W. Univ. 1970 (16)^{1} - 4°

UNIVERSITE DE PARIS

FACULTE DES LETTRES & SCIENCES HUMAINES

S O R B O N N E

E T U D E C O M P A R E E

DES PHILOSOPHIES DE SRI AUROBINDO ET DE HENRI BERGSON

Thèse présentée pour le Doctorat d'Université

par Madame Aster Mira PATEL née VERMA

sous la direction de Monsieur le Professeur O. LACOMBE

Professeur de Philosophie Comparée à la SORBONNE

Directeur de l'Institut de Civilisation Indienne

- - - - - - - -

BIBLIOTHEQUE DE L'UNIVERSITE SORBONNE

Membres du Jury

Janvier 1970

A LA MERE

en profonde reconnaissance

Je voudrais remercier ici tous ceux sans l'aide de qui cette étude n'aurait pu être réalisée.

Je remercie d'abord vivement Monsieur Jacques Rueff, de l'Académie Française, qui fut le premier à encourager mon projet et qui me présenta à Monsieur le Professeur Olivier Lacombe, Professeur de Philosophie Comparée à l'Université de Paris, Directeur de l'Institut de Civilisation Indienne à Paris.

Je voudrais exprimer tout particulièrement ma respectueuse reconnaissance à Monsieur Lacombe qui accepta de diriger mon travail, et dont les conseils précieux, l'aide patiente et la sollicitude active m'ont permis de mener à bien la tâche entreprise. Ce fut pour moi une chance tout à fait exceptionnelle de poursuivre mes études sous la direction d'un maître vénéré chez qui s'allient si parfaitement la sagesse de l'Inde et celle de l'Occident.

Je tiens à remercier Mademoiselle Marguerite Fleury et Monsieur François Chan qui ont bien voulu lire les premières rédactions de cette thèse, et dont les suggestions du point de vue de la langue, ont été très utiles, ainsi que Madame Ferré, Secrétaire de l'Institut de Philosophie, qui m'a toujours manifesté une si profonde sympathie.

Je voudrais également exprimer ma reconnaissance au Gouvernement Français pour l'aide qu'il m'a apportée.

J'ai été très touchée de la bienveillance cordiale qu'ont bien voulu me témoigner le Dr K. L. Shrimali, ancien Ministre de l'Education en Inde, et Monsieur André Morisset, Président du Centre d'Etudes Sri Aurobindo, à Paris.

Plus proches de moi, ma famille et mes amis, qui n'ont cessé, au cours de mon travail, de m'encourager par l'intérêt qu'ils lui portaient, m'ont beaucoup aidée. Je les en remercie de tout coeur.

Je voudrais, pour terminer, exprimer à mon père toute mon affectueuse gratitude : sa présence spirituelle me fut un fidèle soutien au cours de toute cette étude.

- - - : - - -

AVANT - PROPOS

Toute étude philosophique commence par une interrogation, en tous cas par la perception de discordances qui n'ont pas trouvé leur solution, de réponses qui ne peuvent satisfaire et qui, à leur tour, soulèvent d'autres questions. Dans le domaine de la connaissance, un état de non - satisfaction est implicitement admis. Pour qu'une telle étude puisse apporter une clarté progressive et une meilleure compréhension des problèmes qui se posent à notre conscience, il vaut la peine de nous arrêter, si brièvement que ce soit, sur la nature même de ces problèmes et sur l'approche générale que nous adoptons vis-à-vis d'eux. Car ainsi seulement nous pourrons nous enrichir grâce à l'étude entreprise.

Ces problèmes qui se présentent à nous ne sont en eux-mêmes ni nouveaux ni originaux, sauf dans la mesure où ils nous poussent à une reconsidération, en s'élevant dans notre conscience, suscités par un sens de besoin personnel. Et ils exigent une solution non pas seulement par la connaissance intellectuelle, par la comparaison de différents systèmes de pensée, mais par une connaissance expérimentale, par l'expérience directe de ce qu'on cherche à connaître. L'exigence de l'être d'une expérience vécue dans toute son ampleur, il n'est pas possible de l'écarter à la légère. Si difficile que cela puisse nous paraître, du moment qu'elle est un besoin persistant de l'être, nous aurons à l'examiner sérieusement et à voir jusqu'à quel point sa réalisation est possible.

