

Sri Aurobindo



LA SYNTHÈSE DES YOGAS

II

Le Yoga de l'Amour divin
Le Yoga de la Perfection de soi

Sri Aurobindo Ashram
Pondichéry

Première édition : 1970
Troisième édition : 2017

TROISIÈME LIVRE

LE YOGA DE L'AMOUR DIVIN

1

L'Amour et la triple voie

La volonté, la connaissance et l'amour sont les trois pouvoirs divins dans la nature humaine et dans la vie humaine; ils indiquent donc les trois voies par lesquelles l'âme peut s'élever jusqu'au Divin. L'intégralité des trois pouvoirs, l'union de l'homme et de Dieu en chacun des trois doit être, par conséquent, nous l'avons vu, le fondement d'un yoga intégral.

L'action est le premier pouvoir de la vie. La Nature commence par la force et par les œuvres de la force qui, dès qu'elle est consciente en l'homme, devient la volonté et les réalisations de la volonté; c'est donc en tournant son action vers Dieu que la vie de l'homme s'apprête le plus sûrement et le mieux à devenir divine. C'est la première porte d'accès, le point de départ de l'initiation. Quand la volonté en l'homme devient une avec la volonté divine et quand toute l'action de l'être procède du Divin et s'oriente vers le Divin, l'union dans les œuvres est parfaitement accomplie. Mais les œuvres touchent à leur plénitude dans la connaissance; la totalité des œuvres, dit la Gîtâ, atteint son plein apogée dans la connaissance, *sarvam karmâkhlam jñâne parisamâpyate*. Par l'union dans la volonté et dans les œuvres, nous devenons un en l'Être conscient omniprésent dont notre volonté et nos œuvres sont issues et tirent leur pouvoir, et en qui elles accomplissent le cycle de leurs énergies. Et le couronnement de cette union est l'amour; car l'amour est la félicité de l'union consciente avec l'Être

en lequel nous vivons, agissons et nous mouvons, par lequel nous existons et pour lequel seul, finalement, nous apprenons à agir et à être. Telle est la trinité de nos pouvoirs, la triple union en Dieu à laquelle nous parvenons quand nous faisons des œuvres notre point de départ, notre voie d'accès et notre moyen de contact.

La connaissance est le fondement d'une vie constante en le Divin. Car la conscience est le fondement de toute vie et de tout être; or, la connaissance est l'action de la conscience, la lumière par laquelle elle se connaît elle-même et ses réalités, le pouvoir par lequel, partant de l'action, nous sommes capables de saisir les résultats intérieurs de notre pensée et de nos actes dans une solide croissance de notre être conscient, jusqu'à ce que, par l'union, nous arrivions à l'accomplissement de notre être en l'infinitude de l'être divin. Le Divin vient à notre rencontre sous bien des aspects, et, de chacun de ces aspects, la connaissance est la clef, si bien que, par la connaissance, nous entrons en l'Infini et possédons le Divin en toutes ses manières d'être, *sarvabhâvena*¹, de même que nous le recevons en nous et sommes possédés par lui dans toutes nos manières d'être.

Sans la connaissance, nous vivons en lui aveuglément avec tout l'aveuglement du pouvoir de la Nature absorbée dans ses œuvres, oublieuse de sa source et de son possesseur, et, par conséquent, nous ne vivons pas divinement, nous sommes privés de la pleine et vraie félicité de notre être. Par la connaissance, nous parvenons à l'unité consciente avec ce que nous connaissons, car c'est seulement par identité que l'on trouve une connaissance complète et réelle, et la division est guérie, la cause de toutes nos limitations, toutes nos discordes, toutes nos faiblesses et de notre mécontentement est abolie. Mais la connaissance n'est pas complète sans les œuvres; car Dieu n'est pas seulement l'être pur ni l'existence silencieuse et consciente de soi, il est aussi la Volonté dans l'être; et si les œuvres trouvent leur sommet dans la connaissance, la

1. Bhagavad-Gîtâ.

connaissance aussi trouve son accomplissement dans les œuvres. Et ici, de même, l'amour est le couronnement de la connaissance; car l'amour est la félicité de l'union; or, l'unité doit être consciente de la joie de cette union pour découvrir toutes les richesses de sa propre félicité. En vérité, la connaissance parfaite conduit à l'amour parfait, et la connaissance intégrale à une richesse d'amour infiniment variée et complète. « Celui qui me connaît en tant que suprême Purusha, dit la Gîtâ, non seulement en tant qu'unité immuable, mais dans le mouvement divin aux âmes innombrables, et aussi comme celui qui est supérieur à l'un et à l'autre et en lequel l'un et l'autre sont contenus divinement, celui-là, parce qu'il a la connaissance intégrale, me cherche par amour en toutes ses manières d'être. » Telle est la trinité de nos pouvoirs et la triple union en Dieu à laquelle nous parvenons quand nous faisons de la connaissance notre point de départ.

L'amour est le sommet de tout être et le chemin de son épanouissement; c'est par lui que nous nous élevons à toutes les intensités, toutes les plénitudes et à l'extase de l'absolue découverte de soi; car s'il est vrai que la nature même de l'Être soit la conscience et que, par la conscience, nous devenons un avec lui, et donc que, par la parfaite connaissance, nous trouvons notre accomplissement dans l'identité, il est vrai aussi que la nature même de la conscience est félicité, et que l'amour est la clef et le secret de la suprême félicité. Et si la volonté est le pouvoir par lequel l'être conscient s'accomplit, si, par l'union dans la volonté, nous devenons un avec l'Être en son pouvoir infini, cependant toutes les œuvres de ce pouvoir commencent par la félicité, vivent en la félicité, ont la félicité pour but et pour fin; l'amour de l'Être en soi et dans la totalité de lui-même manifestée par le pouvoir de sa conscience, tel est le chemin de la parfaite vastitude de l'Ânanda. L'amour est le pouvoir et la passion de la félicité divine; sans amour, nous pouvons goûter la paix extatique de l'infini, le silence absorbé de l'Ânanda, mais non l'absolue profondeur de sa richesse et de sa plénitude. L'amour nous fait passer de la souffrance de la division à la béatitude de l'union parfaite, sans

pour autant perdre la joie de l'acte d'union : c'est la plus grande découverte que l'âme puisse faire, et toute la vie du cosmos en est une longue préparation. Ainsi, s'approcher de Dieu par l'amour, c'est se préparer à l'accomplissement spirituel le plus grand qui soit.

L'accomplissement de l'amour n'exclut pas la connaissance ; au contraire, il apporte lui-même la connaissance ; et plus la connaissance est complète, plus la possibilité d'amour devient riche. « Par la *bhakti*, dit le Seigneur dans la Gîtâ, l'homme me connaît dans toute mon étendue, toute ma grandeur et tel que je suis dans les principes de mon être, et, quand il me connaît dans les principes de mon être, il entre en Moi. » L'amour sans la connaissance est quelque chose d'intense et de passionné, mais aveugle, peu raffiné, souvent dangereux ; c'est un grand pouvoir, mais aussi une pierre d'achoppement ; l'amour limité en sa connaissance se condamne à l'étroitesse en sa ferveur, et souvent même à cause de sa ferveur, tandis que l'amour qui conduit à la connaissance parfaite apporte l'union absolue et infinie. Or, cet amour-là n'est pas incompatible avec le travail divin ; au contraire, il s'y jette avec joie, car il aime Dieu et il est un avec Lui dans tout son être, et, par conséquent, dans tous les êtres ; travailler pour le monde est alors une façon de sentir et d'accomplir innumérablement son amour pour Dieu. Telle est la trinité de nos pouvoirs, la triple union en Dieu à laquelle nous parvenons quand nous commençons notre voyage par la voie de la dévotion, avec l'amour pour Ange du Chemin ; alors nous découvrons en l'extase de la félicité divine de l'Amant-de-tous l'accomplissement de notre être, sa demeure sûre, son lieu béatifique et le centre de son rayonnement universel.

L'union de ces trois pouvoirs étant la base de notre perfection, le chercheur d'un accomplissement de soi intégral en le Divin doit rejeter, s'il en a, les incompréhensions et le dédain que les adeptes de ces trois voies ont souvent les uns pour les autres. Ceux qui ont le culte de la connaissance semblent souvent, sinon mépriser, du moins regarder la voie de la dévotion du haut de leur éminence

vertigineuse, comme si c'était une voie inférieure, ignorante, bonne seulement pour les âmes qui ne sont pas encore prêtes à s'élaner vers les cimes de la Vérité. Il est vrai que la dévotion sans la connaissance est souvent fruste, aveugle et dangereuse, comme l'ont trop souvent prouvé les erreurs, les crimes et les folies des religions. Mais c'est parce que leur dévotion n'avait pas trouvé sa propre voie ni son principe véritable, et qu'elle n'était donc pas vraiment entrée sur la voie ; elle la cherche à tâtons, maladroitement, sur l'un des nombreux sentiers détournés qui y conduisent. Et à ce stade, la connaissance elle-même est aussi imparfaite que peut l'être la dévotion ; dogmatique, sectaire, intolérante, elle s'enferme dans quelque principe étroit et exclusif qui, en outre, est souvent très mal compris. Quand le dévot a saisi le pouvoir qui l'élève, quand il est vraiment possédé par l'amour, c'est cela finalement qui le purifie et l'élargit, aussi efficacement que peut le faire la connaissance ; ce sont deux pouvoirs égaux, bien que leurs méthodes pour arriver au même but soient différentes. L'orgueil du philosophe qui regarde de haut la passion du dévot vient, comme tous les orgueils, d'un certain manque dans sa nature, car l'intellect trop exclusivement développé ne possède pas ce que le cœur peut nous donner. L'intellect n'est pas en tous points supérieur au cœur ; s'il ouvre plus aisément des portes auxquelles le cœur frappe en vain, il est par contre fermé à des vérités qui, pour le cœur, sont très proches et très faciles à saisir. Et même quand la voie de la pensée s'approfondit et se change en expérience spirituelle, elle arrive sans doute aisément aux sommets éthérés, aux pinacles, aux immensités célestes, mais elle ne peut, sans l'aide du cœur, sonder les abîmes de l'être divin, leur richesse et leur intensité, ni les profondeurs océaniques de l'Ânanda.

Le chemin de la *bhakti* est souvent considéré comme inférieur, inévitablement ; d'une part, parce qu'il a recours à un culte et que le culte appartient à un stade d'expérience spirituelle où existe encore une différence, une unité insuffisante entre l'âme humaine et le Divin, puisque son principe même est l'amour et que l'amour suppose toujours deux — l'amant et le bien-aimé, un dualisme par

conséquent —, tandis que l'unité est l'expérience spirituelle la plus haute; et, d'autre part, parce qu'il recherche un Dieu personnel, alors que l'Impersonnel serait la vérité suprême et éternelle, voire même l'unique Réalité. Mais le culte n'est qu'un premier pas sur le chemin de la dévotion. Quand le culte extérieur se change en adoration intérieure, la vraie bhakti commence; elle s'approfondit et se transmue en l'intensité de l'amour divin; or, cet amour conduit à la joie d'une relation intime avec le Divin, et la joie de l'intimité se change en la béatitude de l'union. L'amour aussi, autant que la connaissance, nous conduit à l'unité suprême, mais il lui apporte sa profondeur et son intensité les plus grandes. Il est vrai que l'amour revient avec bonheur à une différence dans l'unité et que, par cette différence, l'unité elle-même devient plus riche et plus douce. Mais nous pouvons dire qu'en ceci le cœur est plus sage que la pensée, du moins plus sage que la pensée qui s'arrête à des concepts opposés du Divin et se concentre sur l'un à l'exclusion de l'autre qui lui semble être son contraire, mais qui, en fait, est son complément et le moyen de son plus grand accomplissement. Telle est la faiblesse du mental; par ses pensées, ses idées positives et négatives, il limite les aspects de la Réalité divine qu'il perçoit et tend à les dresser trop violemment les uns contre les autres.

La pensée dans le mental, *vicâra*, la tendance philosophique par laquelle la connaissance mentale s'approche du Divin, donne volontiers plus d'importance à l'abstrait qu'au concret, à ce qui est élevé et lointain qu'à ce qui est intime et proche. Elle trouve une vérité plus grande en la félicité de l'Un en soi, une vérité moindre ou même un mensonge en la félicité de l'Un au sein de la Multitude, ou de la Multitude au sein de l'Un; une vérité plus grande dans l'Impersonnel et le Nirguna, une vérité moindre ou un mensonge dans le Personnel et le Saguna. Mais le Divin est par-delà les idées opposées et les contradictions logiques que nous dressons entre ses aspects. Il n'est pas lié ni borné à une unité exclusive, nous l'avons vu; son unité se réalise dans une infinie variation et elle possède toutes les clefs qui nous ouvrent à la joie de cet amour varié sans pour autant perdre la joie de l'unité. La connaissance la plus

haute et la plus haute expérience spirituelle à laquelle conduise la connaissance s'accordent à reconnaître que l'unité du Divin est aussi parfaite en ses relations variées avec la Multitude que dans la félicité de son absorption en soi. Pour la pensée, peut-être, l'Impersonnel semble une vérité plus vaste et plus haute, et le Personnel une expérience plus étroite; mais l'esprit découvre que l'un et l'autre sont des aspects d'une même Réalité qui s'exprime en l'un comme en l'autre; et s'il existe une connaissance de la Réalité à laquelle la pensée parvient en insistant sur l'Impersonnalité infinie, il existe aussi une connaissance de la Réalité à laquelle l'amour parvient en insistant sur la Personnalité infinie. L'expérience spirituelle de chaque voie, si on la suit jusqu'au bout, conduit à la même Vérité ultime. Par la bhakti comme par la connaissance, dit la Gîtâ, nous parvenons à l'unité avec le Purushottama, le Suprême, qui contient en lui-même l'impersonnel et les innombrables personnalités, le sans-attribut et les attributs infinis, l'être pur, la conscience pure, la félicité pure et le jeu sans fin de leurs relations.

De son côté, l'adepte de la dévotion est enclin à regarder de haut une connaissance pure et simple qui lui paraît aussi sèche que de la sciure de bois. Et il est vrai que la philosophie en soi, sans le ravissement de l'expérience spirituelle, est aussi sèche qu'elle est claire, et qu'elle est incapable de nous donner toute la satisfaction que nous cherchons; même son expérience spirituelle, tant qu'elle n'a pas quitté le support de la pensée et jailli au-delà du mental, vit beaucoup trop dans une félicité abstraite, et si la réalisation qu'elle atteint n'est certes pas le vide qu'y trouve la passion du cœur, elle n'en a pas moins la limitation des pics. Par contre, l'amour est lui-même incomplet sans la connaissance. La Gîtâ distingue trois types préliminaires de bhakti: celle qui cherche refuge en le Divin contre les chagrins du monde, *ârta*; celle qui est mue par le désir et qui s'approche du Divin comme du dispensateur de son bien, *arthârhî*; et celle qui est attirée par Ce qu'elle aime déjà sans le connaître encore et qui a soif de connaître cet Inconnu divin, *jijñâsu*; mais elle décerne la palme à la bhakti qui connaît. Évidemment, l'intensité de la passion qui déclare: « Je ne

comprends pas, j'aime », et qui, parce qu'elle aime, ne se soucie point de comprendre, n'est pas l'ultime expression de l'amour, mais la première, et ce n'est pas non plus sa plus haute intensité. Au contraire, à mesure que la connaissance du Divin grandit, la félicité en le Divin et l'amour du Divin doivent grandir. Le ravissement à lui seul n'est pas non plus sans danger s'il n'est pas fondé sur la connaissance; vivre en l'objet de notre amour nous donne cette sécurité, et vivre en l'aimé signifie que notre conscience est unie à la sienne; or l'unité de conscience est la condition parfaite de la connaissance. La connaissance du Divin donne à l'amour du Divin sa parfaite sécurité, lui ouvre toute l'étendue de la joie de sa propre expérience, l'élève au plus haut faîte de sa vision.

Si la mutuelle incompréhension de ces deux pouvoirs est une ignorance, leur tendance commune à regarder de haut la voie des œuvres et à la considérer comme inférieure à la noble envolée de leur propre accomplissement spirituel est une ignorance non moins grande. Il existe une intensité d'amour, de même qu'il existe une intensité de connaissance, et, pour elles, les œuvres semblent quelque chose d'extérieur qui dissipe. Mais cette impression demeure aussi longtemps que nous n'avons pas uni notre volonté et notre conscience avec le Suprême, car alors les œuvres deviennent le pouvoir même de la connaissance et un jaillissement de l'amour. Si la connaissance est l'état même de l'unité et si l'amour est sa béatitude, les œuvres divines sont le vivant pouvoir de sa lumière et sa douceur. Il y a dans l'amour divin, comme dans l'aspiration de l'amour humain, un mouvement qui tend à isoler l'amant et l'aimé dans la jouissance de leur unité exclusive, loin du monde et des autres, cloîtrés en la chambre nuptiale du cœur. Peut-être ce mouvement est-il une étape inévitable sur cette voie. Pourtant, l'amour le plus large, celui qui s'est accompli en la connaissance, ne voit pas le monde comme une chose étrangère et hostile à sa joie, mais comme l'être du Bien-Aimé et toutes les créatures comme son être, et, dans cette vision, les œuvres divines trouvent leur joie et leur justification.

Telle est la connaissance en laquelle doit vivre le yoga intégral. Nous sommes obligés de commencer notre route vers Dieu par les pouvoirs du mental, de l'intellect, de la volonté, du cœur; or, dans le mental, tout est limité. Les limitations et les exclusivismes sont plus ou moins inévitables au début du chemin et pendant longtemps. Mais le yoga intégral les portera plus légèrement que d'autres voies de recherche trop exclusives, et il se dégagera plus tôt de la loi mentale. Il peut commencer par la voie de l'amour, ou par la voie de la connaissance ou par celle des œuvres, mais c'est à leur point de rencontre que naît la joie de son accomplissement. Même s'il ne commence pas par l'amour, il finira par le trouver, car l'amour est le couronnement des œuvres et l'épanouissement de la connaissance.

2

Les mobiles de la dévotion

Toutes les religions partent de la conception d'un Pouvoir ou d'une existence plus grande et plus haute que notre petit moi mortel limité, d'une pensée et d'un culte rendu à ce Pouvoir et d'une obéissance à sa volonté, à sa loi ou à ses ordres. Mais la religion commence par creuser un gouffre incommensurable entre le Pouvoir ainsi conçu, adoré, obéi, et l'adorateur. À son sommet, le yoga abolit le gouffre; car qui dit yoga, dit union. Nous arrivons à l'union avec Cela par la connaissance; à mesure que nos premières conceptions obscures s'éclairent et s'élargissent, s'approfondissent, nous reconnaissons enfin que Cela est notre moi le plus haut, l'origine et le support de notre être et ce à quoi nous aspirons. Nous arrivons à l'union avec Cela par les œuvres; car à partir d'une simple obéissance, nous finissons par identifier notre volonté à sa Volonté, puisque c'est seulement dans la mesure où notre volonté s'identifie à ce Pouvoir, qui est sa source et son idéal, qu'elle peut devenir parfaite et divine. Nous arrivons à l'union avec Cela par un culte également. La pensée et les actes d'un culte à quelque lointaine Divinité finissent en effet par se changer en un besoin d'adoration plus proche qui se change en l'intimité de l'amour, et le couronnement de l'amour est l'union avec le Bien-Aimé. Le yoga de la dévotion part de cet élargissement du culte et, par cette union avec le Bien-Aimé, trouve son sommet et son suprême accomplissement.

Tous les instincts et tous les mouvements de notre être commencent par s'appuyer sur les mobiles ordinaires de notre nature humaine inférieure. Ces mobiles sont tout d'abord mélangés, égoïstes, puis ils se purifient et s'élèvent, et deviennent un besoin intense et spécifique de notre nature supérieure, tout à fait indépendants des résultats de nos actions; finalement, ils se subliment et deviennent une sorte d'impératif catégorique de notre être, et si nous lui obéissons, nous parvenons à un suprême « quelque chose » qui existe en soi au-dedans de nous et qui n'avait jamais cessé de nous attirer vers lui, d'abord par les leurres de notre nature égoïste, puis par une influence beaucoup plus haute, plus large, plus universelle, jusqu'au jour où nous sommes capables de sentir son attraction directe qui est la plus forte et la plus impérieuse de toutes. Quand le culte religieux ordinaire se transforme en un yoga de pure bhakti, nous constatons que le culte motivé et intéressé de la religion populaire se change en un principe d'amour sans motif qui se suffit à lui-même. En fait, cet amour sans cause est la pierre de touche de la vraie bhakti et indique si nous sommes vraiment sur la voie centrale ou seulement sur l'un des chemins détournés qui y mènent. Nous devons rejeter les tuteurs de notre faiblesse, les mobiles de l'ego, les leurres de notre nature inférieure avant de pouvoir nous unir au divin.

Confronté au sentiment d'un Pouvoir, ou peut-être de nombreux Pouvoirs, plus grands et plus hauts que lui-même, qui dominant, influencent ou gouvernent sa vie dans la Nature, l'homme réagit naturellement par les premiers sentiments assez frustes de sa nature assaillie par les difficultés, les désirs et les dangers de la vie: par la peur et l'intérêt. Il est indéniable que ces mobiles jouent un rôle immense dans l'évolution de l'instinct religieux. En fait, l'homme étant ce qu'il est, il ne pouvait en être autrement. Mais même quand la religion a progressé assez loin sur le chemin, nous voyons ces mobiles survivre et jouer un rôle actif et suffisamment important, car ils sont justifiés et appelés à l'aide par la religion elle-même afin de renforcer son autorité sur les hommes. La peur de Dieu, dit-on, ou la peur des

Dieux, pourrait-on ajouter, par respect pour la vérité historique, serait à l'origine de la religion. C'est là une demi-vérité à laquelle les recherches scientifiques ont accordé une importance exagérée lorsqu'elles ont voulu retracer l'évolution de la religion — dans un esprit généralement critique et le plus souvent hostile. Mais la peur de Dieu n'est pas l'unique mobile, car même l'homme le plus primitif n'agit pas seulement par peur mais poussé par deux mobiles jumeaux : la peur et le désir ; la peur des choses déplaisantes et malfaisantes, et le désir des choses plaisantes et bienfaitantes : par peur et par intérêt. Tant que l'homme n'a pas appris à vivre plus en son âme que dans l'action et les réactions aux choses extérieures, la vie est principalement pour lui une série d'actions et de résultats qui l'accaparent presque entièrement, de choses à désirer, à rechercher, à obtenir par ses actions, et de choses à redouter et à fuir, mais qui néanmoins peuvent s'abattre sur lui en retour. Et ce n'est pas seulement par ses propres actions mais par celles des autres aussi et par celles de la Nature autour de lui qu'il peut s'attirer ces choses bénéfiques ou maléfiques. Par conséquent, dès qu'il commence à sentir derrière tout cela un Pouvoir qui peut influencer ou déterminer l'action et les résultats, il le conçoit comme un dispensateur de bienfaits et de souffrances, capable ou même désireux, dans certaines conditions, de l'aider ou de lui nuire, de le sauver ou de le détruire.

Dans la partie la plus primitive de son être, il conçoit ce Pouvoir comme doté d'instincts naturellement égoïstes semblables aux siens, bienfaitants quand Il est satisfait, malfaisants quand Il est offensé ; le culte est donc un moyen de propitiation par des dons et de supplication par la prière. Il met Dieu de son côté par ses prières et ses flatteries. Quand sa mentalité a un peu évolué, il imagine que le mouvement de la vie repose sur un certain principe de justice divine, qu'il interprète toujours selon ses propres idées et son caractère, et considère comme une version grandiose de sa justice humaine ; il conçoit une morale du bien et du mal où la souffrance, les calamités et tous les désagréments de la vie viennent le punir de ses péchés, et le bonheur, la bonne fortune et

tous les événements heureux le récompenser de sa vertu. Dieu lui apparaît comme un roi, un juge, un législateur, un justicier. Mais dans tous les cas, il le considère comme un Homme magnifié, et de même que sa justice humaine peut être fléchie par des prières et des propitiations, de même pour la justice divine. La justice est affaire de récompense ou de punition, et les punitions peuvent être atténuées par la pitié envers le suppliant, et la récompense augmentée par des faveurs et des bontés spéciales que le Pouvoir est libre d'octroyer à ses fidèles et à ses adorateurs lorsqu'il est satisfait. En outre, Dieu comme nous est capable de fureur et de vengeance, et celles-ci peuvent être détournées par des dons, des supplications, des réparations. S'il arrive à Dieu de faire preuve de partialité, l'homme peut s'attirer ses faveurs par des dons, des prières, des éloges. Par conséquent, au lieu de s'en remettre à la seule observance de la loi morale, il continue de s'appuyer sur les prières et les actes propitiatoires de son culte.

Il y a d'autres mobiles, par exemple ceux qui viennent du développement des sentiments personnels ; d'abord, le respect mêlé de crainte que l'on éprouve naturellement pour ce qui est vaste, puissant et qui dépasse infiniment notre nature, car ses desseins et l'étendue de son action nous sont impénétrables ; puis la vénération et l'adoration que l'on éprouve pour ce qui est plus haut que soi de par sa nature ou sa perfection, car bien que l'on s'en tienne surtout à l'idée d'un Dieu pourvu de qualités à l'image de la nature humaine, il s'y mélange, avec le temps, ou s'y superpose de plus en plus, la conception d'une omniscience, d'une omnipotence, d'une perfection mystérieuse et toute différente de celle qui nous est propre. Un vague mélange de tous ces mobiles — diversement raffinés, souvent mitigés et plus ou moins subtils ou fardés — constitue les neuf-dixièmes de la religion populaire ; le dernier dixième colore le reste et y infuse des idées plus nobles, plus belles et plus profondes sur le Divin, comme celles que les penseurs ayant atteint un plus haut niveau de spiritualité ont pu apporter aux conceptions religieuses primitives de l'humanité. Le résultat est généralement assez grossier et offre une

cible facile aux flèches du sceptique et de l'incroyant, encore que le scepticisme et l'incrédulité du mental humain aient leur force et leur utilité pour la foi et la religion elle-même en l'obligeant à se purifier graduellement de ce que ses conceptions peuvent avoir de grossier et de faux. Mais ce que nous voulons savoir, c'est jusqu'à quel point, en purifiant et en élevant l'instinct religieux du culte, ces premiers mobiles doivent subsister et faire partie du yoga de la dévotion qui lui-même part d'un culte. Tout dépend de la mesure dans laquelle ils correspondent à une vérité de l'Être Divin en ses rapports avec l'âme humaine; car par la *bhakti* nous cherchons l'union avec le Divin, une relation vraie avec lui et avec sa vérité, et non avec quelque mirage de notre nature inférieure, de ses impulsions égoïstes ou de ses conceptions ignorantes.

L'incroyant, le sceptique attaque la religion sous prétexte qu'il n'existe pas en réalité de Pouvoir conscient ni d'Être dans l'univers qui soit plus grand et plus haut que nous-mêmes ni aucunement capable d'influencer ou de diriger notre existence; c'est un argument que le yoga ne peut accepter, il contredirait toute l'expérience spirituelle et rendrait le yoga lui-même impossible. Le yoga n'est pas affaire de théorie ni de dogme, comme la philosophie ou la religion populaire, mais affaire d'expérience. Or, son expérience atteste l'existence d'un Être conscient universel et supracosmique auquel il nous unit, et cette expérience consciente d'une union avec l'Invisible, toujours renouvelable et vérifiable, est aussi valable que notre expérience consciente d'un monde physique et de corps visibles dotés d'un mental invisible avec lequel nous communiquons quotidiennement. Le yoga procède par une union consciente; l'être conscient est son instrument; or, il ne saurait y avoir d'union consciente avec l'Inconscient. Il est vrai que le yoga dépasse la conscience humaine et que, en *samâdhi*, il devient supraconscient, mais ce n'est pas là une annulation de notre être conscient, c'est seulement un dépassement de soi, un passage au-delà de notre niveau actuel et de nos limites normales.

Jusque-là toutes les expériences yogiques s'accordent; mais la religion et le yoga de la *bhakti* vont plus loin; ils attribuent à cet Être une Personnalité et des relations humaines avec les êtres humains. Dans le yoga de la *bhakti*, comme dans la religion, l'être humain s'approche du Divin par le truchement de son humanité et avec ses émotions humaines, comme il s'approcherait de ses semblables, mais avec des sentiments plus intenses et plus élevés, et le Divin est même censé répondre d'une manière qui s'accorde à ces émotions. Tout le problème tourne autour de cette possibilité de réponse, car si le Divin est impersonnel et sans forme, sans relations, pareille réponse n'est pas possible et toute approche humaine devient une absurdité — au contraire, nous devons nous déshumaniser, nous dépersonnaliser, annuler notre être humain et toute autre forme d'être; nous ne pouvons nous approcher de lui dans aucune autre condition ni par aucun autre moyen. L'amour, la peur, la prière, les louanges ou le culte d'une Impersonnalité qui n'a aucune relation avec nous ni avec quoi que ce soit dans l'univers et qui n'a aucune forme que notre pensée puisse saisir sont évidemment une sottise irrationnelle. Dans ces conditions, la religion et la dévotion sont exclues. L'Advaitin qui cherche à donner une base religieuse à sa philosophie austère et stérile est obligé d'admettre l'existence pratique de Dieu, ou des dieux, et de leurrer son mental en se servant du langage de l'illusion (*Mâyâ*). Le bouddhisme n'est devenu une religion populaire que du jour où le Bouddha a pris rang de Divinité suprême en devenant l'objet d'un culte.

Or, s'il est vrai que le Suprême peut avoir des relations avec nous, mais d'ordre impersonnel seulement, la religion se trouve dépossédée de sa vitalité humaine, et la Voie de la Dévotion cesse d'être vivante ou même possible. Certes, nous pouvons adresser au Suprême nos émotions humaines, mais d'une manière vague et sans espoir de réponse humaine, car la seule manière dont il puisse nous répondre est d'immobiliser nos émotions en projetant sur nous son propre calme impersonnel et sa propre égalité immuable; et, en fait, c'est ce qui se produit quand nous nous approchons de

la pure impersonnalité du Divin. Nous pouvons lui obéir comme à une Loi, élever nos âmes jusqu'à lui dans une aspiration à son être imperturbable, croître en lui en nous dépouillant de notre nature émotive; même si l'être humain en nous n'est pas satisfait, il est tranquilisé, équilibré, immobilisé. Mais le yoga de la dévotion, d'accord en cela avec la religion, réclame une adoration plus intime et plus chaleureuse que cette aspiration impersonnelle. Il vise à l'accomplissement divin de l'humain en nous, autant qu'à l'accomplissement de la partie impersonnelle de notre être; il vise à une satisfaction divine de l'être émotif de l'homme. Il demande au Suprême d'accepter notre amour et d'y répondre de semblable manière; de même que nous nous réjouissons en Lui et allons à sa recherche, de même, croit-il, Lui aussi se réjouit en nous et vient à notre recherche. Et cette demande non plus ne peut pas être condamnée comme irrationnelle, car, si l'Être suprême et universel ne trouvait aucune joie en nous, nous ne voyons pas très bien comment nous serions venus à l'existence ni pourrions continuer à exister; et s'Il ne nous attire pas du tout vers Lui, si le divin ne recherche pas l'humain, il semblerait n'y avoir aucune raison dans la Nature pour que nous nous détournions du cercle de notre existence normale pour aller à Sa recherche.

Ainsi, pour qu'un yoga de la dévotion ait la moindre possibilité d'exister, nous devons supposer, premièrement, que l'Existence suprême n'est pas une abstraction ni un état d'existence, mais un Être conscient; deuxièmement, qu'il vient à notre rencontre dans l'univers et qu'il y est immanent d'une certaine façon, autant qu'il en est la source, sinon il nous faudrait sortir de la vie cosmique afin d'aller à sa rencontre; troisièmement, qu'il est capable d'avoir des relations personnelles avec nous et, par conséquent, qu'il peut avoir une certaine personnalité; finalement, que si nous nous approchons de lui avec nos émotions humaines, nous recevons une réponse de même nature. Cela ne veut pas dire que la nature du Divin soit exactement la même que notre nature humaine, à une plus grande échelle et exempte de certaines perversions, ni que Dieu soit un Homme magnifié ou un Homme idéal. Dieu n'est

pas et ne peut pas être un ego limité par des qualités comme nous le sommes dans notre conscience normale. Par contre, notre conscience humaine doit certainement avoir son origine dans le Divin et être issue de lui, et, bien que les formes qu'elle prend en nous soient différentes de celles de la conscience divine — parce que nous sommes limités par l'ego, parce que nous ne sommes pas universels, pas supérieurs à notre nature, pas plus grands que nos qualités et leurs activités, comme l'est le Divin —, cependant, nos émotions et nos impulsions humaines doivent avoir en lui une Vérité encore cachée, dont elles sont des formes limitées et donc perverses le plus souvent, voire dégradées. En nous approchant de lui par notre être émotif, nous nous approchons de cette Vérité, elle descend vers nous pour répondre à nos émotions et les soulever jusqu'à elle; par elle notre être émotif s'unit à lui.

En deuxième lieu, cet Être suprême est aussi l'Être universel, et toutes nos relations avec l'univers sont des moyens de nous préparer à entrer en relation avec lui. Toutes les émotions par lesquelles nous répondons aux sollicitations de l'existence universelle sont en fait dirigées vers lui, tout d'abord dans l'ignorance, mais quand nous les dirigeons vers lui avec une connaissance grandissante, nous entrons en relation plus intime avec lui, et tout ce qui est faux et ignorant en elles finit par tomber à mesure que nous nous approchons de l'unité. Il répond à toutes nos émotions en nous prenant au niveau de progrès où nous en sommes; car, si notre approche imparfaite ne recevait aucune réponse ni aucune aide d'aucune sorte, jamais une relation plus parfaite ne pourrait s'établir. Tels les hommes s'approchent de lui, tels il les accepte, et il répond à leur *bhakti* par l'Amour divin, *tathaïva bhajaté*. Quelles que soient les formes d'être, quelles que soient les qualités que les hommes lui prêtent, par ces formes et par ces qualités, il les aide à se développer, il encourage ou gouverne leur progrès et les attire à lui par leurs propres chemins, droits ou tortueux. Ce qu'ils voient de lui est une vérité, mais une vérité qui se présente à eux au niveau de leur être et de leur conscience, partiellement, d'une façon déformée, et non au niveau de sa propre réalité supérieure,

non sous l'aspect qu'elle revêt quand nous devenons conscients de la Divinité complète. C'est cela qui justifie les éléments frustes et primitifs de la religion, et aussi ce qui les condamne à l'éphémère et au déclin. Ils sont justifiés parce qu'ils cachent une vérité du Divin et c'est seulement ainsi que cette vérité peut être abordée à ce niveau du développement de la conscience humaine et nous aider à aller de l'avant; ils sont condamnés, parce que si nous restons attachés à ces conceptions et ces relations élémentaires avec le Divin, nous n'aurons pas l'expérience d'une union plus intime avec Lui dont ces commencements grossiers étaient les premiers pas, si défectueux fussent-ils.

Toute la vie, avons-nous dit, est un yoga de la Nature. Ici, en ce monde matériel, la vie est l'effort de la Nature pour sortir de l'inconscience première et s'unir à nouveau au Divin conscient qui l'a engendrée. La religion aide le mental humain, c'est-à-dire l'instrument façonné par la Nature, à devenir conscient du but de la Nature en lui et il répond à son aspiration. Même la religion populaire est une forme de yoga de la dévotion ignorant. Mais la dévotion religieuse ne devient vraiment ce que nous appelons un yoga, que lorsque son mobile se fait un peu plus clairvoyant, quand elle voit que l'union est son but et l'amour le principe de l'union, et donc quand elle essaie de vivre l'amour et de perdre dans l'amour son caractère séparateur. Une fois ceci accompli, le yoga a fait le pas décisif et son accomplissement est certain. Par conséquent, les mobiles de la dévotion doivent d'abord se diriger de plus en plus vers le Divin, s'absorber en lui, puis se transformer pour se débarrasser de leurs éléments plus frustes, et finalement s'établir dans un amour pur et parfait. Tous les éléments qui ne peuvent coexister avec l'union parfaite de l'amour devront finalement disparaître; seuls resteront ceux qui peuvent exprimer l'amour divin et nous permettre de goûter l'amour divin. Car l'amour est la seule émotion en nous qui puisse être entièrement désintéressée et exister en soi — l'amour n'a besoin d'aucun autre motif que l'amour. En définitive, toutes nos émotions naissent de la recherche de la félicité et de sa possession, ou d'une frustration quand elle

nous échappe ou d'un manque quand, croyant l'avoir enfin saisie, elle nous échappe à nouveau; or par l'amour nous pouvons entrer directement en possession de la pure félicité de l'Être Divin. En vérité, l'amour divin est cette possession même et, pour ainsi dire, le corps de l'Ânanda.

Telles sont les vérités qui doivent guider notre approche du yoga de la dévotion et notre voyage sur ce chemin. D'autres questions secondaires peuvent préoccuper l'intellect humain et, bien qu'elles ne soient pas essentielles, nous serons peut-être amenés à les examiner. Le yoga de la *bhakti* nous parle du cœur et non de l'intellect, car même si la connaissance vient à nous sur ce chemin, nous partons du cœur et non de l'intelligence. La vérité inhérente aux mobiles de la dévotion du cœur et leur aboutissement final — ou, d'une certaine façon, leur disparition en l'unique et suprême Motif de l'amour existant en soi — est donc la seule chose qui nous concerne vraiment. Restent certains problèmes difficiles à résoudre, comme celui-ci: le Divin a-t-il une forme supraphysique originelle, ou un pouvoir formateur d'où procèdent toutes formes, ou bien est-il éternellement sans forme? Il suffit de dire, pour le moment, que le Divin accepte au moins les formes variées que ses adorateurs lui donnent et, à travers elles, vient à leur rencontre dans l'amour, et que nos esprits doivent se mêler au sien pour que la *bhakti* puisse s'épanouir pleinement. Certaines religions et certaines philosophies religieuses prétendent lier la dévotion à l'idée d'une différence éternelle entre l'âme humaine et le Divin, sans laquelle, soi-disant, l'amour et la dévotion ne pourraient pas exister; d'autres philosophies, au contraire, considèrent que l'Un seul existe et relèguent l'amour et la dévotion parmi les mouvements de l'ignorance (nécessaires peut-être, ou du moins utiles au stade préparatoire et tant que l'ignorance persiste, mais impossibles quand toute différence est abolie), et qu'il faut donc les dépasser et les rejeter. Mais nous pouvons affirmer cette même vérité de l'unique Existence d'une autre manière, et dire que tout dans la Nature est le Divin, bien que Dieu soit plus que ce tout; dès lors, l'amour devient le mouvement par lequel le Divin

dans la Nature et en l'homme possède et goûte la félicité du Divin universel et suprême. En tout cas, par sa nature même, l'amour aspire nécessairement à un double accomplissement : le premier, où l'amant et la bien-aimée jouissent de leur union dans la différence, et aussi de toute la diversité qui rend la joie de l'union plus intense ; et le second où ils se fondent l'un en l'autre et deviennent un Moi unique. Cette vérité est tout à fait suffisante comme point de départ, car elle répond à la nature même de l'amour, et puisque l'amour est le mobile essentiel du yoga de la dévotion, c'est la nature même de l'amour qui déterminera le plus haut accomplissement sur le chemin du Yoga.

3

Les émotions tournées vers le Divin

Le principe du yoga consiste à tourner vers le Divin tous les pouvoirs de la conscience humaine, ou l'un d'entre eux, afin que par cette activité de l'être, le contact, la relation ou l'union puisse s'établir. Dans le yoga de la *bhakti*, c'est la nature émotive qui sert d'instrument. Son principe essentiel est de choisir un certain genre de relation humaine entre l'homme et l'Être Divin par laquelle l'âme humaine, à mesure que les émotions du cœur jaillissent de plus en plus intensément vers lui, finira par s'unir à lui et finalement devenir une avec lui en la passion de l'Amour divin. En fin de compte, par ce yoga, ce n'est pas la paix sans mélange de l'unité ni le pouvoir, ni la volonté d'unité sans désir, mais la joie extatique de l'union que cherche l'adorateur. Ce yoga admet tous les sentiments qui peuvent préparer le cœur à cette extase, et tout ce qui l'en distrait doit se détacher progressivement de nous à mesure que la puissante union de l'amour se fait plus intime et plus parfaite.

Tous les sentiments que la religion encourage pour que l'homme puisse vivre toujours plus dans l'adoration, le service et l'amour de Dieu, sont admis par le yoga, sinon comme un accompagnement final, du moins comme un mouvement préparatoire de la nature émotive. Mais il est un sentiment que le yoga, tel qu'on le pratique en Inde tout au moins, ignore presque entièrement, c'est la crainte de Dieu. Dans certaines religions — dans la plupart peut-être —, ce sentiment joue un très grand rôle, voire

le rôle principal, et l'homme qui craint Dieu est l'adorateur par excellence. Certes, le sentiment de crainte est parfaitement compatible avec une certaine forme de dévotion et jusqu'à un certain point; à son sommet, il se fond dans l'adoration du Pouvoir divin, de la Justice divine, de la Loi et de la Rectitude divines, et prend la forme d'une obéissance éthique et d'une vénération craintive du Créateur et Juge tout-puissant. Son mobile est donc éthico-religieux et ne caractérise pas tant le dévot que l'adepte des œuvres poussé par sa dévotion pour l'Ordonnateur et Juge divin de ses œuvres. Il considère Dieu comme le Roi et ne s'approche pas trop près du Trône glorieux, sauf quand il se sent justifié par sa rectitude ou encouragé par quelque médiateur qui détournera du pécheur la colère divine. Même quand il s'en approche au plus près, il garde une distance respectueuse entre lui et le sublime objet de son adoration. Il n'est pas capable d'embrasser sans crainte le Divin avec toute la confiance de l'enfant en sa mère ou de l'amant en sa bien-aimée, ni avec ce profond sentiment d'unité qu'apporte l'amour parfait.

Cette divine crainte était assez grossière dans certaines religions populaires primitives. C'était la perception de puissances sur-humaines à l'œuvre dans le monde, obscures en leur nature et leur action, et qui semblaient toujours prêtes à frapper l'homme en sa prospérité ou de le châtier dès qu'il avait le malheur de leur déplaire. Craindre les dieux c'est méconnaître Dieu, c'est ignorer les lois qui gouvernent le monde. C'est prêter aux pouvoirs supérieurs des fantaisies et des passions humaines, imaginer des dieux à l'image des grands de ce monde, des dieux capricieux, tyranniques, vindicatifs et jaloux, ennemis de tout ce qui pourrait concourir à la grandeur de l'homme et risquerait de l'élever au-dessus de la petitesse de la nature terrestre ou de l'amener trop près de la nature divine. De telles notions rendent impossible toute dévotion sincère, excepté la dévotion douteuse que le plus faible éprouve pour le plus fort dont il peut acheter la protection par des cultes, des dons, des propitiations et en obéissant aux lois que le maître édicte et impose de force à ses subalternes par des récompenses

et des punitions; ces sentiments peuvent s'exprimer aussi par une révérence : l'adoration soumise d'une Majesté devant laquelle on se prosterne, une gloire, une sagesse, un pouvoir souverain qui siège au-dessus du monde et qui est son origine ou, en tout cas, qui ordonne toutes ses lois et chaque événement.

Une meilleure approche de la voie de la dévotion devient possible quand la notion de Pouvoir divin se dégage de ces formes primitives pour se fixer sur l'idée d'un Souverain divin, créateur du monde et maître de la Loi qui gouverne la terre et les cieux et qui est le guide de ses créatures, leur soutien et leur sauveur. Cette conception plus large et plus haute de l'Être divin a longtemps conservé son caractère primitif et en garde encore des traces. Les Juifs, qui en furent les principaux protagonistes et la répandirent sur une grande partie du globe, purent croire en un Dieu de rectitude, exclusif, arbitraire, courroucé, jaloux, souvent cruel et même gratuitement sanguinaire. De nos jours encore, il est des hommes qui croient en un Créateur qui aurait fait du ciel et de l'enfer (un enfer éternel) les deux pôles de sa création, et qui, selon certaines religions, aurait même prédestiné les âmes qu'il a créées, non seulement au péché et au châtiment, mais à une damnation éternelle. Même si l'on passe sur ces extravagances d'une croyance religieuse enfantine, l'idée d'un Juge, d'un Législateur, d'un Roi tout-puissant reste une conception rudimentaire et très imparfaite du Divin si elle est exclusive, car elle confond la vérité inférieure et extérieure avec la vérité principale et risque de nous interdire l'accès à une réalité plus haute et plus intime. Elle exagère l'importance du péché, nourrit la crainte de l'âme, son manque de confiance en elle-même et sa faiblesse. Elle lie la recherche de la vertu et le rejet du péché à l'idée de récompense et de punition (encore que celles-ci viennent seulement dans un autre monde), et les rattache à des mobiles inférieurs comme la peur et l'intérêt, et non à l'esprit supérieur qui devrait gouverner l'être éthique. Elle fait du ciel et de l'enfer, et non du Divin lui-même, le but de la vie religieuse de l'âme humaine. Ces notions primitives ont joué leur rôle dans la lente éducation du mental humain, mais elles ne sont d'aucune

utilité pour le yogi qui sait que la vérité qu'elles représentent fait partie des relations extérieures de l'âme humaine avec la loi extérieure de l'univers, qu'elle fait partie de son développement, mais n'exprime pas encore la vérité profonde des relations intérieures de l'âme humaine avec le Divin; or ce sont justement ces relations intérieures qui constituent le domaine propre du yoga.

Ces conceptions peuvent néanmoins s'élargir et nous rapprocher du seuil du yoga de la dévotion. D'abord peut apparaître l'idée du Divin en tant que source, loi et but de notre être éthique et, de là, peut naître la connaissance qu'il est le Moi suprême auquel aspire notre nature active, la Volonté à laquelle nous devons identifier notre volonté, la Rectitude, la Pureté, la Vérité et la Sagesse éternelles avec lesquelles notre nature doit s'harmoniser — l'Être qui attire notre être. Par cette voie, nous arrivons au yoga des œuvres, et ce yoga accorde une place à la dévotion personnelle envers le Divin, car la Volonté divine apparaît comme le Maître de nos œuvres et c'est sa voix que nous devons écouter, son impulsion divine que nous devons suivre et son travail qui doit être l'unique tâche de notre vie active et de notre volonté. En second lieu, apparaît l'idée de l'Esprit divin, du Père qui étend ses ailes de protection et d'amour bienveillants sur toutes ses créatures, et, de là, peut naître une relation de père à enfant entre l'âme et le Divin, une relation d'amour, et, par suite, une relation de fraternité avec nos semblables. Ces premières relations avec la calme et pure lumière de la nature divine en laquelle nous devons grandir, avec le Maître dont nous nous approchons par nos œuvres et par notre service, avec le Père qui répond à l'amour de l'âme venant à lui comme un enfant, sont des éléments reconnus du yoga de la dévotion.

Mais dès que ces conceptions évoluent suffisamment et que nous pénétrons leur signification spirituelle plus profonde, la peur de Dieu devient un mobile superflu, oiseux, voire impossible. Il a de l'importance principalement dans le champ de l'éthique, quand l'âme n'est pas assez développée pour suivre le bien par amour du bien et qu'elle a besoin d'une autorité supérieure dont elle puisse

redouter la colère ou le jugement sévère et froid, et qui, par cette crainte, l'aidera à affermir sa fidélité à la vertu. Quand la conscience spirituelle grandit en nous, ce mobile ne peut plus subsister, sauf si quelque confusion persiste dans notre esprit, ou des résidus de la vieille mentalité. En outre, dans le yoga l'éthique et son but n'ont rien de commun avec l'idée superficielle de vertu. Généralement, la morale est considérée comme une sorte de mécanisme de l'action juste : l'acte est tout, et comment accomplir l'action juste est le seul problème et doit être notre seule préoccupation. Mais pour le yogi, l'action en soi n'a pas tant d'importance, elle est surtout un moyen d'élever l'âme vers le Divin. Ainsi, les Écritures spirituelles de l'Inde n'insistent pas tant sur la qualité de l'action à accomplir que sur la qualité de l'âme d'où découle l'action, sur sa sincérité, son intrépidité, sa pureté, son amour, sa compassion, sa bienveillance, sur une absence de volonté de nuire et sur ses actes qui sont le reflet de ces qualités intérieures. La vieille idée occidentale d'une nature humaine foncièrement mauvaise et d'une vertu qui doit être recherchée en dépit de notre nature déchue est étrangère à la mentalité indienne habituée depuis les temps les plus anciens à la pensée des yogis. Notre nature possède non seulement ses qualités râjasiques, ses passions, et ses qualités tâmasiques plus prosaïques, mais un élément sâttvique plus pur, et l'éthique a pour tâche d'encourager cette partie supérieure de notre nature. C'est ainsi que se développe la nature divine, *daiivî prakriti*, qui est présente en nous, et nous nous débarrassons des éléments titanesques ou démoniaques. Par conséquent, ce n'est pas la rectitude hébraïque de l'homme craignant Dieu qui doit être le but du développement éthique selon cette conception, mais la pureté, l'amour, la bienfaisance, la vérité, l'intrépidité, l'innocence du saint et de l'amant de Dieu. Dans un sens plus large, nous dirons que revêtir la nature divine est le couronnement de l'éthique. Et la meilleure façon d'y parvenir est de réaliser que Dieu est le Moi le plus haut, la Volonté qui guide et élève, ou le Maître que nous aimons et servons. Ce n'est pas la peur mais l'amour qu'Il nous inspire et l'aspiration à la liberté et à la pureté éternelle de Son être qui doivent être le mobile.

Certes, il existe un élément de peur dans les relations du maître et de son serviteur, et même du père et de l'enfant, mais seulement si ces relations restent au niveau humain, si le commandement, la soumission et la punition y tiennent la place principale et que l'amour est plus ou moins obligé de s'effacer derrière le masque de l'autorité. Même en tant que Maître, le Divin ne punit personne, ne menace personne, ne force personne à lui obéir. C'est l'âme humaine qui doit venir librement au Divin et s'offrir à sa force toute-puissante afin qu'il puisse se saisir d'elle et la soulever jusqu'aux plans divins, lui donner la joie de maîtriser la nature finie par l'Infini et la joie de servir le Très-Haut qui libère de l'ego et de la nature inférieure. L'amour est la clef de cette relation et, dans le yoga indien, ce service, *dâsyam*, est le service joyeux de l'Ami divin, ou le service passionné du divin Bien-Aimé. Dans la Gîtâ, le Maître des mondes demande à son serviteur, le *bhakta*, de n'être rien autre que son instrument dans la vie, et il fait cette demande en tant qu'ami, guide, Moi suprême et en se déclarant le « Seigneur de tous les mondes qui est l'ami de toutes les créatures », *sarvalôka-maheshvaram subridam sarvabhûtânâm*; en fait, les deux relations d'Ami et de Maître doivent aller de pair et nulle ne peut être parfaite sans l'autre. De même, il ne s'agit pas de la paternité de Dieu en tant que Créateur exigeant l'obéissance sous prétexte qu'il a créé notre être, mais de la paternité de l'amour qui, dans le yoga, nous conduit à l'intime union psychique. L'amour est la clef véritable des deux relations, et l'amour parfait est incompatible avec la peur. L'union de l'âme humaine avec le Divin est le but, et la peur dresse toujours une barrière, une distance; même la révérence et la crainte du Pouvoir divin sont un signe de distance et de division qui disparaissent dans la profonde union de l'amour. En outre, la peur relève de la nature et du moi inférieurs, et quand on s'approche du Moi supérieur, elle doit être écartée avant de pouvoir entrer en sa présence.

Cette relation avec la paternité divine, et celle plus proche avec le Divin en tant qu'Âme-Mère de l'univers, ont pour origine un autre mobile religieux primitif. La Gîtâ parle d'un certain

type de *bhakta* ou d'adorateur qui s'adresse au Divin comme à celui qui pourvoit à ses nécessités, qui lui donne son bien, qui satisfait les besoins de son être intérieur et extérieur. « J'apporte à mon *bhakta*, dit le Seigneur, le bien qu'il obtient et qu'il a », *yôgakshemam vahâmyaham*. La vie de l'homme est faite de manques et de besoins, et, par suite, de désirs, non seulement dans son être physique et dans son être vital, mais dans son être mental, et dans son être spirituel également. Quand il devient conscient d'un Pouvoir plus grand qui gouverne le monde, il s'approche de lui par la prière afin d'obtenir la satisfaction de ses besoins, l'aide dans son dur voyage, la protection et le secours dans sa lutte. Aussi fruste que puisse paraître l'approche religieuse ordinaire par la prière — comme c'est souvent le cas, surtout chez ceux qui s'imaginent que Dieu peut être apaisé, soudoyé, flatté et persuadé ou amadoué par des louanges, des supplications, des dons, et qui souvent se soucient fort peu de l'esprit dans lequel on s'approche de Lui — même cette manière de se tourner vers le Divin représente un mouvement essentiel de notre être religieux et repose sur une vérité universelle.

On a souvent douté de l'efficacité de la prière, et la prière elle-même est souvent considérée comme une chose irrationnelle et nécessairement superflue et sans effet. Il est vrai que la volonté universelle exécute toujours son dessein et que l'on ne peut pas l'en faire dévier par des propitiations ni des supplications égoïstes; il est vrai que le Transcendant qui s'exprime dans l'ordre universel est omniscient et que sa connaissance plus vaste doit prévoir la chose à faire et n'a donc point besoin d'être instruite ni stimulée par la pensée humaine, et il est vrai aussi que les désirs individuels ne sont pas et ne peuvent pas être, en aucun ordre du monde, le véritable facteur déterminant. Or cet ordre et l'exécution de la volonté universelle ne s'accomplissent pas par une Loi purement mécanique, mais par des pouvoirs et des forces — dont la volonté, l'inspiration et la foi humaines ne sont pas des moins importants, pour la vie humaine en tout cas. La prière est seulement une forme particulière de cette volonté, de cette aspiration et de cette foi. Ses

formes sont très souvent primitives, et non seulement enfantines, ce qui n'est pas un défaut en soi, mais puériles; néanmoins, elle a une signification et un pouvoir réels. Son pouvoir et sa signification consistent à mettre la volonté, l'aspiration et la foi de l'homme en contact avec la Volonté divine comme avec la volonté d'un Être conscient avec lequel on peut établir des relations conscientes et vivantes. Car notre volonté et notre aspiration peuvent agir de deux façons : ou bien par notre propre force et par notre propre effort, qui sans doute peuvent atteindre à une certaine puissance et à une certaine efficacité, soit à des fins inférieures, soit à des fins supérieures — et bien des disciplines font de la volonté humaine la seule force dont nous ayons besoin —, ou elles peuvent agir par notre confiance en la Volonté divine ou universelle et en s'y subordonnant. Et dans ce dernier cas aussi, on peut estimer soit que cette Volonté répond effectivement à notre aspiration, mais d'une façon presque mécanique, ou en tout cas tout à fait impersonnelle par une sorte de loi de l'énergie, soit qu'elle répond consciemment à l'aspiration au Divin et à la foi de l'âme humaine, et lui apporte consciemment l'aide, la direction, la protection et les résultats demandés, *yogakshemam vahâmyaham*.

La prière nous aide à nous préparer à cette relation consciente, d'abord sur le plan inférieur où elle est encore compatible avec bien des égoïsmes et des illusions, mais, plus tard, nous pouvons nous approcher de la vérité spirituelle qui est derrière. Alors, ce n'est plus tant l'exaucement de la demande qui importe, que la relation elle-même, le contact de notre vie avec Dieu, l'échange conscient. En matière spirituelle et dans la recherche des gains spirituels, cette relation consciente est un grand pouvoir, de beaucoup supérieur à la lutte et à l'effort personnel qui dépendent entièrement de nous, et il apporte une expérience et un développement spirituels beaucoup plus complets. Nécessairement, la prière finit par disparaître, remplacée par la relation plus large à laquelle elle nous avait préparés; en fait, la forme que nous appelons prière n'est pas essentielle tant que la foi, la volonté et l'aspiration sont vivantes; ou bien elle continue simplement pour la joie de la

relation. De même, l'objet de la prière, *artha*, ou l'avantage qu'elle cherche, s'élève de plus en plus, jusqu'à ce que nous parvenions à la dévotion suprême, désintéressée, de l'amour divin pur et simple, sans aucune autre demande ni aucun autre désir.

Les relations qui découlent de cette attitude vis-à-vis du Divin sont celles d'un enfant avec le Père divin ou la Mère divine et celles de l'Ami divin. Ainsi, l'âme humaine vient au Divin pour être aidée, conduite, protégée, accomplie; ou, si la connaissance est son but, elle s'adresse au Guide, à l'Instructeur, au Donneur de Lumière, car le Divin est le Soleil de la Connaissance; ou, dans la peine et la souffrance, elle vient pour être soulagée, réconfortée, délivrée — délivrée de la souffrance elle-même, ou de l'existence au monde qui est l'habitat de la souffrance, ou de toutes les causes réelles, intérieures, de la souffrance¹. Notons une certaine gradation dans ces relations. Car la relation de paternité est toujours moins étroite, moins intense, moins passionnée, moins intime, et par conséquent moins courante dans le yoga, qui vise à l'union la plus étroite. La relation de l'Ami a quelque chose de plus doux et de plus intime; elle reconnaît une égalité et une proximité, même dans l'inégalité, et un commencement de don de soi mutuel; lorsqu'elle se fait très proche et quand disparaît toute idée d'un « autre » qui prend et qui donne, quand elle devient sans motif, sinon le seul motif de l'amour unique qui suffit à tout, elle se change en l'heureuse et libre relation du Compagnon de jeu dans la « Lîlâ » de l'existence. Mais il existe une relation encore plus proche et plus intime — celle de la Mère et de l'enfant —, et elle joue un très grand rôle partout où l'impulsion religieuse est la plus riche, la plus fervente et où elle jaillit le plus chaleureusement du cœur de l'homme. L'âme vient à l'Âme-Mère dans tous ses désirs et dans tous ses tourments, et la Mère Divine le veut ainsi afin que son amour puisse s'épancher de son cœur. L'âme vient à elle aussi

1. Ce sont trois des quatre catégories d'adorateurs reconnues par la Gîtâ: *ârta*, *arthârthî*, *jijñâsu*, celui qui est dans la détresse, celui qui cherche des bienfaits personnels, celui qui cherche la Connaissance de Dieu. (Note de Sri Aurobindo)

parce que cet amour est l'essence même de notre être et qu'il nous conduit à la demeure où nous cherchons refuge après avoir erré dans le monde, et serrés contre Son cœur nous trouvons enfin le repos.

Mais la relation la plus large et la plus haute est celle qui ne part d'aucun de ces mobiles religieux ordinaires; c'est celle qui constitue l'essence même du yoga et jaillit de la nature même de l'amour — c'est la passion de l'Amant et du Bien-Aimé. Partout où l'âme désire son union absolue avec Dieu, cet élan passionné vers le Divin se fraie un chemin, même parmi les religions qui semblent se passer tout à fait de ce sentiment et ne lui accordent aucune place dans leur système ordinaire. Ici, la seule chose demandée est l'amour; la seule chose redoutée, la perte de l'amour; la seule peine, la peine de la séparation de l'amour — toutes les autres considérations n'existent pas pour l'amant, ou ne viennent que comme des incidents ou des conséquences et non comme le but ou la condition de l'amour. En fait, tout amour existe essentiellement pour lui-même, parce qu'il jaillit d'une secrète unité d'être et d'un sens de l'unité ou d'un désir d'unité du cœur entre des âmes qui sont encore capables de se concevoir comme divisées et différentes les unes des autres. Par conséquent, toutes les autres relations aussi peuvent parvenir à leur joie d'être innée et sans mobile par le seul amour de l'amour. Mais elles partent d'autres mobiles et, dans une certaine mesure, trouvent jusqu'au bout la satisfaction de leur jeu en d'autres mobiles. Tandis qu'ici, le commencement est l'amour, la fin est l'amour, et l'unique but, l'amour. Certes, il existe un désir de possession, mais même ce désir est dépassé dans la plénitude de l'amour existant en soi, et finalement le bhakta demande seulement que sa bhakti puisse ne jamais cesser ni diminuer. Il ne demande ni le ciel ni la libération de la naissance, ni aucun autre bienfait, mais seulement que son amour soit éternel et absolu.

L'amour est une passion et il cherche deux choses : l'éternité et l'intensité; or, dans la relation de l'Amant et du Bien-Aimé, la quête de l'éternité et de l'intensité est comme un instinct naturel.

L'amour est la recherche de la possession mutuelle, et c'est là que le besoin de possession mutuelle touche à son absolu. Dépassant le désir de possession, qui implique une différence, l'amour est la recherche de l'unité, et c'est là que l'idée d'unité — de deux âmes qui se fondent l'une en l'autre et deviennent une — touche au sommet de son aspiration et à sa satisfaction absolue. L'amour est aussi une soif de beauté, et c'est là que cette soif est éternellement satisfaite, en la vision, le contact et la joie de Celui qui est Toute-Beauté. L'amour est un enfant et un chercheur de Félicité, et c'est là qu'il touche à la plus haute extase possible, non seulement dans la conscience du cœur, mais dans chaque fibre de l'être. En outre, cette relation est celle qui, comme chez les êtres humains, a le plus d'exigences, mais c'est celle qui est le moins satisfaite, même quand elle parvient à ses intensités les plus fortes, parce que c'est seulement en le Divin qu'elle peut trouver sa satisfaction réelle et absolue. Par conséquent, c'est là surtout que les émotions humaines, lorsqu'elles se tournent vers Dieu, trouvent leur sens complet et découvrent toute la vérité dont l'amour est le symbole humain, et c'est là qu'elles trouvent tous leurs instincts essentiels divinisés, soulevés, satisfaits en cette béatitude d'où notre vie est née et vers laquelle, par l'unité, elle revient à l'Ânanda de l'existence divine où l'amour est absolu, éternel et sans mélange.

4

La voie de la dévotion

En soi, la bhakti est aussi vaste que l'aspiration du cœur et de l'âme pour le Divin, et aussi simple et directe que l'amour et le désir qui vont droit à leur objet. Elle ne peut donc se réduire à une méthode systématique, elle ne peut se fonder sur une science psychologique comme le Râjayoga ni sur une science psycho-physique comme le Hathayoga, ni partir d'un procédé intellectuel précis comme la méthode ordinaire du Jñânayoga. Elle peut se servir de divers moyens ou supports, et puisque l'homme a un penchant pour l'ordre, les procédés et les systèmes, il peut essayer de codifier les auxiliaires dont il se sert, mais pour décrire leurs variantes il faudrait passer en revue presque toutes les innombrables religions humaines et leur façon intérieure de s'approcher de la Divinité. Pourtant, le yoga intime de la bhakti peut se ramener vraiment à quatre mouvements simples : le désir de l'âme qui se tourne vers Dieu et tend ses émotions vers lui ; la douleur de l'amour et la réponse divine à l'amour ; la félicité de l'amour possédé et le jeu de cette félicité ; enfin la jouissance éternelle de l'Amant divin, car telle est l'essence de la béatitude céleste. Ce sont là des choses trop simples et trop profondes à la fois pour être analysées méthodiquement. Tout au plus pourrait-on dire : voici quatre éléments successifs, quatre étapes, si l'on peut dire, de la *siddhi*, et voici, d'une façon générale, quelques-uns des moyens dont elle se sert ; voici aussi quelques aspects et quelques expériences de la *sâdhanâ* de la dévotion. Nous nous contenterons de tracer grosso modo la

ligne générale que suivent ces étapes avant d'examiner comment la voie de la dévotion s'inscrit dans un yoga synthétique et intégral, et quelle place elle y occupe, comment son principe affecte les autres principes de la vie divine.

Par le yoga le mental humain et l'âme humaine — qui n'ont pas encore réalisé leur divinité, mais sentent en eux l'impulsion et l'attraction divines — se tournent vers ce qui leur permettra de découvrir leur être supérieur. Au niveau émotionnel, et c'est inévitable, ce mouvement prend tout d'abord la forme d'une adoration. Dans la religion ordinaire, cette forme est celle d'un culte extérieur, et finalement se manifeste par des cérémonies très extérieures. Cet élément est généralement nécessaire parce que la plupart des hommes vivent dans le mental physique et ne peuvent rien comprendre sans la force d'un symbole physique ; ils ne se sentent pas vivre sans la présence d'une force et d'une action physiques. Nous pourrions appliquer ici la gradation tantrique de la *sâdhanâ*, qui considère le chemin du *pashu* — le troupeau, l'être animal ou physique — comme le stade le plus bas de la discipline, et affirme que l'adoration purement ou principalement cérémonielle est le premier pas sur le chemin. Il est évident que même la vraie religion — et le yoga va au-delà de la religion — commence seulement quand ce culte tout à fait extérieur correspond à quelque chose de réellement senti dans le mental, à une soumission authentique, à une vénération ou à une aspiration spirituelle sincères, dont le culte devient un appui, une expression extérieure et aussi une sorte de memento périodique ou constant pour rappeler à son aspiration le mental absorbé dans les préoccupations de la vie ordinaire. Mais tant que c'est à une idée du Divin que nous rendons respect ou hommage, nous ne sommes pas encore arrivés au commencement du yoga. Le but du yoga étant l'union, son commencement doit nécessairement et toujours être une recherche du Divin, le besoin intense d'un contact, d'une proximité, d'une possession. Quand ce contact commence à poindre en nous, l'adoration devient toujours et en premier lieu un culte intérieur — nous commençons à faire de nous-mêmes un temple du Divin, à faire de nos pensées et de nos

sentiments une prière constante d'aspiration et de recherche : notre vie tout entière devient un service et un culte extérieurs. Quand ce changement se produit, quand grandit cette nouvelle aspiration de l'âme, la religion des fidèles devient un yoga, un contact et une union croissante. Il ne s'ensuit pas que le culte extérieur doive nécessairement disparaître, mais, de plus en plus, il deviendra simplement l'expression physique ou l'expression extérieure de la dévotion et de l'adoration intérieures, une vague de l'âme qui se projette en paroles et en actes symboliques.

Avant de devenir un élément du yoga profond de la dévotion — un pétale de la fleur d'amour — l'hommage et la poussée du moi vers son soleil, l'adoration doit amener, si elle est profonde, une consécration croissante de l'être au Divin qu'elle adore. Et l'un des éléments de cette consécration doit être la purification de soi afin de devenir apte au contact divin ou à l'entrée du Divin dans le temple de notre être intérieur, ou à sa révélation dans le sanctuaire de notre cœur. Cette purification peut prendre une tournure éthique, mais ce ne sera pas simplement une recherche moraliste de l'action juste et irréprochable, ni même, quand nous sommes parvenus au stade du yoga, une obéissance à la loi de Dieu telle que les religions conventionnelles la révèlent, mais un exutoire, une *katharsis* de tout ce qui contredit l'idée du Divin en lui-même ou du Divin en nous-mêmes. Dans le premier cas, cette purification devient une imitation du Divin dans les sentiments et dans les actes extérieurs habituels; dans le second, une croissance à Sa ressemblance dans notre nature. Cette croissance à la ressemblance divine est à la vie éthique extérieure ce qu'est l'adoration intérieure aux cérémonies. Elle aboutit à une forme de libération par ressemblance avec le Divin¹, une libération de notre nature inférieure et une transformation en la nature divine.

Quand elle est complète, la consécration conduit à un don de tout notre être au Divin, et par suite de toutes nos pensées et de

1. *sâdrishya-mukti*.

toutes nos œuvres. Ici, le yoga de la bhakti incorpore les éléments essentiels du yoga des œuvres et du yoga de la connaissance, mais à sa manière et dans son esprit particulier. C'est un sacrifice de la vie et des œuvres au Divin, mais un sacrifice d'amour plutôt qu'une harmonisation de notre volonté avec la Volonté divine. Le bhakta offre au Divin toute sa vie, tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qu'il fait. Ce don de soi peut prendre une forme ascétique, comme chez ceux qui quittent la vie humaine ordinaire et consacrent leurs jours exclusivement à la prière, aux louanges et au culte ou à la méditation extatique, qui abandonnent toutes leurs possessions personnelles et deviennent moines ou mendiants dont la seule et unique possession est le Divin, qui délaissent toute action dans la vie sauf celles qui concernent directement la communion avec le Divin et aident à la communion avec d'autres fidèles, ou qui, tout au plus, se poursuivent dans la solide forteresse de la vie ascétique en rendant aux hommes les seuls services qui semblent plus particulièrement découler de la nature divine d'amour, de compassion et de bien. Mais il existe une consécration de soi plus large, propre à tout yoga intégral, qui accepte la vie et le monde dans leur totalité comme un jeu du Divin et qui offre l'être tout entier à Sa possession; tout ce que l'on est et tout ce que l'on a est considéré comme appartenant à Lui seul et non à soi, et toutes les œuvres sont faites comme une offrande à Lui. Ainsi s'accomplit la consécration active et complète de la vie extérieure comme de la vie intérieure, un don de soi sans mutilation.

Vient aussi la consécration des pensées au Divin. Au début, il faut un effort pour fixer le mental sur l'objet de l'adoration — car, naturellement, le mental humain agité est occupé d'autres objets, et même quand il se tourne vers le haut, il est constamment tiré ailleurs par le monde —, mais finalement, il prend l'habitude de penser au Divin et tout le reste devient secondaire ou n'est pensé que par rapport à Lui. Pour y parvenir, on recourt souvent à une image physique, ou plus intimement et plus particulièrement à un mantra ou à un nom divin par lequel on réalise l'être divin. Ceux qui aiment systématiser décrivent trois stades dans la recherche de

la dévotion mentale : premièrement, l'audition constante du nom divin, de ses attributs et de tout ce qui leur est attaché ; deuxièmement, la pensée constante du nom, des attributs et de l'être divin ou de la personnalité divine ; troisièmement, la stabilisation et la fixation du mental sur l'objet, qui amène la réalisation complète. Et quand le sentiment ou la concentration qui accompagne la dévotion mentale est très intense, elle amène aussi le *samâdhi*, c'est-à-dire la transe extatique où la conscience se retire des objets extérieurs. Mais en fait, tout cela est accessoire ; la seule chose essentielle est l'intense dévotion de la pensée mentale à l'objet de l'adoration. Cette dévotion semble très voisine de la contemplation telle qu'elle est pratiquée sur le chemin de la connaissance, mais elles diffèrent l'une de l'autre en leur esprit. Ce n'est pas essentiellement une contemplation immobile, mais une contemplation extatique ; elle ne cherche pas à se fondre en l'être du Divin, mais à appeler le Divin en nous-mêmes pour nous plonger dans l'extase profonde de sa présence ou pour le posséder, et sa béatitude n'est point la paix de l'unité mais l'extase de l'union. Ce peut donc être, ici encore, une consécration de soi séparative menant à l'abandon de toute pensée de la vie pour la seule possession de l'extase qui, par la suite, devient éternelle sur les plans au-delà ; ou bien une consécration qui embrasse tout et où toutes les pensées sont emplies du Divin — même au milieu des occupations de la vie on se souvient de Lui. Dans ce yoga comme dans les autres, le chercheur finit par voir le Divin partout et en tout, et à déverser sa réalisation du Divin dans toutes ses activités intérieures et dans toutes ses actions extérieures. Mais dans le yoga de la bhakti, tout prend appui sur la force première de l'union émotive, car c'est par l'amour que l'on arrive à la consécration de soi et à la possession complètes ; la pensée et l'action deviennent des formes et des images de cet amour divin qui possède notre esprit et ses éléments.

Tel est le processus ordinaire par lequel ce qui n'était tout d'abord qu'une vague adoration d'une idée du Divin, prend la teinte et la qualité de l'amour divin, puis, une fois qu'on s'est engagé sur le chemin du yoga, se change en la réalité intérieure

et en l'expérience intense de l'amour divin. Mais il est un yoga plus intime qui, dès le début, est fait de cet amour même et arrive au but par la seule intensité de son désir, sans autre procédé ni méthode. Tout le reste vient aussi, mais vient de cela, comme la feuille et la fleur viennent de la graine ; les autres activités ne sont pas des moyens de faire croître ni d'accomplir l'amour, mais des rayonnements de cet amour qui croît déjà en l'âme. Telle est la voie suivie par l'âme quand, peut-être encore occupée par la vie humaine normale, elle a entendu la flûte de la Divinité derrière le proche écran des bois secrets et qu'elle ne se possède plus elle-même, ne peut plus trouver satisfaction ni repos tant qu'elle n'a pas poursuivi, saisi et possédé le divin joueur de flûte. C'est l'essence même du pouvoir de l'amour dans le cœur et dans l'âme quand ils se détournent des objets terrestres pour découvrir la source spirituelle de toute beauté et de toute félicité. Dans cette recherche, vibrent tous les sentiments et toutes les passions, toutes les humeurs et les expériences de l'amour, mais concentrés sur un suprême objet de désir et intensifiés bien au-delà du plus haut sommet d'intensité possible à l'amour humain. On y trouve le bouleversement de la vie entière, l'illumination d'une vision fugitive, le besoin insatisfait d'un unique objet désiré par le cœur, la vive impatience à l'égard de tout ce qui distrait de la préoccupation exclusive, la douleur intense devant les obstacles qui empêchent l'union, la vision parfaite de toute la beauté et toute la félicité en une forme unique. Et l'on y trouve toutes les humeurs de l'amour : la joie de la rêverie et de l'absorption, la félicité de la rencontre et la plénitude et l'étreinte, la douleur de la séparation, la fureur de l'amour, les larmes de l'attente, la félicité redoublée de la réunion. Le cœur est la scène de cette suprême idylle de la conscience intérieure, mais un cœur qui passe de plus en plus par une métamorphose spirituelle intense et qui finit par devenir le lotus ouvert et rayonnant de l'esprit. Et de même que l'intensité de cette recherche dépasse la plus haute puissance des émotions humaines normales, de même la félicité et l'extase finale dépassent toute imagination et toute expression par les mots. Car c'est la béatitude de la Divinité par-delà toute compréhension humaine.

La bhakti indienne a donné des formes puissantes à cet amour divin, des symboles poétiques qui, en fait, ne sont pas tant des symboles que l'expression intime d'une vérité autrement inexprimable. Elle se sert des relations humaines et y voit une personne divine, non pas comme une simple image, mais parce qu'il existe une relation divine entre la Félicité, la Beauté suprême et l'âme humaine, dont les relations humaines sont un type imparfait, et pourtant réel, et parce que cette Félicité et cette Beauté ne sont pas des abstractions ni les attributs de quelque entité métaphysique complètement intangible, mais le corps et la forme mêmes de l'Être suprême. C'est à une Âme vivante qu'aspire l'âme du bhakta; la source de toute vie n'est pas une idée ni une conception ni un état d'existence, mais un Être réel. Par conséquent, dans la possession du divin Bien-Aimé, toute la vie de l'âme est satisfaite et toutes les relations par lesquelles elle se découvre elle-même et s'exprime sont pleinement accomplies; par conséquent aussi, le Bien-Aimé peut se chercher par n'importe quelle relation, bien que celles qui admettent la plus grande intensité soient toujours celles qui permettent de le poursuivre et de le posséder le plus intensément et avec la plus profonde extase. On le cherche au-dedans, dans le cœur, et par conséquent en dehors de tout, par une concentration de l'être rassemblé à l'intérieur en l'âme elle-même; mais on le voit aussi et on l'aime partout où il manifeste son être. Toute la beauté et toute la joie de l'existence sont vues comme sa joie et comme sa beauté; l'esprit l'embrasse en tous les êtres; l'extase d'amour dont nous jouissons se répand dans un amour universel; toute l'existence devient un rayonnement de sa félicité, même les apparences se transmutent en autre chose que l'apparence extérieure. Le monde lui-même est senti comme un jeu de la Félicité divine, une *lîlâ*, et ce en quoi le monde se perd est le ciel de béatitude de l'union éternelle.

La Personnalité divine

Dans un yoga synthétique qui se propose non seulement d'inclure mais d'unifier la connaissance et la dévotion, se pose dès lors la difficile et troublante question de la Personnalité divine. Les penseurs de notre temps ont tendance à en rabaisser l'importance, à ne voir qu'une grande force impersonnelle, un devenir obscur, derrière les faits complexes de l'existence; et ce devenir lui-même s'exécuterait par des forces et des lois impersonnelles, tandis que la personnalité apparaît simplement comme un phénomène subséquent, subordonné, partiel et transitoire à la surface de ce mouvement impersonnel. Même si l'on attribue une conscience à cette Force, elle semble encore impersonnelle, indéterminée, essentiellement vide de tout, sauf d'énergies et d'attributs abstraits, car tout le reste est seulement une conséquence, un phénomène mineur. Partant du pôle opposé, la pensée ancienne de l'Inde est arrivée à la même généralisation dans la plupart de ses lignes de recherche. Elle a conçu l'existence impersonnelle comme la vérité originelle et éternelle, et la personnalité comme une simple illusion ou, tout au plus, comme un phénomène mental.

Pourtant, la voie de la dévotion est impossible si l'on nie la réalité de la personnalité du Divin, qui est une vraie réalité et non l'hypostase d'une illusion. Il ne peut pas y avoir d'amour sans un amant et un bien-aimé. Si notre personnalité est une illusion, et la Personnalité vers laquelle s'élève notre adoration seulement un

aspect primordial de cette illusion, et si nous y prêtons foi, alors l'amour et l'adoration n'ont plus de raison d'être, ils sont anéantis ou ne peuvent subsister que dans l'illogique passion d'un cœur qui récuse les vérités claires et sèches de la raison, et continue de battre malgré tout, de vivre plus fort que tout. Aimer et adorer une ombre de notre mental ou un brillant phénomène cosmique qui s'évanouit sous l'œil de la Vérité est possible, peut-être, mais la voie du salut ne peut se fonder sur une illusion délibérée. Certes, le *bhakta* ne se laisse pas décourager par ces doutes intellectuels, il poursuit sa marche, car les divinations de son cœur lui suffisent. Mais le sâdhak du yoga intégral doit aussi connaître la Vérité finale et éternelle, et ne peut se complaire indéfiniment dans les délices d'une Ombre. Si l'impersonnel est la seule vérité durable, aucune synthèse ne pourra s'établir solidement. Tout au plus pourrions-nous considérer la personnalité divine comme un symbole, une fiction puissante et efficace, mais finalement nous devons la dépasser et abandonner la dévotion pour la seule poursuite de la connaissance ultime. Il nous faudra vider l'être de tous ses symboles, toutes ses valeurs, tout son contenu, pour atteindre à la Réalité sans traits.

Pourtant, nous avons dit que la personnalité et l'impersonnalité telles que notre mental les comprend étaient seulement des faces du Divin et que l'une et l'autre étaient contenues en son être; c'est une seule et même chose que nous voyons de deux côtés opposés, et en laquelle nous entrons par deux portes différentes. C'est cela qu'il nous faut voir plus clairement si nous voulons nous débarrasser de tous les doutes dont l'intellect cherche à nous affliger quand nous suivons l'impulsion de la dévotion et l'intuition de l'amour, ou qu'il voudrait nous imposer jusque dans la joie de l'union divine. En fait, ils s'effacent devant cette joie, mais si nous sommes trop alourdis par un mental philosophique, ils peuvent nous poursuivre jusqu'à l'ultime seuil. Il vaut donc mieux s'en alléger dès que possible en reconnaissant les limites de l'intellect ou du mental philosophique rationnel et de son approche particulière de la vérité, et même les limites de l'expérience spirituelle qui part de l'intellect, et voir qu'elle ne constitue pas nécessairement l'intégralité de l'expérience

spirituelle la plus haute et la plus large. L'intuition spirituelle est toujours un guide plus lumineux que la raison discriminante, et pour nous parler, elle ne fait pas seulement appel à la raison, mais aux autres parties de notre être aussi bien : au cœur et à la vie. Ainsi, la connaissance intégrale tiendra compte de tout et unifiera les diverses vérités. L'intellect lui-même trouvera une plus profonde satisfaction à ne pas s'enfermer dans ses propres données et à accepter également les vérités du cœur et de la vie en leur donnant leur valeur spirituelle absolue.

Par nature, l'intellect philosophique se meut dans le monde des idées et leur attribue quelque réalité abstraite indépendante de toutes les représentations concrètes qui affectent notre vie et notre conscience personnelle. Il tend à réduire ces représentations à leur expression la plus simple et la plus générale, jusqu'à en faire, autant qu'il est possible, des abstractions définitives. La voie purement intellectuelle s'écarte toujours de la vie. Quand l'intellect juge des choses, il essaie de se détacher des effets qu'elles produisent sur notre personnalité afin de parvenir à la vérité générale et impersonnelle qui peut se trouver derrière; puis il a tendance à traiter ce genre de vérité comme l'unique vérité réelle de l'être, ou du moins comme le seul pouvoir réel qui ait une valeur supérieure et permanente. Finalement, sa nature l'oblige à se perdre dans une impersonnalité et une abstraction absolues. C'est à cela qu'aboutissaient les anciennes philosophies. Elles réduisaient tout à trois abstractions : l'existence, la conscience et la joie d'être, puis elles cherchaient à se débarrasser des deux dernières qui semblaient dépendre de la première, la plus abstraite, et à tout rejeter dans une existence pure et sans traits d'où tout le reste avait été retiré — toutes les représentations, toutes les valeurs —, excepté le seul fait d'être, infini et intemporel. Mais l'intellect pouvait faire un pas de plus encore, et il l'a fait avec la philosophie inspirée du bouddhisme. Il s'est aperçu que même cette réalité existentielle était une simple représentation; il a fait abstraction de cela aussi et il est arrivé à un zéro infini, qui pouvait être un vide ou un inexprimable éternel.

Comme nous le savons, le cœur et la vie ont une loi diamétralement opposée. Ils ne peuvent pas vivre dans les abstractions; ils ne peuvent trouver leur satisfaction que dans les choses concrètes ou saisissables; physiquement, mentalement ou spirituellement, leur objet n'est pas « quelque chose » qu'ils cherchent à discerner ou à atteindre par une abstraction intellectuelle, mais un devenir vivant — la possession consciente de cet objet et la joie consciente qu'il nous donne. Ils ne sont pas non plus sensibles aux satisfactions d'un mental abstrait ni d'une existence impersonnelle, mais à la joie et à l'activité d'un être, d'une Personne consciente en nous, finie ou infinie, pour laquelle les joies et les pouvoirs de son existence sont une réalité. Ainsi, quand le cœur et la vie se tournent vers le Très-Haut, vers l'Infini, ce n'est pas à une existence abstraite ni à une non-existence, un Sat ou un Nirvâna, qu'ils parviennent, mais à une existence concrète, un *Sat Purusha*; ce n'est pas seulement une conscience qu'ils atteignent, mais un Être conscient, un *Chaitanya Purusha*; pas seulement la félicité purement impersonnelle du « C'est », mais un infini « Je suis » de béatitude, un *Ânandamaya Purusha*. Ils ne veulent pas non plus s'immerger ni perdre la conscience et la béatitude de ce « Je suis » dans une existence sans traits. Ils insistent pour avoir la possession des trois en un; car la félicité de l'existence est leur pouvoir le plus haut et, sans conscience, la félicité ne peut être possédée. Tel est le sens que revêt en Inde la forme suprême, et la plus intense, de la religion de l'amour : Shrî Krishna, la Toute-Béatitude et la Toute-Beauté.

L'intelligence peut également suivre cette voie, mais elle s'écarte alors de son domaine habituel pour faire appel à son pouvoir d'imagination, inventer des images. Elle devient la créatrice de symboles et de valeurs, l'artiste et le poète spirituels. C'est pourquoi la philosophie intellectuelle la plus austère n'admet le Saguna, la Personne divine, que comme un symbole cosmique suprême et déclare : par-delà ce symbole, cherchez la Réalité et vous arriverez finalement au Nirguna, à l'Impersonnel. La philosophie rivale affirme la supériorité du Saguna et déclarera peut-être : ce

qui est impersonnel est simplement le matériau, la substance de la nature spirituelle d'où le Personnel manifeste les pouvoirs de son être, de sa conscience et de sa béatitude et tout ce qui l'exprime; l'impersonnel est le négatif apparent d'où il libère les variations temporelles du positif éternel de sa personnalité. Ici, nous nous trouvons évidemment devant deux instincts, ou, si nous hésitons à appliquer ce terme à l'intellect, devant deux pouvoirs innés de notre être qui, chacun à sa manière, sont confrontés à la même Réalité.

L'un et l'autre — les idées de l'intellect et ses discernements, les aspirations du cœur ou de la vie et leurs approximations — reposent sur des réalités dont elles sont simplement des voies d'accès. L'un et l'autre sont justifiés par l'expérience spirituelle; l'un et l'autre atteignent l'absolu divin de ce qu'ils cherchent. Et pourtant, chacun, si l'on s'y attache trop exclusivement, risque d'être arrêté par les limitations de sa qualité innée et de ses moyens particuliers. Dans notre existence terrestre, nous nous apercevons que si nous suivons exclusivement l'appel du cœur et de la vie, nous n'aboutirons à aucune solution lumineuse, tandis qu'un intellect exclusif se révèle lointain, abstrait, impuissant. C'est un critique stérile, un technicien desséché. L'un des grands problèmes de notre psychologie et de notre action est de trouver leur harmonie satisfaisante et leur juste réconciliation.

Le pouvoir réconciliateur se situe au-delà, dans l'intuition. Mais il existe une intuition au service de l'intellect et une intuition au service du cœur et de la vie, et si nous suivons l'une ou l'autre exclusivement, nous ne serons pas beaucoup plus avancés; nous rendrons seulement plus intimement réelles pour nous, mais en les séparant encore, les réalités auxquelles visent les autres pouvoirs moins clairvoyants. Mais le fait que l'intuition puisse se prêter impartialement à toutes les parties de notre être — car le corps lui-même a ses intuitions —, montre qu'elle n'est pas exclusive : c'est une découvreuse de vérité intégrale. Nous devons interroger l'intuition de notre être tout entier, non seulement séparément en

chaque partie et non seulement dans la somme de leurs découvertes, mais par-delà tous ces instruments inférieurs, par-delà même leurs premières correspondances spirituelles, et nous élever jusqu'à la demeure natale de l'intuition qui est aussi celle de la Vérité infinie et illimitée, *ritasya sve dame*, là où toute existence découvre son unité. Et tel est le sens des paroles du Véda : « Il existe une puissante Vérité cachée par la vérité — la Vérité éternelle recouverte par cette autre vérité dont nous recevons ici-bas des intuitions inférieures ; là, les dix centaines de rayons de lumière sont rassemblées : cela est Un. » « *ritena ritam apihitam dhruvam... dasha shatâ saha tasthus tad ekam*¹. »

L'intuition spirituelle saisit toujours la réalité ; c'est l'annonciatrice lumineuse de la réalisation spirituelle, ou bien sa radieuse clarté ; elle voit ce que les autres pouvoirs de notre être s'efforcent laborieusement d'explorer ; elle atteint à la puissante vérité des représentations abstraites de l'intellect et des représentations phénoménales du cœur et de la vie, et cette vérité n'est ni lointainement abstraite ni extérieurement concrète, mais quelque chose d'autre, et ces représentations sont simplement les deux aspects de sa manifestation psychologique en nous. Quand les parties de notre être ne sont plus en conflit et reçoivent la lumière supérieure, l'intuition de notre être intégral perçoit que notre être tout entier a pour objet une unique Réalité. L'impersonnel est une vérité, le personnel aussi est une vérité ; c'est la même vérité vue des deux pôles de notre activité psychologique ; ni l'un ni l'autre ne peut à lui seul rendre compte de l'entière Réalité ; et pourtant, par l'un ou par l'autre nous pouvons nous en approcher.

Si l'on regarde d'un côté, il semblerait qu'une Pensée impersonnelle soit à l'œuvre et que, pour la commodité de son action, elle ait créé la fiction d'un penseur ; qu'un Pouvoir impersonnel soit à l'œuvre et qu'il ait créé la fiction d'un auteur ; qu'une Existence impersonnelle agisse et qu'elle utilise la fiction d'un être personnel

1. Rig Véda, V. 62.1.

doté d'une personnalité consciente et d'une félicité personnelle. Si l'on regarde de l'autre côté, c'est le penseur qui s'exprime en pensées, et celles-ci ne pourraient pas exister sans lui — notre conception générale de la pensée symbolise simplement le pouvoir de la nature du penseur ; l'Īshvara s'exprime par la volonté, par le pouvoir et par la force ; l'Existant se répand en toutes les formes, intégrales et partielles, directes, inverses ou perverses de son existence, de sa conscience et de sa béatitude, et notre idée générale, abstraite, de ces choses est simplement une représentation intellectuelle du triple pouvoir de la nature de l'Être. Toute l'impersonnalité à son tour semble devenir une fiction, et l'existence, en chacun de ses mouvements et chacune de ses particules, n'est rien autre que la vie, la conscience, le pouvoir et la félicité de la Personnalité, unique et pourtant innombrable, de la Divinité infinie, du Purusha conscient de lui-même et de son propre déroulement. Les deux points de vue sont vrais, excepté l'idée de fiction empruntée à nos propres processus intellectuels, qui doit être répudiée, et nous devons donner à chacun sa valeur propre. Le chercheur intégral doit tout voir dans cette lumière et comprendre qu'il peut parvenir à l'unique et même Réalité par l'une et l'autre de ces voies, soit successivement, soit simultanément, comme deux roues jointes voyageant sur des routes parallèles — mais des parallèles qui, en dépit de la logique intellectuelle et conformément à la vérité de leur unité intérieure, se rencontrent à l'infini.

Il nous faut donc examiner la Personnalité divine de ce point de vue global. Quand nous parlons de personnalité, nous entendons tout d'abord quelque chose de limité, d'extérieur et de séparé, et notre idée d'un Dieu personnel présente la même imperfection. Pour nous, notre propre personnalité est tout d'abord une créature séparée, un mental, un corps et un caractère distincts que nous considérons comme la personne que nous sommes, une quantité fixe, car, bien qu'elle soit en fait en perpétuel changement, il existe tout de même un élément de stabilité suffisant pour donner une certaine justification pratique à notre notion de fixité. Nous concevons Dieu comme une personne similaire, mais désincarnée ;

une personne séparée, différente de toutes les autres, avec un mental et un caractère limités par certains attributs. Dans nos conceptions primitives, sa divinité a quelque chose d'inconstant, de bizarre, de capricieux, une version élargie de l'humain ; plus tard, la nature divine de la personnalité nous apparaît comme une quantité parfaitement fixe et nous lui attribuons les seules qualités qui nous paraissent divines et idéales, éliminant les autres. Cette limitation nous oblige, pour expliquer tout le reste, à attribuer à un Diable ou à prêter à l'homme une capacité créatrice originelle qui aurait produit tout ce que nous considérons comme mauvais ; ou, si nous jugeons que cela ne fait pas vraiment l'affaire, il nous faut ériger un pouvoir que nous appelons la Nature, à laquelle nous attribuons toutes les qualités inférieures et toute la masse des actions dont nous ne désirons pas rendre le Divin responsable. À un degré supérieur, l'offrande de notre mental et de notre caractère que nous faisons à Dieu devient moins anthropomorphe et nous le considérons comme un Esprit infini ; mais c'est encore une personne séparée, un esprit ayant pour attributs certaines qualités divines définies. Ainsi virent le jour les idées de Personnalité divine et de Dieu personnel si différentes d'une religion à l'autre.

À première vue, tout cela semble relever d'un anthropomorphisme primaire, aboutissant à une conception intellectuelle de la Divinité qui s'accorde mal aux réalités du monde tel qu'il nous apparaît. Il n'est pas surprenant que la pensée philosophique et le scepticisme aient eu beau jeu de détruire tout cela intellectuellement, y voyant soit la négation d'un Dieu personnel et l'affirmation de la Force impersonnelle ou du Devenir impersonnel, soit l'affirmation d'un Être impersonnel ou l'ineffable négation de l'existence, tout le reste n'étant que des symboles de Mâyâ ou des vérités phénoménales de la conscience temporelle. Mais il s'agit là seulement des personnifications du monothéisme. Les religions polythéistes, moins élevées peut-être mais plus larges et plus réceptives à la vie cosmique, ont senti que tout, dans le cosmos, avait une origine divine ; elles ont donc conçu l'existence d'une multitude de personnalités divines, tout en gardant le vague

sentiment d'un indéfinissable Divin par-derrrière, dont les relations avec les dieux personnels n'étaient pas très clairement perçues. Sous leurs formes exotériques, ces dieux étaient grossièrement anthropomorphiques, mais quand le sentiment intérieur des réalités spirituelles s'est éclairci, ces divinités ont pris l'apparence de personnalités diverses d'un Divin unique ; tel est le point de vue déclaré du Vêda ancien. Ce divin peut être un Être suprême qui se manifeste en des personnalités divines variées, ou une existence impersonnelle qui va à la rencontre du mental humain sous ces formes divines ; ou encore, il est possible d'affirmer simultanément les deux manières de voir sans tenter le moins du monde de les réconcilier intellectuellement, puisque l'une et l'autre sont également vraies pour l'expérience spirituelle.

Si nous soumettons au discernement de l'intellect ces notions de Personnalité divine, nous aurons tendance, selon nos goûts, à les réduire à des fictions de l'imagination ou à des symboles psychologiques, ou, en tout cas, à y voir la réponse de notre sensibilité personnelle à quelque chose de tout différent, qui est en fait purement impersonnel. Nous pouvons dire qu'en réalité Cela est l'opposé même de notre humanité et de notre personnalité, et que, par conséquent, pour entrer en relation avec Cela nous sommes forcés de poser ces fictions humaines et ces symboles personnels afin de Le rendre plus proche de nous. Mais nous devons juger des choses par l'expérience spirituelle ; or, dans une expérience spirituelle totale, nous nous apercevons que ces notions ne sont pas des fictions ni des symboles, mais, en leur essence, des vérités de l'être divin, si imparfaites qu'en soient nos représentations. Même nos premières conceptions de notre propre personnalité ne sont pas une erreur absolue, mais seulement une vue superficielle et incomplète, mêlée de bien des erreurs mentales. Une plus vaste connaissance de nous-mêmes nous apprend que nous ne sommes pas fondamentalement cette formulation particulière de pouvoirs, de propriétés et d'attributs, dotés d'une forme, avec un « je » conscient qui s'identifie à tout cela, comme nous semblons l'être à première vue. Même s'il

n'est que temporaire, c'est néanmoins un fait, c'est une réalité de notre être partiel à la surface de notre conscience active. Nous découvrons en nous un être infini qui possède en puissance tous les attributs, une infinité d'attributs, *anantaguna*, qui peuvent se combiner de toutes les manières possibles; et chaque combinaison est une révélation de notre être, car cette personnalité tout entière est la manifestation d'une Personne, c'est-à-dire d'un être qui est conscient de sa manifestation.

Mais nous découvrons aussi que cet être ne semble pas même se composer d'attributs infinis, et qu'il existe un état de sa réalité complexe où il semble se tenir en retrait de ses attributs et devenir une existence consciente indéfinissable, *anirdeshyam*. Même la conscience semble s'être retirée pour ne laisser qu'une pure existence hors du temps. En outre, même ce moi pur de notre être, à une certaine hauteur, semble nier sa propre réalité ou n'être que la projection d'un Inconnaissable sans fondement et sans moi¹, que nous pouvons concevoir comme un « quelque chose » sans nom, ou comme un Néant. Quand nous nous fixons sur cela exclusivement et oublions tout ce que cela a retiré en lui-même, nous parlons de l'impersonnalité pure ou du Néant vide, et nous disons que c'est la vérité suprême. Mais une vision plus intégrale nous montre que c'est la personne et la personnalité, avec tout ce qu'elle avait manifesté, qui s'est ainsi projetée elle-même vers le haut dans son propre absolu inexprimé. Et si nous apportons au Suprême notre cœur autant que notre mental raisonnant, nous nous apercevons que nous pouvons Le trouver à travers la Personne absolue autant qu'à travers l'impersonnalité absolue. En outre, toute cette connaissance de soi est simplement le signe qu'une vérité correspondante du Divin universel existe en nous. Là aussi, dans cette universalité, nous Le trouvons sous des formes de personnalité divine variées: en des formules d'attributs qui expriment diversement sa nature pour nous; en l'infini d'attributs, l'*Anantaguna*; en la Personne divine qui s'exprime par une infinité

1. *anâtmyam anilayanam* (Taittiriya Upanishad).

d'attributs, ou en l'impersonnalité absolue, l'existence absolue ou la non-existence absolue qui n'en est pas moins, tout le temps, l'Absolu inexprimé de cette même Personne divine ou de ce même Être conscient qui se manifeste à travers nous et à travers l'univers.

Sur le plan cosmique également nous nous approchons tout le temps du Divin par l'un ou l'autre de ces aspects. Nous pouvons penser, sentir et dire que Dieu est Vérité, Justice, Rectitude, Pouvoir, Amour, Félicité, Beauté; nous pouvons le voir comme une force universelle ou comme une conscience universelle. Mais c'est seulement une manière abstraite d'en avoir l'expérience. De même que nous-mêmes ne sommes pas simplement un certain nombre d'attributs et de pouvoirs, ni une quantité psychologique, mais un être, une personne qui exprime ainsi sa nature, de même le Divin est-il une Personne, un Être conscient qui exprime ainsi sa nature pour nous. Et nous pouvons l'adorer sous différentes formes de sa nature: un Dieu de rectitude, un Dieu d'amour et de miséricorde, un Dieu de paix et de pureté; mais il est évident qu'il existe d'autres choses dans la nature divine en dehors de la forme de personnalité sous laquelle nous l'adorons. Une vision et une expérience spirituelles courageuses et sans défaillance peuvent aller à lui et le voir sous des formes plus sévères ou plus terrifiantes. Mais rien de tout cela n'est l'entière Divinité; et pourtant, ces formes personnelles sont des vérités réelles de lui-même qu'il revêt pour s'approcher de nous, et dans ses rapports avec nous il semble avoir écarté et laissé derrière lui tout le reste. Il est chacune de ces formes séparément et toutes ensemble. Il est Vishnu, Krishna, Kâlî; il se révèle à nous dans l'humanité en la personne du Christ ou du Bouddha. Quand nous regardons au-delà de notre première vision exclusivement concentrée, nous voyons toute la personnalité de Shiva derrière Vishnu, et derrière Shiva toute la personnalité de Vishnu. Il est l'*Anantaguna*, l'infinitude d'attributs et la Personnalité divine infinie qui se manifeste à travers cette infinitude. Ou encore, il semble se retirer en une pure impersonnalité spirituelle, ou même par-delà toute idée de

Moi impersonnel et justifier un athéisme spiritualisé ou un agnosticisme — il devient pour le mental humain un indéfinissable, *anirdeshyam*. Mais du fond de cet inconnaissable, l'Être conscient, la Personne divine qui s'y est manifestée, dit encore : « Ceci aussi est moi; même par-delà la vision du mental, je suis Lui, le Purushottama. »

Par-delà les divisions et les contradictions de l'intellect, existe en effet une autre lumière où se révèle la vision de la vérité que nous pouvons essayer d'exprimer de cette manière, intellectuellement. Là, tout est l'unique vérité de toutes ces vérités, car chacune y est présente en tout le reste et justifiée par tout le reste. En cette lumière, notre expérience spirituelle s'unifie et devient intégrale; il ne reste plus même un atome de division réelle, pas l'ombre d'une supériorité ni d'une infériorité ne subsiste entre la recherche de l'Impersonnel et l'adoration de la divine Personnalité, entre la voie de la connaissance et la voie de la dévotion.

6

La Félicité du Divin

Telle est donc la voie de la dévotion et telle est sa justification par rapport à la connaissance la plus haute, la plus large et la plus intégrale; et maintenant nous pouvons entrevoir la forme et la place qu'elle prendra dans un yoga intégral. Essentiellement, le yoga est l'union de l'âme avec l'être du Divin, avec sa conscience et sa félicité immortelles, une union qui s'opère par la nature humaine et change celle-ci en la nature d'un être divin, quelle qu'elle soit, autant que nous puissions la concevoir dans notre mental et la réaliser dans notre pratique spirituelle. Ce que nous voyons du Divin et ce sur quoi nous fixons notre effort concentré, nous pouvons le devenir, ou nous pouvons parvenir à une certaine unité avec cela, ou pour le moins à être à l'unisson et en harmonie avec cela. C'est ce qu'exprime d'une façon frappante et en des termes sublimes l'ancienne Upanishad : « Quiconque l'envisage comme Existence devient cette existence, et quiconque l'envisage comme la Non-existence devient cette non-existence », et il en est ainsi pour tout ce que nous voyons du Divin — telle est, pouvons-nous dire, la vérité tout à la fois essentielle et pragmatique de la Divinité. C'est « quelque chose » qui est au-delà de nous et qui, en vérité, est déjà en nous, mais que pour le moment nous ne sommes pas encore ou sommes seulement d'une façon embryonnaire en notre existence humaine; mais tout ce que nous pouvons en voir, nous pouvons le créer ou le révéler dans notre nature et dans notre être conscients, et nous pouvons le devenir; par conséquent, notre destinée

spirituelle est de créer ou de révéler individuellement la Divinité en nous-mêmes et de croître en son universalité et sa transcendance. Ou si cela semble trop élevé pour la faiblesse de notre nature, nous pouvons du moins nous approcher d'elle, la refléter et établir une communion constante avec elle. Tel est pour nous l'accomplissement possible et proche.

Le but du yoga synthétique ou intégral que nous envisageons est l'union avec l'être, la conscience et la félicité du Divin en chaque partie de notre nature humaine, séparément ou simultanément, mais finalement tout doit être harmonisé et unifié afin que tout soit transformé en une nature et un être divins. Rien de moins ne peut satisfaire celui qui a la vision intégrale, car ce qu'il voit, il s'efforce nécessairement de le posséder spirituellement et, autant que possible, de le devenir. Il aspire à la Divinité, non pas avec la seule connaissance ni avec la seule volonté ni avec le cœur uniquement, mais avec tous ses éléments également, avec tout son être mental et vital, et il s'efforce alors de convertir la nature de chaque partie en son équivalent divin. Et puisque Dieu vient à nous par bien des voies de son être et qu'en toutes il nous attire vers lui, même quand il semble se cacher à nos yeux — mais voir la possibilité divine et surmonter son jeu d'obstacles constitue tout le mystère et toute la grandeur de l'existence humaine —, nous aspirerons à dépister le Divin, à le découvrir et à le posséder sur chacune de ces voies à son sommet, ou dans l'union de toutes si nous pouvons trouver la clef de leur unité. Puisqu'il se retire en l'impersonnalité, nous irons à la poursuite de sa félicité et de son être impersonnels, mais puisqu'il nous rencontre aussi dans notre personnalité et dans les relations personnelles du Divin et de l'humain, nous ne nous y refuserons pas non plus; nous admettrons l'un et l'autre, le jeu de l'amour et de la félicité, et son union ineffable.

Par la connaissance, nous cherchons l'unité avec le Divin en son être conscient; par les œuvres, nous cherchons également cette unité avec le Divin en son être conscient, mais d'une façon dynamique et non statique, par une union consciente avec la Volonté

divine; mais par l'amour, nous cherchons cette même unité dans toute la félicité de son être. C'est pourquoi la voie de l'amour, si étroite puisse-t-elle paraître en certains de ses premiers mouvements, embrasse tout finalement et plus impérieusement que tous les autres buts du yoga. La voie de la connaissance tend facilement à l'impersonnel et à l'absolu, elle peut très vite devenir exclusive. Il est vrai que cela n'est pas inévitable et que l'être conscient du Divin étant universel et individuel autant que transcendant et absolu, la voie de la connaissance aussi peut et doit tendre à une réalisation intégrale de l'unité et, par elle, nous pouvons parvenir à une unité spirituelle avec Dieu en l'homme et Dieu dans l'univers aussi complète que peut l'être l'union transcendante. Pourtant, ce n'est pas tout à fait aussi impérieux. Car nous pouvons arguer qu'il existe une connaissance supérieure et une connaissance inférieure, une conscience de soi supérieure et une conscience de soi inférieure, et que le sommet de la connaissance doit être poursuivi à l'exclusion de la totalité de la connaissance, et la voie de l'exclusion préférée à la voie intégrale. Ou encore, nous pouvons inventer quelque théorie illusionniste pour justifier notre refus de tout rapport avec nos semblables et avec l'action cosmique. La voie des œuvres, pour sa part, nous conduit à un Transcendant dont le pouvoir d'être se manifeste en tant que volonté dans le monde, identique en nous et en tout; et les termes mêmes de cette identité font qu'en nous identifiant à cette volonté, nous nous unissons au Transcendant en tant que moi unique en tout et en tant que moi universel ou Seigneur du cosmos. Cela donnerait alors, nécessairement, une certaine totalité à notre réalisation globale de l'unité. Pourtant, cela n'a pas encore un caractère absolu, car cet objectif peut nous conduire à une impersonnalité complète, et même s'il conduit à une participation durable aux activités de la Divinité universelle, nous pouvons, par principe, rester entièrement détachés et passifs. C'est seulement quand la félicité entre en jeu que le mobile d'une union intégrale devient tout à fait impérieux.

Cette félicité si absolument impérieuse est la félicité que l'on trouve dans le Divin, le Divin pour le Divin et pour rien d'autre,

pour nulle cause et nul autre gain. Elle ne cherche pas Dieu pour ce qu'il pourrait nous donner ni pour l'un quelconque de ses attributs, mais purement et simplement parce qu'il est notre moi et notre être tout entier, et qu'il est tout pour nous. Elle embrasse la félicité de la transcendance, non pour l'amour de la transcendance, mais parce qu'il est le Transcendant; la félicité de l'universel, non pour l'amour de l'universalité, mais parce qu'il est l'universel; la félicité de l'individuel, non pour l'amour de la satisfaction individuelle, mais parce qu'il est l'Individu. Elle va par-delà toutes les distinctions et toutes les apparences, et ne fait aucun calcul de plus ni de moins en l'être du Divin, mais l'embrasse où qu'il se trouve; par conséquent, partout elle l'embrasse totalement dans ce qui semble moins, autant que dans ce qui semble plus; dans les limitations apparentes comme dans la révélation de l'illimité; partout, elle a l'intuition et l'expérience de son unité et de sa totalité. Le chercher pour le seul amour de son être absolu, c'est réellement aller vers notre propre gain individuel, car c'est la paix absolue. Certes, le posséder absolument est nécessairement le but de la félicité en son être, mais cette félicité vient quand nous le possédons complètement et quand nous sommes complètement possédés par lui, et elle n'a point besoin de se limiter à un état statique ni à une condition particulière. Le chercher en quelque ciel de béatitude, ce n'est pas le chercher pour lui-même, mais pour la béatitude du ciel — quand nous avons toute la vraie félicité de son être, le ciel est en nous, et partout où Il se trouve, nous sommes et nous goûtons la joie de son royaume. De même, le chercher seulement en nous-mêmes et pour nous-mêmes, c'est non seulement nous limiter nous-mêmes, mais limiter notre joie en lui. La félicité intégrale l'embrasse non seulement au-dedans de notre être individuel, mais en tous les êtres humains et toutes les créatures également. Et parce qu'en lui nous sommes un avec tous, elle le cherche non seulement pour nous-mêmes, mais pour tous nos semblables. Une félicité complète et parfaite en le Divin — parfaite parce qu'elle est pure et qu'elle existe en soi, complète parce qu'elle embrasse tout comme elle intègre tout —, tel est le sens de la voie de la Bhakti pour le chercheur du yoga intégral.

Dès que nous nous engageons sur cette voie, toutes les autres voies de yoga se convertissent à sa loi pour ainsi dire, et, par elle, trouvent leur sens le plus riche. Cette dévotion intégrale de notre être au Divin ne se détourne pas de la connaissance : le *bhakta* de cette voie à la fois aime et connaît Dieu, car c'est par la connaissance de Son être qu'il peut en posséder la joie tout entière; or, c'est aussi dans la joie que la connaissance s'accomplit pleinement — la connaissance du transcendant dans la félicité du Transcendant, la connaissance de l'universel dans la félicité de la Divinité universelle, la connaissance de la manifestation individuelle dans la félicité que le Divin goûte en chaque individu, la connaissance de l'impersonnel dans la pure félicité de l'être impersonnel, la connaissance du personnel dans la pleine félicité de sa personnalité, la connaissance de ses attributs et de leur jeu dans la félicité de la manifestation, la connaissance de son absence d'attributs dans la félicité de l'existence sans couleur et de la non-manifestation.

De même, cet amant de Dieu sera le travailleur divin, non par amour des œuvres ni pour le plaisir personnel qu'il trouve dans l'action, mais parce que c'est ainsi que Dieu utilise le pouvoir de son être, et, dans ses pouvoirs et dans leurs signes, c'est lui que nous découvrons; car la Volonté divine dans les œuvres est le jaillissement de la Divinité dans la félicité de son pouvoir, et de l'Être divin dans la félicité de la Force divine. Il trouvera une joie parfaite dans les œuvres et dans les actes du Bien-Aimé, parce que, en eux aussi, il trouve le Bien-Aimé, et lui-même accomplira toutes les œuvres parce qu'à travers elles aussi le Seigneur de son être exprime en lui Sa joie divine : quand il œuvre, il sent que par ses actes et son pouvoir il exprime son unité avec ce qu'il aime et adore; obéir à la Volonté à qui sont identifiées dans la joie toutes les forces de son être, lui procure un égal ravissement. Cet amant de Dieu cherchera également la perfection parce que la perfection est la nature même du Divin et que plus il s'en approche, plus il sent le Bien-Aimé se manifester en son être. Ou encore, tout simplement, il se perfectionnera comme une fleur s'épanouit, parce que le Divin est en lui ainsi que la joie du Divin, et plus cette joie grandit en lui,

plus l'âme, le mental et la vie eux aussi deviennent naturellement de plus en plus divins. Et en même temps, parce qu'il sent le Divin en tout, parfait au sein de toutes les limitations apparentes, il ne s'affligera pas de son imperfection.

Rechercher le Divin dans la vie et le trouver dans toutes les activités de son être et de l'être universel ne sera pas non plus exclu du champ de son adoration. La Nature et la vie tout entières seront pour lui à la fois une révélation et un merveilleux lieu de rendez-vous avec Lui. Les activités intellectuelles, esthétiques et dynamiques, la science, la philosophie et la vie, la pensée, l'art et l'action seront marqués d'un sceau divin et prendront une plus large signification. Il les recherchera parce qu'il aura une claire vision du Divin derrière elles et pour la félicité du Divin qui est en elles. Certes, il ne sera pas attaché à leurs apparences, car l'attachement est un obstacle à l'Ânanda; mais parce qu'il possède cet Ânanda pur, puissant et parfait qui jouit de tout sans dépendre de rien, et parce qu'il découvre en elles les voies, les actes et les signes, les devenirs, les symboles et les images du Bien-Aimé, il en tirera une extase échappant à la mentalité normale qui les recherche pour elles-mêmes et dont elle ne peut même pas rêver. Tout cela, et bien davantage, fait partie de la voie intégrale et de la perfection qu'elle implique.

Le pouvoir universel de la Félicité est l'amour, et la forme particulière que revêt la joie de l'amour est la vision de la beauté. L'amant de Dieu est l'amant universel et il embrasse le Divin qui est Toute-Félicité et Toute-Beauté. Quand l'amour universel a saisi son cœur, c'est le signe décisif que le Divin a pris possession de lui; et quand il a la vision de la Toute-Beauté en tout et partout et qu'à tout moment il peut sentir la béatitude de son embrassement, c'est le signe décisif qu'il a pris possession du Divin. L'union est le sommet de l'amour, mais c'est la possession mutuelle qui donne à l'union, non seulement son plus haut degré d'intensité, mais sa plus vaste étendue. C'est le fondement de l'unité dans l'extase.

7

Le Brahman d'Ânanda

Dans un yoga synthétique, intégral, la voie de la dévotion prendra la forme d'une recherche du Divin par l'amour et par la félicité, et d'une acceptation joyeuse de toutes ses manières d'être. Elle atteindra son sommet dans une union d'amour parfaite et dans une parfaite jouissance de tous les contacts de l'âme avec Dieu. Elle peut commencer par la connaissance ou commencer par les œuvres, mais elle transmuera la connaissance en la joie d'une union lumineuse avec l'être du Bien-Aimé, et les œuvres en la joie d'une union active de notre être avec le pouvoir et la volonté de l'être du Bien-Aimé. Ou bien, elle peut se mettre en quête de l'amour et de la félicité, et inclure ensuite la connaissance et les œuvres et progresser sur ce chemin, car elles aussi font partie de la joie complète de l'union avec le Divin.

L'attirance du cœur pour le Divin peut être impersonnelle au début; on sent alors une joie impersonnelle au contact de « quelque chose » d'universel ou de transcendant qui s'est révélé directement ou indirectement à notre être émotif ou à notre être esthétique, ou à ce qui en nous est capable de ressentir cette joie spirituelle. Ce que nous commençons à percevoir ainsi, c'est le Brahman d'Ânanda, l'existence de béatitude. C'est l'adoration d'une Félicité et d'une Beauté impersonnelles, d'une perfection pure et infinie à laquelle nous ne pouvons donner ni nom ni forme, une attirance intense de l'âme pour une Présence, une Puissance,

une Existence idéale et infinie, en ce monde ou par-delà, à laquelle, d'une façon ou d'une autre, nous devenons psychologiquement ou spirituellement sensible, et qui devient de plus en plus intime et réelle pour nous. Tel est l'appel de l'existence de béatitude et le contact qui s'établit; et dès lors, posséder toujours la joie et l'intimité de sa présence, connaître ce qu'elle est afin de donner à l'intellect et au mental intuitif la certitude de sa réalité permanente, mettre notre être passif en parfaite harmonie avec elle, et autant que possible notre être actif, notre être intérieur immortel et même notre être mortel extérieur, devient une nécessité de notre existence. Et nous sentons que le seul vrai bonheur est de nous ouvrir à elle; vivre en elle, la seule perfection véritable.

Cette Béatitude transcendante, inimaginable pour le mental et inexplicable pour notre langage actuel, constitue donc la nature de l'Ineffable. Immanente et secrète, elle imprègne tout l'univers et toutes choses dans l'univers. Sa présence est comparée à un éther secret de béatitude d'être dont l'Écriture [ici, les Upanishads] dit que s'il n'était pas, rien ne pourrait respirer ni même exister un seul instant. Or cette béatitude spirituelle demeure ici également, en nos cœurs. Elle est cachée au-dedans et le mental de surface s'efforce de soulever le voile mais n'en a qu'un aperçu, qu'il traduit aussi mal que possible. Ces piètres traductions prennent alors les formes multiples — mentales, vitales et physiques —, de la joie de vivre. Mais le mental, quand sa réceptivité est devenue assez subtile et assez pure, échappe aux limitations de la nature grossière, à ses réactions superficielles aux contacts de la vie. Nous pouvons alors saisir un reflet de cette béatitude qui prendra peut-être, entièrement ou principalement, la couleur de l'élément dominant de notre nature, ou la forme d'un intense besoin d'une Beauté universelle que nous sentons dans la Nature et en l'homme, et dans tout ce qui nous entoure; ou nous aurons l'intuition d'une Beauté transcendante dont toute la beauté apparente ici-bas n'est qu'un symbole. Ainsi l'expérience peut-elle se produire chez ceux dont l'être esthétique est développé et exigeant, et en qui prédominent les instincts qui, lorsqu'ils trouvent leur propre mode d'expression, font

l'artiste ou le poète. Ou ce peut être un esprit d'amour divin, ou encore le sentiment d'une Présence infinie, compatissante et secourable dans l'univers ou par-derrrière ou par-delà l'univers, qui nous répond quand nous nous tournons spirituellement vers elle avec ardeur. Ainsi l'expérience peut naître quand l'être émotif est intensément développé. Elle peut emprunter d'autres voies, mais elle nous apparaîtra toujours comme un Pouvoir de félicité, une Présence de félicité, de beauté, d'amour ou de paix qui touche le mental, mais qui transcende toutes les formes que le mental peut leur donner.

Toute joie, toute beauté, tout amour, toute paix, toute félicité sont en effet la grande coulée du Brahman d'Ânanda — toute félicité de l'esprit, de l'intellect, de l'imagination, du sens esthétique, de l'aspiration et de la satisfaction éthiques, de l'action, de la vie et du corps. Par tous les moyens dont notre être dispose, le Divin peut nous toucher, et il se sert de tout pour éveiller et libérer l'esprit. Mais pour atteindre le pur Brahman d'Ânanda, notre réceptivité mentale doit se faire plus subtile, plus spirituelle, plus universelle, se dégager de tout ce qui encombre, embourbe et limite. Car lorsque nous nous approchons de lui, le touchons ou entrons en lui, c'est par un sens spirituel qui nous éveille à une Félicité universelle et transcendante qui existe au milieu de toutes les contradictions du monde et, en même temps, derrière elles et par-delà, et à laquelle nous pouvons nous unir par une extase grandissante, universelle et spirituelle ou transcendante.

Généralement, le mental se contente de refléter l'Infinitude perçue, ou de la sentir, au-dedans et en dehors de nous, comme une expérience qui, pour être fréquente, n'en est pas moins exceptionnelle. Quand elle vient, elle semble si satisfaisante, si merveilleuse en soi, et notre mentalité ordinaire, la vie active que nous sommes obligés de mener, si incompatibles avec elle, que nous avons tendance à croire qu'il est exagéré d'en espérer davantage. Mais l'esprit même du Yoga est de rendre normal l'exceptionnel et de changer ce qui est au-dessus de nous et plus grand que notre moi

normal en un état constant de notre conscience. Par conséquent, nous ne devons pas hésiter à nous ouvrir plus continûment à notre expérience de l'Infini, quelle qu'elle soit, à la purifier, l'intensifier, à en faire l'objet constant de notre pensée et de notre contemplation, jusqu'au moment où elle deviendra le pouvoir qui met en mouvement et agit en nous, la Divinité que nous adorons et embrassons — et tout notre être sera à son diapason parce que la Divinité sera devenue le vrai moi de notre être.

Notre expérience doit être purifiée de tout alliage mental, sinon elle se retire et nous ne pouvons pas la retenir. Or l'une des parties essentielles de cette purification exige que l'expérience cesse de dépendre d'aucune cause, d'aucun état de surexcitation mentale; elle doit se déterminer elle-même, exister en soi, devenir la source de toutes les autres joies qui n'existeront qu'en elle; elle ne doit s'attacher à aucune image, cosmique ou autre, à aucun des symboles qui nous ont mis en contact avec elle. Notre expérience doit être constamment intensifiée et toujours plus concentrée, sinon nous ne posséderons qu'un reflet dans le miroir d'un mental imparfait. Nous ne parviendrons jamais au degré d'élévation et de transfiguration qui nous portera au-delà du mental dans la béatitude ineffable. Mais si nous en faisons l'objet constant de notre pensée et de notre contemplation, elle transmuera tout en son être et se révélera comme le Brahman d'Ânanda universel. Toute l'existence deviendra sa grande coulée. Si nous nous tournons vers elle pour qu'elle inspire notre action aussi bien intérieure qu'extérieure, elle se manifestera comme la joie du Divin qui répand sa lumière, son amour et son pouvoir à travers nous, sur la vie et sur tout ce qui existe. Si nous la cherchons par l'adoration et par l'amour de l'âme, elle se révélera comme la Divinité et assumera pour nous le visage du Divin. Nous goûterons la béatitude de notre Amant. Et si nous accordons tout notre être à son diapason, nous nous changerons à son heureuse et parfaite ressemblance, nous deviendrons une expression humaine de la nature divine. Et quand elle deviendra de toutes les manières possibles le moi de notre moi, notre être sera accompli et nous porterons en nous la plénitude.

Le Brahman se révèle à nous de trois manières, toujours : en nous-mêmes, au-dessus de notre plan individuel, et autour de nous dans l'univers. En nous, il existe deux centres du Purusha, l'Âme intérieure par laquelle il nous touche et nous éveille : le Purusha dans le lotus du cœur qui ouvre tous nos pouvoirs vers le haut; et le Purusha dans le lotus aux mille pétales par où les éclairs de la vision et le feu de l'énergie divine descendent dans la pensée et dans la volonté en ouvrant en nous le troisième œil. L'existence de béatitude peut venir à nous par l'un ou l'autre de ces centres. Quand le lotus du cœur s'épanouit, nous sentons la joie divine, l'amour et la paix se répandre en nous, comme une fleur de lumière irradiant l'être entier. Ils peuvent alors s'unir à leur source secrète — le Divin dans notre cœur — et l'adorer comme en un temple; ils peuvent s'élaner vers les cimes pour prendre possession de la pensée et de la volonté, et s'échapper vers le Transcendant; c'est alors un flot de pensées, de sentiments et d'actions qui se répand sur tout ce qui nous entoure. Mais tant que notre être normal offre quelque résistance ou n'est pas suffisamment modelé pour répondre à l'influence divine ou pour être l'instrument de cette possession divine, l'expérience reste intermittente et nous pouvons constamment revivre dans notre vieux cœur mortel; mais à force de répétition, *abhyâsa*, ou par la force de notre désir et de notre adoration du Divin, il sera progressivement remodelé, jusqu'au jour où cette expérience anormale deviendra notre état de conscience naturel.

Quand s'ouvre le lotus supérieur, le mental tout entier se remplit d'une lumière, d'une joie et d'une puissance divines derrière lesquelles se trouve établi le Divin, le Seigneur de notre être, notre âme à ses côtés ou absorbée en sa lumière; toute la pensée et toute la volonté deviennent alors une luminosité, un pouvoir, une extase; nous sommes en communication avec le Transcendant et celui-ci peut descendre dans nos membres mortels et, à travers eux, se répandre au-dehors sur le monde. Dans cette aurore aussi, il existe des alternances de jour et de nuit, des exils de la lumière, comme le savaient les mystiques védiques, mais à mesure que croît en nous le pouvoir de retenir cette existence nouvelle, nous

devenons capables de regarder plus longtemps le soleil d'où jaillit ce rayonnement et de faire corps avec lui en notre être intérieur. Parfois, la rapidité du changement dépend de la force de notre aspiration au Divin qui s'est ainsi révélé et de l'intensité de notre quête; mais parfois aussi, au contraire, le changement se produit par un abandon total au rythme de la toute-sagesse divine qui agit toujours selon sa méthode tout d'abord impénétrable. Mais ce rythme ne s'établit vraiment que quand notre amour et notre confiance sont complets et que notre être tout entier s'abandonne entre les mains du Pouvoir qui est l'amour parfait et la parfaite sagesse.

Le Divin se révèle partout autour de nous quand, tournant nos regards sur le monde, nous aspirons à y goûter une joie spirituelle toujours en quête du Divin en toute chose. Souvent, l'ouverture est soudaine et le voile des formes se change en une révélation. Une Présence spirituelle universelle, qui est paix universelle, Félicité infinie et universelle, se manifeste, immanente, enveloppant et pénétrant tout. Cette Présence, grâce à l'amour que nous avons pour elle, à la félicité que nous trouvons en elle, à nos pensées constamment fixées sur elle, répond à notre appel et croît en nous; elle devient ce que nous voyons et tout le reste n'est autre que sa demeure, sa forme, son symbole. Même les choses les plus extérieures — les corps, les formes, les sons, tout ce que nos sens perçoivent — sont vues comme cette Présence et se transforment: ce ne sont plus des formes physiques mais la substance même de l'esprit. Cette transformation extérieure est le signe d'une transformation intérieure de notre conscience; la Présence que nous sentons partout s'empare de nous et nous faisons partie d'elle. Notre mental, notre vie et notre corps ne sont plus que sa demeure et son temple, une forme de son action et un instrument en lequel elle s'exprime. Tout est l'âme et le corps de cette seule félicité.

Ainsi se présente le Divin autour de nous et sur notre plan physique. Mais il peut se révéler au-dessus. Nous le voyons ou

le sentons comme une haute Présence, un vaste infini d'Ânanda au-dessus de nous, ou en cet Ânanda, comme notre Père céleste, mais nous ne le sentons pas ou ne le voyons pas en nous-mêmes ni autour de nous. Tant que nous en avons la vision, le mortel en nous est subjugué par cette Immortalité; il sent la lumière, le pouvoir, la joie et y répond suivant sa capacité; ou il sent la descente de l'esprit et alors, pour un temps, il est transformé ou porté en la splendeur de la lumière et du pouvoir reflétés: il devient un réceptacle de l'Ânanda. Mais à d'autres moments, il retombe dans son vieil état mortel; sa vie et son action, ternes, étriqués, suivent à nouveau l'ornière de ses habitudes terrestres. La rédemption complète vient quand le Pouvoir divin descend dans le mental et dans le corps humains, quand leur vie intérieure se remodèle à l'image du Divin. C'est ce que les voyants védiques appelaient la « naissance du Fils par le sacrifice ». En fait, c'est par un sacrifice ou une offrande constante — un sacrifice d'adoration et d'aspiration, un sacrifice des œuvres, de la pensée et de la connaissance, un sacrifice de la flamme ascendante de la volonté vers la divinité — que nous édifions en nous l'être de cet Infini.

Quand nous sommes fermement établis dans la conscience du Brahman d'Ânanda en sa triple manifestation — au-dessus, au-dedans et autour de nous —, nous avons atteint son unité complète et embrassons toutes les existences en sa félicité, sa paix, sa joie et son amour; alors, tous les mondes deviennent le corps de ce moi. Mais la connaissance la plus riche de cet Ânanda, nous ne l'avons pas encore atteinte si nous sentons simplement une présence, une vastitude et une immanence impersonnelles, et si notre adoration n'a pas été assez intime pour que cet Être nous révèle, au sein de cette joie largement étendue, la face et le corps de l'Ami ou de l'Amant, et nous fasse sentir concrètement sa présence. L'impersonnalité est la grandeur béatifique du Brahman, mais nous pouvons aussi sentir en nous la profonde douceur de la Personnalité divine qui, du dedans, guide notre vie. Car l'Ânanda est la présence du Moi, le Maître de notre être et sa grande coulée dans le monde peut devenir le pur délice de sa *lîlâ*.

8

Le mystère de l'Amour

Selon l'interprétation courante, l'adoration du Divin impersonnel ne relèverait pas strictement d'un yoga de la dévotion, car sous ses formes habituelles le yoga suppose que l'Impersonnel ne peut être recherché que pour une unité complète où Dieu et notre propre individualité disparaissent. Il ne reste plus personne pour adorer ni personne pour être adoré, seule subsiste la félicité de l'expérience de l'unité et de l'infinitude. Mais, en vérité, les miracles de la conscience spirituelle ne peuvent pas s'enfermer dans une logique aussi rigide. Quand nous commençons à sentir la présence de l'infini, c'est la personnalité finie en nous qui est touchée et, par conséquent, elle peut fort bien répondre au contact et à l'appel par une sorte d'adoration. Ensuite, nous pouvons considérer l'Infini, non pas tant comme un état spirituel d'unité et de béatitude, et cet état seulement comme le moule et l'atmosphère existentiels de cet Infini, mais au contraire comme la présence de l'ineffable Divinité pour notre conscience. Et là aussi l'amour et l'adoration ont leur place. Et même quand notre personnalité semble disparaître en son unité, c'est peut-être — et c'est en fait — le Divin individuel qui se fond en le Divin universel et suprême par une union où l'amour, l'amant et l'aimé s'oublie en la fusion d'une expérience d'extase, mais sont toujours là, cependant, latents et subconsciemment persistants en cette unité. Toute union du moi par l'amour revêt nécessairement cet aspect. Nous pouvons même dire, en un sens, que c'est pour goûter la

joie de cette union, cet ultime couronnement de toute la diversité des expériences de la relation spirituelle entre l'âme individuelle et Dieu, que l'Un est devenu la multitude dans l'univers.

Néanmoins, l'expérience vraiment intime de l'amour divin dans toute sa diversité ne peut s'obtenir par la seule poursuite de l'Infini impersonnel; pour cela, la Divinité que nous adorons doit devenir proche et personnelle. L'Impersonnel peut fort bien révéler au sein de lui-même toutes les richesses de la personnalité si nous allons jusqu'à son cœur, et celui qui cherchait seulement à pénétrer ou à embrasser la Présence infinie peut découvrir en elle des choses qu'il ne soupçonnait pas; l'être du Divin a pour nous des surprises qui déconcertent l'intellect limitatif. Mais, généralement, la voie de la dévotion commence par l'autre bout : elle part de l'adoration de la Personnalité divine, puis s'élève et s'élargit jusqu'à toucher son but. Le Divin est un Être et non une existence abstraite ni un état de pure infinitude hors du temps; l'existence originelle et universelle est Lui, mais cette existence est inséparable de la conscience et de la béatitude d'être, et une existence consciente de son être et de sa béatitude est certes ce que nous pouvons appeler une Personne divine infinie : Purusha. En outre, toute conscience implique un pouvoir, Shakti; s'il y a conscience d'être infinie, il y a pouvoir d'être infini et, par ce pouvoir, tout existe dans l'univers. Tous les êtres existent par cet Être; toutes les choses sont les faces de Dieu; toute pensée, toute action, tout sentiment et tout amour proviennent de lui et retournent à lui; tous leurs résultats ont en lui leur source, leur support et leur but secret. C'est vers cette Divinité ou cet Être que coulera et s'élèvera la bhakti du yoga intégral. Transcendant, elle le cherchera en l'extase d'une union absolue; universel, elle le cherchera en l'infini d'attributs et sous chaque aspect, dans tous les êtres, avec une félicité et un amour universels; individuel, c'est avec lui qu'elle nouera toutes les relations humaines que l'amour crée entre une personne et une autre.

Il n'est pas toujours possible de saisir dès le début la complète intégralité de ce que recherche le cœur; en fait, cela n'est possible

que si l'intelligence, le tempérament, le mental émotif, ont déjà acquis suffisamment de largeur et de finesse du fait de l'orientation de notre être au cours de l'existence précédente. C'est à cela que doit mener l'expérience de la vie normale par sa culture toujours plus large de l'intellect et du mental esthétique et émotif, et aussi de nos facultés de volonté et d'expérience active. Elle élargit et raffine l'être habituel afin qu'il puisse s'ouvrir sans difficulté à l'entière vérité de Cela qui nous préparait à devenir un temple de sa manifestation. Les diverses facultés humaines sont le plus souvent si limitées que nous ne saisissons tout d'abord de la vérité divine que ce qui correspond plus ou moins à notre nature, à son développement passé et à ses associations antérieures. Ainsi Dieu vient-il à notre rencontre sous diverses appellations limitées de ses attributs et de sa nature divine; il se présente au chercheur comme l'absolu des qualités que celui-ci peut comprendre et auxquelles sa volonté et son cœur peuvent répondre; il révèle un nom et un aspect de sa Divinité. C'est ce que l'on appelle l'*ishtadevatâ* dans le yoga, c'est-à-dire le nom et la forme que notre nature choisit d'adorer. Pour que l'être humain puisse embrasser la Divinité dans toutes les parties de lui-même, elle se présente sous une forme qui répond à certains de ses aspects et attributs, et qui, pour l'adorateur, devient le corps vivant de Dieu. Telles sont les formes de Vishnu, Shiva, Krishna, Kâlî, Durgâ, Christ, Bouddha, dont le mental humain se saisit pour adorer. Même le monothéiste qui adore un Dieu sans forme lui donne, cependant, la forme de quelque attribut, une forme mentale ou une forme de la Nature sous laquelle il le conçoit et s'en approche. Mais si l'on est capable de voir une forme vivante, un « corps mental » du Divin, pourrait-on dire, cela donne à l'approche une plus grande douceur et une plus grande intimité.

La voie d'un yoga intégral de la bhakti consistera à universaliser cette conception du Divin, à le personnifier intimement par une relation variée qui embrassera tout, à le rendre constamment présent pour tout l'être et à lui consacrer, lui abandonner, lui soumettre notre être tout entier afin qu'il demeure près de nous et en nous, et que nous soyons avec lui et en lui. *Manana* et *darshana*,

penser à lui constamment et en toutes choses, et le voir toujours et partout, sont indispensables à une voie intégrale de la dévotion. Quand nous regardons les choses de la Nature physique, nous devons voir en elles l'objet divin de notre amour; quand nous regardons les hommes et les êtres, c'est lui que nous devons voir en eux et dans nos relations avec eux — nous devons voir que nous entrons en relation avec des formes de lui; quand nous passons au-delà des limites du monde matériel et connaissons les êtres des autres plans ou avons des relations avec eux, c'est encore cette même pensée et cette même vision qui doivent devenir réelles pour notre mental. Au lieu de son habitude normale de s'ouvrir à la seule forme matérielle apparente et aux seules relations ordinaires tronquées sans rien connaître du Divin caché au-dedans, notre mental doit se plier à cette compréhension plus ample, plus profonde, et à cette relation plus grande par une incessante habitude de félicité et d'amour qui embrassent tout. En toutes les divinités nous devons voir le Dieu unique que nous adorons dans notre cœur et dans tout notre être, car ce sont des formes de sa divinité. En élargissant ainsi notre étreinte spirituelle, nous arrivons au point où tout est lui, et la félicité de cette conscience devient notre façon normale et constante de voir le monde. Cela nous apporte l'universalité extérieure ou objective de notre union avec lui.

L'image du Bien-Aimé doit devenir visible à notre regard intérieur et demeurer en nous comme en sa propre demeure, remplir notre cœur de la douceur de sa présence, présider, du sommet de notre être, à toutes les activités de notre mental et de notre vie comme un ami, un maître, un amant, et, de cette hauteur, nous unir à lui dans l'univers. La joie que nous donne cette communion intérieure doit devenir des plus intime, permanente, inaltérable. Et cet état ne doit pas se limiter à des moments exceptionnels de notre vie, lorsque nous nous retirons profondément en nous-mêmes, loin de nos préoccupations habituelles, et il ne faut pas non plus le rechercher en abandonnant toute activité. Toutes nos pensées, toutes nos impulsions, nos sentiments, nos actions lui

seront présentés afin qu'il les accepte ou les refuse, ou si nous n'en sommes pas encore capables, doivent lui être offerts en sacrifice par notre aspiration qui l'appelle à descendre de plus en plus en nous et à être présent en chacun d'eux, à les emplir de sa volonté et de son pouvoir, de sa lumière, de sa connaissance, de son amour, de sa félicité. Finalement, toutes nos pensées, tous nos sentiments, nos impulsions, nos actions, jailliront de lui et se changeront en une semence et une forme divines ; dans notre vie intérieure tout entière nous prendrons conscience que nous sommes une partie de son être, jusqu'au jour où il n'y aura plus de division entre l'existence du Divin que nous adorons et notre propre vie. De même, en tous les événements nous finirons par voir se dessiner les chemins que suit en nous l'Amant divin et nous y trouverons un tel bonheur que même le chagrin, la souffrance et la douleur physique deviendront des dons qu'il nous fait et se changeront en félicité, pour disparaître enfin dans cette félicité, annulés par la perception du contact divin, car le toucher de ses mains est l'alchimie d'une transformation miraculeuse. Certains rejettent la vie sous prétexte qu'elle est entachée de chagrin et de douleur, mais pour l'amant de Dieu, le chagrin et la douleur deviennent des moyens de le rencontrer, des marques de son influence ; et finalement ils cessent d'exister dès que notre union avec sa nature devient si complète que ces masques ne peuvent plus dissimuler la félicité universelle. Ils se changent en Ânanda.

Sur ce chemin, toutes les relations qui favorisent cette union deviennent intensément et délicieusement personnelles. En fin de compte, c'est la relation de l'amant et du bien-aimé qui les absorbe toutes, les contient et les unifie toutes, parce qu'elle est la plus intense et la plus béatifique et les entraîne sur ses hauteurs, tout en les dépassant. Il est l'instructeur et le guide qui nous conduit vers la connaissance ; à chaque pas, à mesure que croissent la lumière et la vision intérieures, nous sentons la main de l'Artiste qui modèle l'argile de notre mental, nous entendons sa voix qui révèle la vérité et son verbe, la pensée qu'il nous inspire et à laquelle nous répondons, le flamboiement de son glaive de feu qui dissipe l'obscurité

de notre ignorance. Mais surtout, tandis que les lumières partielles du mental se transforment en la lumière de la gnose, à quelque degré que ce soit, du plus grand au plus infime, nous sentons que notre mental se transforme en le sien et, de plus en plus, qu'il devient le penseur et le voyant en nous. Nous cessons de penser et de voir par nous-mêmes ; nous pensons seulement ce qu'il veut penser pour nous et voyons seulement ce qu'il voit pour nous. Alors l'instructeur est accompli en l'amant ; il touche notre être mental tout entier, l'embrasse et le possède. Il trouve en lui son instrument et son plus grand bonheur.

Il est le Maître ; mais quand nous nous approchons de lui de cette manière, toute distance et toute séparation, tout effroi, toute crainte, toute obéissance pure et simple disparaissent, parce que nous sommes devenus trop proches de lui et trop unis à lui pour qu'ils puissent subsister : c'est l'amant de notre être qui se saisit de nous et vit en nous, et fait de nous ce qu'il veut. L'obéissance est le signe du serviteur (*dâsya*), mais c'est le stade inférieur de cette relation. Plus tard, nous n'avons plus même à obéir : nous sommes mus par sa volonté, telle la corde qui répond au doigt du musicien. Être l'instrument est le stade supérieur du don de soi et de la soumission, mais c'est un instrument qui vit et qui aime, et finalement notre nature, notre être tout entier devient l'esclave du Divin, se réjouit de cette possession et de cette soumission bienheureuse à l'étreinte de notre divin maître. Avec une félicité passionnée, l'instrument fait sans questionner tout ce que le Seigneur attend de lui, endure toutes les épreuves qu'Il met sur sa route, parce qu'elles ne sont rien d'autre que le fardeau de l'être bien-aimé.

Il est l'ami, le conseiller, l'aide, celui qui nous sauve dans les difficultés, dans la détresse, et nous défend contre nos ennemis ; il est le héros qui combat pour nous, le bouclier qui nous protège, le chef, le guide sur le chemin. Ainsi se crée une plus grande intimité ; il devient le camarade, le compagnon éternel dans le jeu de la vie. Cependant, il reste encore une division, et si douce soit l'amitié, elle est trop limitée par tant de bienveillance : car

l'amant peut blesser, abandonner, être dur avec nous, nous trahir apparemment; et pourtant notre amour persiste et même grandit par ces contrariétés : elles augmentent la joie de la réunion et la joie de la possession; à travers elles l'amant reste l'ami, et finalement nous comprenons que tout est fait par l'amant, par celui qui nous aide à atteindre la perfection de notre âme et qui cherche en même temps Sa joie en nous. Ces obstacles conduisent à une intimité plus grande encore. Il est aussi le père et la mère de notre être, sa source et celui qui nous protège, celui qui veille sur nous avec amour et indulgence et comble tout désir. Il est l'enfant né de notre aspiration, celui que nous chérissons et élevons. L'amant est tout cela; l'intimité et l'unité de son amour contiennent la sollicitude paternelle et maternelle et prêtent l'oreille à nos demandes. Tout est unifié dans cette relation plus profonde, et ses visages sont innombrables.

Il est possible, même dès le début, de vivre cette relation si intime de l'amant et du bien-aimé; mais pour celui qui pratique le yoga intégral, elle ne sera pas aussi exclusive qu'elle peut l'être dans certaines voies purement extatiques de la bhakti. Dès le commencement, elle prendra plus ou moins la teinte des autres relations, car le chercheur recherche aussi la connaissance et l'action, et il a besoin du Divin comme instructeur, ami et maître. Quand il grandit en nous, l'amour de Dieu doit apporter un élargissement de la connaissance de Dieu et de l'action de la Volonté divine dans notre nature et dans notre vie. L'Amant divin se révèle; il prend possession de la vie. Cependant, la relation essentielle restera toujours la relation d'amour d'où découle tout le reste — un amour passionné, total, qui cherche d'innombrables moyens d'accomplissement de soi et de possession mutuelle, les diverses facettes de la joie de l'union. Peu importent à cet amour toutes les distinctions du mental, toutes ses barrières et ses « cela ne peut pas être », et toutes les froides analyses de la raison; ou il ne les utilise que comme des épreuves de l'amour, des domaines ou des entrées de l'union. L'amour vient à nous de bien des manières; il peut venir par un éveil à la beauté de l'Amant, à la vue d'un

visage ou d'une image idéale de lui, par les signes mystérieux de sa présence derrière la diversité infinie des faces de ce monde, par un lent ou soudain besoin du cœur, par quelque vague soif de l'âme, par le sentiment d'un « quelqu'un » qui est proche de nous et nous attire ou nous poursuit de son amour, ou d'une personne béatifique et belle que nous devons découvrir.

Nous pouvons le chercher passionnément et nous mettre en quête du bien-aimé invisible; mais il se peut aussi que l'amant auquel nous ne pensions pas nous poursuive, qu'il nous surprenne au cœur du monde et s'empare de nous et nous possède, que nous y consentions ou non. Il peut même, au début, venir à nous comme un ennemi, dans toute la fureur de l'amour. Nos premiers rapports avec lui peuvent se nouer dans la bataille et les conflits. Et quand c'est l'amour et l'attraction qui se manifestent tout d'abord, les relations du Divin et de l'âme seront encore longtemps peut-être brouillées par des incompréhensions et des offenses, par la jalousie, la colère, les conflits et les querelles de l'amour, par les espoirs et les désespoirs, par la douleur de l'absence et de la séparation. Nous jetons sur lui toutes les passions du cœur, jusqu'à ce qu'elles soient purifiées et se changent en la seule extase de la béatitude et de l'union. Mais il n'y a là rien de monotone; aucun langage humain ne peut exprimer cette unité absolue, cette éternelle richesse de l'ânanda de l'amour divin. Il inonde toutes les parties de notre être, supérieures aussi bien qu'inférieures, le mental et la vie tout autant que notre âme, et même le corps physique y trouve sa joie : il sent le contact, il est emplî, en chacun de ses membres, en chacune de ses veines, en tous ses nerfs, de cette coulée du nectar de l'extase, *amrita*. L'Amour et l'Ânanda sont le dernier mot de l'être, le secret des secrets, le mystère des mystères.

Quand la voie de l'amour et de la félicité s'est universalisée, personnalisée, soulevée jusqu'à ses plus hautes intensités, quand elle occupe tout, embrasse tout, accomplit tout, elle apporte la libération suprême. Sa cime la plus haute est une union supracosmique. Mais pour l'amour, l'union complète est *mukti*; la libération n'a

pas d'autre sens pour lui ; et elle inclut toutes les *mukti* possibles en même temps. Et celles-ci, finalement, ne se succèdent pas et donc ne s'excluent pas l'une l'autre comme d'aucuns le prétendent. C'est l'union absolue de l'esprit divin et de l'esprit humain, *sâyujya* ; en elle se révèle le contenu de tout ce qui dépend ici-bas de la différence, mais une différence qui n'est ici qu'une forme de l'unité. Nous jouissons aussi de l'ânanda de la proximité, du contact et de la présence mutuelle — *sâmîpya*, *sâlôkya* —, l'ânanda de se refléter l'un l'autre, ce que nous nommons ressemblance, *sâdrishya*, et d'autres expériences merveilleuses pour lesquelles le langage n'a pas encore de noms. Rien n'est inaccessible à l'amant de Dieu et rien ne lui est refusé, car il est le bien-aimé de l'Amant divin et le moi du Bien-Aimé.

QUATRIÈME LIVRE

LE YOGA DE LA PERFECTION DE SOI

1

Le principe du yoga intégral

Le principe du yoga est de prendre un seul ou tous les pouvoirs de notre existence humaine et d'en faire un moyen d'atteindre l'Être divin. Dans un yoga ordinaire, un seul ou plusieurs des pouvoirs principaux de notre être servent de moyens, de véhicules, de voies. Dans un yoga synthétique, tous les pouvoirs seront combinés et inclus parmi les instruments de transmutation.

Dans le Hathayoga, l'instrument est le corps et la vie. Tout le pouvoir du corps est immobilisé, rassemblé, purifié, intensifié, concentré à son extrême limite, ou par-delà toute limite, par les *âsanas* et autres procédés physiques ; le pouvoir de vie est lui aussi purifié, intensifié, concentré par les *âsanas* et le *prânâyâma*. Puis cette concentration de pouvoir est dirigée sur le centre physique spécial où la conscience divine se tient cachée dans le corps humain¹. Dès lors, le pouvoir de Vie ou le pouvoir de la Nature, lové avec toutes ses forces secrètes endormies dans le plexus nerveux le plus bas de l'être terrestre, d'où seul échappe et participe aux opérations normales de notre activité de veille le peu qui suffit aux besoins limités de la vie humaine, s'éveille et monte de centre en centre², éveillant au passage les forces de chaque niveau de notre être — la

1. Le *mûlâdhâra*, à la base de la colonne vertébrale.

2. Dans l'ordre ascendant : *mûlâdhâra*, *svâdhishthâna*, *manipura*, *anâhata*, *vishuddha*, *âjñâchakra* et *sahasradala*.

vie nerveuse, le centre des émotions, le mental ordinaire, la parole, la vision, la volonté, la connaissance supérieure —, puis traverse le cerveau et rejoint, au-dessus, la conscience divine à laquelle il s'unit.

Dans le Râjayoga, l'instrument choisi est le mental. Notre mentalité ordinaire est d'abord disciplinée, purifiée et dirigée vers l'Être divin, puis, par un procédé succinct d'*âsanas* et de *prânâyâma*, la force physique de notre être est immobilisée et concentrée, la force vitale est libérée et suit un mouvement rythmique ascendant que l'on peut arrêter complètement et concentrer à un degré de pouvoir supérieur; enfin, le mental, appuyé et fortifié par cette action et cette concentration plus grandes du corps et de la vie qui sont sa base, est lui-même purifié de toute son agitation, de ses émotions, des vagues de pensée habituelles, libéré de la distraction et de la dispersion, doté d'une force de concentration supérieure et rassemblé, immergé dans un état de transe. Cette discipline atteint deux objectifs, l'un temporel, l'autre éternel. Par son action concentrée, le pouvoir mental acquiert des capacités inhabituelles de connaissance et de volonté réalisatrice, une lumière réceptrice profonde et une puissante lumière de rayonnement de la pensée, qui dépassent complètement l'étroit rayon de notre mentalité normale : il acquiert les pouvoirs yogiques ou occultes autour desquels on a tissé tant de mystères, qui ne sont certes pas indispensables, mais peuvent être salutaires. L'objectif ultime, le gain de toute première importance, est cependant que le mental, immobilisé et plongé dans une transe concentrée, puisse se perdre en la conscience divine et l'âme devenir libre de s'unir à l'Être divin.

La triple voie choisit comme instruments les trois pouvoirs principaux de la vie mentale de l'âme dans l'être humain. Ainsi, la voie de la connaissance choisit la raison et la vision mentale et, par la purification, la concentration et une certaine discipline dans sa recherche de Dieu, s'en sert comme moyen d'atteindre à la connaissance et à la vision suprêmes : connaissance de Dieu et vision de Dieu. Son but est de voir, de connaître et d'être le Divin.

La voie des œuvres choisit pour instrument la volonté de celui qui œuvre; elle fait de la vie une offrande, un sacrifice à la Divinité et, par la purification, la concentration et une certaine discipline dans sa soumission à la Volonté divine, elle en fait un moyen de contact et d'unité grandissante de l'âme humaine avec le Maître divin de l'univers. La voie de la dévotion choisit les pouvoirs émotifs et esthétiques de l'âme et, les tournant totalement vers le Divin dans une pureté et une intensité parfaites, avec une infinie passion dans sa quête, elle s'en sert comme moyen de posséder Dieu par une ou plusieurs relations d'unité avec l'Être Divin. Chacune, à sa façon, cherche l'union ou l'unité de l'âme humaine avec l'Esprit suprême.

Chaque yoga, selon son procédé, revêt le caractère de l'instrument de son choix; ainsi, le procédé hathayogique est psychophysique, le procédé râjayogique mental et psychique, la voie de la connaissance, spirituelle et cognitive; la voie de la dévotion est spirituelle, émotive et esthétique, la voie des œuvres, spirituelle et dynamique dans l'action. Chaque yoga suit les principes de son propre pouvoir. Mais finalement, tous les pouvoirs sont un — tout pouvoir est en fait un pouvoir de l'âme. Dans les processus ordinaires du corps, de la vie et du mental, cette vérité est tout à fait masquée par l'action dispersée, séparatrice et distributive de la Nature, et c'est la condition humaine normale. Et pourtant, même à ce niveau, cette vérité finit par se manifester, car toute énergie matérielle recèle une énergie vitale, mentale, psychique et spirituelle, et finalement elle devra libérer toutes ces formes de l'unique Shakti; l'énergie vitale cache, libère et met en action toutes les autres formes; le mental, s'appuyant sur la vie, le corps, leurs pouvoirs et leurs fonctionnements, contient à l'état latent, ou seulement partiellement développé, le pouvoir psychique et spirituel de l'être. Mais quand, par le yoga, l'un quelconque de ces pouvoirs passe de l'action dispersée et distributive à une action concentrée à son plus haut degré, il devient manifestement un pouvoir de l'âme et révèle l'unité essentielle de tous les pouvoirs. Par conséquent, le procédé hathayogique a,

lui aussi, des résultats purement psychiques et spirituels; le procédé rājayogique, par des moyens psychiques, nous conduit à la réalisation spirituelle. La triple voie peut sembler tout à fait mentale et spirituelle par sa méthode de recherche et ses buts, mais elle peut s'accompagner de résultats qui relèvent davantage des autres voies et qui viennent fleurir d'eux-mêmes, spontanément et involontairement, et pour la même raison, parce que le pouvoir de l'âme est le pouvoir de tout et quand il touche à son sommet dans une direction quelconque, ses autres possibilités aussi commencent à se révéler en fait ou à révéler une potentialité naissante. Cette unité du pouvoir laisse aussitôt entrevoir les possibilités d'un yoga synthétique.

La discipline tantrique est essentiellement une synthèse. Elle s'est emparée d'une grande vérité universelle, à savoir qu'il existe deux pôles dans l'être, dont l'unité essentielle constitue le secret de l'existence — Brahman et Shakti, l'Esprit et la Nature — et que la Nature est le pouvoir de l'esprit, ou plutôt est l'esprit en tant que pouvoir. Hausser la nature de l'homme et en faire un pouvoir manifeste de l'esprit, telle est sa méthode, et c'est la nature tout entière qu'elle embrasse aux fins d'une conversion spirituelle. Elle a recours à la puissante méthode du hathayoga et surtout à l'ouverture des centres nerveux qui permet le passage, de centre en centre, de la Shakti éveillée jusqu'à ce qu'elle s'unisse au Brahman. Il y a aussi la méthode plus subtile du Rājayoga qui a pour instruments principaux la purification, la méditation, la concentration, et pour levier la force de la volonté, pour mobile la dévotion, pour clef la connaissance. Mais la discipline tantrique ne s'en tient pas à un puissant amalgame des différents pouvoirs de ces yogas particuliers. Sa tournure synthétique élargit le domaine de la méthode yogique dans deux directions. D'abord, elle prend solidement en main la plupart des ressorts principaux du désir, de l'action et des qualités humaines, et les soumet à une discipline intensive dont le premier but est de plier leurs mobiles à l'autorité de l'âme, et l'utilité finale, de les élever à un niveau spirituel plus divin. En outre, le but de son yoga inclut non seulement la libération, qui est la principale, voire

unique préoccupation des divers systèmes spécialisés, mais une jouissance¹ cosmique du pouvoir de l'Esprit, que les autres yogas peuvent accueillir éventuellement sur le chemin, partiellement et sans trop s'y appesantir, et dont ils évitent de faire un mobile ou un but. C'est un système plus vaste et plus audacieux.

Dans la méthode de synthèse que nous avons adoptée, un autre principe clef se dégage, qui dérive d'une autre vision des possibilités du yoga. Nous partons de la méthode du Védānta pour arriver au but du Tantra. Dans la méthode tantrique, la Shakti joue le premier rôle : elle devient la clef de la découverte de l'esprit; dans notre synthèse, l'esprit, l'âme, joue le premier rôle : il devient le secret qui permet de prendre possession de la Shakti. La méthode tantrique part d'en bas et gravit les échelons de l'ascension de bas en haut, jusqu'au sommet; ainsi, son insistance initiale porte sur l'éveil de la Shakti, sur son action dans le système nerveux du corps et dans ses centres; l'ouverture des six « lotus » donne accès aux divers niveaux du pouvoir de l'Esprit. Notre synthèse considère l'homme comme un esprit dans un mental plutôt que comme un esprit dans un corps, et elle suppose qu'il a la capacité de commencer dès ce niveau à spiritualiser son être par le pouvoir de l'âme dans le mental, et d'ouvrir directement celui-ci à une force et à une existence spirituelles supérieures, puis de perfectionner sa nature entière par cette force supérieure ainsi possédée et mise en mouvement. C'est pourquoi notre insistance initiale porte sur l'utilisation des pouvoirs de l'âme dans le mental afin de tourner la triple clef de la connaissance, des œuvres et de l'amour dans la serrure de l'esprit. On peut se dispenser des méthodes hathayogiques, bien que leur usage limité ne soit nullement déconseillé, et les méthodes rājayogiques n'interviendront que comme un élément facultatif. Arriver par le chemin le plus court au développement le plus large du pouvoir et de l'être spirituels, et diviniser ainsi la nature libérée à tous les niveaux de l'existence humaine, est le mobile qui nous inspire.

1. *bhukti*, la jouissance (du divin en toutes choses), conduit à *mukti*, la libération.

Le principe que nous suivons est le don de soi, l'abandon de tout l'être humain à l'être du Divin, à sa conscience, son pouvoir, sa félicité; une union ou une communion en tous les points de rencontre de l'âme humaine, de l'être mental, afin que le Divin lui-même, directement et sans voile, maître et possesseur de son instrument, puisse, par la lumière de sa présence et de sa direction, perfectionner toutes les forces de la Nature dans l'être humain pour le préparer à une vie divine. De cette façon, nous arrivons à un nouvel élargissement des buts du yoga. Le mobile initial commun à tous les yogas est une libération de l'âme qui affranchit l'homme de son ignorance et de ses limitations naturelles présentes, sa délivrance en un être spirituel, son union avec le moi suprême et la Divinité. Mais généralement, il est entendu que cette libération est non seulement l'objet initial, mais le but complet et final; il est bien question de la jouissance de l'être spirituel, mais par une dissolution de l'humain et de l'individu dans le silence de l'être pur, ou sur un plan supérieur, dans une autre existence. Le système tantrique fait de la libération le but final, mais non le seul; sur son chemin, il accepte la perfection et la jouissance complètes du pouvoir spirituel, de la lumière et de la joie spirituelles dans l'existence humaine, et il a même quelque aperçu d'une expérience suprême où la libération, l'action et la jouissance cosmiques s'unissent dans une conquête finale de toutes les oppositions et de toutes les dissonances. Nous partons donc de cette vision plus vaste de nos possibilités spirituelles, mais en y ajoutant une autre force qui lui donne un sens plus complet. Nous considérons que l'esprit en l'homme n'est pas simplement un être individuel qui voyage vers une unité transcendante avec le Divin, mais un être universel capable de s'unir au Divin dans toutes les âmes et dans toute la Nature, et nous donnons à cette vision élargie toutes ses conséquences pratiques. La libération individuelle de l'âme humaine et la jouissance de l'union avec le Divin en la conscience, la félicité et l'être spirituels, restent toujours le premier but du yoga; sa libre jouissance de l'unité cosmique du Divin devient le second but; mais un troisième but découle des deux premiers: la réalisation pratique du sens de l'unité divine avec tous les êtres par

une sympathie et une participation au dessein spirituel du Divin dans l'humanité. Dès lors, le yoga individuel sort de son isolement et prend sa place dans le yoga collectif de la Nature divine au sein de l'espèce humaine. L'être individuel, libéré, uni au Divin en le moi et esprit, devient, en son être naturel, un instrument qui se perfectionne pour l'épanouissement parfait du Divin dans l'humanité.

Cet épanouissement se fait en deux temps: d'abord, on se détache de l'ego humain séparateur pour s'unir de plus en plus à l'esprit, puis on prend possession de la nature divine en ses formes supérieures au lieu des formes inférieures de l'être mental qui sont une traduction mutilée et non le texte authentique du scénario originel de la Nature divine dans l'individu cosmique. En d'autres termes, nous cherchons une perfection qui consiste à élever la nature mentale pour la transformer en une nature entièrement spirituelle et supramentale. Par conséquent, le yoga intégral de la connaissance, de l'amour et des œuvres doit déboucher sur un yoga de la perfection de soi spirituelle et gnostique. Et puisque la connaissance, la volonté et l'ânanda gnostiques sont les instruments immédiats de l'esprit et qu'ils ne peuvent s'acquérir que par une croissance en l'esprit, en l'être divin, cette croissance doit être le premier but de notre yoga. L'être mental doit d'abord s'élargir et devenir un avec le Divin avant que le Divin, en sa plénitude gnostique, puisse se manifester dans l'âme individuelle. Pour cette raison, la triple voie de la connaissance, des œuvres et de l'amour devient la clef de tout le yoga, car c'est le moyen direct de l'âme dans le mental pour s'élever aux intensités suprêmes où elle atteindra à l'unité divine. C'est aussi la raison pour laquelle le yoga doit être intégral, car si notre seul but était de nous immerger dans l'Infini ou de nous unir au Divin, un yoga intégral serait superflu, sauf pour ceux qui trouveraient une satisfaction des plus grandes à s'élever entièrement jusqu'à la Source. Mais ce ne serait pas nécessaire pour atteindre l'objectif principal. Chaque pouvoir inné de l'âme, en effet, peut nous aider à trouver le Divin puisque, à son sommet, il touche à l'infini et à l'absolu; chacun

nous offre donc un moyen suffisant pour arriver au but, car les multiples chemins se rencontrent tous en l'Éternel. Mais pour la vie gnostique, il faut la joie, la possession complètes du Divin et de la nature spirituelle, une pleine élévation de la nature humaine tout entière et de son pouvoir spirituel et divin manifesté dans la vie. L'intégralité devient donc une condition essentielle de ce yoga.

Cependant, nous avons vu que chacune des trois voies, si elle est suivie avec une certaine ampleur, peut à son sommet inclure les pouvoirs des deux autres et conduire à leur accomplissement. Il suffit donc de partir de l'une ou l'autre d'entre elles et de trouver le point où elle rencontre les autres lignes de progression tout d'abord parallèles, pour s'élargir et se fondre en elles. Mais un autre procédé, plus difficile, plus complexe et plus complètement puissant, consisterait à partir sur trois lignes à la fois, sur une triple roue de pouvoir d'âme, pour ainsi dire. Mais il nous faut différer l'examen de cette possibilité afin de déterminer tout d'abord quelles sont les conditions et les moyens propres au yoga de la perfection de soi. Or nous nous apercevons qu'il n'est pas indispensable de remettre à plus tard la pratique de ce yoga, car le progrès dans le yoga des œuvres, de la dévotion et de la connaissance divines nous y prépare dans une certaine mesure et en est le commencement.

2

La perfection intégrale

Notre but est la perfection divine de l'être humain. Nous devons donc savoir tout d'abord quels sont les éléments essentiels qui constituent la perfection totale de l'homme; savoir ensuite ce que nous entendons par une perfection divine de notre être et en quoi elle se distingue d'une perfection humaine. Que l'homme soit un être capable de se développer lui-même et de se rapprocher plus ou moins d'un certain état idéal de perfection que son mental peut concevoir, se proposer et poursuivre, est admis couramment par toute l'humanité pensante, encore que seule une minorité s'en préoccupe et en fasse le but le plus important de la vie. Mais certains conçoivent cet idéal comme un changement mondain; d'autres, comme une conversion religieuse.

La perfection mondaine est parfois comprise comme une chose extérieure, sociale, comme un problème d'action, un rapport plus rationnel avec nos semblables et avec notre entourage, une citoyenneté mieux assumée, un soin plus efficace dans l'accomplissement des devoirs, une meilleure manière de vivre, plus pleine, plus généreuse et plus heureuse, une association plus juste et plus harmonieuse dans la jouissance des opportunités de l'existence. Les autres chérissent un idéal plus intérieur et plus subjectif: une illumination et une élévation de l'intelligence, de la volonté, de la raison, un accroissement des pouvoirs et des capacités de notre nature et leur bonne organisation, un être plus

noblement éthique, plus richement esthétique, plus raffiné dans ses émotions et plus sain, mieux gouverné vitalement et physiquement. Parfois, toute l'importance se porte sur un seul élément, presque à l'exclusion du reste; parfois, chez des esprits plus vastes et mieux équilibrés, l'harmonie de l'ensemble est conçue comme une perfection totale. Les uns adoptent des moyens extérieurs, comme un changement dans l'éducation et les institutions sociales; d'autres estiment qu'une discipline et un développement de l'être intérieur est le véritable instrument. Ou encore, les deux buts peuvent s'unir clairement : la perfection de l'individu au-dedans et la perfection de l'existence au-dehors.

Mais le but mondain se choisit pour champ d'action la vie présente et ses opportunités; le but religieux, au contraire, se fixe sur la préparation à une autre existence après la mort; son idéal le plus répandu est une forme de pure sainteté; son moyen, la conversion de l'être humain imparfait et pécheur par la grâce divine ou par l'obéissance à une loi prescrite par les Écritures ou impartie par le fondateur de la religion. Le but de la religion peut inclure un changement social, mais dans la mesure seulement où ce changement naît de l'acceptation d'un idéal religieux commun et d'une certaine manière de consacrer sa vie : une fraternité des saints, une théocratie ou un royaume de Dieu reflétant sur terre le royaume des cieux.

Ici comme ailleurs, l'objet de notre yoga synthétique doit être plus intégral et plus universel, embrasser tous les éléments ou tendances qui cherchent une perfection de soi plus grande et les harmoniser, ou plutôt les unifier; pour ce faire, il doit se saisir d'une vérité plus vaste que le principe religieux ordinaire, et plus élevée que le principe mondain. Toute la vie est un yoga caché, une obscure croissance de la Nature vers la découverte et l'accomplissement du principe divin dissimulé en elle et qui devient progressivement moins obscur, plus conscient de soi, plus lumineux, plus maître de lui-même dans l'être humain à mesure qu'il ouvre ses instruments de connaissance, de volonté, d'action et

de vie, à l'Esprit qui est en lui et dans le monde. Le mental, la vie, le corps et toutes les formes de notre nature sont le moyen de cette croissance, mais ils ne trouvent leur perfection ultime que lorsqu'ils s'ouvrent à quelque chose d'autre qui les dépasse; d'abord, parce qu'ils ne sont pas la totalité de l'être humain, ensuite parce que ce « quelque chose d'autre » qu'est l'homme recèle la clef de sa plénitude et apporte une lumière qui lui dévoile la haute et vaste réalité intégrale de son être.

Le mental trouve sa plénitude dans une plus grande connaissance dont il n'est qu'une pénombre; la vie découvre son sens dans une volonté et un pouvoir plus grands dont elle n'est que le fonctionnement extérieur encore obscur; le corps trouve sa plus haute utilité quand il devient l'instrument d'un pouvoir d'être dont il est le support physique et le point de départ matériel. Mais d'abord, il faut que chacun de ces instruments se développe lui-même et découvre ses propres possibilités ordinaires; toute notre vie normale est faite pour mettre à l'essai ces possibilités, elle est l'occasion d'un apprentissage de soi expérimental et préparatoire. Mais la vie est incapable de trouver sa plénitude parfaite tant qu'elle ne s'est pas ouverte à cette réalité d'être plus haute dont elle devient alors un champ d'action bien préparé par le développement d'un pouvoir supérieurement riche et par une utilisation plus raffinée des capacités.

L'apprentissage et le développement de l'intellect, de la volonté, du sens moral et esthétique, de la culture physique, sont d'excellentes choses, mais finalement ils tournent en rond constamment et ne trouvent aucun but final illuminateur et libérateur, à moins qu'ils n'arrivent au point où ils peuvent s'ouvrir au pouvoir et à la présence de l'Esprit et se prêtent à son action directe. Celle-ci entraîne la conversion de tout l'être, et c'est la condition indispensable de notre perfection véritable. Croître en la vérité et en le pouvoir de l'Esprit et, par l'action directe de ce pouvoir, devenir un instrument capable d'exprimer l'Esprit — une vie humaine dans le Divin et une vie divine de l'Esprit dans l'humanité —, sont par

conséquent le principe et l'objet complets d'un yoga intégral de la perfection de soi.

Un effort est donc nécessaire, et c'est pourquoi le processus de ce changement comporte deux étapes. Tout d'abord, il faut un effort personnel de l'être humain; dès que son âme, son mental et son cœur ont pris conscience de la possibilité divine et qu'il se tourne vers cela comme vers le but véritable de la vie, il faut qu'il s'y prépare et se débarrasse de tout ce qui appartient en lui au fonctionnement inférieur, tout ce qui fait obstacle à l'ouverture à la vérité spirituelle et à ses pouvoirs, afin que par cette libération il entre en possession de son être spirituel et change tous ses mouvements naturels en une libre expression de cet être. C'est ce tournant qui marque le début d'un yoga conscient, c'est-à-dire un yoga qui connaît son but. Il y a un éveil nouveau et le mobile de la vie change, il s'oriente vers le haut. Tant que nous mettons notre développement intellectuel, éthique et autre, au service d'une vie qui ne dépasse pas le cercle ordinaire du fonctionnement mental, vital et corporel, nous restons au stade d'un yoga préparatoire de la Nature, un yoga encore voilé, non illuminé; nous sommes seulement à la recherche de la perfection humaine ordinaire. Un désir spirituel du Divin et de la perfection divine, d'une unité avec le Divin dans tout notre être et d'une perfection spirituelle dans toute notre nature, est le signe concret du changement et le pouvoir précurseur d'une grande conversion intégrale de notre être et de notre existence.

Par l'effort personnel, nous pouvons opérer un changement précurseur, une conversion préliminaire, c'est-à-dire une spiritualisation plus ou moins grande de nos mobiles mentaux, de notre caractère et de notre tempérament, une maîtrise et une tranquillisation ou un changement d'activité de la vie physique et vitale. Cette subjectivité convertie peut servir de base à quelque communion ou quelque unité de l'âme dans le mental avec le Divin. Une réflexion partielle de la nature divine dans la mentalité de l'être humain commence à se manifester. C'est le maximum

auquel l'homme puisse atteindre par son propre effort, sans aide ou avec une aide indirecte, parce que c'est un effort du mental et que le mental ne peut pas s'élever en permanence au-dessus de lui-même; tout au plus peut-il s'élever à une mentalité spiritualisée et idéalisée. S'il traverse cette frontière et va au-delà, il perd prise sur lui-même, perd prise sur la vie et s'immerge dans une transe ou tombe dans la passivité. Pour parvenir à une perfection plus haute, il faut qu'intervienne, que pénètre dans son être un pouvoir supérieur qui se charge de toutes ces opérations. La deuxième étape de ce yoga consiste donc à abandonner résolument tout le fonctionnement de notre nature entre les mains de ce Pouvoir plus grand et à remplacer l'effort personnel par l'influence, la possession et l'action de ce Pouvoir, jusqu'à ce que le Divin auquel nous aspirons devienne le maître direct du yoga et opère la complète conversion spirituelle et idéale de notre être.

Par ce double mouvement, notre yoga s'élève au-dessus de l'idéal mondain de perfection, et en même temps dépasse la formule religieuse, plus intense et plus altière peut-être, mais aussi beaucoup plus étroite. L'idéal mondain considère toujours l'homme comme un être mental, vital et physique, et il vise à une perfection humaine qui ne dépasse pas ces limites : une perfection du mental, de la vie et du corps, une expansion et un raffinement de l'intellect et de la connaissance, de la volonté et du pouvoir, du caractère, des intentions et de la conduite éthiques, de la sensibilité esthétique et du pouvoir créateur, une harmonie équilibrée des émotions et des jouissances, une bonne santé vitale et physique, une action bien réglée et une efficacité suffisante. C'est un but large et complet en soi, et pourtant insuffisant car il ignore un élément plus grand de notre être : l'élément spirituel, que le mental conçoit vaguement mais laisse inculte ou insatisfait, n'y voyant qu'une expérience secondaire ou supplémentaire, haute mais fortuite, un effet de l'action du mental à certains moments exceptionnels et dont la présence ou la durée dépendent du mental. Le but mondain peut s'élever très haut quand il cherche à développer les splendides et vastes domaines de notre mentalité, et pourtant ce n'est pas non

plus suffisant car il n'aspire pas à dépasser le mental ni à trouver ce dont notre raison la plus pure, notre intuition mentale la plus brillante, notre perception mentale la plus profonde, notre volonté et notre puissance mentales les plus fortes ou notre but le plus idéal, sont seulement de pâles reflets. Et finalement, son but se limite à une perfection terrestre de la vie humaine habituelle.

Le yoga de la perfection intégrale considère l'homme comme un être spirituel et divin involué dans le mental, dans la vie et dans le corps; par conséquent, il vise à la libération et à la perfection de sa nature divine. Il aspire à faire de la vie intérieure de l'être spirituel parfaitement développé la vie réelle et constante de l'être humain, l'activité spiritualisée du mental, de la vie et du corps n'étant que l'expression extérieure de cette vie plus profonde. Et pour que cet être spirituel ne soit pas quelque chose de vague et d'indéfinissable ou d'imparfaitement réalisé qui dépend du support et des limitations du mental, il cherche à dépasser le mental et à trouver la connaissance, la volonté, la perception, la sensibilité, l'intuition supramentales, la source dynamique qui met en mouvement l'activité vitale et physique, c'est-à-dire tout ce qui constitue le fonctionnement naturel de l'être spirituel. Il accepte la vie humaine, mais il tient compte de la vaste action supraterrrestre derrière l'existence terrestre matérielle et il s'unit à l'Être divin, suprême origine de tous ces états inférieurs et partiels, afin que la vie entière devienne consciente de sa source divine et sente en chaque acte de connaissance, de volonté, de sentiment, de sensation et jusque dans le corps, l'impulsion divine qui la met en mouvement. Il ne rejette rien d'essentiel dans le but mondain, mais l'élargit, découvre et vit le sens plus haut et plus vrai qui lui est caché pour le moment, et transfigure cette existence limitée, terrestre, mortelle, à l'image des valeurs infinies, divines et immortelles.

Le yoga intégral rejoint l'idéal religieux sur plusieurs points, mais le dépasse en l'élargissant. L'idéal religieux tourne les yeux non seulement au-delà de cette terre, mais vers un ciel lointain

ou même par-delà tous les cieux, vers une sorte de Nirvâna. Son idéal de perfection se limite aux seuls changements intérieurs ou extérieurs qui, en définitive, serviront à détourner l'âme de la vie humaine et à la conduire dans l'au-delà. Son idée habituelle de perfection consiste en un changement éthico-religieux, une purification radicale de l'être actif et émotif, souvent accompagnée d'un rejet ascétique des impulsions vitales et de leur annulation qu'elle considère comme le summum de l'excellence; en tout cas, le but, la récompense ou l'aboutissement d'une vie de piété et de conduite édifiante sont d'ordre supraterrrestre. Pour autant qu'elle admette un changement de connaissance, de volonté et de sensibilité, c'est seulement pour les tourner vers un autre objet que ceux de la vie humaine, et elle aboutit finalement à un rejet de tous les objets terrestres de la sensibilité, de la volonté et de la connaissance. Sa méthode — qu'elle insiste sur l'effort personnel ou sur l'influence divine, sur le travail et la connaissance ou sur la Grâce — ne cherche pas un développement dans le monde, mais plutôt une conversion. En définitive, son but n'est pas de convertir, de transformer notre nature mentale et physique, mais d'assumer une nature et un être spirituel purifiés; et comme ce n'est pas possible ici-bas, sur la terre, elle cherche son aboutissement dans quelque transfert en un autre monde ou en se débarrassant de toute existence cosmique.

Le yoga intégral, en revanche, se fonde sur l'idée que l'être spirituel est une existence omniprésente dont la plénitude ne dépend pas essentiellement d'un transfert en d'autres mondes ni d'une extinction de soi dans une conscience cosmique, mais d'une croissance qui nous tire hors de notre état présent dans la réalité phénoménale pour nous plonger dans la conscience de la réalité omniprésente que nous sommes depuis toujours en l'essence de notre être. Il remplace les formes de la piété religieuse par la recherche spirituelle plus totale de l'union divine. Il procède par l'effort personnel et rend possible une conversion par l'influence divine et par une possession divine; mais cette grâce divine, si l'on peut dire, n'est pas simplement une mystérieuse coulée ou un contact avec les plans supérieurs de conscience; c'est l'action

universelle d'une présence intérieure et divine que nous apprenons à connaître comme le pouvoir du Moi suprême et Maître de notre être qui pénètre l'âme et la possède, si bien que non seulement nous le sentons proche de nous, faisant pression sur notre nature mortelle, mais que nous vivons selon sa loi : nous connaissons cette loi et la possédons comme le pouvoir même de notre nature spiritualisée. La conversion opérée par l'action de ce Moi suprême est une conversion intégrale de notre être éthique en le Vrai et le Juste de la nature divine, une conversion intégrale de notre être intellectuel en l'illumination de la connaissance divine, de notre être émotif en l'amour divin et en l'unité divine, de notre être dynamique et volitif en un fonctionnement du pouvoir divin, de notre être esthétique qui apprend à s'ouvrir entièrement à la beauté divine et à la joie créatrice, et finalement elle n'exclut pas une conversion divine de l'être vital et physique. Le yoga intégral considère toute la vie précédente comme une croissance involontaire et inconsciente ou semi-consciente, préparatoire, qui conduisait à ce changement, et le yoga comme l'effort d'une volonté consciente qui procède à ce changement et comble tous les desseins et toutes les parties de l'existence humaine, et les transfigure. Il admet la vérité supracosmique et la vie dans les mondes au-delà, mais il admet aussi la vie terrestre comme un élément constant de l'unique existence, et le changement de la vie individuelle et collective sur la terre comme l'une des dominantes de son sens divin.

S'ouvrir au Divin supracosmique est une condition essentielle de cette perfection intégrale ; mais s'unir au Divin dans l'univers en est une autre. Ici, le yoga de la perfection coïncide avec le yoga de la connaissance, des œuvres et de la dévotion, car il est impossible de changer la nature humaine en une nature divine ou d'en faire un instrument de la connaissance, de la volonté et de la joie d'être divines, si l'on ne peut s'unir avec l'Être suprême, avec la Conscience et la Béatitude suprêmes, devenir un avec son Moi universel en toutes choses et en tous les êtres. Il est hors de question que l'individu humain puisse réaliser la nature divine s'il reste complètement séparé et ne s'immerge pas en elle par un retrait au-dedans.

Mais cette unité ne sera pas une union spirituelle intérieure tronquée, avec une existence séparatrice dans le mental, dans la vie et dans le corps tant que dure la vie humaine ; cette unité spirituelle suppose que la perfection complète comprend aussi la possession de l'unité avec le Mental universel, la Vie universelle, la Forme universelle, qui sont les autres constantes de l'existence cosmique. En outre, puisque nous acceptons toujours la vie humaine comme une expression du Divin accompli en l'homme, il faut que la totalité de la nature divine puisse agir dans notre vie. Cela rend nécessaire la conversion supramentale qui remplacera le fonctionnement imparfait de la nature superficielle par le fonctionnement naturel de l'être spirituel, et spiritualisera et transfigurera les parties constitutives du mental, du vital et du physique par l'idéalité spirituelle. Ces trois éléments — l'union avec le Divin suprême, l'unité avec le Moi universel et une supramentalisation de la vie, issu de cette origine transcendante et passant par cette universalité, l'individu demeurant le moyen de transmission psychique et l'instrument naturel — constituent l'essence de la perfection divine intégrale de l'être humain.

3

La psychologie de la perfection de soi

Cette divine perfection de soi représente donc essentiellement une conversion de la nature humaine à l'image de la nature divine et une union fondamentale avec cette nature, un rapide modelage de l'image de Dieu en l'homme et l'ultime finition de cette ébauche idéale. C'est ce que d'ordinaire on appelle *sâdrishya-mukti*, une libération à la ressemblance divine qui nous libère de l'esclavage à l'apparence humaine. La Gîtâ appelle cela *sâdharmya-gati*, « devenir un » en la loi de notre être avec le Divin suprême, universel et immanent. Pour avoir une perception claire du chemin qui conduit à cette transformation, il faut d'abord se faire une idée pratique de cette réalité complexe qu'est la nature humaine actuelle et du mélange confus de ses divers principes, afin de saisir la nature exacte de la conversion que chacune de ces parties doit accomplir et les moyens les plus efficaces d'y parvenir. Comment ce nœud de matière pensante, mortelle, va-t-il se défaire et libérer l'Immortel qu'elle retient, comment extraire de cet homme-animal vital, mentalisé, cette lueur de Divinité submergée, et l'extraire entièrement sans rien perdre de sa joie ? Tel est le vrai problème qui se pose à l'être humain et à son existence. La Vie fait souvent apparaître de premières lueurs de la divinité, mais sans les dégager complètement ; le yoga défait le nœud de la difficulté de la Vie.

Il nous faut tout d'abord saisir le secret central de cette complexité psychologique qui crée le problème et toutes ses difficultés. La psychologie ordinaire, qui considère le mental et ses phénomènes selon leur seule valeur de surface, ne nous est d'aucune utilité ; elle ne peut en aucune façon nous guider sur cette voie d'exploration et de conversion de soi. La psychologie scientifique d'inspiration matérialiste nous sera moins utile encore, car elle suppose que le corps et les facteurs biologiques et physiologiques naturels sont non seulement le point de départ mais le véritable et unique fondement, et considère le mental humain comme un simple prolongement subtil de la vie et du corps. Cela pourrait à la rigueur se justifier si l'on ne considère que la part animale de notre nature et du mental humain limité et conditionné par la partie physique de notre être. Il y a cependant une différence : le mental de l'animal tel que nous le connaissons ne peut à aucun moment se séparer de ses origines, sortir de l'enveloppe, briser cette étroite chrysalide que la vie du corps a tissée autour de l'âme et transcender son moi actuel, devenir un être plus noble, plus splendide et plus libre ; en l'homme, par contre, le mental se révèle être une énergie supérieure qui échappe aux limitations de la formule vitale et physique de l'être. Mais cela même ne constitue pas la totalité de ce que l'homme est ou peut devenir ; il a le pouvoir de développer et de libérer une énergie *idéale*¹ plus grande encore, qui à son tour échappe aux limitations de la formule mentale de sa nature et révèle la forme supramentale, le pouvoir *idéal* de l'être spirituel. Par le yoga, nous devons nous libérer de la nature physique et de l'homme de surface et découvrir le fonctionnement de la nature intégrale de l'homme vrai. Autrement dit, nous devons découvrir et mettre en pratique une connaissance psycho-physique d'inspiration spirituelle.

En sa nature réelle, l'homme est un esprit qui se sert du mental, de la vie et du corps pour une expérience individuelle et collective et pour se manifester dans l'univers. Si obscure cette vérité

1. Voir note page 117.

puisse-t-elle paraître à notre compréhension et notre conscience actuelles, nous devons y ajouter foi aux fins du yoga ; alors nous découvrirons que notre foi est justifiée par une expérience croissante et par une plus vaste connaissance de soi. Cet esprit est une existence infinie qui se limite dans un être apparent pour une expérience individuelle. C'est une conscience infinie qui se définit en des formes de conscience finies pour la joie d'une connaissance et de pouvoirs d'être variés. C'est une félicité d'être infinie qui se dilate et se contracte elle-même et ses pouvoirs, qui se cache et se révèle, formule les innombrables degrés de la joie de son existence, fût-ce jusqu'à l'obscurcissement et à l'apparente négation de sa propre nature. En soi, cet esprit est le *Satchidânanda* éternel, mais cette complexité, cette façon de nouer et de dénouer l'infini dans le fini est l'aspect qu'il assume à nos yeux dans la nature universelle et individuelle. Découvrir ce Satchidânanda éternel, ce moi essentiel de notre être et vivre en lui, tel est le solide fondement ; révéler sa vraie nature pour qu'il puisse créer une divine manière de vivre en chaque partie de l'être — le supramental, le mental, la vie et le corps —, est le principe actif de la perfection spirituelle.

Le supramental, le mental, la vie et le corps sont les quatre instruments que l'esprit utilise pour se manifester dans les œuvres de la Nature. Le supramental est la conscience spirituelle agissant avec une connaissance, une volonté, une perception, une sensibilité, une énergie lumineuses en soi ; il est le pouvoir qui se crée lui-même et dévoile sa propre félicité d'être. Ces mêmes pouvoirs agissent dans le mental, mais leur action est limitée, et il n'est donc que très partiellement et très indirectement illuminé. Le supramental vit dans l'unité tout en jouant avec la diversité ; le mental vit dans le mouvement d'une diversité séparatrice, bien qu'il puisse s'ouvrir à l'unité. Le mental n'est pas qu'ignorance, mais du fait que son action reste partielle et limitative, celle-ci devient essentiellement un pouvoir d'ignorance. Le mental peut même s'oublier, et il s'oublie en effet dans une complète inconscience ou nescience ; puis il s'éveille à l'ignorance d'une connaissance partielle et, de là, chemine vers une connaissance complète. Tel est son fonctionnement naturel dans

l'être humain. Mais par lui-même il ne peut jamais posséder une connaissance complète. Le supramental est incapable d'ignorance véritable ; même s'il laisse sa pleine connaissance à l'arrière-plan pour se limiter à une œuvre particulière, toute son action se réfère à ce qu'il a laissé derrière lui et tout est imprégné d'une illumination spontanée ; même quand il plonge dans la nescience de la matière, il y accomplit avec exactitude les œuvres d'une volonté et d'une connaissance parfaites. Le supramental se prête à l'action des instruments inférieurs ; en fait, il est toujours présent au cœur de leurs opérations, il en est le support secret. Dans la matière, il est l'opération et la réalisation automatiques de l'idée cachée dans les choses ; dans la vie, sa forme la plus saisissable est l'instinct : une connaissance et un fonctionnement entièrement ou partiellement instinctifs et subconscients ; dans le mental, il se révèle sous forme d'intuition : une illumination rapide, directe, et qui s'exécute automatiquement dans l'intelligence et dans la volonté, dans la perception et dans la sensibilité. Mais ce sont là seulement des rayonnements du supramental, qui s'adaptent au fonctionnement limité d'instruments plus obscurs ; le supramental est une gnose supraconsciente pour le mental, pour la vie et pour le corps. Il est l'action spécifique, fondamentale et illuminée, de l'esprit en son essentielle réalité.

La vie est une énergie de l'esprit soumise aux opérations du mental et du corps ; elle s'accomplit par l'intermédiaire du mental et du physique et sert de lien entre les deux. Elle possède son fonctionnement propre, mais nulle part elle n'œuvre indépendamment du mental et du corps. Toutes les énergies de l'esprit sont mises au service de l'existence et de la conscience : pour que l'existence se forme elle-même, pour que la conscience joue son jeu et se réalise, pour la joie de l'existence et pour la joie de la conscience. Dans cette formule d'existence inférieure qui est la nôtre à présent, l'énergie vitale de l'esprit se situe entre les deux principes du mental et de la matière, soutenant et réalisant les formules de la substance matérielle où elle œuvre sous forme d'énergie matérielle, soutenant les formules de la conscience mentale et les opérations de l'énergie

mentale, soutenant l'action mutuelle du mental et du corps où elle œuvre sous forme d'énergie sensorielle et nerveuse. Ce que nous appelons vitalité au niveau de notre existence humaine normale est le pouvoir de l'existence consciente qui émerge de la matière, libère le mental et les pouvoirs supérieurs qui y sont impliqués, et soutient leurs opérations limitées dans la vie physique; de même, ce que nous appelons mentalité est le pouvoir de l'existence consciente qui s'éveille à la lumière de sa propre conscience dans le corps et à la conscience de toute l'existence dans son milieu. Elle œuvre d'abord dans le champ d'action limité fixé par la vie et par le corps, mais sur certains points et à une certaine hauteur elle y échappe partiellement pour agir au-delà de ce cercle. Mais ce n'est pas là tout le pouvoir de la vie ni tout le pouvoir de la mentalité; la vie et le mental possèdent leurs propres plans d'existence consciente, autres que ce niveau matériel, où ils peuvent agir plus librement en leur espace naturel. La matière, le corps lui-même est une forme limitée de la substance de l'esprit dans laquelle la vie, le mental et l'esprit sont « impliqués », enfermés, cachés à eux-mêmes, oublieux d'eux-mêmes parce qu'ils sont absorbés dans leur processus d'extériorisation, mais contraints d'émerger de cet état d'involution par une évolution qui les y pousse automatiquement. Mais la matière elle-même est capable de se raffiner et de produire des formes de substance plus subtiles où elle devient une manifestation plus dense de la vie, du mental et de l'esprit dans les formes. L'homme lui-même, en dehors de ce corps matériel grossier, possède une enveloppe vitale, un corps mental, un corps de béatitude et de gnose. En fait, toute matière, tout corps, recèle le pouvoir secret de ces principes supérieurs; la matière est une formation de la vie et n'a pas d'existence réelle en dehors de l'esprit universel qui l'anime et lui donne énergie et substance.

Telle est la nature de l'esprit et tels sont ses instruments. Mais pour comprendre ses opérations et parvenir à une connaissance qui nous donnera le levier, le pouvoir de tirer ces instruments de l'ornière établie où tourbillonne notre vie, nous devons percevoir que l'Esprit a fondé toutes ses opérations sur deux aspects

jumeaux de son être : l'Âme et la Nature, Purusha et Prakriti. Nous sommes obligés de les considérer comme différents l'un de l'autre et possédant des pouvoirs différents, car dans la pratique, pour notre conscience, cette différence est valable; mais ce sont seulement deux côtés d'une même réalité, deux pôles de l'être conscient unique. Le Purusha est l'esprit qui perçoit les opérations de sa nature, les soutient par son être, jouit d'elles en sa félicité d'être ou rejette leur jouissance. La Nature est le pouvoir de l'esprit, et elle est aussi l'opération et le processus du pouvoir de l'esprit formulant les noms et les formes de l'être, façonnant l'action de la conscience et de la connaissance, se projetant dans la volonté et l'impulsion, dans la force et l'énergie, s'accomplissant dans la jouissance. La Nature est Prakriti, Mâyâ, Shakti. Si nous considérons son aspect le plus extérieur, là où elle semble le contraire du Purusha, elle est Prakriti : une opération inerte et mécanique, automate, inconsciente, ou consciente seulement par la lumière du Purusha, et qui s'échelonne à divers degrés — vital, mental, supramental — selon l'illumination que l'âme prête à ses travaux. Si nous considérons son aspect intérieur, là où son mouvement est plus proche de l'unité avec Purusha, elle est Mâyâ : la volonté d'être et de devenir, ou de cesser d'être et de devenir, avec toutes leurs conséquences apparentes pour la conscience : involution et évolution, existence et non-existence, dissimulation de l'esprit à lui-même et découverte de l'esprit par lui-même. Ce sont deux aspects d'une seule et même réalité : Shakti, le pouvoir d'être de l'esprit qui opère supraconsciemment ou consciemment ou subconsciemment dans une apparente inconscience — en fait, tous ces mouvements coexistent simultanément et dans la même âme — qui œuvre en tant que pouvoir de connaissance, pouvoir de volonté, pouvoir de développement et d'action de l'esprit, *jñâna-shakti*, *icchâ-shakti*, *kriyâ-shakti*. Par ce pouvoir, l'esprit crée toutes choses en lui-même, se cache et découvre sa propre totalité derrière les formes et les voiles de sa manifestation.

Par ce pouvoir de sa nature, le Purusha est capable de prendre à volonté n'importe quelle position, comme il lui plaît, et de suivre la loi et la forme d'existence appropriées à toute formule

qu'il choisit de se donner. Il est l'âme, il est l'esprit éternel doué de son propre pouvoir d'existence, qui se tient au-dessus de sa manifestation et la gouverne; il est l'âme, il est l'esprit universel qui se déroule dans le pouvoir de devenir de sa propre existence, infini dans le fini; il est l'âme, l'esprit individuel absorbé dans le développement de quelque cours particulier de son devenir, en apparence un être fini en évolution dans l'infini. Il peut être toutes ces choses à la fois : l'esprit éternel universalisé dans le cosmos, et l'esprit individualisé dans ses êtres; il peut aussi établir sa conscience en n'importe laquelle de ces positions — rejetant, gouvernant ou acceptant l'action de la Nature —, repousser les autres positions à l'arrière-plan ou les écarter et se percevoir lui-même en tant qu'éternité pure, universalité se soutenant elle-même, ou en tant qu'individualité exclusive. Quelle que soit la formule que suit sa nature, l'âme semble s'identifier à elle, se voir sous cette forme, mais seulement dans la partie frontale et active de sa conscience, car jamais elle n'est seulement ce qu'elle paraît être : elle est secrètement tout le reste, elle est cette totalité d'elle-même encore cachée. Elle n'est pas irrévocablement limitée par une formule particulière d'elle-même dans le temps, elle peut passer au travers et au-delà de cette formule, la briser ou la développer, sélectionner, rejeter, recréer, révéler au sein d'elle-même une plus large formule. Ce qu'elle croit être de par la volonté active de sa conscience dans ses instruments, elle l'est ou tend à le devenir, *yo yatchraddah sa eva sah*; sa foi en elle-même et ce qu'elle est certaine de devenir un jour, elle le développe ou le découvre, et en cela elle transforme sa nature.

Ce pouvoir de l'âme sur sa nature a une importance capitale pour le yoga de la perfection de soi; s'il n'existait pas, nous ne pourrions jamais, par l'aspiration et l'effort conscients, nous extraire des ornières de notre être humain actuel imparfait; si quelque perfection plus grande était prévue, nous devrions attendre que la Nature la réalise à son rythme, tantôt lent, tantôt rapide, au cours de son évolution. Dans les formes inférieures de l'être, l'âme accepte cette soumission complète à la Nature, mais à mesure

qu'elle s'élève dans l'échelle évolutive, elle s'éveille à la perception de quelque chose en elle-même qui peut commander à la Nature; mais c'est seulement quand elle arrive à la connaissance de soi que ce libre arbitre et cette libre maîtrise deviennent tout à fait réels. Ce changement s'effectue suivant un processus naturel, et non par quelque magie capricieuse; il suit un développement méthodique, un processus intelligible. Quand on parvient à la maîtrise totale, il se peut que le processus, par sa rapidité et son efficacité, apparaisse comme un miracle à l'intelligence, mais il n'en suit pas moins la loi de la vérité de l'Esprit : le Divin en nous, par l'étroite union de notre volonté et de notre être avec lui, prend la charge du yoga et œuvre comme le maître omnipotent de la nature, car le Divin est notre Moi suprême et le moi de toute la Nature, le Purusha éternel et universel.

Le Purusha peut s'établir sur n'importe quel plan de l'existence, prendre n'importe quel principe d'existence comme sommet immédiat de son pouvoir, et vivre selon le fonctionnement de ce mode particulier d'action consciente. L'âme peut prendre position dans le principe d'unité infinie de l'existence en soi et tout percevoir — conscience, énergie, félicité, connaissance, volonté, activité — comme une forme consciente de cette vérité essentielle, *Sat* ou *Satya*. Elle peut demeurer dans le principe de l'énergie consciente infinie, *Tapas*, et percevoir que c'est elle qui fait surgir de l'existence en soi les œuvres de la connaissance, de la volonté et de l'action dynamique de l'âme et les déploie pour la jouissance d'une félicité d'être infinie. Elle peut prendre position dans le principe de félicité infinie existant en soi et percevoir que c'est l'Ânanda divin qui, de son existence en soi, crée telle ou telle harmonie d'être par sa propre énergie. Dans ces trois positions, la conscience de l'unité domine : l'âme vit dans la perception de son éternité, de son universalité et de son unité, et la diversité, quelle qu'elle soit, n'est pas séparatrice mais seulement l'une des innombrables facettes de l'unité. Elle peut également prendre position dans le principe supramental, dans une connaissance, une volonté et une action lumineuses qui se déterminent d'elles-mêmes et façonnent tel ou

tel réseau de la félicité parfaite de l'existence consciente. Dans la gnose supérieure, l'unité est la base, mais elle trouve sa joie dans la diversité; dans la réalité inférieure du supramental, la diversité est la base, mais elle se réfère toujours à l'unité consciente et trouve sa joie dans l'unité. Ces zones de conscience se situent au-delà de notre niveau actuel; elles sont supraconscientes pour notre mentalité normale, car celle-ci appartient à l'hémisphère inférieur de l'être.

Cette existence inférieure commence là où un voile tombe entre l'âme et la nature, entre l'esprit dans le supramental et l'esprit dans le mental, dans la vie et dans le corps. Tant que ce voile n'est pas tombé, les pouvoirs instrumentaux n'agissent pas comme ils le font en nous: ils partagent l'illumination de l'action unifiée du supramental et de l'esprit. Le mental s'imagine que son action est indépendante quand il oublie de s'en référer à la lumière qui est sa source, et qu'il s'absorbe dans les possibilités de son propre processus séparateur et de sa propre jouissance. Quand l'âme prend position dans le principe mental, sans être encore soumise à la vie et au corps dont elle se sert, elle se perçoit comme un être mental qui façonne sa vie mentale, ses forces, ses images mentales et les structures de la substance mentale subtile, suivant sa connaissance, sa volonté et son dynamisme individuels, limités par ses relations avec d'autres êtres et d'autres pouvoirs similaires dans le mental universel. Quand elle prend position dans le principe de vie, elle se perçoit comme un être de la vie universelle qui façonne l'action et la conscience par ses désirs, également limités par les conditions propres à la vie d'une âme universelle dont l'action s'accomplit à travers les êtres innombrables de la vie individuelle. Quand elle prend position dans le principe matériel, elle se perçoit comme une conscience de la matière qui, de même, agit selon la loi particulière à l'énergie de l'être matériel. À mesure qu'elle prend connaissance d'elle-même, elle se perçoit plus ou moins clairement comme une âme du mental, une âme de la vie, une âme du corps qui observe sa nature et agit en elle ou est agie par elle; mais quand elle retombe dans l'ignorance, elle se perçoit comme un ego

qui s'identifie à la nature du mental, de la vie et du corps, c'est-à-dire comme une création de la Nature. Or, la tendance naturelle de l'existence matérielle conduit à une absorption de l'énergie de l'âme dans l'acte de formation et dans le mouvement matériel et, par suite, à l'oubli de soi de l'être conscient. Une inconscience apparente est à l'origine de l'univers matériel.

Le Purusha universel demeure sur tous ces plans avec une certaine simultanéité, et sur chacun de ces principes il édifie un monde ou une série de mondes où les êtres vivent selon la nature propre à chaque principe. L'homme, le microcosme, possède tous ces plans en son être, et ceux-ci s'échelonnent depuis son existence subconsciente jusqu'à son existence supraconsciente. Par le pouvoir transformateur du yoga, il peut prendre conscience de ces mondes cachés, voilés à ses sens et à son mental physiques matérialisés qui ne perçoivent que le monde matériel; alors il s'aperçoit que son existence matérielle n'est pas une existence séparée existant en soi, pas plus que l'univers matériel où il vit n'existe en lui-même séparément, mais qu'elle est en relation constante avec des plans supérieurs dont les pouvoirs et les êtres agissent sur elle. Il peut s'ouvrir à ces plans supérieurs, les rendre plus actifs en lui et participer dans une certaine mesure à la vie des autres mondes — qui d'ailleurs sont ou peuvent devenir sa demeure, c'est-à-dire le siège de sa conscience, *dhâma*, après la mort ou entre la mort et la renaissance dans un corps matériel. Mais sa capacité la plus importante est qu'il peut développer en lui-même les pouvoirs des principes supérieurs: un pouvoir de vie plus vaste, une lumière mentale plus pure, l'illumination supramentale, l'existence, la conscience et la félicité infinies de l'esprit. Par un mouvement ascendant, il peut porter son imperfection humaine vers cette plus grande perfection.

Mais quel que soit son but, si haute soit son aspiration, il est obligé de partir de la loi de son imperfection présente, obligé d'en tenir pleinement compte et de voir comment elle peut se convertir en la loi d'une éventuelle perfection. La loi présente de son être

part de l'inconscience de l'univers matériel, d'une involution de l'âme dans les formes, d'une sujétion à la nature matérielle, et, bien que dans cette matière la vie et le mental aient développé leurs énergies propres, ils n'en sont pas moins limités et liés à l'action de la matière inférieure qui, pour l'ignorance de sa conscience pratique de surface, représente son principe originel. Bien que l'homme soit un être mental incarné, le mental en lui est obligé d'accepter l'autorité du corps et de la vie physique, et il ne peut maîtriser consciemment la vie et le corps que par une dépense d'énergie et un effort de concentration assez considérables. C'est seulement en perfectionnant cette maîtrise qu'il peut s'acheminer vers la perfection; et c'est seulement en développant le pouvoir de l'âme qu'il peut atteindre la perfection. Le pouvoir de la Nature en lui doit devenir de plus en plus complètement un acte conscient de l'âme, une expression consciente de la volonté et de la connaissance totales de l'esprit. Prakriti doit se révéler comme la Shakti du Purusha.

4

La perfection de l'être mental

Dans ces conditions, l'idée fondamentale d'un yoga de la perfection consiste à opérer un renversement dans les relations actuelles de l'âme et de la nature humaine mentale, vitale et physique. À présent, l'être humain est une âme partiellement consciente d'elle-même, soumise au mental, à la vie et au corps et limitée par eux. Il doit devenir une âme entièrement consciente d'elle-même, maîtresse de son mental, de sa vie et de son corps. N'étant plus limitée par leurs revendications et leurs exigences, cette âme parfaitement consciente serait supérieure à ses instruments et les utiliserait librement. Cet effort de l'homme pour devenir le souverain de son être donne tout son sens à la plupart de ses luttes passées, qu'elles soient spirituelles, intellectuelles ou morales.

Pour être en possession de son être avec une liberté et une maîtrise suffisamment réelles et complètes, l'homme doit d'abord découvrir en lui-même son moi le plus haut, l'homme réel, le Purusha suprême inaliénablement libre et souverain de par son propre pouvoir. Il doit cesser d'être l'ego mental, vital et physique, car cet ego est toujours le produit, l'instrument et le sujet de la Nature mentale, vitale et physique. Cet ego n'est pas notre moi réel, c'est l'instrument par lequel la Nature a développé la notion d'une existence individuelle limitée et séparée dans le mental, la vie et le corps. Ainsi l'homme agit comme s'il était une existence séparée dans l'univers matériel. La Nature a élaboré

certaines conditions habituelles limitatives pour servir de cadre à cette action ; l'identification de l'âme avec l'ego est le moyen que la Nature emploie pour persuader l'âme de consentir à cette action et d'accepter ces conditions. Tant que l'identification persiste, l'être est emprisonné dans la ronde habituelle de cette action restreinte, et tant qu'elle n'est pas transcendée, l'âme ne peut jouir librement de son existence individuelle, et encore moins se dépasser elle-même réellement. Pour cette raison, l'un des mouvements essentiels du yoga consiste à se détacher du sens extériorisateur de l'ego qui fait que nous nous identifions à l'action du mental, de la vie et du corps, et à vivre intérieurement dans l'âme. Cette libération est le premier pas vers la liberté et la maîtrise de l'âme.

Quand nous nous retirons ainsi dans l'âme, nous constatons que nous ne sommes pas le mental, mais un être mental qui se tient derrière l'action du mental dans le corps, pas une personnalité mentale et vitale — la personnalité est une composition de la Nature — mais une Personne mentale, *manomaya purusha*. Nous prenons conscience d'un être au-dedans qui prend position dans le mental pour se connaître lui-même et connaître le monde et qui se conçoit comme un individu pour avoir l'expérience de soi et l'expérience du monde, pour agir intérieurement et extérieurement, tout en étant différent du mental, de la vie et du corps. Ce sentiment d'être différent des actions vitales et de l'être physique devient alors très aigu ; le Purusha sent que son mental est enclos dans la vie et dans le corps, et pourtant il est conscient que même si la vie physique et le corps venaient à cesser ou à se dissoudre, il continuerait à exister en son être mental. Mais le sentiment d'être différent du mental est plus difficile à percevoir et moins clairement délimité. Cependant, il existe ; il se caractérise par trois intuitions, ou l'une quelconque d'entre elles, en lesquelles vit le Purusha mental et par lesquelles il prend conscience de son existence plus vaste.

Il a tout d'abord l'intuition de lui-même en tant qu'observateur de l'action du mental : c'est quelque chose qui se déroule en lui, et en même temps devant lui comme objet de sa connaissance.

observatrice. Cette perception de soi constitue le sens intuitif du Purusha-témoin, *sâkshî*. Le Purusha-témoin est une pure conscience qui observe la Nature et la voit comme une action qui se réfléchit sur la conscience, est éclairée par cette conscience mais demeure en elle-même autre que la conscience. Pour le Purusha mental, la Nature est simplement une action — une action complexe faite de réflexion, de discernement et du jeu de la pensée, faite de volonté, de sensations, d'émotions, marquée par le tempérament et le caractère, par le sens de l'ego — qui opère sur un terrain d'impulsions vitales, de besoins et de désirs, dans les conditions imposées par le corps physique. Mais le Purusha n'est pas limité par ces mouvements puisqu'il peut non seulement leur donner de nouvelles directions et une grande diversité, les raffiner et les élargir considérablement, mais agir également par la pensée et l'imagination dans un monde de créations mentales beaucoup plus subtiles et plus souples. Le Purusha mental peut également avoir l'intuition de quelque chose de beaucoup plus vaste que son action dans l'existence présente : des domaines d'expérience dont cette action n'est qu'une ébauche, une façade ou une petite sélection superficielle. Par cette intuition, il arrive au seuil d'un moi subliminal dont les possibilités sont plus étendues que toutes celles que sa mentalité superficielle peut offrir à sa connaissance de soi. La troisième intuition, et la plus grande, est la perception intérieure de quelque chose qui est plus essentiellement lui-même, quelque chose qui dépasse le mental autant que le mental dépasse la vie physique et le corps. Cette perception intérieure est l'intuition qu'il a de son être spirituel et supramental.

À tout moment, le Purusha mental peut s'emprisonner à nouveau dans l'action superficielle dont il s'était retiré, vivre pendant un certain temps en s'identifiant complètement au mécanisme du mental, de la vie et du corps, et répéter en s'y absorbant leur action normale récurrente. Mais dès que le mouvement de séparation a été effectué et vécu, fût-ce brièvement, le Purusha ne peut plus jamais être le même. L'absorption dans l'action extérieure n'est plus désormais que la récurrence d'un oubli de soi, et la tendance

à se retirer de nouveau en lui-même, dans la pure expérience en soi, demeure. Notons aussi que quand le Purusha se retire de l'action normale de la conscience extérieure qui a fabriqué pour lui le cadre naturel de son expérience présente, il peut prendre deux autres positions. Il peut avoir l'intuition de lui-même en tant qu'âme dans un corps qui projette la vie comme son activité et le mental comme une lumière émanée de cette activité. Cette âme dans le corps est l'être physique conscient, *annamaya purusha*, qui se sert de la vie et du mental pour une expérience essentiellement physique et tout le reste en est la conséquence ; il ne regarde pas au-delà de la vie du corps et, pour autant qu'il sente quelque chose en dehors de son individualité physique, il perçoit seulement l'univers physique ou tout au plus son unité avec l'âme de la Nature physique. Mais il peut aussi avoir l'intuition de lui-même en tant qu'âme de la vie qui s'identifie au grand mouvement de devenir dans le temps et projette le corps comme une forme ou une image sensorielle de base, projette le mental comme une activité consciente de l'expérience de la vie. Cette âme dans la vie est l'être vital conscient, *prānamaya purusha*, qui est capable de regarder au-delà de la durée et des limites du corps physique, de sentir une éternité de vie derrière et devant lui, et de s'identifier à une existence vitale universelle ; mais il ne regarde pas au-delà d'un devenir vital constant dans le temps. Ces trois Purushas sont les formes d'âme par lesquelles l'Esprit identifie son existence consciente à l'un ou l'autre des trois plans ou principes de son être universel, et sur lesquelles il fonde son action.

Mais l'homme est spécifiquement un être mental. En fait, le mental est actuellement son état le plus élevé ; il s'y approche de son moi réel, plus facilement et plus largement conscient de l'esprit. Son chemin vers la perfection ne consiste pas à s'absorber dans l'existence extérieure et superficielle ni à prendre position dans l'âme de vie ni dans l'âme du corps, mais à insister sur les trois intuitions mentales qui lui permettront finalement de s'élever au-dessus des trois niveaux, physique, vital et mental. Cette insistance peut prendre deux formes tout à fait différentes,

chacune ayant son objet particulier et sa façon de procéder. Il peut très bien mettre l'accent sur un certain éloignement de l'existence dans la Nature, et se détacher, se retirer du mental, de la vie et du corps. Il peut essayer de vivre de plus en plus en tant que Purusha-témoin, observant l'action de la Nature sans s'y intéresser, sans y consentir, en restant détaché, en rejetant toute action, retiré dans la pure existence consciente. Telle est la libération du Sâmkhya. Il peut alors s'intérioriser dans cette existence plus vaste dont il a l'intuition, s'éloigner de la mentalité superficielle et entrer dans un « état de rêve » ou un « état de sommeil » qui lui donnent accès à des régions de conscience plus vastes et plus hautes. En pénétrant dans ces régions, il peut se défaire de l'être terrestre. On supposait même autrefois qu'il existait un passage en des mondes supramentaux d'où un retour à la conscience terrestre n'était plus possible ou n'était pas obligatoire. Mais l'irrévocabilité de ce genre de libération dépend du niveau d'élévation de l'être mental en ce moi spirituel dont il devient conscient quand il se détourne de toute mentalité et regarde vers le haut. Telle est, dit-on, la clef de la cessation complète de toute existence terrestre, soit par immersion en l'être pur, soit par participation à l'être supracosmique.

Mais si notre but n'est pas simplement d'être libres en nous détachant de la Nature, mais d'être parfaits en notre maîtrise, ce genre d'insistance ne suffit plus. Nous devons observer notre action mentale, vitale et physique dans la Nature, trouver les nœuds de son esclavage et les points de libération possibles, découvrir les clefs de son imperfection et trouver celle de la perfection. Quand l'âme observatrice, le Purusha-témoin, se retire de l'action de sa nature pour l'observer, il s'aperçoit qu'elle opère par sa propre impulsion, par le pouvoir de son mécanisme, par la force de continuité du mouvement : continuité de l'action mentale, continuité de l'impulsion de vie, continuité du mécanisme physique involontaire. À première vue, tout semble être l'action récurrente d'une machine automatique, bien que la somme de cette action aboutisse constamment à une création, un développement, une évolution. Le Purusha était pour ainsi dire saisi par cette roue, attaché à elle par

le sens de l'ego, emporté dans les tournolements de la machine. Un déterminisme mécanique complet ou une série de déterminismes naturels auxquels il avait prêté la lumière de sa conscience, tel est l'aspect naturel de sa personnalité mentale, vitale et physique dès qu'elle est regardée de ce point de vue détaché et stable et non plus par une âme emprisonnée dans le mouvement et s'imaginant qu'elle fait partie de l'action.

Mais si nous regardons plus loin, nous nous apercevons que ce déterminisme n'est pas aussi complet qu'il y paraît ; l'action de la Nature continue de se dérouler, mais elle est ce qu'elle est parce que le Purusha y consent. Le Purusha observateur voit que son être conscient soutient et en quelque sorte remplit et imprègne l'action. Il découvre que, sans lui, elle ne pourrait pas continuer, et que chaque fois qu'il retire son consentement avec persistance, l'action habituelle s'affaiblit graduellement, se relâche, puis cesse. Toute sa mentalité active peut ainsi être réduite à une complète immobilité. Certes, il existe encore une mentalité passive qui persiste mécaniquement, mais elle peut également être immobilisée dès que le Purusha se retire en lui-même et renonce à l'action. L'action vitale continue néanmoins dans les parties les plus mécaniques, mais on peut aussi la tranquilliser jusqu'à arrêt complet. Il semble donc que le Purusha ne soit pas seulement le support (*bhartri*) mais, d'une certaine manière, le maître de sa nature, *Īshvara*. C'était la conscience de ce pouvoir de consentement et la nécessité de son assentiment qui l'avaient amené à se concevoir, avec son sens de l'ego, comme une âme ou un être mental doté d'un libre arbitre déterminant tous ses devenir. Cependant, le libre arbitre semble imparfait, presque illusoire, puisque, en fait, la volonté même est un mécanisme de la Nature et que chaque volonté séparée est déterminée par la série des actions passées et par la somme des conditions créées par cette série — bien que cette volonté semble s'engendrer elle-même, virginale, créatrice à chaque moment, puisque le résultat de la série, la somme, se traduit à chaque moment par une situation nouvelle, un déterminisme nouveau. Tout le temps, à l'arrière-plan, par son consentement

et par son autorisation, le Purusha participait à l'action de la Nature. Il ne semble pas capable de la gouverner entièrement mais seulement de choisir entre certaines possibilités bien définies, car il existe en elle un pouvoir de résistance qui vient de son élan passé, et plus fortement encore un pouvoir de résistance qui vient de la somme des conditions fixes qu'elle a créées et qu'elle lui présente comme un ensemble de lois permanentes auxquelles il doit obéir. Il ne peut pas changer radicalement ce procédé de la Nature, il ne peut pas accomplir librement sa volonté au sein du mouvement naturel actuel, ni, tant qu'il prend position dans le mental, être en dehors ou au-dessus de la Nature de façon à exercer un contrôle vraiment libre. Il y a dualité de dépendance : elle dépend de son consentement, et il dépend de sa loi et des méthodes ou des limites de son action — le déterminisme est nié par le sens du libre arbitre, le libre arbitre annulé par le fait du déterminisme naturel. Il est certain qu'elle est son pouvoir, et pourtant il semble lui être soumis. Il est le Purusha qui autorise (*anumantri*), mais il ne semble pas être le seigneur absolu, *Īshvara*.

Une maîtrise absolue, un *Īshvara* réel existe cependant. Il en est conscient et il sait que s'il le découvre, il obtiendra la maîtrise et, au lieu d'être seulement le témoin passif qui autorise, ou l'âme qui soutient la volonté de la Nature, il pourra dès lors utiliser et déterminer puissamment et librement les mouvements de la Nature. Mais cette maîtrise semble appartenir à une autre position¹ que le mental. Parfois, il s'aperçoit qu'il se sert de cette maîtrise, mais comme un canal ou un instrument : elle vient à lui d'en haut. Il est donc clair qu'elle est supramentale, que c'est un pouvoir de l'Esprit plus grand que cet être mental qu'il se sait déjà être au sommet et au centre secret de son être conscient. S'identifier à cet Esprit doit donc être le chemin d'accès à la maîtrise et à la souveraineté. Il peut le faire passivement, en devenant une sorte de réflecteur et de récepteur dans sa conscience mentale, mais alors il n'est qu'un réceptacle, un canal ou un instrument, et non celui qui possède le

1. En anglais « poise », qui signifie à la fois position, état, équilibre.

pouvoir ou y participe. Il peut parvenir à l'identité par absorption de sa mentalité en l'être spirituel intérieur, mais alors l'action consciente s'éteint dans une transe d'identité. Pour être le maître actif de la nature, il doit évidemment s'élever à une position supérieure, supramentale, où deviennent possibles, non seulement une identité passive mais une identité active avec l'esprit qui gouverne. Trouver le moyen de s'élever à cette position plus vaste et de se gouverner lui-même, *svarât*, est une condition de sa perfection.