Quels sont donc ces problèmes auxquels nous nous heurtons ?

D'abord nous voulons parvenir à une meilleure compréhension de notre être : connaître la nature de ses divers éléments constitutifs, cognition, conation et affectivité ainsi que celle de leurs rapports mutuels et la qualité des niveaux de conscience qui leur correspondent. Puis nous cherchons à connaître la nature du monde où nous vivons, nous mouvons, avons notre être. Existe-t-il tel que nous le voyons et indépendamment de notre vision, ou existe-t-il seulement dans et par notre vision ? Cette réalité est-elle statique ou dynamique ? Et, dans ce dernier cas, quelle est la direction, le genre, le processus de sa croissance et de son évolution ? Et finalement, nous cherchons à savoir s'il y a quelque intime relation de substance entre notre être et cette immense réalité qui nous entoure, et quelles sont les lois gouvernant cette relation mutuelle.

Ce sont là quelques-uns des problèmes fondamentaux que nous cherchons à sonder. La manière dont ils ont été posés implique une certaine attitude moniste. C'est là peut-être le propre de notre héritage indien. Et c'est à cet héritage qu'il faut aussi attribuer notre prédilection pour la méthode qui, croyons-nous, mènera probablement cette recherche à des résultats fructueux et permettra d'ouvrir à notre expérience de vastes perspectives. Peut-être ne faut-il pas associer à notre recherche la notion limitée d'une "méthode" à suivre — rigide, préconçue, attendant d'être appliquée telle quelle à tout problème. Il vaut mieux la désigner comme une "attitude" de la part de l'individu, une attitude qui consiste à voir

les choses du dedans, une approche de l'intériorité. Se détacher de tout préjugé subjectif, de tout concept préformé — intellectuel ou scientifique — et ainsi rentrant en soi, trouvant son appui dans sa propre conscience, vivante et mobile, chercher l'expérience de son être propre.

Pour une recherche philosophique, cette approche ne nous semble pas devoir manquer de certitude. L'existence dont nous sommes le plus certains est celle de nous-mêmes, de notre être propre. Nous pouvons douter de tout, mais pas de notre propre existence. Lorsque nous essayons d'en douter, nous la confirmons. Nous parvenons à cette expérience et à ce degré de certitude parce que précisément nous nous connaissons nous-mêmes du dedans, par une "saisie existentielle sans concept"(1)— pour employer l'expression très suggestive du professeur O. Lacombe. La question se pose alors : si cette approche vers l'expérience et la compréhension donne cette certitude absolue, ne devrait-on pas l'examiner de plus près et la pousser plus loin ? Et n'est-il pas possible d'étendre sa validité — sans rien sacrifier de ses valeurs — de l'expérience de notre être propre à l'expérience de la réalité totale ?

Personnellement, nous nous sentons attirée par cette approche qui nous semble permettre la compréhension des problèmes mentionnés plus haut. Un examen plus complet et un développement de cette vue de la réalité pourront nous donner de très intéressants résultats et, si l'on trouve ceux-ci valables, ils pourront nous donner cette certitude d'expérience et de connaissance, qui a été recherchée avec tant d'ardeur au cours de l'his-

(1) Encyclopédie Française, T. XIX, Philosophie - Religion, Paris, Librairie Larousse, 1957, p. 19.52-11.

toire de la pensée humaine, mais qui n'a pu être saisie que partiellement.