La difficulté de l'ascension vient de l'ignorance naturelle. Il est le Purusha, le témoin de la Nature mentale et physique, *sâkshî*, mais il ne se connaît pas lui-même ni ne connaît la Nature complètement, *jñâtri*. La connaissance du mental est éclairée par sa conscience; il est celui qui connaît mentalement; mais il s'aperçoit que ce n'est pas une connaissance réelle, que c'est seulement une recherche partielle et une découverte partielle, une utilisation restreinte aux fins de l'action, une réflexion incertaine et dérivée venue d'une lumière plus grande au-delà, qui est la connaissance réelle. Cette lumière est la perception de soi et la perception globale de l'Esprit. Il peut parvenir à cette perception essentielle de lui-même sur le plan mental de l'être, en la réfléchissant dans l'âme du mental ou en s'absorbant en l'esprit, de même qu'il peut y arriver par une différente réflexion ou absorption dans l'âme de la vie et dans l'âme du corps. Mais pour avoir réellement cette perception globale et que celle-ci devienne l'âme de son action, il doit s'élever jusqu'au supramental. Pour être le seigneur de son être, il doit connaître le moi et la Nature, *jñâtâ Īshvara*. Ceci peut se faire partiellement au niveau supérieur du mental où celui-ci répond directement au supramental, mais cette perfection n'appartient pas vraiment et complètement à l'être mental: elle appartient à l'Âme idéale¹ ou Âme de connaissance, *vijñânamaya*

1. « La pensée supramentale présente toujours l'idée comme une substance d'être lumineuse, une substance de conscience lumineuse, qui prend telle ou telle forme de pensée significative; par conséquent, elle ne donne pas cette impression d'un gouffre entre l'idée et le réel comme nous pouvons le sentir dans le mental; au contraire, c'est une réalité en soi, c'est une "idée réelle", c'est le corps même de la réalité. Quand elle fonctionne

purusha. Tirer le mental vers le haut jusqu'à ce qu'il entre en l'être de la connaissance supérieure, puis tirer celui-ci à son tour jusqu'au Moi de béatitude de l'Esprit, *ânandamaya purusha*, est la méthode suprême pour atteindre cette perfection.

Mais nulle perfection ne peut être atteinte, et celle-ci encore moins, sans un changement très radical de la nature actuelle et sans abroger la majeure partie de ce qui semble être la loi établie du réseau naturel complexe de l'être mental, vital et physique. La loi de ce réseau a été créée dans un but défini et circonscrit, pour soutenir, conserver, posséder et développer temporairement l'ego mental dans un corps vivant, pour sa jouissance, son expérience, ses besoins et son action temporaires. Elle sert à d'autres usages qui résultent de ceux-là, mais ceux-là constituent l'objet immédiat et l'utilité fondamentale qui déterminent tout. Pour arriver à une utilité plus haute et être un instrument plus libre, ce réseau doit être partiellement brisé, dépassé, transformé en l'harmonie d'un fonctionnement plus vaste. Le Purusha prend conscience que la loi qui s'est ainsi créée est celle d'un déterminisme en partie stable et en partie instable qui fait un choix parmi les expériences habituelles, mais toujours en développement, à partir d'une première conscience confuse d'un moi et d'un non-moi, d'un être subjectif et d'un univers extérieur. Ce déterminisme est utilisé par le mental, la vie et le corps, et ceux-ci interagissent dans l'harmonie et la concordance, mais aussi dans le désaccord et la divergence, et chacune est pour l'autre une entrave et une limitation. Le même mélange d'harmonie et de désaccord se retrouve entre les diverses activités du mental en lui-même comme il existe entre les activités de la vie en elle-même et celles de l'être physique. L'ensemble forme un certain ordre anarchique; un ordre qui se développe comme il peut à partir d'une confusion environnante sans cesse envahissante.

dans sa pureté naturelle, elle suscite un phénomène de lumière spirituelle qui est tout différent de la clarté intellectuelle et elle s'accompagne d'une grande force réalisatrice, d'un ravissement lumineux. C'est une vibration intensément sensible d'être, de conscience et d'Ânanda. » (Sri Aurobindo, *La Synthèse des Yogas*, tome II, p. 345.)

Telle est la première difficulté que le Purusha doit résoudre; l'action mélangée et confuse de la Nature — une action sans connaissance de soi claire, sans mobile distinct, sans instrument solide, simplement une tentative pour réaliser tout cela avec un succès d'ensemble d'une efficacité relative et certains effets d'adaptation surprenants dans quelques directions, mais aussi toutes sortes de misères et d'insuffisances. Cette action mélangée et confuse doit être rectifiée; la purification est un moyen essentiel pour arriver à la perfection de soi. Toutes ces impuretés et ces insuffisances créent des limitations et des esclavage de toutes sortes; mais il est deux ou trois nœuds d'esclavage principaux, l'ego étant le nœud principal d'où tous les autres découlent. Il faut se débarrasser de ces entraves; la purification n'est pas complète tant qu'elle n'entraîne pas la libération. En outre, quand une certaine purification et une certaine libération ont été effectuées, il reste encore à persuader les instruments purifiés de se convertir à la loi d'une utilité et d'un dessein supérieurs, à un ordre d'action vaste, réel, parfait. Par cette conversion, l'homme peut arriver à une certaine perfection dans la plénitude d'être, au calme, au pouvoir et à la connaissance, même à une action vitale élargie et à une existence physique plus parfaite. L'un des résultats de cette perfection est une félicité d'être vaste et parfaite, *Ānanda*. Ainsi, la purification, la libération, la perfection et la joie d'être sont les quatre éléments constitutifs du yoga, *shuddhi, mukti, siddhi, bhukti*.

Mais cette perfection ne peut pas s'acquérir et elle ne peut pas être sûre ni aussi vaste qu'elle peut l'être si le Purusha s'arrête à l'individualité. Le refus de s'identifier à l'ego physique, vital et mental ne suffit pas; dans l'âme aussi, il doit se former une individualité vraie et universalisée au lieu d'une individualité séparatrice. Dans la nature inférieure, l'homme est un ego qui fait intellectuellement une séparation tranchante entre lui-même et toutes les autres existences: pour lui, l'ego est le moi, tout le reste est non-moi, est extérieur à son être. Toute son action part de cette conception de soi et du monde, et se fonde sur elle. Mais en fait, cette conception est erronée. Quelle que soit l'intensité

avec laquelle il s'individualise dans sa conception mentale et dans son action mentale ou autre, il est inséparable de l'existence universelle: son corps est inséparable de la force et de la matière universelles, sa vie inséparable de la vie universelle, son mental inséparable du mental universel, son âme et son esprit inséparables de l'âme et de l'esprit universels. L'universel agit sur lui, l'envahit, le domine, le façonne à chaque moment; par ses réactions, l'homme agit sur l'universel, l'envahit, essaye de s'imposer à lui, de le façonner, de repousser ses assauts, de le gouverner et de s'en servir comme d'un instrument.

Ce conflit est la traduction de l'unité sous-jacente, et celle-ci revêt l'aspect d'une lutte du fait de la nécessité de la séparation originelle: les deux parts que le mental avait taillées dans l'unité se précipitent l'une sur l'autre pour rétablir l'unité, chacune essayant de s'emparer de l'autre parcelle et de l'absorber. L'univers semble toujours essayer d'engloutir l'homme, l'infini de reprendre le fini, et celui-ci se tient sur la défensive ou même répond par l'agression. Mais en réalité, à travers cette lutte apparente, l'être universel élabore son dessein en l'homme, bien que la clef de ce dessein et la vérité de cette élaboration soient perdues pour le mental conscient superficiel de l'homme et gardées obscurément dans un subconscient sous-jacent, perçues seulement d'une façon lumineuse dans une unité supraconsciente qui gouverne tout. De même, l'homme est poussé vers l'unité par une impulsion constante à étendre son ego en s'identifiant autant qu'il le peut à d'autres ego et à toutes les parcelles de l'univers qu'il peut réduire à son service et posséder physiquement, vitalement et mentalement. De même que l'homme vise à la connaissance et à la maîtrise de son être, de même il vise à la connaissance et à la maîtrise de la Nature environnante, de ses objets, ses instruments, ses êtres. D'abord, il essaye d'y arriver par une possession égoïste; mais à mesure qu'il se développe, l'élément de sympathie issu de l'unité secrète grandit en lui et il arrive à l'idée d'une coopération et d'une unité de plus en plus larges avec les autres êtres, d'une harmonie avec la Nature universelle et avec l'être universel.

Le Purusha-témoin dans le mental s'aperçoit que l'infirmité de son effort, et en fait toute l'infirmité de la vie de l'homme et de sa nature, proviennent de la séparation et du conflit qui en résulte : du manque de connaissance, du manque d'harmonie, du manque d'unité. Il est essentiel pour lui de sortir de l'individualité séparatrice, de s'universaliser, de devenir un avec l'univers. Cette unification n'est possible que par l'âme, quand l'âme de notre mental devient une avec le Mental universel, quand l'âme de notre vie devient une avec l'âme de la Vie universelle, l'âme de notre corps une avec l'âme universelle de la Nature physique. Quand cette unification a lieu, et selon sa puissance, son intensité, sa profondeur, sa totalité et sa permanence, des effets considérables se manifestent dans l'action naturelle, notamment une sympathie immédiate et toujours plus profonde, une fusion du mental avec les autres mentalités, de la vie avec les autres vies ; la tendance séparatrice du corps diminue, le pouvoir d'intercommunication mentale directe et d'interaction efficace, entre autres, suppléent alors aux communications indirectes et inadéquates qui jusqu'à présent constituaient la majeure partie des moyens conscients utilisés par le mental dans un corps. Néanmoins, le Purusha s'aperçoit que dans la nature mentale, vitale et physique en elle-même, un défaut demeure, une infirmité, une action confuse qui vient des réactions inégales et mécaniques des trois modes ou *gunas* de la Nature. Pour transcender cela, il doit non seulement s'universaliser mais s'élever aussi jusqu'au supramental et au spirituel, être un avec l'âme supramentale du cosmos, un avec l'esprit universel. Il arrive alors, en lui-même et dans l'univers, à la lumière et à l'ordre plus vastes d'un principe supérieur qui est l'action même du Satchidânanda divin. Il est même capable d'imposer l'influence de cette lumière et de cet ordre non seulement à son être naturel mais, selon le rayon, l'étendue d'action de l'Esprit en lui, au monde dans lequel il vit et à ce qui l'entoure. Il est *svarât*, conscient et maître de soi, mais il commence aussi, par cette unité et par cette transcendance spirituelles, à être conscient et maître du monde d'existence qui l'entoure, *samrât*.

Par ce développement de soi, l'âme s'aperçoit qu'elle a accompli sur ce plan mental tout l'objet du yoga intégral : l'union avec le Suprême en son essence et dans son individualité universalisée. Aussi longtemps que le Purusha participe à l'existence du monde, cette perfection doit nécessairement rayonner de lui — car tel est l'inévitable résultat de son unité avec l'univers et avec ses êtres — et elle rayonne par une influence et une action qui aident tous ceux qui sont capables de s'élever ou d'avancer vers la même perfection, et, pour le reste, par une influence et une action qui aident — comme seul peut le faire l'homme qui est maître de lui-même et se gouverne —, à conduire spirituellement l'espèce humaine vers ce même accomplissement ou vers quelque image d'une vérité divine plus haute dans son existence personnelle et collective. Il devient une lumière et un pouvoir de la Vérité à laquelle il s'est élevé et un moyen d'ascension pour les autres.

5

Les instruments de l'Esprit

Si nous devons atteindre une perfection dynamique de notre être, la première nécessité est de purifier le fonctionnement des instruments que nous utilisons maintenant et qui font une musique discordante. L'être même, l'esprit, la Réalité divine en l'homme, n'a nul besoin de purification; à jamais pur, il n'est pas affecté par les défauts de ses instruments ou les trébuchements du mental, du cœur et du corps dans leur action, pas plus que le soleil n'est altéré ou terni par les défauts de nos yeux, comme il est écrit dans l'Upanishad. Le mental, le cœur, l'âme vitale de désir, la vie corporelle, sont les sièges de l'impureté; ce sont eux qui doivent être redressés pour que l'action spirituelle puisse atteindre la perfection, au lieu de souffrir des concessions plus ou moins grandes faites aux plaisirs tortueux de la nature inférieure. Généralement, ce que l'on appelle pureté de l'être est une blancheur négative, une absence de péché par inhibition constante, par le rejet de toute action, tout sentiment, toute idée, toute volonté que nous jugeons mauvais. Ou ce peut être une pureté passive et tout à fait négative: ne plus trouver son bonheur qu'en Dieu, ne plus agir du tout, faire cesser toute vibration mentale, pacifier l'âme de désir. C'est la paix suprême des disciplines quiétistes: l'esprit apparaît dans toute la pureté éternelle de son essence immaculée. Arrivé là, il ne reste plus rien à faire ni à satisfaire. Mais la pureté telle que nous l'envisageons pose un problème plus difficile à résoudre: celui d'une action totale, sans diminution, et même, rendue plus

intense et plus puissante encore. Une action fondée sur la béatitude parfaite de l'être, sur la pureté de la nature instrumentale de l'âme autant que sur la pureté de la nature essentielle de l'esprit. Le mental, le cœur, la vie, le corps, doivent accomplir les œuvres du Divin — tout ce qu'ils font déjà et bien davantage encore —, mais les accomplir divinement. Telle est la première difficulté qui se présente aux aspirants à la perfection, et qu'ils doivent affronter courageusement; car leur but n'est pas une pureté négative, prohibitionniste, passive ou quiétiste, mais une pureté positive, affirmative, active. Le quiétisme divin découvre la pure éternité de l'Esprit; le dynamisme divin y ajoute l'action juste, pure et sans détour de l'âme, du mental et du corps.

En outre, la perfection intégrale exige de nous une purification totale, non seulement de tous les instruments complexes mais de toutes les parties de chacun d'entre eux. En somme, il ne s'agit pas d'une étroite purification morale de notre nature. L'éthique s'occupe uniquement de l'âme de désir et de la partie dynamique et extérieurement active de notre être; elle traite du caractère et de l'action et ne s'aventure pas au-delà. Elle prohibe et inhibe certaines actions, certains désirs, certaines pulsions, certaines propensions; elle inculque certaines vertus telles la véracité, l'amour, la charité, la compassion, la chasteté. Une fois que ces qualités ont été solidement établies, que la volonté est purifiée et les habitudes de vie irréprochables, son travail est terminé. Mais le *siddha*¹ de la perfection intégrale doit prendre position sur un plus vaste domaine: celui de la pureté éternelle de l'Esprit par-delà le bien et le mal. Ceci ne veut pas dire, comme serait tenté de l'imaginer un intellect imprudent et hâtif, que le *siddha* fera le bien et le mal indifféremment, proclamant que, pour l'esprit, il n'y a aucune différence entre les deux, ce qui serait un mensonge évident sur le plan de l'action individuelle et risquerait de servir de prétexte à un assouvissement sans frein de la nature humaine imparfaite. Ceci ne veut pas dire non plus que le bien et le mal

1. *Siddha*: celui qui a atteint à la libération spirituelle.

étant inextricablement mélangés en ce monde, comme le sont le plaisir et la douleur — ce qui est vrai pour le moment et valable en tant que généralisation, mais pas nécessairement vrai pour l'évolution spirituelle future de l'être humain —, l'homme libéré vivra en l'esprit et se détachera des mouvements d'une nature irrémédiablement imparfaite, la laissant poursuivre son action mécanique. On peut concevoir que ce soit une étape menant à la cessation définitive de toute activité, mais ce n'est évidemment pas un conseil de perfection dynamique. Selon nous, le *siddha* de la perfection intégrale doit appliquer cette perfection dans sa vie, participer du pouvoir transcendant de l'Esprit divin et devenir une volonté universelle s'exprimant à travers le supramental individualisé en lui pour l'action. Ses œuvres seront donc les œuvres d'une Connaissance éternelle, d'une Vérité et d'une Puissance éternelles, d'un Amour et d'un Ânanda éternels; la vérité, la connaissance, la force, l'amour, la félicité, imprèneront son travail, quel qu'il soit, mais ne dépendront pas de sa nature; c'est l'esprit qui déterminera son action et non l'action qui déterminera l'esprit pour le soumettre à une norme invariable ou enfermer ses opérations dans un cadre rigide. Le caractère du *siddha* ne sera pas fait de certaines habitudes prédominantes; il sera essentiellement un être spirituel doté d'une volonté spirituelle, et il aura tout au plus un tempérament particulier, libre et souple, s'exprimant dans ses actes. Sa vie sera une coulée directe des fontaines éternelles et non quelque forme taillée selon un gabarit humain temporaire. Sa perfection ne sera pas une pureté sâttvique mais quelque chose de plus élevé que les *gunas* de la Nature; une perfection de connaissance spirituelle, de pouvoir spirituel, de félicité spirituelle, d'unité et d'harmonie dans l'unité; la perfection extérieure de ses œuvres prendra spontanément la forme qui exprimera cette transcendance et cette universalité intérieures. Pour parvenir à ce changement, le *siddha* de la perfection intégrale devra rendre conscient en lui le pouvoir de l'esprit ou pouvoir supramental qui est encore supraconscient pour notre mentalité. Or, ce pouvoir ne peut pas opérer en lui tant que l'être mental, vital et physique actuel n'est pas libéré de son fonctionnement inférieur. Cette purification est la première nécessité.

Autrement dit, la purification ne doit pas être comprise au sens étroit d'un choix, dans l'action, parmi certains mouvements extérieurs que l'on discipline tandis que les autres sont inhibés, ni comme une libération de certains traits de caractère ou de certaines capacités mentales et morales particulières. Ces accomplissements sont des signes secondaires et dérivés, non des pouvoirs essentiels ni des forces primordiales de notre être. Nous devons avoir une vision psychologique plus vaste de ces forces de notre nature. Nous devons distinguer les parties constituées de notre être, découvrir la cause profonde de leur impureté ou de leur action fautive et corriger ces défauts avec la certitude que, ceci accompli, le reste se rectifiera tout naturellement. Ce ne sont pas les symptômes de l'impureté qu'il faut traiter, sauf d'une façon secondaire comme un adjuvant mineur, mais frapper l'impureté à sa racine même après un diagnostic plus approfondi. Nous découvrirons alors qu'il existe deux formes d'impureté à la source de tout ce désordre. Le premier défaut tient à la nature de notre évolution passée caractérisée par une ignorance séparative; ce défaut résulte de la forme radicalement fautive et ignorante qu'a prise l'action particulière de chaque partie de notre être instrumental. L'autre impureté tient au processus successif de l'évolution où la vie émerge dans le corps et dépend du corps, où le mental émerge de la vie corporelle et en dépend, où le supramental émerge du mental et se prête au mental au lieu de le gouverner, et où l'âme elle-même apparaît simplement comme un accident de la vie corporelle de l'être mental qui voile l'esprit dans les imperfections inférieures. Ce deuxième défaut de notre nature vient de ce que les parties supérieures dépendent des parties inférieures; il y a mélange de fonctions: l'action impure de l'instrument inférieur se mêle à l'action qui appartient en propre à la fonction supérieure en y ajoutant une imperfection qui l'encombre, fautive la direction et sème la confusion.

Ainsi, la fonction propre de la vie, la force vitale, est la jouissance et la possession, qui sont toutes deux parfaitement légitimes puisque l'Esprit a créé le monde pour l'Ânanda — pour la jouissance et la possession de la multiplicité par l'Un, de

l'Un par la multiplicité et de la multiplicité par la multiplicité; mais l'ignorance séparatrice, et c'est l'exemple type du premier défaut, leur donne la forme pervertie du désir et de la convoitise, qui corrompt toute la jouissance et toute la possession en leur imposant les formes contraires de la souffrance et du manque. En outre, du fait que le mental est « involué » dans la vie d'où est partie son évolution, ce désir et cette convoitise s'immiscent dans l'action de la volonté et de la connaissance mentales, et, par suite, la volonté devient une volonté de convoitise, une force de désir, au lieu d'être une volonté rationnelle et une force judicieuse d'exécution intelligente; elle déforme le jugement et la raison au point que nous jugeons et raisonnons selon nos désirs et nos préjugés et non avec l'impartial désintéressement d'un jugement intègre ni avec la rectitude d'une raison qui cherche uniquement à distinguer la vérité et à comprendre correctement l'objet de ses opérations. C'est l'un des exemples du mélange. Ces deux genres de défaut — forme d'action fautive et mélange d'action illégitime — ne se limitent pas aux exemples signalés; ils se retrouvent dans chaque instrument et pour chaque type de fonctionnement. Ils envahissent toute l'économie de notre nature. Tels sont les défauts fondamentaux de cette nature instrumentale inférieure; si nous parvenons à les rectifier, notre être instrumental sera purifié : nous jouirons de la clarté et de la pureté, qu'il s'agisse de la volonté, du cœur émotif, de la jouissance vitale ou du corps. Ce sera une perfection préliminaire, une perfection humaine; mais elle peut servir de base à nos efforts pour réaliser notre moi et déboucher sur une perfection plus grande, une perfection divine.

Le mental, la vie et le corps sont les trois pouvoirs de notre nature inférieure. Mais il n'est pas possible de les prendre tout à fait séparément parce que la vie sert de trait d'union et influence non seulement notre corps mais, dans une vaste mesure, notre mental. Notre corps est un corps vivant : la force de vie se mêle à tous ses fonctionnements et les détermine. Notre mental aussi est en grande partie un mental de la vie, un mental des sensations physiques; c'est seulement dans ses fonctions supérieures qu'il est

normalement capable de quelque chose de supérieur aux opérations d'une mentalité physique soumise à la vie. Nous pouvons traduire ce fait dans un ordre ascendant. D'abord, nous avons un corps soutenu par la force de vie physique, le « prâna » physique qui circule à travers tout le système nerveux et marque de son empreinte notre action corporelle, si bien que tout est l'action caractéristique d'un corps vivant et non d'un corps mécanique inerte. Le *prâna* et le physique constituent à eux deux le « corps grossier », *sthûla sharîra*. Mais ce n'est que l'instrument extérieur, c'est la force nerveuse de la vie qui agit dans la forme du corps et à travers ses organes physiques grossiers. Puis nous avons l'instrument intérieur, *antahkarana*, la mentalité consciente. Suivant l'ancien système, il se divise en quatre pouvoirs : *chitta* ou conscience mentale de base; *manas*, le mental sensoriel; *buddhi*, l'intelligence; *ahankâra*, l'idée d'ego, classification qui peut nous servir de point de départ, bien que certaines distinctions supplémentaires soient nécessaires à des fins plus pratiques. Cette mentalité est imprégnée par la force de vie, qui devient ici un instrument de la conscience psychique de la vie et de l'action psychique sur la vie. Chaque fibre du mental sensoriel et de la conscience de base est infiltrée par l'action de ce *prâna* psychique¹ : c'est une mentalité nerveuse ou vitale et physique. Même la *buddhi* et l'ego sont dominés par le *prâna* psychique, bien qu'ils aient le pouvoir de délivrer le mental de sa sujétion à cette psychologie vitale, nerveuse et physique. Cette combinaison crée en nous l'âme de désir sensorielle qui est l'obstacle principal à une perfection humaine supérieure comme à une perfection divine plus grande encore. Finalement, au-dessus de notre mentalité consciente actuelle, se trouve un supramental caché qui est le vrai moyen pour atteindre la perfection divine, et son siège naturel.

1. Rappelons la claire définition que donne Sri Aurobindo de la différence entre le *prâna* psychique et le *prâna* physique : « À toutes fins pratiques, nous devons faire une distinction entre l'énergie de vie telle qu'elle agit dans le corps, ou *prâna physique*, et l'énergie de vie telle qu'elle agit comme support des activités mentales, ou *prâna psychique*. En effet, nous menons toujours une double vie, mentale et physique, et la même énergie de vie agit d'une façon différente et revêt un aspect différent suivant qu'elle se prête à l'une ou à l'autre. » (*La Synthèse des Yogas*, tome 1, p. 415-16)

Le *chitta*, la conscience de base, est en grande partie subconscient; son action visible ou cachée est de deux sortes : l'une passive et réceptrice, l'autre active ou réactive et formatrice. En tant que pouvoir passif, il reçoit tous les impacts, même ceux dont le mental est inconscient ou auxquels il ne prête pas attention, et il les emmagasine dans l'immense réserve de la mémoire passive subconsciente où le mental en tant que mémoire active peut puiser. Mais généralement le mental ne tire de cette réserve que ce qu'il a observé et compris sur le moment — plus facilement ce qu'il a soigneusement observé ou compris, moins facilement ce qu'il a observé négligemment ou mal compris. Pourtant la conscience a le pouvoir de faire monter jusqu'au mental actif et pour son usage ce que le mental n'avait pas du tout observé ou dont il ne s'était pas occupé, ou même ce dont il n'avait pas fait consciemment l'expérience. Ce pouvoir n'agit manifestement qu'en des conditions a-normales, quand quelque partie du *chitta* subconscient vient à la surface, pour ainsi dire, ou quand l'être subliminal en nous apparaît sur le seuil et, pendant un temps, joue un certain rôle dans la chambre extérieure de la mentalité où se déroulent les échanges directs et le commerce avec le monde extérieur et où se manifestent à la surface nos relations internes avec nous-mêmes. Cette action de la mémoire est si fondamentale pour l'action mentale tout entière qu'il est dit parfois que la mémoire fait l'homme. Même dans l'action submentale du corps et de la vie — qui est pleine de ce *chitta* subconscient, bien qu'elle échappe au contrôle du mental conscient —, il existe une mémoire vitale et physique. Les habitudes vitales et physiques sont principalement formées par cette mémoire submentale. Pour cette raison, il est possible de les changer au-delà de toute limite par l'action plus puissante de la volonté et du mental conscients quand ceux-ci se développent et trouvent le moyen de communiquer au *chitta* subconscient la volonté spirituelle de créer une nouvelle loi d'action vitale et physique. On peut même dire que toute la constitution de notre vie et de notre corps est une masse d'habitudes formées par l'évolution passée de la Nature et rassemblées par la mémoire persistante de cette conscience secrète. Car *chitta*, la substance primaire de la

conscience, existe universellement dans la Nature, comme le *prâna* et comme le corps, mais au niveau de la nature matérielle elle est subconsciente et mécanique.

En fait, toute l'action du mental, notre instrument intérieur, jaillit de ce *chitta* ou conscience de base, qui est en partie consciente et en partie subconsciente ou subliminale pour notre mentalité active. Quand elle est frappée du dehors par les impacts du monde ou stimulée par les pouvoirs de réflexion de l'être intérieur subjectif, elle projette à la surface certaines activités habituelles dont le moule a été déterminé par notre évolution. L'une de ces formes d'activités est le mental émotif, que nous pouvons appeler le cœur par commodité. Nos émotions sont les vagues de réaction et de réponse, *chitta-vritti*, qui s'élèvent de la conscience de base. Leur action est également en grande partie gouvernée par l'habitude et par une mémoire émotive. Elles ne sont pas obligatoires, ce ne sont pas des « lois » du déterminisme : il n'est pas de loi à laquelle notre être émotif soit absolument obligé de se soumettre; nous ne sommes pas tenus de répondre par le chagrin à certains impacts sur le mental ni de répondre à d'autres par la colère, à d'autres par la haine et l'antipathie, à d'autres encore par la sympathie et l'amour. Ce sont seulement des habitudes que notre mentalité affective a prises et que la volonté consciente de l'esprit peut changer; nous pouvons les inhiber et même nous élever complètement au-dessus d'elles et nous affranchir de la douleur, de la colère, de la haine, de la dualité sympathie-antipathie. Nous ne sommes soumis à ces réactions que dans la mesure où nous acceptons d'être asservis à l'action mécanique du *chitta* dans la mentalité émotive; mais il est difficile de s'en débarrasser à cause du pouvoir des habitudes passées, et surtout des attaques répétées de la partie vitale du mental, c'est-à-dire du mental de vie nerveux ou *prâna* psychique. La nature de ce mental émotif — qui est une réaction du *chitta* en étroite corrélation avec les sensations vitales nerveuses et les réponses du *prâna* psychique — est si marquée que dans certaines langues on l'appelle simplement *chitta* et *prâna* : le cœur, l'âme de vie. En fait, c'est l'action la plus directement perturbatrice et la

plus farouchement obstinée : celle de l'âme de désir que crée en nous le mélange du désir vital et des réponses de la conscience. Et pourtant, l'âme émotive vraie, la vraie psyché en nous, n'est pas une âme de désir mais une âme d'amour pur et de félicité ; mais comme c'est le cas dans les autres parties de notre être véritable, elle ne peut émerger que si la déformation créée par la vie-de-désir disparaît de la surface et n'est plus le mouvement caractéristique de notre être. Y parvenir fait nécessairement partie de notre purification, de notre libération et de notre perfection.

L'action nerveuse du *prâna* psychique est particulièrement évidente dans notre mentalité purement sensorielle. En fait, cette mentalité nerveuse imprègne toute l'action instrumentale intérieure, et semble souvent constituer l'essentiel de tout ce qui n'est pas sensation pure et simple. Les émotions en particulier subissent l'empreinte prânique et en portent la marque : la peur est bien davantage une sensation nerveuse qu'une émotion, et la colère est en grande partie, ou bien souvent, une réponse sensorielle traduite en termes d'émotion. D'autres sentiments relèvent davantage du cœur ; ils sont plus intérieurs, mais ils s'allient aux désirs nerveux et physiques ou aux impulsions extérieures du *prâna* psychique. L'amour est une émotion du cœur et il peut être un sentiment pur : tout mouvement mental, puisque nous sommes des êtres mentaux dans un corps, doit produire — la pensée elle-même produit —, un certain effet sur la vie ou une réponse dans la substance corporelle, mais ce n'est pas une raison pour que l'effet ou la réponse soient de nature physique. Cependant l'amour du cœur s'allie volontiers à un désir vital dans le corps. Cet élément physique peut être purifié de la sujétion au désir physique, à la jouissance sexuelle, il peut se changer en amour et se servir du corps pour une proximité non seulement physique mais mentale et spirituelle. L'amour peut aussi se séparer de tout, même de l'élément physique le plus innocent, ou n'en garder que l'ombre et rester un pur mouvement d'union d'âme à âme, de psyché à psyché. Quoi qu'il en soit, l'action spécifique du mental-des-sensations n'est pas émotive, c'est une réponse nerveuse consciente, un sentiment nerveux et

une affection nerveuse, quelque chose qui nous pousse à nous servir des sens physiques et du corps pour accomplir quelque action ou pour satisfaire les appétits et les désirs vitaux conscients. Il y a deux aspects : d'une part une réponse réceptive et d'autre part une réaction dynamique. Ces réactions et impulsions sont utilisées de façon normale et adéquate quand le mental supérieur ne leur est pas soumis mécaniquement et qu'il contrôle et règle leur action. Cependant, il existe un état encore supérieur, quand le mental-des-sensations subit une certaine transformation sous l'effet de la volonté consciente de l'Esprit et que celle-ci donne au *prâna* psychique sa forme d'action propre, vraie, au lieu de la forme faussée du désir.

Manas, le mental sensoriel, dépend dans notre conscience ordinaire des organes physiques de sensation réceptive pour prendre connaissance, et des organes du corps pour diriger l'action vers les objets des sens. L'action superficielle et extérieure des sens est essentiellement physique et nerveuse et elle peut facilement être prise pour un simple résultat de l'action des nerfs ; dans les textes anciens, les activités des sens sont parfois appelées *prânas*, activités nerveuses ou vitales. Pourtant, l'élément essentiel n'est pas l'excitation nerveuse mais la conscience, l'action du *chitta* qui utilise l'organe et l'impact nerveux dont il est le canal. *Manas*, le mental sensoriel, est l'activité qui émerge de la conscience de base et constitue l'essentiel de ce que nous appelons sensation. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, sont en fait des propriétés du mental et non du corps ; mais le mental physique dont nous nous servons d'ordinaire se borne généralement à traduire en sensations les impacts extérieurs qu'il reçoit à travers le système nerveux et les organes physiques. Or, le *manas* intérieur a aussi une vue subtile, une ouïe subtile, un pouvoir de contact propre, qui ne dépendent pas des organes physiques. En outre, il possède non seulement un pouvoir de communication directe du mental à l'objet — qui peut même, à un haut degré d'intensité, nous faire percevoir le contenu d'un objet se trouvant dans notre rayon d'action physique ou même en dehors —, mais aussi un pouvoir de communication

directe de mental à mental. Le mental est capable aussi de changer, modifier, inhiber l'incidence, la valeur et l'intensité de l'impact des sens. D'ordinaire, nous n'utilisons pas ces pouvoirs du mental, ou ne les cultivons pas; ils restent dans le subliminal et émergent parfois sous forme d'action intermittente et irrégulière, plus facilement chez certains que chez d'autres, ou bien ils viennent à la surface dans certains états d'être a-normaux. Ils sont à l'origine de phénomènes tels que la voyance, l'audition subtile, la transmission de pensées et d'impulsions, la télépathie, et de la plupart des pouvoirs occultes les plus ordinaires — occultes, soi-disant, car il serait préférable de les décrire en des termes moins mystiques comme des pouvoirs d'action du *manas*, encore subliminaux. Les phénomènes d'hypnotisme, et bien d'autres, dépendent de l'action de ce mental sensoriel subliminal; non pas qu'il soit le seul facteur, mais c'est le premier moyen ou support de l'échange, de la communication et de la réponse, bien qu'en réalité la plus grande part de l'opération relève de la *buddhi* intérieure. Nous possédons et pouvons donc utiliser une double mentalité sensorielle : un mental physique et un mental supraphysique.

La *buddhi* est une construction de l'être conscient et elle dépasse de beaucoup ses premières manifestations dans le *chitta* de base : c'est l'intelligence dotée de ses deux pouvoirs, la connaissance et la volonté. La *buddhi* englobe et dirige l'ensemble de l'action mentale, vitale et corporelle. Par nature, c'est le pouvoir de pensée et le pouvoir de volonté de l'Esprit, traduits sous la forme inférieure d'une activité mentale. Nous pouvons distinguer trois degrés successifs dans l'action de cette intelligence. D'abord, une compréhension-perception inférieure qui simplement reçoit, enregistre, comprend et répond aux communications du mental sensoriel, de la mémoire, du cœur et du mental des sensations. Par leur intermédiaire, la *buddhi* élabore un mental pensant élémentaire qui ne dépasse pas leurs données, qui se soumet à leur moule, fait résonner leurs notes répétées, tourne en rond dans le cercle habituel de la pensée et de la volonté qu'ils suggèrent, ou, profitant de la soumission de la raison aux suggestions vitales, suit

toutes les déterminations nouvelles qui s'offrent à ses perceptions et conceptions. Par-delà cette compréhension élémentaire que nous utilisons tous dans une très large mesure, il existe un pouvoir de raison organisatrice ou sélective et une force de volonté intelligente qui ont pour activité et pour but d'élaborer si possible une organisation acceptable, suffisante, stable, de la connaissance et de la volonté au service de quelque conception intellectuelle de la vie.

Malgré son caractère plus strictement intellectuel, cette raison secondaire ou intermédiaire a en fait un but pratique. Elle élabore une structure intellectuelle, un cadre, une règle d'un certain type, et elle essaie d'y couler la vie intérieure et extérieure afin de s'en servir avec plus ou moins de maîtrise et d'autorité pour imposer sa volonté rationnelle. C'est elle qui donne à notre être intellectuel habituel nos mesures esthétiques et éthiques bien établies, structure nos opinions, normalise nos idées et nos objectifs. Elle est très développée et occupe la première place chez les gens dont la compréhension est éveillée. Mais il existe une raison ou une action supérieures de la *buddhi* qui part de façon désintéressée en quête de la vérité pure et de la connaissance vraie; elle cherche cette Vérité derrière la vie et les choses et derrière notre moi apparent, et veut soumettre sa volonté à sa loi. Rares parmi nous, s'il en est, sont ceux qui peuvent se servir de cette raison supérieure avec une certaine pureté; s'y efforcer est pourtant ce que l'instrument intérieur, l'*antahkarana*, peut entreprendre de plus haut.

En fait, la *buddhi* est un intermédiaire entre le Mental-de-Vérité beaucoup plus élevé — que nous ne possédons pas encore activement et qui est l'instrument direct de l'Esprit — et la vie physique du mental humain qui évolue dans le corps. Nos pouvoirs d'intelligence et de volonté proviennent de ce Mental-de-Vérité direct et plus vaste, ou supramental. La *buddhi* concentre son action autour de l'idée d'ego : l'idée que nous sommes ce mental, cette vie et ce corps, ou que nous sommes un être mental déterminé par l'action de la vie et du corps. Elle est au service de cette idée d'ego, soit que celle-ci se borne à ce que nous appelons l'égoïsme,

soit qu'elle s'élargisse par sympathie avec la vie autour de nous. Ainsi s'élabore un sens de l'ego qui repose sur l'action séparatrice du corps, de la vie individualisée, des réponses mentales; l'idée d'ego dans la *buddhi* centralise toute l'action de la pensée, du caractère et de la personnalité de cet ego. La compréhension inférieure et la raison intermédiaire sont les instruments de son désir d'expérience et d'élargissement de soi. Mais à mesure que la raison et la volonté supérieures se développent, nous pouvons nous tourner vers ce dont ces choses extérieures sont le signe, vers la conscience spirituelle plus haute. Alors nous voyons que le « je » est une réflexion mentale du Moi, de l'Esprit, du Divin, de l'unique existence transcendante, universelle et individuelle dans sa multiplicité. Dès lors, la conscience en laquelle ces choses se rejoignent, où elles deviennent des aspects d'un être unique et trouvent leurs relations justes, peut être débarrassée de tous les voiles du physique et du mental. Quand la transition vers le supramental s'accomplit, les pouvoirs de la *buddhi* ne disparaissent pas mais ils doivent tous être convertis en leurs valeurs supramentales. Toutefois, l'étude du supramental et de la conversion de la *buddhi* relèvent du domaine de la *siddhi* supérieure ou perfection divine. Notre étude va maintenant se porter sur la purification de l'être humain habituel, car elle nous prépare à cette conversion et nous libère de l'esclavage à notre nature inférieure.

6

Purification – le mental inférieur

Nous devons saisir l'action complexe de tous ces instruments et les purifier. Or le moyen le plus simple est de nous saisir des deux défauts majeurs qui les caractérisent, distinguer clairement en quoi ils consistent et les rectifier. Mais par quoi commencer, peut-on se demander, car c'est un grand mélange — la purification complète d'un instrument dépend de la purification complète de tous les autres — et donc une grande source de difficulté, de déceptions et de perplexité; ainsi, par exemple, quand nous croyons avoir purifié notre intelligence, nous nous apercevons qu'elle est encore en butte à des attaques et des obscurcissements, parce que les émotions du cœur, ou la volonté ou le mental-des-sensations sont encore affectés par les nombreuses impuretés de la nature inférieure qui se réinfiltrent dans la *buddhi* illuminée et l'empêchent de refléter la vérité pure que nous cherchons. En revanche, nous avons cet avantage que si un seul instrument important est suffisamment purifié, on peut s'en servir pour purifier les autres; un pas fermement assuré rend les pas suivants plus faciles et nous débarrasse d'un grand nombre de difficultés. Quel est donc l'instrument qui, purifié et rendu parfait, aura le plus de facilité et d'efficacité, ou se montrera le plus rapide et le plus puissant pour amener la perfection de tout le reste?

Puisque nous sommes un esprit involué dans un mental, une âme qui a évolué ici-bas en tant qu'être mental dans un corps

vivant, ce doit être naturellement dans le mental, l'*antahkarana*, que nous devons rechercher ce desideratum. Et dans le mental, c'est évidemment par la *buddhi* — l'intelligence et la volonté de l'intelligence — que l'être humain est destiné à faire tout le travail que la nature physique nerveuse ne fait pas pour lui, comme elle le fait dans la plante et l'animal.

En attendant l'émergence d'un pouvoir supramental supérieur, la volonté intelligente doit être notre force d'exécution principale; la purifier devient donc une nécessité absolument primordiale. Une fois notre intelligence et notre volonté bien purifiées de tout ce qui les limite et leur communique un mouvement faux ou une direction fautive, elles peuvent facilement être perfectionnées. Elles peuvent apprendre à répondre aux suggestions de la Vérité, à se comprendre elles-mêmes et à comprendre les autres parties de l'être, à voir clairement et avec une fine et scrupuleuse exactitude ce qu'elles font, à suivre le vrai chemin sans erreur ni hésitation ni trop d'empressement, sans faux pas, sans dévier de leur but. Finalement, elles peuvent s'ouvrir et répondre aux discernements parfaits, aux intuitions, aux inspirations, aux révélations du supramental, et suivre un mouvement de plus en plus lumineux et même infaillible. Mais cette purification ne peut s'effectuer sans un déblaiement préalable des obstacles naturels dans les parties inférieures de l'*antahkarana*; et le principal obstacle naturel qui envahit toute l'action de l'*antahkarana* par les sens, les sensations mentales, les émotions, les impulsions dynamiques, l'intelligence, la volonté, est l'intrusion du *prâna* psychique et de ses revendications tyranniques. C'est donc cela qu'il faut traiter; son intrusion et sa domination doivent être éliminées, ses revendications refusées et lui-même tranquilisé et préparé à la purification.

Comme nous l'avons dit, chaque instrument a une action propre et légitime, et en même temps une déformation ou un principe qui fausse cette action. L'action propre du *prâna* psychique est la possession et la jouissance pures, *bhôga*. Jouir de la pensée, de la volonté, de l'action, de l'élan dynamique, du résultat de l'action,

des émotions, des sentiments, des sensations, et jouir aussi, par eux, des objets, des personnes, de la vie et du monde, telle est l'activité à laquelle ce *prâna* fournit une base psycho-physique. Une jouissance vraiment parfaite de l'existence ne peut venir que quand l'objet de notre jouissance n'est pas le monde en lui-même et pour lui-même mais Dieu dans le monde, quand ce ne sont pas les choses elles-mêmes mais l'Ânanda de l'esprit dans les choses qui constitue l'objet véritable, essentiel, de notre jouissance, les choses n'étant que des formes et des symboles de l'esprit, des vagues de l'océan d'Ânanda. Mais cet Ânanda ne peut vraiment se manifester que lorsque nous arrivons à dégager et refléter dans nos divers éléments l'être spirituel caché, et sa plénitude ne peut s'obtenir qu'en s'élevant jusqu'au supramental. En attendant, il existe une jouissance humaine des choses, juste, permise, tout à fait légitime, qui est d'une nature principalement sâttvique, pour employer le langage psychologique de l'Inde. C'est une jouissance éclairée, surtout dans le mental perceptif, esthétique et émotif, et accessoirement seulement dans l'être sensoriel nerveux et dans l'être physique, mais tous sont également soumis au gouvernement lucide de la *buddhi*, à une raison et une volonté justes, une juste réceptivité des impacts de la vie, un ordre juste, un sentiment juste de la vérité, de la loi, du sens idéal et de la beauté des choses et de leur usage. Le mental extrait la pure essence, la pure jouissance, *rasa*¹, et rejette tout ce qui est agité, trouble ou pervers. À cette acceptation du *rasa* clair et limpide, le *prâna* psychique doit apporter le sens complet de la vie et une jouissance qui emplisse tout l'être, *bhôga*, sans quoi l'acceptation et la possession mentales, *rasa-grahana*, ne seraient pas assez concrètes, elles seraient trop éthérées pour satisfaire tout à fait l'âme dans un corps. Cette contribution est sa fonction propre.

Ce qui s'oppose à la pureté, cet élément qui s'introduit dans notre nature et la pervertit est une forme de convoitise vitale. Au fond, la grande déformation que le *prâna* psychique impose à notre

1. Prononcer « rassa ».

nature, c'est le désir. Or le désir s'enracine dans la convoitise vitale qui cherche à se saisir de ce que nous croyons ne pas posséder; c'est l'instinct limité de la vie qui veut posséder et se satisfaire. Il crée un sentiment de manque : d'abord la simple convoitise vitale : la faim, la soif, la luxure, puis les appétits de toutes sortes; puis les convoitises psychiques du mental qui sont une affliction beaucoup plus grande et plus accaparante et qui s'infiltrent dans tout notre être — la faim qui est infinie parce que c'est la faim d'un être infini, et la soif à jamais inassouvie car elle est par nature insatiable. Le *prâna* psychique envahit le mental-des-sensations et y introduit la soif sans trêve de sensations; il envahit le mental dynamique, convoite l'autorité, veut posséder, dominer, réussir à tout prix, satisfaire toutes ses impulsions; prenant possession du mental émotif, il cherche à satisfaire ses sympathies, à donner libre cours à ses antipathies, à son amour, à sa haine; il est cause des reculs et des paniques, de la frayeur et des tensions et des espoirs déçus, il impose les tortures de la douleur, les fièvres soudaines et les flambées de joie, vite éteintes; il pousse l'intelligence et la volonté intelligente à devenir leurs complices pour en faire des instruments déformés et boiteux dans leur propre domaine : la volonté devient convoitise et l'intelligence avide, partielle et tâtonnante court après des opinions limitées et hâtives et des préjugés militants. Le désir est à la racine de tous les chagrins, toutes les déceptions, toutes les afflictions, car, bien qu'il goûte la joie fiévreuse de la quête et de la satisfaction, il crée sans cesse une tension dans l'être; cette quête et ce gain s'accompagnent d'un dur labeur, d'une faim, d'un conflit, d'une prompte sujétion à la fatigue, d'un sentiment de limitation et d'insatisfaction, d'un désappointement rapide face à toutes ses acquisitions, d'une stimulation malsaine et sans trêve, du trouble, de l'inquiétude : *ashânti*. Se débarrasser du désir est l'unique, l'indispensable et puissante purification du *prâna* psychique; dès lors, nous pouvons remplacer l'âme de désir et son ingérence générale dans tous nos instruments par l'âme mentale de calme et limpide félicité qui prend possession de nous-mêmes, du monde et de la Nature, car c'est sur cette clarté cristalline que se fondent la vie mentale et sa perfection.

Le *prâna* psychique envahit et déforme toutes les opérations supérieures, mais son défaut est d'être lui-même envahi et déformé par la nature du fonctionnement physique du corps tel que la vie l'a élaboré en émergeant de la matière, car c'est lui qui a créé une séparation entre la vie individuelle incarnée et la vie universelle, et marqué cette vie individuelle du sceau de la limitation, de la faim, de la soif, du manque, de la convoitise pour ce qu'elle ne possède pas, et l'a changée en une longue recherche tâtonnante de la jouissance et en un besoin de possession contrarié et déçu. On peut aisément régler et limiter ce fonctionnement dans le domaine purement physique, mais il s'étend démesurément dans le *prâna* psychique, et plus le mental se développe, plus il devient difficile de le refréner; insatiable, inconstant, il crée inlassablement désordre et maladies. En outre, le *prâna* psychique s'appuie sur la vie physique; il se limite à la force nerveuse de l'être physique et restreint ainsi les opérations du mental, contribuant à sa dépendance à l'égard du corps; ainsi le mental succombe à la fatigue, à l'impuissance, à la maladie, la confusion, la démence, il devient de plus en plus fragile, et cela peut même aller jusqu'à la dissolution du mental physique. Au lieu d'être une puissance en soi, un instrument limpide de l'esprit conscient et libre, capable de gouverner, d'utiliser et de perfectionner la vie et le corps, le mental nous apparaît comme un mécanisme composite; c'est principalement une mentalité physique limitée par ses organes et asservie aux exigences et aux obstructions de la vie corporelle. On ne peut se débarrasser de cette infirmité que par une sorte d'opération psychologique pratique d'analyse intérieure qui nous fait percevoir la mentalité comme un pouvoir séparé; on l'isole pour lui permettre de fonctionner indépendamment, ce qui nous permet en même temps de distinguer le *prâna* psychique du *prâna* physique et d'en faire, non plus un lien de dépendance mais un canal de transmission de l'Idée et de la Volonté de la *buddhi*, docile à ses suggestions et à ses ordres; dès lors, le *prâna* devient un organe d'exécution passif de l'autorité directe du mental sur la vie physique. Cette autorité, bien qu'anormale pour la position habituelle de notre action — dans une certaine mesure, elle se

manifeste dans les phénomènes de l'hypnose, mais ceux-ci sont anormaux et malsains parce que c'est une volonté étrangère qui suggère et commande —, est non seulement possible mais doit devenir normale lorsque le Moi supérieur au-dedans prend le commandement direct de tout l'être. Cependant, cette autorité ne peut s'exercer parfaitement que du niveau supramental, car c'est là que se trouvent l'Idée et la Volonté réalisatrices vraies; le mental pensant, même spiritualisé, n'est qu'un député limité, encore qu'il puisse devenir très puissant.

On a souvent considéré que le désir était la vraie puissance motrice de l'existence humaine et qu'en le rejetant, on supprimait son ressort; les êtres humains ne trouveraient de jouissance que dans la satisfaction du désir, et l'éliminer reviendrait à étouffer l'élan vital par un quiétisme ascétique. Mais en fait la véritable puissance motrice de la vie de l'âme est la Volonté; le désir est seulement une déformation de la volonté dans le règne de la vie corporelle et dans le mental physique. Ce que cherche l'âme quand elle se tourne vers le monde pour le posséder et en jouir, c'est essentiellement la joie; c'est cela qu'elle recherche, et la jouissance que procure un désir satisfait n'est qu'une dégradation vitale et physique de cette volonté, de cette quête de la félicité. Nous devons absolument faire la distinction entre la volonté pure et le désir, entre la volonté intérieure de goûter cette joie et la convoitise ou la luxure superficielles du mental et du corps. Si nous sommes incapables de faire cette distinction dans l'expérience concrète de notre être, nous n'avons plus qu'à choisir entre un ascétisme qui tue la vie et la volonté grossière de vivre, ou bien tenter quelque compromis maladroit, incertain et précaire, entre les deux. En fait, c'est ce que font la majorité des gens. Une petite minorité écrase l'instinct de vie et peine vers une perfection ascétique; la plupart obéissent à la volonté grossière de vivre avec toutes les mesures et restrictions qu'impose la société ou celles que l'homme social normal a appris à imposer à son mental et à ses actes. Les autres établissent un certain équilibre entre l'austérité morale et la licence tempérée des désirs du moi mental et vital, et tiennent cet

équilibre pour la règle d'or de l'esprit sain et de la vie saine. Mais aucune de ces méthodes ne nous donne la perfection que nous recherchons ni le gouvernement divin de la volonté dans la vie. Écraser complètement le *prâna*, l'être vital, c'est tuer la force de vie qui doit servir de support à une vaste action de l'âme incarnée dans l'être humain; donner licence à la grossière volonté de vivre, c'est se contenter de l'imperfection; faire un compromis entre les deux, c'est s'arrêter à mi-chemin et ne posséder ni la terre ni les cieux. Mais si nous pouvons saisir la volonté pure, non déformée par le désir — qui, nous le découvrirons, est une force beaucoup plus libre, plus tranquille, plus régulière et efficace que la flamme tressillante et enfumée du désir, vite fatigué et déçu —, si nous pouvons trouver la calme volonté intérieure de félicité qui n'est pas affligée ni limitée par le tourment de la convoitise, alors nous pourrions transformer le *prâna*, et, d'un tyran ennemi, de l'agresseur du mental qu'il est à présent, en faire un instrument docile. Nous pouvons dire que cette volonté supérieure est elle aussi un désir, mais il faut alors supposer qu'il existe un désir divin autre que la convoitise vitale: un désir de Dieu, dont ce phénomène inférieur est l'ombre, l'obscur reflet, et en lequel il doit être transfiguré. Il est préférable d'employer un mot différent pour des choses dont la nature et l'action intérieure sont entièrement différentes.

La première étape de la purification consiste donc à débarrasser le *prâna* de son élément de désir, et par suite de renverser la position ordinaire de notre nature en faisant de l'être vital et de son pouvoir dominateur et persécuteur, l'instrument obéissant d'un mental libre et détaché. Rectifier la déformation du *prâna* psychique facilite la purification des autres parties intermédiaires de l'*antahkarana*, et quand ce processus est achevé, elle peut même devenir absolue. Ces parties intermédiaires sont le mental émotif, le mental-des-sensations récepteur et le mental des sensations actif ou mental des impulsions dynamiques. Ils sont reliés par un solide réseau interactif. La déformation du mental émotif pivote autour de la dualité sympathie-antipathie, *râga-dvesha*, et celle des attractions et répulsions émotives. Toute la complexité de nos

émotions et la tyrannie qu'elles exercent sur l'âme proviennent de l'habitude de répondre à ces attractions et à ces répulsions comme le veut l'âme de désir dans les émotions et les sensations. L'amour et la haine, l'espoir et la peur, le chagrin et la joie, jaillissent de cette unique source. Nous apprécions, nous aimons, acceptons, espérons, nous nous réjouissons de tout ce que notre nature — première habitude de notre être — ou de tout ce que les habitudes acquises et souvent perverses — seconde nature de notre être — présentent à notre mental comme agréable, *priyam*; par contre, nous haïssons, craignons, nous éprouvons répulsion, déplaisir ou chagrin pour tout ce qui nous est présenté comme désagréable, *apriyam*. Cette habitude de la nature émotive entrave la volonté intelligente et en fait souvent l'esclave impuissante de l'être émotif, ou tout au moins l'empêche d'exercer librement son jugement et de gouverner la nature. Cette déformation doit être corrigée. Si nous nous débarrassons du désir dans le *prâna* psychique et de son intrusion dans le mental émotif, cela devient plus facile. Dès lors, l'attachement, qui est l'entrave du cœur, se dénoue; l'habitude involontaire du *râga-dvesha* persiste, mais n'étant plus obstinément renforcée par l'attachement, elle peut plus aisément être utilisée par la volonté et l'intelligence. Le cœur agité s'apaise, débarrassé de ses attractions et répulsions habituelles.

Mais on pourrait croire que cette opération entraîne la mort de l'être émotif, comme pour le désir. Et certainement, il en serait ainsi si la déformation était éliminée sans être remplacée par le fonctionnement juste du mental émotif; le mental entrerait alors dans un état neutre d'indifférence, un vide, ou dans un état lumineux d'impartialité paisible, sans mouvement ni vague d'émotion. Le premier état n'est nullement désirable; l'autre serait la perfection d'une discipline quiétiste; mais pour la perfection intégrale qui ne rejette pas l'amour ni ne fuit les mouvements variés de la félicité, ce ne peut être qu'une étape à dépasser, une passivité préliminaire que l'on accepte comme première base d'une activité juste. L'attraction et la répulsion, la sympathie et l'antipathie sont un mécanisme nécessaire pour l'homme ordinaire, elles l'aident à se former un

premier principe de sélection instinctive et naturelle parmi les milliers d'impacts flatteurs ou redoutables, utiles ou dangereux, du monde autour de lui. La *buddhi* part de ces matériaux, les travaille, essaie de corriger la sélection naturelle et instinctive par une sélection plus sagement raisonnée et délibérée, car il est évident que la chose plaisante n'est pas toujours la chose juste ni l'objet à préférer et à choisir, ni la chose déplaisante la chose mauvaise ou l'objet à éviter et à rejeter; le plaisant et le bon, *preyas* et *shreyas*, doivent être clairement démêlés, et notre choix doit suivre la juste raison et non les caprices de nos émotions. Or la raison nous aide à faire ce choix plus facilement quand la suggestion émotive se retire et que le cœur est au repos dans une passivité lumineuse. Alors, les vraies émotions du cœur peuvent faire surface, et nous voyons que derrière l'âme de désir tyrannisée par les émotions attendait depuis toujours une âme d'amour et de joie et de félicité lucides, une psyché pure qui était voilée par la déformation de la colère, de la peur, de la haine, de la répulsion, et ne pouvait pas embrasser le monde dans une joie et un amour impartiaux. Le cœur purifié est alors délivré de la colère, affranchi de la peur et de la haine, de toute répugnance et de toute répulsion; il ressent un amour universel, il peut recevoir avec une douceur et une clarté sans trouble toute joie que Dieu lui offre en ce monde. Pourtant il ne sera pas le mol esclave de l'amour et de la félicité, car il ne désire pas, ne cherche pas à s'imposer comme le maître de l'action. Le processus de sélection nécessaire à l'action est laissé principalement à la *buddhi* et, quand la *buddhi* a été dépassée, à l'esprit dans la volonté, la connaissance et l'Ânanda supramentaux.

Le mental-des-sensations récepteur est la base neuro-mentale des affections; il reçoit mentalement l'impact des choses et leur donne des réponses mentales de plaisir et de douleur — c'est le point de départ de la dualité émotive sympathie-antipathie. Toutes les émotions du cœur ont un accompagnement neuro-mental correspondant, et nous prenons souvent conscience que même quand le cœur est libéré de toute volonté de dualité, une perturbation reste enracinée dans le mental nerveux, ou un

souvenir dans le mental physique qui s'estompe de plus en plus et finit par prendre un caractère tout à fait physique à mesure qu'il est repoussé par la volonté de la *buddhi*. Finalement, ce souvenir devient une simple suggestion du dehors à laquelle les fibres nerveuses du mental répondent encore à l'occasion, jusqu'à ce qu'elles soient libérées par une pureté complète et plongées dans la même joie lumineuse, universelle que le cœur pur possède déjà. Le mental actif ou dynamique des impulsions est l'organe ou le canal inférieur du mouvement de réponse; il est déformé car il est soumis aux suggestions du mental non purifié des émotions et des sensations et au désir du *prâna*, aux impulsions dictées par le chagrin, la peur, la haine, le désir, sexuel entre autres, la convoitise, et toute cette couvée turbulente. Mais il a maintenant trouvé sa forme d'action juste, sa vraie force: pure énergie, dynamisme, courage, force de caractère. Il n'agit plus pour lui-même ni en obéissance aux éléments inférieurs mais comme un canal impartial des ordres de l'intelligence et de la volonté purifiées ou du Purusha supramental. Une fois que nous nous sommes débarrassés de ces déformations et que nous avons éclairé le mental pour laisser le champ libre à ces formes d'action plus vraies, la mentalité inférieure est elle aussi purifiée et prête à atteindre sa perfection. Mais cela n'est possible que si la *buddhi* a été purifiée et éclairée, car elle est le pouvoir principal de l'être mental et le principal instrument mental du Purusha.

7

Purification – l'intelligence et la volonté

Pour purifier la *buddhi*, nous devons d'abord comprendre sa composition assez complexe. Et d'abord, nous devons faire une claire distinction, inconnue du langage ordinaire, entre *manas*, le mental et *buddhi*, l'intelligence critique et la volonté éclairée. *Manas* est le mental sensoriel. La mentalité première de l'homme n'est pas du tout un instrument de la raison et de la volonté, c'est une mentalité animale, physique ou sensorielle qui bâtit toute son expérience autour des impressions gravées sur elle par le monde extérieur et par sa propre conscience incarnée qui répond aux stimulants extérieurs de ce type d'expérience. La *buddhi* n'intervient que comme un pouvoir secondaire qui, dans l'évolution, a pris la première place mais qui dépend encore de l'instrument inférieur dont elle se sert: son fonctionnement dépend du mental sensoriel et elle fait ce qu'elle peut, à son niveau supérieur, en étendant, non sans mal, complications et faux pas, sa connaissance et son action à partir de cette base physique ou sensorielle. Cette mentalité physique ou sensorielle à demi éclairée caractérise le mental humain ordinaire.

En fait, le *manas* est un prolongement du *chitta* extérieur; c'est la première organisation de la substance rudimentaire de la conscience quand elle est excitée et réveillée par les contacts extérieurs, *bâhya-sparsha*. Physiquement, nous sommes une âme endormie dans la matière, qui, par l'évolution, s'éveille

partiellement dans un corps vivant imprégné de la substance grossière d'une conscience externe plus ou moins sensible et attentive aux impacts du monde extérieur au sein duquel se façonne notre être conscient. Chez l'animal, la substance de cette conscience extrovertie s'organise pour former un sens mental bien réglé, un organe mental de perception et d'action. Et comme c'est par les sens que le mental de la conscience incarnée entre en contact avec son milieu, ce contact est toujours essentiellement un phénomène mental; mais en fait, le mental dépend principalement du développement de certains organes physiques de contact avec les objets et avec leurs propriétés, et la perception qu'il en a lui permet, par habitude, de leur attribuer une valeur mentale. Les sens physiques, comme nous les appelons, comportent un double élément : l'impression neuro-physique de l'objet et la valeur neuro-mentale que nous lui attribuons; les deux réunis constituent notre vision, notre audition, notre odorat, notre goût, notre toucher, avec toute la gamme de sensations dont ils sont le point de départ (surtout le toucher) ou le premier agent de transmission. Mais le *manas* est capable de recevoir des impressions sensorielles et d'en tirer des conséquences par une transmission directe qui ne dépend pas des organes physiques. Ce phénomène est plus marqué chez les créatures inférieures. L'homme dispose effectivement d'une faculté supérieure, un pouvoir de perception directe (le sixième sens dans le mental), mais il l'a laissée à l'abandon pour se fier exclusivement à ses sens physiques secondés par l'activité de la *buddhi*.

Le *manas* a donc pour rôle principal d'organiser l'expérience sensorielle; il organise aussi les réactions naturelles de la volonté dans la conscience incarnée, et le corps lui sert d'instrument, c'est-à-dire qu'il lui prête ses organes d'action, comme on dit d'ordinaire. Cette action naturelle comporte elle aussi un double élément : une impulsion neuro-physique et, sous-jacent, le pouvoir d'évaluation neuro-mental de l'impulsion instinctive de la volonté. Ce double élément constitue le noyau des premières perceptions, et des premières actions; on le retrouve partout dans l'évolution de la vie animale. On découvre aussi dans ce *manas* ou mental sensoriel

un premier élément de pensée qui provient des opérations de la vie animale et les accompagne. De même que dans l'organisme vivant on voit la conscience, *chitta*, agir comme un pouvoir de pénétration et de prise de possession servant à former le mental sensoriel, de même le mental sensoriel renferme un certain pouvoir de pénétration et de prise de possession qui utilise mentalement les données des sens, les change en perceptions et en idées premières, associe les expériences à d'autres expériences et, d'une manière ou d'une autre, s'appuie sur cette base sensorielle pour penser, vouloir et sentir.

Ce mental dont la pensée se fonde sur les sens, sur la mémoire, les associations, les idées premières et les généralisations qui en découlent, ou idées secondes, est commun à toute la vie et toute la mentalité animales développées. Certes, l'homme l'a considérablement élargi, il lui a donné une portée et une complexité immenses, impossibles pour l'animal; mais s'il s'arrêtait là, il ne serait encore qu'un animal suprêmement efficace. S'il dépasse l'animalité dans toutes ses dimensions, c'est parce qu'il est capable, dans une mesure plus ou moins large, de dégager sa pensée, et l'action de sa pensée, de celles de la mentalité sensorielle, de s'en détacher, d'observer ses données et d'agir sur elle d'en haut en se servant de son intelligence comme d'un instrument distinct et partiellement libre. L'intelligence et la volonté de l'animal sont instinctives, elles sont absorbées dans le mental sensoriel et par conséquent complètement gouvernées par lui, elles sont emportées dans le flot des sensations, des perceptions sensorielles et des impulsions. L'homme est capable de se servir de sa raison et de sa volonté, d'un mental intelligent qui utilise sa volonté, qui pense, qui s'observe lui-même et observe tout ce qui se présente à lui. Un mental qui n'est plus absorbé dans le mental sensoriel mais qui agit d'en haut et par derrière, indépendamment, séparé et inaffecté dans une certaine mesure. Il réfléchit et sa volonté intelligente est relativement libre. Il a libéré la *buddhi* en lui-même et en a fait un pouvoir distinct.

Mais quelle est donc cette *buddhi*? Du point de vue de la connaissance yoguïque, nous pouvons dire que c'est l'instrument de l'âme, de l'être intérieur conscient dans la nature, du Purusha, par lequel celle-ci prend une certaine possession consciente et ordonnée d'elle-même et de son milieu. Derrière toute l'activité du *chitta* et du *manas* se trouve cette âme ou Purusha; dans les formes inférieures de la vie, elle est en grande partie subconsciente, endormie ou à demi éveillée, absorbée dans l'action mécanique de la Nature, mais elle s'éveille de plus en plus, vient de plus en plus en avant à mesure qu'elle s'élève dans l'échelle de la vie. Avec l'activité de la *buddhi* commence le processus d'éveil complet. Dans les opérations inférieures du mental, l'âme subit la Nature plutôt qu'elle ne la possède, car elle est entièrement assujettie au mécanisme qui l'a amenée à faire une expérience consciente dans un corps. Avec la *buddhi*, nous atteignons une faculté qui appartient encore à notre nature, mais dont la Nature semble se servir pour aider et armer le Purusha afin qu'il puisse la comprendre, la posséder et s'en rendre maître.

Cependant, ni la compréhension, ni la possession, ni la maîtrise ne peuvent être complètes à ce niveau, soit parce que la *buddhi* elle-même est encore à demi développée ou à demi formée en nous, soit parce que son rôle spécifique se limite à celui d'un instrument intermédiaire et qu'avant de pouvoir acquérir une connaissance et une maîtrise complètes, nous devons dépasser la *buddhi* pour trouver quelque chose de plus grand. Pourtant c'est une étape qui nous apprend qu'il existe en nous un pouvoir supérieur à la vie animale, une vérité qui surpasse les premières vérités, les premières apparences de vérité perçues par le mental sensoriel, et que nous pouvons partir en quête de cette vérité, essayer d'acquérir un pouvoir d'action et de maîtrise plus grand et plus efficace, de gouverner réellement notre nature et la nature des choses autour de nous, de découvrir une connaissance, une puissance, une jouissance plus hautes et plus larges, une étendue d'être plus élevée. Quel est donc le but final de ce développement? Évidemment, ce doit être que le Purusha atteigne à la suprême

et totale vérité de lui-même et des choses, à la plus grande vérité de l'âme ou du moi et à la plus grande vérité de la Nature, puis à une action et à un état d'être qui découleront de cette Vérité ou qui coïncideront avec elle et qui seront la puissance de cette connaissance plus grande, la jouissance de cet être plus grand, de cette plus grande conscience auxquelles il s'ouvre. Tel doit être l'ultime aboutissement de l'évolution de l'être conscient dans la Nature.

Le but de la purification, de la libération et de la perfection de la *buddhi* est donc d'arriver à la vérité totale du moi ou Esprit et à la connaissance, à la béatitude, à la grandeur de notre être libre et accompli. Mais selon les conceptions courantes, cette libération suppose un rejet de la Nature et non une complète possession de la Nature par le Purusha. Nous sommes censés parvenir au moi en abolissant l'action de la Prakriti. De même que la *buddhi*, quand elle comprend que le mental sensoriel ne nous livre que des apparences qui asservissent l'âme à la Nature, découvre derrière ces apparences des vérités plus réelles, de même l'âme doit prendre conscience que la *buddhi* elle aussi, quand elle est tournée vers la Nature, nous livre seulement des apparences et ne fait qu'élargir le cercle de notre servitude. Derrière cette façade l'âme doit découvrir la pure vérité du Moi. Le Moi est tout autre que la Nature, aussi la *buddhi* doit-elle se purifier de tout attachement et ne plus se soucier de ce qui relève de la nature, car c'est seulement ainsi qu'elle pourra distinguer le Moi pur ou Esprit des phénomènes de la Nature : la connaissance de ce Moi est la seule connaissance réelle; l'Ânanda de cet Esprit, la seule jouissance spirituelle; la conscience et l'être du Moi sont le seul être et la seule conscience réels. L'action et la volonté doivent cesser parce que toutes les actions viennent de la Nature; la volonté d'être le Moi suppose la cessation de toute volonté d'agir.

Mais s'il est vrai qu'entrer en possession de l'être, de la conscience, de la félicité et du pouvoir du Moi est la condition pour atteindre la perfection — car c'est seulement en connaissant, en

possédant et en vivant sa vérité propre que l'âme trouve sa liberté et son accomplissement —, nous affirmons cependant que la Nature est une action et une manifestation éternelles de l'Esprit. Elle n'est pas un piège diabolique, ni une masse d'apparences trompeuses engendrées par le désir, les sens, la vie, la volonté et l'intelligence mentales. Ces phénomènes sont des signes, des indices dissimulant la vérité de l'Esprit qui les dépasse et les utilise. Il doit exister une gnose et une volonté spirituelles inhérentes par lesquelles l'Esprit caché en tout connaît sa propre vérité, veut se manifester et gouverne son être dans la Nature; atteindre cela, communier avec cela, participer à cela, fait nécessairement partie de notre perfection. Le but de la purification de la *buddhi* sera donc de réaliser à la fois la vérité de notre être essentiel et la suprême vérité de notre être dans la Nature. Pour y parvenir, nous devons d'abord purifier la *buddhi* de tout ce qui l'asservit au mental sensoriel, et ceci accompli, la purifier de ses propres limitations et transformer son intelligence et sa volonté mentales inférieures en l'action supérieure d'une volonté et d'une connaissance spirituelles.

Le mouvement de la *buddhi* dans son effort pour dépasser les limites du mental sensoriel a déjà été à demi accompli dans l'évolution humaine; il fait partie du fonctionnement général de la Nature en l'homme. L'action originelle du mental pensant, de l'intelligence et de la volonté est une action asservie. Cette action se soumet au témoignage des sens, aux ordres des convoitises vitales, des instincts, des désirs et des émotions, aux impulsions du mental sensoriel dynamique, et elle tente simplement de leur donner une direction plus ordonnée et quelque succès pratique. Mais l'homme dont la raison et la volonté sont conduites et dominées par le mental inférieur représente un type inférieur de nature humaine, et la partie de notre être conscient qui consent à cette domination est la partie la plus basse de notre état humain. Le fonctionnement supérieur de la *buddhi* consiste à dépasser et à gouverner le mental inférieur; assurément pas à se débarrasser de lui, mais à hisser toute cette première ébauche de fonctionnement au niveau plus noble de la volonté et de l'intelligence. Les impressions du mental

sensoriel sont utilisées par une pensée qui les dépasse et qui arrive à des vérités que ces impressions ne nous donnent pas : des vérités idéatives de la pensée, des vérités philosophiques et scientifiques; un mental pensant, découvreur, philosophique, qui surmonte, rectifie et domine les premières impressions du mental sensoriel. La mentalité impulsive et réactive des sensations, les convoitises vitales et le mental de désir émotif sont pris en main par la volonté intelligente et surmontés, rectifiés, dominés par un mental éthique supérieur qui découvre et impose la loi d'une impulsion juste, d'un désir juste, d'une émotion juste, d'une action juste. La mentalité réceptrice des sensations et ses jouissances grossières, le mental émotif et le mental de la vie, sont pris en main par l'intelligence et sont surmontés, rectifiés et dominés par un mental esthétique plus profond et plus heureux qui découvre et leur impose une loi de félicité et de beauté vraies. Toutes ces formations nouvelles sont utilisées par le Pouvoir global de notre être intellectuel, pensant et volitif, dans une âme où règnent l'intellect, l'imagination, le jugement, la mémoire, la volonté, le discernement de la raison et les sentiments intellectualisés, et qui se sert de tout cela pour connaître, se développer, expérimenter, découvrir, créer, réaliser; une âme qui aspire, lutte, s'élève intérieurement et tente de transformer la vie de l'âme dans la Nature en quelque chose de plus haut. L'âme de désir primitive ne gouverne plus l'être. C'est encore une âme de désir, mais elle est réfrénée et gouvernée par un pouvoir supérieur qui a manifesté en lui-même les divinités de la Vérité, de la Volonté, du Bien, du Beau, et tente d'y soumettre la vie. L'âme de désir et le mental frustes essayent de se convertir en une âme et un mental intellectualisés; le degré auquel nous parvenons, quand nous découvrons peu à peu et établissons en nous l'influence et l'harmonie de cet être supérieur, donne la mesure du progrès de notre propre humanité.

Mais c'est là encore un mouvement très incomplet. Nous prenons conscience d'une progression vers un état de plus en plus complet à mesure que nous approchons de deux sortes de perfection : d'abord un détachement croissant de la domination

des suggestions inférieures; ensuite la découverte croissante d'un Être existant en soi, d'une Lumière, d'un Pouvoir et d'un Ânanda qui dépassent et transforment notre humanité normale. Le mental éthique se perfectionne à mesure qu'il se détache du désir, des suggestions des sens, des impulsions, des actes dictés par l'habitude, et qu'il découvre un moi de Rectitude, d'Amour, d'Énergie et de Pureté, en lequel il trouve son achèvement et dont il fait la base de tous ses actes. Le mental esthétique se perfectionne à mesure qu'il se détache de tous ses plaisirs plus grossiers et des critères extérieurs conventionnels de la raison esthétique, et qu'il découvre un moi existant en soi, un esprit de Beauté pure et de Félicité infinie qui apporte sa lumière et sa joie aux matériaux du sens esthétique. Le mental de connaissance se perfectionne quand il se détache des impressions, des dogmes, des opinions et découvre la lumière d'une intuition et d'une connaissance spontanée qui illumine tout le fonctionnement des sens et de la raison, toute son expérience de lui-même et du monde. La volonté se perfectionne quand elle se retire de ses impulsions et de ses ornières de réalisation habituelles, qu'elle passe au-delà et découvre le pouvoir intérieur de l'Esprit qui est la source d'une action lumineuse et intuitive et d'une création originelle harmonieuse. Dès lors, le mouvement de perfection échappe à la domination de la nature inférieure et s'approche d'une réflexion pure et puissante de l'être, du pouvoir, de la connaissance et de la félicité de l'Esprit ou Moi dans la *buddhi*.

Le yoga de la perfection de soi consiste à rendre ce double mouvement aussi absolu que possible. Toute intrusion du désir dans la *buddhi* est une impureté. Une intelligence teintée par le désir est une intelligence impure et elle déforme la Vérité; la volonté teintée par le désir est une volonté impure et elle appose son sceau de déformation, de douleur et d'imperfection sur l'activité de l'âme. Toute intrusion des émotions de l'âme de désir est une impureté et déforme elle aussi la connaissance et l'action. Toute sujétion de la *buddhi* aux sensations et aux impulsions est une impureté. La pensée et la volonté doivent faire un pas en retrait, se détacher des désirs et des émotions qui nous perturbent, des impulsions

qui nous égarent et nous asservissent, et agir indépendamment, jusqu'au jour où elles peuvent découvrir un guide plus grand qu'elles : une Volonté — Tapas ou Shakti divine — qui prendra la place du désir, de la volonté mentale et des impulsions mentales, un Ânanda ou une félicité pure de l'esprit, et une connaissance spirituelle illuminée qui s'exprimeront par l'action de cette Shakti. Ce détachement complet — impossible sans un empire de soi, sans une égalité et un calme entiers, *shama, samatâ, shânti* — est le chemin le plus sûr vers la purification de la *buddhi*. Seul un mental calme, égal, détaché, peut refléter la paix et servir de base à l'action de l'esprit libéré.

La *buddhi* elle-même est alourdie par un fonctionnement mélangé et impur. Si nous la réduisons à ses formes propres, nous percevons que son fonctionnement comporte trois degrés ou niveaux d'élévation. D'abord sa base inférieure qui est une activité habituelle, coutumière, qui sert de trait d'union entre la raison supérieure et le mental sensoriel : c'est une sorte de compréhension habituelle. Cette compréhension elle-même dépend du témoignage des sens et des règles d'action que la raison déduit des perceptions et de l'attitude du mental sensoriel par rapport à la vie. Elle n'est pas capable par elle-même de se former une volonté et une pensée pures, mais elle se sert des opérations de la raison supérieure pour en tirer la monnaie courante des opinions, des normes de pensée coutumières ou des critères d'action. Si nous opérons une sorte d'analyse pratique du mental pensant et retranchons cet élément pour en dissocier la raison supérieure, libre, observatrice et silencieuse, nous voyons que cette compréhension courante commence à tourner en rond futillement, qu'elle répète ses opinions toutes faites, ses réponses habituelles aux impressions du dehors et qu'elle est incapable de toute adaptation et de toute initiative forte. Quand la raison supérieure n'est plus aussi prompte à y consentir, la *buddhi* commence à fléchir, à perdre confiance en elle-même et en ses formes, en ses habitudes, à se méfier de l'activité intellectuelle et elle tombe en désuétude et finit par se taire. La tranquillisation de ce mental pensant habituel qui tourne et court en tous sens et se

répète sans cesse, constitue la partie principale du silence mental et c'est l'une des disciplines les plus efficaces du yoga.

Mais cette raison supérieure elle-même comprend un premier niveau d'intellectualité dynamique et pragmatique dont le mobile réel est la création, l'action, la volonté, et où la pensée et la connaissance sont utilisées pour former des structures et des propositions de base servant principalement à l'exécution pratique. Pour cette raison pragmatique, la vérité est simplement une formation de l'intellect servant à exécuter les actions de la vie intérieure et de la vie extérieure. Si nous parvenons à en extraire la raison supérieure qui cherche à réfléchir impersonnellement la Vérité au lieu de créer personnellement quelque vérité pratique, nous constatons que cette raison pragmatique peut certes donner un élan et faire progresser et élargir notre expérience par une connaissance dynamique, mais qu'elle dépend encore de la compréhension habituelle qui demeure son support et sa base : elle s'appuie tout entière sur la vie et le devenir. Par conséquent, elle est essentiellement un mental de la Volonté de vivre et d'agir : c'est un mental de Volonté plus qu'un mental de connaissance ; elle ne vit pas dans la Vérité sûre, constante, éternelle, mais en des aspects successifs et changeants de la Vérité, mis au service des formes mouvantes de notre vie et de notre devenir ou, tout au plus, pour aider la vie à croître et à progresser. À lui seul, ce mental pragmatique ne peut nous donner aucun fondement stable ni aucun but permanent ; il vit dans la vérité du moment et non dans la vérité de l'éternel. Mais une fois purifié de cette dépendance à la compréhension coutumière, il devient un grand créateur et, en s'associant à la raison mentale supérieure, un instrument puissant et un serviteur audacieux pour réaliser la Vérité dans la vie. La valeur de son œuvre dépendra de la valeur et du pouvoir de la raison supérieure en quête de la vérité. Mais, par lui-même, c'est un jouet du temps et un esclave de la vie. Le chercheur de Silence doit le rejeter ; le chercheur de la Divinité intégrale doit passer au-delà, il doit remplacer et transformer ce mental pensant absorbé dans la vie par une Volonté d'exécution spirituelle plus vaste : la Vérité-Volonté de l'Esprit.

Le troisième et le plus noble niveau de la volonté et de la raison intellectuelles est une intelligence qui cherche une réalité universelle ou une Vérité plus haute encore, existant en soi, par amour de cette Vérité, et qui essaie de vivre dans cette Vérité. C'est essentiellement un mental de connaissance, et en second lieu seulement un mental de volonté. Poussé à l'extrême, il devient souvent incapable de volonté, sauf la seule volonté de connaître ; pour agir, il dépend de l'aide du mental pragmatique et, par suite, dans l'action, l'homme tend à perdre la pureté de la Vérité professée par sa connaissance la plus haute et à se satisfaire d'une réalisation mélangée, inférieure, instable et impure. L'écart, pour ne pas dire l'opposition, entre la connaissance et la volonté est l'un des défauts majeurs de la *buddhi*. Mais il est d'autres limitations inhérentes à la pensée humaine. En l'homme, la *buddhi* supérieure ne fonctionne pas dans sa pureté naturelle : elle est harcelée par les défauts de la mentalité inférieure, qui l'obscurcit continuellement et déforme, voile, obstrue, mutile son action naturelle. Même purifiée autant qu'il se peut de cette dégradation mentale si courante, elle demeure un pouvoir qui cherche la Vérité, certes, mais qui ne la possède jamais pleinement ni directement ; elle peut seulement refléter la vérité de l'esprit et tenter de se l'approprier en y ajoutant une valeur mentale limitée et une structure mentale catégorique. Et elle ne la reflète pas intégralement non plus : elle se saisit d'une totalité vague ou d'une somme de détails limités. Elle commence par saisir telle ou telle réflexion partielle, puis, se soumettant aux habitudes du mental ordinaire, elle en fait une opinion rigide qui l'emprisonne ; toute vérité nouvelle est jugée par rapport à la position qu'elle s'est ainsi formée et se trouve donc colorée d'un préjugé limitatif. Même si on la libère autant que possible de cette habitude, elle reste encore sujette à une autre infirmité : le besoin d'exécution immédiate du mental pragmatique ; celui-ci ne lui donne pas le temps de progresser vers une vérité plus vaste et, par le pouvoir de sa réalisation pratique, il l'enferme dans ce qu'il a déjà jugé, connu et vécu. Libérée de toutes ces chaînes, la *buddhi* peut devenir un réflecteur pur et plastique de la Vérité, ajoutant une lumière à une autre, avançant

de réalisation en réalisation. Alors elle n'est plus limitée que par ses limitations inhérentes.

Ces limitations sont de deux sortes principalement. D'abord, les réalisations de la *buddhi* sont seulement des réalisations mentales ; pour atteindre la Vérité nous devons la dépasser. En outre, la nature du mental empêche la *buddhi* d'unifier effectivement les vérités qu'elle saisit. Elle peut seulement les mettre côte à côte et voir des oppositions ou les combiner partiellement aux fins d'une exécution pratique. Mais en fin de compte elle s'aperçoit que les aspects de la Vérité sont infinis et qu'aucune de ses formes intellectuelles n'est entièrement valable, parce que l'esprit est infini et qu'en l'esprit tout est vrai ; or, rien dans le mental ne peut nous donner la vérité de l'esprit dans sa totalité. Ou bien la *buddhi* devient le pur miroir d'innombrables réflexions et reflète indifféremment toute vérité qui la touche — mais alors elle est inefficace et, quand elle se tourne vers l'action, incapable de prendre une décision ou incohérente — ou bien elle doit faire une sélection et agir comme si ce fragment était la vérité tout entière, bien qu'elle sache qu'il n'en est rien. Elle agit dans les limites inexorables de l'Ignorance tout en possédant une Vérité de beaucoup supérieure à son action. Mais elle peut aussi se détourner de la vie et de la pensée et chercher à se dépasser elle-même pour trouver la Vérité au-delà. Elle peut y parvenir en se saisissant de quelque aspect, quelque principe, quelque symbole ou signe de la réalité, et en le poussant à son extrême aboutissement tout est englouti et tout le reste est exclu ; ou bien en saisissant et réalisant une certaine idée de l'Être ou du Non-Être indéterminé, d'où toute pensée et toute vie se détachent et cessent. La *buddhi* se plonge dans un sommeil lumineux et l'âme passe en quelque hauteur ineffable de l'existence spirituelle.

Par conséquent, quand on travaille sur la *buddhi*, on est obligé de choisir l'une ou l'autre de ces possibilités, à moins de tenter l'aventure plus rare de soulever l'âme au-dessus de l'être mental et de la faire entrer en la gnose spirituelle pour voir ce que

nous pouvons découvrir au cœur même de cette lumière et de ce pouvoir supérieur. Cette gnose contient le soleil de la Connaissance-Volonté divine qui brûle dans les cieux de l'Être conscient suprême ; pour elle, l'intelligence et la volonté mentale sont seulement des foyers de réflexion qui renvoient des rayons diffus et défléchis. Elle possède l'unité divine, et pourtant, ou plutôt à cause de cela même, elle peut gouverner la multiplicité et la diversité : Alors, toutes les sélections, les limitations ou les combinaisons qu'elle effectue ne lui sont plus imposées par l'Ignorance mais se modèlent spontanément par le pouvoir de Connaissance divine qu'elle contient. Une fois conquise, la gnose peut se projeter sur la totalité de la nature et diviniser l'être humain. Il est impossible de s'élever jusque-là d'un seul coup ; si on le pouvait, ce serait une projection violente et subite, une percée ou une échappée par les portes du soleil, *sûryasya dvârâ*, d'où il serait à peu près impossible de revenir. Il faut former une sorte de lien ou de pont : un mental intuitif ou illuminé qui n'est pas la gnose directe mais où peut se préparer un premier corps dérivé de la gnose. Au début, ce mental illuminé sera un pouvoir mélangé ; il faudra le purifier de toute dépendance mentale et des formes mentales afin que tous les vœux et toutes les pensées se convertissent en une vision de pensée et en une volonté-vision de la vérité par un discernement illuminé, une intuition, une inspiration, une révélation. Ce sera la purification finale de l'intelligence et la préparation à la *siddhi* de la gnose.

8

La libération de l'esprit

La purification de l'être mental et du *prâna* psychique prépare le terrain pour la libération spirituelle; nous laisserons de côté pour le moment la question de la purification du corps et du *prâna* physique, quoiqu'elle soit également nécessaire à une perfection intégrale. *Shuddhi* est la condition de *mukti*. Toute purification est une libération, une délivrance, car purifier c'est rejeter les imperfections et les confusions qui obscurcissent, enchaînent et limitent. La purification du désir apporte la libération du *prâna* psychique; la purification des émotions fausses et des réactions troublantes libère le cœur; la purification de la pensée limitée et obscurcie par le mental sensoriel libère l'intelligence; la purification de l'intellectualité proprement dite apporte la liberté de la gnose. Mais en fin de compte, seuls les instruments sont ainsi libérés. La liberté de l'âme, *mukti*, a un caractère beaucoup plus vaste et plus fondamental, car nos limitations mortelles s'ouvrent alors à l'immortalité sans limites de l'Esprit.

Selon certaines conceptions, la libération est le rejet de la nature tout entière, l'état silencieux de l'être pur, le *nirvâna* ou extinction, une dissolution de l'existence naturelle en quelque Absolu indéfinissable, *moksha*. Mais la béatitude d'une absorption totale, l'immensité d'une paix inactive, la délivrance de l'anéantissement ou l'immersion en l'Absolu ne sont pas notre but. Pour nous, l'idée de libération, *mukti*, correspond seulement au changement intérieur

propre à toute expérience de ce genre; il est essentiel à la perfection, indispensable à la liberté spirituelle. Nous nous apercevons alors que ce changement implique toujours deux choses : un rejet et une intégration, un aspect négatif et un aspect positif; le mouvement négatif libère l'âme des liens principaux ou nœuds-clefs de la nature inférieure; l'aspect positif est une ouverture à l'existence spirituelle supérieure ou une croissance en elle. Mais quels sont ces nœuds-clefs, ces autres torsions plus profondes que les nœuds instrumentaux du mental, du cœur et de la force de vie psychique? Dans la Gîtâ, ils sont indiqués avec une grande force et une insistance continuelle et catégorique; leur nombre est de quatre : le désir, l'ego, les dualités et les trois *gunas* de la Nature, car, selon la Gîtâ, être libre, *mukta*, c'est être sans désir et sans ego, c'est posséder l'égalité de l'âme, de l'esprit et du mental, et être *nistraïgunya*¹. Nous pouvons adopter cette description, car par son ampleur elle couvre l'essentiel. D'autre part, l'aspect positif de la liberté est d'être universel dans l'âme, transcendantalement « un » avec Dieu en esprit, et en possession de la nature divine la plus haute — nous pourrions dire : semblable à Dieu ou uni à lui en la loi de notre être. Tel est le sens le plus complet de la libération, et telle est la liberté intégrale de l'esprit.

Nous avons déjà été amené à parler de la purification du désir psychique; la convoitise du *prâna* est sa base évolutive ou, pourrait-on dire, sa base pratique. Mais tout cela se situe dans la nature mentale et psychique; l'absence spirituelle de désir a une signification beaucoup plus vaste et plus essentielle; car le désir présente un double nœud, un nœud inférieur dans le *prâna*, ou convoitise dans les instruments, et un nœud très subtil dans l'âme elle-même, dont la *buddhi* est le premier support ou *pratishtâ*, et c'est là que se trouve l'origine profonde des mailles qui nous emprisonnent. Si nous regardons d'en bas, le désir se présente à nous comme une convoitise de la force de vie qui devient plus subtile dans les émotions et se change en convoitise du cœur, puis se fait plus subtile

1. Sans aucun des trois *gunas*.

encore dans l'intelligence et se change en convoitise et préférence ou passion du goût esthétique, éthique, dynamique ou rationnel de la *buddhi*. Ce désir est essentiel à l'homme ordinaire ; il ne peut vivre ni agir en tant qu'individu sans nouer toute son action autour de quelque convoitise, préférence ou passion plus ou moins élevée. Mais si nous pouvions regarder le désir d'en haut, nous verrions que c'est la volonté de l'esprit qui soutient le désir des instruments. Il existe une volonté, *tapas*, *shakti*, par laquelle l'esprit caché impose à ses membres extérieurs toute leur action et en tire une félicité active ou Ânanda de son être qu'ils partagent très obscurément et imparfaitement, à supposer qu'ils en soient conscients. Ce *Tapas* est la volonté de l'esprit transcendant qui engendre le mouvement universel, de l'esprit universel qui soutient et anime le mouvement universel, de l'esprit individuel libre qui est le centre d'âme de ses multiplicités. C'est une seule et unique volonté, libre dans toutes ces positions en même temps, qui embrasse, harmonise et unifie tout ; quand nous vivons et agissons en l'esprit, nous voyons que cette volonté est la volonté de la joie d'être spirituelle, spontanée, lumineuse, satisfaite et béatifique, sans effort et sans désir, qui se réalise et se possède elle-même automatiquement.

Mais dès que l'âme individuelle s'écarte de la vérité universelle et transcendante de son être, qu'elle penche vers l'ego et veut faire de cette volonté sa possession propre, une énergie personnelle séparée, cette volonté change de caractère : elle devient un effort, une tension, une force passionnée qui goûte peut-être la joie ardente de s'être réalisée et de se posséder elle-même, mais souffre aussi de revers affligeants et de la douleur du labeur. C'est cela qui, en chaque instrument, se change en volonté intellectuelle, émotive, dynamique, sensorielle ou vitale de désir, de souhait, de convoitise. Même quand les instruments *per se* sont purifiés du désir particulier et de ce qui semble provenir de leur propre initiative, ce *tapas* imparfait peut encore subsister, et tant qu'il voile la source ou déforme le caractère de l'action intérieure, l'âme ne peut jouir de la liberté, ou elle ne peut la posséder qu'en se refusant à toute action ; si on laisse persister ce *tapas*, il risque même

de ranimer les désirs prâniques, entre autres, ou tout au moins de jeter sur l'être l'ombre de leur souvenir. Cette première pousse, cette première semence spirituelle du désir doit également être arrachée, abandonnée, rejetée ; le *sâdhak* doit ou bien choisir une paix active et un silence intérieur complet, ou bien renoncer à toute initiative personnelle, *sankalpârambha*, en s'unissant à la volonté universelle, au *tapas* de la Shakti divine. La manière passive consiste en une immobilité intérieure, une absence d'effort : ne rien vouloir, ne rien attendre, renoncer à toute action, être *nishceshta*, *anîha*, *nirapeksha*, *nivritta* ; la manière active consiste également à être mentalement immobile et impersonnel, mais à laisser la Volonté suprême dans sa pureté spirituelle agir à travers les instruments purifiés. Dès lors, si l'âme reste au niveau de la mentalité spiritualisée, elle devient un simple instrument, mais ne prend elle-même aucune initiative, n'entreprend aucune action, *nishkriya*, *sarvârambha-parityâgî*. Mais si elle parvient à s'élever jusqu'à la gnose, elle sert et participe en même temps à la béatitude de l'action divine et à celle de l'Ânanda divin : elle unit en elle la *prakriti* et le *purusha*.

La tendance égocentrique de l'être, la séparativité, constitue le support de l'esclavage et de tout le labeur confus de l'ignorance. Tant que nous ne sommes pas délivrés du sens de l'ego, aucune réelle liberté n'est possible. On dit que le siège de l'ego se trouve dans la *buddhi* : c'est l'ignorance du discernement mental et la fausseté qu'elle engendre qui prennent l'individualisation du mental, de la vie et du corps pour une vérité d'être séparatrice et se laissent détourner de la vérité réconciliatrice supérieure qui voit l'unité de toutes les existences. Quoi qu'il en soit, en l'homme c'est surtout l'idée d'ego qui soutient le mensonge de l'existence séparatrice ; par conséquent, le remède efficace est de se débarrasser de cette idée et d'insister sur l'idée contraire d'unité, du moi unique, de l'esprit unique, de l'être unique de la nature ; mais à lui seul, ce remède n'est pas absolument efficace, car l'ego, bien qu'il se soutienne par cette idée d'ego, *aham-buddhi*, trouve un très puissant moyen de persistance obstinée ou passionnée dans l'activité coutumière du

mental sensoriel, dans le *prâna* et dans le corps. Il n'est pas tout à fait possible ni tout à fait efficace de rejeter de nous l'idée d'ego tant que ces instruments n'ont pas été purifiés, car leur action, tenacement égoïste et séparatrice, emporte la *buddhi* comme une dans la tempête, selon l'image de la Gîtâ ; elle obscurcit sans cesse la connaissance dans l'intelligence ou la voile momentanément et il faut sans cesse la rétablir : un vrai labeur de Sisyphe. Mais si les instruments inférieurs ont été purifiés du désir, du souhait, de la volonté, de la passion, de l'émotion égocentriques, et la *buddhi* elle-même purifiée de ses idées et préférences personnelles, alors la connaissance de la vérité spirituelle de l'unité peut s'établir solidement. Jusque-là, l'ego revêt maintes formes subtiles et nous nous imaginons en être délivrés alors qu'en fait nous lui servons d'instruments ; tout ce que nous avons réussi à obtenir est un certain équilibre intellectuel qui n'est pas la vraie libération spirituelle. En outre, il ne suffit pas de rejeter l'ego sous sa forme dynamique ; ce rejet peut faire cesser toute activité mentale, et une certaine quiétude, une inerte passivité de l'être séparé prend alors la place de l'égoïsme agissant. Mais ce n'est pas la vraie libération non plus. Le sens de l'ego doit être remplacé par l'unité avec le Divin transcendant et avec l'existence universelle.

Cette nécessité tient au fait que la *buddhi* est seulement une *pratishthâ*, un support principal du sens de l'ego dans son jeu innombrable, *ahankâra*, mais à l'origine, la *buddhi* est une dégradation ou une déformation de la vérité de notre être spirituel. La vérité de l'être est une existence transcendante, un moi ou esprit suprême, une âme de l'existence hors du temps, un éternel, un Divin, ou même, si nous la comparons aux conceptions mentales courantes de la Divinité, un supra-Divin qui est ici-bas immanent, embrasse tout, engendre tout et gouverne tout, un grand Esprit universel ; or l'individu est un pouvoir d'être de l'Éternel, un pouvoir conscient et éternellement capable de nouer des relations avec Lui, mais « un » aussi avec Lui au centre de la réalité de son existence éternelle. Cette vérité, l'intelligence peut la saisir et, quand elle est purifiée, elle peut la refléter, la transmettre, la posséder d'une façon dérivée ;

mais c'est seulement en l'esprit que cette vérité peut être entièrement réalisée, vécue et devenir effective. Quand nous vivons en l'esprit, non seulement nous connaissons mais nous sommes cette vérité de notre être. Dès lors, en l'esprit, dans la béatitude de l'esprit, l'individu jouit de son unité avec l'existence universelle, de son unité avec le Divin hors du temps et de son unité avec les autres êtres ; tel est le sens essentiel de la libération spirituelle de l'ego. Mais dès l'instant où l'âme penche vers la limitation mentale, un certain sens de séparativité spirituelle apparaît, qui a ses joies, mais qui peut à tout moment retomber complètement dans le sens de l'ego, dans l'ignorance, l'oubli de l'unité. Pour se débarrasser de cette séparativité, certains tentent de s'absorber dans l'idée et la réalisation du Divin ; dans certaines formes d'ascèse spirituelle, cet effort crée une tension dans la volonté d'abolir tout être individuel et de rejeter toutes les relations, individuelles aussi bien qu'universelles, avec le Divin, dans une immersion extatique ; dans d'autres, on demeure absorbé en lui et non en ce monde, ou bien l'existence est continuellement ou intensément absorbée en sa présence, *sâyujya*, *sâlokya*, *sâmîpya mukti*. Le moyen que nous proposons pour le yoga intégral est une élévation de l'être tout entier et un don de soi total au Divin de sorte que non seulement nous devenons un avec lui en notre existence spirituelle, mais nous demeurons aussi en lui et lui demeure en nous, si bien que toute la nature est pleine de sa présence et se change en la nature divine : notre esprit, notre conscience, notre vie et notre substance ne font qu'un avec le Divin, et en même temps nous vivons et nous nous mouvons en cette unité et nous en goûtons la joie variée. Cette libération intégrale de l'ego en l'esprit et en la nature divine ne peut être que relativement complète à notre niveau actuel, mais elle commence à devenir absolue lorsque nous nous ouvrons à la gnose et nous élevons vers elle par degrés. Telle est la perfection dans la délivrance.

La libération de l'ego et la libération du désir forment à elles deux la base de la liberté spirituelle centrale. La sensation, l'idée, l'expérience d'être une personne séparée et indépendante dans l'univers, toute la formation de la conscience et de la force de

l'être dans le cadre de cette expérience, sont à la racine de toute souffrance, de toute ignorance et de tout mal. En effet, cette séparation falsifie, non seulement dans la pratique mais dans la connaissance, toute la vérité vraie des choses; elle limite l'être, limite la conscience, limite le pouvoir et la joie de notre être, et cette limitation engendre à son tour une existence fausse, une conscience fausse, une fausse manière de se servir du pouvoir de notre être et de notre conscience, et des formes fausses, perverses, contraires à la joie de l'existence. L'âme limitée dans l'être et isolée en son milieu ne se sent plus unie, en harmonie avec son Moi, avec le Divin, avec l'univers, avec tout ce qui l'entoure; au contraire, elle semble être en opposition avec l'univers, en conflit et en désaccord avec les autres êtres qui sont ses autres moi mais qu'elle traite comme des non-moi; tant que persistent ce désaccord et cette différence, l'âme ne peut pas posséder son monde ni jouir de la vie universelle : elle est constamment frappée de malaises, de peurs, d'afflictions de tous genres, elle peine pour se conserver et grandir et posséder son monde — car posséder son monde est dans la nature même de l'esprit infini et c'est le besoin impérieux de tout être. Les satisfactions qu'elle tire de ce labeur et de cet effort sont par nature réduites, perverties, décevantes, car la seule vraie satisfaction pour elle est de croître, de reprendre conscience d'elle-même toujours plus, de réaliser quelque accord et quelque harmonie, de se créer elle-même et de se réaliser dans la joie; mais ce qu'elle est capable d'atteindre avec la conscience de l'ego reste limité, incertain, imparfait, transitoire. Elle est aussi en guerre avec son propre moi; d'abord parce que n'étant plus en possession de la vérité centrale qui harmonise son être, elle ne peut gouverner convenablement les éléments de sa nature ni accorder leurs tendances, leurs pouvoirs, leurs exigences: le secret de l'harmonie lui échappe parce qu'elle n'a pas le secret de sa propre unité et ne se possède pas elle-même; ensuite, n'étant pas pleinement consciente de son moi supérieur, elle doit lutter pour le découvrir sans jamais trouver la paix qui lui permettrait de posséder son être vrai, son être suprême. Cela signifie qu'elle n'est pas unie au Divin; car être uni au Divin, c'est être uni à

soi-même, uni à l'univers, uni à tous les êtres. Cette unité est le secret de l'existence vraie, divine. Mais l'ego ne peut pas y atteindre à cause de sa nature séparatrice et parce que, même par rapport à nous et à notre vie psychologique, c'est un faux centre d'unité; il essaye de trouver l'unité de notre être en s'identifiant à une personnalité mentale, vitale et physique changeante, et non au moi éternel de notre existence totale. C'est seulement en le moi spirituel que nous pouvons posséder l'unité vraie, car c'est là que l'individu s'élargit à la mesure de son être intégral, s'unit à l'existence universelle et à la Divinité transcendante.

Toute la difficulté et la souffrance de l'âme proviennent de cette fausse manière de vivre, égoïste et séparatrice. Incapable de vivre sa vie librement, indépendamment, *anâtmavân*, l'âme se trouve limitée dans sa conscience et donc dans sa connaissance; et cette connaissance limitée se traduit par une connaissance qui fausse tout. Elle doit alors lutter pour recouvrer la connaissance vraie, mais dans le mental séparateur l'ego se satisfait de faux-semblants et de fragments de connaissance qu'il met bout à bout pour se faire quelque idée d'une conduite qui s'avère fausse ou imparfaitement intégrale; cette connaissance fait faillite, et il doit l'abandonner pour se mettre de nouveau en quête de la seule chose qui vaille d'être connue. Cette « chose » unique est le Divin, le Moi, l'Esprit, en lequel l'être universel et l'être individuel découvrent enfin leur fondement vrai et leurs véritables harmonies. De plus, dotée d'une force limitée, l'âme prisonnière de l'ego souffre d'incapacités de toutes sortes : la connaissance fausse s'accompagne d'une volonté fausse, de tendances et d'impulsions fausses; le sens aigu de cette fausseté est à l'origine de la conscience humaine du péché. Elle tente de parer à cette faiblesse de sa nature en édictant des règles de conduite qui l'aideront à remplacer la conscience égoïste et les satisfactions égoïstes du péché par la conscience et la satisfaction égoïstes de la vertu, à remplacer l'égoïsme râjasique par l'égoïsme sâttvique. Mais le péché originel, cette séparation de son être et de sa volonté d'avec l'Être divin et la Volonté divine, doit être guéri; quand elle retourne à l'unité avec la Volonté divine et avec

l'Être divin, l'âme s'élève par-delà le péché et la vertu et trouve la pureté infinie existant en soi, et la sécurité de sa nature divine. Ses incapacités, elle tente de les rectifier en systématisant sa connaissance imparfaite et en disciplinant sa volonté et sa force mal éclairées, en les gouvernant par un effort systématique de la raison ; mais il en résulte invariablement des modes d'action et une efficacité pratique qui ne peuvent être que limités, incertains, fluctuants et boiteux. C'est seulement quand elle recouvre la vaste unité de l'esprit libre, *bhûmâ*, que son action naturelle peut devenir un parfait instrument de l'Esprit infini et suivre le rythme de l'Action juste, de la Vérité et du Pouvoir qui sont le propre de l'âme libre agissant du centre suprême de son existence. Finalement, sa joie d'être étant limitée, l'âme ne peut goûter la béatitude assurée, parfaite, indépendante de l'esprit, ni l'Ânanda de l'univers qui maintient l'univers en mouvement ; elle ne peut que suivre la ronde incessante des plaisirs et des peines, des joies et des chagrins, ou se réfugier en quelque inconscience consciente ou dans une neutre indifférence. Le mental de l'ego est incapable de faire autrement, et l'âme qui s'est extériorisée dans l'ego est soumise à cette jouissance peu satisfaisante de l'existence, une jouissance accessoire, imparfaite, souvent perverse, troublée, voire inexistante ; pourtant l'Ânanda spirituel et universel est toujours là, au-dedans, dans le moi, dans l'esprit secrètement uni au Divin et à l'existence. Rejeter la chaîne de l'ego et retrouver le moi libre, l'être spirituel immortel, marque le retour de l'âme à son éternelle divinité.

Cette volonté de vivre une existence distincte et imparfaite, ce faux Tapas qui pousse l'âme dans la Nature à vouloir s'individualiser — individualiser son être, sa conscience, sa force et sa joie d'être — en se séparant du reste, et à posséder personnellement ces choses, par et pour elle-même et non pour Dieu et l'unité universelle, voilà donc la cause de la déformation et l'origine de l'ego. Se détourner de ce désir originel est donc essentiel : revenir à la volonté sans désir pour qui tout le délice et toute la volonté d'être proviennent d'un Ânanda libre, d'une félicité universelle qui

unifie tout. Ces deux libérations n'en font qu'une : se libérer de la volonté née du désir et se libérer de l'ego ; l'unité qui résulte de l'heureuse perte de cette volonté-désir et de l'ego est l'essence même de la Mukti.

9

La libération de la Nature

Les deux côtés de notre être — l'âme consciente qui fait l'expérience et la Nature exécutrice qui offre continuellement à l'âme ses diverses expériences — déterminent par leur rencontre tout ce qui touche à notre condition intérieure et à ses réactions. La Nature apporte sa contribution en déterminant le caractère des événements et la forme des instruments de l'expérience ; l'âme répond en acceptant les déterminations naturelles de la réaction à ces événements, ou en recherchant une autre détermination qu'elle puisse imposer à la nature. L'acquiescement de la conscience de l'ego instrumental et les volontés du désir constituent le consentement originel à la chute du moi aux niveaux inférieurs de l'expérience où il oublie sa propre nature d'être divin ; rejeter ces deux éléments et revenir au moi libre et à la volonté de la félicité d'être divine, telle est la libération de l'esprit. Mais par ailleurs, reste la contribution de la Nature elle-même à cet enchevêtrement mélangé : les actes et les œuvres qu'elle impose à l'expérience de l'âme une fois que ce premier consentement originel est devenu la loi de toutes les transactions extérieures. Les contributions essentielles de la Nature sont de deux sortes : les *gunas* et les dualités. L'action inférieure de la Nature au sein de laquelle nous vivons se caractérise par certains modes qualitatifs essentiels qui constituent la base même de cette infériorité. L'effet constant de ces modes sur l'âme et sur ses pouvoirs naturels, mental, vital et corps, est une expérience de discorde et de division, une lutte de contraires, *dvandva*, un

mouvement ou une oscillation de toute son expérience entre des paires de contraires constants ou un mélange de paires, de positifs et de négatifs combinés : les dualités. Une libération complète de l'ego et de la volonté de désir doit nous élever au-dessus des modes qualitatifs de la Nature inférieure, *traïgunyâtîtya*, nous délivrer de cette expérience mélangée et discordante, faire cesser ou dissoudre cette action duelle de la Nature. Mais de ce côté aussi, il existe deux formes de liberté : une libération de la Nature en la tranquille béatitude de l'esprit, et une autre libération de la Nature en la qualité divine et en un pouvoir spirituel d'expérience du monde qui emplit ce même calme suprême d'une suprême béatitude dynamique de connaissance, de pouvoir, de joie et de maîtrise. Une unité divine de l'esprit suprême et de sa nature suprême, telle est la libération intégrale.

Parce qu'elle est un pouvoir de l'esprit, la Nature est essentiellement qualitative dans son action. On pourrait presque dire que la Nature est seulement le pouvoir d'existence et le déroulement en action des qualités infinies de l'esprit, *anantaguna*. Tout le reste constitue ses aspects extérieurs et plus mécaniques, tandis que ce jeu de qualités est le fait essentiel dont tous les autres sont la conséquence et la combinaison mécanique. Dès que nous avons rectifié le fonctionnement de ce pouvoir essentiel et de ces qualités, tout le reste se soumet à la direction du Purusha expérimentateur. Mais dans la nature inférieure des choses, le jeu des qualités infinies est assujéti à une mesure limitée, à un fonctionnement divisé et contradictoire, à un régime de contraires et de discordes à partir desquels il faut trouver et mettre en œuvre quelque régime de concorde utilisable et pratique ; ce jeu de discordes accordées, de qualités en conflit, de pouvoirs et de modes d'expérience disparates qui sont contraints de trouver quelque accord partiel plus ou moins gérable mais le plus souvent précaire, quelque équilibre instable et fluctuant, est gouverné par l'action fondamentale de trois modes qualitatifs qui se heurtent et se combinent dans toutes les créations de la Nature. Ces trois modes, selon le système du Sâmkhya, généralement adopté dans ce but par toutes les écoles

de pensée philosophique et de yoga en Inde, ont reçu les trois noms suivants : *sattva*, *rajas* et *tamas*¹. *Tamas* est le principe et le pouvoir de l'inertie; *rajas*, le principe du dynamisme, de la passion, de l'effort, de la lutte, de l'initiative (*ârambha*); *sattva*, le principe de l'assimilation, de l'équilibre et de l'harmonie. L'aspect métaphysique de cette classification ne nous concerne pas, mais son aspect spirituel et psychologique est d'une importance pratique immense parce que ces trois principes se retrouvent en toutes choses et se combinent pour leur donner le penchant de leur nature active, de leurs effets et de leur exécution; l'inégalité de leur fonctionnement dans l'expérience de l'âme influence puissamment la constitution de notre personnalité active, notre tempérament, le caractère spécifique de notre nature et la façon dont nous réagissons psychologiquement aux expériences. Toute nos actions et nos expériences sont déterminées par la prépondérance ou la proportion du jeu réciproque de ces trois qualités ou modes de la Nature. Dans sa personnalité, l'âme est pour ainsi dire obligée de se conformer à leur moule et, le plus souvent, elle est gouvernée par eux plutôt qu'elle ne les gouverne librement. L'âme ne peut être libre qu'en s'élevant au-dessus du conflit tourmenté de leur action inégale et en rejetant leurs concordes, leurs combinaisons insuffisantes et leurs harmonies précaires, soit par une immobilisation complète du demi chaos de leur action, soit en trouvant une position supérieure par rapport à cette tendance inférieure de la nature, et par une maîtrise ou une transformation de leur fonctionnement. Il faut, ou bien éliminer les *gunas*, ou bien les dépasser.

Les *gunas* affectent tous les éléments de notre être naturel. En fait, leur emprise la plus puissante se situe dans chacune des trois parties de notre nature : le mental, la vie et le corps. *Tamas*, le principe d'inertie, est surtout puissant dans la nature matérielle et dans notre être physique. L'action de ce principe est de deux

1. Ce sujet a été traité dans le *Yoga des Œuvres*. Il est traité ici du point de vue du caractère général de la nature et de la libération complète de l'être. (Note de Sri Aurobindo)

sortes : l'inertie de la force et l'inertie de la connaissance. Tout ce qui est gouverné par le *tamas* d'une façon prépondérante tend, dans sa force, à une inaction et à une immobilité apathique, ou bien à une action mécanique qui n'est pas sienne mais provient des forces obscures qui le poussent dans une ronde mécanique d'énergie; de même, dans sa conscience, tout ce qui est gouverné par le *tamas* tend vers une inconscience, ou une subconscience voilée, ou une action consciente mais de mauvaise volonté, paresseuse, mécanique d'une façon ou d'une autre, qui n'a pas même la notion de sa propre énergie et se laisse guider par une idée qui lui semble extérieure, ou du moins cachée à sa perception active. Ainsi, en son principe, notre corps est naturellement inerte, subconscient, et seulement capable de suivre une direction et une action mécaniques et routinières; certes, comme tout le reste, il possède un principe de dynamisme et un principe d'équilibre propres à son état et à son action, un principe inhérent de réponse et une conscience secrète, mais la plupart de ses mouvements rajasiques viennent du pouvoir de vie, et toute la conscience manifeste vient de l'être mental. De par son principe, c'est sur la nature vitale que *rajas* exerce son emprise la plus forte. C'est la Vie en nous qui est le moteur dynamique le plus puissant, mais le pouvoir de vie dans les êtres terrestres est possédé par la force de désir et, par conséquent, *rajas* est toujours porté vers l'action et le désir; la plupart des énergies et des actions, chez l'homme comme chez l'animal, sont activées par le désir; il prédomine au point que beaucoup le considèrent comme le père de toute action, et même comme le créateur de notre être. Mais puisque *rajas* se situe dans un monde de matière qui part d'un principe d'inconscience et d'une inertie mécaniquement mue, il doit œuvrer contre une immense force contraire et, par suite, toute son action est marquée par l'effort, la lutte pour posséder, un conflit où il est assailli et entravé, affligé à chaque pas par les limites d'une incapacité, par les déceptions et la souffrance; même ses gains sont précaires, limités, gâtés par les contre-coups de l'effort et par un arrière-goût d'insuffisance et d'impermanence. C'est dans le mental que le principe de *sattva* a sa plus forte emprise; non pas tant dans les

parties inférieures du mental qui sont dominées par le pouvoir de vie rajasique, que dans l'intelligence et la volonté rationnelle. De par la nature de leur principe dominant, l'intelligence, la raison et la volonté rationnelle sont poussées à un effort constant pour assimiler : assimilation par la connaissance, assimilation par un pouvoir de volonté intelligente ; à un effort constant vers l'équilibre, vers une certaine stabilité, un certain ordre, une certaine harmonie des éléments contradictoires dont sont faits les expériences et les événements naturels. Il obtient satisfaction de diverses manières et ses acquisitions sont de divers niveaux. L'assimilation, l'harmonie et l'équilibre gagnés apportent toujours un sentiment d'aise, de bonheur, de maîtrise et de sécurité, relatif mais plus ou moins intense et satisfaisant, qui est d'un autre ordre que les plaisirs véhéments et troubles qu'octroie précairement la satisfaction du désir et des passions rajasiques. La lumière et le bonheur sont les traits caractéristiques du *guna* ou qualité sâttvique. La nature entière de l'être mental dans un corps est déterminée par ces trois *gunas*.

Mais ces *gunas* sont simplement des pouvoirs plus ou moins prépondérants dans chacune des parties de notre système complexe. Les trois qualités se mêlent, se combinent et rivalisent dans chaque fibre et dans chaque élément de notre psychologie compliquée. Le caractère mental en est pétri : le caractère de notre raison, le caractère de notre volonté, le caractère de notre être moral, esthétique, émotif, dynamique et sensoriel. *Tamas* apporte toute l'ignorance, l'inertie, la faiblesse et l'incapacité qui affligent notre nature, une raison obscurcie, la nescience, l'inintelligence, l'attachement tenace aux notions coutumières et aux idées mécaniques, le refus de penser et de connaître, l'étroitesse mentale, les voies fermées, le petit trot des habitudes mentales qui tournent en rond, les lieux obscurs et crépusculaires. Il apporte la volonté impuissante, le manque de foi, de confiance en soi et d'initiative, le dégoût de l'action, le recul devant l'effort et l'aspiration, la pauvreté et la petitesse d'esprit, et dans notre être moral et dynamique l'inertie, la couardise, la bassesse, la

paresse, le mol abandon aux motivations mesquines et basses, le lâche laisser-aller à notre nature inférieure. Dans notre nature émotive, *tamas* introduit l'insensibilité, l'indifférence, le manque de sympathie et d'ouverture, l'âme close, le cœur endurci, une affection vite éteinte, la langueur des sentiments ; dans notre nature esthétique et sensitive, le manque total de sensibilité, à la beauté notamment, une gamme étroite de réactions, tout ce qui caractérise l'esprit humain grossier, épais et vulgaire. *Rajas* apporte à notre nature active ordinaire tout son bien et tout son mal ; quand il n'est pas corrigé par un élément suffisant de *sattva*, il porte à l'égoïsme, à l'entêtement, à la violence, se sert de la raison d'une façon excessive, obstinée ou perverse, succombe aux préjugés, s'attache à l'opinion, se cramponne à l'erreur, soumet l'intelligence à nos désirs et à nos préférences et non à la vérité, engendre un mental fanatique et sectaire, l'obstination, l'orgueil, l'arrogance, l'égoïsme, l'ambition, la luxure, la convoitise, la cruauté, la haine, la jalousie, les égoïsmes de l'amour, tous les vices et toutes les passions, toutes les exagérations de la sensibilité, tout ce qui est morbide et pervers dans l'être vital et sensitif. Seul, *tamas* produit un type de nature humaine grossier, stupide, ignorant ; *rajas* : l'homme vif, agité, dynamique, poussé par le souffle de l'action, de la passion et du désir. *Sattva* produit un type supérieur. Les dons de *sattva* sont un mental rationnel et équilibré, la clarté d'une intelligence ouverte et désintéressée en quête de la vérité, une volonté soumise à la raison ou guidée par l'esprit éthique, la maîtrise de soi, l'égalité, le calme, l'amour, la sympathie, le raffinement, la mesure, la finesse du mental esthétique et émotif, la délicatesse de l'être sensible, l'assentiment juste, la modération et l'équilibre, une vitalité tempérée et gouvernée par une intelligence maîtresse d'elle-même. Le type achevé de l'homme sâttvique est le philosophe, le saint, le sage ; le type de l'homme rajasique, le chef d'État, le guerrier, l'homme d'action puissant. Mais en chaque homme se trouve un mélange plus ou moins grand des *gunas*, une personnalité multiple et, chez la plupart, c'est un constant va-et-vient, une constante alternance, car tel ou tel *guna* prédomine tour à tour ; même dans la tendance dominante de leur nature,

la majorité des êtres humains sont d'un type mélangé. Toutes les couleurs et toute la diversité de la vie proviennent du jeu complexe des *gunas* et de leurs combinaisons.

Mais la richesse de la vie, voire même une harmonie sâttvique du mental et de la nature, ne constituent pas la perfection spirituelle. Une perfection relative est possible, mais c'est la perfection de l'incomplétude : une certaine hauteur, une force et une beauté partielles, une certaine mesure de noblesse et de grandeur, un équilibre imposé et précairement entretenu. Il est possible de parvenir à une maîtrise relative, mais c'est la vie qui maîtrise le corps, ou bien c'est le mental qui maîtrise la vie, ce n'est pas une libre possession des instruments par un esprit libéré en possession de lui-même. Les *gunas* doivent être transcendés si nous voulons parvenir à la perfection spirituelle. Bien entendu, *tamas* doit être surmonté ; l'inertie, l'ignorance et l'incapacité ne peuvent pas constituer les éléments d'une vraie perfection ; mais il ne peut être surmonté dans la Nature que par la force de *rajas* alliée à la force grandissante de *sattva*. *Rajas* doit être surmonté ; l'égoïsme, le désir personnel et les passions égocentriques ne constituent pas les éléments de la vraie perfection ; mais il ne peut être surmonté que par la force de *sattva* éclairant l'être et par la force de *tamas* limitant l'action. *Sattva* lui-même n'apporte pas la perfection la plus haute et intégrale ; *sattva* est toujours une qualité de la nature limitée : la connaissance sâttvique est la lumière d'une mentalité limitée ; la volonté sâttvique, le gouvernement d'une force intelligente limitée. En outre, *sattva* est incapable d'agir indépendamment dans la Nature ; pour agir, il doit recourir à l'aide de *rajas*, si bien que même l'action sâttvique est sujette aux imperfections de *rajas* : l'égoïsme, l'incertitude, les contradictions, l'exclusivisme, une volonté exagérée et limitée qui s'exacerbe elle-même sous l'intensité de ses propres limitations, assaillent le mental et l'action mêmes du saint, du philosophe et du sage. Il existe un égoïsme sâttvique autant qu'un égoïsme râjasique ou tâmasique et, au sommet, un égoïsme de la connaissance et de la vertu ; mais l'égoïsme mental, de quelque forme qu'il soit,

est incompatible avec la libération. Les trois *gunas* doivent être transcendés. *Sattva* peut nous rapprocher de la Lumière, mais sa clarté limitée s'évanouit quand nous entrons dans le corps lumineux de la Nature divine.

Généralement, cette transcendance des *gunas* s'opère par un retrait de l'action de la nature inférieure. Ce retrait favorise la tendance à l'inaction. Quand *sattva* veut s'intensifier, il tente de se débarrasser du *rajas* en s'aidant du principe tâmasique d'inaction ; c'est pourquoi certains types d'hommes hautement sâttviques vivent intensément dans leur être intérieur mais presque pas dans la vie extérieure active, ou bien ils y sont incompetents et inefficaces. Le chercheur de la libération pousse plus loin encore dans ce sens ; il impose un *tamas* illuminé à son être naturel — un *tamas* qui, par cette illumination salvatrice, ressemble plutôt à une accalmie qu'à une incapacité — afin de donner au *guna* sâttvique la liberté de se perdre en la lumière de l'esprit. Une quiétude et une immobilité sont imposées au corps, à la vie active de l'âme de désir et de l'ego, au mental extérieur, tandis que la nature sâttvique, à force de méditation et par l'exclusive concentration de l'adoration, par une volonté intérieurement tournée vers le Suprême, s'efforce de se fondre en l'esprit. C'est peut-être suffisant pour une délivrance quiétiste, mais non pour la liberté d'une perfection intégrale, car elle dépend d'une inaction, elle n'a pas d'existence vraiment indépendante et absolue ; dès l'instant où l'âme se tourne vers l'action, elle s'aperçoit que l'activité de la nature continue de suivre mécaniquement le vieux mouvement imparfait. Par l'inaction, l'âme est libérée de la nature, mais ce n'est pas une libération de l'âme au sein de la nature, pas une libération parfaite et indépendante, soit dans l'action, soit dans l'inaction. Dès lors, la question se pose : est-il possible d'obtenir cette autre libération, et quelle serait la condition de cette liberté parfaite ?

Suivant la conception ordinaire, cela n'est pas possible, parce que les *gunas* inférieurs déterminent toute action ; elle est donc nécessairement défectueuse, *sadosham*, assujettie au mouvement

des *gunas*, à leur inégalité, leur manque d'équilibre, leur lutte dont l'issue est toujours incertaine; et quand ces *gunas* s'équilibrent parfaitement, toute action de la Nature cesse et l'âme repose en sa propre quiétude. L'Être divin, pourrait-on dire, peut ou bien exister dans son silence, ou bien agir dans la Nature à l'aide de ses instruments, mais dans ce cas il doit nécessairement revêtir l'apparence de la lutte et de l'imperfection de la Nature. Ceci peut être vrai de l'action ordinaire qui est une action déléguée du Divin dans l'esprit humain, avec les relations actuelles de l'âme et de la nature dans un être mental incarné imparfait, mais ce n'est pas vrai de la nature divine qui est par essence parfaite. Le conflit des *gunas* est seulement une traduction dans la nature inférieure imparfaite. Les trois *gunas* représentent trois pouvoirs essentiels du Divin, et ceux-ci n'existent pas uniquement dans l'équilibre parfait de la quiétude : ils s'unifient dans l'accord parfait de l'action divine. Dans l'être spirituel, *tamas* devient le calme divin, qui n'est pas une inertie ni une incapacité d'action mais un pouvoir parfait, *shakti*, contenant en soi toute sa capacité et capable de contrôler et de soumettre à la loi du calme, même l'activité la plus gigantesque et la plus formidable; *rajas* devient la pure Volonté de l'esprit qui met en mouvement l'action et s'exécute spontanément, une Volonté qui n'est ni un désir ni un effort ni une passion en lutte, mais ce même parfait pouvoir d'être, *shakti*, capable d'une action infinie, imperturbable et plein de joie. *Sattva* n'est plus la lumière mentale mitigée, *prakâsha*, mais la lumière existant en soi de l'être divin, *jyoti*, qui est l'âme du parfait pouvoir d'être et illumine dans une même unité la quiétude divine et la divine volonté d'agir. La libération ordinaire atteint une lumière divine immobile dans la quiétude divine, tandis que la perfection intégrale aura pour but la plus vaste unité de ces trois éléments.

Quand cette libération intégrale de la nature se produit, nous sommes aussi délivrés de la perception spirituelle des dualités de la Nature. Dans la nature inférieure, les dualités sont la conséquence inévitable du jeu entre les *gunas* et l'âme affligée par les formations de l'ego sâttvique, râjasique et tâmasique. Le

nœud de cette dualité vient d'une ignorance qui est incapable de saisir la vérité spirituelle des choses et se concentre sur les apparences imparfaites; au lieu de les affronter en maîtrisant leur vérité intérieure, elle réagit par le conflit et l'équilibre changeant de l'attraction et de la répulsion, de la capacité et de l'incapacité, de la sympathie et de l'antipathie, du plaisir et de la douleur, de la joie et de la peine, de l'acceptation et de la répulsion — toute la vie nous apparaît comme un enchevêtrement du plaisant et du déplaisant, du beau et du laid, du vrai et du faux, de la bonne et de la mauvaise fortune, du succès et de l'insuccès, du bien et du mal : une double trame inextricable de la Nature. Par attachement à ses attractions et à ses répulsions, l'âme reste enchaînée à cette trame. Celui qui cherche la libération se débarrasse de l'attachement, rejette de son âme les dualités; mais puisque les dualités semblent constituer toute l'action, la substance, la structure de la vie, cette délivrance semble s'obtenir plus facilement par un retrait de la vie : soit un retrait physique autant qu'il est possible tant que l'on est dans un corps, soit un repli intérieur, un refus de consentir à l'action de la Nature, une aversion libératrice, *vairâgya*. Une séparation se produit entre l'âme et la Nature. Dès lors l'âme regarde d'en haut, *udâsîna*, immuable, le conflit des *gunas* dans l'être naturel et observe comme un témoin impassible les plaisirs et les peines du mental et du corps. Ou encore elle arrive à imposer son indifférence même au mental extérieur et, impartiale, avec le calme ou la joie du spectateur détaché, observe cette action universelle à laquelle elle ne participe plus intérieurement. Ce mouvement aboutit au rejet de la naissance et à la plongée en le moi silencieux, *moksha*.

Mais ce rejet n'est pas le dernier mot de la libération. La libération intégrale survient quand cet amour de la délivrance, *mumukshutva*, fondé sur l'aversion, le *vairâgya*, est lui-même transcendé; l'âme est alors libérée de son double attachement à l'action inférieure de la nature et à son aversion pour l'action cosmique du Divin. Cette libération est accomplie quand la gnose spirituelle s'unit à la connaissance supramentale, reçoit supramentalement l'action de la Nature et répond à chaque initiative par une lumineuse volonté

supramentale. La gnose découvre le sens spirituel de la Nature : Dieu dans les choses, l'âme de bien en toutes choses d'apparence contraire ; au milieu d'elles et en dehors d'elles, l'âme est délivrée ; les perversions des formes contraires ou imparfaites s'évanouissent ou sont transformées en leur vérité divine supérieure — de même que les *gunas* retournent à leur principe divin —, et l'esprit vit en une Vérité, une Beauté, une Béatitude, un Bien universels, infinis, absolus, qui sont la Nature divine idéale ou supramentale. La libération de la Nature s'unit à la libération de l'esprit, et la perfection intégrale s'établit dans la liberté intégrale.

10

Les éléments de la perfection

Quand le moi est purifié de l'action confuse et fautive de la Nature et de ses instruments, libre en son être, en sa conscience, en sa béatitude et son pouvoir existant en soi, et que la Nature elle-même est libérée de l'enchevêtrement de l'action inférieure des *gunas* et des dualités en conflit, établie en la haute vérité du calme divin et de l'action divine, alors la perfection spirituelle devient possible. Purification et liberté sont les antécédents indispensables de la perfection. Une perfection de soi spirituelle ne peut signifier qu'une union avec la nature de l'être divin ; par suite, le but, l'effort et la méthode de notre recherche de la perfection dépendront de notre conception de l'être divin. Pour le *mâyâvâdin*, la suprême vérité, ou plutôt la seule vérité réelle de l'être, est l'Absolu, impassible, impersonnel, conscient de soi ; par suite, croître en un calme impassible, en une impersonnalité et une pure conscience de l'esprit, est son idée de la perfection ; le rejet de l'existence cosmique et individuelle, l'établissement de l'être en la silencieuse connaissance de soi, est sa voie. Pour le bouddhiste, la vérité suprême est une négation de l'être ; par suite, la reconnaissance de l'impermanence et de la douleur d'être, de la nullité désastreuse du désir, et la dissolution de l'égoïsme et des associations qui entretiennent l'Idée et les enchaînements du Karma, sont la voie parfaite. D'autres conceptions du Très-Haut sont moins négatives ; chacune selon son idée conduit à quelque ressemblance du Divin, *sâdrishya*, et

chacune trouve son propre chemin, tels l'amour et l'adoration du bhakta qui par l'amour aspire à s'identifier au Divin. Mais dans le yoga intégral, la perfection suppose qu'un esprit et une nature divinisés s'unissent et agissent divinement dans le monde; elle implique aussi, pour être totale, une divinisation de toute la nature, un rejet de tous les nœuds mensongers de l'être et de l'action, sans toutefois rejeter aucune partie de l'être ni aucun champ d'action. Ainsi, on s'approche de la perfection en suivant un vaste mouvement complexe, et ses résultats, et sa méthode, auront un champ d'action divers et illimité. Pour trouver le fil et la méthode, il nous faut déterminer quels sont les éléments fondamentaux indispensables à la perfection, *siddhi*, car une fois qu'ils seront assurés, nous verrons que tout le reste en est simplement le développement naturel ou le fonctionnement particulier. Nous pouvons classer ces éléments en six catégories, qui sont interdépendantes dans une large mesure et pourtant, d'une certaine manière, se succèdent naturellement dans leur ordre de réalisation. Le mouvement partira d'une base d'égalité d'âme et s'élèvera à l'action idéale du Divin en notre être perfectionné dans la largeur de l'unité brahmique.

La première nécessité est un équilibre fondamental de l'âme non seulement en son être essentiel mais dans son être naturel quand elle observe et affronte les faits, les impacts et les activités de la Nature. Cet équilibre, nous l'obtiendrons en cultivant une parfaite égalité, *samatâ*. Le moi, l'esprit ou Brahman, est un en tout et, par conséquent, un pour tout; c'est le Brahman égal, *samam brahma*, comme il est dit dans la Gîtâ qui expose pleinement la notion d'égalité et son expérience d'un aspect au moins de l'égalité; dans un passage, la Gîtâ va même jusqu'à identifier l'égalité et le yoga, *samattvam yoga ucyate*. C'est-à-dire que l'égalité est le signe de l'unité avec le Brahman : on est devenu le Brahman, on a atteint à l'équilibre spirituel immuable de l'être dans l'Infini. On ne saurait trop souligner son importance, car elle est le signe que nous avons dépassé les déterminations égoïstes de notre nature, échappé à l'esclavage de nos réactions aux dualités, transcendé le

tourbillon instable des *gunas* et que nous avons atteint le calme et la paix de la libération. L'égalité est un mode de conscience qui infuse dans tout notre être et notre nature la tranquillité éternelle de l'Infini. En outre, elle est la condition nécessaire à toute action assurée et parfaitement divine; la sûreté et la vaste étendue de l'action cosmique de l'Infini se fondent sur une tranquillité éternelle jamais rompue ni démentie. Tel doit être aussi le caractère de l'action spirituelle parfaite; être égal et fidèle à soi-même en face de toutes choses, spirituellement, intellectuellement, mentalement, dans notre cœur et notre conscience naturelle — même dans la conscience la plus physique — et faire en sorte que tous ces fonctionnements, quelle que soit leur adaptation extérieure au travail à accomplir, expriment toujours pleinement et immuablement l'égalité et le calme divins, doit être le principe fondamental de l'action spirituelle. On peut dire que ceci constitue l'aspect passif ou la base de l'égalité, sa base de réceptivité, mais il y a aussi un aspect actif et possessif, une béatitude égale qui ne s'obtient que quand la paix de l'égalité est établie, et c'est là son plus complet, son plus merveilleux épanouissement.

Pour atteindre la perfection, la deuxième nécessité est de soulever toutes les parties dynamiques de la nature humaine vers cet état suprême, ce sommet de leur pouvoir et de leur capacité, *shakti*, où elles peuvent être divinisées et servir d'instruments justes à l'action divine et spirituelle libérée, parfaite. À toutes fins utiles, nous pouvons considérer la compréhension, le cœur, le *prâna* et le corps comme les quatre membres de notre nature qui doivent être ainsi préparés, et nous devons trouver les conditions qui rendent possible leur perfection. Il existe aussi en nous une énergie dynamique du tempérament, *vîrya*, du caractère et de la nature de l'âme, *svabhâva*, qui permet d'actualiser le pouvoir des parties de notre être, et définit leur caractère et leur orientation propres; cette force doit être affranchie de ses limitations, élargie, arrondie en quelque sorte, afin que toute notre nature puisse devenir la base d'une humanité divine et que le Purusha, l'Homme vrai en nous, l'Âme divine, puisse agir pleinement dans cet instrument

humain et que sa pleine lumière illumine ce réceptacle humain. Pour diviniser notre nature, une fois cette perfection atteinte, il faut faire appel à la Puissance divine, la Shakti, afin qu'elle remplace notre énergie humaine limitée, la façonne à l'image d'une énergie infinie et nous emplisse de sa force supérieure, *daiivî prakriti, bhâgavatî shakti*. Cette perfection grandira à mesure que nous pourrons nous soumettre, d'abord à l'influence, puis à l'action directe de cette Puissance et du Maître de notre être et de nos œuvres auquel elle appartient; pour ce faire, la foi est essentielle; la foi est la grande puissance motrice de notre être dans notre aspiration à la perfection — ici, il faut une foi en Dieu et en la Shakti, qui naîtra dans le cœur et l'intellect mais devra prendre possession de toute notre nature, toute sa conscience, toute son énergie. Les quatre parties essentielles de ce deuxième élément de la perfection sont donc : le pouvoir perfectionné des éléments de notre nature instrumentale, l'énergie perfectionnée de la nature de l'âme, leur prise en charge par l'action de la Puissance divine, et finalement une foi parfaite dans toutes les parties de notre être, qui appelle et soutient cette prise en charge : *shakti, vîrya, daiivî prakriti, shraddhâ*.

Mais tant que ce développement se situe seulement sur le plan le plus haut de notre nature normale, nous pouvons peut-être atteindre à quelque image réfléchie et limitée de la perfection telle qu'elle se traduit aux degrés inférieurs de l'âme dans le mental, dans la vie et dans le corps, mais non réaliser la perfection divine au suprême degré possible de l'Idée divine et de son Pouvoir. Pour cela, il faut passer au-delà de ces principes inférieurs, en la gnose supramentale; par conséquent, le prochain pas vers la perfection sera l'évolution de l'être mental à l'être gnostique. Cette évolution s'effectue par une percée des limites mentales, un grand pas vers le haut jusqu'au plan suivant, à la région supérieure suivante de notre être, que le couvercle brillant des réflexions mentales dissimule encore à nos yeux, puis par une conversion et une adhésion de tout ce que nous sommes aux conditions de cette conscience supérieure. Dans la gnose elle-même *vijñâna*, il existe plusieurs

degrés qui, à leur sommet, s'ouvrent dans l'Ânanda total et infini. Dès que la gnose entre effectivement en action, elle absorbe progressivement les divers niveaux de l'intelligence, de la volonté, du mental sensoriel, du cœur, de l'être vital et des sensations, et, par une conversion lumineuse et harmonieuse, les transfère à l'unité de la vérité, du pouvoir et de la félicité de l'existence divine. Elle élèvera tout notre être intellectuel, volitif, dynamique, éthique, esthétique, sensoriel, vital et physique à cette lumière et à cette force et leur donnera leur plus haute signification. Elle a aussi le pouvoir de surmonter les limitations physiques et de façonner un corps plus parfait, un instrument plus divin. Sa lumière nous ouvre aux étendues du supraconscient, perce le subconscient de ses rayons, l'inonde d'un torrent de lumière et illumine ses suggestions obscures et les secrets qu'elle renferme. Elle nous fait entrer dans une lumière de l'Infini qui dépasse les pâles luminosités réfléchies de la mentalité même la plus haute. Mais tout en perfectionnant notre âme et notre nature individuelle en leur donnant une existence plus divine et en harmonisant complètement les diversités de notre être, elle fonde toute son action sur l'Unité d'où elle procède et transfère toute chose à cette Unité. Par son action, la personnalité et l'impersonnalité, ces deux aspects éternels de l'existence, ne font plus qu'un en l'être spirituel et en la Nature qui est le corps du Purushôtama.

La perfection gnostique, qui est essentiellement spirituelle, doit se réaliser ici-bas dans le corps; elle fait de la vie dans le monde physique l'un de ses domaines, encore que la gnose nous donne aussi la possession des plans et des mondes au-delà de l'univers matériel. Le corps physique est donc une base d'action, *pratishthâ*, et il ne doit pas être méprisé, négligé ni exclu de l'évolution spirituelle; la perfection du corps en tant qu'instrument extérieur d'une existence divine complète sur la terre fera indispensablement partie de la conversion gnostique. Le changement consiste à faire régner la loi du Purusha gnostique, *vijñânamaya purusha*, et ce à quoi il ouvre les portes, l'*ânandamaya*, dans les diverses parties de la conscience physique. Poussé à son suprême aboutissement,

ce mouvement amène une spiritualisation et une illumination de toute la conscience physique et une divinisation de la loi du corps, car derrière l'enveloppe physique grossière de cette charpente matériellement visible et sensible, existe un corps subtil qui la soutient subliminalement et qu'une conscience plus subtile peut découvrir : un corps subtil de l'être mental et un corps spirituel ou corps causal de l'âme gnostique de béatitude qui recèle toute la perfection d'une incarnation spirituelle — une loi divine du corps, qui n'est pas encore manifestée. La plupart des *siddhis* physiques acquises par certains yogis viennent d'un certain éveil de la loi du corps subtil ou d'un appel qui fait descendre, au moins en partie, la loi du corps spirituel. La méthode ordinaire consiste à ouvrir les *chakras* par les procédés physiques du Hathayoga, qui sont aussi inclus partiellement dans le Râjayoga, ou par les méthodes de la discipline tantrique. Mais bien que l'on puisse, si l'on veut, employer ces méthodes à certains stades du yoga intégral, elles ne sont pas indispensables, car, ici, on s'appuie sur le pouvoir de l'être supérieur pour changer l'existence inférieure; la méthode part d'en haut principalement et elle va de haut en bas, et non l'inverse; par conséquent on attendra le développement du pouvoir supérieur de la gnose pour procéder au changement dans cette partie du yoga.

Alors seulement il deviendra possible d'obtenir un fonctionnement parfait et une parfaite jouissance de l'existence sur une base gnostique. Le Purusha entre dans la manifestation cosmique pour goûter les variations de son existence infinie, pour connaître, agir et jouir; la gnose apporte la plénitude de la connaissance spirituelle, elle fonde l'action divine sur cette connaissance et forge la jouissance du monde et de l'être selon la loi de la vérité, de la liberté et de la perfection de l'esprit. Ni l'action ni la jouissance vraies ne viendront de l'action inférieure des *gunas* et de la jouissance égoïste qui vient surtout de la satisfaction des désirs râjasiques, comme c'est le cas dans notre manière de vivre actuelle. Le seul désir qui restera, si on peut lui donner ce nom, sera le désir divin, la volonté de félicité du Purusha qui, en sa liberté et sa perfection,

jouit de l'action de la Prakriti devenue parfaite et de toutes les parties de sa nature. La Prakriti transférera la nature entière à la loi de sa divine vérité suprême et agira selon cette loi en offrant la jouissance universelle de son action et de son être à l'Îshvara Ânamamaya, le Seigneur de l'existence et des œuvres, l'Esprit de béatitude qui préside à ses œuvres et les gouverne. L'âme individuelle sera le canal de cette action et de cette offrande, et elle jouira simultanément de son unité avec l'Îshvara et de son unité avec la Prakriti; elle jouira de toutes les relations avec l'Infini et le fini, avec Dieu et l'univers et les êtres de l'univers, au suprême degré d'union du Purusha universel et de la Prakriti universelle.

Toute l'évolution gnostique conduit au principe divin de l'Ânanda où se fonde la plénitude de l'être spirituel, de la conscience et de la béatitude de Satchidânanda ou Brahman éternel. Saisi tout d'abord comme un reflet dans l'expérience mentale, l'Ânanda est ensuite possédé plus directement et avec une plénitude plus grande dans la concentration lumineuse de la conscience, *chidghana*, qu'apporte la gnose. Le *siddha*, l'âme accomplie, vivra unie au Purushôtama dans cette conscience brahmique: il sera conscient dans le Brahman qui est le Tout, *sarvam brahma*, dans le Brahman infini d'être et infini de qualité, *anantam brahma*, dans le Brahman comme conscience indépendante et comme connaissance universelle, *jñânam brahma*, dans le Brahman comme béatitude existant en soi et dans sa joie d'être universelle, *ânandam brahma*. Il percevra tout l'univers comme la manifestation de l'Un, toute qualité et toute action comme le jeu de cette énergie infinie et universelle, toute connaissance et toute expérience consciente comme la coulée de cette conscience, et toute chose par rapport à cet unique Ânanda. Son être physique sera uni à la Nature matérielle tout entière; son être vital à la vie de l'univers; son mental au mental cosmique; sa connaissance et sa volonté spirituelles à la connaissance et à la volonté divines telles qu'elles existent en leur essence et telles qu'elles se déversent à travers ces canaux; son esprit à l'esprit de tous les êtres. Toute la diversité de l'existence cosmique sera pour lui changée en cette unité et révélée dans le

secret de sa signification spirituelle, car en cette béatitude et cet être spirituels il sera un avec Cela qui est l'origine, le contenant et l'habitant, l'esprit et le pouvoir constitutif de toute existence. Tel sera le suprême épanouissement de la perfection de soi.

11

La perfection de l'égalité

La toute première nécessité de la perfection spirituelle est l'égalité parfaite. La perfection, au sens où nous employons ce terme dans le yoga, signifie le passage d'une nature inférieure, non divine, à une nature supérieure et divine. En termes de connaissance, c'est l'être qui se revêt de son moi supérieur et se dépouille de son moi inférieur obscur et fragmentaire ; c'est une transformation de notre état imparfait en la plénitude ronde et lumineuse de notre personnalité vraie et spirituelle. En termes de dévotion et d'adoration, c'est un changement à l'image de la nature et de la loi de l'être du Divin, c'est une union avec celui auquel nous aspirons ; car si cette similitude, cette union en la loi de l'être fait défaut, l'unité de l'esprit transcendant, universel et individuel n'est pas possible. La suprême nature divine se fonde sur l'égalité. Cet énoncé reste vrai, que nous considérons l'Être Suprême comme un pur Moi ou Esprit silencieux, ou comme le Maître divin de l'existence cosmique. Le Moi pur est égal, impassible, témoin de tous les événements et de toutes les relations de l'existence cosmique dans une paix impartiale. Il n'a pas d'aversion pour cette existence — l'aversion n'est pas l'égalité, et si telle était l'attitude du Moi devant l'existence cosmique, comment l'univers aurait-il jamais pu commencer d'exister ni poursuivre ses cycles ? — mais le détachement, le calme du regard égal, la supériorité vis-à-vis des réactions qui troublent l'âme plongée dans la nature extérieure et la réduisent à une faiblesse impuissante, telle est la substance

même de la pureté de l'Infini silencieux et la condition de son assentiment impartial et de son appui aux innombrables aspects du mouvement universel. Mais cette même égalité est aussi la condition de base du pouvoir du Suprême quand il gouverne et déroule ces mouvements.

Le Maître de toutes choses ne peut être affecté ni troublé par les réactions des choses; s'il l'était, il serait soumis aux choses et non leur maître; au lieu d'être libre de les façonner selon sa volonté et sa sagesse souveraines ou selon la vérité et la nécessité intérieures de ce qui se cache derrière leurs relations, il serait contraint d'agir selon les exigences des accidents et des phénomènes temporaires. La vérité de toutes choses est dans le calme de leur profondeur, non dans la vague mouvante et inconstante des formes de la surface. C'est de cette profondeur que l'Être conscient suprême, en sa connaissance, sa volonté et son amour divins, gouverne leur évolution, qui, pour notre ignorance, paraît être si souvent une confusion et une aberration cruelles, et il n'est point troublé par les clameurs de la surface. La nature divine ne partage pas nos tâtonnements ni nos passions; quand nous parlons de la fureur ou de la faveur divine, ou de Dieu qui souffre en l'homme, nous nous servons d'un langage humain qui traduit faussement la signification intérieure du mouvement que nous dépeignons. Nous commençons à entrevoir la vérité réelle des choses quand nous sortons du mental phénoménal et que nous nous élevons sur les hauteurs de l'être spirituel. Car, alors, nous percevons que dans le silence du Moi comme dans son action cosmique, le Divin est toujours Satchidânanda, une existence infinie, une conscience infinie et un infini pouvoir d'existence consciente fondé sur rien d'autre que lui-même, une infinie béatitude en toute son existence. Et nous commençons nous-mêmes à vivre dans une lumière, une énergie et une joie égales — car telle est la traduction psychologique de la connaissance, de la volonté et de la félicité divines en nous-mêmes et dans les choses — qui de ces sources infinies se déversent dans l'action universelle. Fort de cette lumière, de ce pouvoir et de cette joie, un moi, un esprit secret en nous, accepte les signes duels de

cette transcription mentale de la vie et les transmue sans cesse en la substance de son expérience parfaite; si cette existence plus vaste, cachée, n'était pas déjà en nous, nous ne pourrions supporter la pression de la force universelle, ni subsister dans ce monde énorme et dangereux. L'égalité parfaite de notre esprit et de notre nature est un moyen qui nous permet de faire un pas en arrière, de nous retirer de la conscience extérieure ignorante et troublée afin d'entrer dans le royaume des cieux intérieurs et posséder les royaumes éternels de l'esprit, *râjyam samriddham*, dans la vastitude, la joie et la paix. Cette élévation de soi à la nature divine est tout le fruit et toute la raison d'être de la discipline d'égalité qu'exige de nous le but de perfection de soi dans le yoga.

Une égalité et une paix d'âme parfaites sont indispensables pour changer complètement la substance de notre être en la substance du moi en l'extrayant de l'actuelle texture de notre mentalité troublée. Elles sont également indispensables si nous aspirons à remplacer notre activité actuelle confuse et ignorante par des œuvres maîtrisées et lumineuses, jaillies d'un esprit libre qui gouverne sa nature à l'unisson de l'être universel. Une action divine, voire même une action humaine parfaite, est impossible si nous ne possédons pas l'égalité d'esprit et l'égalité des énergies motrices de notre nature. Le Divin est égal pour tous, il soutient impartialement son univers, voit tout d'un même regard, consent à la loi de l'être en développement qu'il a fait surgir des profondeurs de son existence, tolère ce qui doit être toléré, abaisse ce qui doit être abaissé, exalte ce qui doit être exalté, crée, conserve et détruit avec une égale et parfaite compréhension de toutes les causes et toutes les conséquences et de tout le cheminement du sens spirituel et pratique de tous les phénomènes. Dieu n'obéit pas à quelque trouble désir passionné quand il crée, ni ne maintient et préserve par attachement ou préférence partielle, ni ne détruit dans la fureur de quelque courroux, dégoût ou aversion. Le Divin traite le grand et le petit, le juste et l'injuste, l'ignorant et le sage, comme le Moi de tous qui, profondément intime et uni à chaque être, conduit chacun suivant sa nature et son besoin avec une parfaite compréhension,

une puissance et une justesse de mesure parfaites. Mais à travers tout, il fait mouvoir toute chose suivant son vaste but à travers les cycles et, par des progressions et des régressions apparentes, tire l'âme dans l'évolution vers ce développement sans cesse plus élevé qui est le sens de la poussée cosmique. L'individu en quête de perfection qui veut unir sa volonté à celle du Divin et faire de sa nature un instrument des fins divines, doit s'élargir, sortir des conceptions partielles et des motifs égoïstes de l'ignorance humaine, et se modeler à l'image de cette suprême égalité.

Cet équilibre égal dans l'action est particulièrement nécessaire pour le sâdhak du yoga intégral. D'abord il doit apprendre à acquérir, avec une parfaite égalité, cet assentiment et cette compréhension qui adhèrent à la loi de l'action divine sans essayer de lui imposer une volonté partielle ni les revendications violentes d'une aspiration personnelle. Une sage impersonnalité, une tranquille égalité, une universalité qui voit en toutes choses des manifestations du Divin ou de l'unique Existence, qui ne se fâche point, ne se tourmente point, ne s'impatiente point de la tournure des événements et, d'autre part, qui n'est pas excitée ni trop ardente ni précipitée et qui voit que la loi doit être suivie et la marche du temps respectée, observe et comprend avec sympathie la réalité présente des choses et des êtres, mais regarde aussi, derrière les apparences actuelles, leur sens intérieur, et, en avant, le déroulement de leurs possibilités divines — telle est la première qualité exigée de ceux qui veulent travailler comme des instruments parfaits du Divin. Mais cet acquiescement impersonnel est seulement une base. L'homme est l'instrument d'une évolution qui porte le masque de la lutte au début mais qui découvre de plus en plus le sens profond et plus vrai d'une adaptation constamment sage, jusqu'à ce que, dans l'échelle ascendante, cette évolution revête la vérité et la signification profonde de l'harmonie universelle maintenant cachée derrière la lutte et les adaptations. L'âme humaine accomplie est nécessairement et toujours un instrument qui hâte les cheminements de l'évolution. Pour cela, il faut dans une certaine mesure que la nature possède un pouvoir divin

capable d'agir avec la souveraineté de la volonté divine. Mais pour être accompli et permanent, régulier dans l'action, vraiment divin, ce pouvoir doit œuvrer sur la base d'une égalité spirituelle, d'une calme identification impersonnelle et égale avec tous les êtres, d'une compréhension de toutes les énergies. Le Divin agit avec un prodigieux pouvoir dans les myriades d'œuvres de l'univers, mais il s'appuie sur la lumière et la force d'une unité, d'une liberté et d'une paix imperturbables. Telles sont les œuvres divines que l'âme parfaite a pour mission d'accomplir. Or, l'égalité est l'état d'être qui rend possible ce changement d'esprit dans l'action.

Cependant, même une perfection humaine ne peut se passer d'égalité; c'est l'un de ses éléments principaux, voire son atmosphère essentielle. Pour être digne de ce nom, la perfection humaine doit inclure deux pouvoirs : la maîtrise de soi et la maîtrise du milieu ; et elle doit chercher à atteindre leur plus haut degré accessible à la nature humaine. Comme on disait jadis, le besoin humain de perfection de soi consiste à être « maître de soi » et « maître autour de soi », *svarât* et *samrât*. Mais il n'est pas possible d'être maître de soi si l'on est soumis aux attaques de la nature inférieure, aux perturbations du chagrin et de la joie, aux contacts violents du plaisir et de la douleur, au tumulte des émotions et des passions, à l'esclavage des sympathies et des antipathies personnelles, aux lourdes chaînes du désir et de l'attachement, à l'étroitesse des opinions ou des jugements personnels et émotionnels avec toutes leurs préférences, aux multiples chocs de l'égoïsme qui harcèlent et laissent leur marque sur notre pensée, nos sentiments et nos actions. Toutes ces petites choses sont l'esclavage du moi inférieur ; le « je » supérieur en l'homme doit les écraser s'il veut être le souverain de sa propre nature. Surmonter ces choses est la condition de la maîtrise de soi ; mais pour les surmonter, encore une fois, l'égalité est la condition et l'essence du mouvement. Être complètement libre de toutes ces atteintes — si possible, ou du moins être leur maître et se tenir au-dessus d'elles —, telle est l'égalité. En outre, celui qui n'est pas maître de soi ne peut être maître de son milieu. La connaissance, la volonté, l'harmonie nécessaires à la maîtrise

extérieure ne peuvent venir que comme un couronnement de la conquête intérieure. Elles sont le partage de l'âme qui se possède elle-même et du mental qui poursuit avec une égalité désintéressée la Vérité, la Droiture et la Largeur universelle, seules capables de cette maîtrise, sans jamais oublier le grand idéal qu'elles présentent à notre imperfection, mais en comprenant en même temps et en tenant pleinement compte aussi de tout ce qui semble les contredire et empêcher leur manifestation. Cette règle est valable même aux niveaux de notre mentalité humaine actuelle qui ne peut parvenir qu'à une perfection limitée. Or, l'idéal du yoga reprend le but du *svarâjya* et du *sâmrâjya* en lui donnant une base spirituelle plus vaste. Là, la maîtrise de soi et du milieu atteint son plein pouvoir, elle s'ouvre aux degrés divins de l'esprit; car c'est par l'union avec l'Infini, par l'action du pouvoir spirituel sur le fini qu'une perfection intégrale et suprême de notre être et de notre nature trouve son fondement originel.

Une égalité parfaite, non seulement du moi mais dans la nature, est la condition du yoga de la perfection de soi. Le premier pas vers cette égalité sera évidemment la conquête de notre être émotif et vital, car c'est là que se trouvent la plus grande source de trouble, les forces d'inégalité et de sujétion les plus effrénées, les revendications les plus acharnées de notre imperfection. L'égalité de ces parties de notre nature s'acquiert par une purification et une libération. L'égalité est en fait le signe même de la libération. Pour être affranchi de la domination des flambées du désir vital et de la tempétueuse sujétion de l'âme aux passions, il faut un cœur calme et égal et un principe de vie gouverné par la vision largement étendue d'un esprit universel. Le désir est l'impureté du Prâna, du principe de vie, et c'est lui qui nous enchaîne. Un Prâna délivré est une âme de vie heureuse et satisfaite qui affronte sans désir le contact des choses extérieures et les reçoit sans se troubler; délivrée, soulevée au-dessus de la dualité asservissante des attractions et des répulsions, indifférente aux sollicitations du plaisir et de la douleur, ni excitée par l'agréable, ni troublée ni accablée par le désagréable, ne s'accrochant pas par attachement aux contacts qu'elle préfère

ni ne repoussant violemment ceux qui lui répugnent, l'âme de vie s'ouvrira dans son expérience à un ordre de valeurs plus large. Tout ce qui lui vient du monde, ce qui la menace ou la séduit, elle le réfèrera aux principes supérieurs, à une raison et à un cœur en contact avec la lumière ou changés par la joie paisible de l'esprit. Ainsi tranquilisée, maîtrisée par l'esprit et ne cherchant plus à imposer sa propre maîtrise à l'âme plus profonde et plus raffinée en nous, cette âme de vie sera elle-même spiritualisée et œuvrera comme un instrument clair et noble des relations divines de l'esprit avec les choses. Il n'est pas question ici d'un anéantissement ascétique de l'impulsion de vie, ni d'une négation de son utilité et de ses fonctions inhérentes. Ce n'est pas sa mort que l'on exige, c'est sa transformation. La fonction du Prâna est la jouissance; mais la jouissance vraie de l'existence est un Ânanda spirituel intérieur, ce n'est pas une jouissance fragmentaire et troublée comme celle de nos plaisirs vitaux, émotifs ou mentaux, dégradés comme ils le sont maintenant par la domination du mental physique, mais une jouissance universelle, profonde, une concentration massive de béatitude spirituelle possédée dans la calme extase de notre être et de tout être. Posséder est sa fonction; par la possession, l'âme a la jouissance des choses; mais la vraie possession est large et intérieure, elle n'a pas besoin de s'emparer extérieurement des choses, car ce serait une autre forme de soumission. Toute possession ou jouissance extérieure sera seulement une occasion offerte à l'Ânanda spirituel de jouer avec les formes et les phénomènes de son être cosmique. Nous devons renoncer à la possession égoïste, à nous approprier toutes choses comme l'ego veut s'approprier Dieu, les êtres et le monde, *parigraha*, si nous voulons que puisse émerger cette Chose plus grande, cette vie plus large, universelle, parfaite. *Tyaktena bhunjîthâh*, en renonçant au sens égoïste du désir et de la possession, l'âme jouit divinement d'elle-même et de l'univers.

De même, un cœur libre est un cœur délivré des tempêtes des affections et des passions; les assauts du chagrin, de la colère, de la haine, de la peur, l'inégalité de l'amour, le trouble de la

joie, les blessures du chagrin, quittent le cœur égal et le laissent large, calme, apaisé, lumineux, divin. Ces affections ne sont pas inévitables pour la nature essentielle de notre être, ce sont des créations de la structure actuelle de notre nature extérieure active, mentale et vitale, et ses transactions avec le milieu. C'est le sens de l'ego qui est responsable de ces aberrations, il nous pousse à agir comme des êtres séparés qui font de leurs exigences et de leurs expériences isolées le critère des valeurs de l'univers. Quand nous vivons uni au Divin en nous-mêmes et à l'esprit de l'univers, ces imperfections s'éloignent et disparaissent dans la calme puissance et la félicité égale de l'existence spirituelle intérieure. Toujours présente en nous, cette vie intérieure transforme les contacts extérieurs avant qu'ils ne la touchent, elle les fait passer par une âme subliminale, psychique en nous, qui est l'instrument caché de sa joie d'être. Par l'égalité du cœur, nous échappons à cette âme de désir troublée qui règne à la surface, nous ouvrons les portes de cet être plus profond, nous recueillons ses réponses et imposons leurs vraies valeurs divines à tout ce qui sollicite notre être émotif. Dans cette perfection nous vivons, le cœur animé de sentiments spirituels, un cœur libre, heureux, égal, qui embrasse tout.

Cette perfection, ici encore, n'exige pas une insensibilité sévère et ascétique, une distante indifférence spirituelle, ni l'âpre austérité d'un refoulement. Ce n'est pas la mort de la nature émotive, mais sa transformation. Tout ce qui, dans notre nature extérieure, se présente ici-bas sous des formes perverses ou imparfaites, possède un sens et une utilité qui se révèlent quand nous retournons à la vérité plus vaste de l'être divin. L'amour ne sera pas détruit mais rendu parfait, élargi à sa suprême capacité, approfondi en une extase spirituelle; ce sera l'amour de Dieu, l'amour de l'homme, l'amour de toutes les choses parce qu'ils sont nous-mêmes et parce qu'ils sont des êtres et des pouvoirs du Divin; un amour large et universel parfaitement capable de relations variées remplacera l'amour vociférant et égoïste, replié sur soi, pétri de petites joies et de petits chagrins et de demandes insistantes, affligé par l'habituel spectacle coloré qu'offrent les

colères, les jalousies et les petites satisfactions de la vie, les ruées vers l'unité et les mouvements de fatigue, les divorces et les séparations, auquel nous attribuons maintenant une si haute valeur. Le chagrin disparaîtra; une sympathie égale et un amour universel prendront sa place, mais au lieu d'une sympathie qui souffre, ce sera un pouvoir, lui-même libéré, puissant, capable de fortifier, d'aider, de délivrer. Pour l'esprit libre, la colère et la haine sont impossibles, mais non la puissante énergie divine de Rudra¹ qui peut livrer bataille sans haine et détruire sans colère, parce que, tout le temps, il perçoit que ce qu'il détruit est une partie de lui-même, l'une de ses manifestations, et, par conséquent, rien n'altère sa sympathie pour ceux en qui s'incarnent ces manifestations, car il les comprend. Toute notre nature émotive sera soumise à cette haute transformation libératrice; mais, pour qu'elle s'effectue, une égalité parfaite est nécessaire.

Cette même égalité doit être réalisée dans les autres parties de notre être. Tout notre être dynamique agit sous l'influence d'impulsions changeantes qui sont des manifestations de la nature inférieure ignorante. Nous obéissons à ces poussées ou nous les contrôlons en partie, ou bien nous exerçons sur elles l'influence fluctuante de notre raison qui les tempère, de nos sentiments esthétiques qui les raffinent, de notre mental et de nos notions éthiques qui les disciplinent. Une trame enchevêtrée de bien et de mal, d'utile et de nuisible, d'activités harmonieuses ou désordonnées, tel est le fruit mélangé de notre entreprise, une toise variable de la raison et de la déraison humaines, de la vertu et du vice, de l'honneur et du déshonneur, du noble et de l'ignoble, des habitudes approuvées et désapprouvées par les hommes, un grand tourment d'approbation et de désapprobation de soi, ou de pharisaïsme et de dégoût, de remords, de honte et de dépression morale. Sans doute, ces choses sont-elles très nécessaires à présent pour notre évolution spirituelle. Mais le chercheur d'une perfection plus vaste se détachera de toutes ces dualités, les regardera d'un œil égal et,

1. L'aspect destructeur de Shiva.

par l'égalité, parviendra à l'action impartiale et universelle d'un *tapas* dynamique, d'une énergie spirituelle au sein de laquelle sa force et sa volonté personnelles seront transformées en les instruments, corrects et purifiés, d'un calme supérieur qui est le secret de l'action divine. Les règles mentales ordinaires seront dépassées à partir de cette base d'égalité dynamique. Notre volonté tournera son regard au-delà et cherchera la pureté d'une existence divine, le mobile d'un divin pouvoir de volonté guidé par la connaissance divine dont notre nature parfaite sera l'agent, *yantra*. Ceci n'est pas possible d'une façon intégrale tant que l'ego dynamique et sa soumission aux impulsions émotives et vitales ou aux préférences du jugement personnel s'immisce dans notre action. Une parfaite égalité de la volonté est le pouvoir qui dissout le nœud des impulsions dynamiques inférieures. Cette égalité n'y répondra pas, elle attendra d'être mue par une vision plus vaste venue de la Lumière au-dessus du mental; elle ne jugera pas, ni ne gouvernera les jugements de l'intellect, mais attendra l'illumination et la direction venues d'un plan de vision supérieur. À mesure qu'elle s'élèvera vers l'être supramental et s'élargira intérieurement dans des étendues spirituelles, la nature dynamique, de même que la nature émotive et prânique, se transformera, se spiritualisera pour devenir un pouvoir de la nature divine. Il y aura de nombreux trébuchements, bien des erreurs et des imperfections dans l'adaptation des instruments à leur fonctionnement nouveau, mais forte de son égalité grandissante, l'âme ne sera pas troublée outre mesure ni affligée par ces accidents, parce que, confiante en la direction de la Lumière et du Pouvoir dans notre moi et au-dessus du mental, elle ira son chemin avec une ferme assurance et, dans un calme grandissant, sera prête à affronter toutes vicissitudes, jusqu'à ce que le processus de transformation soit achevé. La promesse de l'Être Divin dans la Gîtâ sera l'ancre de sa résolution : « Abandonne tous les *dharmas* et prends refuge en Moi seul; je te délivrerai de tout péché et de tout mal, ne t'afflige point. »

L'égalité du mental pensant fera partie — une très importante partie — de la perfection des instruments de la nature.

Notre séduisant attachement plein de bonnes justifications pour nos préférences intellectuelles, pour nos jugements, nos opinions, nos imaginations, pour les associations limitées de la mémoire qui forment la base de notre mentalité, pour les rabâchages de notre mental habituel, les obstinations de notre mental pragmatique, et même les limitations de notre mental de vérité intellectuel, doit suivre le même chemin que les autres attachements et céder la place à l'impartialité d'une vision égale. Dans son égalité, le mental pensant regardera en spectateur la connaissance et l'ignorance, la vérité et l'erreur, ces dualités créées par la nature limitée de notre conscience, et la partialité de notre intellect avec sa petite réserve de raisonnements et d'intuitions; il acceptera l'une et l'autre sans se laisser lier d'un côté ni de l'autre aux fils de l'écheveau, et restera dans l'attente d'une transcendance lumineuse. Dans l'ignorance, il verra une connaissance prisonnière qui cherche ou attend sa délivrance; dans l'erreur, une vérité en marche qui s'est égarée ou qui a été précipitée en des formes trompeuses par le mental tâtonnant. De l'autre côté, il ne se considérera pas comme lié ou limité par sa connaissance, ni ne sentira qu'elle lui interdit de marcher vers de nouvelles illuminations, et il ne se saisira pas trop violemment non plus de la vérité, même quand il s'en servira pleinement, ni ne l'enchaînera tyranniquement à ses formules présentes. Cette égalité parfaite du mental pensant est indispensable parce que le but de ce progrès est la lumière plus vaste qui vient d'une région de cognition spirituelle supérieure. Cette égalité est délicate et difficile entre toutes, c'est celle que le mental humain pratique le moins; sa perfection est impossible à réaliser tant que la lumière supramentale n'inonde pas pleinement une mentalité tournée vers le haut. Or il faut que l'intellect veuille cette égalité avec toujours plus d'ardeur pour que cette lumière puisse travailler librement sur la substance mentale. Ceci non plus n'implique pas un renoncement aux recherches de l'intelligence et à ses fins cosmiques, pas une indifférence ni un scepticisme impartial, non plus qu'une immobilisation de toute pensée en le silence de l'Ineffable. L'immobilisation de la pensée mentale peut faire partie de la discipline lorsqu'il s'agit de libérer le mental de son propre fonctionnement

partial afin qu'il puisse devenir le canal égal d'une lumière et d'une connaissance supérieures, mais il faut également une transformation de la substance mentale elle-même, sinon la lumière supérieure ne peut pas prendre pleinement possession du mental ni revêtir une forme qui s'impose, et que s'accomplisse les œuvres ordonnées par la conscience divine dans l'être humain. Le silence de l'Ineffable est une vérité de l'être divin, mais le Verbe qui jaillit de ce silence est aussi une vérité et c'est à ce Verbe qu'il faut donner corps dans la forme consciente de notre nature.

Mais finalement, toute cette *égalisation* de la nature est une préparation pour que l'égalité spirituelle suprême prenne possession de l'être tout entier et crée une atmosphère générale où la lumière, le pouvoir et la joie du Divin pourront se manifester en l'homme avec une plénitude grandissante. Cette égalité est l'égalité éternelle du Satchidânanda. C'est l'égalité de l'être infini existant en soi, une égalité de l'esprit éternel, mais qui façonne selon son propre moule le mental, le cœur, la volonté, la vie et l'être physique. C'est l'égalité de la conscience spirituelle infinie qui contiendra et sous-tendra le flot béatifique et les ondes d'une connaissance divine qui nous comble. C'est l'égalité du Tapas divin qui insuffle l'action lumineuse de la volonté divine dans toute la nature. C'est l'égalité de l'Ânanda divin sur lequel repose le jeu d'une félicité divine universelle, d'un amour universel et d'une sensibilité sans borne à la beauté universelle. Dans cette égalité intégrale, la paix et le calme idéal de l'Infini deviendront le vaste éther de notre être parfait, mais en même temps, l'action idéale, égale et parfaite, de l'Infini qui utilise notre nature pour agir sur les relations de l'univers sera l'épanchement paisible du pouvoir de l'Infini dans notre être. Tel est le sens de l'égalité dans le langage du yoga intégral.

La voie de l'égalité

Nous avons vu dans les chapitres précédents que l'égalité complète et parfaite comportait deux aspects. On peut donc y parvenir par deux mouvements successifs. L'un nous affranchit de l'action de la nature inférieure et nous conduit à la paix et la sérénité de l'être divin ; l'autre nous délivre en nous faisant vivre entièrement dans la nature supérieure, avec tout son pouvoir, et nous permet ainsi d'atteindre à l'équilibre stable et à l'universalité d'une connaissance, d'une volonté d'action et d'un Ânanda divins et infinis. Le premier mouvement se traduit par une égalité passive ou négative, une réceptivité égale et impassible face aux impacts et aux phénomènes de l'existence, qui nie les dualités des apparences ou des réactions que les phénomènes nous imposent ; le deuxième, par une égalité active, positive, qui accepte les phénomènes de l'existence, mais seulement en tant que manifestations de l'être divin unique, et y répond sans se laisser troubler, grâce à la nature divine en nous qui les transmue en ses valeurs cachées. Dans le premier mouvement, nous vivons dans la paix du Brahman unique et rejetons la nature de l'Ignorance active. Dans le deuxième, nous vivons dans cette même paix mais aussi dans l'Ânanda du Divin. La vie de l'âme dans la nature porte alors les signes de la connaissance, de la joie d'être et du pouvoir divins. Cette double orientation, unie par un principe commun, détermine la façon dont l'égalité progresse dans le yoga intégral.

L'effort d'égalité passive ou purement réceptive peut partir de trois principes différents, ou de trois attitudes qui mènent toutes au même résultat, et finalement aux trois états suivants : l'endurance, l'indifférence et la soumission. Le principe d'endurance fait appel à la force de l'esprit en nous; il nous rend capable de supporter tous les contacts, tous les impacts et les suggestions de la Nature phénoménale qui nous assiègent de tous côtés, sans être terrassés ni contraints de subir aucun effet sur les plans émotionnel, sensoriel, dynamique ou intellectuel. Le mental extérieur dans la nature inférieure n'a pas cette force, il n'a que celle d'une conscience limitée qui s'accommode au mieux de tout ce qui se déverse sur elle ou l'assiège dans ce grand tourbillon de conscience et d'énergie qui l'entoure sur ce plan d'existence. Certes, le fait même que le mental puisse subsister et affirmer son être individuel dans l'univers, est dû à la force de l'esprit en lui, mais il est incapable de la puiser dans toute l'infinitude de sa puissance pour affronter la vie; s'il en était capable, il serait tout à la fois l'égal et le maître de son monde, mais en réalité il doit se débrouiller comme il peut. Il affronte certains impacts et peut les assimiler, les équilibrer ou les maîtriser partiellement ou complètement, pour un temps ou définitivement, et cela suscite en lui des réactions émotives et sensorielles de joie, de plaisir, de satisfaction, de sympathie, d'amour, etc., ou des réactions intellectuelles et mentales d'acceptation, d'approbation, de compréhension, de connaissance, de préférence. Cédant à leur attrait et à son propre désir, sa volonté s'en saisit pour tenter de les prolonger, les revivre, les créer, les posséder, en faire l'agrément habituel de sa vie. D'autres impacts auxquels il se trouve confronté lui paraissent trop intenses ou trop différents de lui et discordants, ou trop faibles pour le satisfaire; ce sont des éléments qu'il ne peut ni supporter ni mettre en accord avec lui-même ni assimiler, et il se voit contraint d'y répondre par le chagrin, la douleur, le malaise, l'insatisfaction, l'aversion, la désapprobation, le rejet, l'incapacité de les comprendre et de les connaître, ou le refus de les admettre. Il essaie de se protéger, de leur échapper, d'éviter ou de réduire au minimum leur récurrence; parfois aussi, il a des mouvements de peur, de colère, de

recul, d'horreur, d'aversion, de dégoût, de honte; il serait heureux d'en être délivré mais il n'arrive pas à s'en débarrasser, car il y est attaché ou même les invite et doit donc en souffrir les conséquences; ces impacts font partie de la vie, ils sont mêlés aux objets mêmes de notre désir, et l'incapacité d'y faire face fait partie de l'imperfection de notre nature. Il y a d'autres impacts que le mental normal réussit à tenir en échec ou à neutraliser et auxquels il réagit spontanément par l'indifférence, l'insensibilité ou la tolérance, mais ce n'est alors ni une acceptation positive et une jouissance, ni un rejet et une souffrance. Ces trois types de réaction se retrouvent aussi bien face aux êtres humains, aux choses, aux événements, qu'aux idées et aux actions et à tout ce qui peut se présenter au mental. Aussi répandues soient-elles, elles n'ont pourtant rien d'absolu; elles constituent les degrés d'une gamme habituelle qui n'est pas exactement la même pour tous, et varie également selon le moment et les circonstances. Le même impact peut éveiller dans le même mental, à un moment donné, des réactions plaisantes ou positives, et à un autre des réactions hostiles ou négatives, ou indifférentes et neutres.

L'âme qui aspire à la maîtrise peut commencer par opposer à ces réactions la force combative d'une endurance ferme et égale. Au lieu d'essayer de se protéger des impacts déplaisants, de les fuir ou d'y échapper, elle peut y faire face et apprendre à les supporter et à les endurer avec persévérance et courage, avec une égalité croissante ou une austère et calme acceptation. Cette attitude ou cette discipline produit trois résultats, trois pouvoirs d'âme devant les choses. Premièrement, on s'aperçoit que ce qui était tout d'abord insupportable devient facile à endurer : la gamme du pouvoir réceptif s'élève d'un degré; il faut un impact d'une force de plus en plus grande ou d'une durée de plus en plus prolongée pour susciter le trouble, la douleur, le chagrin, l'aversion ou produire quelque autre note du clavier des réactions déplaisantes. Ensuite on s'aperçoit que la nature consciente se scinde en deux : une partie relève de la nature mentale et émotive normale où les réactions habituelles continuent de se dérouler; l'autre relève de la volonté

et de la raison supérieures, qui observe et n'est pas troublée ni affectée par la passion de la nature inférieure, qui ne l'accepte pas comme sienne, ne l'approuve pas, ne l'autorise pas, n'y participe point. Dès lors, les réactions de la nature inférieure commencent à perdre de leur intensité et de leur pouvoir, elles se soumettent aux suggestions de calme et de fermeté de la raison et de la volonté supérieures et, peu à peu, ce calme et cette fermeté s'établissent dans tout l'être mental et émotif, dans nos sensations même, dans notre vital, dans notre corps. Nous accédons au troisième pouvoir : grâce à cette endurance et cette maîtrise, cette séparation de la nature inférieure et son rejet, nous sommes maintenant capables de nous débarrasser des réactions habituelles, et même, si nous le voulons, de recomposer tous nos modes d'expérience en accord avec la force de l'esprit. Cette méthode s'applique non seulement aux réactions déplaisantes mais même à celles qui sont agréables ; l'âme refuse de s'y abandonner ou de se laisser emporter par elles ; elle reçoit calmement les impacts qui apportent la joie et le plaisir, refuse d'être excitée par eux, et finalement remplace la joie et la quête avide de plaisir du mental par le calme de l'esprit. Cette méthode peut également s'appliquer au mental pensant. Celui-ci apprend à recevoir la connaissance et les limitations de la connaissance sans se troubler : l'âme refuse d'être attirée, de subir la fascination pour telle ou telle pensée attrayante ou d'être repoussée, d'éprouver du dégoût pour telle pensée inhabituelle ou désagréable. Elle sert la Vérité avec détachement, lui laissant le temps de croître sur le terrain d'une volonté et d'une raison fortes, désintéressées, souveraines. Ainsi, peu à peu, l'âme devient égale devant toutes choses, maîtresse d'elle-même et capable de faire face au monde avec une forte assurance mentale et une sérénité spirituelle invariable.

La deuxième voie privilégie l'attitude d'indifférence impartiale. Sa méthode consiste à rejeter immédiatement l'attirance ou la répulsion, à cultiver à l'égard de toutes choses une lumineuse impassibilité, un rejet, une force d'inhibition, l'habitude de se dissocier de ces réactions. Elles finissent alors par se défaire. Cette

attitude repose moins sur la volonté que sur la connaissance, quoique la volonté soit toujours nécessaire. C'est une attitude qui suppose que les passions du mental naissent de l'illusion de la mentalité extérieure ou qu'elles sont des mouvements inférieurs indignes de la vérité calme de l'esprit unique et égal, ou des perturbations vitales et émotives qui doivent être rejetées par la tranquille volonté observatrice et l'intelligence impassible du sage. Elle écarte le désir du mental, rejette l'ego qui attribue aux choses ces valeurs duelles et remplace le désir par une paix impartiale et indifférente, et l'ego par le moi pur, imperturbable, qui n'est plus excité ni bouleversé par les impacts du monde. Ainsi, non seulement le mental émotif est tranquilisé, mais l'être intellectuel, lui aussi, rejette les pensées de l'ignorance et surmonte les simples curiosités de la connaissance inférieure pour accéder à l'unique vérité, éternelle, immuable. Par cette méthode viennent les trois pouvoirs qui nous permettent d'atteindre la paix.

D'abord, on s'aperçoit que le mental est volontairement lié aux petites joies et aux petits désagréments de la vie et qu'en réalité ceux-ci n'ont pas de prise intérieure sur lui si l'âme choisit simplement de se défaire de son habitude d'être déterminée, impuissante face aux phénomènes extérieurs et transitoires. Deuxièmement, on s'aperçoit que dans le mental également une scission peut s'opérer, une partition psychologique entre le mental inférieur ou extérieur encore soumis aux vieux contacts habituels, et la raison, la volonté supérieures, qui se tiennent en arrière et vivent dans le calme indifférent de l'esprit. Autrement dit, un calme intérieur grandit séparément en nous et observe les commotions des parties inférieures sans y prendre part ou sans y consentir le moins du monde. Au début, la raison et la volonté supérieures seront peut-être souvent obscurcies ou envahies, le mental emporté par les suggestions des parties inférieures, mais finalement ce calme devient inexpugnable, permanent, inébranlé par les contacts les plus violents, *na dukkhena gurunâpi vicâllyate*. Cette âme intérieure paisible observe les troubles du mental extérieur avec ce détachement et cette indulgence que

l'on accorde, sans s'y appesantir, aux petites joies et aux petits chagrins d'un enfant : elle ne s'identifie pas à eux, car elle voit bien qu'ils n'ont pas de réalité permanente. Et finalement, peu à peu, le mental extérieur lui-même accepte aussi cette sérénité calme et indifférente ; il cesse d'être attiré par les choses qui l'attiraient ou troublé par les chagrins et les douleurs auxquels il avait l'habitude d'attacher une importance si irréaliste. Ainsi apparaît le troisième pouvoir, un pouvoir de paix et de vaste tranquillité qui imprègne tout, la béatitude de la délivrance face aux assauts d'une nature qui s'imposait à elle-même des tortures fantastiques, et le bonheur extrême, profond, invariable, du contact de l'éternel et infini dont la présence permanente remplace la lutte et le tumulte des choses impermanentes, *brahma-sansparsham atyantam sukham ashnute*. L'âme est établie en la félicité du moi, *âtmaratih*, en l'Ânanda unique et infini de l'esprit, elle n'est plus à la chasse des contacts extérieurs ni de leurs chagrins et de leurs plaisirs. Elle observe simplement le monde comme le spectateur d'une pièce de théâtre ou d'une action à laquelle elle n'est plus tenue de participer.

La troisième voie est celle de la soumission ; ce peut être une résignation chrétienne fondée sur la soumission à la volonté de Dieu, ou une acceptation non égoïste des choses et des événements en tant que manifestations de la Volonté universelle dans le temps, ou un abandon complet de notre personne au Divin ou Purusha suprême. De même que la première voie, et la première méthode, se fondaient sur la volonté, et la deuxième sur la connaissance et le discernement rationnel, cette troisième méthode s'appuie sur le caractère et le cœur et elle est très intimement liée au principe de la *bhakti*. Poussée à l'extrême, elle arrive au même résultat : une égalité parfaite, car le nœud de l'ego est défait et les exigences personnelles disparaissent peu à peu : nous ne nous sentons plus liés par la joie que nous donnent les choses agréables ni affligés par les choses déplaisantes ; nous les acceptons sans empressement et les rejetons sans nous tourmenter car nous les rapportons toutes au Maître de notre être. Nous nous soucions de moins en moins du résultat personnel et n'attachons d'importance qu'à une seule

chose : nous approcher du Divin, être en contact et en harmonie avec l'Existence universelle et infinie ; être unis au Divin, devenir son moyen d'expression, son instrument, son serviteur, son amant, et nous réjouir en Lui de notre relation avec Lui, sans autre objet ni autre cause de joie ou de chagrin. Ici aussi, une scission peut se produire pendant un certain temps entre le mental inférieur des émotions habituelles et le mental supérieur, psychique, d'amour et de don de soi, mais finalement le premier cède, change et se transforme, il est immergé dans l'amour, la joie et la félicité du Divin et n'a d'autre intérêt ni d'autre attirance. Dès lors, au-dedans, tout est paix et béatitude égales de cette union : l'unique béatitude silencieuse qui dépasse toute compréhension, la paix qui demeure dans les profondeurs de notre existence spirituelle et n'est point touchée par les sollicitations des remous inférieurs.

Même si leur point de départ diffère, ces trois voies coïncident, d'abord parce qu'elles inhibent les réactions normales du mental face aux contacts extérieurs, *bâhya-sparshân*, et ensuite parce qu'elles opèrent une séparation nette entre le moi ou esprit et l'action extérieure de la Nature. Mais il est évident que notre perfection sera plus vaste et plus complète encore, plus inclusive, si nous pouvons atteindre à une égalité pleinement dynamique qui nous permettra non seulement de nous retirer du monde ou de l'affronter avec un calme distant et détaché, mais de revenir dans le monde et d'y vivre pleinement avec le pouvoir de l'Esprit calme et égal. Ce retour est possible parce qu'en réalité le monde, la Nature et l'action ne sont pas choses complètement séparées du Moi. Ils sont une manifestation de l'Âme qui est Tout, du Divin. Les réactions du mental habituel sont une dégradation des valeurs divines ; sans elles, ces valeurs nous apparaîtraient dans leur évidente vérité. Elles sont une falsification, une ignorance qui altère le jeu : une ignorance qui part de l'involition du Moi dans l'aveugle nescience de la Matière. Dès que nous recouvrons la pleine conscience du Moi, de Dieu, nous pouvons attribuer une vraie valeur divine aux choses, les recevoir et agir sur elles avec le calme, la joie, la connaissance, la volonté clairvoyante de l'Esprit.

Quand nous voyons les choses ainsi, l'âme commence à sentir une joie égale dans l'univers, elle accepte toutes les énergies, sa connaissance saisit la vérité spirituelle derrière tous les phénomènes de cette manifestation divine. Elle possède le monde comme le Divin le possède, dans une plénitude de lumière, de pouvoir et d'Ânanda infinis.

On peut donc aborder toute cette existence par un yoga d'égalité positive et active au lieu d'une égalité négative et passive. Ceci exige tout d'abord une nouvelle connaissance, c'est-à-dire une connaissance de l'unité : voir toutes choses comme soi-même, voir toutes choses en Dieu et Dieu en toutes choses. Alors se manifeste la volonté d'accepter également tous les phénomènes, tous les événements, toutes les circonstances, toutes les personnes et toutes les forces comme des masques du Moi, comme des mouvements de l'unique énergie, des effets de l'unique pouvoir en action, gouvernés par l'unique sagesse divine ; sur la base de cette volonté de connaissance supérieure croît la force de faire face à toute chose avec une âme et un mental impassible. Nous devons identifier notre moi avec le moi de l'univers, voir et sentir notre unité avec toutes les créatures, percevoir que toutes les forces, toutes les énergies, tous les effets, sont le mouvement de l'énergie de notre moi et, par conséquent, intimement nôtres — évidemment pas les mouvements de notre moi égoïste qui doit être réduit au silence, éliminé, rejeté, sinon cette perfection ne pourrait être atteinte, mais ceux d'un moi plus vaste, impersonnel ou universel, avec lequel nous ne faisons qu'un désormais. Car notre personnalité n'est plus dès lors qu'un centre d'action de ce moi universel, mais un centre en relation et en harmonie parfaite avec toutes les autres personnalités, et, de même, avec tout ce que nous appelons des objets et des forces impersonnelles, mais qui, en fait, sont aussi des pouvoirs de l'unique Personne impersonnelle : Purusha, Dieu, le Moi ou Esprit. Notre individualité lui appartient et n'est plus incompatible avec l'être universel ni séparée de lui ; elle s'est universalisée, elle connaît l'Ânanda universel, elle est une avec tout et unie par amour avec tout ce qu'elle connaît, tout ce qu'elle

touche et tout ce dont elle jouit. Car, à notre connaissance égale de l'univers et à notre volonté égale d'acceptation de l'univers, viendra s'ajouter la joie que nous ressentons alors dans toute la manifestation cosmique du Divin.

À ce niveau également nous pouvons noter trois résultats, trois pouvoirs que l'on obtient en suivant cette méthode. D'abord, nous acquérons un pouvoir d'égale acceptation spirituelle, dans la raison et la volonté supérieures, qui commencent à répondre à la connaissance spirituelle. Toutefois, même si la nature peut être persuadée de prendre cette attitude générale, nous voyons qu'un conflit demeure entre la raison et la volonté supérieures, et l'être mental inférieur qui s'accroche à la vieille manière égocentrique de voir le monde et de réagir à ses impacts. Puis nous constatons que l'être supérieur et l'être inférieur — bien qu'ils soient tout d'abord enchevêtrés, mêlés l'un à l'autre et qu'ils alternent, agissent l'un sur l'autre et luttent pour s'imposer —, peuvent être comme détachés de nous. La nature spirituelle supérieure se dégage de la nature mentale inférieure. Mais tant que le mental reste soumis aux réactions de chagrin et de trouble, aux joies et aux plaisirs inférieurs, nous nous heurtons à une difficulté plus grande encore, qui n'a pas la même intensité dans les yogas plus strictement individualistes ; car non seulement le mental éprouve ses propres troubles et ses propres difficultés, mais il partage les joies et les chagrins des autres, vibre à leur contact avec une sympathie poignante, sent leur impact avec une sensibilité subtile et les fait siens ; en outre, les difficultés d'autrui viennent s'ajouter aux nôtres et les forces qui s'opposent à la perfection résistent avec une opiniâtreté d'autant plus grande qu'elles sentent que ce mouvement est une attaque contre leur royaume universel, une tentative de conquête, et qu'il ne s'agit pas simplement d'une âme isolée qui échappe à leur règne. Mais finalement, nous nous apercevons aussi que vient un pouvoir de surmonter ces difficultés ; la raison et la volonté supérieures s'imposent au mental inférieur et celui-ci se change perceptiblement en l'un des vastes modes de la nature spirituelle ; il trouve même une félicité à sentir, à affronter

et surmonter tous les troubles, tous les obstacles et les difficultés, jusqu'à ce qu'ils soient éliminés par sa propre transformation. Dès lors, l'être tout entier vit dans un pouvoir souverain, dans la joie et le calme universels, dans la félicité et la volonté clairvoyantes de l'Esprit en soi et dans sa manifestation.

Pour comprendre le fonctionnement de cette méthode positive, nous pouvons noter brièvement son principe relativement aux trois grands pouvoirs que sont la connaissance, la volonté et les sentiments. Toute émotion, tout sentiment, toute sensation est, pour l'âme, une manière d'entrer en contact avec les manifestations du Moi dans la nature et de découvrir leurs valeurs réelles. Mais ce que le moi éprouve est une félicité universelle, Ânanda. Au contraire, l'âme dans le mental inférieur, nous l'avons vu, attribue à cette félicité trois valeurs variables de douleur, de plaisir et d'indifférence neutre, qui se mêlent l'une à l'autre avec plus ou moins d'intensité. Ces gradations dépendent du pouvoir qu'a la conscience individualisée d'affronter, de sentir, assimiler, neutraliser ou maîtriser tout ce qui vient à elle du moi plus grand qu'elle a exilé d'elle-même par son individualisation séparatrice et changé en un non-moi dans son expérience. Mais tout le temps, à cause de ce Moi plus grand en nous, une âme secrète saisit une félicité en toutes ces choses, y puise de la force, croît par tout ce qui la touche et profite autant des expériences adverses que des expériences favorables. Cette félicité peut même être sentie par l'âme extérieure de désir; en fait, c'est à cause d'elle que nous avons de la joie à exister et que nous pouvons même trouver un certain genre de plaisir dans la lutte, la souffrance et les couleurs plus violentes de l'existence. Mais pour goûter l'Ânanda universel, tous nos instruments doivent apprendre à goûter la joie essentielle de toutes choses au lieu d'une joie partielle et pervertie. En toutes choses, il existe un principe d'Ânanda que la compréhension peut saisir et la sensibilité sentir comme leur goût de félicité, leur *rasa*; mais d'ordinaire, au lieu de cela, elles leur attribuent des valeurs arbitraires, inégales, contradictoires; il faut donc les amener à percevoir toutes choses à la lumière de l'esprit et à transformer

ces valeurs provisoires en le *rasa* réel, égal, essentiel et spirituel. Le principe de vie est censé donner à cette appréhension du principe de félicité, *rasa-grahana*, la forme d'une intense jouissance de possession, *bhôga*, qui fait que tout l'être vital vibre, l'accepte et s'en réjouit; mais d'ordinaire, à cause du désir, il n'est pas égal à sa tâche et change cette félicité en trois formes inférieures, de douleur, de plaisir, *sukha-bhôga dukkha-bhôga*, ou de rejet de l'un et de l'autre: ce que nous appelons insensibilité ou indifférence. Le *prâna*, ou être vital, doit se libérer du désir et de ses inégalités, il doit accepter et changer en jouissance pure le *rasa* perçu par l'intelligence et la sensibilité. Dès lors, les instruments n'opposent plus d'obstacle à la troisième étape où tout se change en l'extase pleine et pure de l'Ânanda spirituel.

Dans le domaine de la connaissance également se produisent trois réactions mentales vis-à-vis des choses: l'ignorance, l'erreur et la connaissance vraie. L'égalité positive les acceptera toutes trois dans un premier temps comme des mouvements de la manifestation d'un moi qui évolue hors de l'ignorance et, à travers la connaissance partielle et déformée, cause de l'erreur, qui accède à la connaissance vraie. Elle traitera l'ignorance du mental pour ce qu'elle est psychologiquement: un état où la substance de la conscience est obscurcie, voilée et recouverte, où la connaissance du Moi Tout-Connaissant est dissimulée comme dans une gangue obscure; elle se concentrera sur le Moi par le mental, et à l'aide des vérités connexes déjà connues, par l'intelligence ou par une concentration intuitive, elle délivrera la connaissance de son voile d'ignorance. Elle ne s'accrochera pas uniquement à ce qui est connu, ni n'essayera de tout faire entrer de force dans son petit cadre, mais traitera le connu et l'inconnu avec un mental égal et ouvert à toutes les possibilités. Elle traitera similairement l'erreur: elle acceptera l'écheveau embrouillé de la vérité et de l'erreur mais ne s'accrochera à aucune opinion et cherchera, au contraire, l'élément de vérité qui est derrière toutes les opinions et la connaissance cachée dans l'erreur — car toute erreur est la déformation d'un fragment incompris de la vérité, et c'est de cette

vérité qu'elle tire sa vigueur, non de son interprétation fautive; elle acceptera les vérités établies et pourtant ne se laissera pas limiter par elles : elle restera toujours ouverte à une connaissance nouvelle et à la recherche d'une sagesse réconciliatrice et unificatrice toujours plus intégrale, toujours plus vaste. Celle-ci ne peut venir pleinement qu'en s'élevant au plan supramental idéal¹; par conséquent, le chercheur égal de la vérité ne s'attachera pas à l'intellect et à ses opérations et ne pensera pas que tout finit là; il sera prêt à s'élever au-delà, il acceptera chaque étape de l'ascension et la contribution de chacun des pouvoirs de son être, mais seulement pour les hisser à une vérité plus haute encore. Il doit tout accepter, mais ne s'accrocher à rien, n'être rebuté par aucune chose, si imparfaite ou subversive soit-elle pour les idées établies, mais il ne doit pas permettre non plus que rien ne prenne possession de lui au détriment du libre fonctionnement de l'Esprit de Vérité. Cette égalité de l'intelligence est une condition essentielle pour s'élever à la connaissance supérieure, supramentale et spirituelle. La volonté en nous, parce qu'elle est généralement le pouvoir le plus dynamique de notre être — il existe une volonté de connaissance, une volonté de vie, une volonté des émotions, une volonté agissant dans chaque partie de notre nature —, prend bien des formes et répond au jeu du monde par des réactions variées, entre autres l'incapacité, le pouvoir limité, la maîtrise, ou la volonté juste, la volonté fautive ou pervertie ou neutre, et dans le mental éthique la vertu, le péché et la volonté a-morale. L'égalité positive accepte tout cela aussi comme un écheveau de valeurs provisoires qui constituent son point de départ obligatoire, mais qu'elle doit transformer en une maîtrise universelle, en une volonté de Vérité et de Rectitude universelle, en la liberté de la Volonté divine en action. La volonté égale n'a pas besoin de sentir de remords, de douleur, de découragement pour ses trébuchements; si ces réactions surviennent dans sa mentalité habituelle, elle regardera simplement dans quelle mesure elles indiquent une imperfection et ce qui doit être corrigé — car elles ne sont pas toujours un indice juste —, et ainsi les

1. Voir note page 355-56.

dépassera pour trouver au-delà une direction égale et calme. Elle verra que même ces trébuchements sont nécessaires à l'expérience, et finalement que ce sont des pas qui conduisent au but. Derrière et dans tout ce qui se produit en nous-mêmes et dans le monde, elle cherchera la signification et la direction divines; par-delà les limitations obligatoires, elle verra une limitation volontaire du Pouvoir universel par laquelle il règle ses pas et ses degrés — obligatoires pour notre ignorance, volontaires pour la connaissance divine —, et elle les dépassera pour s'unir au pouvoir sans limite du Divin. Elle verra toutes les énergies et toutes les actions comme des forces issues de l'unique Existence, et leurs perversions comme des imperfections — inévitables dans le déroulement du mouvement — de pouvoirs qui étaient nécessaires à ce mouvement. Ainsi, elle sera charitable pour toutes les imperfections, tout en poursuivant fermement une perfection universelle. Cette égalité ouvrira la nature à la direction de la Volonté divine et universelle et la préparera à l'action supramentale où le pouvoir de l'âme en nous s'emplit lumineusement du pouvoir de l'Esprit suprême et ne fait plus qu'un avec lui.

Le yoga intégral se servira des deux méthodes, passive et active, selon le besoin de la nature et la direction de l'esprit intérieur, l'*antaryâmîn*. Il ne s'en tiendra pas à la méthode passive qui conduirait seulement à quelque salut individuel quiétiste ou à la négation de l'être actif universel et spirituel, ce qui serait en contradiction avec la totalité de son but. Il suivra la méthode de l'endurance mais ne se contentera pas d'une force et d'une sérénité détachées; il s'acheminera au contraire vers une force et une maîtrise positives où il n'y aura plus besoin d'endurance parce que le moi sera spontanément, calmement et puissamment en possession de l'énergie universelle et capable de décider facilement et joyeusement de toutes ses réactions dans l'unité et l'Ânanda. Il se servira de la méthode de l'indifférence impartiale mais sans verser dans une indifférence qui regarde de loin toutes choses; au contraire, il acceptera impartialement tous les aspects de la vie afin de pouvoir transformer ses expériences en les

valeurs plus vastes de l'esprit égal. Il saura aussi, si nécessaire et pour un temps, se résigner et se soumettre; mais par l'abandon complet de son être personnel au Divin il atteindra à l'Ânanda qui possède tout et en lequel ces mouvements sont inutiles, et à l'harmonie parfaite avec l'universel qui n'est pas simplement un acquiescement mais une unité qui embrasse tout, au service parfait et à la parfaite soumission du moi naturel au Divin. Ainsi l'esprit individuel possédera le Divin dans toute sa plénitude. Il mettra à profit la méthode positive mais ne s'arrêtera pas à une acceptation individuelle des choses, qui aurait pour effet de changer l'existence en un champ de connaissance, de pouvoir et d'Ânanda exclusivement individuels, aussi parfaits soient-ils. Et de plus, il se sentira uni à l'existence des autres individus, vivra pour leur bien et pas seulement pour le sien, leur viendra en aide, sera pour eux un instrument parmi d'autres, une force associée participant au même mouvement de perfection. Il vivra pour le Divin, ne fuira pas l'existence du monde, ne sera pas attaché à la terre ni aux cieux, ni à quelque libération supracosmique. Uni au Divin sur tous ses plans également, il saura vivre en Lui aussi bien dans le Moi que dans la manifestation.

13

L'action de l'égalité

Les distinctions déjà faites auront suffisamment montré ce que signifie l'état d'égalité. Ce n'est pas simplement une immobilité ni une indifférence, pas un retrait de l'expérience mais une position supérieure par rapport aux réactions actuelles du mental et de la vie. C'est une manière spirituelle de répondre à la vie, ou plutôt de l'embrasser et de la contraindre à devenir une forme d'action parfaite du moi, de l'esprit. C'est le premier secret de la maîtrise que l'âme doit avoir sur la vie. Quand nous avons atteint à une égalité parfaite, nous sommes admis dans le domaine de la nature spirituelle et divine. L'être mental dans un corps essaie bien de contraindre et de conquérir la vie, mais à chaque tournant il est contraint par elle parce qu'il est soumis aux réactions du désir du moi vital. Être égal, ne pas être dominé par la force du désir, si violente soit-elle, telle est la première condition de la maîtrise réelle, c'est la base de la conquête de soi. Mais l'égalité mentale pure et simple, si forte soit-elle, a un défaut : elle encourage l'immobilité. Pour se protéger du désir, elle limite sa volonté et son action. Seul l'esprit peut supporter les sublimes rapidités d'une volonté impassible, tout en faisant preuve d'une patience illimitée. Aussi juste dans une action lente et mesurée que dans une action rapide et violente, aussi sûr dans une action soigneusement tracée et délimitée que dans une action immense et titanique, il peut accepter le travail le plus modeste dans le cercle le plus étroit du cosmos, mais il peut œuvrer aussi dans le

tourbillon du chaos avec la compréhension des choses et la force créatrice; et il en est capable car son acceptation détachée, mais aussi sa sympathie profonde, lui donnent, dans un cas comme dans l'autre, un calme, une connaissance, une volonté et un pouvoir infinis. Il a ce détachement parce qu'il se tient au-dessus de tous les événements, toutes les formes, toutes les idées, tous les mouvements qu'il embrasse de son regard; et pourtant il les accepte tous en lui car il se sent un avec toutes choses. Sans cette expérience profonde de la libre unité, *ekatvam anupashyatah*, il ne peut y avoir de complète égalité spirituelle.

La première tâche du sâdhak est de s'assurer qu'il possède la parfaite égalité et dans quelle mesure; sinon, il doit trouver la faille et exercer sans relâche sa volonté sur sa nature ou faire appel à la volonté du Purusha pour se débarrasser du défaut et de ses causes. Il doit posséder quatre qualités : d'abord l'égalité au sens le plus pratique et concret du terme, *samatâ*, être libre de toutes préférences mentales, vitales et physiques, accepter également toutes les œuvres de Dieu en lui et autour de lui; deuxièmement, une paix solide et une absence de toute perturbation et de tout désordre, *shânti*; troisièmement, un pur bonheur intérieur, un bien-être spirituel invariable en son être naturel, *sukham*; enfin, une joie claire et le rire de l'âme qui embrasse la vie et l'existence tout entière. Être égal, c'est être infini et universel; ne pas se limiter, ne pas s'enchaîner à telle ou telle forme du mental et de la vie ni à leurs préférences et leurs désirs partiels. Mais puisque l'homme, en sa nature présente, vit dans ses formations mentales et vitales et non dans la liberté de l'esprit, il est naturellement attaché à ces formations et aux désirs ou préférences qu'elles impliquent. Les accepter est tout d'abord inévitable, les dépasser est extrêmement difficile et peut-être impossible, tant que nous sommes obligés de nous servir du mental comme instrument d'action principal. Par conséquent, la première nécessité est de leur retirer au moins leur aiguillon, et même quand elles persistent, de les priver de leurs revendications les plus fortes, de leur égoïsme, de leur emprise la plus violente sur notre nature.

La présence en nous d'un calme mental et spirituel imper-turbable nous montrera dans quelle mesure nous avons réussi. Le sâdhak doit être vigilant et prendre la position du Purusha qui, derrière le mental, observe et consent; ou mieux encore, il se tiendra dès que possible au-dessus du mental et repoussera le moindre signe, la moindre vibration de trouble, d'anxiété, de chagrin, de révolte, toute perturbation mentale. Au moindre remous, il devra immédiatement découvrir la source, le défaut qu'il signale, la faille de la revendication égoïste ou du désir vital, l'émotion ou l'idée qui l'a suscité, et le décourager par sa volonté, par son intelligence spiritualisée, par l'unité de son âme avec le Maître de son être. À aucun prix il ne doit chercher d'excuse à ces mouvements, aucune justification intérieure ou extérieure, si naturelle, juste ou plausible puisse-t-elle sembler. Si c'est le *prâna* qui provoque troubles et réclamations, il se séparera de lui, fixera sa nature supérieure dans la *buddhi*, et, avec son aide, disciplinera et rejettera les revendications de l'âme de désir. Il suivra la même méthode pour les émotions du cœur qui protestent et le perturbent. Mais si la volonté et l'intelligence elles-mêmes sont en faute, le trouble est plus difficile à maîtriser, car dans ce cas c'est l'auxiliaire ou l'instrument principal qui s'est fait le complice de la révolte contre la Volonté divine, et les vieilles perversions des éléments inférieurs affaiblis profitent de cet assentiment pour redresser la tête. Par conséquent, il faut constamment insister sur une seule idée maîtresse : la soumission au Maître de notre être, au Divin qui est en nous et dans le monde, au Moi suprême, à l'Esprit universel. La *buddhi* doit se fixer sur cette idée et décourager toutes ses autres volontés mineures ou préférences particulières et enseigner à tout l'être que l'ego — qu'il fasse entendre ses réclamations par la raison, par la volonté personnelle, par le cœur ou l'âme de désir dans le *prâna* — n'a aucun droit d'aucune sorte, et que tout chagrin, toute révolte, toute impatience, tout trouble, sont une violence faite au Maître de notre être.

Cette soumission totale sera le soutien principal du sâdhak parce qu'en dehors de l'immobilité complète et de l'indifférence

pour toute action, qui est à éviter, c'est le seul moyen qui permette d'atteindre la paix et le calme absolu. Nous ne devons pas tolérer que la persistance du trouble, *ashânti*, et le temps qu'exigent cette purification et cette perfection deviennent des causes de découragement et d'impatience. Le trouble vient de ce que quelque partie de la nature réagit encore; sa récurrence souligne la présence du défaut et met le sâdhak sur ses gardes afin qu'il exerce une volonté plus éclairée et plus constante pour s'en débarrasser. Quand le trouble est trop fort pour être tenu à distance, il faut le laisser passer et décourager son retour par une vigilance et une insistance redoublées de la *buddhi* spiritualisée. Si nous persistons, nous verrons que le trouble perd peu à peu de sa force, devient de plus en plus extérieur et ne fait plus que de brèves réapparitions, jusqu'à ce que, finalement, le calme devienne la loi de l'être. Cette règle vaut aussi longtemps que la *buddhi* mentale reste l'instrument principal; mais quand la lumière supramentale prend possession du mental et du cœur, il ne peut plus y avoir de trouble, de chagrin, de perturbation, car le supramental vient avec la force illuminée d'une nature spirituelle où ces remous ne peuvent plus se produire. Là, les seules vibrations et les seules émotions sont celles de la nature même de l'unité divine, qui est Joie : *ânandamaya*.

Ce calme solide dans tout l'être doit être invariable, quoi qu'il arrive : dans la bonne santé et dans la maladie, dans le plaisir et dans la peine, même dans la souffrance physique la plus intense, dans la bonne et la mauvaise fortune, la nôtre ou celle de ceux que nous aimons, dans le succès et dans l'échec, dans l'honneur et l'outrage, la louange et le blâme, la justice ou l'injustice qui nous est faite — dans tout ce qui affecte d'ordinaire le mental. Si nous voyons partout l'unité, si nous reconnaissons que tout arrive par la volonté divine, si nous voyons Dieu en tout — dans nos ennemis, ou plutôt en ceux qui s'opposent à nous dans le jeu de la vie, autant qu'en nos amis, dans les pouvoirs qui nous affrontent et nous résistent autant que dans ceux qui nous favorisent et nous assistent, dans toutes les énergies et toutes les forces, tous

les événements, et si, en outre, nous pouvons sentir que rien n'est séparé de notre moi, que le monde entier ne fait qu'un avec nous en notre être universel, alors le cœur et le mental trouvent beaucoup plus facile de prendre cette attitude. Mais même avant de parvenir à cette vision universelle ou avant même qu'elle soit fermement établie en nous, nous devons, par tous les moyens en notre pouvoir, insister sur cette égalité réceptive et active, sur ce calme invariable. Une seule goutte de cela, *alpam api asya dharmasya*, est un grand pas vers la perfection; une première et solide fondation de cette calme égalité marque le début de la perfection pour l'âme libérée; son intégralité nous assure un progrès rapide dans tous les autres éléments de la perfection, car sans elle nous sommes privés d'une base solide; et si elle nous fait fortement défaut, nous retomberons constamment à l'état inférieur du désir, de l'ego, de la dualité et de l'ignorance.

Quand ce calme est acquis, les préférences vitales et mentales perdent de leur force perturbatrice; elles demeurent simplement comme une habitude mentale superficielle. L'acquiescement ou le rejet vital, l'empressement à accueillir tel événement plutôt qu'un autre, l'acquiescement ou le rejet mental, la préférence pour telle idée ou telle vérité plus séduisante qu'une autre, la volonté bien affirmée d'obtenir tel résultat plutôt qu'un autre, ne sont plus qu'un mécanisme de surface, encore nécessaire pour indiquer la direction dans laquelle la Shakti doit s'orienter ou dans laquelle, pour le moment, elle est poussée par le Maître de notre être. Mais tout cela n'a plus la troublante apparence d'une volonté égoïste véhémement, d'un désir intolérant, d'une attirance obstinée. Ces apparences peuvent persister pendant un temps sous une forme atténuée, mais à mesure que le calme de l'égalité s'accroît, s'approfondit, devient plus essentiel et plus compact, *ghana*, elles disparaissent, cessent de colorer la substance mentale et vitale, ou ne font qu'effleurer le mental physique le plus extérieur sans pouvoir pénétrer en nous; et finalement, même cette récurrence, même cette apparition aux portes extérieures du mental, cessent complètement. Dès lors, nous percevons de façon concrète et vivante que tout en nous est accompli et dirigé par le

Maître de notre être, *yathâ prayukto'smi, tathâ karomî*¹, ce qui n'était auparavant qu'une idée forte ou une foi, avec, de temps à autre, des aperçus indirects de l'action divine derrière les devenirs de notre nature personnelle. Désormais, chaque mouvement est vu comme la forme que la Shakti, le pouvoir divin en nous, donne aux indications du Purusha; une forme encore personnalisée sans doute, encore amoindrie dans la tournure inférieure du mental, mais qui n'est plus foncièrement égoïste, plus une forme imparfaite ni une évidente déformation. Il nous reste maintenant à dépasser ce stade même, car l'action et l'expérience parfaites ne doivent pas être déterminées par une préférence mentale ni vitale, quelle qu'elle soit, mais par cette volonté spirituelle révélatrice et inspiratrice qu'est la Shakti en son initiative directe véritable. Quand je dis : « La tâche que Tu m'assignes, je l'exécute », j'introduis encore une réaction mentale, un élément personnel qui limite. Car c'est le Maître qui fera son œuvre à travers nous en tant qu'instrument, et il ne doit y avoir en moi aucune préférence mentale ni autre qui limite, intervienne et puisse produire un fonctionnement imparfait. Le mental doit devenir un canal silencieux, lumineux des révélations de la Vérité supramentale et de la Volonté contenue dans sa vision. Dès lors, l'action sera l'action de la Vérité et de l'Être suprêmes et non une traduction mentale diminuée ou incorrecte. Si telle limitation, telle sélection, telle relation est imposée, c'est le Divin qui se l'impose à lui-même dans l'individu pour un temps et à ses propres fins; ce n'est pas un phénomène obligatoire et définitif ni une détermination ignorante du mental. La pensée et la volonté sont désormais une action du lumineux Infini, une formulation qui n'exclut pas les autres formules mais, au contraire, les met à leur place exacte par rapport à elle-même, les englobant ou même les transformant, tout en s'acheminant vers de plus vastes formes de la connaissance et de l'action divines.

Le premier calme à se manifester s'apparente à la paix; c'est une absence de toute agitation, tout chagrin, toute perturbation.

1. « La tâche qui m'est assignée [par Toi], je l'exécute. » (Pândava-Gîtâ)

À mesure que l'égalité se renforce, sa substance se change plus complètement en pur bonheur et en bien-être spirituel. C'est la joie de l'esprit en soi qui ne dépend de rien d'extérieur pour atteindre son absolu, *nirâshraya*, comme il est dit dans la Gîtâ, *antah-sukho antar-ârâmah* : c'est un bonheur intérieur qui dépasse tout, *brahma-samsparsham atyantam sukham ashnute*. Rien ne peut déranger cet état; il s'étend même aux choses extérieures que regarde l'âme et leur impose aussi sa loi de tranquille joie spirituelle. Mais sa base reste encore le calme, c'est une joie neutre, unie, tranquille, *ahaituka*. Puis, à mesure que croît la lumière supramentale, un plus grand Ânanda se manifeste qui est la base du ravissement innombrable de l'esprit en tout ce qu'il est, tout ce qu'il devient, tout ce qu'il voit et tout ce dont il a l'expérience; c'est la source du rire de la Shakti qui accomplit lumineusement les œuvres du Divin et porte son Ânanda dans tous les mondes.

Quand elle est parfaite, l'action de l'égalité transforme toutes les valeurs à partir du pouvoir d'*ânandamaya*, de la joie divine. L'action extérieure peut rester ce qu'elle était — ou elle peut changer suivant l'ordre de l'Esprit et conformément aux nécessités du travail pour le monde —, mais toute l'action intérieure est d'une autre sorte. La Shakti et ses différents pouvoirs de connaissance, d'action, de jouissance, de création, de formulation, s'appliqueront aux divers desseins de l'existence, mais dans un autre esprit; ce seront les desseins, les résultats, les lignes d'action fixés par le Divin en sa lumière d'en haut, et non ceux que réclame l'ego pour son propre bien séparé. Le mental, le cœur, l'être vital, le corps lui-même seront satisfaits de tout ce qui leur viendra du grand Dispensateur et Maître de leur être; en cela, ils trouveront une satisfaction spiritualisée et une félicité plus subtiles, et pourtant plus complètes, tandis que la connaissance et la volonté divines au-dessus œuvreront à la réalisation future de leurs desseins. Dès lors, le succès et l'échec n'ont plus le sens qu'ils ont d'ordinaire : il ne peut pas y avoir d'échec car tout ce qui arrive est l'intention du Maître des mondes et n'est pas définitif. C'est un pas sur Son chemin, et si cet échec ressemble à une opposition, à une défaite,

un démenti, et même momentanément à une négation totale du but assigné à l'être qui sert d'instrument, ce n'est qu'une apparence et, plus tard, l'échec apparaîtra à sa vraie place dans l'économie de l'action du Seigneur; une vision supramentale plus complète peut même voir immédiatement ou d'avance sa nécessité et sa vraie relation avec le résultat final auquel il semble si contraire, et qu'il semble même interdire définitivement. Ou bien, tant que la lumière est insuffisante, s'il y a eu quelque erreur d'interprétation du but ou de la ligne d'action et des étapes menant au résultat, l'échec vient pour rectifier l'erreur et il est accepté avec calme, sans causer de découragement ni de fluctuation dans la volonté. Finalement, nous comprenons que l'échec n'existe pas; l'âme trouve une félicité égale, passive ou active, à tous les événements, car elle voit en eux des étapes ou des expressions de la Volonté divine. Ce changement de point de vue se produit de la même manière pour la bonne et la mauvaise fortune, l'agréable et le désagréable sous toutes leurs formes, *mangala amangala, priya apriya*.

Et il en est des personnes comme des événements : l'égalité amène un changement complet de point de vue et d'attitude. Le premier effet d'un mental égal et d'un esprit égal est de créer une charité et une tolérance intérieures grandissantes vis-à-vis de toutes les personnes, toutes les idées, les points de vue, les actions, parce que nous voyons que Dieu est en tous les êtres et que chacun agit selon sa nature, son *svabhâva*, et sa formule présente. Quand l'Ânanda égal, positif, est là, cet état s'approfondit et se change en une compréhension intime, et finalement en un amour universel égal. Rien de tout cela ne s'oppose à la diversité des relations ni à la diversité d'expression de l'attitude intérieure selon les besoins de la vie telle que la détermine la volonté spirituelle, et rien n'empêche d'affirmer avec fermeté telle idée ou tel point de vue, telle action contre telle autre pour les besoins et les desseins de la vie et par la même détermination, ni de résister ou d'agir vigoureusement et de s'opposer intérieurement ou extérieurement aux forces qui cherchent à barrer le chemin du mouvement

décrété. On peut même voir surgir cette ruée d'énergie de Rudra¹ qui martèle avec force l'obstacle humain ou autre, ou l'écrase, parce que c'est nécessaire non seulement pour lui mais pour les desseins que le Divin poursuit dans le monde. Mais l'égalité dans son essence n'est pas altérée ni diminuée par ces expressions superficielles. L'esprit, l'âme fondamentale demeure identique à elle-même tandis que la Shakti de la connaissance, de la volonté, de l'action ou de l'amour fait son œuvre à travers les formes diverses qui lui sont nécessaires. Et finalement, tout devient la forme d'une lumineuse unité spirituelle avec tous les êtres, toutes les énergies, toutes les choses, au sein de l'être du Divin et de la force universelle unique, lumineuse, spirituelle. Et dans cette unité notre action fait inséparablement partie de l'action du tout, elle n'est pas séparée de lui et sent parfaitement que chaque relation est une relation avec le Divin en tout, dans les formes complexes de Son unité universelle. Cette plénitude ne peut guère être décrite dans le langage de la raison mentale qui divise, car elle se sert de tous les opposés, tout en leur échappant, et elle ne peut pas non plus s'exprimer dans les termes de notre psychologie mentale limitée. Elle appartient à un autre domaine de conscience, à un autre plan de notre être.

1. Rudra : l'aspect destructeur de Shiva.

14

Le pouvoir des instruments

La deuxième partie du yoga de la perfection de soi traite du pouvoir accru, élargi et rectifié des instruments de notre nature normale. La culture de cette deuxième perfection n'a pas besoin d'attendre que l'égalité mentale et spirituelle soit solidement établie; et pourtant, cela est indispensable pour que le pouvoir des instruments puisse devenir complet et œuvre avec la sûreté de la direction divine. Le but de cette culture est de faire de la nature un instrument capable d'accomplir les œuvres divines. Tout travail est fait par un pouvoir, par la Shakti, et puisque le yoga intégral ne demande pas l'abandon des œuvres mais au contraire l'accomplissement de toutes les œuvres dans une conscience divine et sous la direction suprême, les pouvoirs caractéristiques des instruments — mental, vie et corps — doivent non seulement être purifiés de tout défaut mais portés à l'aptitude voulue pour cette action plus vaste. Et finalement, ils doivent subir une transfiguration spirituelle et supramentale.