Une telle élaboration de l'approche de l'intériorité et son application à la connaissance de soi-même et de la réalité totale a été faite par deux des penseurs les plus créateurs de l'époque contemporaine, Henri Bergson et Sri Aurobindo. Malgré la différence des traditions culturelles et philosophiques où leurs pensées ont pris forme, cette attitude leur est dans une grande mesure commune. En effet, si Sri Aurobindo reçut une éducation entièrement européenne, les traits dominants de sa personnalité et de sa pensée indiquent clairement son origine indienne et son affiliation à la tradition philosophique de l'Inde, bien que sur certains points ses vues en soient nettement distinctes. Et la marque permanente de cette tradition est qu'elle s'est vouée à la recherche de la vérité par l'approche de l'intériorité. Et c'est précisément parce que ces deux philosophes présentent, dans leur saisie de la réalité, une approche parallèle mais partant des prémisses de deux traditions différentes — indienne et occidentale — qu'une étude comparée de leurs pensées, et leur confrontation mutuelle, prend un intérêt particulier. A une époque où, visiblement, le monde acquiert un certain sens de son unité, le besoin d'une vie partagée et d'un but commun, où l'Orient et l'Occident cessent d'être considérés comme des divisions permanentes et irréconciliables dans le développement culturel de l'humanité, où, au contraire, ils apparaissent non seulement comme se complétant, mais comme étant indispensables l'un à l'autre pour leur plus grand enrichissement — à une telle époque, il peut être d'une certaine valeur, du point de vue philosophique et culturel, d'examiner cette convergence de pensées.

A ce propos, on se souvient d'un article de P. Masson-Oursel, le grand indologiste français, intitulé "Bergson et l'Inde". Il écrit : "A la différence de Schopenhauer, que pourtant il prisait fort, Bergson a négligé de confronter ses intuitions foncières avec celles du milieu spéculatif le plus voué à la méditation : la civilisation indienne ... Si stériles que soient les regrets, regrettons-le ; car deux aspects du bergsonisme ne sauraient passer pour négligeables aux connaisseurs ès spéculation orientale : ce que le penseur français éprouva quant à l'importance de l'attitude spontanée vers la vie quand on cherche le vrai ; d'autre part sa conception de l'acte et du rapport entre l'acte et l'absolu." (1)

Parlant d'un parallélisme de méthode, Masson-Oursel écrit : "Fidèle à la tradition spiritualiste française, il a cherché dans la conscience psychologique un accès au métaphysique, après Biran, Ravaisson et Lachelier ; il l'a trouvé dans le repli en la durée pure ... cette vie profonde où se saisit en nous l'évolution créatrice, authentique liberté."(2) Telle a été l'approche persistante de l'Inde, depuis les Oupanishads jusqu'aux penseurs modernes. Il semble que l'auteur ait présente à l'esprit cette richesse de l'expérience accumulée par la philosophie indienne lorsqu'il ajoute : "La portée de (celle-ci) paraît donc avoir échappé au penseur si magnifiquement apte à le comprendre."(3) Mais en même temps la philosophie bergsonienne a ouvert des voies qui permettent à l'esprit occidental un accès plus facile à la pensée indienne. Selon les termes du célèbre indolo-

(1) Revue de l'Histoire des Religions, janv.-fév. 1941, Paris, P.U.F., p. 193.
(2) Ibid., pp. 193 - 194.
(3) Ibid., p. 200.

giste : "Pourtant le réveil du sens métaphysique et l'affinement de la psychologie dont nous resterons tributaires à Henri Bergson nous persuadent de lui rendre hommage comme ayant contribué à nous faire plus accessibles et plus salutaires l'information orientaliste et l'extension de la curiosité philosophique à toute pensée humaine. De ce résultat, la Jeune Inde n'est pas ignorante, car elle étudie notre guru avec une enthousiaste application ; n'en soyons pas plus qu'elle ignorante."(1)

Examinant le parallélisme, esquissé plus haut, de la tendance spiritualiste de la philosophie française avec la tradition indienne, il est intéressant de noter l'attrait de Sri Aurobindo pour la pensée et la culture françaises. Si Bergson était "si magnifiquement apte" à répondre à l'expérience indienne, Sri Aurobindo n'avait pas moins d'affinité naturelle pour l'esprit français. Comme il le disait après son long séjour en Angleterre : "S'il est une terre d'Europe à laquelle j'étais attaché comme à un deuxième pays, intellectuellement et par le coeur, c'était à une terre que je n'avais pas vue et où je n'avais pas vécu, du moins en cette vie, et ce n'était pas l'Angleterre, mais la France."(2)

Malgré cette identité dans l'approche fondamentale des deux philosophes et une certaine sympathie spirituelle, leurs itinéraires ne convergent ni nécessairement, ni toujours. La formulation du problème philosophique n'est pas la même. Les conclusions auxquelles ils parviennent sont dans l'ensemble convergentes — avec des différences dans l'élaboration des détails — mais sur quelques points importants, il y a aussi une di-

---

(1) Rev. de l'Hist. des Religions, Ibid., p. 200.