Cette seconde partie de la sâdhanâ ou discipline de la perfection de soi comprend quatre éléments dont le premier est la shakti juste, la condition vraie des pouvoirs de l'intelligence, du cœur, du mental-vital et du corps. Pour le moment, nous nous contenterons d'indiquer la perfection préliminaire du corps; il ne pourra être question de la *siddhi* complète du corps qu'après avoir parlé du supramental et de son influence sur le reste de l'être. Le

corps n'est pas simplement l'instrument extérieur indispensable à la partie physique de l'action; c'est aussi, pour les besoins de cette vie, la base et le point d'appui de toute action intérieure. Toutes les opérations du mental ou de l'esprit produisent une vibration dans la conscience physique, elles s'y enregistrent par une sorte de notation corporelle secondaire et se communiquent au monde matériel à l'aide de la machine physique, du moins en partie. Mais les capacités du corps humain ont par nature des limitations, qu'il impose au fonctionnement des parties supérieures de l'être. De plus, il possède une conscience subconsciente qui lui est propre où il garde avec une fidélité obstinée les habitudes du passé et la nature passée de l'être mental et vital; or, cette subconscience s'oppose automatiquement à tout changement ascendant de quelque importance, il y fait obstacle, ou du moins s'oppose à une transformation radicale de la nature entière. Il est évident que si nous voulons avoir une action divine ou spirituelle et supramentale, libre, dirigée par la force d'une énergie plus divine et répondant à un caractère divin, une transformation assez complète doit s'opérer dans le caractère extérieur de la nature corporelle. L'être physique a toujours été considéré comme un grand obstacle par les chercheurs de perfection; l'habitude voulait que l'on s'en détournât avec mépris, refus ou aversion, et que l'on cherchât à réprimer complètement ou autant que possible le corps et la vie physique. Mais telle ne peut être la méthode correcte d'un yoga intégral. Le corps nous est donné comme un instrument nécessaire à la totalité de nos œuvres et nous devons nous en servir, non le négliger, l'abîmer, le réprimer ou le détruire. S'il est imparfait, récalcitrant, obstiné, les autres parties le sont aussi: l'être vital, le cœur, le mental et la raison. Comme elles, il doit être changé et perfectionné, et, comme elles, subir une transformation. De même que nous devons nous créer une vie nouvelle, un nouveau cœur, un nouveau mental, de même devons-nous, dans un certain sens, nous construire un corps nouveau.

Quand on veut agir sur le corps, la première tâche consiste à imposer progressivement de nouvelles habitudes à tout son être, toute sa conscience, toute sa force et toute son action intérieure et

extérieure. Il doit apprendre à être entièrement passif — d’abord entre les mains des instruments supérieurs, mais finalement entre les mains de l’esprit et de sa Shakti qui dirige et inspire. Il doit prendre l’habitude de ne pas imposer ses limites aux éléments plus nobles et adapter son action et sa réponse à leurs ordres, élaborer une notation plus haute, pourrait-on dire, une gamme supérieure de réponses. Pour le moment, la notation du corps et de la conscience physique a un pouvoir considérable et déterminant sur la musique produite par cette harpe humaine de Dieu ; les notes que nous recevons de l’esprit, de l’âme psychique, de la vie plus vaste derrière notre vie physique, ne peuvent pas entrer librement ni donner à leurs accents leur vraie puissance. Cette condition doit être renversée, le corps et la conscience physique doivent prendre l’habitude de consentir au jeu d’un chant plus vrai et se laisser façonner par lui et non le contraire ; les parties plus nobles de la nature doivent déterminer la musique de notre vie et de notre être.

Maîtriser le corps et la vie par le mental, par sa pensée et par sa volonté, est la première étape de ce changement. Tous les yogas supposent une maîtrise de ce genre poussée à un très haut niveau. Mais il faut ensuite que le mental lui-même cède la place à l’esprit, à la force spirituelle, au supramental et à la force supramentale. Et finalement, le corps doit acquérir le plein pouvoir de garder la force que l’esprit lui insuffle et de contenir son action sans la laisser déborder ni la gaspiller, et sans se briser lui-même. Il doit être capable de se laisser emplir et utiliser puissamment par n’importe quelle intensité de force spirituelle, ou du mental supérieur ou de la vie, sans qu’aucune partie de l’instrument mécanique s’agite, soit bouleversée, brisée ou endommagée par cet afflux ou cette pression — il arrive souvent que le cerveau, la santé vitale ou le caractère moral soient lésés chez ceux qui se livrent déraisonnablement à des pratiques yogiques sans la préparation nécessaire ou qui, par des moyens illicites, ou par imprudence, invitent un pouvoir qu’ils ne peuvent pas supporter intellectuellement, vitalement ni moralement —, puis, ainsi

rempli, le corps doit être capable de fonctionner normalement, automatiquement, exactement et conformément à la volonté de cet agent spirituel ou autre, encore inaccoutumé, sans déformer, diminuer ni mal traduire son intention et sa puissance. Cette capacité de contenir, *dhâraṇa-shakti*, dans la conscience physique, dans l’énergie et le mécanisme physiques, est la *siddhi* ou la perfection du corps la plus importante.

Ces changements feront du corps un parfait instrument de l’esprit. La force spirituelle sera capable d’accomplir ce qu’elle veut, comme elle le veut, dans le corps et par le corps. Elle sera capable de mener une action mentale illimitée, ou supramentale à un stade supérieur, sans que le corps dénature l’action ni la trahisse par fatigue, incapacité ou inaptitude. Elle sera capable aussi de déverser dans le corps un grand flot de force vitale et de mener une vaste action avec la joie d’un être vital devenu parfait et sans ce conflit et cette disparité qui marquent les relations habituelles des instincts vitaux ou des impulsions vitales avec l’instrument physique insuffisant dont ils sont obligés de se servir. Et elle sera capable aussi de mener une action complète dans l’être psychique spiritualisé sans que celle-ci soit falsifiée, dégradée ni d’aucune façon dénaturée par les instincts inférieurs du corps ; elle se servira de l’action et de l’expression physiques comme d’une libre notation de la vie psychique supérieure. Enfin, le corps lui-même sentira la présence d’une immense force qui le nourrit, d’une vigueur et d’une énergie inépuisables, la puissance d’une force qui se répand et organise, d’une légèreté, d’une célérité, d’une adaptabilité de l’être nerveux et physique, d’un pouvoir de tout supporter et de répondre dans tous les éléments de la machine physique et tous ses ressorts moteurs¹, ce dont il est incapable maintenant, même au sommet de ses capacités.

Cette énergie ne sera pas essentiellement une force extérieure, physique ou musculaire ; elle aura tout d’abord le caractère d’un

1. *mahattva, bala, laghutâ, dhâraṇa-sâmarthyâ.*

pouvoir vital, d'une force prânique sans limite; ensuite, derrière cette énergie prânique et l'utilisant, se manifesterait un pouvoir de volonté supérieur ou le pouvoir suprême qui agirait dans le corps. C'est la shakti prânique et ses opérations dans le corps ou dans les formes qui rendent possible toute action, même l'action physique la plus inanimée en apparence. Comme le savaient les Anciens, c'est le Prâna universel qui, sous des formes diverses, soutient ou active l'énergie matérielle de toutes les choses physiques, depuis l'électron, l'atome et le gaz, jusqu'au métal, la plante, l'animal et l'homme. Qu'ils le sachent ou non, c'est cette action plus libre et plus puissante de la shakti que recherchent tous ceux qui aspirent à une perfection supérieure du corps ou dans le corps. L'homme ordinaire cherche à gouverner mécaniquement cette shakti prânique par des exercices physiques ou par d'autres moyens corporels; le hathayogi, d'une façon plus poussée et plus plastique, mais encore mécanique, s'y efforce par les *âsanas* et le *prânâyâma*; mais pour notre dessein, il est possible de la gouverner par des moyens plus subtils, plus essentiels, plus souples: d'abord, par une volonté dans le mental qui s'ouvre pleinement à la shakti prânique universelle où nous puisons et qui fait activement appel à elle pour fixer sa présence et son action dans le corps avec plus de force et de solidité; ensuite, par cette même volonté dans le mental qui s'ouvre maintenant au pouvoir de l'esprit et non à celui de la shakti universelle, il fait appel à l'énergie prânique supérieure qui se déverse sur lui, c'est-à-dire à la force prânique supramentale; enfin, dernière étape, par la suprême volonté supramentale de l'esprit qui pénètre dans le corps et travaille directement à sa perfection. En réalité, c'est toujours une volonté au-dedans qui active l'instrument prânique et le rend efficace, même quand elle se sert de moyens qui semblent purement physiques; mais au début, elle dépend de l'action inférieure. Quand nous montons plus haut, la relation se renverse graduellement; alors la volonté peut agir spontanément ou utiliser ces autres moyens comme de simples instruments subordonnés.

La plupart des hommes ne sont pas conscients de cette force prânique dans le corps, ou ils ne peuvent pas la distinguer de

l'autre forme d'énergie, plus physique, qu'elle anime et utilise comme véhicule. Mais à mesure que la conscience se fait plus subtile par la pratique du yoga, nous pouvons commencer à percevoir l'océan de shakti prânique qui nous entoure, à la sentir avec la conscience mentale, la toucher concrètement avec un sens mental, voir ses courants et ses mouvements, la diriger et agir sur elle immédiatement par la volonté. Mais aussi longtemps que nous ne pouvons pas la percevoir ainsi, nous devons avoir une foi pratique, ou du moins expérimentale, en sa présence et dans le pouvoir de la volonté de parvenir à une maîtrise et à une utilisation plus vastes de la force prânique. Il est nécessaire d'avoir la foi, *shraddhâ*, que le mental a le pouvoir d'imposer sa volonté à l'état et à l'action du corps, comme le font certains guérisseurs: par la foi également, par la volonté ou une action mentale. Cependant, nous ne devons pas chercher à obtenir cette maîtrise uniquement à telle ou telle fin limitée mais d'une façon habituelle, comme le pouvoir légitime de l'instrument intérieur et supérieur sur l'instrument extérieur et inférieur. Cette foi est combattue aussi bien par nos vieilles habitudes mentales, par notre expérience normale, pratique, de l'impuissance relative du mental à gouverner notre organisme actuel imparfait, que par le manque de foi du corps et de la conscience physique. Car eux aussi ont une *shraddhâ* limitée qui leur est propre et qui résiste au mental quand celui-ci cherche à imposer à notre organisme la loi d'une perfection plus haute, encore inatteinte. Mais si nous persistons, nous nous apercevons que ce pouvoir donne des preuves expérimentales de son existence; alors la foi du mental trouve une base plus solide et peut s'intensifier; la foi contraire du corps commence à changer et à admettre ce qu'elle niait tout d'abord, et non seulement elle accepte le nouveau joug et s'y habitue, mais elle fait elle-même appel à cette action supérieure. Finalement, la vérité s'impose, à savoir que l'être que nous sommes est ou peut devenir tout ce qu'il a la foi d'être et la volonté d'être — car la foi n'est autre qu'une volonté cherchant une vérité plus vaste — et nous cessons de fixer des limites à nos possibilités ou de nier que le Moi en nous, que le Pouvoir divin qui œuvre dans l'instrument humain, soit capable

de devenir tout-puissant. Mais cette foi, du moins sa réalisation concrète, vient plus tard, à un stade ultérieur de haute perfection.

Le Prâna n'est pas simplement une force destinée à l'action de l'énergie physique et vitale; il soutient aussi l'action mentale et spirituelle. Par conséquent, il est indispensable que la *shakti* prânique agisse le plus librement et le plus complètement possible pour servir non seulement aux usages inférieurs encore nécessaires, mais aux opérations du mental, du supramental et de l'esprit dans les instruments de notre nature humaine complexe. C'est la raison principale pour laquelle les exercices de *prânâyâma* jouent un rôle si important, si indispensable même, dans certains systèmes de yoga pour obtenir la maîtrise de la force vitale et de ses mouvements. Cette même maîtrise doit être acquise par le chercheur du yoga intégral; mais il peut l'obtenir par d'autres moyens, et en tout cas il ne doit dépendre d'aucun exercice physique ou respiratoire pour l'acquérir et la garder, sinon ce serait introduire une limitation et se soumettre à la Prakriti. Les instruments de la Prakriti doivent être utilisés avec souplesse par le Purusha; ils ne doivent pas lui imposer leur autorité immuable. Cependant, la nécessité de la force prânique demeure; elle se manifeste clairement au cours de notre analyse de nous-mêmes et dans l'expérience. Selon l'image védique, le Prâna est le coursier, le véhicule de la volonté et du mental incarnés, *vâhana*. S'il est plein de force et de rapidité et en pleine possession de tous ses pouvoirs, le mental peut suivre sans dévier la route de son action, d'un mouvement complet et sans entraves. Mais s'il est chancelant ou vite fatigué, ou lourd, ou faible, l'exécution de la volonté et toute l'activité mentale sont frappées d'incapacité. La même règle vaut encore quand le supramental commence à entrer en action. Certes, il existe des états et des activités où le mental englobe complètement la *shakti* prânique et où cette dépendance ne se fait plus du tout sentir; mais même alors, la force prânique est présente, bien que mêlée à l'énergie mentale pure. Le supramental, quand il arrive à pleine maturité, peut fort bien faire ce qu'il veut de la *shakti* prânique; nous nous apercevons que ce pouvoir vital

est finalement transformé en une sorte de *prâna* supramentalisé qui est simplement l'un des pouvoirs moteurs, parmi d'autres, de cette conscience plus vaste. Mais ceci relève d'une étape ultérieure de la *siddhi* du yoga.

Il existe aussi un *prâna* psychique : un mental prânique ou âme de désir; lui aussi demande sa perfection. Ici également, la première nécessité est le perfectionnement de la capacité vitale dans le mental, le pouvoir de faire pleinement son travail, de posséder en soi toutes les impulsions et toutes les énergies fournies à notre vie psychique et intérieure afin qu'elles se réalisent dans l'existence, de les contenir et d'être un instrument capable de les appliquer avec force, librement et parfaitement. La plupart des qualités nécessaires à notre perfection — courage, pouvoir de volonté réalisatrice dans la vie, tous les éléments qui constituent ce que nous appelons maintenant la force de caractère ou une forte personnalité — dépendent dans une grande mesure de l'abondance du *prâna* psychique pour avoir un ressort et une vigueur complète dans leur action dynamique. Mais en même temps que cette abondance, il faut que s'établissent la joie, la clarté et la pureté dans l'être vital psychique. Ce dynamisme ne doit pas être une force agitée, excitée, orageuse, capricieusement ou brutalement passionnée; l'énergie doit être là, elle doit avoir l'enthousiasme dans l'action, mais une énergie pure, heureuse, claire, un enthousiasme posé, solidement assis et pur. Enfin, troisième condition de la perfection du *prâna* psychique : il doit prendre position dans une égalité complète. L'âme de désir doit être débarrassée de ses revendications et de ses insistances ou de son instabilité, afin que ses désirs puissent être satisfaits d'une façon juste et équilibrée et de la bonne manière, pour finalement les purger complètement de leur caractère propre et les changer en des impulsions de l'Ânanda divin. Pour cela, l'âme de désir ne doit pas avoir d'exigences ni chercher à s'imposer au cœur, au mental ou à l'esprit; elle doit accepter avec une forte égalité, passive et active à la fois, toutes les impulsions et tous les ordres, quels qu'ils soient, qui lui viennent de l'esprit par la voie d'un mental immobile et d'un cœur pur. Finalement,

elle doit accepter aussi le résultat de l'impulsion, quel qu'il soit : la jouissance plus ou moins grande, pleine ou nulle, qui lui est dispensée par le Maître de notre être. Néanmoins, la possession et la jouissance sont sa loi, sa fonction, son utilité, *svadharma*. L'âme de désir n'est pas faite pour être détruite ni mortifiée ni insensibilisée dans son pouvoir réceptif, affligée, refoulée, mutilée, rendue inerte ou anéantie. Elle doit jouir des pleins pouvoirs de posséder, de jouir, de vivre avec enthousiasme sa passion et son extase dans toute leur divine pureté. Sa jouissance sera essentiellement une béatitude spirituelle, mais une béatitude qui englobe et transforme la joie mentale, émotive, dynamique, vitale et physique ; par conséquent, elle doit être intégralement capable de posséder et de jouir pour ne pas faillir à l'esprit, au mental, au cœur, à la volonté et au corps, par incapacité, par fatigue ou par inaptitude à supporter de grandes intensités. La plénitude, la pureté et la joie claires, l'égalité, la capacité de posséder et de jouir, constituent la quadruple perfection du *prâna* psychique¹.

L'autre instrument qui doit être perfectionné est le *chitta* ; nous pouvons inclure, dans toute l'acception de ce terme, l'être émotif et l'être psychique proprement dit. Ce cœur, cet être psychique de l'homme, traversé par les fils des instincts vitaux, est une trame aux couleurs mélangées et changeantes, un enchevêtrement d'émotions et de vibrations d'âme, bonnes et mauvaises, heureuses et malheureuses, satisfaites et insatisfaites, calmes et troublées, intenses et atones. Agité et envahi de la sorte, il ne connaît pas la paix réelle, il est incapable d'une perfection soutenue dans tous ses pouvoirs. Par la purification, l'égalité, par la lumière de la connaissance, par l'harmonisation de la volonté, il peut être amené à une tranquille intensité et à la perfection. Les deux premiers éléments de cette perfection sont, d'une part, une haute et vaste douceur, une largeur, une bonté, un calme, une clarté ; et d'autre part, une force et une intensité des plus ardentes. Dans l'action et le caractère divins comme dans l'action et le caractère humains ordinaires, se

1. *pûrnatâ, prasannatâ, samatâ, bhoga-sâmarthyâ*.

trouvent toujours deux aspects : la douceur et la force, la gentillesse et la puissance, *saumya* et *raudra*, la force qui endure et harmonise, et la force qui s'impose et contraint, Vishnu et Ishâna, Shiva et Rudra. Les deux sont également nécessaires à une action parfaite dans le monde. Les perversions du pouvoir de Rudra dans le cœur sont les passions orageuses, la colère et la véhémence, la sévérité, la dureté, la brutalité, la cruauté, l'ambition égoïste et l'amour de la violence et de la domination. Ces perversions, et d'autres perversions humaines, sont éliminées quand s'épanouit l'être psychique qui nous apporte son calme, sa clarté, sa douceur.

Mais le manque de force est aussi une imperfection. Le relâchement, la faiblesse, le laisser-aller, l'avachissement et la mollesse, ou quelque inerte passivité de l'être psychique, sont les ultimes conséquences d'une vie émotive et psychique dont l'énergie et le pouvoir de s'imposer ont été réprimés, découragés ou anéantis. La perfection totale ne consiste pas non plus à posséder seulement la force d'endurer, ni à cultiver seulement dans son cœur l'amour, la charité, la tolérance, la bienveillance, la soumission et la patience. L'autre aspect de la perfection comporte le pouvoir calme et concentré, non égoïste, de Rudra, armé de la force psychique : l'énergie du cœur assez fort pour soutenir sans fléchir une action prolongée ou extérieurement austère, ou même violente si nécessaire. La lumière sans limite d'une énergie, d'une force et d'une puissance harmonieusement unies à la douceur et à la clarté du cœur et capables de ne faire qu'un dans l'action — la foudre d'Indra jaillie de l'orbe de nectar des rayons lunaires de Sôma¹ —, telle est la double perfection. Et ces deux aspects, *saumyatva* et *tejas*, doivent fonder leur action et leur présence sur une ferme égalité du caractère et de l'âme psychique délivrés de toute grossièreté, de tout excès ou de toute insuffisance dans la lumière ou le pouvoir du cœur.

1. Selon la tradition védique, Soma est la divinité de la lune et représente la béatitude ou la joie divine ; son nectar est associé à la clarté de la lune. La foudre est l'arme d'Indra, le roi des dieux.

D'autres éléments sont nécessaires : la foi du cœur, la croyance en un bien universel, la volonté d'œuvrer pour lui, l'ouverture à l'Ânanda universel. L'être psychique pur est essentiellement Joie, Ânanda : il vient de l'âme de félicité universelle; mais le cœur émotif superficiel est harcelé par les apparences contradictoires du monde. Il en souffre et réagit par le chagrin, la peur, la dépression, la passion, la joie partielle et éphémère. L'égalité du cœur est nécessaire à la perfection, mais l'égalité passive ne suffit pas; il faut percevoir le pouvoir divin qui œuvre pour le bien derrière toutes les expériences, il faut avoir la foi et la volonté qui peuvent changer en nectar les poisons du monde et voir l'heureuse intention spirituelle derrière l'adversité : le mystère de l'amour derrière la souffrance, la fleur de la force et de la joie divines dans la semence de la douleur. Cette foi, *kalyâna-shraddhâ*, est nécessaire pour que le cœur et tout l'être psychique qui s'est manifesté puissent répondre à l'Ânanda divin secret et se changer en leur essence originelle véritable. Cette foi et cette volonté doivent s'accompagner de la capacité d'aimer, elles doivent s'ouvrir à un amour sans limite, suprêmement vaste et intense; car la principale raison d'être du cœur, sa vraie fonction, est d'aimer. Il est l'instrument prédestiné de notre union et de notre unité complètes; voir l'unité dans le monde par la compréhension ne suffit pas si nous ne la sentons pas aussi dans le cœur et dans l'être psychique, autrement dit si nous ne trouvons pas la félicité en l'Un et en toutes les existences du monde qui sont en Lui, si nous ne vivons pas dans l'amour du Divin et de tous les êtres. La foi du cœur et sa volonté d'œuvrer pour le bien se fondent sur la perception du Divin Immanent, unique en toutes choses, qui conduit le monde. L'amour universel doit se fonder sur la vision du cœur et sur la perception psychique et émotive du Divin unique, du Moi unique en toutes les existences. Dès lors, ces quatre éléments n'en feront plus qu'un, et même le pouvoir de Rudra qui livre la bataille pour la justice et le bien jaillira d'un pouvoir d'amour universel. Telle est la perfection du cœur la plus caractéristique et la plus haute, *prema-sâmarthya*.

La dernière perfection est celle de l'intelligence et du mental pensant : *buddhi*. La première nécessité est la clarté et la pureté de l'intelligence. Elle doit être libérée des revendications de l'être vital qui cherche à imposer les désirs du mental à la place de la vérité, libérée des troubles revendications de l'être émotif qui cherche à colorer, déformer, limiter et falsifier la vérité par toutes les teintes et les formes des émotions. Elle doit être libérée aussi de ses propres défauts : de l'inertie dans le pouvoir de penser, de l'étroitesse obstructrice et de la réticence à s'ouvrir à la connaissance, de la malhonnêteté intellectuelle dans la pensée, des préjugés et des préférences, de l'entêtement de la raison et des déterminations fausses de la volonté de connaître. Sa seule volonté doit être de devenir un pur miroir de la Vérité, de son essence et de ses formes, de ses mesures et de ses relations : un miroir limpide, une juste mesure, un instrument d'harmonie raffiné, subtil, une intelligence intégrale. Dès lors, cette intelligence claire et pure peut se changer en une substance de lumière sereine, en un puissant et pur rayonnement jailli du soleil de Vérité. Mais il ne faut pas qu'elle devienne une simple concentration de lumière blanche et sèche; elle doit pouvoir comprendre les choses les plus diverses, devenir souple, riche, plastique, brillant de toute la flamme de la Vérité, riche de toutes ses couleurs dans la manifestation, ouverte à toutes ses formes. Dotée de ces qualités, elle se débarrassera de toutes les limitations, ne se laissera pas enfermer dans tel ou tel pouvoir, telle forme ou telle activité de la connaissance; elle sera capable d'accomplir tout travail et prête à faire tout ce que le Purusha lui demande. La pureté, le clair rayonnement, la riche et souple diversité, la capacité intégrale, telle est la quadruple perfection de l'intelligence pensante, *vishuddhi, prakâsha, vicitra-bodha, sarvajñâna-sâmarthya*.

Ainsi perfectionnés, les instruments habituels agiront chacun selon sa nature, sans intervention abusive de l'un ou de l'autre, et ils serviront sans obstruction la volonté du Purusha au sein d'une harmonieuse totalité de notre être naturel. Cette perfection doit constamment intensifier son pouvoir d'action, l'énergie et la

puissance de son fonctionnement, l'envergure toujours plus large de la nature tout entière. Dès lors, les instruments seront prêts, par une transformation ou un transfert, à agir selon leur propre nature supramentale, et trouveront ainsi d'une façon plus absolue, plus unifiée, la lumineuse vérité spirituelle de la nature entière qui aura atteint sa perfection. Nous examinerons plus tard le moyen de parvenir à cette perfection des instruments; pour le moment, contentons-nous de dire que les conditions principales sont la volonté, l'observation de soi et la connaissance de soi, et une pratique constante, *abhyâsa*, menant à un changement et une transformation de soi. Le Purusha détient ce pouvoir, car l'esprit au-dedans peut toujours changer et perfectionner le fonctionnement de sa nature. Mais l'être mental doit préparer le chemin par une introspection claire et vigilante, en s'ouvrant aux recherches exigeantes d'une connaissance de soi subtile qui lui donnera la compréhension et la maîtrise croissantes de ses instruments naturels, par une volonté en éveil et obstinée de se corriger et de se transformer — car, à cette volonté, la Prakriti finit toujours par répondre, en dépit de toutes les difficultés et quelle que soit la durée de sa résistance première —, et finalement, par une pratique inlassable qui rejette constamment tous les défauts, les perversions, et les remplace par l'état vrai et par un fonctionnement juste et intensifié. L'ascèse ou *tapasyâ*, la patience, la fidélité et la rectitude de la connaissance et de la volonté sont nécessaires, jusqu'au jour où un Pouvoir plus vaste que les différentes formes de notre moi mental intervient directement et opère une transformation plus aisée et plus rapide.

15

La force d'âme et la quadruple personnalité

Le perfectionnement du mental ordinaire, du cœur, du prâna et du corps nous apporte seulement la perfection de la machine psycho-physique dont nous sommes obligés de nous servir; il crée certaines conditions justes dans les diverses parties instrumentales de notre être, afin que notre vie et nos actions se divinisent et s'accomplissent avec une puissance et une connaissance plus limpides, plus grandes et plus pures. La question suivante est de savoir quelle Force se déversera dans les instruments, *karana*, et quel est cet Un qui manie la Force à ses fins universelles. La force qui œuvre en nous sera la Shakti divine manifestée, la Force suprême ou universelle dévoilée dans l'être individuel libéré, *parâ prakritir jîvabhûtâ*; c'est elle qui sera l'auteur, *kartâ*, de toute l'action et de tout le pouvoir de cette vie divine. L'Un, derrière cette force, sera l'Îshvara, le Maître de tout être; quand nous aurons atteint cette perfection, toute notre existence sera à la fois un yoga d'unité avec Lui dans l'essence, et d'union dans les relations variées de l'âme et de sa nature avec la Divinité qui demeure en nous et en qui nous vivons, qui abrite chacun de nos mouvements et tout notre être. C'est cette Shakti et l'Îshvara qui est en elle ou derrière elle, leur présence divine et leur manière d'être divine, que nous devons appeler dans tout notre être et dans toute notre vie. Car, sans cette présence divine et sans ce fonctionnement plus vaste, il ne peut pas y avoir de *siddhi* du pouvoir de la nature.

Toute l'action de l'homme dans la vie est l'entrecroisement de la présence de l'âme et des œuvres de la Nature : Purusha et Prakriti. La présence et l'influence du Purusha se traduisent dans la nature par un certain pouvoir de notre être, que nous pouvons appeler force d'âme pour notre propos immédiat; c'est elle qui soutient toutes les opérations des différents pouvoirs — raison, mental, vie, corps — et qui détermine la tournure de notre être conscient et le type de notre nature. L'homme normal moyennement développé la possède sous une forme amoindrie, mitigée, mécanisée, submergée : elle constitue son tempérament et son caractère, mais ce n'est là que son moule le plus extérieur où le Purusha, l'âme consciente ou l'être conscient, semble être confiné, conditionné et façonné par la Prakriti mécanique. L'âme se coule dans n'importe quel moule mental, n'importe quel type intellectuel, éthique, esthétique, dynamique, vital et physique que la nature adopte au cours de son développement, et elle ne peut agir que de la manière imposée par cette Prakriti ainsi formée et seulement se mouvoir dans cette ornière étroite ou dans quelque cercle relativement plus large. L'homme est alors sâttvique, râjasique ou tâmasique, ou un mélange de ces trois qualités, et son tempérament n'est qu'une coloration plus subtile, une couleur d'âme qui nuance l'opération majeure et visible de ces trois modes fixes de sa nature. Les hommes dotés d'une plus grande force ont aussi une plus grande force d'âme à la surface et on dit alors qu'ils ont une grande ou forte personnalité; en eux, se trouve un peu de la Vibhûti telle que la décrit la Gîtâ, *vibhûtimat sattvam shrîmad ûrjitam eva vâ*. Ils sont plus fréquemment touchés par un souffle divin, ou parfois emplis par lui, ou manifestent plus qu'à l'ordinaire la Divinité qui, en fait, est présente en tout être, même le plus faible et le plus obscurci; mais ici, un pouvoir spécial de cette Divinité commence à percer le voile de l'humanité ordinaire et l'on peut voir chez ces êtres d'exception quelque chose de beau, d'attirant, de splendide ou de puissant qui brille dans leur personnalité, leur caractère, leur vie, leur œuvre. Ces hommes obéissent aussi au pouvoir spécifique de leur nature et suivent ses *gunas*, mais on sent en eux quelque chose d'évident, bien que difficilement analysable, qui, en réalité, est un pouvoir direct du Moi, de

l'Esprit, lequel se sert du moule et de la tendance de la nature pour servir de plus grands desseins. Par ce moyen, la nature elle-même s'élève ou tend à s'élever à un degré supérieur d'existence. Nombre d'éléments paraissent encore égoïstes, voire pervers, dans le fonctionnement de la Force, mais ils portent néanmoins l'empreinte de la Divinité cachée, quelle que soit la forme daïvique, âsurique ou même râkshasique qu'elle revête, et qui pousse la Prakriti à œuvrer pour un plus noble but. Quand le pouvoir de l'être sera encore plus développé, le vrai caractère de cette présence spirituelle transparaîtra et l'on verra alors quelque chose d'impersonnel, existant en soi, doté de son pouvoir propre, une pure force d'âme qui n'est point la force mentale ni la force vitale ni la force de l'intelligence, mais qui les dirige, et bien qu'elle s'adapte encore au moule où se poursuivent leurs opérations selon leur nature type, leur *guna*, elle les marque du sceau de sa transcendance originelle, de son impersonnalité, de la flamme pure de l'esprit, un « quelque chose » par-delà les *gunas* de notre nature normale. Quand l'esprit est libre en nous, ce que cette force d'âme dissimulait émerge alors dans toute sa lumière, sa beauté, sa grandeur : l'Esprit, la Divinité, qui fait de la nature et de l'âme humaine sa base et son représentant dans l'existence et le mental cosmiques, dans l'action et dans la vie.

La Divinité, l'esprit manifesté dans la Nature, se révèle dans une mer d'attributs infinis, Ananta-guna. Mais la Prakriti qui exécute, ou Prakriti mécanique, se caractérise par le triple *guna* : *sattva*, *rajas*, *tamas*; et l'Ananta-guna, le jeu spirituel de l'infinitude d'attributs, se limite dans cette nature mécanique selon le type de ces trois *gunas*. Dans la force d'âme humaine, cette Divinité se présente sous la forme d'un quadruple Pouvoir de réalisation, *chaturvyûha* : Pouvoir de connaissance, Pouvoir d'exécution, Pouvoir de solidarité et de relations pratiques et d'échanges producteurs, Pouvoir qui préside aux œuvres, au travail et au service; sa présence façonne toute la vie humaine selon l'action intérieure et extérieure de ces quatre pouvoirs combinés. Les penseurs de l'Inde antique, conscients de ce quadruple type de la personnalité active et de la nature humaine, en ont tiré quatre types humains, les

brâhmin, les *kshatriya*, les *vaishya* et les *shûdra*¹, chacun ayant sa tournure spirituelle propre, son idéal éthique, son éducation, ses fonctions bien établies dans la société et sa place dans l'échelle évolutive de l'esprit. Comme c'est toujours le cas quand nous extériorisons et mécanisons trop les vérités subtiles de notre nature, cette division s'est pétrifiée en un système incompatible avec la liberté, la plasticité et la complexité de l'esprit plus subtil qui grandit en l'homme. Cette vérité revêt certes une importance considérable pour la perfection du pouvoir de notre nature, mais nous devons l'envisager sous ses aspects intérieurs : d'abord la personnalité, le caractère, le tempérament, le type d'âme ; puis la force d'âme cachée qui assume ces formes ; et finalement le jeu de la libre Shakti spirituelle en laquelle elles s'accomplissent et s'unissent par-delà tous les modes ou *gunas*. Car l'idée superficielle et grossière qui veut qu'un homme soit né *brâhmin*, *kshatriya*, *vaishya* ou *shûdra*, exclusivement, ne correspond pas à une vérité psychologique de notre être. En réalité, ces quatre pouvoirs d'action, ces quatre tendances de l'Esprit et de sa Shakti exécutrice existent en nous, et la prépondérance de l'un ou de l'autre dans la partie la mieux formée de notre personnalité détermine nos tendances principales, nos qualités et nos capacités dominantes, ce que nous devons réaliser dans l'action et dans la vie. Mais ils sont plus ou moins présents en chaque être — manifestés ou latents, développés ou atténués, ou réprimés ou subordonnés —, et en l'être accompli ils seront portés à une plénitude et à une harmonie qui, en la liberté spirituelle, jaillira dans le jeu spontané des attributs infinis de l'esprit au sein de la vie intérieure comme de la vie extérieure et dans le jeu créateur du Purusha avec le Pouvoir de sa Nature et de la Nature du monde, pour la joie de Lui-même.

La forme psychologique la plus extérieure de ces pouvoirs constitue le moule ou la tournure de la nature, sa prédisposition à certaines tendances dominantes, certaines capacités, certaines

1. L'homme de connaissance ou le prêtre, le guerrier, le commerçant, puis le serviteur ou l'ouvrier.

caractéristiques, à une certaine forme de pouvoir actif, une certaine qualité du mental et de la vie intérieure, une certaine personnalité, un certain type culturel. Souvent, cette tournure favorise l'élément intellectuel et les capacités de recherche et de découverte de la connaissance, le pouvoir de création ou de formation intellectuelles, la prédilection pour les idées et l'analyse des idées ou de la vie, l'information et le développement de l'intelligence réflexive. Selon le degré du développement, apparaît successivement le type ou le caractère de l'homme à l'intelligence pratique, ouverte, curieuse, puis l'intellectuel et, finalement, le penseur, le sage, celui qui possède la connaissance. Les pouvoirs que nous apporte ce tempérament, cette personnalité, ce type d'âme développé au plus haut degré, sont tout d'abord un mental de lumière de plus en plus ouvert à toutes les idées et toutes les connaissances, toutes les expressions nouvelles de la Vérité ; puis la soif, la passion de la connaissance et de son développement en nous-mêmes, le besoin de la communiquer aux autres et de la voir régner dans le monde : un règne de la raison et du bien, de la vérité, de la justice et, à un niveau plus élevé de l'harmonie de notre être supérieur, le règne de l'esprit et de son unité, de sa lumière et de son amour universels ; un pouvoir de lumière dans le mental et dans la volonté qui soumet toute la vie à la raison, à son bien et à sa vérité, ou à l'esprit, à la vérité et au bien spirituels, et qui soumet les parties inférieures de notre être à cette loi supérieure ; un caractère équilibré, qui incite à la patience tout d'abord, à la contemplation et au calme, à la réflexion, la méditation, puis qui domine et apaise le tumulte de la volonté et des passions, et nous fait aspirer à de plus nobles pensées, à une vie plus pure. Telle est la base du mental sâttvique maître de lui-même, qui engendre une personnalité toujours plus aimable, élevée, impersonnelle et universelle. Et c'est le pouvoir psychique et le caractère idéal du brâhmane : le prêtre de la connaissance. Si ce pouvoir n'est pas présent sous tous ses aspects, des imperfections ou des perversions surgiront : un intellect sec, ou une curiosité intellectuelle sans élévation morale ou autre, une étroite concentration sur un certain genre d'activité intellectuelle sans l'indispensable ouverture supérieure du mental, de l'âme ou

de l'esprit, ou l'arrogance et l'exclusivisme de l'intellectuel enfermé dans son intellectualité, ou un idéalisme impuissant et sans prise sur la vie, ou l'une quelconque des imperfections et des limitations qui caractérisent le mental intellectuel, religieux, scientifique ou philosophique. Toutes ces limitations sont des haltes sur la route, ou des concentrations exclusives temporaires; mais ce *dharma*, ce *svabhava*, est accompli quand nous réalisons intégralement notre âme et les pouvoirs divins de vérité et de connaissance qui sont en nous. Tel est l'état brahmique accompli du parfait brâhmane.

Par contre, la tournure de la nature peut favoriser la prépondérance de la force de volonté et des capacités qui portent à la fermeté, à l'énergie, au courage, au commandement, à la protection, au gouvernement, à la victoire en toutes sortes de batailles, à une action créatrice et formatrice, à la force de volonté qui se saisit des matériaux de la vie et de la volonté d'autrui et contraint le milieu à prendre les formes que la Shakti en nous cherche à imposer à la vie, ou qui, selon l'œuvre à accomplir, agit avec puissance soit pour conserver ce qui existe, soit pour détruire et déblayer les chemins du monde ou façonner décisivement ce qui doit être. Cette volonté peut être présente sous une forme plus ou moins prononcée et avec un pouvoir plus ou moins grand, et, suivant son degré et sa force, nous aurons successivement le simple combattant ou l'homme d'action, l'individu qui impose activement sa volonté et sa personnalité, ou le souverain, le conquérant, le défenseur d'une cause, le créateur, le fondateur en quelque domaine de formation concrète de la vie. Les diverses imperfections de l'âme et du mental produisent les nombreuses imperfections et perversions de ce type : l'homme animé d'une force de volonté brutale, l'adorateur du pouvoir sans autre idéal, sans but plus élevé, la personnalité égoïste et dominatrice, l'homme râjasique agressif et violent, le sublime égoïste, le Titan, l'Asura, le Râkshasa. Mais aux degrés supérieurs, les pouvoirs psychiques auxquels conduit ce type particulier de la nature humaine sont aussi nécessaires à sa perfection que le sont ceux du brâhmane. La haute intrépidité qu'aucun danger, aucune difficulté n'ébranle

et qui se sent capable d'affronter et de soutenir tous les assauts des hommes ou du destin, ou l'hostilité des dieux; l'audace et la hardiesse enflammée qui ne reculent devant aucune aventure, aucune entreprise et pour lesquelles rien n'est au-dessus des forces d'une âme qui ne connaît ni la faiblesse ni la peur et leurs infirmités; l'amour de l'honneur qui monte jusqu'aux plus hauts sommets de la noblesse et jamais ne s'abaisse à rien de mesquin, de bas, de vulgaire ni de faible et qui garde toujours pur l'idéal de haut courage, de chevalerie, de vérité, de rectitude, de sacrifice du moi inférieur au moi supérieur, de secours à ses frères humains, de résistance indomptable à l'injustice et à l'oppression; le contrôle et la maîtrise de soi, le noble exemple, la vaillance dans la guerre et le commandement dans les périples du voyage ou dans la bataille, la haute confiance en soi née du pouvoir, la capacité, le caractère et le courage indispensables à l'homme d'action : telles sont les qualités qui font la trempe du *kshatriya*. Porter ces qualités à leur suprême degré et leur donner une certaine intégralité, une pureté et une grandeur divines, telle est la perfection de ceux qui possèdent ce *svabhava* et qui suivent ce *dharma*.

La troisième tournure fait ressortir l'intelligence pratique organisatrice et l'instinct vital qui cherche à produire, échanger, posséder, jouir, combiner, mettre en ordre et en équilibre, se dépenser et acquérir, donner et prendre, tirer le meilleur parti des relations pratiques de l'existence. Dans son action extérieure, ce pouvoir se traduit par la compétence de l'intelligence inventive, par le mental juridique, professionnel, commercial, industriel, économique, pratique, scientifique, mécanique, technique et utilitaire. Au niveau courant de sa perfection, cette nature s'accompagne d'un tempérament général à la fois avide et généreux, prédisposé à amasser, thésauriser, et à jouir, faire étalage, utiliser, qui est bien décidé à exploiter le monde et ceux qui l'entourent, mais peut aussi faire preuve de philanthropie appliquée, d'humanitarisme, de bienfaisance bien organisée; méthodique et moral par principe mais dépourvu de la haute distinction d'un esprit éthique plus raffiné, c'est un mental des niveaux moyens qui ne cherche pas à s'élever

plus haut, qui n'a pas assez d'envergure pour briser les vieilles structures, les vieux cadres de vie et en créer de plus nobles. Ses traits les plus marquants sont l'efficacité, la capacité d'adaptation et le sens de la mesure. Les pouvoirs, les limitations et les perversions de ce type nous sont familiers, nous les voyons partout répandus, car ils ont formé l'esprit même de notre civilisation moderne, commerciale et industrielle. Mais si nous considérons les capacités supérieures ou intérieures et les valeurs d'âme, nous voyons que sur ce plan également se trouvent des pouvoirs qui font partie intégrante de la perfection humaine. Le Pouvoir qui s'exprime ainsi extérieurement à nos niveaux inférieurs actuels est capable de se jeter dans les grandes entreprises de la vie et, s'il ne s'élanche pas à la recherche de l'unité et de l'identité, qui sont le plus haut sommet de la connaissance, ni à la recherche de la maîtrise et de la souveraineté spirituelle, qui sont le plus haut sommet de la force, il vise tout de même, quand il est le plus libre et le plus large, à quelque chose qui est également essentiel à l'intégralité de l'existence : l'égalité et les échanges d'âme à âme et de vie à vie. Ses pouvoirs sont la compétence en premier lieu, *kaushala*, qui élabore les lois et leur obéit, qui connaît l'utilité et les limites des relations, s'adapte au mouvement établi ou en devenir, combine et perfectionne la technique extérieure de la création, de l'action et de la vie, assure ses possessions et sait passer de la possession à l'expansion, qui veille à l'ordre tout en restant attentif au progrès, et tire le meilleur parti des matériaux de l'existence, de ses moyens et de ses fins; ensuite, un pouvoir de se dépenser qui est habile dans la prodigalité comme dans l'économie, qui reconnaît la grande loi de l'échange et amasse afin de semer au-dehors avec un vaste bénéfice, qui multiplie les courants d'échange et la richesse de l'existence; puis un pouvoir de don et de large libéralité créatrice, d'aide mutuelle et d'utilité à autrui, qui, chez une âme ouverte, est la source de la juste bienfaisance, de l'humanitarisme, de l'altruisme pragmatique; enfin, un pouvoir de jouir, une abondance dans la production, la possession et l'action, un déversement de l'Ânanda fécond de l'existence. Une vaste solidarité, une large générosité dans les

relations de la vie, une tendance à se dépenser et à donner sans compter, un riche échange d'existence à existence, une jouissance et une utilisation complètes du rythme et de l'équilibre d'une vie fructueuse et productrice, telle est la perfection de ceux qui possèdent ce *svabhâva* et qui suivent ce *dharma*.

La dernière tournure porte au travail et au service. Tel était le *dharma* ou le type d'âme du *shûdra* dans l'ordre ancien, dans lequel celui-ci n'était pas considéré comme un « deux fois né » mais comme un type humain inférieur. Plus récemment, on a jugé autrement des valeurs de l'existence et insisté sur la dignité du travail, considérant qu'il est le fondement des relations humaines. Il y a une vérité dans les deux attitudes, car nécessairement cette force qui agit dans le monde est à la fois le fondement de l'existence matérielle, ou plutôt la base sur laquelle elle se meut (les pieds de Brahmâ, le créateur, selon l'ancienne parabole) et, du fait de son état primitif non raffiné par la connaissance, la solidarité et la force de caractère, c'est un pouvoir qui repose sur l'instinct, le désir et l'inertie. Le type d'âme accompli du *shûdra* est l'homme porté au dur labeur, et il a une grande capacité de travail et de service; mais contrairement à l'action naturelle ou libre, le labeur est une tâche imposée à l'homme naturel, et il le supporte parce que, sans cela, il ne peut pas assurer son existence ni satisfaire ses désirs: il doit se forcer ou être forcé par les autres ou par les circonstances à se donner au travail. Le *shûdra* naturel ne travaille pas avec le sentiment de la dignité du travail ni avec l'enthousiasme de servir, encore que cela vienne avec la culture de son *dharma*, ni comme l'homme de connaissance pour la joie ou l'acquisition de la connaissance, ni par sens de l'honneur, ni, comme l'artisan ou l'artiste-né, par amour de l'œuvre ou passion pour la beauté d'une technique artistique, ni avec le sens bien compris de la solidarité ou le sentiment de quelque vaste utilité; il travaille pour se maintenir en vie et satisfaire ses besoins essentiels, et quand ils sont assouvis, s'il est laissé à lui-même, il retombe dans son indolence naturelle — une indolence normale si l'on considère que nous sommes tous plus ou moins tâmasiques, mais qui révèle son vrai visage dans une

nature livrée sans contrainte à ses instincts. Le *shûdra* non régénéré est donc né pour servir plutôt que pour œuvrer librement; il est naturellement apathique, se complaît dans son ignorance, se laisse aller à ses instincts grossiers avec insouciance; il est servile, obéit sans réfléchir, accomplit mécaniquement son devoir, retombe dans l'indolence, cherche constamment des échappatoires, ou se révolte soudainement: une vie instinctive et inculte. Les anciens disaient que tous les hommes, dans leur nature inférieure, naissaient *shûdras* et n'étaient régénérés que par la culture éthique et spirituelle, mais qu'en leur moi intérieur le plus haut ils étaient tous brâhmanes, capables de percevoir spirituellement la divinité intégrale. Cette théorie n'est peut-être pas si loin de la vérité psychologique de notre nature.

Et pourtant, quand l'âme grandit, c'est dans ce *svabhâva*, ce *dharma* de travail et de service que se trouvent certains des éléments les plus beaux et les plus nécessaires à notre perfection suprême ainsi que la clef de bien des secrets de l'évolution spirituelle la plus haute. En effet, les pouvoirs d'âme qui résultent du développement complet de cette force en nous sont de la plus haute importance: le pouvoir de servir autrui, la volonté de faire de notre vie un instrument de travail au service de Dieu et des hommes, de se soumettre et d'obéir aux grandes influences et de suivre la discipline nécessaire; l'amour qui est la consécration du service et qui ne demande rien en échange, qui se donne pour la joie et l'amour du travail accompli; le pouvoir de faire descendre cet amour et ce service sur le plan physique et le désir d'offrir à Dieu et aux hommes notre corps et notre vie autant que notre âme ou notre mental, notre volonté et nos capacités, et, par suite, la capacité d'un don de soi total, *âtma-samarpana*, qui, dans la vie spirituelle, devient l'une des clefs les plus puissantes et les plus révélatrices de la liberté et de la perfection. C'est en cela que réside la perfection de ce *dharma* et en cela la noblesse de ce *svabhâva*. L'homme ne pourrait atteindre une complète perfection s'il ne possédait pas cet élément de la nature et ne pouvait pas l'élever à sa puissance divine.

Aucun de ces quatre types de personnalité ne pourrait être complet, même dans son propre domaine, s'il n'incluait pas, à divers degrés, les autres qualités. L'homme de connaissance ne peut servir librement et parfaitement la Vérité s'il lui manque le courage intellectuel et moral, la volonté, l'audace, la force de découvrir et de conquérir des royaumes nouveaux; car dans ce cas, il devient l'esclave de l'intellect limité ou le simple serviteur de la connaissance établie¹, ou tout au plus son prêtre et elle, un simple rituel; il ne peut pas non plus tirer parti de sa connaissance s'il n'a pas assez d'application pour mettre ses vérités en pratique dans la vie, s'il vit seulement dans son intellect; enfin, il ne peut faire don de sa connaissance s'il n'a pas l'esprit de service de l'humanité, de service de la Divinité en l'homme et de service du Maître de son être. De son côté, l'homme de pouvoir doit illuminer, raffiner et gouverner sa force et sa puissance par la connaissance, par la lumière de la raison ou de la religion, ou par l'esprit; sinon il devient simplement un *asura* imbu de sa puissance; il doit avoir assez de compétence pour utiliser, administrer et maîtriser au mieux sa force afin de la rendre créatrice et productrice et de l'adapter à ses relations avec autrui; sinon, c'est simplement un déchaînement de puissance à travers les champs de la vie, un ouragan qui passe et dévaste plutôt qu'il ne construit; enfin, il doit aussi être capable d'obéir afin de mettre sa force au service de Dieu et du monde; sinon il devient un dominateur égoïste, un tyran, un brutal oppresseur des âmes et des corps. L'homme productif, le travailleur dynamique doit avoir un esprit ouvert, une curiosité intellectuelle, la volonté d'apprendre; sinon il tourne en rond dans la routine de sa fonction sans progresser, sans s'épanouir; il doit avoir du courage et l'esprit d'entreprise, mettre un esprit de service dans son commerce afin de pouvoir non seulement gagner mais donner, non seulement amasser et jouir de sa vie mais aider consciemment à la fructification et à la plénitude de la vie qui l'entoure et dont il profite. L'homme de labeur et de

1. Peut-être est-ce pour cela que ce furent des *kshatriyas* qui apportèrent leur courage, leur audace et leur esprit de conquête dans les sphères de la connaissance intuitive et de l'expérience spirituelle, et qui, les premiers, découvrirent les grandes vérités du Védânta. (Note de Sri Aurobindo)

service devient un automate impuissant et un galérien de la société si, dans son travail, il ne met pas la connaissance, l'honneur, l'aspiration et la compétence, car c'est ainsi seulement, par une pensée et une volonté ouvertes, par une application intelligente qu'il peut s'élever aux *dharma*s supérieurs. Mais l'homme ne peut atteindre sa plus haute perfection que s'il s'élargit et inclut tous ces pouvoirs, encore que l'un puisse diriger les autres, et qu'il ouvre de plus en plus sa nature à la parfaite plénitude et au pouvoir universel de l'esprit quadruple. L'homme n'est pas taillé selon un seul type, un seul *dharma* à l'exclusion des autres — tous ces pouvoirs existent en lui, mais leur action est tout d'abord mélangée, informe. De naissance en naissance il donne forme à l'un ou à l'autre, progresse même de l'un à l'autre au cours d'une seule vie et s'achemine ainsi vers le développement intégral de son existence intérieure. Notre vie elle-même est tout à la fois une recherche de la vérité et de la connaissance, une lutte et une bataille de notre volonté avec nous-mêmes et avec les forces qui nous entourent, une production et une adaptation constantes, une application de chaque compétence à la vie matérielle, et enfin un sacrifice, un service.

Toutes ces qualités, tous ces pouvoirs sont simplement les aspects ordinaires de l'âme tandis qu'elle développe son pouvoir dans la nature, mais quand nous nous approchons de nos êtres intérieurs, nos différents moi, nous avons aussi une lueur ou l'expérience de quelque chose qui était « involué » dans ces formes, et qui peut se dégager, se tenir en arrière et les conduire : une sorte de Présence générale, un Pouvoir du Tout qui fait pression sur le fonctionnement particulier de cette machine vivante et pensante. Telle est la force de l'âme elle-même qui préside aux pouvoirs de sa nature et les emplit. La différence entre les deux stades est que le premier a un cachet personnel, il est limité dans son action et déterminé par son moule, il dépend de ses instruments; avec le deuxième, quelque chose d'impersonnel émerge dans la forme personnelle, quelque chose d'indépendant et même d'autonome dans l'emploi des instruments. Ce quelque chose est indéterminable bien qu'il se détermine lui-même et détermine les choses, il agit sur

le monde avec un pouvoir beaucoup plus grand et se sert de tel ou tel pouvoir particulier comme d'un simple moyen de communication, ou pour influencer les hommes et les circonstances. Le yoga de la perfection de soi dégage cette force d'âme et lui donne son envergure la plus vaste; il se saisit du quadruple pouvoir et le projette dans la libre orbite d'une énergie spirituelle intégrale et harmonieuse. La divinité, le pouvoir de connaissance de l'âme s'élève au degré le plus haut que la nature individuelle puisse soutenir à la base. Un mental de lumière libéré se manifeste et s'ouvre à des révélations, des inspirations, des intuitions, des idées de toutes sortes, avec un discernement et une pensée synthétique; une vie mentale éclairée se saisit de toutes les connaissances avec la joie de découvrir, de recevoir, de contenir, avec un enthousiasme, une passion ou une extase spirituelles; un pouvoir de lumière se manifeste, imprégné de force spirituelle, illuminé, purifié dans son action, souverain : *brahma-tejas*, *brahma-varcas*; une profonde stabilité et un calme sans limite soutiennent toutes les illuminations, les mouvements, l'action, tel un roc d'éternité, égal, imperturbable, impassible, *acyuta*.

De même, la divinité, le pouvoir de volonté de l'âme et son énergie, son pouvoir dynamique, atteignent à une ampleur et une hauteur analogues. La calme intrépidité absolue de l'esprit libre, le courage dynamique infini qu'aucun péril, aucune limite du possible, aucun mur de force adverse ne peuvent empêcher de poursuivre l'œuvre ou l'aspiration imposée par l'esprit; une grandeur d'âme et de volonté qu'aucune mesquinerie, aucune bassesse ne touchent et qui marche avec noblesse vers la victoire spirituelle ou le succès de l'œuvre assignée par Dieu, en dépit de tous les obstacles ou défaites temporaires; un esprit qui n'est jamais déprimé ni abattu dans sa foi ou sa confiance en le pouvoir qui travaille dans son être — tels sont les signes de cette perfection. Vient aussi l'accomplissement d'une vaste divinité, celle du pouvoir qui unit les âmes : un pouvoir de se dépenser sans compter et de dépenser ses dons et ses possessions dans le travail à accomplir; une prodigalité dans la production, la création, l'accomplissement, la possession, les gains et l'utilisation

des profits; une compétence qui suit la loi, adapte les relations et garde la mesure; une vaste capacité de recevoir de tous et de se donner sans compter à tous; un échange divin, une large jouissance de la joie d'une vie partagée. Et finalement, vient la perfection de la divinité, du pouvoir psychique de servir: l'amour universel qui se donne sans rien demander en retour; en embrassant les hommes embrasser le corps de Dieu et se vouer au service d'autrui; l'abnégation prête à porter le joug du Maître, à Lui donner sa vie librement, à se mettre à Son service, et, sous Sa direction, à la soumettre aux exigences et aux besoins de Ses créatures. Autrement dit, faire le don total de nous-mêmes au Maître de notre être et à son œuvre dans le monde. Ces pouvoirs s'unissent, se soutiennent mutuellement et fusionnent. Les grandes âmes les plus proches de la perfection atteignent ce but, cette intégralité. Ce quadruple pouvoir de l'âme peut néanmoins se manifester dans une large mesure, et cela doit être recherché et peut être réalisé par tous ceux qui pratiquent le yoga intégral.

Tels sont les signes extérieurs; mais derrière eux se trouve l'âme qui s'exprime ainsi dans une nature parfaite. Or cette âme est l'expression du moi de l'homme libéré. Ce moi n'a pas de caractère propre puisqu'il est infini, mais il porte et soutient le jeu de tous les caractères, il sert de support à une personnalité infinie, unique et pourtant innombrable, *nirguno gunî*, et il peut manifester une infinitude d'attributs, *ananta-guna*. Sa force est celle de la Shakti suprême et universelle, divine, infinie, qui se déverse en son être individuel et détermine librement l'action afin d'atteindre son but divin.

La Shakti divine

De quelle nature sera la relation qui émerge peu à peu entre le Purusha et la Prakriti à mesure que l'on avance dans le yoga de la perfection de soi, telle est l'autre question que nous devons bien saisir dans cette partie du yoga. Dans la vérité spirituelle de notre être, le pouvoir que nous appelons « la Nature » est le pouvoir d'être, de conscience et de volonté du moi, âme ou Purusha, et, par conséquent, son pouvoir d'expression et de création. Mais pour notre mental ordinaire plongé dans l'ignorance et pour son expérience des choses, la force de la Prakriti revêt une apparence différente. Quand nous observons son action universelle, extérieure à nous, nous la voyons tout d'abord comme une énergie mécanique dans le cosmos, qui agit sur la matière ou dans les formes de la matière qu'elle a créées. Dans cette matière, elle fait apparaître des pouvoirs et des processus de vie et, dans la matière vivante, des pouvoirs et des processus mentaux. Tout au long, elle suit des lois fixes et, pour chaque genre, crée, manifeste des propriétés d'énergie variables et des lois de progression qui impriment leur caractère particulier au genre ou à l'espèce ; puis, dans l'individu et sans enfreindre la loi de l'espèce, elle fait apparaître des caractéristiques et des variantes mineures, mais dont les conséquences sont considérables. C'est cette apparence mécanique de la Prakriti sur laquelle s'est penché le mental scientifique moderne et qui a façonné toute sa perspective de la Nature au point que la science espère encore et s'efforce (avec peu de succès) d'expliquer tous

les phénomènes de la vie par des lois de la matière, et tous les phénomènes du mental par les lois de la matière vivante. Dans cette perspective, l'âme ou l'esprit n'ont point de place et la nature ne peut pas être considérée comme un pouvoir de l'esprit; et si toute notre existence relève de la mécanique et de la physique, si elle est esclave des phénomènes biologiques d'une conscience vivante éphémère, et si l'homme est une créature et un instrument de l'énergie matérielle, il s'ensuit que notre évolution spirituelle personnelle au moyen du yoga ne peut être qu'une illusion, une hallucination, un état anormal du mental ou une sorte d'auto-hypnose. En tout cas, le yoga ne peut pas être ce qu'il prétend être : une découverte de la vérité éternelle de notre être et un dépassement de la vérité limitée de notre nature mentale, vitale et physique, aboutissant à la vérité intégrale de notre nature spirituelle.

Mais au lieu de considérer la Nature mécanique extérieure en faisant abstraction de notre personnalité, si nous tournons nos regards vers l'expérience intérieure et subjective de l'homme, l'être mental, notre nature revêt une tout autre apparence. Peut-être pourrions-nous croire encore intellectuellement à une conception purement mécanique, fût-ce de notre existence subjective, mais pratiquement nous ne pourrions plus guère fonder sur elle notre action ni en faire une réalité vraiment vivante pour notre expérience de nous-mêmes, car nous sommes devenus conscients d'un « je » qui n'est plus identifié à notre nature, mais qui, au contraire, est capable de se tenir en arrière, de l'observer en se détachant d'elle, de la critiquer, de l'utiliser créativement, et conscients également d'une volonté que nous croyions naturellement libre. Même si c'est une illusion, nous sommes tout de même obligés, pratiquement, d'agir comme si nous étions des êtres mentaux responsables, capables de choisir librement, d'agir pour le bien ou pour le mal et d'orienter notre nature vers des buts plus ou moins élevés. Il semble même que nous ayons à lutter non seulement contre la nature autour de nous, mais contre notre propre nature. Non seulement nous essayons de régner sur un monde qui s'impose à nous et nous gouverne, mais nous cherchons à devenir

quelque chose de plus que ce que nous sommes à présent. Seulement, la difficulté est que notre autorité, si tant est que nous en ayons une, ne joue que sur un petit fragment de nous-mêmes; le reste est subconscient ou subliminal et échappe à notre contrôle; notre volonté n'agit que sur un nombre restreint de nos activités; le reste est une suite de mécanismes et d'habitudes et nous devons lutter constamment contre nous-mêmes et contre les circonstances pour faire le moindre progrès ou nous changer un tant soit peu. Il semble qu'il y ait un être double en nous — l'Âme et la Nature, Purusha et Prakriti, qui paraissent à moitié en accord, à moitié en conflit; une Nature qui impose son contrôle mécanique à l'âme, et une âme qui tente de changer et de maîtriser la nature. La question est de savoir quel est le caractère fondamental de cette dualité, et comment la résoudre.

L'explication du Sâmkhya affirme que notre existence actuelle est gouvernée par un principe duel. La Prakriti est inerte si elle n'a pas de contact avec le Purusha; elle n'agit que lorsqu'elle se joint à lui, et même alors elle obéit encore au mécanisme fixe de ses propres instruments et attributs; le Purusha est passif et libre quand il est séparé de la Prakriti, mais lorsqu'il s'unit à elle et consent à ses œuvres, il se soumet à ce mécanisme, vit dans les limitations du sens de l'ego et doit se libérer en refusant son consentement et en recouvrant son principe originel. Selon une autre explication qui s'accorde en partie avec notre propre expérience, il existe en nous un être double, animal et matériel, ou, plus largement, l'être inférieur enchaîné à la nature, et l'âme ou l'être spirituel qui, par l'intermédiaire du mental, se trouve imbriqué dans l'existence matérielle ou la nature du monde; la liberté consiste donc à s'extraire de cet enchevêtrement pour que l'âme puisse rejoindre son plan originel, et le moi ou esprit sa pure existence. Ce n'est donc pas dans la Nature qu'il faut chercher la perfection de l'âme, mis au-delà.

Pourtant, dans une conscience plus haute que notre conscience mentale actuelle, nous nous apercevons que cette dualité

n'est qu'une apparence phénoménale. La vérité suprême et réelle de l'existence est l'Esprit unique, l'Âme suprême, Purushôttama, et c'est le pouvoir d'être de cet Esprit qui se manifeste dans tout l'univers tel que nous en avons l'expérience. Cette Nature universelle n'est pas un mécanisme sans vie, inerte, inconscient : tous ses mouvements sont animés par l'Esprit universel. Son processus mécanique n'est qu'une apparence superficielle : en réalité, c'est l'Esprit qui crée ou manifeste son propre être par son propre pouvoir d'être au sein de tout ce qui existe dans la Nature. De même en nous, l'Âme et la Nature sont simplement une double figuration de l'existence unique. C'est l'énergie universelle qui agit en nous, mais l'âme est limitée par le sens de l'ego, elle fait l'expérience séparée et partielle des opérations universelles et se sert seulement d'une quantité modique de cette énergie et d'un mécanisme fixe pour s'exprimer. Elle semble être maîtrisée et utilisée par cette énergie, plutôt que le contraire, parce qu'elle s'identifie au sens de l'ego, qui fait partie des instruments naturels, et qu'elle vit l'expérience de l'ego. Et en effet, l'ego est mû par le mécanisme de la Nature dont il fait partie, et la volonté de l'ego n'est pas et ne peut être une libre volonté. Pour parvenir à la liberté, à la maîtrise et à la perfection, nous devons retrouver notre moi véritable, l'âme en nous, ainsi que notre vraie relation avec notre propre nature et avec la nature universelle.

Dans notre être actif, ce retour consiste à remplacer notre volonté et notre énergie égoïstes, personnelles, individuelles et séparées, par une volonté et une énergie universelles et divines qui détermineront notre action selon l'harmonie de l'action universelle, et qui, nous le découvrirons, ne sont autres que la volonté directe du Purushôttama et son pouvoir qui dirige tout. Ainsi l'action inférieure de la volonté et de l'énergie personnelles, limitées, ignorantes et imparfaites, se trouvent remplacées par l'action de la Shakti divine. Or nous pouvons toujours nous ouvrir à l'énergie universelle parce qu'elle est toujours là, autour de nous, et elle se déverse en nous : c'est elle qui soutient et nourrit toute notre action, interne et externe, et en fait nous ne possédons

aucun pouvoir propre au sens d'un pouvoir individuel séparé, mais seulement quelque formulation personnelle de l'unique Shakti. En outre, cette Shakti universelle existe en nous, concentrée, car son pouvoir tout entier est présent en chaque individu autant que dans l'univers, et il existe des moyens et des méthodes par lesquels nous pouvons éveiller sa force supérieure, potentiellement infinie, et la libérer pour des actions de plus grande portée.

Nous pouvons donc devenir conscients de l'existence et de la présence de la Shakti universelle sous les diverses formes de son pouvoir. À présent, nous sommes seulement conscients du pouvoir tel qu'il se formule dans notre mental physique, dans notre être nerveux et dans notre enveloppe corporelle où il soutient nos diverses activités. Mais si, par le yoga, nous pouvons dépasser cette première formation et libérer les parties cachées, profondes, subliminales, de notre être, nous devenons conscients d'une force de vie plus grande, d'une Shakti prânique qui soutient et emplit le corps et alimente toutes les activités physiques et vitales — car l'énergie physique est seulement une forme réduite de cette force —, et qui alimente aussi et soutient d'en bas toute notre action mentale. Cette force, nous la sentons aussi en nous-mêmes, mais nous pouvons la sentir également autour de nous et au-dessus de nous, inséparable de la même énergie qui est en nous, et nous pouvons la faire descendre et la tirer en nous pour augmenter la puissance de notre action normale, ou nous pouvons l'appeler à se déverser en nous. C'est un océan de Shakti illimité qui déversera autant de lui-même que nous pouvons en contenir dans notre être. Cette force prânique, nous pouvons l'utiliser pour toutes les activités de la vie, du corps et du mental avec une puissance et une efficacité beaucoup plus grandes que celles dont nous disposons dans nos opérations actuelles, limitées comme elles le sont par la formule physique. L'emploi de cette force prânique nous délivre de ces limites dans la mesure où nous sommes capables de l'utiliser au lieu de recourir à l'énergie liée au corps. On peut s'en servir pour diriger le *prâna* et organiser plus puissamment n'importe quelle activité corporelle, rectifier n'importe quel désordre physique,

guérir les maladies ou se débarrasser de la fatigue et libérer une quantité immense d'énergie mentale ou d'activité de la volonté ou de la connaissance. Les exercices de *prânâyâma* sont le moyen mécanique habituel pour libérer et maîtriser l'énergie prânique. Ils intensifient également et libèrent les énergies psychiques, mentales et spirituelles qui, d'habitude, dépendent de la force prânique pour agir. Mais on peut arriver au même résultat par la volonté mentale et par une pratique mentale, ou par une ouverture croissante au pouvoir supérieur, spirituel, de la Shakti. On peut non seulement diriger cette Shakti sur soi-même, mais la diriger aussi efficacement sur les autres ou sur des choses et des événements, à n'importe quelle fin dictée par la volonté. Son efficacité est immense, illimitée en soi ; elle n'est limitée que par le manque de pouvoir, de pureté ou d'universalité dans la volonté spirituelle ou autre que nous exerçons sur elle ; et cependant, malgré son immensité et son pouvoir, c'est encore une formulation inférieure, un chaînon entre le mental et le corps, une force instrumentale. Certes, elle contient une conscience, une présence de l'esprit que nous pouvons percevoir, mais elle est enveloppée, involuée et absorbée dans l'énergie de l'action. Ce n'est pas à ce fonctionnement de la Shakti que nous pouvons abandonner toute la charge de nos activités ; il faut, ou bien nous servir de ce qu'elle nous prête en faisant appel à notre volonté personnelle éclairée, ou bien faire appel à une direction plus haute, car, laissée à elle-même, elle agira avec une force plus vaste, certes, mais dans le cadre de notre nature imparfaite et surtout sous la poussée et la direction du pouvoir vital en nous, et non selon la loi de l'existence spirituelle suprême.

Le pouvoir ordinaire que nous utilisons pour gouverner l'énergie prânique est celui du mental incarné. Mais quand nous émergeons librement au-dessus du mental physique, nous nous élevons en même temps au-dessus de la force prânique et nous pouvons prendre conscience d'une énergie mentale pure qui est une formulation supérieure de la Shakti. Nous percevons alors qu'une conscience mentale universelle est étroitement associée à cette énergie prânique en nous, autour de nous et au-dessus de

nous — c'est-à-dire au-dessus du niveau de notre condition mentale ordinaire —, qu'elle fournit toute la substance de notre volonté et de notre connaissance et façonne toutes leurs formes ainsi que toutes les formes de ce qui, dans nos impulsions et nos émotions, relève du psychique. On peut faire agir cette force mentale sur l'énergie prânique et lui imposer l'influence, la couleur, la forme, la marque, la tendance de nos idées, de notre connaissance et de notre volonté plus éclairée, et ainsi mettre notre vie et notre être vital plus efficacement en harmonie avec les pouvoirs supérieurs qui sont en nous, avec nos idéaux et nos aspirations spirituelles. Dans notre état ordinaire, ces deux êtres — mental et prânique — et leurs énergies sont tout à fait mélangés, fondus l'un en l'autre, et nous ne sommes guère capables de les distinguer clairement ni de donner à l'un une autorité complète sur l'autre et ainsi de gouverner effectivement le principe inférieur par la compréhension plus large du principe supérieur. Mais quand nous prenons position au-dessus du mental physique, nous sommes capables de séparer clairement ces deux formes d'énergie, ces deux niveaux de notre être, de démêler leur action et d'agir avec une connaissance de nous-même plus claire, plus puissante, et un pouvoir de volonté plus éclairé et plus pur. Néanmoins, cette autorité n'est ni complète, ni spontanée, ni souveraine tant que le mental demeure la force principale qui nous guide et nous gouverne ; nous sentons maintenant que l'énergie mentale elle-même est une énergie dérivée, un pouvoir inférieur et limitatif de l'esprit conscient, qu'elle obéit seulement à des visions isolées et combinées, à des demi-lumières imparfaites et incomplètes que nous prenons pour la lumière intégrale et suffisante, et qu'il existe un hiatus entre l'idée et le pouvoir de la volonté, entre la connaissance et le pouvoir de réalisation. Et bientôt nous prenons conscience d'un pouvoir beaucoup plus élevé de l'Esprit et de sa Shakti, qui est caché ou qui se tient au-dessus, supraconscient pour le mental, ou qui n'agit que partiellement à travers le mental et dont tout le reste est le dérivé inférieur.

Sur le plan mental comme dans les autres parties de notre être, le Purusha et la Prakriti sont étroitement unis, mêlés l'un à l'autre

dans une très large mesure, et nous sommes incapables de distinguer clairement l'âme de la nature. Mais dans une substance mentale purifiée, il est plus facile de discerner cette double tonalité. En son principe mental originel propre, le Purusha mental est naturellement capable de se détacher des œuvres de sa Prakriti, nous l'avons vu ; il se produit alors une division dans notre être entre une conscience qui observe et peut réserver son pouvoir de volonté, et une énergie imprégnée d'une substance de conscience et qui prend différentes formes de connaissance, de volonté et de sentiment. À son sommet, ce détachement donne à l'âme une certaine indépendance face aux contraintes de la nature mentale. D'ordinaire en effet, nous sommes poussés et emportés par le courant de notre propre énergie et de l'énergie active universelle, tantôt nous débattant dans ses vagues, tantôt nous maintenant à la surface et semblant guider la vague ou du moins nous propulser en avant par une concentration de la pensée ou par quelque effort musculaire de la volonté mentale ; mais désormais, une partie de nous-mêmes, la plus proche de l'essence pure du moi, est libre et hors du courant ; elle peut tranquillement observer et, jusqu'à un certain point, décider de son mouvement et de son cours immédiats, et, dans une mesure plus grande, de sa direction ultime. Finalement, à demi séparé d'elle, de derrière ou d'au-dessus, le Purusha peut agir sur la Prakriti comme une personne ou une présence, *adhyaksha*, qui préside par le pouvoir de consentement et de direction inhérent à l'esprit.

Ce que nous ferons de cette liberté relative dépend de notre aspiration et de la façon dont nous concevons la relation idéale avec notre moi supérieur, avec Dieu et avec la Nature. Il est possible que le Purusha s'en serve sur le plan purement mental pour s'observer lui-même, se développer et se rectifier sans cesse, pour autoriser, rejeter, changer, dégager de nouvelles formulations de la nature et édifier une action calme et désintéressée, impartir un haut équilibre et un rythme pur et sâttvique à son énergie — pour perfectionner le principe sâttvique de la personnalité. Tout ceci peut aboutir simplement à une perfection hautement mentalisée de notre intelligence actuelle et de notre être éthique et psychique ;

ou bien, conscient du moi plus grand en nous, le Purusha peut s'impersonnaliser, s'universaliser, spiritualiser son existence consciente et l'action de sa nature, et parvenir à une vaste quiétude ou à une vaste perfection de l'énergie mentale spiritualisée de son être. Le Purusha peut aussi se tenir complètement en arrière et, refusant son consentement, laisser toute l'activité normale du mental s'épuiser d'elle-même, se dévider, dépenser ce qui lui reste d'élan d'action habituel, puis entrer dans le silence. Ou encore, nous pouvons imposer ce silence à l'énergie mentale en rejetant son action et en lui ordonnant constamment la quiétude. Si cette quiétude et ce silence mental se confirment, l'âme peut passer en l'ineffable tranquillité de l'esprit, jusqu'à ce que cesse toute activité de la Nature. Mais il est possible aussi de se servir de ce silence mental et de cette capacité de suspendre les habitudes de la nature inférieure comme d'un premier pas vers la découverte d'une formulation supérieure, d'un degré d'être supérieur, non seulement statique mais dynamique, et, par une ascension et une transformation, atteindre au pouvoir supramental de l'esprit. Et même, bien que ce soit plus difficile, nous pouvons arriver là sans recourir à l'état de complète quiétude du mental normal, par une transformation continue et progressive de toutes les facultés et toutes les activités mentales en leurs facultés et leurs activités supramentales correspondantes. Car tout dans le mental est un dérivé, une traduction limitée, inférieure, tâtonnante, partielle ou pervertie, en termes mentaux, de quelque chose qui existe dans le supramental. Mais ni l'un ni l'autre de ces mouvements ne peuvent arriver à bonne fin par le seul pouvoir individuel du Purusha mental en nous et sans aide ; il faut l'aide, l'intervention et la direction du Moi divin, de l'Īshvara, du Purushōttama, car le supramental est le mental divin, et c'est sur le plan supramental que l'individu parvient à sa relation juste, intégrale, lumineuse et parfaite avec le Purusha suprême et universel et avec la Parā Prakriti suprême et universelle.

À mesure que la pureté et le pouvoir d'immobilité du mental se développent, et que celui-ci échappe à son absorption dans son

action limitée, il devient conscient du Moi, de l'Esprit suprême et universel, et il est capable de le refléter, de le faire entrer en lui-même ou d'entrer en sa présence consciente, et, en même temps, il devient conscient de degrés et de pouvoirs de l'esprit beaucoup plus hauts que les plus hautes régions qu'il connaisse. Il commence à percevoir un infini de conscience essentielle, un océan infini de pouvoir et d'énergie de conscience sans limites, un océan infini d'Ânanda ou de joie d'être spontanée. Il se peut qu'il perçoive seulement l'un ou l'autre de ces infinis, car le mental peut séparer et sentir, à l'exclusion des autres et comme des principes originels distincts, les pouvoirs qui, dans une expérience plus haute, sont inséparables de l'Un, ou il peut les sentir dans une trinité ou une fusion qui révèle leur unité ou y conduit. Il peut devenir conscient de cet Infini soit sur le plan du Purusha, soit sur celui de la Prakriti. Dans le premier cas, cet Infini se révèle comme Moi ou Esprit, comme l'Être, ou comme l'unique et seul Être existant, le Purushôttama divin, et le *jîva* individuel, l'âme, peut s'unir totalement à lui en son moi hors du temps ou dans son universalité, ou bien il peut jouir de l'intimité, de l'immanence, d'une différence sans la moindre faille de séparation, et jouir également, inséparablement, simultanément, de l'unité de l'être et de la félicité que donne la différence de relation au sein de l'expérience active de la nature. Dans le second, le pouvoir et l'Ânanda de l'Esprit passent au premier plan et révèlent ce même Infini dans les êtres, dans les personnalités, les idées, les formes et les forces de l'univers; dès lors, la Mahâshakti divine, le Pouvoir originel, la Nature suprême, se révèle à nous, contenant en elle-même l'existence infinie et créant les merveilles du cosmos. Le mental devient conscient de cet océan de Shakti illimité, ou de sa haute présence au-dessus du mental, qui déverse quelques gouttes d'elle-même en nous pour constituer tout ce que nous sommes, tout ce que nous pensons, voulons, faisons et sentons, tout ce dont nous avons l'expérience; ou bien, il est conscient d'elle autour de nous et de notre personnalité comme d'une vague de l'océan de pouvoir de l'esprit; ou encore, de sa présence en nous et de son action ici-bas qui se sert de la forme actuelle de notre existence

naturelle comme d'une base, mais qui a sa source en haut et nous tire vers un état spirituel supérieur. Le mental peut aussi s'élever et toucher à l'infinitude de la Shakti ou se fondre en elle dans la transe du *samâdhi*, ou il peut se perdre dans son universalité; dès lors, notre individualité disparaît, notre centre d'action n'est plus en nous mais hors de notre moi incarné, ou nulle part; alors, nos activités mentales ne sont plus nôtres mais se déversent de l'universel dans ce cadre mental, vital et corporel, puis se réalisent et passent sans laisser de trace en nous, et ce cadre que nous sommes lui aussi est simplement une insignifiante circonstance en l'immensité cosmique de la Shakti. Mais la perfection que recherche le yoga intégral ne consiste pas seulement à s'unir à la Shakti en son pouvoir spirituel suprême ni à s'unir seulement à son action universelle, mais à réaliser et à posséder l'intégralité de la Shakti dans notre être individuel comme dans notre nature individuelle. Car l'Esprit suprême est un en tant que Purusha ou en tant que Prakriti, en tant qu'être conscient ou en tant que pouvoir de l'être conscient, et de même que le *jîva* en l'essence du moi et de l'esprit ne fait qu'un avec le Purusha suprême, de même, du côté de la Nature, en le pouvoir du moi et de l'esprit, il ne fait qu'un avec la Shakti, *parâ prakritir jîvabhûtâ*. Réaliser cette double unité est la condition de l'intégrale perfection de soi. Alors le *jîva* devient le lieu de rencontre dans le jeu d'unité de l'Âme suprême avec la Nature.

Pour parvenir à cette perfection, il faut devenir conscient de la Shakti divine, la faire descendre en nous, l'appeler pour qu'elle emplisse notre organisme tout entier et prenne la direction de toutes nos activités. Alors il n'y aura plus de volonté personnelle séparée ni d'énergie individuelle qui tente de conduire notre action, plus le sentiment d'un petit moi personnel qui agit; et ce ne sera pas non plus l'énergie inférieure des trois *gunas*, la nature mentale, vitale et physique qui opérera. La Shakti divine nous emplira, elle présidera à toutes nos activités intérieures, toute notre vie extérieure, tout notre yoga, et se chargera de tout. Elle prendra cette énergie mentale qui est sa formation inférieure et la portera à ses pouvoirs

d'intelligence, de volonté et d'action psychique les plus hauts, les plus purs, les plus complets. Elle changera les énergies mécaniques du mental, de la vie et du corps qui nous gouvernent maintenant et en fera des manifestations tout imprégnées de la félicité de sa présence vivante et de son pouvoir conscient. Elle manifestera en nous les diverses expériences spirituelles dont le mental est capable et les reliera toutes entre elles. Et pour couronner ce processus, elle fera descendre la lumière supramentale aux divers niveaux du mental; elle changera la substance mentale en une substance supramentale; elle transformera toutes les énergies inférieures en énergies de sa nature supramentale et nous soulèvera jusqu'à notre être de gnose. La Shakti se révélera comme le pouvoir du Purushôttama; c'est l'Îshvara qui se manifestera en sa force supramentale et spirituelle et qui sera le maître de notre être, de notre action, de notre vie et de notre yoga.

17

L'action de la Shakti divine

Telle est la nature de la Shakti divine : c'est le pouvoir intemporel du Divin qui se manifeste dans le temps en tant que force universelle qui crée, constitue, sustente et dirige tous les mouvements et de toutes les opérations de l'univers. Ce Pouvoir universel nous apparaît tout d'abord aux niveaux inférieurs de l'existence comme une énergie cosmique, mentale, vitale et matérielle, dont toutes nos activités mentales, vitales et physiques sont les opérations. Pour notre sâdhanâ, il est indispensable de réaliser totalement cette vérité afin d'échapper aux limitations oppressantes du point de vue de l'ego et de nous universaliser, même à ces niveaux inférieurs où, d'ordinaire, l'ego règne en maître. La règle du Karma-yoga s'applique ici aussi : nous devons voir que nous ne sommes pas les auteurs de l'action, mais que c'est ce Pouvoir qui agit en nous et en tous; que ce n'est ni soi ni les autres, mais l'unique Prakriti. Le sens de l'ego sert à limiter, séparer et différencier d'une façon tranchante afin de tirer le meilleur parti de la forme individuelle, et il existe parce qu'il est indispensable à l'évolution de la vie inférieure. Mais quand nous voulons nous élever plus haut, à une vie supérieure, divine, nous devons relâcher l'emprise de l'ego et finalement nous en débarrasser. Si le développement de l'ego est indispensable à la vie inférieure, le mouvement inverse d'élimination de l'ego est indispensable à la vie supérieure. Voir que nos actions ne sont pas nôtres mais celles de la Shakti divine qui œuvre sous la forme de la Prakriti inférieure aux niveaux inférieurs de

l'être conscient, aide puissamment à ce changement. Et si nous y parvenons, la séparation entre notre conscience mentale, vitale, physique, et celles des autres êtres s'amincit, s'atténue; les limitations du fonctionnement de la conscience demeurent, certes, mais elles sont élargies et absorbées dans une large perception, une vaste vision du fonctionnement universel; les différenciations de la Nature et ses spécialisations ou individualisations demeurent pour servir leurs propres fins, mais elles ne sont plus une prison. L'individu sent que son existence mentale, vitale et physique ne fait qu'un avec celle des autres en dépit de toutes les différences, un avec le pouvoir total de l'esprit dans la Nature.

Cependant, ce n'est là qu'une étape, non la perfection complète. Bien que l'existence devienne relativement large et libre, elle reste encore soumise à la nature inférieure. L'ego sâttvique, râjasique et tâmasique est atténué, non éliminé; ou s'il semble disparaître, c'est simplement parce que, dans nos parties actives, il est enfoui sous les opérations universelles des *gunas*, s'y dissimule et agit encore d'une façon subconsciente, voilée, et peut à tout moment faire irruption à la surface. Par conséquent, le sâdhak doit d'abord ne jamais oublier, ensuite réaliser qu'un moi ou esprit unique existe en tout, derrière toutes ces opérations. Derrière la Prakriti, il doit percevoir le Purusha unique, suprême et universel. Non seulement il doit voir et sentir que tout est modelé par l'unique Force, Prakriti ou Nature, mais que toutes les actions de cette Force sont celles du Divin en tout, de l'unique Divinité en tout, bien qu'elle soit voilée, altérée ou, pour ainsi dire, pervertie — la perversion venant du passage dans les formes inférieures — du fait de la transmission à travers l'ego et les *gunas*. Cette vision aidera à minimiser les revendications ouvertes ou voilées de l'ego et, une fois clairement établie, l'ego trouvera difficile, voire impossible d'affirmer ses droits au point de déranger ou d'entraver le progrès suivant. Le sens de l'ego, si tant est qu'il intervienne, deviendra un élément étranger, un intrus, et comme un vestige seulement du brouillard de la vieille ignorance suspendu à la périphérie de la conscience et de son action. Ensuite il faut réaliser, il faut voir, sentir, pouvoir

supporter la Shakti universelle dans toute la puissante pureté de son action supérieure, de son fonctionnement spirituel et supramental. Cette vision plus vaste de la Shakti nous permettra d'échapper au contrôle des *gunas*, de les transformer en leurs équivalents divins et de prendre position dans une conscience où le Purusha et la Prakriti seront un au lieu d'être séparés et cachés l'un en l'autre ou l'un par l'autre. Dès lors, chaque mouvement de la Shakti sera évident pour nous et nous sentirons naturellement, spontanément, irrésistiblement, qu'elle n'est rien autre que la présence active du Divin, l'aspect de pouvoir du Moi et Esprit suprême.

Dans cette position supérieure, la Shakti se révèle comme la présence ou la potentialité d'une existence, d'une conscience, d'une volonté, d'une félicité infinies, et, quand on la voit et la sent ainsi, l'être se tourne vers elle d'une façon ou d'une autre, avec son adoration ou sa volonté d'aspiration, ou l'attrait que peut sentir le moindre pour le plus grand, afin de la connaître, d'être empli et possédé par elle, de ne faire qu'un avec elle dans les sentiments et dans l'action de notre nature tout entière. Mais au début, tant que nous vivons encore dans le mental, un abîme de division subsiste, une double action. Nous sentons bien que l'énergie mentale, vitale et physique en nous et dans l'univers dérive de la Shakti suprême, mais, en même temps, que c'est une activité inférieure, séparée, et en quelque sorte un différent fonctionnement. La force spirituelle vraie peut envoyer aux niveaux inférieurs ses messages ou la lumière et le pouvoir de sa présence au-dessus, ou elle peut descendre occasionnellement, ou même nous envahir pendant un certain temps, mais elle se mélange aux fonctionnements inférieurs; elle les transforme et les spiritualise en partie mais, ce faisant, elle s'amointrit elle-même et s'altère. Nous sommes en présence d'une action plus haute mais intermittente, ou d'un double fonctionnement de la nature. Ou encore, nous nous apercevons que la Shakti soulève l'être jusqu'à un plan spirituel supérieur pendant un temps, puis le fait redescendre aux niveaux inférieurs. Ces alternances doivent être considérées comme les vicissitudes naturelles du processus de transformation de l'être

normal en l'être spirituel. Pour le yoga intégral, la transformation, la perfection, ne peuvent pas être complètes tant que le chaînon intermédiaire entre l'action mentale et l'action spirituelle ne s'est pas formé et que la connaissance supérieure ne s'applique pas à toutes les activités de notre existence. Ce chaînon, c'est l'énergie supramentale ou gnostique; avec elle, le pouvoir infini et incalculable de l'être, de la conscience et de la félicité suprêmes se formule en tant que volonté et sagesse divines organisatrices, en tant que lumière et pouvoir dans l'être, qui façonnent toute la pensée, toute la volonté, les sentiments, l'action, et remplacent les mouvements individuels correspondants.

Cette Shakti supramentale peut se former comme une lumière et un pouvoir intuitifs spiritualisés dans le mental lui-même, et il en résulte une vaste action spirituelle, mais encore limitée mentalement. Ou elle peut transformer complètement le mental et soulever l'être tout entier au niveau supramental. Quoi qu'il en soit, la première nécessité à ce stade du yoga est la disparition de l'ego de l'« auteur », de l'idée même d'ego et du sens de notre propre pouvoir d'action, de notre propre initiative d'action, de notre propre contrôle sur le résultat de l'action; tout cela doit se fondre dans la perception et la vision de la Shakti universelle qui met en mouvement, façonne et tourne à ses fins nos actions et celles des autres et de toutes les personnes et toutes les forces du monde. Cependant, cette réalisation ne peut devenir absolue et complète dans toutes les parties de notre être que si nous pouvons en avoir la perception et la vision sous toutes ses formes, à tous les niveaux de notre être et de l'être du monde, et voir partout que c'est l'énergie matérielle, vitale, mentale et supramentale du Divin; et toutes ces énergies, tous les pouvoirs de tous les plans doivent être vus et connus comme des formulations de l'unique Shakti spirituelle, infinie en son être, sa conscience et son Ânanda. Il n'est pas de règle invariable selon laquelle ce Pouvoir doive se manifester d'abord aux niveaux inférieurs, sous les formes inférieures de l'énergie, avant de révéler sa nature spirituelle supérieure. Et s'il vient d'abord dans son universalité mentale, vitale ou physique, nous

devons prendre soin de ne pas en rester là, satisfaits. Au contraire, il peut venir tout de suite en sa réalité supérieure, dans la puissance de sa splendeur spirituelle. Alors la difficulté sera de supporter et de contenir le Pouvoir jusqu'à ce qu'il ait empoigné les énergies des niveaux inférieurs de l'être et les ait transformées. La difficulté sera moindre si nous avons réussi à acquérir une vaste et calme égalité, *samatâ*, et à réaliser, sentir, vivre le moi immuablement paisible en tout, ou bien à faire un abandon sincère et complet de nous-mêmes au Maître divin du yoga.

Ici, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue les trois pouvoirs du Divin qui se trouvent en toutes les existences vivantes et dont il faut tenir compte. Dans notre conscience ordinaire, ces trois pouvoirs nous apparaissent de la façon suivante : nous-mêmes, c'est-à-dire le Jîva sous la forme de l'ego; Dieu — quelle que soit la conception que nous en ayons — et la Nature. Dans l'expérience spirituelle, nous voyons Dieu comme le Moi ou Esprit suprême, ou comme l'Être d'où nous venons, en qui nous vivons, en qui nous nous mouvons. Nous voyons la Nature comme Son pouvoir, ou Dieu en tant que pouvoir, l'Esprit sous forme de Pouvoir agissant en nous-mêmes et dans le monde. Le Jîva lui-même est donc ce Moi ou Esprit, ou Divin, *sô'ham*, parce qu'il est un avec Lui en l'essence de son être et de sa conscience, mais en tant qu'individu il est seulement une parcelle du Divin, un moi de l'Esprit et, en son être naturel, une forme de la Shakti, un pouvoir de Dieu en mouvement et en action, *parâ prakritir jîvabhûtâ*. Au début, quand nous devenons conscients de Dieu ou de la Shakti, les difficultés de notre relation avec Lui ou Elle viennent de ce que la conscience de l'ego s'immisce dans la relation spirituelle. L'ego en nous s'approche du Divin avec des exigences qui, bien que différentes de l'exigence spirituelle, n'en sont pas moins légitimes dans une certaine mesure. Mais aussi longtemps qu'elles prennent une forme plus ou moins égoïste, les résultats restent frustes, de grandes perversions sont toujours possibles, et elles sont alourdies d'un élément de mensonge et de réactions indésirables, avec tout le mal qui en résulte; la relation ne peut être tout à fait vraie,

heureuse, parfaite, que si ces exigences se fondent dans l'exigence spirituelle et perdent leur caractère égoïste. En fait, les exigences de notre être vis-à-vis du Divin ne peuvent être absolument satisfaites que si elles cessent complètement d'être des exigences et deviennent l'accomplissement du Divin à travers l'individu : si nous sommes heureux seulement de cela, si nous sommes satisfaits seulement de la joie de l'unité en l'être, satisfaits de laisser le Moi et Maître suprême de l'existence faire tout ce que veulent sa sagesse et sa connaissance absolues dans notre Nature de plus en plus parfaite. Telle est la signification de la soumission du moi individuel au Divin, *âtma-samarpana*. Ceci n'exclut pas la volonté de parvenir à la joie profonde de l'unité, de participer à la conscience, à la sagesse, la connaissance, la lumière, la puissance et la perfection divines, ni la volonté que le Divin s'accomplisse en nous, mais cette volonté et cette aspiration sont nôtres parce que telle est Sa volonté en nous. Au début, tant que nous insistons encore sur notre propre personnalité, elle reflète seulement Cela, mais peu à peu on ne peut plus la distinguer de Cela, elle est de moins en moins personnelle et, finalement, toute ombre de séparativité disparaît, parce que la volonté en nous est devenue identique au Tapas divin, à l'action de la Shakti divine.

De même, au début, quand nous devenons conscients de la Shakti infinie au-dessus de nous, autour de nous ou en nous, le sens de l'ego en nous cherche à s'en emparer afin d'utiliser cette puissance accrue à des fins égoïstes. C'est ce qu'il y a de plus dangereux, car cela nous donne le sentiment, de plus en plus réel et concret, de posséder un grand pouvoir, parfois même un pouvoir titanesque, et l'ego râjasique, ravi de se sentir investi d'une force nouvelle et gigantesque peut, sans attendre que cette force soit purifiée et transformée, se lancer dans une action violente et impure, et même, pendant un temps ou partiellement, faire de nous un Asura égoïste et arrogant qui se sert de la force qui lui est donnée à ses propres fins au lieu des fins divines; si l'on persiste sur ce chemin, la perte spirituelle et la ruine matérielle nous attendent au bout. Et même si nous nous considérons comme un

instrument du Divin, le remède n'est pas parfait; car lorsqu'un ego de forte stature se mêle à l'affaire, il falsifie la relation spirituelle et, sous couvert de faire de lui-même un instrument du Divin, il est en fait résolu à faire de Dieu son instrument. Le seul remède est d'imposer le silence à l'exigence égoïste, quelle qu'elle soit, de réduire avec persistance l'effort personnel et la tension individuelle dont même l'ego sâttvique n'est pas prémuni, et au lieu de s'emparer de la Shakti pour l'utiliser à nos fins, la laisser au contraire s'emparer de nous afin que nous servions les fins divines. Il n'est pas possible d'y parvenir tout de suite parfaitement — et on ne peut pas non plus le faire sans danger si l'on est seulement conscient de la forme inférieure de l'énergie universelle, car, en ce cas, comme nous l'avons déjà dit, il faut se laisser diriger soit par le Purusha mental, soit par un pouvoir supérieur. Tel est pourtant le but que nous ne devons jamais perdre de vue; mais pour l'atteindre pleinement, nous devons percevoir en toutes choses et à tout moment la présence et la forme spirituelles les plus hautes de la Shakti divine. Cette soumission de toute l'action du moi individuel à la Shakti est en fait une forme de la vraie soumission au Divin.

Nous avons vu qu'il existait un moyen de purification très efficace : le Purusha mental se retire en arrière comme un témoin passif afin de s'observer et de se connaître lui-même et de connaître les opérations de la Nature dans notre être inférieur ou notre être normal; mais pour la perfection, il faut que cette passivité s'associe à une volonté de soulever la nature purifiée au niveau de l'être supérieur ou spirituel. Quand on procède ainsi, le Purusha n'est plus simplement un témoin mais aussi le maître de sa Prakriti, *îshvara*. Au début, il se peut que l'on ne voie pas comment il est possible de réconcilier cet idéal de maîtrise active de soi avec l'idéal apparemment contraire de soumission de soi qui fait de nous un instrument consentant de la Shakti divine. Mais en fait, sur le plan spirituel, il n'y a pas de problème. Le Jîva ne peut vraiment devenir le maître que dans la mesure où il devient un avec le Divin qui est son Moi suprême. Or, dans cette unité et en

son unité avec l'univers, le Jîva est un aussi, en le moi universel, avec la volonté qui dirige toutes les opérations de la Nature. Mais plus directement et d'une façon moins transcendante, dans son action individuelle aussi, il est une parcelle du Divin et participe à la maîtrise de sa nature telle que la possède Cela à quoi il a fait sa soumission. Même en tant qu'instrument, il n'est pas un instrument mécanique : c'est un instrument conscient. En tant que Purusha, il est un avec le Divin et participe à la maîtrise divine de l'Îshvara. En tant que nature, il est un, en son universalité, avec le pouvoir du Divin, tout en étant, en son être individuel naturel, un instrument de la Shakti divine universelle, parce que le pouvoir individualisé est fait pour accomplir les desseins du Pouvoir universel. Comme nous l'avons vu, le Jîva est le lieu de rendez-vous du jeu des deux aspects jumeaux du Divin : Prakriti et Purusha ; or, dans la conscience spirituelle supérieure, le Jîva devient simultanément un avec ces deux aspects et là, il embrasse et combine toutes les relations divines créées par leur interaction. C'est cela qui rend possible la double attitude.

Cependant, il est possible d'arriver à ce résultat sans passer par la passivité du Purusha mental, en faisant appel à un yoga plus assidûment et plus essentiellement dynamique. Ou encore, on peut combiner les deux méthodes, les alterner, et finalement les réunir. En ce cas, le problème de l'action spirituelle s'en trouve simplifié. Dans le mouvement dynamique, on peut distinguer trois étapes. Dans la première, le Jîva prend conscience de la Shakti suprême, il reçoit le pouvoir en lui-même et l'utilise sous la direction de la Shakti avec un certain sentiment d'être l'auteur secondaire et d'avoir une responsabilité mineure dans l'action — au début même, ce peut être la responsabilité du résultat, mais ce sentiment disparaît, car on voit que le résultat est déterminé par le Pouvoir supérieur et on sent que seule l'action est partiellement nôtre. Dès lors, le sâdhak se perçoit comme un être qui pense, qui veut et qui agit, mais il sent aussi que la Shakti divine ou Prakriti, par-dessus, dirige et façonne toute sa pensée, sa volonté, ses sentiments et son action ; d'une certaine manière, l'énergie individuelle lui appartient,

mais elle n'est jamais qu'une forme et un instrument de l'Énergie divine universelle. Pendant un certain temps, le Maître du Pouvoir peut lui être caché par l'action de la Shakti, ou le sâdhak peut s'apercevoir de temps en temps, ou constamment, de l'Îshvara manifesté en lui. En ce dernier cas, trois choses sont présentes à sa conscience : lui-même en tant que serviteur de l'Îshvara ; la Shakti par-dessus, tel le grand Pouvoir qui fournit l'énergie, façonne l'action, formule les résultats ; et l'Îshvara au-dessus qui détermine toute l'action par sa volonté.

Au cours de la deuxième étape, l'auteur individuel disparaît, sans pour autant qu'il y ait passivité quiétiste ; il peut y avoir une action dynamique complète, mais tout est fait par la Shakti. C'est le pouvoir de connaissance de la Shakti qui prend la forme de la pensée dans le mental ; le sâdhak n'a pas le sentiment que c'est lui-même qui pense, mais la Shakti qui pense en lui. De même, la volonté, les sentiments, l'action, ne sont rien autre qu'une formation, une opération et une activité de la Shakti, immédiatement présente et qui prend complètement possession de tout l'organisme. Ce n'est plus le sâdhak qui pense, veut, agit, sent, mais la pensée, la volonté, le sentiment et l'action qui se produisent dans son organisme. Dans l'action, l'individu disparaît alors dans l'unité avec la Prakriti universelle : il est devenu une forme et une action individualisées de la Shakti divine. Il perçoit encore son existence personnelle, mais c'est comme un Purusha qui observe et soutient toute l'action ; il est conscient de son existence personnelle en sa connaissance et, par sa participation, permet à la Shakti divine de faire en lui les œuvres et la volonté de l'Îshvara. Dès lors, le Maître du pouvoir est tantôt caché par l'action du pouvoir, tantôt le gouverne visiblement et le pousse à agir. Ici aussi, trois choses sont présentes à la conscience : la Shakti qui exerce la connaissance ou la pensée, la volonté, le sentiment et l'action pour l'Îshvara à travers une forme humaine servant d'instrument ; l'Îshvara, le Maître de l'existence, qui gouverne et met en jeu toute l'action de la Shakti ; et nous-mêmes en tant qu'âme — Purusha de l'action individuelle de la Shakti —, qui

jouissons avec lui de toutes les relations créées par les œuvres qu'elle accomplit. Cette réalisation peut prendre une autre forme, quand le Jîva disparaît en la Shakti et se fond en elle; il ne reste plus alors que le jeu de la Shakti et de l'Îshvara — Mahâdeva et Kâlî, Krishna et Râdhâ, le Deva et la Devî. Telle est la forme la plus intense de la réalisation que le Jîva puisse avoir de lui-même en tant que manifestation de la Nature et pouvoir de l'être du Divin, *parâ prakritir jîvabhûtâ*.

La troisième étape commence avec la manifestation grandissante du Divin ou Îshvara dans tout notre être et dans toute notre action. Elle commence quand nous sommes conscients de Lui constamment et sans interruption. Nous le sentons en nous-mêmes comme le possesseur de notre être et, au-dessus, comme le souverain de toutes nos œuvres, qui ne sont plus pour nous qu'une manifestation de Lui dans l'existence du Jîva. Toute notre conscience est sa conscience, toute notre connaissance est sa connaissance, toute notre pensée est sa pensée, toute notre volonté est sa volonté, tout notre sentiment son Ânanda et une forme de sa félicité d'être, toute notre action est son action. La distinction entre Shakti et Îshvara commence à disparaître; il ne reste en nous que l'action consciente du Divin et le grand Moi du Divin derrière l'action et autour, et qui la possède; le monde tout entier et la Nature tout entière sont perçus comme seulement Cela, mais ici, Cela est devenu pleinement conscient : la Mâyâ de l'ego a disparu et le Jîva est là comme une simple parcelle éternelle de Son être, *anshah sanâtanah*, émanée pour servir de support à une individualisation divine et à une existence divine désormais accomplie en la présence et en le pouvoir complets du Divin, dans la joie complète de l'Esprit manifesté dans l'être. Telle est la réalisation la plus haute de la perfection et de la félicité de l'unité active, car, au-delà, il ne reste plus que la conscience de l'Avatâr, de l'Îshvara lui-même qui revêt une forme et un nom humains pour agir dans la Lîlâ.

18

Foi et Shakti

Nous avons jusqu'à présent étudié les caractéristiques générales des trois parties de la perfection des instruments de notre nature : la perfection de l'intelligence, du cœur, de la conscience vitale et du corps, puis la perfection des pouvoirs fondamentaux de l'âme, et finalement la perfection de la soumission de nos instruments et de notre action à la Shakti divine; mais ces trois parties dépendent à chaque instant d'un quatrième pouvoir pour progresser, et ce pouvoir, visiblement ou non, est le pivot de toute entreprise et de toute action : la foi, *shraddhâ*. La foi parfaite est l'assentiment de tout l'être à la vérité qu'il a vue ou qui s'est offerte à son acceptation, et son ressort central est la foi de l'âme en sa propre volonté d'être, de réaliser et de devenir, une foi en son idée d'elle-même et des choses et en sa connaissance, dont les croyances de l'intellect, le consentement du cœur et le désir mental-vital de possession et de réalisation sont des formes extérieures. Cette foi de l'âme, sous une forme ou une autre, est indispensable à l'action de l'être; sans elle, l'homme ne pourrait pas faire un seul pas dans la vie, et encore moins avancer vers une perfection encore inatteinte. La foi est un élément si central et si essentiel que la Gîtâ dit à juste titre que la *shraddhâ* fait l'homme : *yo yat-shraddhah sa eva sah*; et l'on peut ajouter : tout ce qu'il voit comme possible en lui-même avec foi et à quoi il aspire, cela il peut le créer et le devenir. Il existe un genre particulier de foi indispensable pour le yoga intégral : on peut l'appeler la foi en Dieu

et en la Shakti, la foi en la présence et en le pouvoir du Divin en nous et dans le monde, la foi que tout, dans le monde, est l'action d'une unique Shakti divine, la foi que tous les pas du yoga, tous ses efforts, ses souffrances, ses échecs autant que ses succès et ses satisfactions et ses victoires, sont utiles et nécessaires à la marche de la Shakti, et que, par une forte et ferme confiance, par un complet abandon au Divin et à sa Shakti en nous, nous pouvons parvenir à l'union, à la liberté, à la victoire et à la perfection.

L'ennemi de la foi est le doute, et pourtant le doute aussi est utile et nécessaire, parce que, dans son ignorance et son labeur progressif vers la connaissance, l'homme a besoin d'être visité par le doute, sinon il resterait obstinément enfermé dans une croyance ignorante ou une connaissance limitée et il serait incapable d'échapper à ses erreurs. L'utilité et la nécessité du doute ne disparaissent pas tout à fait quand nous entrons sur la voie du yoga. Le yoga intégral ne vise pas simplement à la connaissance de quelque principe fondamental mais à une compréhension, à une gnose qui s'applique à toute la vie, à toute l'action du monde et l'embrasse tout entière; or, dans cette recherche de la connaissance, nous nous mettons en route et sommes accompagnés pendant longtemps par les activités non régénérées du mental, jusqu'à ce que celles-ci soient purifiées et transformées par une lumière plus grande; nous emportons avec nous quantité de croyances intellectuelles et d'idées qui sont fort loin d'être toutes correctes ou parfaites, puis un cortège d'idées nouvelles et de suggestions viennent à notre rencontre pour nous demander créance; or, il serait fatal de s'en emparer et de s'y accrocher pour toujours sous la forme qu'elles revêtent, sans nous soucier des erreurs, des limitations ou des imperfections qu'elles peuvent receler. En vérité, à un certain stade du yoga, il devient indispensable de refuser d'accepter comme définitive et ultime toute idée intellectuelle ou opinion de forme intellectuelle, et de la garder en suspens, de l'interroger jusqu'à ce qu'elle trouve sa place exacte et sa forme de vérité lumineuse dans une expérience spirituelle illuminée par la connaissance supramentale. Il en va de même, et plus encore,

quand il s'agit des désirs ou des impulsions mentales-vitales que nous sommes souvent obligés d'accepter provisoirement comme l'indication immédiate d'une action temporairement nécessaire, jusqu'à ce que nous puissions recevoir la direction complète; mais nous ne devons pas nous y attacher pour toujours avec le total consentement de l'âme, car, finalement, tous ces désirs et toutes ces impulsions doivent être rejetés, ou transformés et remplacés par les impulsions de la volonté divine qui prendra en main les mouvements de notre vie. La foi du cœur, ses croyances émotives et ses assentiments sont nécessaires aussi sur le chemin, mais ils ne sont pas toujours des guides très sûrs tant qu'eux aussi n'ont pas été pris en main, purifiés, transformés, et finalement remplacés par les assentiments lumineux d'un Ânanda divin qui ne fait qu'un avec la volonté et avec la connaissance divines. Il n'est rien dans la nature inférieure, de la raison jusqu'à la volonté vitale, à quoi le chercheur du yoga puisse accorder une foi totale et permanente, sauf, tout au bout, à la vérité, au pouvoir et à l'Ânanda spirituels qui, en la raison spirituelle, deviennent ses seuls guides, ses luminaires et les maîtres de son action.

Et pourtant, la foi est nécessaire d'un bout à l'autre et à chaque pas, parce que c'est l'assentiment indispensable de l'âme, et sans cet assentiment il ne peut pas y avoir de progrès. Et d'abord, notre foi doit rester fidèle à la vérité essentielle et aux principes du yoga; même si elle est voilée dans l'intellect, découragée dans le cœur, lassée et épuisée par les négations et les échecs constants des désirs du mental-vital, il faut que quelque chose dans l'âme profonde s'accroche à elle et y retourne, sinon nous risquons de tomber en chemin ou de l'abandonner par faiblesse et incapacité de supporter une défaite, une déception, une difficulté ou un péril temporaires. Dans le yoga, comme dans la vie, celui qui persiste inlassablement et jusqu'au bout en face de toutes les défaites et de toutes les désillusions, tous les événements contradictoires et les pouvoirs hostiles qui l'assaillent, celui-là finit par remporter la victoire et voit sa foi justifiée, parce que rien n'est impossible pour l'âme et pour la Shakti en l'homme. Même une foi aveugle

est préférable au doute, au scepticisme qui tourne le dos à nos possibilités spirituelles, ou que la censure constante d'un intellect étroit, mesquinement critique, qui ne crée rien, *asûyâ*, et nous harcèle dans notre entreprise par ses incertitudes paralysantes. D'une manière ou d'une autre, le chercheur du yoga intégral doit surmonter ces deux imperfections. Ce à quoi il a donné son assentiment et qu'en son mental, son cœur et sa volonté, il a décidé d'accomplir — la perfection divine de l'être humain total — est apparemment une impossibilité pour l'intelligence normale puisqu'elle s'oppose à la réalité concrète de la vie et sera pendant longtemps contredite par l'expérience immédiate, comme il en est de tous les buts lointains et difficiles; elle est même démentie par bon nombre de ceux qui ont une expérience spirituelle et qui croient que notre nature actuelle est la seule nature possible pour l'homme dans un corps, et que c'est seulement en rejetant la vie terrestre, ou même toute existence individuelle, que l'on peut parvenir à une perfection céleste ou à la délivrance dans l'anéantissement. Dans la poursuite de notre but, nous trouverons pendant longtemps de nombreuses justifications aux objections et censures de cette raison critique ignorante et obstinée qui se fonde, avec preuves à l'appui, sur les apparences du moment, sur le répertoire des faits et des expériences établies, qui refuse d'aller plus loin et conteste la validité de tous les signes, toutes les illuminations annonçant notre progrès sur le chemin; et si le chercheur cède à ces suggestions réductrices, il n'arrivera pas au but, ou il sera sérieusement entravé et, pendant longtemps, retardé dans son voyage. Cela dit, l'ignorance et l'aveuglement de la foi font elles aussi obstacle à un large succès; ils préparent bien des déceptions et des désillusions, nous attachent à de faux buts et nous empêchent d'avancer vers des formulations plus vastes de la vérité et de la perfection. Dans sa marche, la Shakti frappera sans merci toutes les formes d'ignorance et d'aveuglement, elle frappera même tout ce qui se fie à elle erronément et superstitieusement — nous devons être prêts à abandonner un attachement trop persistant aux formes extérieures de la foi et nous accrocher seulement à la réalité qui sauve. Une foi spirituelle et intelligente, forte, vaste — intelligente

de cette intelligence de l'autre raison plus large qui consent aux plus hautes possibilités —, est la *shraddhâ* indispensable au yoga intégral.

Cette *shraddhâ* (le mot anglais « faith » [foi], est inadéquat pour l'exprimer) est en fait une influence venue de l'Esprit suprême et de sa lumière, un message de notre être supramental qui appelle la nature inférieure à sortir de son petit état actuel et à s'élever vers un vaste devenir, un dépassement de soi. Or, ce qui reçoit l'influence et répond à l'appel n'est pas tant l'intellect, le cœur ni le mental-vital que l'âme intérieure qui connaît mieux la vérité de sa propre destinée et de sa mission. Les circonstances qui déterminent notre première entrée sur le chemin ne sont pas l'indice véritable de l'être qui œuvre en nous. À ce stade, l'intellect, le cœur ou les désirs du mental-vital peuvent jouer un rôle prépondérant, ou même les accidents fortuits et les stimulants extérieurs; mais s'il n'y a pas autre chose, nous ne serons jamais tout à fait sûrs de notre fidélité à l'appel ni de notre persévérance et endurance dans le yoga. L'intellect peut abandonner l'idée qui l'avait séduit, le cœur se fatiguer ou nous manquer, le désir du mental-vital se tourner vers d'autres objets. Mais les circonstances extérieures ne sont qu'un masque qui recouvre les opérations véritables de l'esprit, et si c'est l'esprit qui a été touché, si c'est l'âme intérieure qui a reçu l'appel, la *shraddhâ* restera ferme et résistera à toutes les tentatives pour l'abattre ou la détruire. Certes, il se peut que les doutes de l'intellect repartent à l'assaut, que le cœur vacille, que le désir déçu du mental-vital retombe épuisé au bord du chemin. Cela est presque inévitable parfois, et même souvent du fait que nous sommes les héritiers d'un âge d'intellectualisme, de scepticisme et de négation matérialiste de la vérité spirituelle, un âge qui n'a pas encore secoué les nuages qu'il a peints sur la face du soleil d'une réalité plus vaste et qui résiste encore à la lumière de l'intuition spirituelle et de l'expérience profonde. Très probablement, ces épreuves, ces obscurcissements seront encore fréquents; les Rishis védiques eux-mêmes se sont plaints très souvent de ces « longs exils de la lumière »; et cette obscurité peut être si épaisse, la nuit de

l'âme si profonde, que la foi semble alors nous avoir totalement désertés. Mais tout du long, l'esprit au-dedans garde son emprise invisible, et l'âme reviendra avec une force nouvelle à sa certitude qui était seulement éclipsée mais non éteinte, car elle ne peut l'être une fois que le moi intérieur a connu cela et pris sa résolution¹. Tout au long le Divin tient notre main et s'il semble nous laisser chuter, c'est seulement pour nous soulever plus haut. L'expérience de ces retours salvateurs, nous l'aurons si souvent que le doute et ses démentis deviendront finalement impossibles et, une fois l'égalité solidement établie ou, plus encore, quand le soleil de la gnose se sera levé, le doute lui-même disparaîtra parce que sa cause et son utilité auront cessé.

En outre, ce n'est pas seulement la foi dans les principes fondamentaux, dans les idées et la voie du yoga qui est nécessaire, mais, jour après jour, une foi pratique dans notre propre pouvoir de réalisation, dans le chemin que nous avons déjà parcouru, les expériences spirituelles qui surviennent, les intuitions, les mouvements qui guident notre volonté et notre élan, les intenses émotions du cœur, les aspirations et les accomplissements de la vie qui viennent nous aider, entourer et marquer les étapes de l'élargissement de notre nature, stimuler ou jalonner le cours de l'évolution de notre âme. Aussi, il faut toujours se souvenir que, partis de l'imperfection et de l'ignorance, nous sommes en route vers la lumière et la perfection; par conséquent, la foi en nous doit être libre de tout attachement aux formes qu'a pris notre effort et aux étapes successives de notre réalisation. Non seulement il y aura bien des choses en nous qui seront fortement soulevées afin d'être extirpées et rejetées, une bataille des pouvoirs de l'ignorance et de la nature inférieure contre les pouvoirs supérieurs qui doivent les remplacer, mais il y aura aussi des expériences, des états de pensée et de sentiment, des formes de réalisation, utiles et acceptables en cours de route, et qui peuvent nous apparaître, sur le moment, comme des sommets spirituels, mais qui, nous nous en apercevrons, sont

1. *sankalpa, vyavasâya.*

encore des étapes de transition à dépasser; alors la foi pratique qui les avait soutenus doit être retirée en faveur de formes plus larges, ou de réalisations et d'expériences plus complètes, plus vastes, qui prendront leur place ou en lesquelles ils seront intégrés et complètement transformés. Pour le chercheur du yoga intégral, il ne peut pas y avoir d'attachement aux abris sur la route ni demeures à mi-chemin; il ne sera pas satisfait tant qu'il n'aura pas établi totalement les grandes bases durables de sa perfection et débouché sur les infinitudes larges et libres — et même alors, il devra constamment s'ouvrir aux expériences nouvelles de l'Infini. Son progrès est une ascension de niveau en niveau et chaque hauteur nouvelle s'ouvre sur d'autres perspectives, d'autres révélations de tout ce qui reste encore à accomplir, *bhûri kartvam*, jusqu'au jour où la Shakti divine, enfin, prendra en main toute notre entreprise et le chercheur n'aura plus alors qu'à adhérer et à participer joyeusement à Ses œuvres lumineuses dans une union consentante. Tout au long de ces changements, ces luttes, ces transformations qui autrement seraient décourageants et déconcertants — car l'intellect, la vie et les émotions veulent toujours s'emparer des choses au plus vite, s'attacher des certitudes prématurées, et ils s'affligent et renâclent trop facilement quand ils sont contraints d'abandonner leur point d'ancrage —, son seul soutien sera sa foi inébranlable en la Shakti et son action, et une confiance en la direction du Maître du Yoga dont la sagesse est sans hâte et dont chaque pas, en dépit de toutes les perplexités du mental, est juste et assuré, parce que chacun se fonde sur une parfaite compréhension des transactions avec les impératifs de notre nature.

Le progrès du yoga est un lent cheminement qui part de l'ignorance mentale et passe par des formations imparfaites pour aboutir à un fondement de connaissance parfait et à une connaissance grandissante; dans ses parties plus positivement satisfaisantes, c'est un mouvement qui va d'une lumière à une autre lumière plus vaste, et il ne cessera que lorsque nous arriverons à la suprême lumière de la connaissance supramentale. Les mouvements du progrès mental sont nécessairement mêlés à

une certaine dose d'erreur, mais nous ne devons pas permettre à notre foi d'être déconcertée par la découverte de ses erreurs, ni imaginer que notre foi première en l'âme n'était pas valable sous prétexte que les croyances intellectuelles qui nous avaient aidés étaient trop hâtives et trop catégoriques. L'intellect humain redoute l'erreur, justement parce qu'il est trop attaché à un sentiment prématuré de certitude et trop pressé d'arriver au sommet ultime de ce qu'il croyait avoir saisi de la connaissance. Plus l'expérience du moi s'approfondit, plus nous prenons conscience que nos erreurs elles-mêmes étaient nécessaires, qu'elles apportaient et déposaient leur élément ou leur suggestion de vérité, et qu'elles avaient aidé à la découverte ou prêté leur appui à un effort nécessaire. Nous voyons que les certitudes qu'il nous faut maintenant abandonner avaient tout de même leur valeur temporaire dans le progrès de notre connaissance. L'intellect ne peut seul nous guider dans la recherche de la vérité et de la réalisation spirituelles, et, pourtant, il a son utilité dans le mouvement intégral de notre nature. Par conséquent, même si nous devons rejeter les doutes paralysants ou le scepticisme purement intellectuel, l'intelligence doit néanmoins être habituée à tout remettre en question, à avoir cette rectitude intellectuelle qui ne se satisfait pas d'un mélange de demi-vérités et d'erreurs ou d'approximations; et surtout, plus positivement et plus utilement, elle doit être toujours prête à aller de l'avant et à passer des vérités déjà acquises ou acceptées à des vérités plus justes, plus vastes, plus complètes, plus hautes, qu'elle avait été tout d'abord incapable d'accepter, voire peu disposée à envisager. Une foi pragmatique de l'intellect est indispensable — non pas une croyance superstitieuse, dogmatique, limitative qui s'accroche à chaque support et à chaque formule temporaires, mais un large assentiment aux suggestions successives et aux étapes progressives de la Shakti : une foi fixée sur les réalités et qui va des réalités moindres vers des réalités plus complètes, prête à jeter bas tous les échafaudages pour retenir seulement la vaste structure qui grandit.

Une *shraddhâ* constante, une foi, un consentement constants du cœur et de la vie sont également indispensables. Mais tant que

nous sommes dans la nature inférieure, le consentement du cœur est teinté d'émotions mentales, et les mouvements de la vie laissent derrière eux le sillage de désirs troublants et de tensions; or, les émotions mentales et le désir amènent la confusion, ils altèrent plus ou moins grossièrement ou subtilement la vérité et la déforment. Ils apportent toujours quelque limitation, quelque imperfection dans la réalisation que le cœur et la vie peuvent avoir de la vérité. Et quand il est troublé dans ses attachements et ses certitudes, perturbé par des déconvenues ou des échecs, confronté à ses erreurs, ou lorsqu'il s'est engagé à lutter pour dépasser ses positions assurées, le cœur lui aussi rechigne, il a ses lassitudes, ses chagrins, ses révoltes, ses résistances qui entravent le progrès. Il doit apprendre à élargir et renforcer sa foi et, au lieu de réagir mentalement, donner son accord spirituel, ardent ou calme, au jeu et mesures de la Shakti — un accord qui, en fait, est l'assentiment d'un Ânanda toujours plus profond à tous les mouvements nécessaires, un enthousiasme à larguer les vieilles amarres pour aller toujours plus loin vers la joie d'une plus grande perfection. Le mental-vital doit consentir aux impulsions, aux activités et aux objectifs successifs de la vie qui lui sont imposés par le pouvoir qui le guide, comme autant d'aides ou de champs de développement de la nature. Il doit consentir aussi aux mouvements successifs du yoga intérieur, mais il ne doit avoir aucun attachement et ne jamais réclamer de halte sur le chemin; toujours, il doit être prêt à quitter les vieux impératifs et à accepter, avec le même assentiment complet, des activités et des mouvements nouveaux plus élevés; et il doit apprendre à remplacer le désir par un vaste et lumineux Ânanda en toute expérience et toute action. Comme la foi de l'intellect, la foi du cœur et la foi du mental-vital doivent être capables de se rectifier, s'élargir et se transformer constamment.

Essentiellement, cette foi est la *shraddhâ* secrète de l'âme; elle émerge de plus en plus à la surface et s'affermi, s'entretient, s'accroît avec la solidité et la certitude grandissantes de l'expérience spirituelle. Ici aussi, cette foi en nous doit être sans attachement; elle doit se mettre au service de la Vérité et être prête à changer, à

élargir sa compréhension des expériences spirituelles, à corriger les idées erronées ou à demi vraies qu'elle pouvait avoir et à recevoir des interprétations plus lumineuses, à remplacer les intuitions insuffisantes par des intuitions plus complètes et à refondre en des combinaisons plus satisfaisantes des expériences qui, sur le moment, avaient semblé définitives et satisfaisantes, en les combinant à des expériences nouvelles, des étendues et des transcendances plus vastes. Dans le domaine psychique surtout et dans les autres domaines intermédiaires, les possibilités d'erreurs et d'égarement, souvent captivants, sont considérables; c'est ici qu'une certaine somme de scepticisme positif a son utilité, et, en tout cas, une grande précaution et une rectitude intellectuelle scrupuleuse, mais non le scepticisme du mental ordinaire qui équivaut à une négation paralysante. Dans le yoga intégral, les expériences psychiques, surtout celles qui sont associées à ce qu'on appelle souvent « occultisme » et qui tiennent du miraculeux, doivent être complètement subordonnées à la vérité spirituelle et s'en remettre à elle pour être interprétées, illuminées, autorisées. Mais même dans le domaine purement spirituel, il existe des expériences partielles et, bien qu'attrayantes, elles n'acquièrent leur validité et leur signification complètes ou leur application correcte que quand nous parvenons à une expérience plus totale. Et il existe d'autres expériences qui, en elles-mêmes, sont tout à fait valables, complètes, absolues, mais qui, si nous nous y enfermons, empêchent d'autres aspects de la vérité spirituelle de se manifester et, ainsi, tronquent l'intégralité du yoga. Par exemple, la profonde quiétude absorbante de la paix impersonnelle qui survient avec l'immobilisation du mental est une expérience complète et absolue en soi, mais si nous en restons là, elle fermera la porte à son compagnon, l'absolu — non moins grand, non moins nécessaire, non moins vrai — de la béatitude de l'action divine. Ici aussi, notre foi doit être prête à recevoir toutes les expériences spirituelles, mais avec une large ouverture, une ardente aspiration à toujours plus de lumière et de vérité, une absence de tout attachement limitateur, et jamais elle ne doit s'accrocher aux formes qui pourraient entraver la marche en avant de la Shakti vers l'intégralité de l'être, de la conscience, de la

connaissance, de l'action et du pouvoir spirituels et vers la totalité de l'Ânanda unique et innombrable.

La foi qui nous est demandée, non seulement dans son principe général mais dans son application constante et détaillée, équivaut à un vaste assentiment, toujours plus grand, toujours plus pur, plus complet, plus fort, de l'être tout entier et de toutes ses parties à la présence et à la direction de Dieu et de la Shakti. Mais la foi en la Shakti, tant que nous ne sommes pas conscients et emplis de sa présence, doit nécessairement être précédée, ou du moins accompagnée, d'une solide foi virile en notre propre volonté et en notre propre énergie spirituelle, en notre propre pouvoir d'avancer victorieusement vers l'unité, vers la liberté et la perfection. La foi de l'homme en lui-même, en ses idées, ses pouvoirs, lui est donnée afin qu'il puisse œuvrer et créer, s'élever à des hauteurs plus grandes et finalement, au bout du chemin, apporter sa force comme une noble offrande sur l'autel de l'Esprit. Cet esprit ne sera pas conquis par le faible, dit l'Écriture, *nāyam ātmā balahîna labhyah*. Chaque manque de confiance en soi paralysant doit être repoussé, chaque doute en notre pouvoir d'accomplir, car c'est un acquiescement à l'impuissance, une imagination de faiblesse et une négation de la toute-puissance de l'esprit. Une incapacité actuelle, si accablante nous semble-t-elle, ne vient que pour éprouver notre foi, et la difficulté n'est que temporaire; céder à un sentiment d'incapacité est une absurdité pour le chercheur du yoga intégral, puisque son but est de progresser vers une perfection latente — l'homme, en effet, porte en son esprit la semence de la vie divine. La possibilité du succès est donc impliquée dans l'effort même, et la victoire assurée parce que, derrière l'effort se trouvent l'appel et la direction d'un pouvoir omnipotent. Mais en même temps, cette foi en nous-mêmes doit être purifiée de toute trace d'égoïsme rājasique et de tout orgueil spirituel. Le sādhak ne devrait jamais oublier que sa force n'est pas sienne, dans un sens égoïste, mais celle de la Shakti divine universelle, et que tout égoïsme dans l'usage qu'il fait de la Shakti est nécessairement une cause de limitation et finalement un obstacle. Le pouvoir de la Shakti divine universelle qui

soutient notre aspiration est illimité, et si nous savons y faire appel il ne peut manquer de se déverser en nous et de faire disparaître toute incapacité et tout obstacle, tôt ou tard ; car bien qu'au début l'occasion et la durée de nos luttes dépendent en partie de la force de notre foi et de notre effort, ils sont pourtant, en fin de compte, entre les mains de la sage détermination de l'Esprit secret qui seul est le Maître du yoga : l'Īshvara.

La foi en la Shakti divine doit être toujours l'appui secret de notre force, et quand Elle se manifeste, cette foi doit être sans réserve et devenir complète. Rien ne lui est impossible, car Elle est le Pouvoir conscient, la Divinité universelle qui crée toute chose de toute éternité : Elle est armée de l'omnipotence de l'Esprit. Toute connaissance, toute force, tous les triomphes et les victoires, toutes les habiletés et les œuvres sont entre ses mains, et ses mains sont pleines des trésors de l'Esprit, emplies de toutes les perfections, toutes les *siddhis*. Elle est Maheshvarī, la déesse de la connaissance suprême, et Elle nous donne sa vision de la multiplicité et de l'immensité de la vérité, la rectitude de sa volonté spirituelle, le calme et la passion de son ampleur supramentale, la félicité de son illumination ; Elle est Mahākālī, la déesse de la force suprême : avec Elle se trouvent toutes les puissances, toutes les énergies spirituelles, les austérités des plus sévères *tapas* et la rapidité dans la bataille, la victoire et le rire, *attahāsyā*, qui se joue de la défaite, de la mort et des pouvoirs de l'ignorance ; Elle est Mahālakshmī, la déesse de l'amour et de la félicité suprêmes : ses dons sont la grâce de l'esprit, le charme et la beauté de l'Ānanda, la protection et toutes les bénédictions divines et humaines ; Elle est Mahāsarasvatī, la déesse de l'habileté divine et des œuvres de l'Esprit : avec Elle est le yoga qui devient l'habileté dans les œuvres, *yogah karmasu kaushalam*, les utilités de la connaissance divine, l'application de l'esprit à la vie et le bonheur des harmonies spirituelles. Et en chacun de ses pouvoirs, chacune de ses formes, Elle recèle le sens suprême des maîtrises de l'Īshvarī éternelle, l'aptitude rapide et divine aux activités de toutes sortes que l'instrument peut être appelé à entreprendre, l'unité, la sympathie qui partage, la libre identité avec toutes les énergies en

tous les êtres et, par suite, l'harmonie spontanée, fructueuse, avec la volonté divine dans l'univers. Le sentiment intime de sa présence et de ses pouvoirs, l'heureux acquiescement de tout l'être à ses œuvres en nous et autour de nous, telle est l'ultime perfection de la foi en la Shakti.

Derrière Elle se trouve l'Īshvara ; or, la foi en l'Īshvara est l'élément le plus central de la *shraddhā* du yoga intégral. Nous devons avoir cette foi — une foi qu'il faut pousser à la perfection — que toutes choses sont l'œuvre d'une connaissance et d'une sagesse suprêmes dans les conditions de l'univers, que rien de ce qui se fait en nous ou autour de nous n'est vain, que tout a sa place assignée et son sens juste, que tout est possible quand l'Īshvara, notre Moi et Esprit suprême, entreprend l'action, et que tout ce qui a été fait avant et tout ce qu'il fera dans l'avenir faisait partie et fera partie de sa direction prévoyante, infaillible, et visait à la fructification de notre yoga, de notre perfection et du travail de notre vie. Plus la connaissance supérieure s'ouvrira, plus cette foi se trouvera justifiée ; nous commencerons à voir les grandes et petites significations qui avaient échappé à notre mentalité limitée : la foi se changera en connaissance. Alors, sans aucun doute possible, nous verrons que tout ce qui arrive fait partie de l'œuvre de l'unique volonté, et que cette volonté était aussi une sagesse, car elle façonne sans cesse et avec précision la marche du moi et de la nature dans la vie. L'assentiment, la *shraddhā* de l'être sera parfaite quand nous sentirons la présence de l'Īshvara, quand nous percevrons que notre existence, notre conscience, notre pensée, notre volonté, notre action tout entières sont entre ses mains et qu'en toutes choses nous consentirons, dans toutes les parties de notre être et de notre nature, à la volonté directe et immanente de l'Esprit qui nous habite. Cette perfection suprême de la *shraddhā* sera aussi la porte d'entrée et le fondement parfait de l'énergie divine : quand la *shraddhā* sera complète, elle sera la base de la croissance, de la manifestation et des œuvres de la lumineuse Shakti supramentale.

19

La nature du Supramental

L'objet du yoga est d'accomplir en l'homme le passage de la conscience mentale ordinaire asservie à l'autorité de la Nature vitale et matérielle et complètement limitée par la naissance, la mort, le temps, les besoins et les désirs du mental, de la vie et du corps, à la conscience de l'esprit libre en soi. Le yoga se sert des circonstances mentales, vitales et physiques que l'esprit lui-même a acceptées, choisies et façonnées librement afin de se connaître, de se vouloir et d'exister pour la simple joie d'exister. Telle est la différence essentielle entre vivre dans une conscience mentale ordinaire et mortelle, et vivre dans la conscience spirituelle de notre être divin immortel, qui constitue le suprême aboutissement du yoga. C'est une conversion radicale, aussi considérable — et même davantage probablement — que dut l'être le changement effectué par la Nature évolutive quand elle a effectué la transition de l'animal vital à la conscience humaine entièrement mentalisée. L'animal possède un mental-vital conscient qui détient les rudiments de quelque chose de plus haut, mais ce n'est qu'une première lueur, un grossier indice d'une intelligence qui apportera à l'homme les splendeurs de la compréhension, de la volonté, des émotions, de la sensibilité et de la raison mentales. Ainsi, après avoir atteint les hauteurs du mental et approfondi son être par le pouvoir de son intelligence, l'homme devient conscient de quelque chose de vaste et de divin en lui-même vers quoi tend tout ce mouvement, quelque chose qu'il est en puissance mais qu'il n'est pas encore devenu, et

il cherche et dirige les pouvoirs de son mental — le pouvoir de sa connaissance, de sa volonté, de ses émotions et de sa sensibilité — vers cela, afin de saisir et d'embrasser tout ce que cela peut être, de le devenir, d'exister pleinement en cette conscience, cette félicité, cet être plus grands, plus vastes, en ce devenir suprême. Mais son mental ne peut avoir qu'un aperçu de cet état supérieur, un premier rayon voilé, un vague indice de l'immensité resplendissante de la divinité de l'esprit qui est en lui. Il faut que toutes les parties de son être se transforment complètement et deviennent l'habitable et l'instrument de la conscience spirituelle avant que l'homme ne puisse sentir concrètement en lui la présence de ce quelque chose de plus vaste qu'il peut devenir, et avant de pouvoir vivre entièrement en ce qui n'est encore pour lui qu'une lumineuse aspiration. Il doit chercher à façonner une conscience plus vaste, une conscience divine, et vivre en elle complètement par la pratique d'un yoga intégral.

Le yoga de la perfection qui permet d'effectuer ce changement, comme nous l'avons indiqué dans les chapitres précédents, commence par purifier la nature mentale, vitale et physique et nous libérer des nœuds de la Prakriti inférieure, pour ensuite remplacer l'état égoïste sans cesse soumis à l'action ignorante et troublée de l'âme de désir, par une vaste et lumineuse égalité statique qui tranquillise la raison, le mental émotif, le mental-vital et la nature physique, et nous apporte la paix et la liberté de l'esprit ; puis l'action de la Prakriti inférieure doit se changer dynamiquement en l'action de la Shakti divine, suprême et universelle, sous la direction de l'Îshvara — et pour qu'elle puisse s'accomplir intégralement, il faut que les instruments de notre nature aient été transformés. Toutes ces réalisations réunies ne constituent pas encore la totalité du yoga, mais elles représentent déjà une conscience bien supérieure à notre conscience normale actuelle, une conscience fondamentalement spirituelle et mue par une lumière, un pouvoir, une félicité plus étendus ; et l'on pourrait aisément s'arrêter là, satisfait de tant d'accomplissements, et penser que tout ce qui était nécessaire à la conversion divine a été fait.

Cependant, à mesure que la lumière grandit, une question capitale surgit : par quel intermédiaire la Shakti divine va-t-elle agir dans l'être humain ? Par le seul mental et sur le plan mental, comme maintenant, ou au sein d'une formule supramentale plus vaste qui sera plus propice à une action divine et qui intégrera et remplacera les fonctions mentales ? Si le mental est destiné à rester toujours l'instrument, nous serons sans doute conscients d'un Pouvoir plus divin qui met en mouvement et conduit toute notre action humaine intérieure et extérieure, mais ce Pouvoir sera obligé de formuler sa connaissance, sa volonté, son Ânanda et toutes ses autres potentialités par des représentations mentales, c'est-à-dire en les traduisant dans un type de fonctionnement inférieur qui ne sera pas l'opération suprême, inhérente à la conscience divine et à sa Shakti. Le mental spiritualisé, purifié, libéré et perfectionné dans ses propres limites, peut nous en donner une traduction aussi fidèle que possible, mais nous nous apercevrons finalement que sa fidélité est seulement relative et sa perfection imparfaite. De par sa nature même, le mental est incapable de traduire avec une parfaite exactitude la connaissance, la volonté et l'Ânanda divins, il ne peut pas agir de façon intégrale et unifiée, parce que c'est un instrument qui est fait pour manipuler les divisions du fini en se fondant sur la division, un instrument secondaire par conséquent et en quelque sorte délégué qui sert les desseins du mouvement inférieur dans lequel nous vivons. Le mental peut refléter l'Infini, il peut se dissoudre en lui, il peut vivre en lui dans une vaste passivité, il peut recevoir ses suggestions et les mettre en œuvre à sa manière — une manière toujours fragmentaire, dérivée, sujette à une déformation plus ou moins grande —, mais il ne peut pas être lui-même l'instrument direct et parfait de l'Esprit infini opérant en sa connaissance originelle. La Volonté et la Sagesse divines qui organisent l'action de la conscience infinie et déterminent toutes choses selon la vérité de l'esprit et la loi de sa manifestation ne sont pas mentales, mais supramentales, et même en leurs formulations les plus proches du mental, elles sont, par leur lumière et leur pouvoir, aussi loin au-dessus de la conscience mentale que la conscience mentale de l'homme est au-dessus du mental-vital de la création inférieure. La question

est de savoir jusqu'où l'être humain perfectionné pourra s'élever au-dessus du mental et fusionner avec le supramental, bâtir en lui-même un niveau supramental, une gnose complète dont la forme et le pouvoir permettront à la Shakti divine d'agir directement — non plus à travers une traduction mentale mais organiquement, avec sa nature supramentale.

Pour traiter un sujet aussi éloigné des sentiers ordinaires que suivent notre pensée et notre expérience, il faut tout d'abord définir ce qu'est la gnose universelle, le supramental divin. Comment se traduit-il dans le mouvement actuel de l'univers et quelles sont ses relations avec la psychologie actuelle de l'être humain ? Il nous apparaîtra d'emblée que le supramental, bien que suprarationnel pour notre intelligence et même si son action est occulte pour notre perception, n'a rien d'irrationnellement mystique ; au contraire, son existence et son émergence sont une nécessité logique qui découle de la nature même de l'existence — à condition, bien entendu, que nous reconnaissons toujours que la réalité fondamentale n'est pas uniquement la matière ou le mental, mais l'esprit, et qu'il est omniprésent dans l'univers. Toutes choses sont une manifestation de l'esprit infini et tirées de son être ou de sa conscience par le pouvoir de réalisation, de détermination et d'accomplissement de cette conscience. On peut dire que l'Infini organise, par le pouvoir de sa connaissance, la loi de la manifestation de son être dans l'univers, et non seulement dans cet univers matériel que perçoivent nos sens, mais dans tout ce qui existe par-dérrière, sur tous les plans de l'existence. Et il organise tout, non par quelque contrainte inconsciente ni par une fantaisie ou un caprice mental, mais en sa liberté spirituelle infinie, conformément à la vérité essentielle de son être, à ses potentialités infinies et à sa volonté de se façonner lui-même à partir de ces potentialités — la loi de cette vérité essentielle est la nécessité qui contraint les choses créées à agir et à évoluer chacune selon sa nature propre. Il est évident que l'Intelligence (pour lui donner un nom inadéquat), le Logos qui organise ainsi sa propre manifestation, est infiniment plus vaste que l'intelligence mentale qui, pour

nous, est le plus haut sommet, l'expression la plus parfaite de la conscience. Sa connaissance est la plus étendue, son pouvoir le plus irrésistible, et non seulement sa joie d'être essentielle mais son être dynamique et ses œuvres sont d'une ampleur incomparable. C'est à cette Intelligence — infinie en soi mais qui organise librement et détermine organiquement sa propre création et ses œuvres — que nous donnerons, pour notre propos actuel, le nom de supramental divin ou gnose.

La nature fondamentale de ce supramental est ainsi faite que toute sa connaissance est originellement une connaissance par identité fondée sur l'unité; même quand il semble créer d'innombrables divisions en lui-même et des modifications différentielles, toute la connaissance qui préside à ses œuvres, et même à ces divisions, est basée, soutenue, éclairée et guidée par cette connaissance parfaite par identité fondée sur l'unité. L'Esprit est un partout et il sait que toutes choses sont lui-même et en lui-même; il les voit de cette façon et, par conséquent, il les connaît intimement et complètement en leur réalité autant qu'en leur apparence, en leur vérité, en leur loi — il connaît entièrement l'esprit, la forme et la signification de leur nature et de leur fonctionnement. Même quand il voit une chose en tant qu'objet de connaissance, il la voit comme lui-même et en lui-même, et non comme quelque chose d'autre et de séparé dont il ignorerait tout d'abord la nature, la constitution et le fonctionnement et qu'il devrait donc apprendre à connaître, tout comme le mental ignore son objet et doit apprendre à le connaître, car il est séparé de lui et le regarde, le sent, le rencontre comme un « autre », extérieur à son être. Même notre perception mentale de notre propre existence subjective et de ses mouvements n'est pas analogue à cette identité et à cette connaissance de soi (bien qu'elle en donne une idée), parce qu'elle voit uniquement des représentations mentales de notre être et non le fond ni le tout; seul nous apparaît un mouvement partiel, dérivé, superficiel de notre moi, tandis que la plus large partie, celle qui détermine secrètement notre existence, est occulte pour notre mentalité. Contrairement à l'être mental, l'Esprit supramental a la connaissance réelle — parce

que profonde et totale — de lui-même et de tout son univers et de toutes choses qui sont ses créations et des représentations de lui-même dans l'univers.

La deuxième caractéristique du plus haut Supramental est cette connaissance réelle, parce que totale. Et tout d'abord, il a une vision transcendante : il voit l'univers non seulement en termes universels, mais dans sa relation exacte avec la réalité suprême, éternelle et originelle dont il est une expression. Il connaît l'esprit, la vérité et tout le sens de l'expression universelle, parce qu'il connaît toute l'essence, toute la réalité infinie et toutes les possibilités qui découlent constamment de Cela que l'univers exprime en partie. Il connaît exactement le relatif, parce qu'il connaît l'Absolu et tous ses absolus auxquels ces relatifs se réfèrent et dont ils sont des figurations partielles, amoindries ou réprimées. Ensuite, il est universel et voit tout ce qui est individuel par rapport à l'universel autant qu'à son niveau individuel particulier, et il embrasse toutes ces figurations individuelles dans leur relation exacte et complète avec l'univers. Enfin, relativement aux individualités prises séparément, il a une vision globale, parce qu'il connaît chacune en son essence profonde dont tout le reste n'est qu'une résultante, à la fois en sa totalité qui est sa représentation complète, et en ses diverses parties — avec toutes leurs connexions et leurs corrélations — autant qu'en sa relation avec les autres choses et avec tout ce dont dépend cette individualité, et parce qu'il est relié, implicitement et explicitement, à tout le réseau universel.

En revanche, le mental est limité et incapable d'accomplir aucune de ces choses. Le mental ne peut pas parvenir à l'identité avec l'Absolu, même quand il en conçoit l'idée par quelque extrapolation intellectuelle; il peut seulement disparaître en lui dans un évanouissement ou un anéantissement; il peut au plus avoir une sorte de sentiment ou d'aperçu de certains absolus, qu'il traduit sous une forme relative, par une idée mentale. Il ne peut pas saisir l'universel; il parvient seulement à s'en faire quelque idée par une extension de l'individuel ou en combinant des éléments

apparemment séparés; ainsi, il voit l'universel comme un vague infini ou comme un indéterminé, comme une immensité plus ou moins définie: il en fait un schéma ou en façonne une image. L'être et le mouvement indivisibles de l'universel, c'est-à-dire sa vérité réelle, échappent à la perception du mental, parce que le mental les conçoit analytiquement en prenant ses propres divisions pour unité, et synthétiquement en combinant ces unités; mais il ne peut pas saisir l'unité essentielle ni penser complètement en ses termes, bien qu'il puisse arriver à cette idée et en déduire certaines conséquences secondaires. Il ne peut même pas non plus connaître vraiment ni totalement les choses individuelles et apparemment séparées, parce qu'il procède de la même manière, en analysant les parties, les éléments constitutifs, les propriétés, et en les combinant pour échafauder quelque schéma qui est seulement l'image extérieure de l'objet. Il peut avoir un aperçu de la vérité essentielle et profonde de son objet, mais il ne peut pas vivre constamment et lumineusement dans cette connaissance essentielle ni agir du dedans au dehors sur le reste, en sorte que les circonstances extérieures apparaissent dans leur réalité et leur signification intimes comme le résultat, l'expression, la forme et l'opération inévitables de ce « quelque chose » de spirituel qui est la réalité de l'objet. Toutes ces réalités échappent au mental; il peut seulement s'efforcer de les représenter, tandis que dans la connaissance supramentale elles sont inhérentes et naturelles.

La troisième caractéristique du supramental dérive de cette différence et nous amène à la distinction pratique entre les deux genres de connaissance. Le supramental est directement conscient de la vérité: c'est un pouvoir divin de connaissance immédiate, inhérente et spontanée, une Idée qui contient lumineusement toutes les réalités et ne dépend pas des indices ni des chaînons logiques ou autres qui procèdent du connu à l'inconnu comme il en est du mental qui est un pouvoir de l'Ignorance. Le supramental contient toute sa connaissance en lui-même; en sa sagesse divine la plus haute, il est en possession éternelle de la vérité tout entière, et même en ses formes inférieures, limitées ou individualisées, il n'a qu'à tirer de

lui-même la vérité latente; c'est cette perception que les penseurs tentèrent jadis d'exprimer, lorsqu'ils disaient qu'en son origine et sa nature véritables tout savoir est seulement le souvenir d'une connaissance qui existe en nous. Le supramental est éternellement et à tous les niveaux conscient de la vérité; il règne même secrètement dans l'être mental et dans l'être matériel: il embrasse et connaît les phénomènes de l'ignorance mentale, même les plus obscurs; il comprend, gouverne ses processus, il est derrière eux, parce que tout, dans le mental, dérive du supramental — nécessairement, puisque toute chose dérive de l'esprit. Tout ce qui est mental est simplement une image partielle, amoindrie, recouverte, ou à demi recouverte, de la vérité supramentale, une déformation ou une figuration dérivée et imparfaite de sa connaissance supérieure. Le mental part de l'ignorance et s'achemine vers la connaissance. Pratiquement, dans l'univers matériel, il sort d'une inconscience première universelle qui, en fait, est une involution de la toute-conscience de l'esprit dans sa propre force d'action absorbée et oublieuse d'elle-même, et, de ce fait, il semble appartenir à un processus évolutif: d'abord un sentiment vital qui tâtonne vers la sensation manifeste, puis l'émergence d'un mental-vital capable de sensation, enfin le développement évolutif d'un mental d'émotion et de désir, d'une volonté consciente, d'une intelligence grandissante. Et chaque étape marque l'émergence d'un pouvoir plus grand, d'un pouvoir supramental recouvert, de l'esprit secret.

Le mental humain, parce qu'il est capable de réflexion et d'une recherche coordonnée, capable de se comprendre lui-même et de comprendre ses racines et son milieu, parvient à la vérité, mais sur un fond d'ignorance originelle, et cette vérité est constamment affligée et enveloppée d'un brouillard d'incertitude et d'erreur. Ses certitudes sont relatives et, pour une grande part, ce sont des assurances précaires, ou seulement les certitudes partiellement sûres d'une expérience imparfaite et incomplète qui n'atteint jamais l'essentiel. Il fait découverte sur découverte, reçoit idée sur idée, ajoute une expérience à l'autre, une expérimentation à l'autre — non sans perdre, rejeter, oublier bien des choses en route,

qu'il doit retrouver ensuite —, puis il cherche à établir un rapport entre tout ce qu'il connaît et il fixe des chaînons logiques ou autres, des séries de principes avec leurs conséquences, leur généralisation, leur application et, armé de tous ses outils, il fabrique une structure où il peut vivre mentalement, se mouvoir et agir, jouir et œuvrer. Cette connaissance mentale est toujours d'une étendue limitée; mais non content de cela, le mental insiste pour dresser de nouvelles barrières, et par l'artifice des opinions mentales, il admet certaines parties ou certains aspects de la vérité en excluant tout le reste, parce que s'il laissait entrer et jouer librement toutes les idées, s'il tolérait l'infinitude de la vérité, il se perdrait dans une diversité inconciliable, une immensité indéterminée et serait incapable d'agir et de passer aux conséquences pratiques ou à une création efficace. Et même quand le savoir mental est aussi large et aussi complet que possible, c'est encore une connaissance indirecte; il ne connaît pas la chose en soi: il connaît ses formes, un système de représentations, une combinaison de signes — sauf dans certains mouvements quand, en fait, il se dépasse lui-même et passe de l'idée mentale à l'identité spirituelle; mais là, il trouve extrêmement difficile d'aller au-delà de quelques rares réalisations spirituelles isolées et intenses, ou de tirer les conséquences pratiques correctes de ces rares identités de connaissance, et de les concrétiser, de les organiser correctement. Un pouvoir supérieur à la raison est nécessaire pour comprendre spirituellement et mettre en œuvre cette connaissance profonde.

Seul le supramental en est capable, parce qu'il est intimement lié à l'Infini. Le supramental voit directement l'esprit et l'essence, la façade et le corps, le résultat et le fonctionnement, les principes et les conséquences de la vérité, et il les voit comme un tout indivisible; par conséquent, il peut mettre en œuvre les résultats pratiques avec le pouvoir de la connaissance essentielle, organiser les variations de l'esprit à la lumière de ses identités, et ses apparentes divisions dans la vérité de son unité. Le supramental connaît sa propre vérité et il en est le créateur; le mental de l'homme connaît et crée seulement dans le clair-obscur ou l'obscur clarté d'un mélange de vérité et d'erreur, et ce qu'il crée aussi, il le dérive de quelque

chose de plus grand que lui-même, d'au-delà de lui-même, en l'altérant, le transposant, l'amoindrissant. L'homme vit dans une conscience mentale située entre un vaste subconscient — qui est une inconscience obscure pour sa vision — et un supraconscient plus vaste encore qu'il tend à prendre pour une autre inconscience, mais lumineuse, parce que l'idée qu'il se fait de la conscience se limite au moyen terme de ses propres sensations mentales et de son intelligence. Or c'est dans cette supraconscience lumineuse que se trouvent les étendues du supramental et de l'esprit.

En outre, parce qu'il agit et crée en même temps qu'il connaît, le supramental est non seulement une conscience-de-vérité directe, mais une volonté-de-vérité directe, illuminée, spontanée. Dans la volonté de l'esprit qui se connaît lui-même, il n'existe pas et ne peut exister aucune contradiction, aucune division ni différence entre sa volonté et sa connaissance. La volonté spirituelle est le *tapas*, la force illuminée de l'être conscient de l'esprit qui exécute infailliblement ce qui est au-dedans de lui-même, et c'est cette opération infaillible des choses agissant selon leur propre nature, d'une énergie produisant des résultats et des événements conformément à la force qui est en elle, d'une action menant à des résultats et des événements inhérents à son caractère et à son intention, que nous appelons de noms divers: la loi de la Nature, le Karma, le Déterminisme, la Fatalité — selon ses aspects différents. Pour le mental, tout cela est l'opération d'un pouvoir qui est extérieur à lui-même ou au-dessus de lui, en lequel il est impliqué; son intervention se limite à une contribution et un efforts personnels qui tantôt aboutit et réussit, tantôt échoue ou trébuche; et même lorsqu'il réussit, il demeure largement dominé par des dénouements qu'il n'avait pas voulus, ou, en tout cas, qui dépassent tout ce qu'il avait prévu et ont une portée beaucoup plus vaste. La volonté de l'homme œuvre dans l'ignorance et se sert d'une lumière partielle, et le plus souvent vacillante, qui trompe autant qu'elle éclaire. Son mental est une ignorance qui s'efforce d'ériger des normes de connaissance; sa volonté une ignorance qui s'efforce d'ériger des normes de ce qui lui paraît juste; par suite,

toute sa mentalité ressemble assez à une maison divisée contre elle-même où chaque idée est en conflit avec l'autre et la volonté fréquemment en contradiction avec l'idéal du juste ou avec la connaissance intellectuelle. Sa volonté même prend des formes différentes : la volonté de l'intelligence, les souhaits du mental émotif, les désirs et la passion de l'être vital, les impulsions et les pressions aveugles ou à demi aveugles de la nature nerveuse et subconsciente ; tout cela ne constitue en aucun cas une harmonie, mais, au mieux, une concorde précaire au milieu de discordes. La volonté du mental et de la vie est un tâtonnement de-ci de-là à la recherche de la force juste, du Tapas juste, mais celui-ci ne peut s'obtenir entièrement en sa lumière complète et avec sa direction vraie que par l'unité avec l'être spirituel et supramental.

Par contre, la nature supramentale est juste, harmonieuse, une ; en elle, la volonté et la connaissance sont la pure lumière de l'esprit, le pur pouvoir de l'esprit — le pouvoir donnant corps à la lumière, la lumière illuminant le pouvoir. Dans la supramentalité la plus haute, ils sont intimement fondus l'un en l'autre et ne découlent même pas l'un de l'autre : ils vont d'un seul mouvement, la volonté s'illuminant elle-même, la connaissance s'accomplissant elle-même, les deux ensemble comme un seul jaillissement de l'être. Le mental ne connaît que le présent et vit un mouvement isolé du présent, bien qu'il essaye de se souvenir du passé et de le retenir, de prévoir l'avenir et de le forcer. Le supramental a la vision des trois temps, *trikâla-drishti* ; il les voit comme un mouvement indivisible et voit aussi, en chacun, les deux autres. Il perçoit toutes les tendances, les énergies, les forces, comme un jeu divers de l'unité et connaît leurs relations réciproques au sein du mouvement unique de l'esprit qui est un. Par conséquent, la volonté et l'action supramentales sont la volonté et l'action de la vérité de l'esprit s'accomplissant spontanément elle-même, le mouvement juste d'une connaissance directe et totale, et, à son sommet, son infaillible mouvement.

Le Supramental suprême et universel est la Lumière active, le Tapas du Moi suprême et universel sous son aspect de Seigneur

et Créateur ; c'est la Sagesse et le Pouvoir divins que le yoga nous apprend à connaître, la connaissance et la volonté éternelles de l'Îshvara. Sur les plans supérieurs de l'Être où tout est connu et où toutes choses se révèlent comme les existences de l'Existence unique, comme les consciences de l'unique Conscience, comme les créations de félicité de l'Ânanda unique, comme les innombrables vérités et pouvoirs de l'unique Vérité, la connaissance spirituelle et supramentale de l'Être est intacte et intégralement manifestée. Et sur les plans correspondants de notre être, le Jîva partage cette nature spirituelle et supramentale ; il vit dans sa lumière, dans son pouvoir, sa béatitude. À mesure que nous descendons et que nous nous rapprochons de ce que nous sommes en ce monde, la présence et le fonctionnement de cette connaissance spontanée se rétrécissent ; cependant, ils gardent toujours, sinon l'intégralité, du moins l'essence et le caractère de la nature supramentale, son mode de connaissance et d'action, sa volonté typique, parce que cette connaissance vit encore dans l'essence et dans le corps de l'esprit. Quand nous retraçons la descente du moi vers la matière, le mental nous apparaît comme une dérivation qui s'écarte de l'intégralité du moi, de l'intégralité de sa lumière et de son être : il vit dans la division et la diversion, il n'est plus dans le corps du soleil mais dans ses rayons les plus proches tout d'abord, puis les plus éloignés. Nous avons un mental intuitif, tout en haut, plus réceptif et plus proche de la vérité supramentale, mais lui-même est une formation qui dissimule la vraie connaissance directe et plus vaste. Nous avons un mental intellectuel qui est comme un couvercle lumineux, semi-opaque ; il intercepte la vérité telle que la connaît le supramental et il la reflète dans une atmosphère qui la déforme en la diffusant et l'altère en la recouvrant. Plus bas encore, nous avons un mental qui s'est édifié sur le fondement des sens ; entre lui et le soleil de la connaissance flotte un épais nuage, un brouillard émotif, une vapeur sensorielle, avec, çà et là, quelques éclairs et illuminations. Nous avons un mental-vital qui est même fermé à la lumière de la vérité intellectuelle, et, plus bas encore, dans la vie et dans la matière submentales, l'esprit s'enfonce complètement comme dans un sommeil et une nuit — un

sommeil plongé dans un rêve nerveux confus mais poignant : la nuit d'une énergie mécanique et somnambule. C'est une re-évolution de l'esprit à partir de cet état le plus bas ; nous nous situons à une certaine hauteur au-dessus de la création inférieure, ayant assimilé tous les échelons inférieurs en nous, mais, jusqu'à présent, dans notre ascension, nous n'avons encore atteint que la lumière d'une raison mentale bien développée. Les pleins pouvoirs de la connaissance spontanée et de la volonté illuminée de l'esprit nous échappent encore, ils sont au-dessus du mental et de la raison, dans la Nature supramentale.

Si l'esprit est partout, même dans la matière (en fait, la matière elle-même est simplement une forme obscure de l'esprit), et si le supramental est le pouvoir universel de la Connaissance omniprésente de l'esprit qui organise toute la manifestation de l'être, alors, dans la matière et partout, l'action supramentale doit se retrouver et, si masquée puisse-t-elle être par d'autres opérations d'un genre inférieur et plus obscur, nous nous apercevons cependant, en regardant de près, que c'est en fait le supramental qui organise la matière, la vie, le mental et la raison. Telle est en réalité la connaissance vers laquelle nous nous acheminons maintenant. On observe même, d'une façon persistante dans la vie, dans la matière et dans le mental, certaines opérations de conscience familières et tout à fait visibles qui sont clairement des opérations supramentales asservies au caractère et aux besoins des moyens inférieurs ; c'est à elles que nous donnons maintenant le nom d'intuition d'après leurs caractéristiques les plus évidentes de vision directe et de connaissance spontanée — en fait, cette vision naît d'une certaine identité secrète avec l'objet de la connaissance. Cependant, ce que nous appelons intuition n'est qu'un signe partiel de la présence du supramental ; si nous considérons cette présence et ce pouvoir sous leurs plus larges aspects, nous y découvrirons une force supramentale masquée, dissimulant une connaissance consciente. Et c'est cette connaissance qui anime toutes les opérations de l'énergie matérielle, c'est cette force qui détermine ce que nous appelons les lois de la Nature ; c'est

elle aussi qui s'assure que toute chose suit le mouvement de sa nature propre, elle qui harmonise et développe l'ensemble, elle qui empêche que cette création du hasard ne s'effondre dans le chaos à chaque instant. Par l'enchaînement de leurs processus, les lois de la Nature présentent un mécanisme précis ; et pourtant, cet enchaînement lui-même, la régularité de la méthode et la constance de l'organisation, des combinaisons, de l'adaptation et des résultats, les rendent inexplicables et nous mettent à chaque pas en présence d'un mystère et d'un miracle. Alors de deux choses l'une : soit elles sont irrationnelles et accidentelles, même dans leurs régularités, soit elles sont suprarationnelles et leur vérité relève d'un principe qui dépasse notre intelligence. Ce principe est le supramental ; c'est-à-dire que le secret de la Nature tient à l'organisation d'un « quelque chose » qui est issu des potentialités infinies de la libre vérité de l'esprit, et la nature de ce quelque chose n'est pleinement évidente que pour une connaissance originelle née d'une identité fondamentale et procédant par identité, car telle est la perception constante de l'esprit. Toutes les opérations de la vie nous mettent en présence de ces mêmes caractéristiques, de même que toutes les opérations du mental et de la raison — en fait, la raison est la première à prendre conscience de l'action omniprésente d'une raison et d'une loi d'être plus vastes, qu'elle essaie de traduire par ses structures conceptuelles particulières, bien qu'elle ne perçoive pas toujours que ce « quelque chose » est autre qu'une Intelligence mentale, autre qu'un Logos intellectuel. Tous ces processus sont, en fait, spirituels et supramentaux en leur gouvernement secret, mais mentaux, vitaux et physiques en leur apparence.

La matière, la vie et le mental extérieurs ne maîtrisent ni ne possèdent les opérations occultes du supramental, bien qu'ils soient possédés et contraints par les déterminations que celui-ci impose à leurs activités. Il existe ce que nous sommes parfois tentés d'appeler une « intelligence » ou une « volonté » à l'œuvre dans la force matérielle et dans l'atome — quoique ces mots sonnent faux, parce que, à proprement parler, elles n'ont rien de commun

avec notre volonté et notre intelligence individuelles ; disons plutôt qu'une intuition voilée œuvre en eux, mais l'atome et la force n'en sont pas conscients, ils sont simplement un corps obscur de matière et de pouvoir créé par le premier effort de cette intuition pour se manifester. La présence de cette intuition devient plus évidente pour nous dans les opérations de la vie, parce qu'elles sont davantage à notre mesure. Et tandis que la vie façonne et manifeste des sensations, façonne et manifeste un mental comme dans la création animale, nous pouvons parler avec plus d'assurance d'une intuition vitale derrière les opérations de la vie — intuition qui émerge clairement dans le mental de l'animal sous forme d'instinct ; or, cet instinct — qui est ici une connaissance automatique, sûre, directe, spontanée, qui se dirige elle-même — implique quelque part en son être la connaissance précise d'un dessein, de rapports et de la chose ou de l'objet. Cette intuition opère dans la force de vie et dans le mental ; pourtant, la vie et le mental de surface n'en sont pas maîtres ni possesseurs, ils sont incapables de dire ce qu'elle fait, ni de la diriger, ni d'accroître son pouvoir à volonté ou selon leur bon plaisir. À ce niveau, nous observons deux choses : d'abord, que l'intuition manifestée agit seulement pour certains besoins et à des fins limitées ; ensuite, que dans les autres opérations de la nature le fonctionnement est double : l'un, incertain et ignorant, qui vient de la conscience de surface, et l'autre, subliminal, qui implique une direction subconsciente secrète. La conscience de surface tâtonne et cherche, et ces tâtonnements augmentent plutôt qu'ils ne diminuent à mesure que la vie gravit l'échelle et élargit le champ de ses pouvoirs conscients ; mais en dépit des tâtonnements du mental-vital, le moi secret au-dedans assure la marche de la nature et les résultats nécessaires aux besoins, aux desseins et à la destinée de l'être. Il en va ainsi, à une échelle de plus en plus haute, jusqu'à la raison et l'intelligence humaines.

Dans l'être humain aussi se trouvent nombre d'intuitions et d'instincts physiques, vitaux, émotifs, psychiques et dynamiques, mais il n'a pas en eux la confiance qu'a l'animal, bien qu'ils puissent trouver en lui un champ d'action beaucoup plus large et des effets

beaucoup plus considérables que dans la création inférieure, du fait de son développement évolutif actuel et des possibilités de progrès accrues qui s'offrent à lui. Il les a étouffés, il a laissé s'atrophier leur fonctionnement complet et manifeste — ces facultés ne sont pas supprimées mais plutôt réprimées, ou repoussées dans la conscience subliminale —, et par suite, cette partie inférieure de l'être humain est beaucoup moins sûre d'elle-même que ne l'est celle de l'animal dans ses étroites limites, moins confiante en les directives de sa nature. Plus large, elle tâtonne, se fourvoie et se trompe. La cause en est que le *dharma* véritable de l'homme, la loi de son être, est de chercher une existence consciente plus vaste, une manifestation qui ne sera plus obscure ni gouvernée par un déterminisme qui lui échappe, mais illuminée, consciente de ce qui s'exprime et capable de donner à cette expression une forme plus complète et plus parfaite. Finalement, arrivé au sommet, l'homme doit s'identifier à son moi véritable, supérieur, et agir, ou plutôt le laisser agir (car l'existence naturelle de l'homme est une forme et un moyen d'expression de l'esprit) avec sa volonté et sa connaissance parfaites et spontanées. Son premier instrument pour opérer cette transition est la raison et la volonté de l'intelligence rationnelle ; à mesure qu'elles se développent, il est donc amené à dépendre d'elles pour connaître et se guider, et à leur donner la gouverne des autres parties de son être. Si la raison était le sommet ou le moyen suprême, parfaitement suffisant, du moi et de l'esprit, il pourrait, avec son aide, connaître parfaitement et guider parfaitement tous les mouvements de sa nature. Mais il ne peut le faire complètement parce que son moi est plus vaste que sa raison, et s'il se laisse limiter par la volonté et l'intelligence rationnelles, il impose une restriction arbitraire non seulement à l'étendue, mais à la nature même de son développement, à son expression, sa connaissance, son action et son Ânanda. Les autres parties de son être cherchent aussi à s'exprimer pleinement dans l'étendue et la perfection du moi, et elles ne peuvent y parvenir si leur expression particulière est dénaturée par la raison, si leur action est taillée, découpée, façonnée arbitrairement et mécanisée par l'outil rigide qu'est l'intelligence rationnelle. La divinité de la raison, le Logos

intellectuel, est simplement un représentant partiel, un substitut du Logos supramental supérieur, et sa fonction est d'imposer une connaissance préliminaire et un ordre partiel à la vie des créatures ; mais l'ordre vrai, l'ordre final et intégral ne peut être établi que par l'émergence du supramental sur le plan spirituel.

Dans la nature inférieure, le supramental se manifeste plus particulièrement sous forme d'intuition et, par suite, c'est en développant un mental intuitif que nous pouvons faire le premier pas vers la connaissance supramentale directe, spontanée, indépendante. La nature humaine — physique, vitale, émotive, psychique et dynamique — s'empare à la surface de suggestions venues de l'être en soi subliminal et intuitif correspondant à ces parties, et elle cherche — généralement à tâtons et souvent d'une façon détournée — à les matérialiser à la surface par l'opération de quelque pouvoir superficiel de la nature qui n'est pas manifestement éclairé par la connaissance et le pouvoir intérieurs. Un mental de plus en plus intuitif a davantage de chances de découvrir ce que cherchent ces parties et de les conduire à la perfection désirée de leur propre expression. La raison elle-même n'est qu'un genre particulier d'applications par une intelligence de surface régulatrice et de suggestions qui, en fait, viennent d'un pouvoir dissimulé de l'esprit intuitif qui, parfois, est partiellement évident et actif. Dans toutes les opérations de la raison, il existe au point d'origine, couvert ou à demi découvert, quelque chose qui n'est pas une création de la raison, mais qui est donné à la raison, soit directement par l'intuition, soit indirectement par une autre partie du mental, afin que la raison lui donne une forme et une méthode intellectuelles. Le jugement rationnel et ses décisions, les procédés mécaniques, sommaires ou plus complexes de l'intelligence logique, masquent, tout en les développant, l'origine vraie et la substance native de notre volonté et de notre pensée. Les plus grands penseurs sont ceux chez qui ce voile s'est aminci, ceux dont la pensée est en majeure partie intuitive, bien qu'elle s'accompagne souvent, mais pas toujours, d'une grande activité intellectuelle. Cependant, l'intelligence intuitive n'est jamais tout à fait pure ni complète dans

le mental humain actuel, parce qu'elle œuvre dans le milieu mental et qu'elle est immédiatement saisie et recouverte d'un mélange de substance mentale. Elle n'est pas encore dégagée, pas encore assez développée ni perfectionnée pour suppléer à toutes les opérations maintenant accomplies par les autres instruments mentaux, elle n'a pas encore appris à les prendre en main et à les changer ou les remplacer par son propre fonctionnement complet, direct, sûr et suffisant. En fait, cela n'est possible que si le mental intuitif sert à effectuer la transition permettant de dégager le supramental caché dont il est une représentation mentale, et pour former dans notre conscience de surface un « corps » et un instrument du supramental qui permettront au moi, à l'esprit, de se déployer dans toute sa splendeur et toute son ampleur.

Il faut se rappeler qu'il y aura toujours une différence entre le Supramental de l'Īshvara omniscient et omnipotent, et celui auquel peut atteindre le Jīva. L'être humain s'élève hors de l'ignorance et quand il parvient à la nature supramentale, il y trouve les degrés de l'ascension de l'âme, et il doit d'abord former les degrés inférieurs, des marches limitées, avant de s'élever vers de plus hauts sommets où il jouira pleinement de la lumière, du pouvoir et de l'Ānanda essentiels du Moi infini en s'unissant à l'Esprit ; mais dans l'expression dynamique, le Jīva est obligé de se délimiter et de s'individualiser selon la nature de l'expression particulière que l'Esprit transcendant et universel cherche en lui. C'est la réalisation et l'expression du Divin qui font l'objet de notre yoga et plus particulièrement de son aspect dynamique ; c'est une expression divine de l'Īshvara en nous, mais dans les conditions de l'humanité et par l'intermédiaire d'une nature humaine divinisée.

Le mental intuitif

La nature originelle du supramental est la conscience même de l'Infini, la toute-conscience de l'Esprit, du Moi universel au sein des choses qui, sur le fondement d'une connaissance de soi directe et par la nature même de cette connaissance, organise sa sagesse et sa toute-puissance réalisatrice en vue du déploiement de l'univers et du fonctionnement régulé de toutes choses dans l'univers. Nous pouvons dire que c'est la gnose de l'Esprit, maître de son propre cosmos, *âtmâ, jñâtâ, îshvarah*. Tel il se connaît lui-même, tel il connaît toutes choses, car toutes choses sont ses propres devenir; il les connaît directement, totalement et du dedans au dehors, spontanément, dans le détail et dans leur organisation, chaque chose en la vérité de son être et de sa nature et dans ses rapports avec le tout. De même, il connaît toutes les opérations de son énergie avec leurs antécédents, la cause et l'occasion de leur manifestation, leur effet, leur conséquence, toutes choses en leur infini et dans leurs potentialités limitées, dans leur choix du moment et dans leur succession passée, présente et future. Le supramental organisateur chez un être divin dans l'univers serait une délégation de cette omnipotence et de cette omniscience aux fins de l'action particulière de cet être et dans le cadre de sa nature particulière, y compris tout ce qui relève de son domaine. Dans l'individu, le supramental serait une délégation du même genre à une échelle ou une autre et dans un domaine ou un autre. Mais, tandis que chez l'être divin ce serait la délégation directe et immédiate d'un

pouvoir illimité en soi et seulement limité dans l'action — par ailleurs sans déformation dans son fonctionnement, naturel pour l'être et toujours spontané, complet —, en l'homme l'émergence du supramental serait nécessairement une création graduelle et tout d'abord imparfaite, et pour son mental ordinaire ce serait l'activité d'une volonté et d'une connaissance exceptionnelles ou supranormales.

Tout d'abord, ce ne sera pas un pouvoir naturel dont l'homme jouira constamment et sans interruption, mais une potentialité cachée qu'il lui faudra découvrir et pour laquelle il n'existe pas d'organes dans sa structure physique ou mentale actuelle; il lui faudra développer un nouvel organe pour l'exprimer, ou bien adapter ou transformer ceux qui existent déjà et les rendre utilisables à cette fin. Il ne suffit pas de découvrir le soleil caché du supramental dans la caverne subliminale de notre être secret ni de dissiper le nuage d'ignorance mentale qui couvre sa face dans les cieux spirituels, pour que celui-ci resplendisse instantanément dans toute sa gloire. Notre tâche est beaucoup plus complexe et beaucoup plus difficile, parce que l'homme est un être évolutif et, par l'évolution même de la Nature à laquelle il appartient, il a été doté d'une connaissance inférieure; or, ce pouvoir de connaissance inférieur, le pouvoir mental, par l'obstination de son mécanisme coutumier, constitue un obstacle à toute formation nouvelle qui dépasserait sa nature particulière. À présent, les pouvoirs qui distinguent l'homme de toutes les autres créatures terrestres sont une intelligence mentale limitée, un mental sensoriel également limité qu'éclaire l'intelligence, et la capacité, pas toujours bien utilisée, d'accroître considérablement cette intelligence par l'usage de la raison. Ce mental sensoriel, cette intelligence, cette raison, bien qu'inadéquats, sont les instruments auxquels il a appris à faire confiance; grâce à eux, il a établi certaines bases, qu'il n'est guère disposé à déranger, et tracé certaines limites en dehors desquelles il a l'impression que tout est confusion, incertitude, aventure périlleuse. En outre, la transition au principe supérieur représente non seulement une difficile transformation de tout son

mental, toute sa raison et son intelligence, mais, en un sens, un renversement de toutes leurs méthodes. L'âme, quand elle s'élève au-delà d'une certaine ligne critique de changement, s'aperçoit que tout son fonctionnement antérieur était inférieur et ignorant, et elle est obligée de trouver un autre type de fonctionnement qui partira d'un point de vue différent et s'y prendra d'une tout autre manière pour mettre en mouvement l'énergie de son être. S'il était demandé à un mental animal d'abandonner consciemment le terrain sûr des impulsions sensorielles, de la compréhension sensorielle et de l'instinct pour l'aventure périlleuse de l'intelligence raisonneuse, il se pourrait bien qu'il fasse demi-tour et refuse l'effort, alarmé et rétif. Ici, le mental humain est appelé à un changement bien plus grand encore, et, quoiqu'il soit conscient de lui-même et aventureux dans le périmètre de ses possibilités, il pourrait trouver l'aventure étrangère à son cercle, et la rejeter. En fait, le changement n'est possible que si un certain développement spirituel s'est tout d'abord produit au niveau actuel de notre conscience, et il ne peut être entrepris sans danger que si le mental a pris conscience du moi plus grand au-dedans, s'est épris de l'Infini et a confiance en la présence et en la direction du Divin et de sa Shakti.

Le problème du changement équivaut, au début, à un passage par un état intermédiaire avec l'aide du seul pouvoir qui soit déjà à l'œuvre dans le mental humain et dont nous pouvons admettre qu'il possède quelque chose de supramental dans sa nature ou du moins en son origine : la faculté d'intuition — pouvoir dont nous pouvons sentir la présence et les opérations et qui, lorsqu'il agit, nous impressionne par son efficacité supérieure, par sa lumière plus grande, son inspiration et sa force directes, mais que nous sommes incapables de comprendre ni d'analyser à la façon dont nous comprenons et analysons les opérations de notre raison. La raison se comprend elle-même mais ne comprend pas ce qui la dépasse — elle peut seulement s'en faire une image ou une représentation générale ; seul le supramental peut discerner la méthode de ses propres opérations. À présent, le pouvoir d'intuition agit en nous d'une façon le plus souvent cachée, secrète ; il est

enveloppé dans l'action de la raison et de l'intelligence normale ou en grande partie voilé par elle et, pour autant qu'il émerge dans une action indépendante et pure, il reste encore fortuit, partiel, fragmentaire et intermittente. Il jette une lumière soudaine, envoie une suggestion lumineuse, projette un indice solitaire et brillant ou essaime un petit nombre d'intuitions éparses ou reliées, quelques discernements resplendissants, quelques inspirations, quelques révélations éclatantes, et il laisse la raison, la volonté, le sens mental ou l'intelligence faire ce qu'ils peuvent, ou veulent, de cette aide en germe qui leur est venue des profondeurs ou des hauteurs de notre être. Les pouvoirs mentaux se précipitent aussitôt pour se saisir de ces éclairs, les manipuler ou les mettre au service du mental ou du vital, les adapter aux formes de la connaissance inférieure, les recouvrir ou y instiller de la substance mentale et des suggestions mentales, altérant souvent leur vérité au passage et limitant toujours leur force d'illumination potentielle par ces additions et cet asservissement aux exigences de l'agent inférieur ; presque toujours, ils en tirent trop et trop peu à la fois — trop peu en ne leur donnant pas le temps de s'installer et de répandre complètement leur pouvoir d'illumination ; trop, en s'attachant à elles, ou plutôt à la forme sous laquelle la mentalité les a formulées, à l'exclusion de la vérité plus vaste qu'un usage plus méthodique de la faculté intuitive aurait pu nous offrir. En résumé, lorsqu'elle intervient dans les opérations mentales ordinaires, l'intuition agit comme un éclair qui fait resplendir une certaine étendue de vérité, mais non comme une lumière solaire stable qui illumine avec sûreté toute l'étendue et le royaume entier de notre pensée, de notre volonté, de nos sentiments et de nos actes.

Il apparaît tout de suite que deux mouvements de progrès sont nécessaires. Le premier est d'étendre le fonctionnement intuitif et de le rendre plus constant, plus continu, régulier, pour qu'il embrasse tout et devienne finalement si familier et si normal pour notre être qu'il puisse effectuer toutes les opérations maintenant accomplies par le mental ordinaire et remplacer celui-ci dans l'ensemble du système. Ce transfert n'est pas tout à fait possible

tant que le mental ordinaire continue de revendiquer son pouvoir d'action indépendante, d'intervenir ou, comme à son habitude, de s'emparer de la lumière intuitive et de la manipuler à ses fins. Le fonctionnement supérieur du mental ne peut pas être complet ni sûr tant que l'intelligence inférieure est capable de le déformer ou même d'y introduire l'un de ses mélanges. Par conséquent, ou bien nous devons faire taire complètement l'intellect et la volonté intellectuelle ainsi que toutes les autres activités inférieures pour faire place au seul fonctionnement intuitif, ou bien nous devons empoigner le fonctionnement inférieur et le transformer sous la pression constante de l'intuition. Ou encore, nous pouvons alterner et combiner les deux méthodes, si tel est le moyen le plus naturel et si tant est que ce soit possible. La marche du yoga et l'expérience pratique nous montrent que plusieurs méthodes ou mouvements sont possibles — en fait, nul à lui seul n'apporte le résultat complet, bien qu'il puisse sembler à première vue, logiquement, que chacun devrait ou pourrait suffire. Mais si nous apprenons à n'insister sur aucune méthode particulière en affirmant qu'elle est la seule exclusivement correcte et que nous laissons tout le mouvement à une direction supérieure, nous nous apercevons que le Seigneur divin du Yoga ordonne à sa Shakti de se servir d'une méthode ou d'une autre à différents moments et de les combiner toutes suivant les besoins et le penchant de notre être et de notre nature.

Tout d'abord, il pourrait sembler que le moyen direct et correct dût être de faire taire complètement le mental, de réduire au silence l'intellect, réduire au silence la volonté mentale personnelle, le mental de désir, le mental émotif et sensoriel, et, dans ce silence parfait, de laisser le Moi, l'Esprit, le Divin, se révéler et illuminer l'être par la lumière, le pouvoir et l'Ânanda supramentaux. Et en fait, c'est là une grande et puissante discipline. Avec une rapidité et une pureté bien supérieures à celles du mental toujours actif et agité, le mental calme et immobile s'ouvre à l'Infini, reflète l'Esprit, s'emplit du Moi et, tel un temple consacré et purifié, attend le dévoilement du Seigneur de notre être

et de notre nature tout entière. Il est également vrai que la liberté que procure ce silence donne plus de latitude à l'être intuitif et nous permet de recevoir avec moins d'obstruction et sans tous ces remous, tâtonnements et accaparements du mental, les grandes intuitions, inspirations et révélations qui émergent de l'intérieur ou descendent d'en haut. C'est donc un gain immense de pouvoir à tout moment et à volonté disposer d'une immobilité mentale et d'un silence absolu, d'être délivré de la nécessité de penser, libre de tout mouvement et de toute intervention du mental, et, fondés sur ce silence, de laisser la pensée, la volonté et les sentiments se dérouler en nous seulement quand la Shakti le veut et quand cela sert les fins divines. Alors, il devient plus facile de changer la tournure et le caractère de la pensée, de la volonté, des sentiments. Cependant, cela ne veut pas dire que par cette méthode la lumière supramentale remplacera immédiatement le mental inférieur et la raison réflexive. Une fois le silence établi, le fonctionnement intérieur se poursuit, certes, mais même si surviennent une pensée et un mouvement plus généralement intuitifs, les vieux pouvoirs interviendront encore, sinon du dedans, du moins par une foule de suggestions extérieures; puis la mentalité inférieure s'immiscera dans le mouvement, mettra en doute, fera obstacle ou essaiera de s'emparer du mouvement supérieur pour le rabaisser à son niveau, l'obscurcir, le déformer ou le diluer au cours du processus. Ainsi, un travail d'élimination ou de transformation de la mentalité inférieure reste toujours impérieusement nécessaire; ou peut-être les deux à la fois: une élimination de tout ce qui appartient à l'être inférieur — ses accidents qui défigurent, ses dévalorisations, ses altérations de substance et toutes les manipulations que ne saurait abriter la vérité supérieure — et en même temps, une transformation des matériaux de base que notre mental reçoit du supramental et de l'esprit, mais qu'il traduit dans les termes de l'ignorance mentale.

L'autre mouvement vient naturellement à ceux qui commencent le yoga avec l'élan particulier à la voie de la Bhakti. Pour eux, il est naturel de rejeter l'intellect et son action, d'écouter la voix,

d'attendre l'impulsion ou l'ordre, l'*âdesha*, et d'obéir exclusivement à l'idée, à la volonté et au pouvoir du Seigneur en nous, du Moi divin, du Purusha dans le cœur de la créature, *îshvarah sarva-bhûtânâm hriddeshe*. Ce mouvement doit nécessairement tendre de plus en plus à « intuitiviser » toute notre nature, car les idées, la volonté, les impulsions, les sentiments qui viennent du Purusha caché dans le cœur sont de nature intuitive, directe. Cette méthode s'accorde bien avec une certaine vérité de notre nature. Le Moi secret en nous est un moi intuitif ; or, ce moi intuitif demeure en chacun des centres de notre être — physique, nerveux, émotif, volitif, conceptuel ou cognitif —, autant que dans les centres supérieurs plus directement spirituels. Dans chaque partie de notre être, c'est lui qui prend l'initiative secrète, intuitive, de toutes nos activités, mais cette initiative est reçue par notre mental extérieur, imparfaitement traduite par lui, puis changée en mouvements de l'ignorance pendant l'action extérieure des diverses parties de notre nature. Le cœur, ou centre émotif du mental de désir revêtu d'une pensée, est la partie la plus forte en l'homme ordinaire ; il sélectionne les faits ou colore, pour le moins, leur présentation à la conscience ; or, il constitue la partie capitale de la structure. C'est de là que le Seigneur, établi dans le cœur de toutes les créatures, les fait tourner par la Mâyâ de l'ignorance mentale, « montées sur la machine de la Nature ». Il est donc possible, en référant toute l'initiative de notre action à ce Moi ou Esprit intuitif caché, à cette Divinité toujours présente en nous, et en substituant ses influences aux initiatives de notre nature mentale personnelle, de nous retirer de la pensée et de l'action extérieures et inférieures, puis de passer à une autre pensée, une autre action, intérieure et intuitive, hautement spiritualisée. Cependant, le résultat de ce mouvement ne peut pas être complet parce que le cœur n'est pas le centre le plus élevé de notre être ; il n'est pas supramental, pas mû directement par les sources supramentales. Une pensée et une action intuitives dirigées par le cœur peuvent être très lumineuses et intenses, mais elles seront probablement limitées, voire étroites dans leur intensité, mélangées aux activités émotives inférieures et, en mettant les choses au mieux, exaltées et troublées, déséquilibrées

ou exagérées par le caractère miraculeux ou anormal de l'action intuitive, ou en tout cas d'un bon nombre de ses accompagnements qui nuisent à la perfection harmonieuse de l'être. Le but de notre effort de perfection est d'arriver à ce que l'action spirituelle et supramentale ne soit plus un miracle, fût-ce un miracle fréquent ou constant, ni même l'intervention lumineuse d'un pouvoir plus grand que notre pouvoir naturel, mais une action normale de l'être, et la nature même, la loi de tout son fonctionnement.

Le centre organisé le plus haut de notre être incarné et de ses activités dans le corps est le centre mental représenté par le symbole yogique du lotus aux mille pétales, *sahasradala* ; à son sommet, son plus haut degré, s'ouvre la communication directe avec les régions supramentales. Il est donc possible d'adopter une méthode différente et plus directe : au lieu de référer toute notre pensée et toute notre action au Seigneur caché dans le lotus du cœur, nous pouvons les référer à la vérité de la Divinité voilée qui est au-dessus du mental et tout recevoir par une sorte de descente des plans supérieurs — descente dont nous pouvons devenir conscients non seulement spirituellement mais physiquement. La *siddhi* ou accomplissement parfait de ce mouvement ne peut se produire que quand nous sommes capables d'élever le centre de notre pensée et de notre action consciente au-dessus du cerveau physique et de sentir que la pensée et l'action se déroulent dans le corps subtil. Si nous pouvons sentir que nous ne pensons plus dans le cerveau mais au-dessus et en dehors de la tête, dans le corps subtil, c'est le signe physique certain que nous sommes délivrés des limitations du mental physique ; ce n'est pas instantanément parfait ni suffisant en soi pour amener l'action supramentale, car le corps subtil est mental et non supramental, mais c'est néanmoins une mentalité pure et subtile, et cela facilite la communication avec les centres supramentaux. Les mouvements inférieurs se produiront encore, mais nous nous apercevrons alors qu'il est plus aisé d'avoir un discernement rapide et subtil qui nous fait voir instantanément la différence : qui distingue la pensée intuitive des mélanges intellectuels inférieurs, sépare celle-ci de ses revêtements

mentaux et rejette la vivacité grossière du mental imitant la forme de l'intuition sans en posséder la vraie substance. Il sera plus facile de discerner rapidement les plans supérieurs de l'être supramental vrai, de faire descendre leur pouvoir pour effectuer la transformation désirée et de rapporter toutes les activités inférieures à la lumière et au pouvoir supérieurs afin qu'ils puissent rejeter et éliminer, purifier, transformer, sélectionner parmi les activités inférieures les matériaux exacts de la Vérité qui doit s'organiser en nous. Cette ouverture à un niveau supérieur, puis à des plans de plus en plus hauts sur ce niveau, et, par suite, la refonte de toute notre conscience et de toute son action dans ce creuset supérieur, sa re-formation en la substance des pouvoirs et des capacités lumineuses des plans d'en haut, se révèle en pratique la partie principale de la méthode naturelle employée par la Shakti divine.

Une quatrième méthode se présente naturellement à l'intelligence développée et convient à l'homme pensant. Elle consiste à développer notre intelligence au lieu de l'éliminer, mais avec la volonté de ne point chérir ses limitations et d'accroître ses capacités, sa lumière, son intensité, son degré et sa force d'action, jusqu'à ce qu'elle arrive à la frontière supérieure et puisse facilement être assimilée, transformée et s'adapter à un fonctionnement conscient plus élevé. Ce mouvement s'appuie également sur une vérité de notre nature et constitue l'une des étapes d'un yoga complet de la perfection de soi. Cette étape, ainsi que je l'ai décrite, vise à une intensification et à une élévation du fonctionnement de nos instruments et de nos pouvoirs naturels jusqu'à ce que, par leur pureté et leur plénitude première, ils forment une perfection préparatoire du mouvement normal de la Shakti qui agit alors en nous. La raison et la volonté intelligente, la *buddhi*, est le plus grand de ces pouvoirs et de ces instruments, c'est le souverain naturel des autres parties de l'être humain développé et le plus capable d'aider à leur développement. Toutes les activités ordinaires de notre nature sont utiles à la perfection supérieure que nous cherchons; toutes sont destinées à lui servir de matériaux, et plus leur développement est puissant, plus riche est la préparation à l'action supramentale.

L'être intellectuel aussi doit être pris en main par la Shakti au cours du yoga pour atteindre ses pouvoirs les plus élevés et les plus complets. Ceci fait, la transformation de l'intellect est possible, car toutes les opérations de l'intellect dérivent secrètement du supramental: chaque pensée, chaque volonté contient une vérité du supramental, quelles que soient les limitations et les altérations apportées par le fonctionnement inférieur de l'intelligence. Il est possible d'effectuer cette transformation si l'on supprime les limitations et élimine l'élément qui déforme et pervertit. Cependant, tout cela ne peut se faire par la seule élévation ni la seule intensification de l'activité intellectuelle, car, nécessairement, celle-ci restera toujours limitée par les défauts originels inhérents à l'intelligence mentale. Une intervention de l'énergie supramentale est nécessaire afin d'éclairer l'intelligence, de la débarrasser des insuffisances de sa pensée, de sa volonté et de ses sentiments. Cette intervention non plus ne peut être tout à fait efficace tant que le plan supramental ne s'est pas manifesté et qu'au lieu d'agir au-dessus du mental, à travers un couvercle ou un voile, si mince soit-il devenu, il se révèle d'une façon plus constante dans une action manifeste et lumineuse, jusqu'au jour où le plein soleil de la Vérité sera vu sans qu'aucun nuage ne vienne atténuer sa splendeur. Il n'est pas non plus nécessaire de développer complètement et séparément l'intellect avant que cette intervention puisse avoir lieu et que s'ouvrent les niveaux supramentaux. L'intervention peut se produire plus tôt et développer tout de suite le fonctionnement intellectuel, puis, à mesure qu'il se développe, le changer en la forme supérieure, intuitive, et en une substance intuitive.

La vaste action naturelle de la Shakti combine toutes ces méthodes. Parfois immédiatement, parfois plus tard, ou parfois au dernier stade, elle apporte la liberté du silence spirituel. Elle ouvre l'être intuitif caché au sein du mental même et nous habitue à référer toute notre pensée, tous nos sentiments, toute notre volonté et notre action à l'initiative du Divin, à la Splendeur et au Pouvoir qui sont pour le moment dissimulés dans les replis du mental. Quand nous sommes prêts, elle soulève le centre

de ses opérations au sommet du mental et ouvre les niveaux supramentaux; elle procède alors de deux façons : par une action de haut en bas qui remplit et transforme la nature inférieure, et par une action de bas en haut qui soulève toutes les énergies vers ce qui est au-dessus d'elles, jusqu'au jour où la transcendance est complète et le changement de fonctionnement effectué de façon intégrale. Elle prend l'intelligence, la volonté et les autres pouvoirs naturels, les développe, mais en faisant intervenir constamment le mental intuitif, puis la vraie énergie supramentale qui change et élargit leur action. Elle ne fait pas tout cela dans un ordre fixe et mécaniquement invariable comme le voudrait la rigidité de l'intellect logique, mais librement, avec souplesse, suivant les besoins de son travail et les nécessités de la nature.

Le premier résultat ne sera pas la création du vrai supramental, mais l'organisation d'une mentalité principalement ou même complètement intuitive suffisamment développée pour prendre la place de la mentalité ordinaire et de l'intellect logique raisonnant de l'être humain évolué. Le changement le plus marquant sera une transmutation de la pensée : celle-ci sera intensifiée et emplie d'une substance de lumière concentrée, de pouvoir concentré, de la joie concentrée de la lumière et du pouvoir, et de cette exactitude immédiate, qui sont les signes de la pensée intuitive véritable. Ce mental intuitif ne se contentera pas d'apporter des suggestions fondamentales ni des conclusions rapides : avec la même lumière de vérité, le même pouvoir, la même joie que procurent la certitude et la vision spontanée et directe de la vérité, il dirigera les enchaînements logiques et les déductions qui, jusqu'alors, étaient effectuées par la raison intellectuelle. La volonté elle aussi deviendra plus intuitive : puissante et lumineuse, elle ira droit à ce qui doit être fait, *kartavyam karma*, et, avec une vision rapide des possibilités et des réalités, organisera les combinaisons nécessaires à son action, afin d'atteindre son but. De même pour les sentiments : ils saisiront les relations justes, s'emplieront d'une lumière et d'une puissance nouvelles, d'une assurance heureuse; seuls seront préservés les désirs justes et les émotions spontanées

autant qu'ils durent, et quand ils disparaîtront, elle les remplacera par un amour lumineux et spontané et un Ânanda qui connaît le juste *rasa* de leur objet et l'atteint sans détour. Tous les autres mouvements mentaux seront pareillement éclairés — même les mouvements prâniques et sensoriels, même la conscience du corps. Généralement, certaines facultés psychiques font également leur apparition, des pouvoirs et des perceptions du mental intérieur et de ses sens, qui ne dépendent ni des sens extérieurs ni de la raison. La mentalité intuitive n'est pas simplement plus puissante et plus lumineuse; elle est normalement capable d'opérations beaucoup plus étendues que celles accessibles au mental ordinaire avant qu'il ait atteint ce stade du yoga.

Si la mentalité intuitive pouvait devenir naturellement parfaite, sans mélange d'aucun élément inférieur, tout en demeurant inconsciente de ses limitations et de la grandeur des degrés situés au-delà, elle pourrait former un autre échelon précis, une nouvelle étape, comme le furent le mental instinctif de l'animal ou le mental rationnel de l'homme. Mais la mentalité intuitive ne peut être durablement parfaite et se suffire à elle-même que si elle parvient à s'ouvrir au supramental au-dessus d'elle; or, cette ouverture révèle d'emblée les limitations de la mentalité intuitive et la relègue à une fonction secondaire de transition entre le mental intellectuel et la nature supramentale véritable. La mentalité intuitive appartient encore au mental, elle n'est pas la gnose. Certes, c'est une lumière venue du supramental, mais altérée et amoindrie par la substance mentale dans laquelle elle travaille; or, qui dit substance mentale dit nécessairement fond d'ignorance. Le mental intuitif n'est pas encore la vaste lumière solaire de la vérité; c'est un jeu incessant d'éclairs de la lumière de vérité qui illumine un état fondamental d'ignorance ou de semi-connaissance et de connaissance indirecte. Tant qu'il demeure imparfait, le mental intuitif est envahi par un mélange de mentalité ignorante où la vérité est constamment menacée par l'erreur. Même quand il parvient à un fonctionnement naturel plus large, plus exempt de ce mélange, et tant que la substance mentale où il travaille garde sa vieille habitude intellectuelle

ou mentale inférieure, il risque toujours de se tromper, d'être obscurci et de rechuter. En outre, le mental individuel ne vit pas seul ni indépendamment; il est plongé dans le mental général, et tout ce qu'il a rejeté se déverse dans l'atmosphère mentale générale autour de lui et tend à le réenvahir avec toutes les suggestions et d'innombrables incitations qui portent la vieille marque mentale. Par conséquent, qu'il soit en voie de formation ou déjà formé, le mental intuitif doit être constamment sur ses gardes contre les invasions et additions; il doit veiller à rejeter et à éliminer les mélanges, travailler à intuitiviser de plus en plus toute la substance mentale, et ceci ne peut être accompli que lorsqu'il est lui-même illuminé, transformé, soulevé dans la pleine lumière de l'être supramental.

En outre, en chaque homme cette mentalité nouvelle est le prolongement du pouvoir actuel de son être et, si nouvelles et remarquables que soient ses facultés, elle s'organise au sein d'une certaine gamme de capacités. Certes, elle peut se limiter au travail qu'elle a en main et à la gamme actuelle de ses capacités acquises, mais la nature d'un mental ouvert à l'infini est de progresser, de changer, de s'élargir; cette mentalité nouvelle peut donc s'aventurer au-delà de ses frontières, mais aussitôt elle s'expose à un retour de la vieille habitude de recherche intellectuelle dans l'ignorance, si tempéré soit-il par la nouvelle habitude intuitive — à moins qu'elle ne se laisse constamment dominer et conduire par l'action manifeste d'une énergie supramentale lumineuse plus complète. En fait, sa nature est de servir de trait d'union et de transition entre le mental actuel et le supramental; tant que la transition n'est pas achevée, il se produit parfois une gravitation vers le bas, parfois un mouvement ascendant, des oscillations, une invasion et une attraction d'en bas, une invasion et une attraction d'en haut, et, au mieux, un état incertain et circonscrit entre deux pôles. De même que l'intelligence supérieure de l'homme se situe entre son mental humain ordinaire et animal en bas, et son mental spirituel évolutif en haut, de même ce premier mental spirituel se situe entre la mentalité humaine intellectualisée et la connaissance supramentale supérieure.

La nature du mental est de vivre entre les demi-jours et l'obscurité, parmi des probabilités et des possibilités, des aspects fragmentairement saisis, des incertitudes et des semi-certitudes; c'est une ignorance avide de connaissance qui s'efforce de s'élargir et qui appuie de tout son poids sur la masse cachée de la vraie gnose. Le supramental vit dans la lumière des certitudes spirituelles : c'est la connaissance même qui ouvre à l'homme le corps concret de sa splendeur natale. Le mental intuitif commence par éclairer les demi-jours du mental, ses probabilités et ses possibilités, ses aspects, ses certitudes incertaines et ses représentations; il révèle la vérité cachée, ou à demi cachée et à demi révélée par ces approximations, et, dans son fonctionnement supérieur, il ouvre un premier accès à la vérité supramentale par une vision plus exacte, directe, par des indications lumineuses qui sont comme une mémoire de la connaissance de l'esprit, par des intuitions qui jettent un œil à travers les portes de la vision universelle et de la connaissance secrète de l'être. Il constitue une première et imparfaite organisation de cette lumière et de ce pouvoir plus grands — imparfaite parce qu'elle s'effectue dans le mental et non sur les fondements de sa propre substance de conscience naturelle, parce que c'est une communication constante et non une présence constante et tout à fait immédiate. La perfection absolue se situe au-delà, sur les plans supramentaux; elle doit se fonder sur une transformation plus décisive et plus complète de notre mentalité et de notre nature tout entière.

21

Les gradations du Supramental

Le mental intuitif est la traduction immédiate de la vérité en termes mentaux à demi transformés par une substance supramentale rayonnante; c'est la traduction d'une connaissance spontanée et infinie qui œuvre au-dessus du mental, en l'esprit supraconscient. Cet esprit se manifeste tout d'abord à nous comme un moi plus grand qui est à la fois au-dessus de nous, en nous, autour de nous, et dont notre moi actuel, notre personnalité et notre nature mentales, vitales et physiques, sont un fragment imparfait, un dérivé partiel, un symbole inférieur et inadéquat; puis, à mesure que le mental intuitif grandit en nous et que l'ensemble de notre être se façonne dans le moule d'une substance intuitive, nous sentons une sorte de semi-transformation qui s'opère dans les diverses parties de nous-mêmes et les change en la nature de ce moi, de cet esprit plus grand. Toute notre pensée, toute notre volonté, nos impulsions, nos sentiments, et même, finalement, toutes nos sensations extérieures, vitales et physiques, deviennent de plus en plus des transmissions directes de l'esprit et revêtent une autre nature, de plus en plus pure, imperturbable, puissante, lumineuse. Ceci n'est qu'un côté du changement; de l'autre côté, tout ce qui appartient encore à l'être inférieur, tout ce qui nous semble encore venir du dehors ou être une survivance du fonctionnement de notre ancienne personnalité inférieure, sent la pression du changement et tend de plus en plus à se modifier et à se transformer en la substance et en la nature nouvelles. Le

supérieur descend et prend en grande partie la place de l'inférieur, mais l'inférieur change aussi, se transforme en matériaux des opérations de l'être supérieur et s'intègre à sa substance.

Le vaste esprit au-dessus du mental apparaît tout d'abord comme une présence, une lumière, un pouvoir, une source, un infini, mais tout ce que nous pouvons en connaître au début est une identité infinie d'être, de conscience, de pouvoir de conscience, d'Ânanda. Le reste vient de là, mais ne prend pas la forme précise d'une pensée, d'une volonté ou d'un sentiment au-dessus de nous, sauf dans le mental intuitif et à ce niveau. Ou encore, nous sentons et percevons de diverses manières un vaste et infini Purusha qui est la vérité éternellement vivante de cet être et de cette présence, une vaste et infinie connaissance qui est la force active de cette lumière et de cette conscience, une vaste et infinie volonté qui est la force active de ce pouvoir de conscience, un amour vaste, infini, qui est la force active de cet Ânanda. Mais à part leur puissante réalité et l'influence de leur présence essentielle, toutes ces forces ne nous sont connues d'une façon tant soit peu précise que dans une traduction que notre être mental intuitif peut comprendre à son niveau et dans ses limites. Cependant, à mesure que nous progressons et que nous nous unissons de plus en plus lumineusement et dynamiquement à cet esprit ou Purusha, un fonctionnement supérieur de la connaissance, de la volonté et de la sensibilité spirituelle se manifeste et semble s'organiser au-dessus du mental; c'est ce que nous appelons le supramental à proprement parler: le fonctionnement vraiment originel de la connaissance, de la volonté et de l'Ânanda infinis. Dès lors, la mentalité intuitive devient un mouvement secondaire et inférieur au service de ce pouvoir supérieur; elle répond, consent à toutes ses illuminations et tous ses ordres, et les transmet aux parties inférieures, ou, s'ils ne se manifestent pas ou ne sont pas tout de suite évidents, elle tente souvent de prendre la place du pouvoir supérieur, d'imiter son fonctionnement et de faire du mieux qu'elle peut le travail de la nature supramentale. En fait, par rapport au supramental, elle occupe la même place et se trouve dans la même

relation que l'intelligence ordinaire par rapport au mental intuitif à un stade antérieur du yoga.

Cette double action sur les deux plans supérieur et inférieur de notre être fortifie tout d'abord la mentalité intuitive dans son rôle secondaire et l'aide à expulser ou à transformer plus complètement les survivances, les invasions ou les additions de l'ignorance. Puis, de plus en plus, cette action intensifie la mentalité intuitive proprement dite dans sa lumière de connaissance et, finalement, la transforme à l'image du supramental lui-même, mais généralement en commençant par le fonctionnement plus limité qu'assume la gnose quand elle prend la forme de ce que nous pourrions appeler la raison supramentale lumineuse ou raison divine. C'est sous cette forme de raison divine que le supramental proprement dit peut, au commencement, manifester son action; puis, quand il a changé le mental à son image, il descend et prend la place de l'intelligence et de la raison ordinaires. Entre-temps, un pouvoir supramental supérieur, d'un caractère beaucoup plus vaste, s'est révélé au-dessus de la raison divine et a pris la haute direction de l'action divine dans l'être. La raison divine est d'un caractère plus limité parce que, bien qu'elle ne soit pas marquée de l'empreinte mentale puisqu'elle est une opération directe de la vérité et de la connaissance, elle demeure néanmoins un pouvoir délégué à une certaine gamme d'activités, plus lumineuses que celles de la volonté et de la raison humaines ordinaires mais, jusqu'à un certain point, analogues; il faut arriver à un supramental encore plus haut pour qu'intervienne l'action directe, complètement révélée et immédiate, de l'Īshvara dans l'être humain. Ces distinctions entre le mental intuitif, la raison divine, le supramental supérieur et autres gradations au sein de ces gradations sont nécessaires parce que, plus tard, elles prennent une grande importance. Au début, le mental saisit tout ce qui lui vient des plans au-delà, sans distinction, comme une illumination spirituelle suffisante, et il accepte comme des fins ultimes même des états initiaux et de premiers éclaircissements; mais il s'aperçoit ensuite que s'il en reste là, il s'arrête à une réalisation partielle, et qu'il faut continuer

à s'élever et à s'élargir jusqu'à ce que l'on arrive au moins à une certaine intégralité dans la hauteur et dans la largeur divines.

L'intellect a du mal à saisir le sens de ces distinctions supramentales: les termes mentaux par lesquels nous pourrions les traduire font défaut ou sont inadéquats, et ces gradations ne peuvent être comprises qu'après une certaine vision ou certaines approximations acquises par expérience. Tout ce que nous pouvons faire utilement pour le moment, c'est de donner un certain nombre d'indications. Et tout d'abord, il suffira de noter certains indices dans le mental pensant, car c'est là que nous pouvons découvrir quelques-unes des clefs les plus proches du fonctionnement supramental. La pensée du mental intuitif procède intégralement par quatre pouvoirs qui donnent une forme à la vérité: une intuition qui suggère l'idée de la vérité; une intuition qui discerne; une inspiration qui apporte la parole de vérité et quelque éclat de sa substance supérieure; enfin, une révélation qui façonne à nos yeux la face et le corps mêmes de sa réalité. Ces pouvoirs ne sont nullement semblables à certains mouvements de l'intelligence mentale ordinaire qui peuvent avoir l'air analogues et que notre inexpérience première confond aisément avec l'intuition véritable. L'intuition suggestive n'est pas la perspicacité intellectuelle d'une vive intelligence, ni le discernement intuitif le rapide jugement de l'intellect rationnel; l'inspiration intuitive n'est pas identique à l'action inspirée de l'intelligence imaginative, ni la révélation intuitive égale à la forte lumière d'une compréhension intime et d'une expérience purement mentales.

Il serait peut-être exact de dire que ces activités intellectuelles sont une représentation mentale des mouvements supérieurs, un essai du mental ordinaire qui cherche à faire les mêmes choses, ou une imitation intellectuelle aussi bonne que possible du fonctionnement de la nature supérieure. Les intuitions vraies diffèrent de ces contrefaçons efficaces, mais insuffisantes; elles en diffèrent par leur substance de lumière, par leur mode d'action, leur moyen de connaissance. La rapidité de l'intellect dépend d'une série d'éveils

de l'ignorance mentale foncière qui ouvre les yeux à des images et à des représentations mentales de la vérité, lesquelles peuvent être tout à fait valables dans leur domaine propre et à leurs propres fins, mais ne sont pas nécessairement ni essentiellement fiables. Leur jaillissement dépend de suggestions fournies par les données mentales et sensorielles ou d'une accumulation de la connaissance mentale antérieure. Elles cherchent la vérité comme quelque chose d'extérieur, comme un objet à découvrir et à étudier, à stocker, à acquérir, et quand elles l'ont découverte, elles scrutent minutieusement ses surfaces, ses aspects, ce qu'il suggère. Cet examen minutieux est incapable de jamais donner une idée tout à fait complète et adéquate de la vérité. Si péremptoires ces représentations et ces images puissent-elles nous apparaître de prime abord, elles sont appelées à chaque instant à être dépassées, rejetées et jugées incompatibles avec une connaissance nouvelle.

Même si son champ d'action et son application nous paraissent limités, néanmoins la connaissance intuitive est sûre dans ses limites. Elle nous donne une certitude immédiate et durable, et surtout elle est autonome. Elle peut éventuellement prendre pour point de départ les données mentales et sensorielles, ou plutôt chercher à éclairer et à révéler la signification véritable de ces données, ou bien déclencher tout un train de pensées et de connaissances passées pour leur donner un sens nouveau et des conclusions nouvelles, mais elle ne dépend que d'elle-même et peut jaillir spontanément de son lumineux domaine, indépendamment des suggestions ou des données antérieures; puis, ce fonctionnement spontané devient de plus en plus fréquent et s'ajoute à l'autre pour ouvrir des profondeurs et des zones de connaissance nouvelles. Dans un cas comme dans l'autre, il y a toujours un élément de vérité existant en soi et un sentiment d'absolu à l'origine de la perception, indiquant qu'elle procède de l'esprit et de sa connaissance par identité. C'est la révélation d'une connaissance cachée, mais qui existait déjà dans l'être: ce n'est pas une acquisition mais quelque chose qui était toujours là, prêt à se révéler. La connaissance intuitive voit du dedans la vérité

et illumine l'extérieur par cette vision intérieure, et, pour peu que nous nous gardions intuitivement éveillés, elle s'harmonise aussi sans difficulté avec les vérités futures. Ces caractéristiques deviennent plus prononcées et plus intenses encore dans les zones supérieures ou supramentales à proprement parler; dans le mental intuitif, elles ne sont peut-être pas toujours reconnaissables dans toute leur pureté et leur intégralité du fait du mélange de la substance mentale et de ses additions, mais dans la raison divine et dans le fonctionnement supramental supérieur, elles se libèrent et deviennent absolues.

L'intuition suggestive, lorsqu'elle opère au niveau mental, donne l'impression d'une idée intérieure directe et illuminatrice de la vérité, qui est l'image vraie et le signe de la vérité; ce n'est pas encore la vision totale ni tout à fait concrète, mais plutôt comme un souvenir radieux de la vérité, la reconnaissance de quelque secret de la connaissance du moi. C'est une représentation, mais une représentation vivante, non un symbole conceptuel; c'est une réflexion, mais une réflexion éclairée par un certain éclat de la substance vraie de la vérité. Le discernement intuitif est une opération secondaire qui met l'idée de la vérité à sa place juste et la situe par rapport aux autres idées. En outre, tant que l'habitude d'intervention ou d'addition mentales persiste, il sert aussi à distinguer la vision mentale de la vision plus haute, à extraire le matériau du mental inférieur qui encombre de son mélange la pure substance véridique, et il s'efforce de débrouiller l'écheveau emmêlé de l'ignorance et de la connaissance, du mensonge et de l'erreur. De même que l'intuition s'apparente à une mémoire ou à un souvenir lumineux de la vérité telle qu'elle existe en soi, de même l'inspiration s'apparente à une audition de la vérité: c'est une réception immédiate de la voix même de la vérité; elle attire aussitôt le verbe qui l'incarne parfaitement et elle contient quelque chose de plus que la lumière de l'idée de la vérité: elle capture le flot de la réalité intime de la vérité et l'intense mouvement de pénétration de sa substance. La révélation s'apparente à une vision directe, *pratyaksha-drishti*; elle rend présent à notre vue le fait tel

qu'il est en lui-même, dont l'idée est une représentation. Elle rend visibles l'esprit, l'être, la réalité mêmes de la vérité, et les incorpore à la conscience et à l'expérience.

Pratiquement, le cours du développement de la nature supramentale — à supposer qu'il suive une gradation régulière — nous montre que les deux pouvoirs inférieurs apparaissent les premiers, bien qu'ils ne soient pas nécessairement dépourvus de toute action des deux pouvoirs supérieurs, puis, à mesure qu'ils se développent et que leur fonctionnement devient normal, ils constituent en quelque sorte une gnose intuitive inférieure. La combinaison des deux premiers pouvoirs est nécessaire à la perfection de la gnose inférieure. Si le discernement intuitif opère seul, il produit une sorte d'illumination critique qui agit sur les idées et les perceptions de l'intellect en les tournant vers elles-mêmes afin que le mental puisse séparer leur vérité de leur erreur ; finalement, il remplace le jugement intellectuel par un jugement intuitif lumineux, une gnose critique, pourrait-on dire — mais qui risque d'être dépourvue de connaissance illuminatrice nouvelle, ou d'élargir simplement la vérité comme il est naturel lorsqu'elle se sépare de l'erreur. D'autre part, si l'intuition suggestive agit seule sans ce discernement, on accède continuellement à des vérités et des lumières nouvelles, mais elles sont vite enveloppées, encombrées d'additions mentales, et leur connexion, leur rapport, le passage harmonieux de l'une à l'autre, de l'une en l'autre, sont brouillés ou interrompus par ces intrusions. Il se crée un pouvoir de perception intuitive actif, régulier, mais non un mental de gnose intuitive complet et cohérent. Ces deux pouvoirs réunis pallient l'insuffisance du fonctionnement isolé de chacun et créent un mental de perception intuitive et de discernement intuitif qui peut faire tout le travail de l'intelligence mentale trébuchante, et davantage, et le faire avec la lumière, la sûreté et le pouvoir supérieurs d'une idéation directe et infaillible.

De même, les deux pouvoirs supérieurs créent une gnose intuitive supérieure. Quand ils agissent dans le mental comme

deux pouvoirs distincts, ils s'avèrent également insuffisants sans les activités associées. La révélation peut présenter la réalité, les identités de la vérité telle qu'elle existe en soi, et ajouter à l'expérience de l'être conscient quelque chose de très puissant, mais il peut lui manquer le verbe qui incarne, l'idée qui fait jaillir, la poursuite cohérente des rapports et des conséquences : nous pouvons fort bien la posséder sans être capable de la communiquer aux autres parties de l'être et par leur intermédiaire. Il peut y avoir une présence de la vérité, mais non sa manifestation complète. L'inspiration peut apporter le verbe de la vérité, le souffle de son dynamisme et de son mouvement, mais ceci n'est pas complet en soi et ses effets ne sont pas sûrs sans la révélation intégrale de tout ce qu'elle contient ou suggère lumineusement, et sans que ses relations avec l'ensemble soient organisées. Le mental intuitif inspiré est constitué d'éclairs qui illuminent de nombreux points obscurs, mais cette lumière doit d'être canalisée et fixée dans un courant de splendeurs régulières pour former un pouvoir stable de connaissance clairement organisée. Si elle agissait seule au moyen de ses deux pouvoirs, la gnose supérieure serait un mental de splendeurs spirituelles trop exclusivement absorbé dans son domaine particulier ; il produirait peut-être, invisiblement, ses effets sur le monde extérieur, mais il lui manquerait un lien de communication plus étroit et plus habituel avec les mouvements normaux du mental : justement le lien que fournit le fonctionnement *idéal* inférieur. L'action combinée, sinon fondue et unifiée, des quatre pouvoirs constitue la gnose intuitive complète, pleinement armée et équipée.

Un développement régulier — compte tenu d'une certaine manifestation simultanée des quatre pouvoirs — commencerait déjà à donner naissance au mental intuitif suggestif et critique à une échelle suffisamment large, puis façonnerait au-dessus de lui la mentalité intuitive révélatrice et inspirée. Ensuite, il reprendrait les deux pouvoirs inférieurs et les élèverait jusqu'au pouvoir et au domaine de l'inspiration, faisant agir le tout dans une seule et même harmonie — ou, à une intensité plus haute, dans une seule et même lumière indivisible qui ferait simultanément le travail des

trois réunis ou des trois unifiés. Finalement, par un mouvement analogue, il reprendrait ces trois pouvoirs, les élèverait jusqu'au pouvoir révélateur de la gnose intuitive et les unirait à elle. En fait, ce clair processus de développement risque toujours d'être plus ou moins dérangé, brouillé dans le mental humain, et son cours irrégulier soumis à des rechutes, des avances incomplètes, des retours sur des points inaccomplis ou imparfaitement accomplis du fait de l'intervention et du mélange continuel des mouvements actuels de la semi-connaissance mentale et de l'obstruction de la substance de l'ignorance mentale. Vient un temps, cependant, où le processus est complet, pour autant qu'il puisse l'être au niveau mental, et où l'on voit se former une lumière supramentale atténuée, composée de ces quatre pouvoirs, le plus haut dirigeant ou absorbant les autres en son corps. Arrivé à ce point, lorsque le mental intuitif s'est pleinement formé dans l'être mental et qu'il est assez fort pour dominer, sinon pour prendre encore tout à fait la place des diverses activités mentales, un autre pas devient possible : l'élévation du centre et du niveau d'action au-dessus du mental, et la prédominance de la raison supramentale.

La première caractéristique de ce changement est un renversement complet, un retournement sens dessus-dessous, pourrait-on presque dire, de toutes les activités. À présent, nous vivons dans le mental, et surtout dans le mental physique, mais pas tout à fait comme l'animal qui est complètement submergé par les opérations physiques, vitales et sensorielles. Au contraire, nous sommes parvenus à une certaine élévation mentale d'où nous pouvons regarder de haut le fonctionnement de la vie, des sens, du corps, et diriger sur eux une lumière mentale supérieure, réfléchir, juger, nous servir de notre volonté pour modifier les opérations de la nature inférieure. En outre, de la hauteur où nous sommes parvenus, nous regardons plus haut encore, plus ou moins consciemment, vers quelque chose qui nous dépasse et dont nous recevons, soit directement, soit à travers notre être subconscient ou subliminal, des impulsions supraconscientes secrètes qui animent notre pensée, notre volonté et toutes nos autres activités. Le processus de cette communication

est voilé, obscur et, d'ordinaire, les hommes n'en sont pas conscients sauf chez certaines natures hautement développées; mais quand nous avançons dans la connaissance de nous-mêmes, nous découvrons que toute notre pensée et toute notre volonté ont leur origine en haut, bien qu'elles prennent forme dans le mental et que ce soit là qu'elles commencent à devenir ouvertement actives. Si nous défaisons les nœuds du mental physique qui nous lient à l'instrument cérébral et nous identifient à la conscience corporelle, et que nous parvenons à nous mouvoir dans la mentalité pure, nous percevons clairement, et constamment, cette origine supérieure.

Le développement de la mentalité intuitive rend la communication directe, au lieu de subconsciente et obscure; mais nous sommes encore dans le mental, et le mental continue de regarder vers le haut pour recevoir la communication supramentale qu'il transmet aux autres parties de l'être. Ce faisant, le mental ne crée plus tout à fait ses propres formes pour revêtir la pensée et la volonté qui descendent en lui, mais il les altère tout de même, les atténue, les limite encore et leur impose plus ou moins sa propre méthode. Il est encore le récepteur et le transmetteur de la pensée et de la volonté — bien qu'il n'en soit plus le formateur, sauf par une influence subtile —, puisqu'il leur fournit une substance mentale ou, du moins, les entoure d'un décor mental, d'un cadre mental, d'une atmosphère mentale. Par contre, quand la raison supramentale se développe, le Purusha passe au-dessus de cette élévation mentale et, dès lors, regarde d'en haut toutes les opérations du mental, de la vie, des sens, du corps, dans une tout autre lumière, une tout autre atmosphère; il les voit et les connaît avec une vision entièrement différente et avec une connaissance vraie, libre, parce qu'il n'est plus submergé dans le mental. L'homme n'est encore que partiellement libéré de son involution dans l'animalité — car son mental s'est en partie élevé au-dessus de la vie, des sens et du corps, mais reste partiellement immergé en eux et gouverné par eux —, et il n'est nullement libéré des formes et des limites mentales. Mais une fois qu'il s'est élevé jusqu'au supramental, il est délivré de la domination inférieure et gouverne toute sa

nature — essentiellement et initialement tout d’abord et dans sa conscience la plus haute, car tout le reste est encore à transformer ; mais quand cette transformation est accomplie, ou dans la mesure où elle l’est, il devient un être libre, maître de son mental, de ses sens, de sa vie et de son corps.

La deuxième caractéristique du changement est que la pensée et la volonté peuvent désormais se former entièrement sur le plan supramental ; par conséquent, ce sont une volonté et une connaissance totalement lumineuses et efficaces qui entrent en jeu. En fait, la lumière et le pouvoir ne sont pas complets au début, parce que la raison supramentale n’est qu’une formulation élémentaire du supramental et que le mental et les autres parties de l’être doivent encore se laisser modeler par la nature supramentale. Il est vrai que le mental ne fonctionne plus comme l’auteur, le formateur ou le juge apparent de la pensée, de la volonté ou de quoi que ce soit d’autre, mais il fonctionne encore comme le transmetteur et, par conséquent comme un réceptacle, et il obstrue et déforme dans une certaine mesure la transmission du pouvoir et de la lumière qui viennent d’en haut. Il reste encore une disparité entre la conscience supramentale où désormais le Purusha se tient, pense et veut, et la conscience mentale, vitale et physique à travers laquelle il doit traduire sa lumière et sa connaissance. Il vit et voit avec une conscience *idéale*¹, mais doit encore rendre cette conscience entièrement pratique et efficace dans son moi inférieur. Sinon, il pourra agir avec une efficacité spirituelle plus ou moins grande, par une communication intérieure avec autrui au niveau spirituel et au niveau du mental supérieur qui est le plus facilement touché par le niveau spirituel, mais les effets seront atténués et retardés par l’infériorité ou l’absence du fonctionnement intégral de l’être. On ne peut y remédier que quand le supramental se saisit de la conscience mentale, vitale, physique, et les supramentalise, c’est-à-dire les transforme en des formes de la nature supramentale. Cette

1. Sri Aurobindo explique plus loin (chapitres XXII et XXIII, notamment pages 355-56) le sens qu’il donne à ce terme et aux mots apparentés (idée, idéal, idéation, etc.).

transformation, nous l’avons dit, est beaucoup plus aisée quand, par le yoga, on a préparé les instruments de la nature inférieure ; sinon, nous éprouverons une grande difficulté à nous débarrasser de la discordance ou de la disparité entre la supramentalité idéale et les instruments de transmission mentale : le canal mental, le cœur, les sens, l’être nerveux et l’être physique. La raison supramentale peut faire en grande partie un premier travail de transformation, mais non le travail tout entier.

La raison supramentale est essentiellement une intelligence et une volonté spirituelles directes, lumineuses soi, agissant spontanément, et elle n’est pas mentale, *mânasa-buddhi*, mais supramentale, *vijñâna-buddhi*. Elle utilise les mêmes pouvoirs que le mental intuitif, mais ici, ces quatre pouvoirs opèrent dès l’abord avec un certain ensemble, sans être altérés par la substance mentale de l’intelligence ni principalement occupés à illuminer le mental : ils œuvrent à leur manière et pour leurs propres desseins. Parmi ces quatre pouvoirs, le discernement se distingue à peine des autres, mais il est constamment présent dans les trois autres et c’est lui qui détermine leur étendue et relie leurs connaissances respectives. Cette raison comporte trois degrés : l’un où l’opération de ce que nous pouvons appeler une intuition supramentale fournit la forme et les traits dominants ; un autre où une inspiration supramentale rapide prend la direction et imprime le caractère général, et un troisième où tout est accompli par une vaste révélation supramentale ; et à chacun de ces degrés nous approchons d’une substance plus concentrée, d’une lumière, d’une efficacité et d’une étendue plus hautes de la volonté et de la connaissance vraies.

Tout ce que la raison mentale peut accomplir, la raison supramentale l’accomplit également, et va plus loin ; elle suit un mode d’action correspondant mais en partant de l’autre bout. Pour la raison spirituelle, les vérités essentielles du moi et de l’esprit, le principe des choses, ne sont pas des idées abstraites ni des expériences subtiles et sans consistance auxquelles elle parvient en faisant un bond par-dessus des limites : c’est une réalité

constante, le fond naturel de toute son idéation et de toute son expérience. Elle ne « parvient » pas, comme le mental, aux vérités totales et générales ou particulières de l'être, de la conscience, des sensations spirituelles et autres, de l'Ânanda, de la force et de l'action : elle les dévoile directement, dévoile la réalité et le phénomène et le symbole, ce qui existe et ce qui est possible et l'aboutissement, ce qui est déterminé et ce qui détermine, et tout cela avec une évidence spontanément lumineuse. Elle formule et met en ordre le rapport des pensées entre elles, des forces entre elles, des actes entre eux, et de chacun avec les autres, puis elle les coule dans une harmonie lumineuse et convaincante. Elle englobe les données des sens, mais en leur donnant une autre signification à la lumière de ce qui se trouve derrière elles et les traite simplement comme des signes tout à fait extérieurs : la vérité intérieure est connue d'un sens supérieur que la raison supramentale possède déjà. Et elle ne dépend pas exclusivement de ces données, même dans leur domaine propre — celui des objets sensoriels —, pas plus qu'elle n'est limitée à leur rayon d'action. Elle possède sa propre sensation spirituelle, son sens spirituel, auxquels elle relie aussi les données qu'elle recueille d'un sixième sens : le sens mental intérieur. Elle saisit également les illuminations, les symboles vivants et les images familières de l'expérience psychique, et les relie aux vérités du moi, de l'esprit.

De la même manière, la raison spirituelles s'empare des émotions et des sensations psychiques, les relie à leurs équivalents spirituels, leur communique les valeurs de la conscience supérieure et de l'Ânanda dont elles dérivent (et dont elles sont des modifications dans la nature inférieure) et corrige leurs déformations. De même, elle prend les mouvements de l'être vital et de la conscience vitale, les relie aux mouvements de la vie spirituelle du moi et leur communique son sens et son pouvoir, Tapas; puis elle prend la conscience physique et la délivre de l'obscurité, du *tamas*, de l'inertie, pour en faire un réceptacle suffisamment plastique, un instrument réceptif à la lumière, du pouvoir et de l'Ânanda du supramental. Elle traite la vie, l'action et la connaissance comme

le font la volonté et la raison mentales, mais elle ne part pas de la matière, de la vie, des sens ni de leurs données en les reliant par l'idée à la vérité des choses supérieures; au contraire, elle part de la vérité du moi, de l'esprit, pour la relier aux données du mental, de l'âme, de la vie, des sens et de la matière, par une expérience spirituelle directe qui s'empare de toutes les autres expériences comme d'une forme et d'un instrument. Son rayon d'action est beaucoup plus vaste que celui du mental incarné ordinaire enfermé dans la prison des sens physiques, plus vaste aussi que la mentalité pure, même lorsque celle-ci est libre dans sa propre sphère et qu'elle agit avec l'aide du mental psychique et des sens intérieurs. Et elle a un pouvoir que la volonté et la raison mentales n'ont pas, parce que celles-ci ne se déterminent pas vraiment elles-mêmes et ne déterminent pas originellement les choses : le pouvoir de transformer l'être tout entier, dans toutes ses parties, et d'en faire un instrument harmonieux, une manifestation de l'esprit.

Or la raison spirituelle se sert principalement de l'idée et de la volonté représentatives de l'esprit, bien qu'elle ait pour source constante une vérité plus vaste et plus essentielle qui est son support et sa référence. C'est donc un pouvoir de lumière de l'Îshvara, mais non le pouvoir essentiel de sa présence immédiate dans l'être; c'est la *sûrya-shakti*¹ de l'Îshvara et non la totalité de son *âtma-shakti*² ou *parâ svâ prakritih*³ qui agit dans la raison spirituelle. L'action directe de ce pouvoir immédiat commence avec le supramental supérieur; celui-ci prend en main tout ce que nous avons réalisé jusque-là, dans le corps, dans la vie, dans le mental, dans l'être intuitif et par la raison spirituelle, et il façonne tout ce qui a été créé, tout ce qui a été rassemblé, changé en substance d'expérience par l'être mental et qui est devenu une partie intégrante de la conscience, de la personnalité et de la nature, et il en fait une suprême harmonie qui s'accorde au suprême infini et à la vie universelle de l'esprit. Le

1. *Sûrya-shakti* : pouvoir solaire ou pouvoir de lumière de l'Îshvara.

2. *Âtma-shakti* : pouvoir de l'être, pouvoir de l'âme.

3. *Parâ svâ prakriti* : la Prakriti (Nature) qui appartient en propre (à l'Îshvara).

mental peut certes recevoir le toucher de l'infini et de l'universel, il peut les refléter et même se perdre en eux, mais seul le supramental donne à l'individu le pouvoir d'être complètement un dans l'action avec l'esprit universel et transcendant.

Avec le supramental, le seul fait toujours et constamment présent, l'expérience jusqu'à laquelle on s'est élevé peu à peu et où l'on vit toujours, c'est l'être infini; tout ce qui existe est vu, senti, connu, vécu seulement comme la substance de l'être unique; le seul fait, c'est la conscience infinie : tout ce qui est conscient, tout ce qui agit et se meut, est vu, senti, reçu, connu, vécu comme l'expérience et l'énergie de l'être unique; le seul fait, c'est l'Ânanda infini : tout ce qui sent et est senti, est vu, senti, connu, reçu et vécu comme des formes de l'Ânanda unique. Tout le reste est seulement une manifestation ou une circonstance de cette unique vérité de notre existence. Ce n'est plus simplement « voir » et « connaître » : c'est l'état même du moi en tout et du tout dans le moi, de Dieu en tout et de tout en Dieu, et du tout vu comme Dieu; et cet état n'est plus désormais une expérience qui s'offre à la réflexion du mental spiritualisé, mais quelque chose qui est saisi et vécu dans une réalisation intégrale de la nature supramentale : une réalisation constamment présente et constamment active. Ici, nous retrouvons la pensée, la volonté, les sensations et tout ce qui fait partie de notre nature, mais transfiguré, haussé à une conscience supérieure. Ici, toute pensée est vue et éprouvée comme un corps substantiel, lumineux, comme un mouvement de force lumineux, comme une lumineuse vague de l'Ânanda de l'être : ce n'est pas une idée dans l'espace vide du mental, mais quelque chose qui est éprouvé dans la réalité de l'être infini et comme une lumière de cette réalité. De même, la volonté et les impulsions sont éprouvées comme un pouvoir réel, comme une substance réelle du Sat, du Chit et de l'Ânanda de l'Īshvara. Toutes les sensations et toutes les émotions spiritualisées apparaissent dans l'expérience comme des formes pures façonnées par la conscience et l'Ânanda. L'être physique lui-même est perçu comme une forme consciente de l'esprit, et l'être vital comme une coulée de son pouvoir et comme possédé par la vie de l'esprit.

L'action du supramental dans ce développement consiste à manifester et organiser cette suprême conscience de sorte qu'au lieu d'agir et d'exister seulement dans l'infini au-dessus, avec quelques manifestations limitées ou voilées dans la nature et dans l'être individuels, ou des manifestations inférieures déformées, nous puissions exister et agir largement et totalement dans l'individu comme un être spirituel conscient et se connaissant lui-même, comme un pouvoir vivant et agissant de l'esprit infini et universel. L'action caractéristique du supramental, pour autant que nous puissions l'exprimer, sera décrite plus exactement par la suite, quand nous parlerons de la conscience et de la vision brahmiques¹. Dans les chapitres qui suivent, nous n'en traiterons que dans la mesure où il concerne la pensée, la volonté, le psychique et autres expériences de la nature individuelle. Pour le moment, notons simplement que, ici aussi, dans le domaine de la pensée et de la volonté, le fonctionnement est triple. La raison spirituelle est d'abord soulevée, élargie, transformée en un fonctionnement représentatif supérieur qui, pour nous, formule surtout les actualités² de l'existence du moi en nous et autour de nous. Puis apparaît un fonctionnement interprétatif supérieur de la connaissance supramentale, une gradation supérieure qui s'attache moins aux faits présents et qui ouvre des possibilités encore plus vastes dans le temps, dans l'espace et au-delà. Et finalement, apparaît la connaissance la plus haute, par identité, qui est la porte d'entrée dans la conscience essentielle, dans l'omniscience et dans l'omnipotence de l'Īshvara.

1. Rappelons que Sri Aurobindo n'a traité dans ce livre que d'une partie de son yoga. D'autres chapitres devaient suivre. Mais Sri Aurobindo en a finalement décidé autrement et *La Synthèse des Yogas* est restée inachevée. La lecture de son *Journal du Yoga* donne une idée de l'ampleur et de la richesse extraordinaires de son exploration de la conscience entreprise au cours des années 1910-1927, et à le lire on comprend mieux pourquoi il dut estimer difficile, ou tout au moins prématuré, de parler de ces expériences supra-mentales dans un langage accessible à l'intellect. (voir Avant-propos, tome 1.)

2. Dans ce chapitre et les suivants, Sri Aurobindo emploie les mots anglais *actualities*, *potentialities* (ou *possibles*) et *imperatives* dans leur sens philosophique. Ils sont ici traduits par leurs équivalents français : « actualités » ou « actuels », « potentialités » ou « possibilités » et « impératifs ».

Il ne faudrait pas croire, cependant, que ces étapes superposées soient séparées l'une de l'autre dans l'expérience. Nous les avons mises dans ce qui pourrait être un ordre régulier de développement ascendant afin de nous faire mieux comprendre dans un exposé intellectuel. Mais l'Infini, même dans le mental normal, perce ses propres voiles, franchit ses lignes de démarcation descendantes et ascendantes, et nous fait signe d'une manière ou d'une autre. En outre, tant que nous demeurons dans la mentalité intuitive, les pouvoirs d'en haut s'ouvrent à nous et nous visitent de temps à autre, puis, à mesure que nous progressons, un fonctionnement plus fréquent, plus régulier au-dessus de cette mentalité commence à prendre forme. Ces anticipations deviennent encore plus vastes et plus fréquentes dès que l'on entre sur le plan supramental. La conscience infinie et universelle a toujours le pouvoir de s'emparer du mental et de l'embrasser, et quand elle le fait avec une certaine continuité, avec fréquence et persistance, le mental peut se transformer plus facilement en mentalité intuitive, et celle-ci à son tour en un mouvement supramental. À mesure que nous nous élevons, nous devenons plus intimement et plus intégralement la conscience infinie et elle devient plus complètement notre moi et notre nature. De l'autre côté également — du côté inférieur de l'existence qui, semblerait-il, serait désormais pour nous non seulement en dessous mais tout à fait étranger —, nous ne sommes pas nécessairement coupés de la connaissance et des sentiments de ceux qui vivent dans la nature ordinaire, même quand nous vivons en l'être supramental, et même quand toute la nature s'est coulée en lui. L'inférieur ou le plus limité peut avoir du mal à comprendre et à sentir le supérieur, mais le supérieur et le moins limité peut toujours, s'il le veut, comprendre la nature inférieure et s'identifier à elle. Le suprême Īshvara lui-même n'est pas loin de nous : il connaît tout, vit en tout, s'identifie à tout, sans être subjugué par les réactions ni limité en sa connaissance, en son pouvoir et en son Ânanda par les limitations du mental, de la vie et de l'être physique dans l'univers.

La pensée et la connaissance supramentales

La transition du mental au supramental ne consiste pas simplement à substituer au mental un instrument supérieur de pensée et de connaissance, mais à changer, à convertir la conscience tout entière. Non seulement une pensée supramentale doit se former, mais une volonté supramentale, un sens supramental, une sensibilité supramentale. Une action supramentale doit se substituer à toutes les activités qui sont maintenant accomplies par le mental. Ces activités supérieures se manifestent tout d'abord au niveau mental sous forme de descentes, d'influx, de messages ou de révélations d'un pouvoir supérieur. Le plus souvent, elles se mélangent au fonctionnement plus ordinaire du mental et il n'est guère facile de les en distinguer dans notre inexpérience première, sauf par leur lumière, leur force, leur joie supérieures, d'autant que le mental se sent agrandi ou enflammé par leur venue répétée et se précipite pour imiter les signes extérieurs de l'activité supramentale : ses opérations deviennent plus rapides, plus lumineuses, plus fortes, plus assurées et parviennent même à une sorte d'imitation intuitive, souvent fautive, qui voudrait être la vérité lumineuse et directe, existant en soi, qu'elle n'est pas vraiment. L'étape suivante conduit à la formation d'un mental lumineux où se développent une expérience intuitive, une pensée intuitive, une volonté, des sensations et des sentiments intuitifs, d'où sont

progressivement éliminés les mélanges du mental inférieur et les intuitions imitatives; ce processus de purification, *shuddhi*, est indispensable à la formation nouvelle et à la perfection, *siddhi*. Simultanément, au-dessus du mental, commence à se dévoiler la source des activités intuitives et un fonctionnement de plus en plus organisé de la conscience supramentale vraie, celle qui n'œuvre pas au niveau mental mais sur son propre plan supérieur. Finalement, la conscience supramentale attire en elle-même la mentalité intuitive qu'elle avait créée pour la représenter, et prend en main toutes les activités de la conscience. C'est un processus progressif; pendant longtemps, il est contrarié par l'intrusion d'éléments divers et nécessite un retour aux mouvements inférieurs afin de corriger ceux-ci et de les transformer. Tantôt le pouvoir supérieur et le pouvoir inférieur agissent alternativement — la conscience redescend des hauteurs qu'elle avait atteintes, mais même quand elle revient à son niveau antérieur, un changement a lieu —, tantôt ils fonctionnent ensemble en se concertant, pourrait-on dire. En fin de compte, le mental s'intuitivise complètement et devient un simple canal passif de l'action supramentale; mais cet état non plus n'est pas la condition idéale; en outre, il comporte certains obstacles car le fonctionnement supérieur est encore obligé de passer par une substance de la conscience qui ralentit et amoindrit : la substance de la conscience physique. L'étape finale de ce changement survient quand le supramental prend possession de l'être tout entier et le supramentalise en transformant les enveloppes vitale et physique elle-mêmes en des formes supramentales, réceptives, subtiles et imprégnées de ses propres pouvoirs. L'homme devient alors entièrement le surhomme. Du moins, tel est le processus naturel et intégral.

Pour décrire de façon adéquate toutes les caractéristiques du supramental, il faudrait sortir complètement du cadre de cette étude, et même alors cette description resterait très approximative; elle ne pourrait être complète pour la simple raison que le supramental contient en lui-même non seulement l'unité de l'infini mais toute son immensité et toute sa multiplicité. Pour le

moment, nous nous contenterons d'indiquer certains de ses traits dominants, ceux qui concernent le processus pratique de transformation dans le yoga, son rapport avec le fonctionnement mental et le principe qui gouverne quelques-uns des phénomènes liés à ce changement. Or il nous apparaît, et c'est le point fondamental, que tout le mode de fonctionnement du mental dérive secrètement du supramental. Nous ne le percevons que lorsque nous prenons conscience de notre moi supérieur, et pourtant c'est bien de cette source supramentale que le mental tire toute sa vérité et toute sa valeur. Toutes nos pensées, nos volontés, nos sentiments, nos représentations sensorielles, contiennent ou ont à leur source un élément de vérité qui est l'origine et le support de leur existence, si perversis ou faux puissent-ils être en apparence; derrière eux se trouve une vérité plus grande qu'ils ne saisissent pas. S'ils en étaient capables, elle aurait tôt fait de les unifier, de les harmoniser, et cette vérité ferait d'eux des êtres au moins relativement complets. Mais pratiquement, la vérité qu'ils parviennent à saisir est amoindrie, limitée, dégradée, rabaissée, divisée et faussée par ce processus de fragmentation. Elle est frappée d'incomplétude, défigurée, pervertie. La connaissance mentale n'est jamais intégrale : elle est toujours partielle. Sans fin, elle ajoute un détail à l'autre, mais trouve difficile de les relier convenablement; ses totalités ne sont pas de vraies totalités mais des ensembles incomplets qu'elle tend à substituer à une connaissance plus vraie et plus intégrale. Et même si elle parvenait à quelque connaissance intégrale, ce serait encore par un montage, un assemblage mental et intellectuel, une unité artificielle et non une unicité essentielle, authentique. Cependant, nous pourrions encore concevoir que le mental arrive à une sorte de réflexion partielle et de semi-traduction de la connaissance intégrale; mais la maladie radicale demeurerait : ce ne serait pas la connaissance vraie mais seulement, au mieux, une représentation intellectuelle. En fin de compte, la vérité mentale est toujours et nécessairement une représentation intellectuelle, émotive, sensorielle, et non la vérité directe, non la vérité elle-même en son corps et son essence.

Le supramental peut accomplir tout ce que fait le mental et présenter, combiner les détails, ou ce que l'on pourrait appeler des aspects ou des ensembles secondaires, mais il le fait d'une manière différente et sur une autre base. Contrairement au mental, il n'introduit pas de déviations, ne fait pas de fausses extrapolations, ne superpose pas d'erreurs; même quand il fournit une connaissance partielle, il la fournit dans une lumière ferme, exacte, et toujours, derrière, se trouve implicite ou s'offre à la conscience la vérité essentielle dont dépendent les détails et les ensembles ou les aspects subordonnés. Le supramental possède aussi un pouvoir de représentation, mais ses représentations n'ont pas un caractère intellectuel: elles sont faites du corps même de la vérité, imprégnées de sa substance lumineuse en son essence; elles sont ses véhicules et non des images de remplacement. En fait, il existe un pouvoir de représentation infini dans le supramental, et c'est de ce pouvoir divin que le fonctionnement mental est un représentant déchu. Ce supramental « représentatif » possède un double fonctionnement: inférieur, au niveau de ce que j'ai appelé la « raison supramentale », qui est très proche du mental, et à laquelle le mental peut très facilement se laisser intégrer, et un fonctionnement supérieur dans le supramental intégral qui voit toutes choses en l'unité et en l'infinité de la conscience et de l'existence divines. Mais à tout niveau, son fonctionnement est très différent du fonctionnement mental correspondant: il est direct, lumineux, sûr. Toute l'infériorité du mental vient de ce qu'il est une opération de l'âme après sa chute dans la nescience et dans l'ignorance, et que ses tentatives de retour à la connaissance de soi ont toujours lieu sur un fond de nescience et d'ignorance. Le mental est l'ignorance qui tâche de savoir, ou c'est l'ignorance qui reçoit une connaissance dérivée: c'est l'opération de l'Avidyâ. Le supramental est toujours la révélation d'une connaissance inhérente qui existe en soi: c'est l'opération de la Vidyâ.

Une autre différence nous frappe: c'est l'harmonie et l'unité plus vastes et spontanées dont nous faisons l'expérience. Certes, toute conscience est une, mais dans l'action elle se revêt de multiples

mouvements, et chacun de ces mouvements fondamentaux possède d'innombrables formes et processus. Les formes et les opérations mentales sont marquées par la division et la séparation, troublantes et compliquées, des énergies mentales et des mouvements mentaux; l'unité originelle du mental conscient n'apparaît pas du tout ou n'apparaît que par hasard. Dans notre mentalité, nous sommes constamment en présence d'un conflit, d'une confusion, d'une absence d'homogénéité entre les différentes pensées, ou d'un rapiéçage, et le même défaut marque les divers mouvements de notre volonté, de nos désirs, de nos émotions, de nos sentiments. En outre, notre pensée, notre volonté et nos sentiments ne sont pas dans un état d'harmonie naturelle, à l'unisson; chacun agit selon son propre pouvoir, séparément, même quand il devrait interagir avec les autres, et cela provoque souvent des conflits ou des désaccords plus ou moins sensibles. Leur développement est lui aussi inégal et chacun croît aux dépens de l'autre. Le mental est un lieu de discordes où s'édifie un semblant d'organisation pratique mise au service de la vie, plutôt qu'une concorde satisfaisante. La raison tente d'établir une meilleure entente; elle vise à une maîtrise plus grande, à une harmonie rationnelle ou idéale; dans cette entreprise elle n'est qu'un délégué, un remplaçant du supramental et elle cherche à faire ce que seul le supramental peut faire, et qu'il est seul à pouvoir faire; en réalité, la raison s'avère incapable de maîtriser entièrement les autres parties de l'être et, généralement, nous sommes en présence d'une différence considérable entre le mouvement de la vie et l'harmonie rationnelle ou idéale que nous créons dans notre pensée. Même en mettant les choses au mieux, l'organisation bâtie par la raison a toujours quelque chose d'artificiel et de forcé, car, finalement, il n'existe que deux mouvements d'harmonie spontanés: celui de la vie, inconscient ou en grande partie subconscient — l'harmonie que nous trouvons dans la création animale et dans la Nature inférieure —, et l'harmonie de l'esprit. La condition humaine est un stade intermédiaire d'effort et d'imperfection, une transition entre la vie naturelle et la vie idéale ou spirituelle; aussi est-elle marquée par nombre de recherches incertaines et de désordres. Non pas

que l'être mental soit incapable de trouver, ou plutôt d'échafauder par lui-même une certaine forme d'harmonie relative, mais il ne peut la rendre stable parce qu'il subit la pression de l'esprit. Il y a en l'homme un Pouvoir qui l'incite à devenir l'ouvrier plus ou moins conscient de sa propre évolution, et qui le conduira à la maîtrise et à la connaissance de lui-même.

L'action supramentale, tout au contraire, repose sur l'unité, l'harmonie et un ordre inné. Au début, quand le mental est soumis à la pression des plans supérieurs, cette harmonie n'est guère visible; un phénomène contraire peut même se produire pendant un certain temps, pour diverses raisons. Tout d'abord, il se peut qu'il y ait une perturbation, voire un dérèglement dû à l'impact de ce pouvoir plus grand et difficilement mesurable sur une conscience inférieure incapable d'y répondre organiquement, ou peut-être même d'en supporter la pression. L'action simultanée, encore non coordonnée, de deux forces complètement différentes (surtout si le mental insiste sur ses propres méthodes et cherche obstinément ou violemment à profiter du supramental au lieu de se donner à lui et de se soumettre à ses desseins, s'il n'est pas suffisamment passif et n'obéit pas entièrement à la direction supérieure), peut provoquer une grande flambée de pouvoir mais aussi une grande désorganisation. C'est pourquoi une préparation antérieure et une longue purification — plus elle est complète, mieux cela vaut —, ainsi qu'une tranquillisation et, d'une façon générale, la passivité d'un mental calmement et puissamment ouvert à l'esprit, sont indispensables dans notre yoga.

Il se peut aussi que le mental, accoutumé à fonctionner dans certaines limites, cherche à se supramentaliser dans l'une ou l'autre branche de ses énergies et cultive un immense pouvoir de pensée et de connaissance intuitives à demi supramentalisées, sans que sa volonté soit transformée et s'accorde avec ce développement à demi supramental et fragmentaire du mental pensant; et les parties émotives et nerveuses de l'être ne seraient pas régénérées, ou pourraient même se dégrader. On peut même concevoir qu'un

développement intensif de la volonté intuitive ou d'une volonté fortement inspirée, ne soit pas accompagné d'une élévation correspondante dans le mental pensant ni dans l'être émotif et psychique, à moins que ce ne soit tout à fait indispensable au libre jeu de la volonté. Le mental émotif et psychique pourrait essayer, lui aussi, de devenir plus intuitif et de se supramentaliser, et y parvenir dans une large mesure, mais le mental pensant conserverait son caractère très ordinaire, pauvre en substance et encore obscur, bien qu'illuminé. Et même si l'être éthique ou esthétique devenait progressivement plus intuitif, les autres parties de l'être resteraient très semblables à elles-mêmes. Telle est la cause du désordre ou du développement unilatéral si fréquents chez l'homme de génie, le poète, l'artiste, le penseur, le saint ou le mystique. Une mentalité partiellement intuitivée peut, en dehors de son activité spéciale, donner l'apparence d'une harmonie et d'un ordre très inférieurs à ceux d'un mental intellectuel largement développé. Un développement intégral est nécessaire, une conversion globale du mental, sinon ce dernier se servira de l'influx supramental à son profit et le coulera dans son propre moule; tout cela est toléré pour les desseins immédiats du Divin dans l'être et l'on peut même considérer que c'est une étape suffisante pour un individu au cours d'une seule existence; mais c'est un état d'imperfection, non une évolution complète et victorieuse de l'être. Par contre, si nous cherchons à développer intégralement le mental intuitif, nous nous apercevrons qu'une vaste harmonie commence à s'établir. Cette harmonie sera différente de celle créée par le mental intellectuel, et il se peut que l'homme logique ne la perçoive même pas, ou ne la comprenne pas vraiment, parce qu'elle ne s'élabore pas ni ne peut être analysée par ses procédés mentaux. Ce sera l'harmonie de l'expression spontanée de l'esprit.

Dès que nous nous élevons du mental au supramental, cette harmonie initiale fait place à une unité plus vaste et plus intégrale. Les pensées de la raison supramentale se rejoignent, se comprennent l'une l'autre et s'organisent dans un ordre naturel, même quand elles viennent de directions tout à fait opposées. Les mouvements

de la volonté, qui sont en conflit dans le mental, trouvent dans le supramental leur place et leurs relations justes. De même, les sentiments supramentaux découvrent leurs affinités et s'organisent dans une harmonie et un accord naturels. À un stade encore supérieur, cette harmonie s'intensifie et tend vers l'unité. La connaissance, la volonté, les sentiments et tous les autres mouvements fusionnent et forment un seul mouvement. Cette unicité atteint sa perfection sur le plan le plus haut du supramental. Dans le supramental en effet, l'harmonie et l'unité sont inévitables car le fondement y est la connaissance et, par essence, la connaissance de soi, c'est-à-dire la connaissance du moi sous tous ses aspects. La volonté supramentale est l'expression dynamique de cette connaissance de soi, les sentiments supramentaux sont l'expression de la joie lumineuse du moi et tous les autres mouvements, dans le supramental, se fondent en cet unique mouvement. À son sommet, la connaissance devient quelque chose de plus vaste que ce que nous appelons de ce nom : c'est essentiellement et intégralement le Divin en nous qui perçoit — c'est son être, sa conscience, son Tapas, son Ânanda —, et tout est le mouvement harmonieux, unifié, lumineux, de cette unique existence.

Cette connaissance supramentale n'est pas principalement ni essentiellement une connaissance qui se pense. L'intellect considère qu'il ne connaît pas les choses tant qu'il n'a pas réduit sa perception en termes de pensée, c'est-à-dire tant qu'il n'a pas enfermé les choses dans un système de concepts mentaux représentatifs; finalement, ce genre de connaissance devient concluant et complet quand il peut se traduire en paroles claires, précises, définies. Il est vrai que le mental tire principalement sa connaissance d'impressions variées : il part des impressions vitales et sensorielles pour s'élever jusqu'aux impressions intuitives; mais celles-ci ne sont acceptées par l'intelligence développée que comme de simples données et elles lui paraissent incertaines et vagues en elles-mêmes tant qu'il ne les a pas forcées à céder leur contenu à la pensée et qu'elles n'ont pas été situées dans un énoncé intellectuel quelconque ou dans une série de pensées ordonnées. Il est vrai aussi qu'il existe

une pensée et une parole qui suggèrent plus qu'elles ne définissent, et qui, à leur façon, ont un plus grand pouvoir, une plus grande richesse de contenu. Cette pensée ou cette parole sont déjà plus proches de l'intuition. L'intellect, cependant, tient à extraire le contenu intellectuel exact de ces suggestions et à les classer, établir des enchaînements et des rapports clairs, et tant que cela n'est pas fait, il n'est pas satisfait, sa connaissance lui paraît incomplète. Il estime normalement que le labeur de la pensée au niveau de l'intellect logique est le meilleur moyen d'organiser l'action mentale; c'est lui qui donne au mental un sentiment de sûreté et de netteté, de sécurité, de plénitude dans sa connaissance et dans son utilisation de la connaissance. Mais tout cela n'a rien à voir avec la connaissance supramentale.

Ce n'est pas par la pensée mais par l'identité que le supramental connaît le plus complètement et avec le plus de sûreté : par une perception pure de la vérité essentielle des choses en le moi et par le moi, *âtmani âtmânam âtmanâ*. Quand nous devenons un avec la vérité, un avec l'objet de la connaissance, nous atteignons vraiment la connaissance supramentale; quand il n'existe plus de division entre le connaissant, la connaissance et l'objet de la connaissance, *jñâtâ, jñânam, jñeyam*, nous sommes pleinement satisfaits, nous avons atteint la lumière intégrale du supramental. La chose connue n'est pas vue comme un objet extérieur mais comme nous-mêmes, ou comme une partie de notre moi universel, contenue immédiatement en notre conscience. Cette identification aboutit à la connaissance la plus haute et la plus complète; pour le supramental, la pensée et la parole sont des formes inférieures parce qu'elles sont des représentations et non cette possession directe à l'intérieur de la conscience. En fait, toute pensée qui n'est pas imprégnée de la perception spirituelle devient une réduction de la connaissance, car à supposer qu'il s'agisse d'une pensée supramentale, celle-ci n'est encore qu'une manifestation partielle d'une connaissance supérieure qui existe dans le moi, mais qui n'est pas encore présente dans la conscience immédiatement active. Dans les régions les plus hautes de l'infini, il n'est nul

besoin de pensée, car tout est éprouvé spirituellement, en parfaite continuité, tout est possédé éternellement dans une intégralité et une immédiateté absolues. La pensée est simplement un moyen parmi d'autres de manifester et de présenter partiellement ce qui est caché dans cette connaissance supérieure existant en soi. En fait, cette suprême manière de connaître ne nous est accessible dans toute son ampleur et toute son intensité que lorsque nous avons franchi les nombreux degrés du supramental et que nous nous sommes élevés jusqu'à cet infini. Cependant, à mesure que le pouvoir supramental émerge et qu'il élargit son action, quelques aperçus de cette suprême manière de connaître se manifestent et grandissent; même les diverses parties de l'être mental, quand elles s'intuitivent et se supramentalisent, laissent apparaître de plus en plus, à leurs propres niveaux, un mouvement correspondant. Un pouvoir croissant d'identification avec toutes choses et avec tous les êtres, tous les objets de notre conscience, se manifeste — identification vitale, psychique, émotive, dynamique et autres —, et ces dépassements de la conscience séparatrice produisent d'innombrables formes et moyens de connaissance directe.

La connaissance supramentale, l'expérience par identité, entraîne ou contient comme une partie secondaire d'elle-même une vision supramentale qui n'a nul besoin du support d'une image, qui concrétise ce qui est abstrait pour le mental et ressemble à la vue, bien que son objet puisse être l'invisible vérité des choses dotées d'une forme, ou la vérité de ce qui est sans forme. Cette vision peut se manifester avant l'identité, comme une certaine lumière préliminaire qui en émane, ou elle peut fonctionner indépendamment, comme un pouvoir distinct. La vérité ou la chose connue n'est alors pas complètement, ou pas encore, une avec nous-mêmes : c'est un objet de notre connaissance; et pourtant c'est un objet vu subjectivement dans le moi ou du moins — s'il est séparé et objectivé encore davantage pour le connaissant — par le moi, c'est-à-dire vu sans processus intermédiaire, par une saisie intérieure directe ou par un contact lumineux de la conscience spirituelle qui pénètre et enveloppe son objet. C'est cette saisie, ce contact lumineux qui

constitue la vision spirituelle, *drishti* — « *pashyati* », dit constamment l'Upanishad en parlant de la connaissance spirituelle : « il voit »; et, parlant du Moi qui conçoit l'idée de la création, alors que nous nous attendrions à « il a pensé », l'Upanishad préfère dire : « il a vu ». Cette saisie lumineuse est à l'esprit ce que les yeux sont au mental physique : on a la sensation de passer par un processus subtilement analogue. De même que la vision physique peut nous présenter le corps concret d'une chose dont la pensée n'a eu qu'un signe ou une description mentale et que cette chose devient immédiatement réelle et évidente, *pratyaksha*, de même la vision spirituelle dépasse les signes ou les représentations de la pensée et peut nous rendre présents et directement évidents, le moi et la vérité de toutes choses.

Les sens nous offrent simplement l'image superficielle des choses et ils ont besoin de la pensée pour remplir et animer l'image, tandis que la vision spirituelle a le pouvoir de nous présenter la chose en soi et toute la vérité qui la concerne. Le voyant n'a pas besoin de se servir de la pensée et de ses processus comme moyen de connaissance, mais seulement comme moyen de représentation et d'expression; pour lui, la pensée est un pouvoir mineur, utilisé à des fins secondaires. S'il a besoin d'une connaissance plus étendue, il peut l'obtenir par une nouvelle vision sans recourir à la lenteur des processus de la pensée qui sont la béquille du mental tâtonnant à la recherche de la vérité, de même que nos yeux essaient de découvrir ce qui leur a échappé à première vue. Cette expérience ou cette connaissance par la vision spirituelle est le deuxième des pouvoirs supramentaux par sa grandeur et son action directe. C'est une vision beaucoup plus proche, plus profonde, plus globale que la vision mentale, parce qu'elle dérive directement de la connaissance par identité; en outre, elle a la capacité de nous faire passer immédiatement de la vision à l'identité, de même que l'on peut passer de l'identité à la vision. Ainsi, quand la vision spirituelle a vu Dieu, le Moi ou Brahman, l'âme peut ensuite entrer en le Moi, en Dieu ou Brahman et ne faire qu'un avec Lui.

Cette identité n'est intégralement possible qu'au niveau supramental ou au-dessus; néanmoins, la vision spirituelle peut se donner des formes mentales qui aident à cette identification, chacune à sa manière. Une vision intuitive du mental ou une vue mentale spiritualisée, une vision psychique, une vision émotive du cœur, une vision du mental sensoriel, font partie de l'expérience yogique. Si ces diverses visions restent purement mentales, elles ne sont pas nécessairement vraies, car du mental on peut attendre la vérité aussi bien que l'erreur, une représentation vraie comme une représentation fausse. Mais à mesure qu'il s'intuitivise et se supramentalise, ces pouvoirs de vision se purifient, se corrigent sous l'influence plus lumineuse du supramental et deviennent eux-mêmes une forme de la vraie vision, la vision supramentale. Celle-ci, notons-le, apporte une autre expérience qui la complète et que nous pourrions appeler l'audition et le toucher spirituels de la vérité — l'essence de la vérité et donc son sens —, c'est-à-dire une saisie de son mouvement, de sa vibration, de son rythme; une saisie de sa présence intime, de son contact, de sa substance. Tous ces pouvoirs nous préparent à l'identification avec ce que la connaissance nous a rendu proche.

La pensée supramentale est une forme de la connaissance par identité, elle développe l'idée de la vérité qui se présente à la vision supramentale. L'identité et la vision nous font voir en même temps l'essence de la vérité, son corps et ses parties; la pensée traduit en idée-connaissance et en volonté cette conscience directe et ce pouvoir immédiat de la vérité. Elle n'ajoute rien de nouveau, et d'ailleurs n'a point besoin d'ajouter quoi que ce soit; elle dépeint, articule, tourne autour du corps de la connaissance. Cependant, tant que l'identité et la vision ne sont pas encore complètes, la pensée supramentale a une fonction plus étendue: elle révèle, interprète ou, pour ainsi dire, rappelle à la mémoire de l'âme ce que l'identité et la vision ne sont pas encore prêtes à donner. Tant que ces états ou ces pouvoirs plus grands restent voilés, la pensée prend les devants, prépare et, jusqu'à un certain point, effectue un déchirement partiel du voile ou aide activement à le retirer. Ainsi, au

cours du passage de l'ignorance mentale à la connaissance supramentale, cette pensée illuminée vient souvent à nous — mais pas toujours en premier — pour ouvrir le chemin de la vision ou pour donner un support initial à la conscience par identité qui grandit et à sa connaissance supérieure. Cette pensée est également un moyen de communication et d'expression efficace: elle peut laisser une empreinte de la vérité ou la fixer dans notre mental et dans notre être inférieurs ou dans ceux d'autrui. La pensée supramentale diffère de la pensée intellectuelle non seulement parce qu'elle est l'idée directe de la vérité et non une représentation de la vérité à l'ignorance — toujours, c'est la conscience-de-vérité de l'esprit qui se présente à elle-même ses propres formes vraies, c'est le *satyam* et le *ritam* du Vêda —, mais surtout à cause de sa puissante réalité, de son corps de lumière et de sa substance.

La pensée intellectuelle a le pouvoir d'affiner et de sublimer et cela conduit à une abstraction raréfiée; or plus la pensée supramentale s'élève, plus elle devient spirituellement concrète. La pensée de l'intellect se présente à nous comme une abstraction de ce qu'elle a saisi par le sens mental, elle est comme portée par la force impalpable de l'intelligence sur le vide d'un air mental subtil. Si elle veut se faire sentir plus concrètement par le sens de l'âme et se faire voir par la vision de l'âme, elle doit recourir au pouvoir formateur d'images du mental. Par contre, la pensée supramentale présente toujours l'idée comme une substance d'être et une substance de conscience lumineuses qui prennent telle ou telle forme de pensée signifiante; par conséquent, elle ne donne pas cette impression d'un gouffre entre l'idée et le réel comme nous pouvons le sentir dans le mental; au contraire, c'est une réalité en soi, c'est une « idée-réelle », c'est le corps même de la réalité. Quand elle œuvre dans sa pureté naturelle, elle suscite un phénomène de lumière spirituelle qui est tout différent de la clarté intellectuelle et elle s'accompagne d'une grande force réalisatrice, d'un ravissement lumineux. C'est une vibration intensément sensible d'être, de conscience et d'Ânanda.

La pensée supramentale possède trois niveaux d'intensité, comme nous l'avons déjà indiqué : l'un qui est une vision-pensée directe; un autre, de vision interprétative, qui annonce et prépare la vue-idée supérieure, révélatrice; le troisième, de vision représentative qui, pour ainsi dire, rappelle à la connaissance de l'esprit la vérité évoquée plus directement par les deux pouvoirs supérieurs. Dans le mental, ces trois niveaux de vision se traduisent par le triple pouvoir ordinaire de la mentalité intuitive : l'intuition qui suggère et discerne, l'inspiration, et la pensée qui a le caractère d'une révélation. Au-dessus, ils correspondent aux trois élévations de l'être supramental et de la conscience supramentale : à mesure que nous nous élevons, l'inférieur fait d'abord descendre le supérieur en lui-même, puis il s'intègre dans le supérieur, si bien qu'à chaque niveau les trois élévations se répètent, mais toujours en faisant prédominer dans l'essence de la pensée les caractéristiques particulières de la forme de conscience et de la substance spirituelle propres à ce niveau. Il est nécessaire de ne pas perdre de vue ces gradations, sinon la mentalité qui regarde vers le haut, vers les régions supramentales à mesure qu'elles se révèlent, peut penser qu'elle est parvenue à la vision des hauteurs suprêmes, alors que c'est seulement le degré le plus haut de l'ascension inférieure qui s'offre à son expérience. À chaque hauteur, *sânoh sânum âruhat*, les pouvoirs du supramental deviennent plus intenses, plus étendus et plus complets.

Il existe aussi une parole supramentale, un verbe supramental, dont la connaissance, la vision ou la pensée supérieures peuvent en nous se revêtir pour s'exprimer. Au début, ce verbe peut se manifester sous forme de mot, de message, d'inspiration venue d'en haut, ou même, il peut nous sembler que c'est la voix du Moi ou de l'Îshvara, *vânî, âdesha*. Plus tard, cette parole ne se présente plus d'une façon séparée, elle devient l'expression normale de la pensée qui s'exprime sous forme de discours intérieur. La pensée peut fort bien s'exprimer sans l'aide de paroles suggestives ou explicatives, simplement dans la substance lumineuse de la perception supramentale, et pourtant d'une façon tout à fait complète, explicite et

avec tout son contenu. Quand elle n'est pas aussi explicite, elle peut s'appuyer sur une parole intérieure suggestive qui l'accompagne et qui extrait le sens complet de la pensée. Ou bien, il se peut que la pensée ne se présente pas comme une perception silencieuse mais comme une parole spontanément jaillie de la vérité, complète en soi et contenant sa vision et sa connaissance particulières. Dès lors, c'est le verbe révélateur, inspiré ou intuitif, ou d'un caractère encore supérieur capable de porter en lui l'intention infinie de l'esprit ou la suggestion venue d'un niveau plus élevé encore du supramental. Il peut s'adapter au langage que nous employons maintenant pour exprimer les idées, les perceptions, les impulsions de l'intellect et du mental sensoriel, mais il s'en sert d'une manière différente, en faisant intensément ressortir la signification intuitive ou révélatrice, dans la mesure où la parole en est capable. Le verbe supramental se manifeste intérieurement avec une lumière, un pouvoir, un rythme de pensée et un rythme de son intérieur, qui en font le corps vivant et naturel de la pensée et de la vision supramentales; il infuse aussi dans le langage, pourtant identique à celui du discours mental, un autre sens que le sens intellectuel, émotif et sensoriel limité. Il se forme et s'entend dans le mental intuitif ou dans le supramental, et ne se manifeste pas toujours aisément en parole ni par écrit au début, sauf chez certaines âmes particulièrement douées; mais on peut y arriver aussi sans difficulté quand la conscience physique et ses organes ont été préparés; ceci fait partie de la plénitude et du pouvoir nécessaires de la perfection intégrale.

L'étendue de la connaissance embrassée par la pensée supramentale, par l'expérience et la vision supramentales, comprendra tout ce qui est accessible à la conscience humaine, non seulement sur le plan terrestre mais sur tous les plans. Mais, de plus en plus, la pensée supramentale fonctionnera en sens inverse de la pensée et de l'expérience mentales. Le centre de la pensée mentale est l'ego, la personne du penseur individuel. L'homme supramental, au contraire, pensera davantage avec le mental universel, ou il pourra même s'élever au-dessus, et, plutôt qu'un centre, son individualité

sera un réceptacle de rayonnement et de communication vers lequel convergeront la pensée et la connaissance universelles de l'Esprit. L'homme mental pense et agit dans un rayon qui est déterminé par l'étroitesse ou l'ampleur de sa mentalité et de son expérience. Le champ de l'homme supramental sera la terre entière et tout ce qui se trouve derrière, sur d'autres plans d'existence. Enfin, l'homme mental pense et voit au niveau de la vie présente, bien qu'il puisse avoir une aspiration vers le haut, et sa vue est bouchée de tous côtés. La base principale de sa connaissance et de son action est le présent, avec un aperçu du passé, ou une influence mal comprise qui vient de la pression du passé et un regard aveugle vers l'avenir. Il se fonde sur les actualités de l'existence terrestre, d'abord sur les faits du monde extérieur auxquels il a généralement l'habitude de rapporter les neuf dixièmes sinon la totalité de sa pensée et de son expérience intérieures, ensuite sur les actualités fluctuantes de la partie la plus superficielle de son être intérieur. À mesure que son mental grandit, il dépasse plus librement ces actualités pour saisir les potentialités qui en découlent, puis il passe au-delà ; son mental porte sur un champ de possibilités plus vaste, mais, pour la plupart, ces possibilités n'ont pour lui d'entière réalité que dans la mesure où elles se raccordent à ce qui est et où elles peuvent s'actualiser ici, maintenant ou plus tard. Il tend à ne voir l'essence des choses, si jamais il la voit, que comme une conséquence de ses actualités et par rapport à elles, en fonction d'elles ; ainsi, il les voit constamment dans une lumière fautive ou dans une mesure limitée. Sur tous ces points, l'homme supramental procède inévitablement du principe opposé : il part de la vision de la vérité.

L'être supramental voit les choses d'en haut, dans une immensité, et, à son sommet, il les voit depuis les espaces de l'infini. Sa vision n'est pas limitée au point de vue du présent ; il peut voir dans les continuités du temps ou d'au-dessus du temps dans les indivisibilités de l'Esprit. Il voit la vérité dans son ordre naturel : d'abord en l'essence, ensuite dans les potentialités qui en découlent, et seulement en dernier lieu dans les actualités. Pour sa vue, les vérités essentielles existent en elles-mêmes, sont évidentes

par elles-mêmes, ne dépendent pas de telle ou telle actualité pour se justifier ; les vérités potentielles sont des vérités du pouvoir de l'être en soi et dans les choses, des vérités de l'infinité de la force, et elles sont réelles indépendamment de leur réalisation passée ou présente dans cette actualité-ci ou celle-là, ou indépendamment des formes superficielles habituelles que nous prenons pour la Nature dans sa totalité ; les actualités ne sont qu'une sélection parmi les vérités potentielles qu'il voit, elles dépendent de celles-ci, elles sont limitées et sujettes à mutation. La tyrannie du présent, de l'actuel, de la portée immédiate des faits, de la pression et des nécessités immédiates de l'action, n'ont aucun pouvoir sur sa pensée et sur sa volonté ; par conséquent, il peut posséder un pouvoir de volonté plus large, fondé sur une plus large connaissance. Il ne voit pas les choses comme s'il se situait à leur niveau, envahi par la jungle des faits et des phénomènes du présent, mais d'en haut ; il ne les voit pas du dehors et ne les juge pas selon leur surface, mais du dedans et les regarde depuis la vérité qui est à leur centre ; il est donc plus proche de l'omniscience divine. Il veut et agit du haut d'une position dominante et avec un mouvement plus étendu dans le temps, avec un rayon de puissance plus vaste ; il est donc plus proche de l'omnipotence divine. Son être n'est pas enfermé dans une suite de moments : il a le plein pouvoir du passé et ses yeux parcourent l'avenir ; il n'est pas enfermé dans les limites de l'ego et du mental personnel : il vit dans la liberté de l'universel, en Dieu et dans tous les êtres et en toutes choses ; il n'est pas enchaîné à la lourde densité du mental physique : il vit dans la lumière du moi et en l'infinitude de l'esprit. Il voit l'âme et le mental simplement comme des pouvoirs et des mouvements de l'esprit, et la matière seulement comme une forme, une résultante de l'esprit. Toutes ses pensées procèdent de la connaissance. Il perçoit et joue les événements de la vie phénoménale à la lumière de la réalité de l'être spirituel et avec le pouvoir de l'essence spirituelle dynamique.

Au début, quand s'amorce le passage à cette position plus vaste, la pensée persiste pendant un temps plus ou moins long, et dans une mesure plus ou moins grande, à se mouvoir sur le

modèle du mental mais avec une lumière accrue, avec des envolées et des espaces de plus en plus larges, des mouvements de liberté et de transcendance grandissants. Puis la liberté et la transcendance finissent par l'emporter; la pensée inverse sa manière de voir, les méthodes cognitives se convertissent successivement dans les divers mouvements du mental pensant, compte tenu des difficultés et des rechutes, jusqu'à ce que celui-ci ait pris le dessus et effectué une transformation complète. Généralement, et avec plus de facilité, la connaissance supramentale s'organise d'abord dans les opérations de la pensée et de la connaissance pures, *jñāna*, parce que c'est là que le mental humain manifeste déjà une certaine tendance ascendante et qu'il est le plus libre. Ensuite, et moins facilement, elle s'organise dans les opérations de la pensée et de la connaissance appliquées, parce que, dans ce domaine, le mental de l'homme est à la fois le plus actif et le plus lié, le plus étroitement attaché à ses méthodes inférieures. La dernière conquête — et la plus difficile parce que, pour son mental, c'est encore un champ de conjectures ou un vide — sera la connaissance des trois temps, *trikāladrishti*. À chacune de ces étapes, nous retrouvons les mêmes caractéristiques — l'esprit voit et veut directement d'en haut et globalement, et pas seulement dans le corps qu'il habite — et le même fonctionnement de la connaissance supramentale par identité, de la vision supramentale, de la pensée supramentale et du verbe supramental, séparément ou d'un seul mouvement uni.

Tels seront donc les caractères généraux de la pensée et de la connaissance supramentales, et tels ses pouvoirs principaux, tel son fonctionnement général. Reste à examiner ses instruments particuliers, le changement qu'apportera le supramental dans les divers éléments de la mentalité humaine actuelle et les activités spéciales qui fournissent à la pensée ses constituants, ses mobiles et ses données.

23

Les instruments supramentaux Le processus de la pensée

Le supramental, la gnose divine, n'est pas quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience actuelle; c'est un instrument supérieur de l'esprit et toutes les opérations de notre conscience normale sont des dérivés limités, inférieurs, du supramental, car elles sont des approximations et des constructions, tandis que le supramental est le fonctionnement vrai, parfait, la nature spontanée et harmonieuse de l'esprit. Ainsi, quand nous passons du mental au supramental, le pouvoir de conscience nouveau ne rejette pas les opérations de notre âme, de notre mental et de notre vie, mais les élève, les élargit et les transfigure. Il les intensifie et donne une réalité sans cesse accrue à leur pouvoir et à leur efficacité. Il ne se limite pas à la transformation du fonctionnement et des pouvoirs superficiels des facultés mentales et psychiques et de la vie: il manifeste et transforme aussi les pouvoirs plus rares, la force et la connaissance plus vastes qui viennent de notre moi subliminal et qui nous apparaissent maintenant comme des capacités occultes bizarrement psychiques et anormales. Dans la nature supramentale, ces capacités ne sont nullement anormales: elles deviennent parfaitement normales, naturelles, et ne sont plus spécialement psychiques mais spirituelles; ce ne sont plus des pouvoirs occultes et étranges mais des opérations directes,

simples, inhérentes, spontanées. L'esprit n'est pas limité comme l'est la conscience matérielle de veille; quand le supramental prend possession de la conscience de veille, il la « dématérialise », la délivre de ses limites, transforme le matériel et le psychique en la nature de l'être spirituel.

L'activité mentale la plus facile à organiser est celle de la connaissance pure, idéative, nous l'avons déjà indiqué. Au niveau supérieur, elle se transforme en le vrai *jñāna*, en pensée et en vision supramentales, en connaissance supramentale par identité. Le fonctionnement essentiel de cette connaissance supramentale a déjà été décrit dans le chapitre précédent. Cependant, il est nécessaire d'examiner également comment cette connaissance fonctionne dans ses applications extérieures et comment elle gère les données de l'existence. Elle diffère du fonctionnement mental, tout d'abord parce qu'elle effectue d'une façon toute naturelle des opérations qui, pour le mental, sont des plus hautes et des plus difficiles, et agit en elles ou sur elles de haut en bas, sans cette tension du mental contrarié dans son ascension, ni son assujettissement à son propre niveau et aux niveaux inférieurs. Les opérations supérieures ne dépendent pas de l'aide inférieure; ce sont les opérations inférieures qui dépendent des supérieures, non seulement pour se diriger mais pour pouvoir exister. Par conséquent, les opérations mentales inférieures non seulement changent de caractère par la transformation, mais elles deviennent tout à fait accessoires. Et les opérations mentales supérieures aussi changent de caractère parce que, une fois supramentalisées, elles commencent à tirer leur lumière directement de la connaissance la plus haute : de la connaissance du moi ou connaissance infinie.

De ce point de vue, on peut considérer que dans le mental le fonctionnement normal de la pensée est constitué d'un triple mouvement. D'abord, tout en bas, se trouve le mental pensant habituel dont le fonctionnement est le plus nécessaire pour l'être mental incarné. C'est lui qui édifie ses idées sur les bases de données des sens et des expériences superficielles de l'être

nerveux ou de l'être émotif et sur les notions coutumières formées par l'éducation, par la vie et le milieu extérieurs. Ce mental habituel comporte deux courants sous-jacents : un courant de fond perpétuel de la pensée qui tourne mécaniquement, se répète sans arrêt dans un même cercle de notions et d'expériences physiques, vitales, émotives, pratiques, avec un revêtement intellectuel rudimentaire; l'autre courant de fond s'applique plus activement à toutes les expériences nouvelles que le mental est obligé de laisser entrer, et qu'il réduit en formules de pensée habituelle. La mentalité de l'homme moyen se limite à ce mental habituel et fonctionne très imparfaitement en dehors de ce cercle.

Un deuxième niveau d'activité pensante apparaît avec le mental conceptuel pragmatique qui s'élève au-dessus de la vie et qui exerce une action créatrice en tant qu'intermédiaire entre l'idée et le pouvoir de vie, entre la vérité de la vie et la vérité de l'idée encore non manifestée dans la vie. Il tire ses matériaux de la vie et, à partir d'eux ou sur eux, échafaude des idées créatrices qui ont un pouvoir dynamique pour le développement ultérieur de la vie; d'autre part, il reçoit les pensées et les expériences mentales nouvelles qui viennent du plan mental ou, plus essentiellement, du pouvoir conceptuel de l'Infini, et les change aussitôt en idées-forces mentales et en un pouvoir pour notre être et notre vie. Toute la tendance de ce mental pousse à l'action et à l'expérience — intérieures autant qu'extérieures, l'intérieur se projetant au-dehors pour se satisfaire plus complètement dans la réalité, l'extérieur étant absorbé au-dedans et retournant au-dehors assimilé et changé pour amasser des formations nouvelles. À ce niveau mental, la pensée intéresse l'âme seulement ou principalement comme un moyen d'élargir son action et son expérience.

Un troisième niveau de pensée nous ouvre au mental conceptuel pur, celui qui vit d'une façon désintéressée dans la vérité de l'idée, en dehors et indépendamment de sa valeur pour l'action et pour l'expérience. Il examine les données des sens et des expériences intérieures superficielles, mais seulement pour trouver

l'idée, la vérité dont elles témoignent et les réduire en termes de connaissance. Il observe l'action créatrice du mental dans la vie de la même façon et avec la même intention. Sa préoccupation est la connaissance, son seul objet est la joie de l'idéation, la recherche de la vérité, l'effort pour se connaître et connaître le monde et tout ce qui peut se cacher derrière sa propre action ou derrière l'action dans le monde. Ce mental conceptuel est la plus haute zone de l'intellect lorsqu'il agit pour lui-même, selon son caractère et avec son pouvoir propres et à ses propres fins.

Pour le mental humain, il est difficile de combiner correctement ces trois mouvements de l'intelligence et de les harmoniser. L'homme ordinaire vit surtout dans la mentalité habituelle; la mentalité créatrice et pragmatique est peu développée en lui et il éprouve une grande difficulté à se servir tant soit peu de la mentalité idéative pure ou à entrer dans son mouvement. Par ailleurs, le mental pragmatique créateur est généralement trop occupé de sa propre action pour se mouvoir librement et d'une façon désintéressée dans une atmosphère d'ordre conceptuel pur; en outre, il a souvent une prise insuffisante sur les actualités que lui impose la mentalité habituelle et sur les obstacles qu'elle-même impose, ainsi que sur les autres mouvements de pensée et d'action pragmatiques qui ne sont pas directement ceux qu'il s'intéresse à construire. Quant à la mentalité idéative pure, elle a tendance à échafauder des systèmes de vérité abstraits et arbitraires, des compartiments intellectuels, des édifices conceptuels, et, soit l'impulsion pragmatique nécessaire à la vie lui fait défaut et elle navigue uniquement ou principalement dans le monde des idées, soit elle est incapable d'agir avec un pouvoir suffisant et d'une façon directe sur le champ de la vie, courant ainsi le danger de se séparer du monde de la mentalité pratique habituelle, ou de s'y trouver impuissante. Un ajustement se fait, mais la tyrannie de la tendance prédominante empêche l'être pensant d'atteindre à l'intégralité et à l'unité. Le mental ne réussit même pas à être le maître assuré de sa propre totalité, parce que le secret de cette totalité se situe au-delà, dans la libre unité du moi, libre et par suite capable d'une multiplicité

et d'une diversité infinies, et dans le pouvoir supramental qui seul peut faire s'épanouir dans une perfection naturelle le mouvement multiple, organique, de l'unité du moi.

Quand il est parfait, le supramental renverse complètement l'ordre de pensée du mental. Il ne vit pas dans le phénoménal mais dans l'essentiel, dans le moi, et il voit tout comme l'être du moi, comme son pouvoir, ses formes, son mouvement; toute la pensée, et toutes ses opérations dans le supramental, seront donc nécessairement aussi de cette nature. Fondamentalement, toute son idéation est la transcription de la connaissance spirituelle qui opère par identité avec tous les êtres, et de la vision supramentale. Son action se déroule donc principalement parmi les vérités éternelles, essentielles et universelles du moi, de l'être, de la conscience, du pouvoir infini et de la félicité d'être (sans exclure tout ce qui, à notre conscience actuelle, apparaît comme un non-être), et toutes ses pensées particulières naissent du pouvoir de ces vérités éternelles et s'appuient sur lui; mais à un moindre degré, il est également à l'aise parmi les aspects infinis et les applications, les enchaînements et les harmonies des vérités de l'être de l'Éternel. Ainsi, tout ce que les opérations du mental conceptuel pur s'efforce de saisir et de découvrir, le supramental le vit et le porte à son sommet; même à ses degrés inférieurs, tout cela s'offre à sa réceptivité lumineuse et tout est proche, facile à saisir et disponible.

Les plus hautes vérités, ou les idées pures, sont des abstractions pour le mental conceptuel parce que le mental vit en partie dans le phénomène, en partie dans les constructions intellectuelles, et qu'il doit recourir au principe d'abstraction pour parvenir aux réalités supérieures. Le supramental, par contre, vit dans l'esprit et, par suite, dans la substance même de ce que ces idées et ces vérités représentent, ou plutôt de ce qu'elles sont essentiellement, et il les *réalise* vraiment: non seulement il les pense mais, par l'acte même de penser, il les sent et s'identifie à leur substance; pour lui, les idées et les vérités sont parmi les choses les plus concrètes qui soient. Pour le supramental, les vérités de la conscience et de

l'être essentiel sont la texture même de la réalité, plus intimement réelles — plus densément réelles, pourrions-nous dire — que les mouvements extérieurs et les formes de l'être, encore que ceux-ci soient aussi pour lui un mouvement et une forme de la réalité et non une illusion comme elles apparaissent dans certaines activités du mental spiritualisé. Pour lui, l'idée est elle aussi une idée-réelle, une substance de la réalité de l'être conscient, et elle possède le pouvoir de transcrire concrètement la vérité, et par suite de créer.

En outre, tandis que le mental conceptuel pur a tendance à bâtir des systèmes arbitraires qui sont des constructions mentales partielles de la vérité, le supramental n'est lié par aucune représentation, aucun système, bien qu'il soit parfaitement capable de représenter, d'organiser et de bâtir dans la substance vivante de la vérité aux fins pragmatiques de l'Infini. Quand il se libère de son exclusivisme, de ses systématisations, de son attachement à ses constructions, le mental se sent perdu dans cette infinitude, qui pour lui est un chaos, fût-ce un chaos lumineux; et il ne peut plus rien formuler, ni penser, ni agir de façon décisive parce que tout, dans cet infini, même les choses les plus dissemblables et les plus contradictoires, est le signe de quelque vérité, et, en même temps, rien de ce qu'il peut penser n'est entièrement vrai, toutes ses formules s'écroulent sous l'épreuve de nouvelles suggestions de l'infini. Il se met alors à considérer le monde comme une fantasmagorie et la pensée comme un chaos scintillant issu d'un indéfini lumineux. Assailli par l'immensité et la liberté du supramental, le mental se perd et n'arrive pas à prendre pied dans l'immensité. Par contre, en sa liberté, le supramental peut bâtir des harmonies de pensée et des expressions d'être sur le terrain solide de la réalité, tout en gardant sa liberté infinie et tout en ayant la joie de l'immensité infinie de son moi. Tout ce qu'il pense, de même que tout ce qu'il est, fait et vit, a sa demeure dans le vrai, le juste, le vaste, *satyam, ritam, brihat*.

La conséquence de cette globalité est qu'il n'existe pas de division ni d'incompatibilité entre la libre idéation essentielle

du supramental — qui correspond à l'idéation pure du mental, une idéation libre, désintéressée, illimitable — et son idéation créatrice, pragmatique, qui détermine les choses dans un but. L'infinitude de l'être se traduit naturellement par la liberté des harmonies du devenir. Le supramental perçoit constamment que l'action est la manifestation et l'expression du Moi, et la création, une révélation de l'Infini. Toute sa pensée créatrice et pragmatique est un instrument du devenir du moi, un pouvoir d'illumination dans ce but, un intermédiaire entre l'identité éternelle de l'Être illimité, et la nouveauté, la variété infinies de son expression dans les mondes et dans la vie. C'est tout cela que le supramental voit et incarne constamment; mais en même temps que sa vision et sa pensée idéatives — qui lui traduisent l'unité et la variété illimitées de l'Infini qu'il *est* par une identité perpétuelle, et où il vit avec tout son pouvoir d'être et de devenir —, il possède aussi, constamment, une pensée créatrice spéciale qui est associée à l'action de la volonté infinie, Tapas, le pouvoir d'être infini, et qui détermine ce qu'il présentera, manifesterà ou créera à partir de l'Infini dans le cours du Temps et ce qu'il fera — immédiatement ou à n'importe quelle distance de Temps et dans n'importe quel monde — du devenir perpétuel du moi dans l'univers.

Le supramental n'est pas limité par ce mouvement pragmatique et il ne confond pas un mouvement partiel ou même le courant entier de ce qu'il devient et crée ainsi dans sa pensée et dans sa vie, avec la vérité totale de son moi ou de l'Infini. Il ne vit pas seulement dans ce qu'il est, pense et choisit de faire dans le présent ou sur un unique plan de l'être; il ne nourrit pas son existence uniquement du présent ni de cette suite continuelle de moments, cette pulsation que nous nommons le présent. Il ne se voit pas uniquement comme un mouvement du Temps ou de la conscience dans le temps ou comme une créature du devenir perpétuel. Il est conscient d'un être hors du Temps, par-delà la manifestation, et dont tout est une manifestation; il est conscient de ce qui est éternel au sein même du temps; il est conscient de nombreux plans d'existence, conscient de la vérité qui s'est

manifestée dans le passé et de toute la vérité d'être qui doit encore se manifester dans l'avenir mais qui existe déjà dans la vision de soi de l'Éternel. Il ne prend pas la réalité pragmatique, c'est-à-dire la vérité de l'action et des mutations, pour l'unique vérité mais la voit comme une réalisation constante de ce qui est éternellement réel. Il sait que la création — que ce soit sur le plan de la matière, de la vie, du mental ou du supramental — est et ne peut être qu'une représentation librement déterminée de la vérité éternelle, une révélation de l'Éternel, et il est intimement conscient de la pré-existence de la vérité de toutes choses en l'Éternel. Cette manière de voir conditionne toute sa pensée pragmatique et toute l'action qui en découle. Le formateur en lui est le pouvoir de sélection du voyant et du penseur ; le bâtisseur de soi est le pouvoir du voyant de soi ; l'âme qui s'exprime, le pouvoir de l'esprit infini. Il crée librement, et d'autant plus sûrement et plus résolument qu'il est libre, à partir de la substance même du moi infini et de l'esprit.

Ainsi, il n'est pas emprisonné dans son devenir particulier ni cloîtré dans le cercle ou le cours de son action. Il est ouvert, et d'une manière et à un degré auxquels le mental ne peut prétendre, à la vérité des autres harmonies du devenir créateur, tout en déployant dans son propre devenir une volonté, une pensée et une action décisives. Quand il est engagé dans une action qui peut ressembler à un conflit et qu'il remplace une pensée, une forme et un devenir, passés ou non, par quelque chose qu'il a pour mission de manifester, il connaît la vérité de ce qu'il écarte, et dont il assure l'accomplissement alors même qu'il l'écarte, autant que la vérité de ce qu'il lui substitue. Il n'est pas lié par l'action pragmatique, consciente, de ce qu'il manifeste et sélectionne, mais en même temps il a toute la joie d'une pensée spécifiquement créatrice, la joie de la précision dans une action choisie, et l'Ânanda de la vérité des formes et des mouvements, que ce soient ceux de son propre devenir ou du devenir d'autrui. Toute sa pensée, toute sa volonté de vie, d'action et de création — opulente, infiniment diverse et qui rassemble la vérité de nombreux plans — est libérée et illuminée par la vérité sans limites de l'Éternel.

Le mouvement créateur ou pragmatique de la pensée et de la conscience supramentales s'accompagne d'un fonctionnement qui correspond à celui de la mentalité habituelle, mécanique, mais qui, cependant, est d'un caractère tout différent. Ce qu'il crée est spontanément déterminé par une harmonie, et toute harmonie suit certaines lignes données, ou vues, elle contient une pulsation, une récurrence rythmique constantes. La pensée supramentale organise l'harmonie de l'existence manifestée de l'être supramental et elle la fonde sur des principes éternels, l'accorde exactement à la vérité à manifester, fait résonner, comme des notes caractéristiques, les éléments constants et récurrents de l'expérience et de l'action nécessaires pour constituer l'harmonie. Il y a un ordre de la pensée, un cycle de la volonté, une stabilité du mouvement. Mais en même temps, la liberté empêche que cette récurrence ne l'enferme dans l'ornière d'une action habituelle qui tourne en rond comme une mécanique dans un fonds de pensée limité. À l'encontre du mental habituel, la pensée supramentale ne rapporte pas toutes les pensées et les expériences nouvelles à un moule de pensée fixe, coutumier, qu'elle prend pour base et auquel elle assimile tout. Sa base, ce à quoi elle réfère tout, est au-dessus, *upari budhne*, dans l'ampleur du moi, dans le fondement suprême de la vérité supramentale, *budhne ritasya*. L'ordre de sa pensée, le cycle de sa volonté, le mouvement stable de son action ne se cristallisent pas dans un mécanisme ou une convention : ils sont constamment animés par l'esprit ; ils ne vivent pas d'exclusivisme ni d'hostilité pour les autres ordres ou les autres cycles coexistants ou possibles : ils tirent leur subsistance de tout ce qu'ils amènent à leur contact et ils l'assimilent à leur propre principe. Cette assimilation spirituelle est possible parce que tout est rapporté à l'ampleur du moi et à sa libre vision au-dessus. L'ordre de la pensée et de la volonté supramentales reçoit constamment de nouvelles lumières et de nouveaux pouvoirs d'en haut et il n'a aucune difficulté à les accueillir dans son mouvement ; comme cela est naturel à un ordre de l'Infini, il est indescriptiblement souple et plastique au sein même de la stabilité de son mouvement, capable de percevoir et de traduire le rapport de toutes choses entre elles en l'Un, capable

d'exprimer toujours plus l'Infini et, à son sommet, d'exprimer selon ses voies particulières tout ce que l'on peut effectivement exprimer de l'Infini.

Par conséquent, il n'existe pas de discorde, pas de disparité ni de difficulté d'ajustement dans le mouvement complexe du *jñāna* supramental, mais une simplicité dans la complexité, une sûre aisance au milieu d'une abondance aux innombrables facettes, qui lui viennent de la sûreté spontanée et de la totalité de la connaissance de soi de l'esprit. Les obstacles qui jalonnent la transformation du mental en supramental, les conflits intérieurs, les disparités, les difficultés, les discordes entre les diverses parties et les divers mouvements, ne continuent qu'aussi longtemps que persistent le fonctionnement, l'influence ou la pression du mental qui s'entête dans ses méthodes d'échafaudage particulières, ou aussi longtemps que ses procédés de construction de la connaissance, de la pensée et de la volonté d'action sur le fondement d'une ignorance première résistent aux procédés inverses du supramental qui organise tout comme une manifestation lumineuse jaillie du moi et de sa connaissance de soi inhérente et éternelle. Agissant comme un pouvoir impératif, représentatif, interprétatif et révélateur de la connaissance par identité de l'esprit, transformant librement et sans limite la lumière de la conscience infinie en substance et en formes de l'idée-réelle, créant par le pouvoir de l'être conscient et par le pouvoir de l'idée-réelle, stabilisant un mouvement qui suit sa propre loi tout en restant un mouvement souple et plastique de l'infini, telle est la façon dont le supramental se sert de sa pensée, de sa connaissance et d'une volonté qui ne fait qu'un en substance et en lumière avec la connaissance, afin d'organiser en chaque être supramental sa juste manifestation du moi, de l'esprit qui est un.

Ainsi constitué, le fonctionnement du *jñāna* supramental surpasse évidemment celui de la raison mentale. Il nous reste donc à voir ce qui remplace la raison au cours de la transformation supramentale. Le mental pensant de l'homme parvient à sa satisfaction caractéristique la plus claire, à son principe d'organisation

le plus précis et le plus efficace, quand il accède à l'intelligence rationnelle et logique. Il est vrai que l'homme n'est pas et ne peut être entièrement gouverné par sa seule raison, ni dans ses pensées ni dans ses actes. Sa mentalité est inextricablement soumise au fonctionnement combiné, mélangé, étroitement entremêlé, de l'intelligence rationnelle et de deux autres pouvoirs : une intuition qui, en fait, n'est qu'à demi lumineuse au niveau de la mentalité humaine et qui œuvre derrière les opérations plus visibles de la raison ou qui est voilée et altérée par les opérations de l'intelligence normale ; et le mental-vital des sensations, des instincts, des impulsions, qui, à l'état naturel, est une sorte d'intuition obscure et submergée, et qui, d'en bas, fournit à l'intelligence ses matériaux bruts et ses données premières. Chacun de ces deux pouvoirs est dans son genre une opération intime de l'esprit qui œuvre au sein du mental et de la vie, et leur caractère est plus direct et plus spontané, leur pouvoir de perception et d'action plus immédiat que ceux de l'intelligence rationnelle. Et cependant, aucun de ces pouvoirs n'est capable d'organiser l'existence mentale des êtres humains.

Le mental-vital humain — ses instincts, ses impulsions — ne se suffit pas et est incapable de se suffire à lui-même ni de prédominer comme dans la création inférieure. L'intelligence s'en est emparée et l'a profondément altéré, même là où elle est elle-même imparfaitement développée et où le mental-vital s'accroche le plus à sa prépondérance. Il a perdu en grande partie son caractère intuitif ; certes, il est infiniment plus fertile maintenant en tant que fournisseur de matériaux et de données, mais il n'est plus tout à fait lui-même ni à l'aise dans son fonctionnement parce qu'il est à demi rationalisé ou du moins dépendant des quelques rudiments d'activité intelligente ou rationnelle qui lui ont été infusés, si vagues fussent-ils, et il est incapable d'agir à bon escient sans le secours de l'intelligence. Ses racines et le lieu de sa perfection sont dans le subconscient d'où il émerge ; or, la tâche de l'homme est de croître vers une connaissance et une action de plus en plus conscientes. Si le mental-vital recommençait à gouverner son être,

l'homme deviendrait irrationnel et incohérent, ou obtus et stupide ; il perdrait le caractère essentiel de son humanité.

Par contre, l'intuition a ses racines et son lieu de perfection dans le supramental qui pour nous, maintenant, est un supraconscient ; mais au niveau mental, son fonctionnement n'est ni pur ni organisé : l'intuition est immédiatement mêlée au fonctionnement de l'intelligence rationnelle, elle n'est plus tout à fait elle-même mais limitée, fragmentaire, diluée, impure, et elle dépend du secours de la raison logique pour utiliser et organiser ses suggestions d'une façon ordonnée. Le mental humain n'est jamais tout à fait sûr de ses intuitions tant qu'elles n'ont pas été examinées et confirmées par le jugement de l'intelligence : c'est là qu'il se sent en sécurité et le mieux établi. L'homme qui surmonterait la raison pour organiser sa pensée et sa vie par le mental intuitif dépasserait déjà son humanité caractéristique et serait en route vers la surhumanité. Ceci ne peut se faire qu'au-dessus car, vouloir le faire en bas aboutirait seulement à un autre genre d'imperfection — en bas, la raison mentale est un facteur nécessaire.

L'intelligence rationnelle est un intermédiaire entre le mental-vital et l'intuition supramentale embryonnaire. Son rôle consiste d'une part à éclairer le mental-vital, à le rendre conscient, à gouverner et régler son fonctionnement autant qu'il se peut, jusqu'à ce que la Nature soit prête à faire émerger l'énergie supramentale qui s'emparera de la vie et illuminera, perfectionnera tous ses mouvements en convertissant son mécanisme obscurément intuitif — ses désirs, ses émotions, ses sensations, ses actes — en une manifestation spirituellement et lumineusement spontanée de l'esprit dans la vie. D'autre part, du côté supérieur, sa mission est de saisir les rayons de lumière d'en haut et de les traduire dans les termes de la mentalité intelligente, d'accueillir, d'examiner, de développer et d'utiliser intellectuellement les intuitions qui ont réussi à franchir la barrière et qui descendent de la supraconscience dans le mental. Ce travail, elle le fait jusqu'à ce que l'homme devienne de plus en plus intelligemment conscient de lui-même, de son milieu,

de son être, et qu'il s'aperçoive en même temps qu'il ne peut pas vraiment connaître ces choses par sa raison, qu'il peut seulement en faire une représentation mentale pour son intellect.

Cependant, chez l'homme intellectuellement développé, la raison a tendance à ignorer les limitations de son pouvoir et de sa fonction et, au lieu de demeurer un instrument et un agent, elle cherche à se substituer au moi et à l'esprit. Rendue confiante par le succès, fière de la suprématie et de la grandeur relative de sa lumière, elle se prend pour l'élément primordial et le pouvoir absolu ; persuadée de détenir sa propre vérité et de se suffire à elle-même, elle aspire à devenir la souveraine absolue du mental et de la vie. Mais elle ne peut y parvenir car son existence et sa substance réelles dépendent de l'intuition vitale inférieure et des messages intuitifs du supramental voilé. Elle peut seulement se donner l'impression de réussir parce qu'elle réduit toute son expérience à des formules rationnelles et ferme les yeux sur une bonne moitié de la vraie nature de la pensée et de l'action qui sous-tendent cette expérience, sans parler de l'immense partie qui échappe complètement à ses formules. Les excès de la raison finissent par rendre la vie artificielle et rationnellement mécanique, la privent de sa spontanéité et de sa vitalité, et font obstacle à la liberté et à l'expansion de l'esprit. La raison mentale limitée et limitative doit se rendre plastique, s'assouplir, elle doit s'ouvrir à sa source, recevoir la lumière d'en haut, se dépasser elle-même et, par une euthanasie transformatrice, passer dans le corps de la raison supramentale. En attendant, le pouvoir souverain lui est concédé afin qu'elle puisse organiser la pensée et l'action sur une échelle spécifiquement humaine, intermédiaire entre le pouvoir subconscient de l'esprit qui organise la vie animale et le pouvoir supraconscient de l'esprit qui, lorsqu'il deviendra conscient, sera capable d'organiser l'être et la vie d'une surhumanité spirituelle.

Le pouvoir caractéristique de la raison à son sommet est un mouvement logique qui s'assure d'abord de tous les matériaux et de toutes les données disponibles, en les observant et les mettant

en ordre ; puis il agit sur eux pour en extraire une connaissance qu'il obtient, assure et élargit par une première utilisation des pouvoirs de réflexion ; finalement, il se convainc que les résultats obtenus sont corrects par un travail plus soigneux et plus rigoureux, plus vigilant, plus circonspect et plus froidement logique, passant au crible les résultats, les rejetant ou les homologuant conformément à certaines normes et à certains processus bien éprouvés tels qu'ils ont été établis par la réflexion et par l'expérience. La première tâche de la raison logique est donc d'observer correctement, soigneusement, en détail, les matériaux et les données qui lui sont accessibles. Le premier champ de données qui s'offre à notre connaissance, et le plus facile, est le monde de la Nature, celui des objets physiques qui, par l'action séparatrice du mental, sont devenus extérieurs à notre connaissance, c'est-à-dire toutes les choses qui ne sont pas nous-mêmes et, par suite, qui ne sont connaissables que d'une façon indirecte, par une interprétation des perceptions de nos sens, par observation, par expérience accumulée, par déduction et par réflexion. Un autre champ s'offre à nous : c'est notre être intérieur, dont nous connaissons les mouvements d'une façon naturelle par l'opération interne d'un sens mental, par la perception intuitive, par l'expérience constante et par la réflexion de la pensée qui se penche sur les témoignages de notre nature. Même pour ces mouvements intérieurs, la raison fonctionne au mieux et les connaît aussi exactement que possible quand elle se détache et les regarde d'une façon tout à fait impersonnelle et objective. Dans le Yoga de la Connaissance, ce genre de mouvement finit par nous faire voir que notre être actif, lui aussi, n'est pas le moi mais un mécanisme de la Nature, comme tout le reste de l'existence universelle. Quant à la connaissance des autres êtres pensants et conscients, elle se situe entre ces deux champs, mais elle s'obtient indirectement aussi, par observation, par expérience, par divers moyens de communication et, à partir de ces matériaux, par une réflexion et par des déductions qui se fondent surtout sur des analogies avec la connaissance de notre propre nature. Un autre champ de données que la raison doit observer concerne son propre fonctionnement et celui de toute l'intelligence humaine, car, sans cette étude, elle n'est

nullement assurée de l'exactitude de sa connaissance ni de la justesse des méthodes et des processus. Finalement, il existe d'autres champs de connaissance pour lesquels les données ne sont pas si aisément disponibles et qui exigent le développement de facultés anormales : la découverte de phénomènes et de zones d'existence derrière les apparences du monde physique, la découverte du moi secret, ou principe d'être, de l'homme et de la Nature. La raison logique peut tenter de s'occuper de la première de ces découvertes en procédant comme elle le fait d'habitude quand elle manipule le monde physique et en acceptant après examen minutieux toutes les données disponibles, mais généralement elle est peu disposée à traiter ce genre de données et trouve plus commode de douter et de nier ; dans ce domaine, son action est rarement sûre et efficace. Quant à la deuxième découverte, elle l'aborde généralement par une logique métaphysique déductive qui se fonde sur une observation analytique et synthétique des phénomènes de la vie, du mental et de la matière.

La raison logique agit de la même façon dans tous ces champs de données. Tout d'abord, l'intellect amasse un stock d'observations, d'associations, de percepts, d'impressions, de concepts, dont les rapports et les objets sont mis en ordre et classifiés d'une façon plus ou moins évidente suivant leurs similitudes et leurs différences ; puis elle travaille sur ces matériaux en puisant à une réserve toujours plus riche d'idées, de souvenirs, d'imaginations et de jugements qui s'accumulent sans cesse. Telle est essentiellement la nature des activités de notre connaissance. Cette activité intelligente du mental subit une sorte d'élargissement naturel et progresse par son propre élan, suivant un processus évolutif de plus en plus soutenu par une culture délibérée ; puis les facultés développées par la culture finissent à leur tour par s'intégrer dans la nature à mesure que leurs opérations s'établissent et se font de plus en plus spontanées. Il en résulte un progrès, non pas dans le caractère ni dans le pouvoir essentiel de l'intelligence, mais dans l'intensité de son pouvoir, dans sa souplesse, la diversification de ses capacités et sa subtilité. Les erreurs sont corrigées, les idées et

les jugements sûrs s'accumulent, des connaissances nouvelles surgissent ou se forment. Simultanément, apparaît la nécessité d'un fonctionnement intellectuel plus précis et plus sûr qui se débarrasserait de ce que cette méthode habituelle de l'intelligence a de superficiel, et qui établirait la preuve de chaque pas, examinerait scrupuleusement chaque conclusion et réduirait le travail du mental à un système et à un ordre établis.

Ce mouvement produit le mental logique complet, il porte à son apogée l'acuité et le pouvoir de l'intelligence. L'observation rudimentaire et superficielle est remplacée ou complétée par une analyse approfondie de tout le processus, des propriétés, des éléments et énergies qui constituent l'objet ou se rapportent à lui, et par une reconstitution synthétique de l'objet dans son ensemble qui vient se superposer à la conception naturelle du mental ou s'y substitue en grande partie. L'objet se distingue d'une façon plus précise de tous les autres et, en même temps, nous découvrons plus complètement ses rapports avec eux. La similitude, la ressemblance et la parenté s'établissent, de même que les divergences et les disparités. Ainsi nous percevons d'une part l'unité fondamentale de l'être et de la Nature, la similitude et la continuité de leurs processus, et, d'autre part, nous sommes à même de définir et de classer clairement et de façon détaillée les différentes énergies et les différents types d'êtres et d'objets. L'accumulation et la mise en ordre des matériaux et des données de la connaissance sont donc portées à leur perfection, autant qu'il est possible pour l'intelligence logique.

La mémoire apporte une aide indispensable au mental car elle l'aide à conserver ses observations passées, et non seulement les souvenirs de l'individu mais ceux de l'espèce, soit sous la forme artificielle d'annales accumulées, soit dans la mémoire générale de l'espèce qui préserve ses acquis par un processus de répétition et de renouvellement constants, et aussi dans une mémoire latente — élément dont la valeur n'est pas suffisamment reconnue — qui, sous la pression de divers stimulants, peut répéter en

des conditions nouvelles des mouvements de connaissance passés afin de les examiner avec une intelligence plus large et en disposant d'une plus grande somme d'informations. Le mental logique développé coordonne les opérations et les ressources de la mémoire humaine et l'exerce à tirer tout le parti possible de ses matériaux. Le jugement humain gère ces matériaux de deux manières qui lui sont naturelles : d'abord, en combinant sommairement et plus ou moins rapidement les observations, les déductions, les conclusions créatrices ou critiques, les perceptions et les idées immédiates, et c'est généralement ainsi que le mental s'y prend pour œuvrer spontanément et de façon directe (bien que seule la faculté supérieure qu'est l'intuition nous permette de procéder ainsi, car lorsqu'il adopte cette approche directe le mental nous donne toutes sortes de fausses assurances et des certitudes douteuses); ensuite, en procédant à une recherche, un examen, un jugement critique plus lents, mais finalement plus sûrs intellectuellement, qui favorisent un mode de pensée logique minutieux.

La mémoire et le jugement sont l'un et l'autre aidés par l'imagination; en tant qu'outil de connaissance, celle-ci suggère des possibilités qui ne sont pas encore présentées ou pas encore justifiées par les autres facultés et elle ouvre la porte à d'autres perspectives. L'intelligence logique développée se sert de l'imagination pour suggérer des découvertes et des hypothèses nouvelles, mais elle a soin de mettre amplement à l'épreuve ses suggestions par l'observation et par un jugement critique ou scrupuleux. Elle exige aussi de mettre à l'épreuve toutes les opérations du jugement lui-même, autant qu'il se peut, rejette les conclusions hâtives en faveur d'un système ordonné de déduction et d'induction, et s'assure à chaque pas du bien-fondé, de la continuité, de la compatibilité et de la cohérence de ses conclusions. Un mental logique trop pointilleux est décourageant, mais un libre usage du fonctionnement intégral de l'intelligence logique peut aiguïser une certaine faculté de perspicacité immédiate — faculté mentale la plus proche de l'intuition supérieure —, bien que l'intelligence logique n'y accorde pas une confiance sans réserve. La raison logique s'efforce toujours, par

une méthode détachée, désintéressée et soigneusement fondée, de se débarrasser de l'erreur, des préjugés et des fausses assurances du mental pour arriver à des certitudes fiables.

Si cette méthode minutieuse du mental était vraiment suffisante pour atteindre la vérité, il n'y aurait aucun besoin d'un degré supérieur dans le développement de la connaissance. En fait, elle donne au mental une prise plus grande sur lui-même et sur le monde et elle rend de grands et indéniables services; mais elle ne sait jamais avec certitude si ses données lui fournissent le cadre d'une connaissance réelle, ou si c'est simplement un cadre utile et nécessaire pour le mental humain et pour sa volonté tels qu'ils fonctionnent actuellement. On s'aperçoit de plus en plus que la connaissance des phénomènes augmente, mais que la connaissance de la réalité échappe à ce procédé laborieux. Un temps doit venir — il vient déjà — où le mental sentira la nécessité de faire appel à l'intuition et de la développer complètement, ainsi que l'immense gamme de pouvoirs que recouvre ce mot employé dans un sens vague et notre perception incertaine de ce qu'il signifie. Finalement le mental découvrira que non seulement ces pouvoirs aident et complètent son propre fonctionnement, mais qu'ils peuvent même le remplacer. Il sera prêt à faire la découverte de l'énergie supramentale de l'esprit.

Le supramental, nous l'avons vu, rehausse le fonctionnement de la conscience mentale et le fait accéder à l'intuition; il crée une mentalité intuitive intermédiaire — insuffisante en soi mais plus puissante que l'intelligence logique —, puis il soulève cette mentalité intuitive elle aussi et la transforme en un fonctionnement supramental véritable. Dans l'ordre ascendant, la première opération bien organisée du supramental est la raison supramentale, qui n'est pas un intellect logique supérieur mais l'organisation lumineuse, directe, d'une connaissance profondément subjective et objective à la fois : c'est la *buddhi* supérieure, la Logique, ou plutôt le logos, Vijñāna. La raison supramentale fait tout le travail de l'intelligence rationnelle, et bien davantage, mais avec un pouvoir plus large et

d'une manière différente. Puis, à son tour, cette raison supramentale est intégrée dans une zone plus haute du pouvoir de connaissance. Mais là non plus rien n'est perdu : tout est encore intensifié, les possibilités s'étendent et le pouvoir d'action se transforme.

Le langage ordinaire de l'intellect est inapte à décrire ce fonctionnement, car il faut employer des termes qui impliquent une certaine correspondance, alors qu'en fait ils désignent d'une façon inadéquate un phénomène différent. Ainsi le supramental se sert d'une certaine fonction sensorielle qui fait appel aux organes physiques, mais qui n'est pas limitée par eux : c'est essentiellement une conscience-de-forme, une conscience-de-contact; mais la conception et l'expérience mentales des sens ne peuvent donner aucune idée du fonctionnement essentiel, caractéristique, de cette conscience sensorielle supramentalisée. De même la pensée, dans le fonctionnement supramental, est quelque chose de différent de la pensée de l'intelligence mentale. La pensée supramentale est fondamentalement sentie comme un contact conscient, une union ou une identité conscientes de la substance de l'être du connaissant avec la substance de l'être de la chose connue, et la figuration de sa pensée est éprouvée comme le pouvoir de perception du moi qui, par cette rencontre ou cette unité, révèle, parce qu'il la contient en lui-même, une certaine forme-de-connaissance du contenu de l'objet, de son action et de son sens. Par suite, de même, dans le supramental, l'observation, la mémoire et le jugement signifient chacun quelque chose de différent de ce qu'ils sont dans les processus de l'intelligence mentale.

La raison supramentale observe tout ce que l'intelligence observe, et bien davantage; c'est-à-dire que la chose à connaître devient un champ d'action perceptive, elle devient objective en un certain sens, et cette action fait apparaître la nature de cette chose, son caractère, sa qualité, son fonctionnement. Mais ce n'est nullement l'objectivité artificielle de la raison observatrice qui cherche à éliminer l'élément d'erreur personnelle ou subjective. Le supramental voit tout dans le moi et, par conséquent,

son observation ne peut être que subjectivement objective, elle s'apparente davantage à l'observation objective de nos propres mouvements intérieurs. Mais il y a cependant une grande différence : ce n'est pas dans le moi personnel séparé ni par le pouvoir de ce moi qu'il voit et il n'a donc nullement besoin de se prémunir contre l'élément d'erreur personnelle; l'erreur intervient tant que subsiste encore un substrat mental ou l'influence d'une atmosphère mentale environnante qui peut toujours s'immiscer, ou tant que le supramental doit encore « descendre » dans le mental afin de le transformer. En outre, la méthode supramentale pour remédier à l'erreur consiste à l'éliminer non de manière artificielle, mais par un discernement supramental de plus en plus spontané et par une intensification constante de sa propre énergie. La conscience supramentale est une conscience cosmique, et c'est en ce moi de conscience universelle — dans lequel vit le connaissant individuel et avec lequel il est plus ou moins étroitement uni — qu'elle tient devant lui l'objet de la connaissance.

Le connaissant est témoin de ce qu'il observe et cette relation semblerait impliquer que l'objet de la connaissance est autre et différent, mais en fait ce n'est pas vraiment une différence entièrement séparatrice. La pensée n'exclut pas la chose observée qui nous paraît tout à fait autre que nous-mêmes, comme c'est le cas dans la vision mentale d'un objet extérieur. On se sent toujours fondamentalement uni à l'objet de la connaissance, car sans cette unité il ne peut y avoir de connaissance supramentale. Le connaissant porte l'objet en son moi, en sa conscience universalisée; il le présente à sa vision-témoin et l'inclut dans son être plus vaste. L'observation supramentale se porte sur les objets avec lesquels nous sommes unis en l'être et en la conscience, et nous sommes capables de les connaître tout comme nous nous connaissons nous-mêmes, par la force de cette unité : l'observation fait émerger la connaissance latente.

Ainsi, il existe tout d'abord une unité fondamentale de conscience, dont la puissance varie et qui révèle plus ou moins

complètement et immédiatement son contenu de connaissance selon notre progrès, notre élévation et l'intensité de notre vie, de nos sentiments et de notre vision dans les régions supramentales. Du fait de cette unité fondamentale, s'établit entre le connaissant et l'objet de la connaissance un courant ou un pont de connexion consciente (nous sommes obligés de nous servir d'images inadéquates) et donc un contact ou une union active qui permet de voir, de sentir et d'éprouver supramentalement ce qu'il faut connaître dans l'objet ou à son sujet. Parfois, ce courant ou ce pont connecteur n'est pas perçu par les sens sur le moment, simplement nous notons les résultats du contact; mais, en fait, il est toujours là, et une sorte d'arrière-mémoire peut toujours nous faire percevoir qu'il était constamment présent, et au cours du processus de supramentalisation il devient permanent. La nécessité de ce courant ou de cette connexion disparaît quand l'unité fondamentale devient complète et dynamique. Ce phénomène constitue la base de ce que Patañjali appelle *samyama* : une concentration ou une focalisation, une fixation de la conscience, par laquelle, dit-il, nous pouvons devenir conscients de tout ce que contient l'objet. Mais la nécessité de se concentrer devient minime ou nulle quand l'unité active grandit; la prise de conscience lumineuse de l'objet et de son contenu devient plus spontanée, normale, facile.

Cette observation supramentale peut se faire de trois façons. Premièrement, le connaissant peut projeter sa conscience sur l'objet, sentir que sa faculté cognitive touche, enveloppe ou pénètre l'objet, et une fois entré en l'objet lui-même, pour ainsi dire, il devient conscient de ce qu'il doit savoir. Ou bien il peut, par le contact, devenir conscient du fait que ce qui est dans l'objet ou en fait partie — comme on perçoit, par exemple, la pensée ou le sentiment d'autrui —, pénètre en lui là où il se trouve, dans sa position de témoin. Ou encore, il peut simplement connaître la chose en lui-même par une sorte de cognition supramentale, dans sa propre position de témoin, sans qu'il soit besoin de projection ni de pénétration de ce genre. La simple présence de l'objet aux sens physiques ou à d'autres sens peut servir de point de départ

ou de support apparent à l'observation. Mais le supramental peut fort bien s'en passer et s'appuyer sur une image intérieure ou simplement sur une certaine idée de l'objet. La simple volonté de connaître, ou peut-être même la volonté de l'objet de se faire connaître ou de communiquer, peuvent transmettre à la conscience supramentale la connaissance nécessaire.

Les procédés complexes de l'observation analytique et de la construction synthétique adoptés par l'intelligence logique ne sont pas la méthode du supramental, et pourtant il existe des opérations correspondantes. Le supramental différencie les particularités de la chose qu'il a en vue — sa forme, son énergie, son action, sa qualité, son mental, son âme — par une vision directe, sans aucun des procédés mentaux qui démontent l'objet en petits morceaux, et il voit directement aussi, sans autre procédé de construction, la totalité signifiante dont ces particularités sont de simples incidents. De même, il voit l'essentialité de la chose en soi, son *svabhâva*, dont la totalité et les particularités sont la manifestation. En outre, en dehors de l'essentialité ou *svabhâva*, ou à travers elle, il voit le moi unique, l'existence unique, la conscience, le pouvoir, la force uniques dont cette essentialité est l'expression fondamentale. Sur le moment, il se peut qu'il observe simplement les particularités, mais le tout est implicite, et *vice versa* — par exemple, l'état global du mental d'où jaillit une pensée ou un sentiment —, et la cognition peut partir, soit de la singularité, soit du tout, et atteindre instantanément, par une suggestion immédiate, à la connaissance implicite. De même, l'essentialité est contenue dans le tout et dans chacune des particularités ou en toutes, et on peut suivre la même alternance rapide ou immédiate ou le même procédé alternatif. La logique du supramental est différente de celle du mental; elle voit toujours le moi comme ce qui est, perçoit l'essentialité de la chose comme l'expression fondamentale de l'être ou du pouvoir du moi, et le tout et les particularités comme la manifestation résultant de ce pouvoir et comme son expression active. Tel est l'ordre constant une fois que la conscience et la cognition supramentales sont pleinement développées. Toutes

les perceptions d'unité, de similitude, de différence, d'espèce, de singularité, fournies par la raison supramentale suivent cet ordre et reposent sur lui.

Le mode d'observation supramental s'applique à toutes choses. La vision des objets physiques n'est pas et ne peut être une simple vision extérieure ou une vision des surfaces, même quand elle se concentre sur l'extérieur. Elle voit la forme, l'action, les propriétés mais, en même temps, perçoit les qualités ou les énergies (*guna*, *shakti*) dont la forme est une traduction, et elle ne les voit pas comme une conséquence, elle ne les déduit pas de la forme ou de l'action : elle les sent et les voit directement dans l'être même de l'objet et d'une façon tout aussi nette — subtilement concrète, finement substantielle, pourrait-on dire — que la forme ou l'action perçue par les sens. Elle perçoit aussi la conscience qui se manifeste en tant qu'énergie, qualité, forme. Elle peut sentir, connaître, observer, voir les forces, les tendances, les impulsions — qui, pour nous, sont des abstractions — aussi directement et clairement que les objets visibles et sensibles. Elle observe les personnes et les êtres exactement de la même manière. Elle peut prendre pour point de départ ou premier indice la parole, l'action, les signes extérieurs, mais elle n'est pas limitée par eux et ne dépend pas d'eux. Elle peut connaître, sentir et observer le moi et la conscience d'une autre personne, et y pénétrer directement à travers le signe, ou, par un fonctionnement plus puissant, partir de là et, instantanément, au lieu de chercher à connaître l'être intérieur par le témoignage de l'expression extérieure, comprendre toute l'expression extérieure à la lumière de l'être intérieur. C'est ainsi que l'être supramental connaît intégralement son être intérieur et sa propre nature. Ce supramental est également capable d'observer par expérience directe ce qui est caché derrière l'ordre physique; il peut se mouvoir sur d'autres plans que l'univers matériel. Il connaît le moi et la réalité des choses par identité, par l'expérience de l'unité ou par le contact de l'unité, et par une vision, une idéation et une connaissance qui voient et réalisent, et qui s'appuient sur ces choses ou en découlent; sa représentation

intellectuelle des vérités de l'esprit est l'expression de cette vue et de cette expérience par identité.

La mémoire supramentale diffère de la mémoire mentale ; ce n'est pas un stockage de connaissances et d'expériences passées mais une connaissance constamment présente qui peut être tirée à la surface, ou, plus naturellement, s'offrir d'elle-même quand c'est nécessaire ; elle ne dépend pas de l'attention ni d'une réception consciente, car les choses du passé — que l'on ne connaît pas réellement ou qui n'ont pas été observées — peuvent être rappelées de leur latence par une opération qui, pourtant, est essentiellement une réminiscence. À un certain niveau en particulier, toutes les connaissances viennent comme une réminiscence, parce que dans le Supramental tout est latent ou inhérent. L'avenir comme le passé se présentent à la connaissance comme une mémoire du déjà-connu. Transformée dans le supramental, l'imagination agit d'une part comme un pouvoir formateur d'images et de symboles véridiques — image ou signe exprimant toujours une certaine valeur d'être ou une certaine signification ou quelque autre vérité d'être —, et d'autre part comme une inspiration ou une vision interprétative de possibilités ou de potentialités qui sont tout aussi vraies que le sont les choses actuelles ou réalisées. Ces possibilités et potentialités sont mises à leur place par un jugement intuitif et interprétatif simultané, ou par un jugement contenu dans la vision même de l'image, du symbole ou de la potentialité, ou encore par une révélation prééminente de ce que recouvre l'image ou le symbole, ou de ce qui détermine l'actuel et le possible et leurs rapports, et qui peut les dominer et les écarter, imposant des vérités ultimes et d'absolues certitudes.

Le jugement supramental est inséparable de l'observation et de la mémoire supramentales. Il est contenu en elles comme une vision ou comme une cognition directes des valeurs, des significations, des antécédents, des conséquences, des rapports, etc., ou bien il suit l'observation comme une idée ou comme une suggestion lumineuses, révélatrices ; ou encore, il peut venir tout d'abord,

indépendamment de toute observation, et alors l'objet évoqué et observé confirme visiblement la vérité de l'idée. Mais dans tous les cas, ce jugement se suffit à lui-même et à ses fins : il est sa propre preuve, il ne dépend vraiment d'aucune aide ni d'aucune confirmation pour établir sa vérité. La raison supramentale a bien une logique, mais sa fonction n'est pas de vérifier ni d'examiner, de soutenir et de prouver, ni de déceler et d'éliminer l'erreur. Sa fonction est simplement de relier une connaissance à une autre, de découvrir et d'utiliser les harmonies, les combinaisons et les rapports, d'organiser le mouvement de la connaissance supramentale. Ce travail, la logique supramentale ne l'accomplit pas selon une règle stéréotypée ou par une suite d'inférences, mais par une vision directe, immédiate et vivante qui situe les connexions et les rapports. Dans le supramental, toutes les pensées participent de l'intuition, de l'inspiration ou de la révélation ; si la connaissance s'avère insuffisante, ces pouvoirs y portent remède ; l'erreur est évitée grâce à l'action d'un discernement spontané et lumineux. Le mouvement va toujours de connaissance en connaissance. La raison supramentale n'est pas rationnelle au sens où nous l'entendons, mais suprarationnelle : elle accomplit souverainement tout ce que la raison mentale imparfaite et tâtonnante s'efforce d'accomplir.

Les zones de connaissance au-dessus de la raison supramentale — et qui l'englobent tout en la dépassant — ne peuvent guère se décrire ; il n'est d'ailleurs pas nécessaire de le tenter ici. Il suffit de dire qu'à ces hauteurs le processus est plus complet, que sa lumière est plus intense et plus vaste ; il est instantané, impérieux ; l'étendue de sa connaissance active est plus grande, la méthode plus proche de la connaissance par identité, la pensée plus chargée de la substance lumineuse de la conscience de soi et de la vision du tout, plus manifestement indépendante de tout soutien et de toute aide inférieurs.

Ces caractéristiques, rappelons-le, ne s'appliquent pas tout à fait au fonctionnement de la mentalité intuitive, fût-ce le plus

puissant, mais on peut en trouver là un premier aperçu. D'ailleurs, elles ne peuvent pas être vraiment manifestes et sans mélange tant que la supramentalité est encore en formation et que subsiste un courant de fond mental, un mélange ou une ambiance de fonctionnement mental. C'est seulement quand la mentalité est dépassée, quand elle s'est éteinte dans un silence passif, que peuvent se produire le dévoilement complet et le fonctionnement souverain, intégral, de la gnose supramentale.

Le sens supramental

Tous les instruments, toutes les activités du mental, ont leurs pouvoirs correspondants dans les opérations de l'énergie supramentale et y sont amenés à leur plus haut degré et transfigurés ; mais leur ordre de priorité, leur importance et leur nécessité suivent un ordre inverse. De même qu'il existe une pensée supramentale ou conscience essentielle, de même existe-t-il un sens supramental. Fondamentalement, la faculté de sentir n'est pas l'opération de certains organes physiques, mais le contact de la conscience avec son objet, *sanjñâna*.

Quand la conscience de l'être se retire complètement en elle-même, elle se perçoit exclusivement ; elle n'est plus consciente que de son être, de sa conscience, de sa joie d'être, de sa force concentrée, et non plus de leurs formes mais de leur essence. Quand elle sort de cette immersion, elle perçoit — ou elle libère, ou tire de cette immersion ses activités et ses formes d'être, de conscience, de félicité et de force. Sur le plan supramental également, sa perception première conserve donc le caractère propre à la perception spirituelle et à la connaissance de l'un et infini : c'est une connaissance qui connaît tous ses objets, toutes ses formes et ses activités : globalement, elle en est consciente en son moi infini ; profondément, elle est leur propre conscience, car elle est leur être même ; et absolument, elle est consciente que leur moi et le sien ne font qu'un. Tous les autres savoirs sont une projection de

cette connaissance par identité de la conscience, elles en sont un fragment ou un mouvement; au plus bas niveau, leur vérité et leur lumière dépendent d'elle et sont touchées et soutenues par elle, même quand ces connaissances agissent séparément et se réfèrent à elle, ouvertement ou implicitement, comme à leur autorité et à leur origine.

L'activité la plus proche de cette connaissance essentielle par identité est la vaste conscience globale, *vijñāna*, qui caractérise tout particulièrement l'énergie supramentale : une conscience qui prend toutes les vérités, toutes les idées, tous les objets de connaissance en elle-même et les voit à la fois en leur essence, en leur totalité et en leurs composants ou leurs aspects. C'est un mouvement de vision et de saisie totales, un embrassement, une possession dans le moi de connaissance : elle tient l'objet de la conscience comme s'il faisait partie du moi ou ne faisait qu'un avec lui. L'unité est alors spontanément et directement perçue dans l'acte même de connaissance. Il existe une autre activité du Supramental où la connaissance par identité passe davantage à l'arrière-plan et l'objectivité de la chose connue s'accentue. Quand il descend dans le mental, son mouvement détermine la nature particulière de notre connaissance mentale : l'intelligence, *prajñāna*. Dans le mental, l'intelligence implique au départ une séparation, une altérité qui dissocie le connaisseur, la connaissance et le connu, alors que dans le supramental, le mouvement de l'intelligence se déroule toujours dans l'identité infinie, ou du moins dans l'unité cosmique. Simple-ment, le moi de connaissance se donne la joie de mettre l'objet de la conscience à une certaine distance; ce n'est plus l'intimité immédiate propre à l'unité originelle et éternelle; cependant, l'objet demeure en lui, et il peut le connaître aussi d'une autre manière afin d'établir avec lui des relations et des échanges divers qui sont autant d'accords mineurs dans l'harmonie du jeu de la conscience. Le mouvement de cette intelligence supramentale dans le mental, *prajñāna*, devient une opération subordonnée, tertiaire, du supramental, et il a besoin de la pensée et de la parole pour être complet. Le fonctionnement premier, parce qu'il est

essentiellement une connaissance par identité ou une saisie globale dans la conscience, est complet en soi et n'a nul besoin de ces moyens d'expression. L'intelligence supramentale est une vision de la vérité, une audition de la vérité, une mémoire de la vérité et, bien qu'elle puisse se suffire à elle-même d'une certaine façon, elle se sent néanmoins plus richement accomplie par la pensée et par la parole qui viennent donner corps à son expression.

Finalement, il existe un quatrième fonctionnement de la conscience supramentale qui complète les diverses possibilités de la connaissance supramentale. Ce fonctionnement accentue davantage encore l'objectivité de la chose connue; il la met à une certaine distance de la position de la conscience qui fait l'expérience, puis la rapproche par un toucher qui unifie soit par une intimité directe, un contact, une union, soit, moins intimement, par le pont ou le courant de conscience connecteur dont nous avons déjà parlé. Le sens supramental, *sanjñāna*, naît d'un contact avec les existences, les présences, les choses, les formes, les forces, les activités, mais un contact dans la substance de l'être supramental et de l'énergie supramentale et non dans les divisions de la matière, au moyen d'instruments physiques.

Il n'est pas facile de faire comprendre la nature du sens supramental à une mentalité qui ne s'est pas encore familiarisée avec lui par un élargissement de son expérience, car notre conception du fonctionnement des sens est gouvernée par l'expérience limitative du mental physique. Nous supposons que le fait fondamental dans l'acte de sentir est l'impression laissée sur l'organe physique de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du toucher, du goût, par un objet extérieur, et que la tâche du mental, l'organe central de notre conscience actuelle, consiste simplement à recevoir l'impression physique et sa traduction nerveuse, et, ainsi, à devenir intelligemment conscient de l'objet. Pour comprendre le changement supramental, il faut d'abord savoir que le mental est le seul sens véritable, y compris pour le fonctionnement physique; s'il dépend des impressions physiques, cela est dû aux conditions imposées par l'évolution

matérielle, et ce fait n'a rien de fondamental ni d'indispensable. Le mental est capable d'une vision indépendante de l'œil physique, d'une ouïe indépendante de l'oreille physique — et de même pour le fonctionnement de tous les autres sens. En utilisant ce qui nous paraît être des impressions mentales, il peut percevoir des choses qui ne sont pas transmises ni même suggérées par l'intermédiaire des organes physiques : s'ouvrir à des rapports, des événements, même à des formes ou à l'action de forces dont les organes physiques auraient été incapables de témoigner. Quand nous devenons conscients de ces pouvoirs plus rares, nous disons que le mental est un « sixième sens », mais en fait c'est le seul véritable organe des sens ; les autres sont simplement ses outils, ses instruments secondaires ; mais comme il en est devenu dépendant, ils lui ont imposé des limitations et ses moyens de communication sont par trop exclusifs ; il nous faut en outre reconnaître — et cela est difficile pour nos conceptions ordinaires en la matière — que le mental lui-même est simplement l'instrument spécifique du pouvoir de sentir, mais que le fait en soi, le sens dans toute sa pureté, *sanjñâna*, existe derrière et par-delà le mental dont il se sert, et qu'il est un mouvement du moi, une activité directe et originelle du pouvoir infini de la conscience du moi. Le fonctionnement pur du pouvoir de sentir est un fonctionnement spirituel, et le sens pur lui-même est un pouvoir de l'esprit.

À sa manière — différente de celle de la pensée supramentale ou de l'intelligence ou compréhension spirituelle, *vijñâna*, la connaissance par identité —, le sens spirituel a le pouvoir de connaître toutes choses, quelles qu'elles soient, matérielles ou immatérielles pour nous, toutes les formes et tout ce qui est sans forme. Car tout est la substance spirituelle de l'être, la substance de la conscience et de la force, la substance de la félicité ; le sens spirituel, le *Sanjñâna* pur, est la perception tactile, substantielle, de la substance même, élargie, de son moi et, en lui, de tout ce qui s'y trouve et qui participe d'une substance infinie ou universelle. Nous pouvons non seulement connaître par une identité consciente, par une compréhension globale et spirituelle du moi qui embrasse les

principes et les aspects, les forces, les mouvements et l'action, par une connaissance-pensée directe, spirituelle, supramentale et intuitive, par les sentiments, l'amour et la félicité d'un cœur spirituellement et supramentalement illuminé, mais aussi avoir le sens, dans toute l'acception de ce terme — la connaissance sensorielle ou la sensation — de l'esprit, du moi, du Divin, de l'Infini. L'état décrit par l'Upanishad où l'on voit, on entend, on éprouve, on touche, on sent le Brahman de toutes les manières et lui seul — car, pour la conscience, toutes choses sont devenues seulement Cela et n'ont pas d'autre existence séparée ni indépendante — n'est pas simplement une image littéraire mais la description exacte du fonctionnement fondamental du sens pur ; c'est l'objet spirituel du pur *Sanjñâna*. Dans ce fonctionnement originel — qui pour notre expérience est un fonctionnement transfiguré des sens, un fonctionnement glorifié, infiniment béatifique, un palper direct en nous, autour de nous, partout, du moi pour embrasser, toucher, saisir tout ce qui est en son être universel —, nous pouvons percevoir de la manière la plus émouvante et la plus délicieuse l'Infini et tout ce qui se trouve en lui, prendre connaissance de tout ce qui est dans l'univers par un contact intime de notre être avec toute l'existence.

Dans son action, le sens supramental repose sur la vérité de ce qu'il est réellement : une organisation de ce *sanjñâna* pur, spirituel, infini, absolu. Quand il agit ainsi au moyen des sens, le supramental sent que tout est Dieu et en Dieu, tout est le toucher manifeste, la vision, l'ouïe, le goût, le parfum évidents de l'Infini, tout est l'expérience directe, sentie, vue, de la substance et du pouvoir, de l'énergie et du mouvement de l'Infini, du jeu, de la pénétration, la vibration, la forme, la proximité, la pression de l'Infini et des relations substantielles de l'Infini. Pour lui, rien n'existe indépendamment : tout est senti comme un seul être, un mouvement unique ; chaque chose est indivisible du reste et contient en soi tout l'Infini, tout le Divin. Ce sens supramental a la sensation et l'expérience directes non seulement des formes, mais des forces, de la qualité et de l'énergie dans les choses, et d'une substance, d'une présence divine en elles et autour d'elles, et en

laquelle elles s'ouvrent, se répandent par leur moi subtil et leurs éléments secrets, et se prolongent, au sein de l'unité, dans l'illimité. Pour le sens supramental, rien n'est vraiment « fini » ; son fondement même est la sensation du tout en chaque chose et de chaque chose en tout ; la netteté de son sens, bien que plus précise et plus complète que celle du mental, n'engendre pas de murs limitatifs ; c'est un sens océanique et éthéré où toute connaissance sensible, toute sensation particulières sont comme des vagues, des mouvements ou des scintillements, des gouttes où est concentré l'océan tout entier et qui sont inséparables de l'océan. Son fonctionnement est le résultat d'une extension et d'une vibration de l'être et de la conscience dans un éther supra-éthéré de lumière, un éther de pouvoir, un éther de béatitude, l'Ânanda-Âkâsha de l'Upanishad, qui est la matrice et le contenant de l'expression universelle du Moi — que nous éprouvons ici dans le corps et dans le mental mais dans une extension restreinte et avec des vibrations limitées —, et c'est le véhicule de son expérience véritable. Même à son degré de puissance le plus bas, ce sens brille d'une lumière révélatrice qui contient le secret de ce qu'il sent. Il peut donc servir de point de départ et de base à l'ensemble de la connaissance supramentale — à la pensée supramentale, à l'intelligence et à la compréhension spirituelles, à l'identité consciente — et, à son degré le plus haut ou dans les suprêmes intensités de son fonctionnement, il s'ouvre à la connaissance supramentale et à l'identité consciente, ou les contient et les libère instantanément. Il est pétri d'un pouvoir lumineux qui porte en soi la force de sa propre réalisation, une efficacité intense ou infinie ; l'expérience de ce sens peut donc être l'origine et servir de première impulsion à une action créatrice et réalisatrice de la connaissance et de la volonté spirituelles et supramentales. Il contient l'extase d'une félicité lumineuse et puissante qui fait de lui et de tous les sens et de toutes les sensations une clef et un vaisseau de l'Ânanda divin et infini.

Le sens supramental peut agir d'une façon autonome ; il est indépendant du corps, de la vie physique et du mental extérieur, et transcende également le mental intérieur et ses expériences. Il peut

tout percevoir, dans tous les mondes, sur tous les plans et sous toute forme que s'est donnée la conscience universelle. Il peut percevoir les phénomènes de l'univers matériel jusque dans la transe du *samâdhi*. Il les perçoit tels qu'ils sont ou tels qu'ils apparaissent aux sens physiques, et peut même percevoir d'autres états d'expérience, ceux du vital pur, du mental, du psychique, ou la représentation supramentale des choses. Il peut, à l'état de veille de la conscience physique, nous présenter ce qui est inaccessible à nos organes physiques dont la réceptivité est limitée : des formes, des scènes et des événements éloignés, des choses surgies de l'existence physique ou qui n'y sont pas encore entrées ; des scènes, des formes, des événements, des symboles du monde vital, du monde psychique, du monde mental, du monde supramental, du monde spirituel, perçus dans leur vérité vraie et leur vraie signification autant qu'en leur apparence. Il peut se servir de tous les autres états de la conscience sensorielle et de leurs sens ou de leurs organes correspondants en y ajoutant ce qu'ils n'ont pas, en corrigeant leurs erreurs et en palliant leur insuffisance, car il est la source de toutes les autres facultés sensorielles, qui sont simplement des dérivés inférieurs de ce sens supérieur, ce *sanjñâna* vrai et sans limites.

*
**

Le passage du niveau de conscience mental au niveau supramental et, par suite, la transformation qui élève notre être de l'état de Purusha mental à celui de Purusha supramental doit, pour être complète, amener la transformation de la nature dans toutes ses parties et dans toutes ses activités. Le mental tout entier n'est pas simplement changé en un canal passif des activités supramentales, canal qui laisse pénétrer leur flux dans la vie et dans le corps et les déverse dans l'existence matérielle, les met en rapport avec le monde extérieur — ce n'est là que la première étape du processus —, mais il est lui-même supramentalisé ainsi que tous ses instruments. Par suite, un changement ou une transformation profonde s'opère dans les sens physiques : une supramentalisation de la vue physique, de l'ouïe, du toucher, etc., qui crée en nous ou

nous découvre une vision toute différente, non seulement de la vie et de sa signification mais même du monde matériel et de toutes ses formes, tous ses aspects. Le supramental se sert des organes physiques et confirme leur mode d'action mais, derrière eux, il fait apparaître des sens internes plus profonds qui voient ce qui est caché aux organes physiques, puis transforme plus radicalement encore à leur tour cette vision nouvelle, cette ouïe nouvelle, etc., qui se créent ainsi, en les coulant dans son propre moule et dans sa propre façon de sentir. Ce changement n'enlève rien à la vérité physique de l'objet mais y ajoute sa vérité supraphysique et, parce qu'il fait disparaître les limitations physiques, il supprime l'élément mensonger qui accompagne l'expérience quand elle se fait sur le plan matériel.

La supramentalisation des sens physiques produit dans le champ sensoriel un résultat analogue à celui dont nous avons l'expérience lors de la transmutation de la pensée et de la conscience. Par exemple, dès qu'elle est soumise à l'influence supramentale, la vision des choses et du monde est comme transfigurée. Le regard acquiert la capacité extraordinaire de tout voir, de tout embrasser avec une précision immédiate et globale où l'ensemble et chaque détail ressortent instantanément avec toute l'intensité du sens que la Nature recherche dans l'objet, de façon parfaitement harmonieuse, comme si l'idée se réalisait dans la forme, et dans la pleine et concrète splendeur de l'être. C'est comme si l'œil du poète ou de l'artiste se substituait à la vision normale, ordinaire, imprécise, qui voit sans voir. Mais c'est un regard singulièrement spiritualisé et illuminé — comme si nous étions réellement donnée la vision même du suprême Poète et Artiste, la pleine vision de sa vérité et de son intention dans son tableau de l'univers et de chaque chose dans l'univers. Une intensité sans limites fait de tout ce que l'on voit la merveilleuse révélation des qualités, des idées, des formes, des couleurs. L'œil physique semble alors contenir un esprit, une conscience qui voit non seulement l'aspect physique de l'objet mais l'âme de la qualité présente en lui, la vibration de son énergie, la lumière, la force et la substance spirituelle dont il est fait. Ainsi,

par l'intermédiaire du sens physique vient à la conscience sensorielle totale, contenue dans la vision et derrière elle, la révélation de l'âme de ce que l'on voit et de l'Esprit universel qui s'exprime dans cette forme objective de son être conscient.

Un changement subtil se produit simultanément et notre vision perçoit toute chose dans une sorte de quatrième dimension caractérisée par une certaine intériorité; non seulement on voit les surfaces et la forme extérieure mais ce qui l'imprègne et s'étend subtilement autour d'elle. Pour cette vision, l'objet matériel n'est plus tel que nous le voyons actuellement; ce n'est plus un objet séparé qui se détache sur un fond de tableau, ni quelque chose qui se trouve au milieu du reste, dans la Nature, mais une indivisible partie de l'unité, et même, d'une façon subtile, une expression de l'unité de tout ce que l'on voit. Et cette unité que nous voyons devient, non seulement pour la conscience subtile mais pour les sens ordinaires, pour la vue physique illuminée elle-même, l'unité de l'identité de l'Éternel, l'unité du Brahman. Car, pour la vision supramentalisée, le monde matériel, l'espace et les objets matériels cessent d'être matériels au sens où ils le sont maintenant sur la foi du seul témoignage de nos organes physiques limités et de la conscience physique qui regarde à travers eux, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus comme les reçoit notre perception brute et comme l'entend notre conception de la matière. Le monde matériel, l'espace et les objets matériels, apparaissent comme l'esprit lui-même et sont vus comme l'esprit lui-même dans une forme de lui-même et dans une extension consciente de lui-même. Le tout est une unité — l'unicité n'étant affectée par aucune multiplicité d'objets et de détails —, une unité tenue dans la conscience et par elle au sein d'un espace spirituel où toute substance est substance consciente. Ce changement, cette totalité dans la manière de voir, sont la conséquence du dépassement des limitations de notre sens physique actuel, car le pouvoir de l'œil subtil ou psychique s'est infusé dans le physique, puis, à son tour, dans ce pouvoir de vision psycho-physique, se sont infusés la vision spirituelle, le sens pur, le *sanjñāna* supramental.

Tous les autres sens subissent une transformation analogue. Tout ce que l'oreille écoute révèle la totalité de son corps vibratoire et de sa signification sonore ainsi que toutes les nuances de sa vibration, et révèle en même temps, à cette ouïe une et totale, la qualité du son, l'énergie rythmique, l'âme du son et ce qu'il exprime de l'unique esprit universel. Ici aussi, une intériorisation se produit; le sens entre dans les profondeurs du son, y découvre ce qui l'imprègne et en le prolongeant l'unit à l'harmonie de tous les autres sons autant qu'à l'harmonie de tout silence, si bien que, toujours, l'oreille écoute l'Infini dans son expression audible comme dans la voix de son silence. Pour l'ouïe supramentalisée, tous les sons deviennent la voix du Divin, né et devenu lui-même chaque son, tout devient un rythme, une concorde de la symphonie universelle. Ici aussi nous retrouvons cette même totalité, ce vif éclat, cette intensité : la révélation du moi de ce que l'on entend et la satisfaction spirituelle du moi dans l'écoute. De même, le supramental effleure ou touche le Divin en toutes choses et, à travers le moi conscient du contact, connaît toutes choses comme le Divin; ici aussi, la conscience qui fait l'expérience perçoit cette même totalité, cette intensité, cette révélation de tout ce qui se trouve dans et derrière le toucher. Une transformation analogue s'opère dans tous les autres sens.

En même temps également, de nouveaux pouvoirs apparaissent dans tous les sens : leur portée s'étend, la conscience physique se prolonge à un degré dépassant toute imagination. La transformation supramentale élargit aussi la conscience physique très au-delà des limites du corps et lui permet d'avoir un contact physique tout à fait concret avec ce qui se trouve à distance. En outre, les organes physiques deviennent capables de servir de canal aux sens psychiques et autres, si bien qu'avec l'œil physique de veille nous pouvons voir ce qui d'ordinaire ne se révèle que dans des états anormaux et à une vision psychique, à une ouïe psychique ou à un autre type de connaissance sensorielle. C'est l'esprit ou l'âme intérieure qui voit et qui sent, mais le corps lui-même et ses pouvoirs ont été spiritualisés et prennent

part directement à l'expérience. Toutes les sensations matérielles sont supramentalisées et perçoivent directement — par une participation physique qui se confond finalement avec les instruments plus subtils — les forces, les mouvements, les vibrations physiques, vitales, émotives et mentales des choses ou des êtres, et les éprouvent non seulement spirituellement et mentalement mais physiquement, dans le moi et comme des mouvements du moi unique au sein de ces innombrables corps. Le mur que les limitations du corps et des sens corporels avaient construit autour de nous est aboli jusque dans le corps et dans ses sens : il cède la place à la libre communication de l'unité éternelle. Dès lors, tous les sens et toutes les sensations sont pétris de la lumière divine, du pouvoir divin, de l'intensité divine de l'expérience, d'une joie divine, de la félicité du Brahman. Même ce qui nous paraît discordant et choque les sens, trouve sa place dans l'universelle concorde du mouvement universel, révèle son *rasa*, sa signification, son dessein et, par la félicité de son intention dans la conscience divine, par la félicité de la manifestation de sa loi et de son *dharma*, par son harmonie avec le moi total, par sa place dans la manifestation de l'être divin, devient beau et heureux pour l'expérience de l'âme. Toute sensation devient un Ânanda.

Le mental incarné en nous ne perçoit généralement que par l'entremise des organes physiques, et il ne perçoit que leurs objets et les expériences subjectives qui semblent provenir de l'expérience physique, et les prend — fût-ce indirectement — pour seule base et moule formateur. Tout le reste, tout ce qui n'est pas conforme aux données physiques, qui ne fait pas partie de leur domaine ou qui n'est pas attesté par elles, lui semble une imagination plus qu'une réalité; c'est seulement au cours d'états anormaux qu'il s'ouvre à d'autres sortes d'expériences conscientes. Mais en fait, il existe d'immenses zones par-dérrière, dont nous pourrions être conscients si nous ouvrons les portes de notre être intérieur. Ces zones sont déjà là, actives, et elles sont connues d'un moi subliminal en nous; une grande partie de notre conscience superficielle est même leur projection directe et elles influencent considérablement

notre expérience subjective des choses sans que nous le sachions. Derrière ces domaines se trouve une zone d'expériences vitales ou prâniques, indépendantes, qui sont subliminales par rapport à la conscience physique vitalisée et d'une autre sorte que ses opérations de surface. Quand cette zone s'ouvre ou agit d'une façon quelconque, le mental de veille prend conscience des phénomènes de la conscience vitale, de l'intuition vitale, du sens vital, et ceux-ci ne dépendent pas du tout du corps ni de ses instruments, bien qu'ils puissent s'en servir comme d'un agent secondaire et d'un enregistreur. Il est possible d'ouvrir complètement cette zone ; une fois ouverte, nous nous apercevons que ses opérations sont celles de la force vitale consciente individualisée en nous qui entre en contact avec la force vitale universelle qui agit dans les choses, les événements, les personnes. Le mental prend conscience de la conscience vitale en toutes choses, il y répond par notre conscience vitale et d'une façon directe, immédiate, qui n'est nullement limitée par les communications ordinaires passant à travers le corps et ses organes ; il enregistre les intuitions de cette conscience vitale et devient capable d'avoir l'expérience de l'existence comme une traduction de la Vie universelle ou du Prâna universel. La conscience vitale et le sens vital perçoivent directement, non pas le champ des formes, mais avant tout le champ des forces : c'est le monde du jeu des énergies — les formes et les événements sont perçus secondairement comme le résultat et la matérialisation des énergies. Tant qu'il agit au moyen des sens physiques, le mental peut seulement échafauder quelque idée de la nature des forces et une connaissance de cette nature qui prend la forme d'une conception dans l'intelligence, mais il est incapable de dépasser la traduction physique des énergies et, par suite, il n'a pas l'expérience directe et réelle de la vraie nature de la vie ; pour lui, la force vitale et l'esprit de vie ne sont pas des réalités concrètes. C'est en s'ouvrant à cet autre niveau ou à cette autre profondeur d'expérience au-dedans, et en accédant à la conscience vitale et au sens vital, que le mental peut obtenir l'expérience directe et vraie. Mais même alors, tant que l'expérience se situe sur le plan mental, elle est limitée par les conditions vitales et par leur traduction

mentale, et il reste une obscurité, même dans cette connaissance et dans ce sens élargis. La transformation supramentale supravitalise le vital, elle révèle qu'il est un dynamisme de l'esprit et procède à une ouverture complète et à une révélation authentique de toute la réalité spirituelle derrière la force vitale et derrière l'esprit de vie et en eux, et de toute leur vérité et leur sens spirituels autant que de leur vérité et de leur signification mentale et purement vitale.

Lorsqu'il descend dans l'être physique, le supramental éveille la conscience, voilée ou obscure chez la plupart d'entre nous, qui sous-tend et constitue ici l'enveloppe vitale, le *prâna-kosha*, si elle n'a pas déjà été éveillée par une sâdhanâ yoguique antérieure. Une fois éveillée, nous ne vivons plus uniquement dans le corps physique mais dans un corps vital qui pénètre et enveloppe le physique et qui est sensible à une autre sorte d'impacts, au jeu des forces vitales autour de nous qui proviennent de l'univers ou de certaines personnes ou certaines communautés d'êtres, ou de choses ou de plans et de mondes vitaux derrière l'univers matériel. Déjà, nous pouvons éprouver ces impacts par leurs effets ou par certains contacts, certaines atteintes, mais pas du tout ou très peu à leur source et au moment de leur arrivée. Une conscience éveillée dans le corps prânique les sent instantanément ; elle perçoit une force vitale partout répandue, autre que l'énergie physique, et peut puiser là ce dont elle a besoin pour accroître sa puissance vitale et nourrir les énergies physiques ; elle peut manipuler directement les phénomènes et les causes de la santé ou des maladies en se servant de cet influx vital ou en dirigeant des courants prâniques ; elle peut percevoir l'atmosphère vitale et vitale-émotive d'autrui et modeler les échanges, sans parler d'une masse d'autres phénomènes imperceptibles pour notre conscience extérieure ou obscurs pour elle mais qui deviennent dès lors perceptibles et sensibles. Elle est intensément consciente de l'âme vitale et du corps vital en nous-mêmes et en autrui. Le supramental prend en main cette conscience vitale et ce sens vital, les place sur leur base correcte et les transforme en leur faisant voir que la force vitale ici-bas est le pouvoir même de l'esprit dynamisé aux fins d'opérations

immédiates et directes sur et dans la matière grossière et la matière subtile, afin de modeler l'univers matériel ou d'y agir.

Le premier effet est l'écroulement des limitations de notre être vital individuel ; nous ne vivons plus par une force vitale personnelle, pas d'une façon générale en tout cas, mais dans et par l'énergie vitale universelle. C'est tout le Prâna universel qui, consciemment, vient couler à flots en nous et à travers nous : il entretient là une sorte de tournoiement ou de circulation constante, un centre non séparé de son pouvoir, un poste vibrant d'accumulation et de communication, et le remplit constamment de ses forces, en même temps qu'il les déverse au-dehors dans son action sur le monde. En outre, nous sentons que cette énergie vitale n'est pas simplement un océan vital avec ses courants, mais la voie, la forme, le corps vital et la coulée vitale d'une Shakti universelle consciente, et cette Shakti consciente nous apparaît comme la Chit-Shakti du Divin, l'Énergie du Moi ou Purusha transcendant et universel dont, ou plutôt de qui notre individualité universalisée est devenue un instrument et un canal. Par suite, nous percevons que notre vie est une avec celle de tous les autres êtres et que nous sommes un avec la vie de toute la Nature et de toutes choses dans l'univers. Une libre communication consciente s'établit entre l'énergie vitale qui œuvre en nous et la même énergie qui œuvre chez les autres. Nous percevons leur vie comme notre propre vie, ou du moins nous sentons le toucher, la pression et les mouvements émanés par notre être vital qui agissent sur eux, et les leurs agissant sur nous. Le sens vital en nous devient puissant, intense, capable de supporter toutes les vibrations — petites ou grandes, minuscules ou immenses — de ce monde vital sur tous ses plans, physique et supraphysique, vital et supravital ; il vibre à tous ses mouvements, vibre à son Ânanda, il est conscient de toutes les forces, ouvert à toutes. Le supramental prend possession de cette immense zone d'expérience et la rend intégralement lumineuse, harmonieuse : elle n'est plus perçue obscurément et fragmentairement ni soumise, dans son usage, aux limitations et aux erreurs de l'ignorance mentale ; au contraire, elle se dévoile et en même temps dévoile chacun de ses mouvements

dans sa vérité et dans la totalité de son pouvoir et de sa félicité ; dès lors, le supramental peut faire rayonner les pouvoirs et les capacités immenses, et pratiquement illimitées désormais, du dynamisme vital sur toutes ses zones, suivant la volonté du Divin dans notre vie — une volonté simple et pourtant extrêmement complexe, pure et spontanée, infaillible. Il fait du sens vital un moyen parfait de connaître les forces vitales autour de nous — de même qu'il fait du sens physique un moyen parfait de connaître les formes et les sensations de l'univers physique — et un canal parfait aussi des réactions de la force vitale active à travers nous, qui œuvre comme un instrument de la manifestation du moi.

**

Les phénomènes de cette conscience vitale et de ce sens vital, cette sensation et cette perception directes du jeu des forces plus subtiles que les forces physiques et les réactions à leur jeu, figurent souvent pêle-mêle sous la rubrique des « phénomènes psychiques ». En un sens, c'est bien l'éveil de la psyché — l'âme intérieure maintenant cachée et complètement obturée ou partiellement recouverte par l'activité superficielle du mental physique et des sens physiques — qui fait émerger la conscience vitale interne ou subliminale submergée, comme elle fait émerger une conscience mentale et un sens mental internes ou subliminaux qui peuvent percevoir et éprouver directement non seulement les forces vitales et leur jeu, leurs effets, leurs phénomènes, mais aussi les mondes du mental et du psychique avec tout ce qu'ils contiennent, ainsi que les activités, les vibrations, les formes, les images mentales, les phénomènes mentaux de notre monde, et établir une communication directe de mental à mental sans l'aide des organes physiques et sans les limitations qu'ils imposent à notre conscience. Cependant, le fonctionnement de ces zones intérieures de conscience revêt deux aspects fort différents. Le premier est l'activité encore assez extérieure et confuse du mental subliminal et de la vie subliminale qui commencent à s'éveiller ; c'est une activité embrouillée par les illusions et les désirs grossiers du mental et de l'être vital, dominée

par eux et, en dépit de l'étendue plus vaste de son expérience, de son pouvoir et de ses capacités, elle est viciée par une énorme masse d'erreurs et de déformations de la volonté et de la connaissance, remplie de suggestions fausses, d'images fausses, d'intuitions fausses, d'inspirations fausses et dénaturées, d'impulsions souvent dépravées et perverses; viciée aussi par les intrusions du mental physique et de ses obscurités. C'est à cette activité inférieure que se complaisent les devins, les médiums, les spirites, les occultistes et tous ceux qui sont à la recherche de pouvoirs et de *siddhis*, et c'est à elle que s'appliquent plus particulièrement les avertissements sur les dangers et les erreurs qu'elle comporte. Le chercheur de la perfection spirituelle doit traverser au plus vite cette zone dangereuse, s'il ne peut l'éviter tout à fait; ici, la règle sûre est de n'être attaché à aucune de ces expériences, de faire du progrès spirituel son seul objectif réel et de n'accorder aucune confiance assurée au reste tant que le mental et l'âme de vie n'ont pas été purifiés et que la lumière de l'esprit ou du supramental, ou du moins celle du mental et de l'âme spirituellement illuminés, ne s'est pas déversée sur ces zones d'expérience intérieures. De fait, une fois que le mental est tranquilisé, purifié, et que la pure psyché s'est libérée des exigences de l'âme de désir, ces expériences n'offrent plus de danger sérieux — sauf, bien entendu, celui d'une limitation et d'une certaine part d'erreur qui ne peuvent être tout à fait éliminées tant que l'âme opère au niveau mental et y situe ses expériences. Le fonctionnement pur de la vraie conscience psychique et de ses pouvoirs peut émerger alors et la réception de l'expérience psychique est spontanément exempte des pires déformations, bien que sujette aux limitations du mental représentatif, et elle est capable d'une haute spiritualisation, d'une haute lumière. Néanmoins, la vérité et le pouvoir complets dépendent de l'ouverture au supramental et de la supramentalisation de l'expérience mentale et psychique.

L'étendue de la conscience psychique et de ses expériences est presque illimitée, et la diversité et la complexité de ses phénomènes, presque infinie. Nous nous contenterons d'en dégager les grandes lignes et les traits généraux. Le trait qui nous frappe de prime abord

est l'activité des sens psychiques, la vue étant généralement la plus développée et la première à se manifester avec quelque ampleur quand nous ne sommes plus absorbés dans la conscience de surface et que se déchire le voile qui recouvrait la vision intérieure. Tous les sens physiques ont cependant leurs pouvoirs correspondants dans l'être psychique : il existe une ouïe psychique, un toucher, un odorat, un goût psychiques; en fait, les sens physiques eux-mêmes sont une projection du sens intérieur aux fins de certaines opérations limitées et extérieures dans, sur et à travers les phénomènes de la matière grossière. Essentiellement, la vision psychique reçoit les images qui se forment dans la matière subtile de l'éther mental et psychique, *chittākāsha*. Ces images peuvent être la transcription ou l'empreinte laissée dans cette matière subtile par des choses, des personnes, des scènes, des événements physiques : tout ce qui est, a été, sera ou pourrait être dans l'univers physique. Ces images peuvent être vues de très diverses manières et dans toutes sortes d'états — en *samādhi* ou à l'état de veille, et, dans cet état, avec les yeux du corps fermés ou ouverts —, projetées sur ou dans un milieu ou un objet physiques, ou comme matérialisées dans l'atmosphère physique, ou vues uniquement dans un éther psychique qui transparait dans cette atmosphère physique plus grossière; elles peuvent être vues même par les yeux physiques, ceux-ci servant d'instruments secondaires, et dans les mêmes conditions que la vision physique, ou uniquement par la vision psychique et indépendamment de toute relation de notre vision ordinaire avec l'espace. Le véritable agent est toujours la vue psychique; l'apparition de ce pouvoir indique que la conscience est plus ou moins éveillée dans le corps psychique, d'une façon intermittente ou normale et plus ou moins parfaitement. Ainsi, il est possible de voir la transcription ou l'empreinte de choses à n'importe quelle distance, hors de la portée de la vision physique, ou des images du passé et de l'avenir.

Outre ces transcriptions ou ces empreintes, la vision psychique reçoit des images de pensée et autres formes créées par l'activité incessante de la conscience, soit en nous-mêmes, soit en d'autres êtres humains, et, suivant la nature de cette activité ces images

peuvent être vraies, mensongères ou un mélange de vérité et de fausseté; elles peuvent être aussi de simples simulacres, des représentations ou des images animées d'une vie et d'une conscience temporaires porteuses d'un certain genre d'action, bénéfique ou maléfique, ou qui ont quelque effet, voulu ou non, sur notre mental ou sur notre être vital et, à travers eux, sur le corps lui-même. Ces transcriptions ou ces empreintes, ces images de pensée, ces images de vie, ces projections de conscience, peuvent être aussi des représentations ou des créations ne venant pas du monde physique mais des mondes au-delà, vital, psychique et mental, et qui sont vues dans notre mental ou projetées par des êtres non humains. De même qu'il existe une vision psychique, dont quelques-unes des manifestations les plus extérieures et les plus ordinaires sont bien connues sous le nom de voyance, il existe une ouïe psychique, un toucher psychique, un goût, un odorat psychiques — l'ouïe et la sensation subtile en sont les manifestations les plus extérieures — dont les phénomènes ont exactement la même étendue, chacun dans son genre, le même champ d'action, les mêmes procédés et conditions et la même diversité.

Ces phénomènes et d'autres du même ordre constituent une zone d'expérience psychique indirecte ou représentative; mais le sens psychique a également le pouvoir de nous mettre en communication plus directe avec des êtres terrestres ou supraterrrestres à travers leur être ou leur corps psychiques, ou même avec des objets, car les objets aussi ont une réalité psychique, une âme, une présence qui est leur support et qui est capable de communiquer avec notre conscience psychique. Les plus remarquables de ces phénomènes puissants, mais rares, sont ceux qui accompagnent le pouvoir d'extériorisation de notre conscience pour que celle-ci puisse agir autrement et ailleurs que dans le corps physique: phénomènes de communication dans le corps psychique, d'émanation ou de dédoublement du corps psychique, le plus souvent pendant le sommeil ou la transe, bien que ce ne soit nullement indispensable, possibilité d'établir des relations et des communications par divers moyens avec les habitants d'un autre plan d'existence.

Car il existe une échelle continue de plans de conscience qui s'étend de la zone psychique et des autres zones attenantes au plan terrestre et dépendantes de lui, et qui traverse les mondes du vital et du psychique véritables, indépendants, pour s'élever jusqu'aux mondes des dieux et aux plans d'existence suprêmes, supramentaux et spirituels. En fait, tous ces plans agissent constamment sur notre moi subliminal à l'insu de notre mental de veille, et ils ont un effet considérable sur notre vie et notre nature. Le mental physique est simplement une mince partie de nous-même; il existe une zone beaucoup plus importante de notre être où la présence, l'influence et les pouvoirs des autres plans agissent sur nous et contribuent à façonner notre être extérieur et ses activités. L'éveil de la conscience psychique nous permet de percevoir ces pouvoirs, ces présences, ces influences en nous et autour de nous; tant que le mental est impur ou encore ignorant et imparfait, ce contact dévoilé a ses dangers, mais s'il est utilisé correctement et correctement orienté, il nous permet aussi d'être maître de ces pouvoirs au lieu d'en être esclave, et d'entrer en possession consciente des secrets intérieurs de notre nature et de les maîtriser. La conscience psychique révèle cette interaction des plans intérieurs et des plans extérieurs, de ce monde et des autres, soit par une perception, qui peut être très constante, très vaste, très concrète, de leurs impacts, de leurs suggestions, de leurs communications à notre pensée et à notre être conscient, et donc le pouvoir de réagir intérieurement sur eux, soit aussi par toutes sortes d'images symboliques qui se présentent aux différents sens psychiques pour transcrire et représenter. Il existe en outre une possibilité de communication plus directe, plus concrètement sensible, presque matérielle, parfois activement matérielle — et il semble qu'une matérialisation physique complète, bien que temporaire, soit possible — avec les pouvoirs, les forces et les êtres des autres mondes et des autres plans soit possible. Il peut même se produire une rupture complète des limites de la conscience physique et de l'existence matérielle.

L'éveil de la conscience psychique libère en nous l'usage direct du mental en tant que sixième sens; ce pouvoir, nous pouvons

le rendre constant et normal. La conscience physique ne peut communiquer avec le mental d'autrui que par des signes, des indications, des moyens extérieurs, ou elle peut savoir extérieurement ce qui se passe dans le monde qui nous entoure; en dehors de ce fonctionnement limité, elle n'a qu'un vague accès fortuit à des facultés mentales plus directes et une gamme assez pauvre de pressentiments, d'intuitions, de messages occasionnels. Certes, notre mental agit constamment sur le mental d'autrui et celui-ci agit constamment sur nous par des courants cachés dont nous ne sommes pas conscients; mais nous n'avons ni la connaissance ni la maîtrise de ce mécanisme. À mesure que la conscience psychique se développe, elle nous fait percevoir l'énorme masse de pensées, de sentiments, de suggestions, de volontés, d'impacts et d'influences de tout ordre que nous recevons d'autrui ou que nous envoyons aux autres, ou que nous absorbons et jetons dans l'atmosphère mentale générale. À mesure que son pouvoir, sa précision et sa clarté grandissent, nous sommes capables de remonter à la source des mouvements ou de sentir immédiatement leur origine et leur trajet jusqu'à nous, et de diriger consciemment nos propres messages avec une volonté intelligente. Il devient possible de percevoir avec plus ou moins d'exactitude et de discernement les activités mentales des autres, qu'ils soient proches ou éloignés de nous physiquement, de les comprendre, de les sentir, ou de nous identifier à leur tempérament, leur caractère, leurs pensées, leurs sentiments, leurs réactions, soit par un sens psychique, soit par une perception mentale directe ou en les recevant d'une manière très sensible et souvent intensément concrète dans notre mental ou à sa surface où tout s'enregistre. Simultanément, nous pouvons au moins faire percevoir consciemment à l'être intérieur d'autres personnes, et même à leur mental de surface si elles sont suffisamment sensibles, notre propre mental intérieur ou notre propre être psychique et les rendre réceptives à ses pensées, ses suggestions, ses influences, ou même projeter notre être psychique ou son image active sous forme d'influence dans leur être subjectif et même dans leur être vital et physique afin qu'il y agisse comme un pouvoir et une présence qui les aident, les modèlent ou les guident.

Tous ces pouvoirs de la conscience psychique n'ont pas forcément d'utilité en dehors du mental, et en fait, le plus souvent, n'ont guère qu'une importance mentale, mais ils peuvent être utilisés aussi dans un sens spirituel, avec une lumière, une intention spirituelles et dans un but spirituel. Nous pouvons y parvenir en donnant à nos échanges psychiques avec autrui un sens et une utilité spirituels; c'est généralement par un échange psycho-spirituel de ce genre que le maître du yoga aide ses disciples. La connaissance de notre nature intérieure, subliminale et psychique, comprenant les pouvoirs, les présences et les influences qui la caractérisent, et la capacité de communiquer avec d'autres plans, avec leurs pouvoirs et leurs êtres, peuvent également être utilisées dans un but plus élevé que tous ceux que nous proposent notre mental ou le monde ordinaire, et servir à dominer, à maîtriser l'ensemble de notre nature, et à dépasser les plans intermédiaires pour nous conduire vers les plus hauts sommets spirituels de l'être. En tout cas, l'usage spirituel le plus immédiat de la conscience psychique est de servir d'instrument de contact, de communication et d'union avec le Divin. Tout un monde de symboles psycho-spirituels se révèle facilement, qui sont des formes et des instruments d'illumination puissants, vivants, et peuvent aider à révéler le sens spirituel, servir d'appui à notre croissance spirituelle et au développement des capacités ou des expériences spirituelles, être un moyen de parvenir au pouvoir et à la connaissance ou à l'Ânanda spirituels. Le mantra est l'un de ces moyens psycho-spirituels; c'est à la fois un symbole, un instrument et un corps vibratoire qui évoque la manifestation divine — de même que le sont les images de la Divinité et des personnalités ou des pouvoirs divins dont on se sert dans le yoga pour méditer ou adorer. Les grandes formes ou les corps du Divin se révèlent et, à travers eux, Il manifeste sa présence vivante; par ce moyen, il est plus facile de le connaître intimement, de l'adorer, de nous donner à lui, d'accéder aux divers *lôkas* ou mondes de sa demeure et de sa présence, et d'y vivre dans la lumière de son être. Son verbe, son ordre intérieur ou *âdesh*, sa présence, son toucher, sa direction peuvent nous venir par notre conscience psychique spiritualisée, et par ce moyen subtilement concret de transmission spirituelle, nous

pouvons communiquer du dedans avec lui, nous approcher de lui par l'intermédiaire de tous nos sens psychiques. Tel est, parmi bien d'autres, l'usage spirituel de la conscience psychique et de ses sens ; bien qu'ils soient sujets à des limitations et des déformations — car tous les instruments secondaires peuvent être aussi, du fait de la capacité mentale à s'imposer des limites exclusives, des moyens de réalisation partielle, certes, mais en même temps un obstacle à une réalisation plus intégrale —, ils sont cependant de la plus grande utilité sur le chemin de la perfection spirituelle ; et plus tard, quand ils auront été libérés des limitations de notre mental, transformés et supramentalisés, ils apporteront une grande richesse de détail dans l'Ânanda spirituel.

La conscience et le sens psychiques peuvent se prêter, de même que la conscience physique et vitale, à cette transformation supramentale qui leur apportera la plénitude et révélera leur signification intégrale. Le supramental se saisit de l'être psychique, y descend, le modèle à son image et le soulève pour l'intégrer à l'action supramentale et à l'état supramental, à l'être suprappsychique du Vijñāna Purusha. Le premier effet de ce changement est de donner un vrai fondement à tous les phénomènes de la conscience psychique en y infusant le sens permanent, la réalisation complète, la solide possession de l'unité de notre mental et de notre âme avec le mental et avec l'âme d'autrui ainsi qu'avec le mental et l'âme de la Nature universelle, car la croissance supramentale a toujours pour effet d'universaliser la conscience individuelle. De même qu'elle nous fait vivre la vie universelle jusque dans notre mouvement vital individuel et dans ses relations avec tout ce qui nous entoure, de même elle nous fait penser, éprouver, sentir avec le mental universel et avec l'être psychique universel, même si c'est à travers un centre ou un instrument individuel. De cela découlent deux conséquences d'une importance considérable.

Premièrement, les phénomènes qui sont liés au sens et au mental psychiques perdent ce caractère fragmentaire, incohérent, mal réglé et cet ordre souvent tout à fait artificiel qui les affligent

plus encore que nos activités mentales normales superficielles, et ils deviennent le jeu harmonieux de l'âme et du mental intérieurs universels en nous ; ils trouvent leur loi véritable, leurs formes et leurs rapports justes et révèlent leur sens exact. Même sur le plan mental, il est possible de parvenir à une certaine réalisation de l'unité de l'âme par une spiritualisation du mental, mais elle n'est jamais vraiment complète, du moins dans ses applications pratiques, et elle ne trouve pas cette loi vraie, cette forme complète, ces rapports complets, cette vérité intégrale et infaillible ni l'exactitude de son sens. Deuxièmement, la conscience psychique n'a plus du tout le caractère anormal d'une activité supranormale, exceptionnelle, irrégulière, voire périlleuse, qui entraîne souvent une perte de prise sur la vie et des dérangements ou des lésions dans les autres parties de l'être. Elle trouve non seulement son ordre juste dans sa sphère propre, mais aussi ses rapports justes avec la vie physique d'une part, et, d'autre part, avec la vérité spirituelle de l'être ; ainsi la totalité devient une manifestation harmonieuse de l'esprit incarné. Toujours, c'est le supramental, à l'origine de tout, qui contient la valeur vraie, le sens vrai, les rapports vrais des autres parties de notre être, et sa révélation est la condition d'une possession intégrale de notre moi et de notre nature.

La transformation complète se traduit en nous par un certain changement, non seulement dans la position ou le niveau de notre moi conscient qui regarde, et même dans sa loi, dans son caractère, mais aussi dans la substance tout entière de notre être conscient. Tant que ce changement n'a pas eu lieu, la conscience supramentale se manifeste au-dessus de l'atmosphère mentale et psychique de l'être — dans cette atmosphère, le physique est déjà devenu un moyen d'expression secondaire, et largement accessoire, de notre moi —, et elle y fait descendre son pouvoir, sa lumière, son influence afin de l'illuminer et de la transfigurer. Mais c'est seulement quand la substance de la conscience inférieure est changée, puissamment remplie, merveilleusement transformée, absorbée pour ainsi dire par l'énergie supérieure et par le sens supérieur de l'être, *mahân*, *brihat*, dont elle est un dérivé et une projection, qu'est atteinte la

conscience supramentale parfaite, complète, permanente. La substance d'être, l'éther conscient dans lequel la conscience et le sens du mental ou du psychique se meuvent, voient, sentent, éprouvent, est plus subtile, plus libre, plus souple que la substance du mental physique et des sens physiques. Tant que nous sommes dominés par le mental et les sens physiques, les phénomènes psychiques peuvent nous sembler moins réels, voire hallucinatoires, mais plus nous nous acclimatons au psychique et à l'éther d'être dans lequel il demeure, plus nous commençons à voir la vérité supérieure et à sentir la substance spirituellement plus concrète de tout ce dont témoigne ce mode d'expérience plus large et plus libre. Le physique lui-même peut finir par se sentir irréel, comme une sorte d'hallucination, mais c'est là une exagération et une autre forme d'exclusivisme trompeur dû au déplacement du centre et au changement de fonctionnement du mental et des sens; ou en tout cas il peut se sentir moins puissamment réel. Cependant, quand les expériences psychiques et physiques se combinent heureusement dans un équilibre véritable, nous vivons simultanément en deux mondes complémentaires de notre être, chacun ayant sa réalité propre, mais le psychique révélant tout ce qui est derrière le physique; la manière de voir psychique, l'expérience de l'âme, prennent la présence et illuminent, expliquent la manière de voir et l'expérience physiques. À son tour, la transformation supramentale change la substance tout entière de notre conscience; elle y infuse l'éther d'un être, d'une conscience, d'une vie et d'un sens supérieurs, qui convainc le psychique lui-même de son insuffisance et montre qu'il est une réalité incomplète à lui seul et simplement une vérité partielle de tout ce que nous sommes, devenons et observons.

En fait, toutes les expériences du psychique sont acceptées et soutenues par la conscience supramentale et son énergie, mais elles s'emplissent de la lumière d'une vérité plus grande, de la substance d'un esprit plus grand. La conscience psychique est tout d'abord soutenue et éclairée, puis remplie, occupée par la lumière et par la puissance supramentales et par l'intensité révélatrice de ses vibrations. Toutes les exagérations, toutes les erreurs dues à

l'isolement des phénomènes, à des impressions insuffisamment éclairées, des suggestions personnelles, des influences ou des intentions trompeuses, ou toute autre cause de limitation et de déformation qui se mêlent à la vérité de l'expérience et de la connaissance mentales et psychiques sont mises à nu, rectifiées, ou s'évanouissent, incapables de tenir devant la lumière de la pure vérité, *satyam, ritam* — vérité des choses, des personnes, des événements, des indications, des représentations —, qui est le propre de cette plus grande amplitude. Toutes les communications, les transcriptions, les empreintes, les symboles, les images psychiques trouvent leur valeur vraie, leur place exacte, leurs rapports justes. L'intelligence et les sensations psychiques sont éclairées par le sens supramental et par la connaissance supramentale; leurs phénomènes — intermédiaires entre les mondes spirituel et matériel — commencent à révéler automatiquement leur vérité et leur signification, et en même temps les limites que celles-ci peuvent avoir. Les images qui se présentent à la vision et à l'audition intérieures, les sensations de toutes sortes, s'emplissent d'une masse vibratoire plus lumineuse et plus large, d'une substance de lumière et d'une intensité plus hautes qui les saisissent et apportent le même changement que dans les phénomènes du sens physique en leur donnant une totalité, une précision plus grandes et la puissance révélatrice de la connaissance sensorielle contenue dans l'image. Finalement, tout est rehaussé, absorbé dans le supramental, tout devient une partie intégrante de la conscience, de la connaissance et de l'expérience infiniment lumineuses de l'être supramental, du Vijñâna Purusha.

Une fois cette transformation supramentale effectuée, l'état de l'être dans toutes les parties de sa conscience et de sa connaissance sera celui d'une conscience infinie et cosmique œuvrant à travers le Purusha individuel universalisé. Son pouvoir fondamental sera la perception de l'identité, la connaissance par identité: une identité d'être, de conscience, de force d'être et de force de conscience, de félicité d'être; une identité avec l'Infini, le Divin, et avec tout ce qui est dans l'Infini, tout ce qui est l'expression et la manifestation du Divin. Les moyens et les instruments de cette perception et de cette

connaissance par identité seront une vision spirituelle de tout ce que peut établir la connaissance par identité : une idée et une pensée réelles, supramentales — vision de pensée, d'audition de pensée, de mémoire de pensée directes, révélant, interprétant ou représentant à notre perception la vérité de toutes choses ; puis, un langage de vérité intérieur qui exprimera la vérité des choses, et enfin un sens supramental qui établira une relation, un contact dans la substance d'être avec toutes les choses, toutes les personnes, tous les pouvoirs et toutes les forces de tous les plans d'existence.

Le supramental ne dépendra pas d'instruments ; par exemple, il ne dépendra pas, comme le mental physique, du témoignage de nos sens, mais il pourra s'en servir comme point de départ des formes supérieures de la connaissance, de même qu'il pourra s'appuyer directement sur ces formes et se servir des sens comme d'un simple moyen de formation et d'expression objective. En même temps, l'être supramental transformera et intégrera le mode actuel de penser du mental, le transfigurera en une connaissance immensément plus large, par identité — une connaissance par englobement total, une connaissance par perception intime du détail et des rapports —, et tout cela d'une façon directe, immédiate, spontanée, tout étant l'expression de l'éternelle connaissance du moi déjà existante. Il intégrera, transformera, supramentalisera le sens physique, le sixième sens du mental et ses pouvoirs, ainsi que la conscience psychique, les sens psychiques, et les utilisera comme un moyen extrême d'objectivation intérieure de l'expérience. Rien ne lui sera vraiment extérieur, car toutes choses seront éprouvées en l'unité de la conscience cosmique qui est la conscience même, en l'unité d'être de l'infini qui est son être même. Il sentira la matière — non seulement la matière grossière mais la matière subtile, et même la plus subtile — comme une substance et comme une forme de l'esprit ; il sentira la vie et toutes les énergies comme un dynamisme de l'esprit, le mental supramentalisé comme un moyen de transmission de la connaissance spirituelle, le supramental comme le moi de connaissance infini, le pouvoir de connaissance infini, l'Ânanda infini de la connaissance de l'esprit.

25

Vers la vision supramentale du temps

Tout être, toute conscience, toute connaissance se meuvent — secrètement pour notre perception superficielle actuelle, manifestement quand nous nous élevons au-dessus, jusqu'aux régions spirituelles et supramentales — entre deux états et deux pouvoirs d'existence : celui de l'Infini hors du temps et celui de l'Infini qui déploie toutes choses en lui-même et les organise dans le temps. Ces deux états ne sont contraires et incompatibles que pour notre logique mentale maladroite qui butte constamment contre sa fausse conception des contradictions et dresse l'un contre l'autre des opposés éternels. En fait, lorsque nous voyons les choses avec la connaissance fondée sur l'identité et la vision supramentales et que nous pensons avec la grande logique profonde et souple qui lui est propre, ces opposés nous apparaissent simplement comme des positions et des mouvements coexistants et simultanés d'une même vérité de l'Infini. L'Infini hors du temps contient en lui-même, en la vérité éternelle de son être, par-delà la manifestation, tout ce qu'il manifeste dans le temps. Sa conscience temporelle est elle aussi infinie et porte en elle-même, simultanément, dans une vision des totalités et des particularités, de la succession mouvante (ou regard momentané) et de la totalité stable (ou regard global permanent), ce qui nous apparaît comme le passé des choses, leur présent et leur avenir.

La conscience de l'Infini intemporel peut se faire sentir à nous de diverses manières, mais le plus souvent elle s'impose à notre mentalité par un reflet et une impression puissante, ou encore elle se fait percevoir comme quelque chose qui transcende le mental : quelque chose dont il est conscient et vers quoi il s'élève, mais en quoi il ne peut pas entrer, car il ne vit que dans la perception du temps et dans la succession des moments. Si notre mental actuel non transformé par l'influence supramentale essaie d'entrer dans l'intemporel, il est obligé de disparaître et de se perdre dans la transe du *samâdhi*, ou, s'il reste éveillé, il se sent diffusé dans un Infini en lequel il perçoit, peut-être, un espace supraphysique, une immensité, une étendue de conscience sans limite, mais pas de moi temporel, pas de mouvement ni d'ordre temporels. Et même si l'être mental garde encore mécaniquement conscience des choses temporelles, il est cependant incapable d'avoir prise sur elles à sa manière mentale, incapable d'établir un rapport de vérité entre l'intemporel et le temporel, incapable d'agir et de vouloir depuis son Infini indéfini. L'action qui reste alors possible au Purusha mental est l'action mécanique des instruments de la Prakriti, qui se perpétue par la force de l'impulsion et de l'habitude anciennes ou par l'impulsion, toujours renouvelée, de l'énergie passée, *prârabdha*, ou encore par une action chaotique, dérégulée, désordonnée : le précipité confus d'une énergie qui n'a plus de centre conscient.

Par contre, la conscience supramentale se fonde sur la conscience suprême de l'Infini intemporel, mais elle possède aussi le secret du déploiement de l'Énergie temporelle infinie. Elle peut prendre position dans la conscience temporelle et garder l'Infini intemporel comme un arrière-plan, la présence de l'Être originel d'où elle reçoit toute sa connaissance et toute sa volonté, toute son action organisatrices ; ou bien, centrée en son être essentiel, elle peut vivre dans l'intemporel, mais vivre aussi dans la manifestation temporelle — qu'elle sent et voit comme infinie, comme le même Infini — et elle peut projeter, entretenir et façonner en l'un de ses états ce qu'elle contient au plus haut degré en l'autre. Par conséquent, sa conscience du temps sera différente de celle

de l'être mental ; elle ne sera pas emportée comme un fétu sur le courant des moments, pas accrochée à chaque instant comme à un étau ou à un point d'appui aussitôt disparu, mais établie premièrement sur son identité éternelle par-delà les changements du temps ; deuxièmement sur une éternité de Temps simultanée où le passé, le présent et l'avenir coexistent à jamais en la connaissance essentielle et le pouvoir essentiel de l'Éternel ; troisièmement sur une vision totale des trois temps perçus comme un seul mouvement, et vus aussi séparément mais indivisiblement dans la succession de leurs étapes, de leurs périodes et de leurs cycles ; et finalement — mais seulement au niveau de la conscience instrumentale —, dans le déroulement pas à pas des moments. Elle aura donc la connaissance des trois temps, *trikâla-drishti*, autrefois considérée comme l'apanage suprême du voyant et du rishi, et ce ne sera plus un pouvoir anormal mais sa connaissance normale du temps.

Cette conscience du temps unifiée et infinie, et cette vision, cette connaissance que l'être supramental possède en son plus haut domaine de lumière, ne sont complètes qu'aux niveaux supérieurs de la nature supramentale. Mais l'ascension de la conscience humaine par le processus évolutif du yoga, avec ses élévations et ses transmutations, c'est-à-dire le dévoilement, le développement et le perfectionnement progressif de soi, nous oblige à tenir compte de trois états successifs qui devront être dépassés si nous voulons vivre sur les cimes. Le premier état de notre conscience, dans lequel nous vivons à présent, est ce mental d'ignorance né de l'inconscience et de la nescience de la Nature matérielle ; il est ignorant mais capable de chercher la connaissance et de la trouver, du moins dans une série de représentations mentales dont nous pouvons nous servir comme d'indices de la vraie vérité ; et à mesure qu'elles se raffinent, s'illuminent, deviennent transparentes grâce à l'influence, l'infiltration et la descente de la lumière d'en haut, ces représentations peuvent préparer l'intelligence à s'ouvrir et à atteindre la connaissance véritable. Pour ce mental, toute vérité est quelque chose qu'il ne possédait pas originellement mais qu'il a dû acquérir ou qu'il doit encore acquérir, quelque chose

d'extérieur à lui-même et qu'il faut obtenir par l'expérience ou en suivant certaines méthodes et règles établies d'investigation, de calcul, d'application des lois découvertes et d'interprétation des signes et indices. Sa connaissance même implique une absence de connaissance antérieure : c'est un instrument de l'Avidyâ.

Le second état de conscience n'existe encore qu'en puissance et l'être humain ne peut y parvenir que par une illumination et une transformation intérieure du mental d'ignorance ; c'est l'état dans lequel le mental cherche sa source de connaissance au-dedans plutôt qu'au-dehors et où, d'une manière ou d'une autre, il se perçoit et se connaît comme le mental d'une connaissance qui s'est oubliée elle-même au lieu d'un mental d'ignorance originelle. Ce mental est conscient que la connaissance de toutes choses est cachée en lui, ou du moins qu'elle est présente en son être. Mais elle est comme voilée, oubliée. Quand elle vient, ce n'est pas du dehors car elle est toujours là, secrètement ; simplement il s'en souvient à présent et il sait immédiatement qu'elle est vraie : chaque chose est à sa place, à son niveau, à sa manière et à sa mesure. Même si la connaissance se manifeste à l'occasion d'une expérience, d'une indication ou d'un signe extérieurs, le mental garde cette attitude car ces données ne sont pour lui qu'un prétexte et que, pour affirmer sa vérité, il s'appuie sur la confirmation du témoignage intérieur et non sur des indications et des preuves extérieures. Le mental vrai en nous est le mental universel ; le mental individuel est simplement une projection à la surface. Ce deuxième état de la conscience se révèle donc en nous de deux manières : quand le mental individuel pénètre plus profondément au-dedans tout en demeurant intimement sensible, consciemment ou subconsciemment, aux contacts de la mentalité universelle en laquelle tout est contenu, reçu et susceptible de se manifester ; ou quand d'une façon plus puissante encore nous vivons dans la conscience du mental universel et que notre mentalité personnelle n'est plus, à la surface, qu'une sorte de projection, de tableau d'affichage ou de commutateur.

Le troisième état de la conscience est celui du mental de connaissance, un mental où toutes choses et toutes vérités sont perçues et éprouvées comme déjà présentes, connues, et immédiatement disponibles par le simple fait de tourner sur elles la lumière intérieure, exactement comme on tourne son regard dans une chambre sur des choses déjà connues et familières — bien qu'elles ne soient pas toujours présentes à la vue parce que le regard n'y est pas attentif — et qu'on les remarque comme les objets d'une connaissance préexistante. La différence avec le second état où la conscience est oublieuse d'elle-même est qu'ici ni l'effort ni la recherche ne sont nécessaires ; simplement, il suffit de tourner la lumière intérieure ou de l'ouvrir sur n'importe quel champ de connaissance ; ce n'est donc plus un rappel au mental de choses oubliées et dissimulées, mais la présentation lumineuse de choses déjà présentes, prêtes, disponibles. Ce dernier état n'est possible qu'avec la supramentalisation partielle de la mentalité intuitive et sa pleine ouverture à l'ensemble et à chacune des communications venues des régions supramentales. Ce mental de connaissance est essentiellement un pouvoir d'omnipotence potentielle, mais son fonctionnement pratique au niveau mental a une portée limitée et un domaine restreint. Ce genre de limitation s'attache même au supramental quand il descend au niveau mental et doit œuvrer dans la substance inférieure de la mentalité — bien qu'il le fasse à sa manière et avec son propre corps de pouvoir et de lumière — et elle persiste jusque dans les processus de la raison supramentale. Seules la volonté et la connaissance de la Shakti supramentale supérieure, manifestée dans ses propres régions, peuvent agir dans une lumière infinie et s'étendre librement, et rien ne peut alors leur imposer de limites, à moins que l'esprit ne s'en impose volontairement à lui-même pour réaliser ses desseins.

Lorsqu'il se supramentalise, le mental humain doit parcourir toutes ces étapes et, au cours de son ascension et de son expansion, les pouvoirs et les possibilités de sa conscience et de sa connaissance du temps peuvent subir de multiples changements et des combinaisons variées. Au début, l'homme dont le mental est encore

dans l'ignorance ne peut vivre dans la conscience du temps infini ni disposer de quelque pouvoir direct et vrai sur la connaissance des trois temps ; son mental ne vit pas dans la continuité indivisible du temps mais successivement, dans chaque moment. Il a bien un vague sentiment de la continuité du moi et d'une essentielle continuité d'expérience — sentiment ayant pour origine le moi profond en nous —, mais comme il ne vit pas en ce moi, il ne vit pas non plus dans la vraie continuité du temps : il se sert seulement de ce sentiment vague, et pourtant tenace, comme d'un arrière-plan, d'un support, d'une assurance pour ce qui, autrement, serait pour lui un flux constant et sans fondement de son être. Dans son action pratique, son seul support hormis sa position dans le présent est le fil que laisse le passé derrière lui et qui se conserve dans la mémoire, la masse des impressions déposées par les expériences antérieures, et, pour l'avenir, une assurance de la régularité des expériences et un pouvoir de prévision incertain fondé en partie sur la récurrence des expériences et sur des déductions bien fondées, en partie sur des conjectures et des constructions de l'imagination. Le mental d'ignorance s'appuie sur certaines bases ou certains éléments de certitudes relatives ou morales mais, pour le reste, sa principale ressource est de calculer des probabilités et des possibilités.

Il en est ainsi parce que le mental dans l'ignorance vit dans le moment et se meut d'heure en heure, tel le voyageur qui voit seulement ce qui est proche et visible autour de sa position immédiate et qui se souvient imparfaitement de ce qu'il a déjà traversé ; tout ce qui se trouve en avant et par-delà sa vision immédiate est l'invisible et l'inconnu dont il lui reste à faire l'expérience. Ainsi, dans son ignorance de lui-même, l'homme en marche dans le temps n'existe, comme le voyaient les bouddhistes, que dans la succession des pensées et des sensations et dans celle des formes extérieures présentes à sa pensée et à ses sens. Son moi présent et momentané est seul réel pour lui ; son moi passé est mort ou sur le point de s'évanouir, ou il est conservé seulement dans la mémoire, dans les effets, les impressions ; son moi futur est entièrement inexistant ou seulement en voie de création, ou

en gestation. Et le monde autour de lui est soumis aux mêmes règles de perception. Seules sa forme et la somme actuelles des événements et des phénomènes sont présentes et tout à fait réelles pour lui ; le passé du monde n'existe plus ou subsiste seulement dans la mémoire et les annales, ou dans ce que ses monuments défunts en ont laissé, ou dans ce qui en survit à présent ; l'avenir n'existe pas encore.

Notons cependant que si notre connaissance du présent ne souffrait pas des limitations provenant du mental physique et des sens physiques, cette situation ne serait pas tout à fait inéluctable. Si nous pouvions être conscients de tout le présent et de toute l'action des énergies physiques, vitales et mentales à l'œuvre dans le moment, il serait concevable que nous ayons en même temps la vision du passé involué et de l'avenir latent dans le présent, ou du moins que nous puissions nous mouvoir de la connaissance présente à la connaissance passée et à la connaissance future. Et dans certaines conditions, ceci pourrait donner le sentiment d'une continuité temporelle et toujours présente, d'une existence dans un avant et dans un après autant que dans l'immédiat ; un pas de plus et nous pourrions avoir à chaque instant le sentiment de notre existence dans le temps infini et dans notre moi hors du temps, et la manifestation de celui-ci dans le temps éternel pourrait alors devenir réelle pour nous, de même que nous pourrions sentir le Moi intemporel derrière les mondes et la réalité de son éternelle manifestation cosmique. Quoiqu'il en soit, pour pouvoir posséder une conscience du temps autre que celle dont nous disposons à présent et acquérir une connaissance des trois temps, il nous faut cultiver une autre conscience que celle qui appartient en propre au mental physique et aux sens physiques et briser notre emprisonnement dans le moment et dans le mental d'ignorance limité à ses sensations, sa mémoire, ses déductions et ses conjectures.

En fait, l'homme ne se satisfait pas de vivre exclusivement dans le présent, bien que ce soit justement ce qu'il s'attache à faire de toutes ses forces ; quelque chose le pousse à regarder en

arrière et en avant, à connaître le passé et à sonder aussi loin que possible l'avenir, fût-ce obscurément. Dans cette entreprise, il est aidé, notamment par le mental de surface, et il peut même s'ouvrir aux communications d'un autre moi, subliminal ou supraconscient qui possède une connaissance plus vaste, plus subtile et plus sûre. La raison est la première à lui venir en aide; elle va vers l'avant, de cause à effet, et vers l'arrière, de l'effet à la cause, découvre la loi des énergies et leur processus mécanique enraciné, adopte les mouvements perpétuellement identiques de la Nature, fixe ses mesures temporelles et calcule ainsi le passé et l'avenir sur la base d'une science des principes généraux et des résultats établis. Cette méthode a rencontré un certain succès, limité mais suffisamment frappant, dans le domaine de la Nature physique et il semblerait que le même procédé puisse finalement s'appliquer aux mouvements du mental et de la vie, ou, en tout cas, que ce soit la seule méthode possible, l'unique moyen fiable dont l'homme dispose dans tous les domaines lorsqu'il entreprend d'explorer le passé et l'avenir. Mais pratiquement, les événements de la nature vitale, et bien davantage encore ceux de la nature mentale, échappent en grande partie aux méthodes déductives et aux calculs fondés sur les lois établies, telles qu'on les applique dans le champ de la connaissance physique; dans le domaine mental et vital, ils ne peuvent s'appliquer qu'à une zone limitée d'événements et de phénomènes qui ont acquis une certaine régularité, et, pour le reste, ils nous laissent là où nous sommes, au milieu d'une masse disparate de certitudes relatives, de probabilités incertaines et de possibilités incalculables.

Il en est ainsi parce que le mental et la vie apportent une grande subtilité et une considérable complexité de mouvement; chaque mouvement réalisé contient un réseau de forces et, même si nous pouvions les démêler toutes, c'est-à-dire toutes celles qui sont simplement actualisées et à la surface, ou juste sous la surface, nous serions encore confondus par tout ce qui demeure obscur ou latent, toutes les causes cachées, et pourtant puissamment influentes, les mouvements et les mobiles dissimulés, les possibilités pas encore déployées et toutes les variations possibles,

non calculées et incalculables. Ici, pratiquement, notre intelligence limitée ne peut plus calculer avec exactitude ni certitude comme dans le domaine physique, relier une cause précise à un effet précis, c'est-à-dire un ensemble de circonstances apparentes données à une inévitable résultante de circonstances subséquentes ou à un nécessaire antécédent de circonstances antérieures. Pour cette raison, les prédictions et prévisions de l'intelligence humaine sont sans cesse déjouées et contredites par les événements, même quand la vision des données est des plus larges et l'examen des conséquences possibles des plus soigneux. La vie et le mental sont un flux perpétuel de possibles et ils se posent entre l'esprit et la matière; à chaque pas, ils introduisent un nombre indéfini, voire une infinitude de possibles, et cela suffirait à rendre tous les calculs logiques incertains et relatifs. Mais ce n'est pas tout. Derrière le mental et la vie règne un suprême pouvoir, incalculable pour le mental humain : la volonté de l'âme et de l'esprit secret; l'un indéfiniment variable, fluide, insaisissable; l'autre, un esprit infini, insondablement impérieux, lié seulement, si tant est qu'il le soit, par lui-même et par la Volonté dans l'Infini. Par conséquent, il faut remonter du mental physique de surface à la conscience psychique et spirituelle pour pouvoir vraiment avoir une vision et une connaissance des trois temps et transcender notre confinement dans la position du moment et dans les limites de la vision du moment.

En attendant, certaines portes existent qui s'ouvrent du dedans sur la conscience extérieure et font qu'un pouvoir intermittent, mais insuffisant, de rétro-vision directe du passé, de circum-vision du présent et de prévision de l'avenir, devient possible même dans le mental physique, du moins potentiellement. En premier lieu, il existe certains mouvements du sens mental et de la conscience vitale qui entrent dans cette catégorie : l'un d'eux, celui qui frappe le plus nos perceptions, s'appelle pressentiment. Ces mouvements sont des perceptions instinctives, des intuitions obscures du mental sensoriel et de l'être vital, mais, comme tout ce qui est instinctif en l'homme, ils ont été étouffés par l'activité accaparante de l'intelligence mentale et se sont raréfiés ou ont été discrédités et jugés

indignes de confiance. Si on leur laissait le champ libre, ces facultés pourraient se développer et fournir des données qui échappent à la raison ordinaire et aux sens. Cependant, à elles seules, elles ne donnent pas des indices parfaitement utilisables ni sûrs tant que leur obscurité n'est pas éclairée par une interprétation et une direction que l'intelligence ordinaire est incapable de donner mais qu'une intuition supérieure pourrait fournir. L'intuition est donc le deuxième moyen possible et le plus important à notre portée; de fait, l'intuition peut nous donner et nous donne parfois, dans ce domaine difficile, une lumière et une direction intermittentes. Mais telle qu'elle agit dans notre mentalité actuelle, elle a l'inconvénient d'être incertaine dans ses opérations, imparfaite dans son fonctionnement, obscurcie par les faux mouvements imitatifs de l'imagination et par le jugement mental faillible; elle est constamment happée, altérée et défigurée par l'action normale du mental et par sa propension constante à l'erreur. Il faut que se forge une mentalité intuitive organisée et purifiée de ces insuffisances pour pouvoir étendre et affermir les possibilités de fonctionnement d'une intelligence supérieure lumineuse.

Confronté à cette incapacité de l'intelligence, et pourtant avide de connaître l'avenir, l'homme s'est rabattu sur d'autres moyens plus extérieurs — les présages, les divinations, les rêves, l'astrologie, et bien d'autres prétendues données — pour connaître le passé et l'avenir, et ces moyens, à des époques de moindre scepticisme, furent traités comme des sciences véridiques. Récusées et discréditées par la raison dubitative, elles s'obstinent encore à séduire notre mental et tiennent bon, soutenues qu'elles sont par le désir, la crédulité et la superstition, mais aussi par la preuve fréquente, bien qu'imparfaite, qu'apporte une certaine part de vérité dans leurs prétentions. Une connaissance psychique supérieure nous montre qu'effectivement le monde est fait d'innombrables réseaux de correspondances et d'indices, et que ces signes, bien que très mal utilisés par l'intelligence humaine, peuvent, à leur place et dans les conditions voulues, nous fournir les données véritables d'une connaissance supraphysique. Cependant, il est évident que seule

une connaissance intuitive peut découvrir ces signes et les formuler — car, en fait, à l'origine, c'est le mental psychique et intuitif qui avait formulé ces moyens de connaissance véridique — et, pratiquement, on s'aperçoit que seule une connaissance intuitive, et non un simple recours aux interprétations traditionnelles ou aléatoires ou aux règles et aux formules mécaniques, peut assurer l'usage correct de ces indices. Sinon, maniés par l'intelligence de surface, ils risquent de devenir une épaisse jungle d'erreurs.

La connaissance et la vision vraies, directes du passé, du présent et de l'avenir commencent avec l'ouverture de la conscience psychique et des facultés psychiques. La conscience psychique est celle qui vient de ce qu'on appelle souvent maintenant le moi subliminal, le moi subtil ou « moi de rêve » de la psychologie indienne; l'étendue de sa connaissance potentielle est presque infinie, comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre précédent; elle recèle un vaste pouvoir et de nombreuses formes de perception intérieure non seulement des possibilités mais des actualités précises du présent, du passé et de l'avenir. Elle nous donne tout d'abord, et c'est ce qui attire le plus facilement l'attention, la capacité de voir l'image de tout ce qui se trouve dans le temps et dans l'espace, à l'aide du sens psychique. Sous sa forme la plus connue, celle dont les voyants et médiums, entre autres, se servent assez communément, c'est une faculté spécialisée et limitée (bien qu'elle puisse se montrer assez exacte, assez précise dans bien des cas) qui ne demande aucun développement spécial de l'âme ou de l'être spirituel, ni même de l'intelligence supérieure. C'est une porte ouverte par hasard ou par quelque don inné, ou encore par une sorte de pression qui s'exerce entre le mental de veille et le mental subliminal, qui ne donne accès qu'à la surface ou à la périphérie du subliminal. Il existe un pouvoir et un fonctionnement spécifiques du mental universel secret où tous les événements sont représentés par des images — non seulement des images visuelles mais, si l'on peut dire, des images auditives et autres; or, un développement particulier des sens subtils ou psychiques permet — à condition que le sens psychique reste libre, sincère et passif et ne soit pas envahi par les

formations et les imaginations mentales, c'est-à-dire par l'intrusion d'images mentales artificielles ou falsificatrices —, de recevoir ces représentations ou ces transcriptions avec une exactitude parfaite, et non pas tant de prédire que de voir des images correctes du présent hors de la portée des sens physiques, ainsi que des images du passé et de l'avenir. Pour être exact, ce genre de vision doit se borner à l'énoncé de la chose vue; si l'on cherche à déduire, interpréter ou extrapoler à partir de cette connaissance visuelle, on s'expose à de nombreuses erreurs, à moins que la vision ne soit accompagnée et complémentée par une forte intuition psychique, fine, subtile, pure, ou par un développement avancé de l'intelligence intuitive lumineuse.

Une ouverture plus complète de la conscience psychique nous mène très au-delà de cette faculté de vision par images et nous donne accès, non pas à une nouvelle conscience du temps, mais à diverses manières de connaître sa triplicité. Le moi subliminal ou psychique peut rapporter des expériences et des états de conscience passés ou s'y projeter, et il peut anticiper des expériences et des états de conscience futurs ou, plus rarement, il peut s'y projeter lui-même avec force. Il y parvient en ayant temporairement accès à certaines « permanences », c'est-à-dire à des représentations permanentes du passé et de l'avenir, ou en identifiant son être ou sa faculté de connaître par expérience à ces représentations qui sont conservées dans une conscience du temps éternel derrière notre mentalité, ou projetées par l'éternité du supramental dans une indivisible continuité de vision du temps. Le moi subliminal peut aussi recevoir l'empreinte de ces permanences et en reconstituer l'expérience transcrite dans l'éther subtil de l'être psychique. Ou encore, il peut évoquer le passé, le tirer de la mémoire subconsciente où il est toujours latent et lui donner une forme vivante en lui-même et une sorte de nouvelle existence remémorée, De même pour l'avenir : il peut le faire surgir des profondeurs de la latence où il est déjà formé dans l'être, et en avoir l'expérience, ou lui donner une forme en lui-même d'une façon analogue. Par une sorte de vision de pensée psychique ou par une vision intuitive de

l'âme — différente de la vision que donne la pensée plus subtile et moins concrète de l'intelligence intuitive lumineuse —, le moi subliminal peut prévoir ou pré-savoir l'avenir, ou projeter le rayon de cette intuition d'âme dans le passé disparu derrière le voile et le ramener à la connaissance présente. Il peut acquérir une vision symbolique qui transmet le passé et l'avenir par la vision des pouvoirs et des significations propres aux plans supraphysiques mais qui ont une puissance créatrice dans l'univers matériel. Il peut sentir l'intention du Divin et la pensée des dieux, et bien d'autres choses encore, en percevant leurs signes et leurs indices qui s'imposent à son âme et déterminent le mouvement complexe des forces. Il peut également sentir le mouvement des forces traduisant la pression — ou répondant à la pression — des êtres du mental, du vital et des autres mondes qui s'intéressent à notre vie, de même qu'il peut percevoir leur présence et leur action. Il peut recueillir de partout diverses indications sur les événements des temps passés, présents et futurs, ou voir se dérouler sous ses yeux l'écriture éthérique, *ākāsha-lipi*, qui garde l'enregistrement de toutes les choses passées, et peut transcrire tout ce qui est en cours dans le présent et écrire l'avenir.

Tous ces pouvoirs, et bien d'autres, se dissimulent dans notre être subliminal et peuvent être tirés à la surface lorsque la conscience psychique s'éveille. Celle-ci nous apporte la connaissance de nos existences passées — états d'âme et personnalités, scènes et incidents, relations avec autrui, tout ce que nous avons été, tout ce que nous avons vécu jadis —, et celle des vies passées d'autres personnes; la connaissance également du passé du monde et de l'avenir, celle des choses présentes qui dépassent la portée de nos sens physiques ou qui sont inaccessibles à notre intelligence de surface, quelque moyen qu'elle puisse employer; nous pouvons avoir l'intuition ou recevoir des impressions de choses purement physiques, et d'activités passées, présentes et futures aussi bien mentales et vitales que psychiques, que nous avons vécues ou que d'autres ont vécues — connaissance non seulement de ce monde mais d'autres mondes ou d'autres plans de conscience et de leurs

manifestations dans le temps, de leur intervention, leur action et leurs effets sur la terre et sur les âmes qui y sont incarnées et sur leurs destinées. Toute cette connaissance s'offre à notre être psychique, car il est en contact avec les messages de l'expérience universelle, il n'est pas uniquement ou principalement absorbé par l'expérience immédiate, ni enfermé dans l'étroite ronde d'une expérience purement personnelle et physique.

Cependant, ces pouvoirs ont l'inconvénient de n'être nullement à l'abri de la confusion et de l'erreur; les régions inférieures de la conscience psychique et ses opérations plus superficielles, entre autres, sont sujettes à des influences dangereuses, à de puissantes illusions, à des suggestions et des images trompeuses qui pervertissent et déforment. Un mental et un cœur purifiés, une forte et fine intuition psychique peuvent faire beaucoup pour protéger de ces perversions et de ces erreurs. Et pourtant, même la conscience psychique la plus développée n'est pas invulnérable aussi longtemps que le psychique n'a pas été illuminé et soulevé par une force plus haute que la sienne, touché et fortifié par la lumière du mental intuitif, et tant que celui-ci, à son tour, ne s'est pas haussé jusqu'à l'énergie supramentale de l'esprit. La conscience psychique ne tire pas sa connaissance du temps directement d'une existence vécue dans la continuité indivisible de l'esprit et, pour se guider, elle n'a pas le discernement intuitif parfait ni la lumière absolue de la conscience-de-vérité supérieure. Comme dans le mental, le temps y est perçu par bribes et dans ses détails seulement; elle est encore livrée à toutes sortes de suggestions, et comme la vérité qu'elle embrasse est plus étendue, ses sources d'erreur sont aussi plus diverses. Car ce n'est pas seulement ce qui a été, mais aussi ce qui aurait pu être, ce qui a tenté d'être et a échoué, qui vient à elle du passé; ce n'est pas seulement ce qui est, mais aussi ce qui pourrait être ou ce qui désire être, qui se précipite sur elle du présent; ce ne sont pas seulement les choses qui seront, mais des suggestions, des intuitions, des visions et des images de toutes sortes de possibilités qui, de l'avenir, viennent la visiter. Et puis il y a encore et toujours le risque que les constructions et les images du mental

viennent troubler la pure vérité des choses dans la représentation de l'expérience psychique.

L'émergence des messages du moi subliminal et l'activité de la conscience psychique contribuent à transformer plus à fond, mais pas encore parfaitement, le mental d'ignorance, qui est notre point de départ, pour en faire le mental d'une connaissance oublieuse d'elle-même, sans cesse illuminé par les messages et les jaillissements de l'être intérieur, *antarâtman*, rayons de la perception encore cachée de son moi total, de son contenu infini et de la perception (qui est comme une réminiscence, un rappel, une émergence) d'une connaissance inhérente et permanente, mais encore cachée, du passé, du présent et de l'avenir que l'esprit éternel porte toujours en lui-même. Mais comme nous sommes revêtus d'un corps et bâtis sur la conscience physique, le mental d'ignorance subsiste comme un milieu qui conditionne, comme un pouvoir qui s'interpose, une force d'habitude qui limite, obstrue la formation nouvelle et s'y mélange, ou qui, même aux moments de vaste illumination, persiste à la fois comme un mur-frontière et comme un puissant substrat — et il impose ses incapacités et ses erreurs. Pour y remédier, pour vaincre cette résistance, la première nécessité semblerait être de cultiver un pouvoir d'intelligence intuitive lumineuse qui, par une pensée intuitive, par un sens intuitif, une vision intuitive, verrait non seulement la vérité du temps et de ses événements mais toutes les autres vérités et détecterait puis expulserait, par la lumière innée de son discernement, les interprétations fausses et les erreurs qui pourraient s'immiscer.

Toute connaissance intuitive provient plus ou moins directement d'une pénétration, dans le mental, de la lumière de l'esprit essentiellement conscient — de l'esprit qui, dissimulé derrière le mental, est conscient de tout en lui-même et en tous ses moi, qui est omniscient et qui, de son omniscience, peut illuminer le mental ignorant ou le mental oublieux de lui-même, par des éclairs rares ou continus, ou par un influx régulier de lumière. Ce tout englobe tout ce qui était, tout ce qui est et tout ce qui sera dans le temps, et

cette omniscience n'est pas limitée, entravée ni trompée par notre division mentale en trois temps ni par l'idée et l'expérience, si impérieuse pour le mental dans l'ignorance, d'un passé mort et qui n'existe plus et dont nous nous souvenons mal ou qui est oublié, et d'un avenir qui n'existe pas encore et demeure donc inconnais-sable. Par conséquent, le développement du mental intuitif peut apporter une capacité de connaissance du temps qui ne provient pas d'indices extérieurs mais des profondeurs de l'âme universelle des choses, de sa mémoire éternelle du passé, de sa réserve illimitée des choses présentes et de sa prévision ou, pourrait-on dire d'une façon paradoxale mais évocatrice, de sa mémoire du futur. Mais au début, cette capacité agit de façon sporadique, incertaine, il n'est pas encore organisé. À mesure que croît la force de la connaissance intuitive, il devient davantage possible d'user à volonté de cette capacité et de régulariser jusqu'à un certain point son action et ses divers mouvements. Un pouvoir acquis peut s'établir et disposer souverainement des matériaux et de la connaissance générale ou détaillée des choses dans les trois temps, mais c'est généralement un pouvoir spécial ou anormal qui se forme, et le fonctionnement normal de la mentalité, ou d'une grande partie de la mentalité, reste encore celui du mental d'ignorance. C'est là évidemment une imperfection et une limitation; c'est seulement quand le pouvoir s'établit et devient le fonctionnement normal et naturel d'un mental rendu totalement intuitif que l'on peut parler d'une parfaite capacité de connaître les trois temps, autant que cela est possible pour l'être mental.

C'est en supprimant progressivement les opérations ordinaires de l'intelligence et en s'en remettant totalement et complètement au moi intuitif — et quand toutes les parties de l'être mental sont devenues intuitives —, que le mental d'ignorance a le plus de chances d'être remplacé, ne fût-ce que partiellement, par le mental qui porte la connaissance en lui-même. Mais il est nécessaire, surtout pour une connaissance de ce genre, d'en finir avec toutes les constructions mentales qui s'édifient sur le mental d'ignorance. Ce qui distingue le mental ordinaire du mental intuitif, c'est que le

premier cherche dans l'obscurité, ou tout au plus en s'aidant de sa propre lumière vacillante. Il voit tout d'abord les choses telles qu'elles se présentent dans cette lumière; puis, quand la connaissance lui fait défaut, il construit par l'imagination, par des déductions douteuses et autres supports ou succédanés, des choses qu'il prend volontiers pour la vérité, mais qui sont des ombres projetées, des édifices nuageux, des extrapolations irréelles, des anticipations, possibilités et probabilités trompeuses qui lui tiennent lieu de certitudes. Le mental intuitif ne construit rien de cette façon artificielle; il se veut un récepteur de la lumière et il laisse la vérité se manifester en lui et organiser ses propres constructions. Mais tant que le fonctionnement reste mixte et que l'on tolère les constructions et les imaginations du mental, cette passivité du mental intuitif à la lumière supérieure, la lumière-de-vérité, ne saurait être complète ni souveraine et, par conséquent, la connaissance des trois temps, elle non plus, ne peut être assurée. C'est cette obstruction et ce mélange qui font que le pouvoir de vision du temps — rétro-vision, circum-vision et prévision —, qui est parfois le signe du mental illuminé, est non seulement un pouvoir anormal parmi d'autres (au lieu de faire partie de la texture même du fonctionnement mental), mais qu'il est aussi intermittent, très partiel et souvent altéré par des mélanges non perçus ou par l'intervention d'une erreur qui se substitue à lui spontanément.

Les constructions mentales qui s'interposent sont principalement de deux sortes: la première, et la plus puissamment déformatrice, est celle qui provient de l'insistance de la volonté: la volonté affirme son droit de voir et de déterminer, s'impose à la connaissance et ne permet pas à l'intuition de rester dans un état de réceptivité à la lumière de vérité ni d'être son moyen de transmission pur et impartial. La volonté personnelle, quelle qu'en soit la forme: émotions et souhaits du cœur ou des désirs vitaux, fortes volitions dynamiques ou préférences délibérées de l'intelligence, est une source évidente de déformation pour peu que ces diverses formes essaient, comme elles le font généralement avec succès, de s'imposer à la connaissance et de nous faire prendre nos désirs et

nos volontés pour ce qui était, pour ce qui est ou pour ce qui doit être. En fait, elles empêchent la connaissance vraie d'agir, ou si la connaissance se manifeste tant soit peu, elles s'en saisissent et la défigurent au point de la rendre méconnaissable. La déformation qui en résulte sert alors à justifier toute une masse de mensonges qui sont simplement des créations de notre volonté. La volonté personnelle doit donc être écartée, ou bien ses suggestions doivent être tenues à distance, jusqu'à ce qu'on puisse les référer absolument à la lumière impersonnelle supérieure; alors elles seront admises ou rejetées suivant la vérité qui vient de plus profond ou de plus haut que le mental. Cependant, même si l'on se garde de la volonté personnelle et si le mental reste dans un état de réceptivité ouverte, il peut être assailli par les suggestions de tout un champ de forces et de possibilités qui luttent dans le monde pour se réaliser et qui viennent faire passer pour la vérité du passé, du présent ou de l'avenir les choses qu'elles ont elles-mêmes projetées sur le torrent de leur volonté d'être. Si le mental écoute les suggestions de ces imposteurs, s'il accepte la valeur qu'elles s'octroient et ne les écarte pas ou ne les réfère pas à la lumière de la vérité, celle-ci s'en trouvera inévitablement déformée ou ne pourra s'exprimer librement. On peut certes exclure complètement l'intrusion de la volonté et faire du mental un enregistreur silencieux et passif d'une connaissance lumineuse supérieure; il devient alors possible de recevoir les intuitions du temps avec une bien plus grande précision. Mais l'intégralité de l'être exige une action de la volonté et pas seulement une connaissance passive; aussi le grand, le parfait remède consiste-t-il à remplacer progressivement la volonté personnelle par une volonté universalisée qui s'appuie seulement sur ce qu'elle ressent en toute certitude comme une intuition, une inspiration ou une révélation de ce qui doit être, provenant de cette lumière supérieure en laquelle la volonté ne fait qu'un avec la connaissance.

L'autre type de construction mentale tient à la nature même de notre mental et de notre intelligence, à sa manière d'envisager le temps. Ici-bas, tout est vu par le mental comme une somme

d'actualités réalisées avec leurs antécédents et leurs conséquences naturelles, comme un indéterminé de possibilités, et, peut-être, bien que ce ne soit nullement certain pour lui, un « quelque chose » derrière qui détermine, une volonté, une destinée ou un Pouvoir qui rejette certaines possibilités et en admet ou en impose d'autres parmi la multitude des possibles. Par suite, ses constructions sont constituées en partie de déductions tirées des actualités présentes et passées, en partie d'une sélection, et d'une combinaison, volitive et imaginative et conjecturale des possibilités, et en partie d'un raisonnement décisif ou d'un jugement préférentiel, ou d'une volonté-intelligence créatrice qui s'impose et qui tente de fixer parmi la masse des actualités présentes et des possibilités la vérité définitive qu'elle s'efforce péniblement de découvrir ou de déterminer. Tout ce processus — indispensable pour notre pensée et pour notre action mentales — doit être exclu ou transformé avant que la connaissance intuitive puisse avoir quelque chance de s'organiser sur une base sûre. Cette transformation est possible parce que le mental intuitif accomplit le même travail et couvre le même terrain, mais en maniant différemment les matériaux et en projetant une autre lumière sur leur signification. Cette exclusion est possible parce qu'en fait tout est contenu dans la conscience-de-vérité au-dessus et il n'est pas impossible pour nous de réduire au silence le mental d'ignorance et d'obtenir une réceptivité féconde où les intuitions qui descendent de la conscience-de-vérité peuvent être reçues avec une exactitude puissante ou subtile, et où tous les matériaux de la connaissance sont vus à leur juste place et dans leurs vraies proportions. Pratiquement, nous nous apercevons que les deux méthodes sont utilisées alternativement ou conjointement pour effectuer la transition d'une mentalité à l'autre.

Dans ses rapports avec le mouvement des trois temps, le mental intuitif doit, dans la sensation et la vision de pensée, voir correctement trois choses : les actualités, les possibles et les impératifs. D'abord apparaît un premier fonctionnement intuitif qui voit principalement le courant des actualités se succédant dans le temps, tout comme le mental ordinaire, mais avec une vérité

immédiate et directe et une exactitude spontanée dont le mental ordinaire est incapable. Le mental intuitif les voit tout d'abord par une perception — un mouvement de pensée, une sensation de pensée ou une vision de pensée — qui détecte instantanément les forces qui agissent sur les personnes et sur les choses, ainsi que les pensées, les intentions, les impulsions, les énergies, les influences qui agissent en elles et autour d'elles : celles qui sont déjà formulées en elles et celles qui sont en cours de formation, et celles aussi qui viennent ou qui sont sur le point de venir en elles ou sur elles de l'entourage ou de sources cachées, invisibles pour le mental normal ; puis il démêle le réseau de ces forces par une rapide analyse intuitive qui n'a nul besoin de chercher péniblement, ou par une vue synthétique, globale ; enfin, il perçoit celles qui ont une action et celles qui n'en ont pas, ou qui ont une action partielle, et il voit aussi le résultat qui doit émerger. Tel est le processus intégral de la vision intuitive des actualités, mais il existe d'autres processus d'un caractère moins complet. Car la capacité de voir le résultat peut se cultiver sans qu'il y ait perception préalable ou simultanée des forces à l'œuvre, ou celles-ci peuvent n'être vues que plus tard, alors que le résultat lui-même surgit dans la connaissance, immédiatement et d'un seul coup. Il se peut aussi qu'il y ait perception partielle ou complète du réseau des forces, mais qu'une incertitude demeure quant au résultat définitif, ou une certitude lente à se dégager ou seulement relative. Telles sont les étapes du développement de la capacité de vision totale et unifiée des actualités.

Cette connaissance intuitive particulière ne nous permet pas d'avoir une connaissance absolument parfaite du temps. Elle se meut généralement dans le courant du présent et ne voit correctement que le présent, le passé immédiat et l'avenir immédiat, d'un moment à l'autre. Il est vrai qu'elle peut se projeter en arrière et, par le même pouvoir et le même procédé, reconstituer une action passée, ou se projeter en avant et reconstituer correctement quelque chose qui appartient à un avenir plus lointain. Mais pour le pouvoir normal de la vision de pensée, c'est un effort plus rare et plus difficile et, généralement, si l'on veut se servir plus librement de cette projection

de soi, l'aide et le soutien de la vision psychique sont nécessaires. En outre, ce genre de connaissance intuitive ne peut voir ce qui se produira dans le processus d'actualisation que si celui-ci n'est pas perturbé ; sa vision ne s'applique plus si, d'une façon imprévue, des forces se précipitent ou un pouvoir intervient, descendus de régions de potentialités plus vastes, qui modifient le réseau des conditions ; ce phénomène se produit constamment dans l'action des forces au sein du mouvement du temps. La connaissance intuitive peut se tirer d'affaire en recevant des inspirations qui illuminent pour elle ces potentialités plus vastes, des révélations impérieuses qui lui indiquent, parmi ces potentialités, le facteur décisif et ses séquences à l'aide de ces deux pouvoirs, et elle peut corriger les limitations du mental intuitif qui s'occupe des actualités. Mais ce premier fonctionnement intuitif n'est jamais capable de manier ces sources de vision plus vastes avec une perfection absolue, et il ne peut en être autrement quand un pouvoir inférieur traite de matériaux qui lui sont fournis par une conscience supérieure. Parce qu'il est concentré sur le courant des actualités, il est nécessairement sujet à une limitation de vision considérable.

Cependant, il est possible de cultiver un mental d'inspiration lumineuse qui sera plus à son aise parmi les possibilités toujours accrues du mouvement temporel, qui verra toujours mieux les choses lointaines tout en embrassant dans sa lumière plus brillante, plus large et plus puissante la connaissance intuitive des actualités. Ce mental inspiré verra les choses à la lumière des potentialités mondiales plus vastes, et considérera le courant de l'actualité comme une sélection parmi la masse des fortes probabilités et comme leur résultat. Néanmoins, s'il ne s'accompagne pas d'une connaissance suffisamment révélatrice des impératifs, il risque d'hésiter ou de tarder à choisir parmi les diverses lignes potentielles du mouvement, ou il risque même de s'écarter de la ligne marquant la succession des événements à venir pour suivre une autre série encore inapplicable. Les révélations impératives supérieures aideront à réduire cette limitation, mais nous nous retrouverons devant la même difficulté : un pouvoir inférieur utilisant les matériaux puisés dans

le trésor d'une lumière et d'une force supérieures. Cependant, il est également possible de cultiver un mental de révélation lumineuse qui embrassera les deux mouvements inférieurs, percevra ce qui est décidé derrière le jeu des potentialités et des actualités, et verra que les actualités sont le moyen servant à déployer ses décisions impératives. Ainsi constitué et aidé par une conscience psychique active, un mental intuitif peut disposer d'un très remarquable pouvoir de connaissance du temps.

Néanmoins, nous nous apercevons qu'il est encore un instrument limité. Tout d'abord, il traduit les opérations d'une connaissance supérieure dans la substance du mental, moulée dans les formes mentales et encore assujettie aux conditions et aux limitations mentales. Si loin qu'il puisse s'étendre en arrière ou en avant, il s'appuie toujours et principalement sur la suite des moments présents pour assurer ses pas et ses connaissances successives; même dans son fonctionnement révélateur supérieur, il se meut dans le courant du Temps et ne voit pas le mouvement d'en haut, ni dans la stabilité du temps éternel avec ses larges étendues de vision; par conséquent, il sera toujours lié à un mouvement secondaire limité et à certaines dilutions et restrictions et à une certaine relativité dans ses activités. En outre, son savoir n'est pas sa possession propre mais une réception de la connaissance. Tout au plus, à la place du mental d'ignorance, créera-t-il un mental de connaissance oublieuse d'elle-même qui sera sans cesse remise en mémoire et illuminée par une perception latente d'elle-même et de tout. La portée, l'étendue et le mode d'action normal de la connaissance changeront suivant le développement, mais celle-ci restera sujette à de très fortes limitations. Or, ces limitations inciteront le mental d'ignorance — qui l'enveloppe encore ou subsiste subconsciemment — à se réaffirmer, se précipiter ou à refaire surface et à intervenir quand la connaissance intuitive s'y refuse ou en est incapable, réintroduisant ainsi toute sa confusion, ses mélanges et ses erreurs. La seule sécurité consiste à refuser d'essayer de savoir, ou du moins de laisser en suspens toute tentative jusqu'à ce que la lumière supérieure descende et étende son action.

Le mental a du mal à exercer sur lui-même cette contrainte, et si nous l'exerçons trop béatement, elle risque de freiner notre progrès. Par ailleurs, si nous laissons le mental d'ignorance réémerger et marcher avec ses propres forces trébuchantes et imparfaites, nous risquons d'osciller sans fin entre les deux états ou d'aboutir à un mélange des deux pouvoirs au lieu d'une perfection assurée, bien que relative.

La solution de ce dilemme se trouve dans une perfection supérieure, dont la formation du mental tout d'abord intuitif, puis inspiré, puis révélateur, n'était qu'une étape préparatoire; cette perfection s'acquiert par la descente et l'influx constants d'une lumière et d'une énergie supramentales de plus en plus abondantes dans l'être mental tout entier, puis par une élévation constante de l'intuition et de ses pouvoirs vers leur source, dans les splendeurs sans bornes de la nature supramentale. Dès lors, un double mouvement s'opère: celui du mental intuitif qui perçoit la lumière au-dessus, qui s'ouvre à elle et lui réfère constamment sa connaissance pour en recevoir appui et confirmation, et celui de cette lumière elle-même qui crée un Mental de Connaissance — en fait, c'est l'opération même du supramental dans une substance mentale de plus en plus transformée et dans un état qui est de moins en moins impérieusement soumis aux impératifs mentaux. Ainsi se forme un fonctionnement supramental mineur, un mental de connaissance qui tend constamment à se transformer en le véritable supramental de connaissance. Le mental d'ignorance est de plus en plus rigoureusement exclu, sa place est prise par le mental de connaissance oublieuse d'elle-même, illuminé par l'intuition, puis, à son tour, cette intuition s'organise plus parfaitement et devient capable de répondre à des demandes toujours plus vastes. Le mental de connaissance va s'élargissant, et il agit comme un pouvoir intermédiaire: à mesure qu'il se forme, il travaille sur le mental d'ignorance, le transforme ou le remplace et impose le changement ultérieur qui effectue la transition du mental au supramental. C'est ici que commence à s'opérer un changement dans la conscience du temps et dans la connaissance du temps,

changement qui ne trouve son assise, sa réalité entière, son sens complet qu'aux niveaux supramentaux. C'est donc par rapport à la vérité du supramental que le fonctionnement du mental de connaissance peut s'expliquer le plus clairement, car ce dernier n'est qu'une projection et un dernier échelon dans l'ascension vers la nature supramentale.

Appendice

Les deux textes suivants sont les deux ébauches d'un nouveau chapitre du *Yoga de la perfection de soi* que Sri Aurobindo avait l'intention d'écrire, mais qu'il ne devait pas achever.

La Conscience supramentale du temps

Le supramental à son plus haut niveau est la conscience-dévérité de l'Infini, la lumière et le pouvoir inhérents de la connaissance de soi et de la connaissance de tout du Suprême qui est le moi de toute choses, la vérité éternelle vivante de tout ce qui est, et dont tous les objets et tous les êtres et l'univers tout entier sont la manifestation partielle et en perpétuel devenir. Par le pouvoir de réalisation et de manifestation de soi inhérent à cette connaissance de soi et cette connaissance de tout, le Suprême organise l'entière vérité de son être qu'il veut manifester et goûter dans son existence universelle : qu'il veut créer, comme nous dirions aujourd'hui. Mais cette création n'est pas la fabrication ou la venue à l'existence d'une non-existence, ni même la construction de phénomènes illusoire dans un moi de rêve, mais une révélation — dans certaines conditions propres à l'être, à la substance de la conscience, au mouvement de la force, aux noms et aux formes, aux idées et à la signification de toutes choses — des vérités de l'être de l'Éternel. Tout ce qui se manifeste dans le temps est le jeu, le dévoilement effectif, le résultat, la forme, le pouvoir, l'évolution, le mouvement de quelque vérité de l'être, une vérité de Sat, de l'existence éternelle du Suprême et Éternel.

Le pouvoir qui la met en jeu est la conscience infinie du Suprême conscient de lui-même et de tout ce qui est lui, non pas une conscience mentale limitée comme la nôtre, mais supramentale Cette

conscience ne peut être limitée, ni liée par telle ou telle condition : elle détermine ses propres conditions à partir d'une vérité infinie d'existence en soi; elle n'établit pas telle ou telle relation, telle ou telle étape, telle ou telle séquence, mais elle a la capacité de fonder toutes les relations, toutes les étapes, toutes les séquences. C'est un pouvoir, une force inhérente à cette conscience qui spontanément, souverainement, impérieusement contraint la vérité qu'elle a vue à se manifester; elle se concentre et fait évoluer son jeu, ses combinaisons, ses séquences, non comme une volonté ou un pouvoir mental limités peuvent le faire, mais comme une force consciente supramentale illimitable : Tapas, Chit-Shakti. Elle n'est liée par aucun mouvement, aucune résultante de l'énergie; elle organise, à partir de la vérité infinie de l'existence en soi, le mouvement et le résultat de toutes les énergies. Et enfin, c'est un Ânanda de l'être qui se déploie, qui parcourt à volonté les infinitudes de la conscience et de son pouvoir de manifestation; ce n'est pas une joie mentale ou un plaisir mental limités comme les délices que nous goûtons en notre être, en nos actions et nos sentiments. C'est une joie illimitable qui ne dépend pas d'une certaine gamme de réactions, mais embrasse et jouit librement, souverainement et irrésistiblement de toutes les possibilités qui existent au cœur de la vérité de la conscience et de l'existence infinies.

II

Pour comprendre les phénomènes de la conscience supramentale du temps, il faut réaliser certaines vérités qui paraissent étranges à notre mentalité ordinaire ou qui se présentent à elle seulement comme des constructions de la pensée métaphysique, des abstractions intelligibles mais sans substance comme l'est nécessairement tout énoncé philosophique; mais pour le supramental, ce sont des expériences réelles, concrètes, c'est la vérité normale et naturelle de la conscience en laquelle il vit, se meut, agit et manifeste son être. C'est seulement dans leur lumière que nous pouvons saisir la vérité, la réalité et la manifestation des choses temporelles — qui autrement ne seraient qu'une illusion ou bien le

flux d'actualités transitoires, inexplicables et incalculables —, saisir la loi, la source et l'ordre de leur manifestation qui ne seraient autrement qu'un processus de la Loi insondable ou bien un jeu de hasard, de probabilités et de possibilités. Les vérités qui révèlent le sens et le secret de la marche de l'univers sont d'un ordre spirituel et supramental. Il est difficile cependant de les exprimer dans un langage adapté à l'intellect mental. Nous pouvons tout au plus donner certaines indications.

La première de ces vérités qui deviennent réelles pour notre conscience, est la vérité de l'être infini, vérité abstraite pour notre perception et notre intelligence actuelle (car, pour elle, seuls les phénomènes sont concrets et réels), mais toujours et absolument et intimement présente et réelle pour l'être supramental. En effet, pour sa connaissance, sa perception, sa vision, ses conceptions, ses sentiments, cette vérité est la plus concrètement réelle, et les phénomènes que nous sentons si proches et si importants sont pour elle moins concrets; ils n'existent pas en eux-mêmes, mais dépendent du support de la conscience infinie et de sa force de représentation. Il y a donc un complet renversement dans la façon de concevoir les réalités. Pour autant, les phénomènes ne deviennent pas abstraits, irréels, des créations sans substance de notre conscience (ce n'est là que le résultat d'une réalisation exclusive, quand on s'identifie avec l'essence de l'être absolu en excluant son aspect de pouvoir), mais ils sont perçus comme n'existant que dans un certain mouvement de l'infini, réels seulement dans la mesure où ils sont faits, pour ainsi dire, de la substance de l'être infini. Ce qui détermine ces phénomènes, la vérité de leur essence et de leur nature, *svarupa*, *svabhava*, ce qui leur donne le pouvoir d'être, n'est pas originellement présent, mais existe au-dessus dans l'être et la conscience suprêmes de l'infini. Toute leur vraie vérité, toute leur réelle réalité, se trouvent dans cette conscience suprême; ici-bas, elles sont seulement cachées au cœur de leur existence, *guhayam*, elles ne sont pas pleinement exprimées, manifestées, extériorisées dans leur réalité phénoménale. Ainsi, les connaître seulement à travers leur extériorité ou par des mouvements

intérieurs superficiels (c'est là tout ce dont notre mental est capable à présent), c'est passer à côté de leur vérité et de leur réalité véritables, les appréhender par une connaissance partielle et erronée, sujette aux limitations, aux erreurs et aux incapacités de l'ignorance mentale. Tout ce qui détermine leur manifestation dans notre temps et notre espace se situe également au-delà, et n'est présent que dans leur secrète intériorité; aussi le mental, quand il essaie de suivre leur ligne de manifestation, ne peut-il découvrir ce qui les détermine, et ne peut voir qu'une partie du jeu actuel des forces qui se manifestent extérieurement, et qui leur donne leur caractère et leur direction immédiates. Seule la conscience qui règne au-dessus, celle du suprême Îshvara, cachée dans les profondeurs du cœur, *briddeshe tisthathi*, connaît et détermine toute leur vraie vérité et leur manifestation dans le temps éternel.

Table des Matières

TROISIÈME LIVRE

LE YOGA DE L'AMOUR DIVIN

1. L'Amour et la triple voie	7
2. Les mobiles de la dévotion	16
3. Les émotions tournées vers le Divin	27
4. La voie de la dévotion	38
5. La Personnalité divine	45
6. La Félicité du Divin	57
7. Le Brahman d'Ânanda	63
8. Le mystère de l'Amour	70

QUATRIÈME LIVRE

LE YOGA DE LA PERFECTION DE SOI

1. Le principe du yoga intégral	81
2. La perfection intégrale	89
3. La psychologie de la perfection de soi	98
4. La perfection de l'être mental	109
5. Les instruments de l'Esprit	122
6. Purification – le mental inférieur	135
7. Purification – l'intelligence et la volonté	145
8. La libération de l'esprit	158
9. La libération de la Nature	168
10. Les éléments de la perfection	179
11. La perfection de l'égalité	187
12. La voie de l'égalité	199
13. L'action de l'égalité	213
14. Le pouvoir des instruments	222

15. La force d'âme et la quadruple personnalité	235
16. La Shakti divine	249
17. L'action de la Shakti divine	261
18. Foi et Shakti	271
19. La nature du Supramental	284
20. Le mental intuitif	302
21. Les gradations du Supramental	316
22. La pensée et la connaissance supramentales	333
23. Les instruments supramentauxLe processus de la pensée	351
24. Le sens supramental	377
25. Vers la vision supramentale du temps	403
26. La Conscience supramentale du temps	429