(2) SRI AUROBINDO. - Sri Aurobindo on Himself and on the Mother. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1953, p. 19.

vergence presque totale. C'est, en fait, cet élément d'opposition qui rend leur examen mutuel particulièrement utile pour approfondir davantage le sujet.

En un temps où la réflexion philosophique est presque totalement engagée dans une étude détaillée de toutes les formes d'angoisse et de crainte qui pèsent sur l'humanité, ce sera un heureux changement que de s'inspirer du rare optimisme qui imprègne la pensée de Bergson et celle de Sri Aurobindo. Et aussi de partager avec eux ce qui fait leur foi en la nature et en la destinée de l'homme.

o

o o

UNE INTRODUCTION GENERALE AUX DEUX PHILOSOPHES

SOURCES et GENESE

Dans la deuxième moitié du XIXème siècle, quand le jeune Bergson poursuivait ses études en France et le jeune Aurobindo en Angleterre, quel était le caractère dominant de la pensée européenne ? Quel était le milieu philosophique dans lequel ils étaient intellectuellement formés ?

L'expansion sans précédent de la connaissance positive par l'application de la méthode scientifique a eu pour effet d'affermir la croyance en la supériorité de cette méthode pour ce qui est de ses possibilités d'atteindre le réel. La période de 1850 à 1880 est tout particulièrement caractérisée par le souci de débarrasser la philosophie de tous ses éléments méta-empiriques, pour atteindre l'idéal d'une connaissance scientifiquement correcte. Nous voyons alors se soutenir l'un l'autre l'évolutionnisme en Angleterre et le positivisme en France, dont les meilleurs représentants sont SPENCER et COMTE. Les traits dominants de la pensée sont le rationalisme, l'empirisme, le positivisme dans la méthode suivie ; et le déterminisme et l'agnosticisme pour ce qui est des résultats auxquels cette pensée est parvenue. La métaphysique est presque partout en discrédit.

L'évolutionnisme de SPENCER a exercé une grande influence non seulement en Angleterre, mais dans le monde entier. Spencer constate une évolution universelle dans toute la nature, mais il la conçoit selon les lois de la mécanique. Il essaye de faire entrer dans cette formule même l'évo-

lution biologique, psychologique, morale et sociale. L'homme est une fraction de la nature, de cette nature où le déterminisme occupe la plus haute place, et sa liberté n'est qu'une illusion.

La pensée en France s'est organisée selon un double schème : d'un côté, la tendance positiviste. Pour COMTE, la connaissance se limite aux phénomènes. Il conçoit le monde externe comme aliment, stimulant et régulateur du monde interne. Rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens. L'évolution, pour l'homme, consiste à aller au-delà des conceptions théologiques et métaphysiques, et à adopter la méthode scientifique pure, laquelle doit être appliquée, non seulement à l'étude des faits physiques, mais aussi à celle des faits moraux et sociaux. La société elle-même doit s'organiser, à l'aide de la science, pour atteindre au plus haut degré possible d'évolution. COMTE en arriva à fonder une religion de l'humanité. Le positivisme avait une confiance absolue en la valeur de la méthode scientifique ; il était vraiment le culte de la science.

Face à ce courant positiviste, un spiritualisme périmé, lié à une idée de la métaphysique que le développement des sciences humaines avait discrédité. Mais un "nouveau spiritualisme" était déjà prévu par RAVAISSON, successeur de la tradition biranienne du début du siècle. Il l'annonçait ainsi : "A bien des signes, il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe général la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute existence dérive et

dépend, et qui n'est autre que son action."(1) Il cherchait à saisir, à l'intérieur de la conscience, la continuité de l'esprit avec la matière.

Si nous voulons à présent dégager la portée essentielle de ces courants de pensée, et préciser les valeurs qui s'affirment dans l'esprit humain comme des acquisitions stables, il en apparaît trois :

1. D'abord l'idée d'évolution, le sens du devenir universel et du milieu. On cherche le rythme de l'univers plutôt que sa substance.

2. L'attitude scientifique se généralise.

3. En conséquence, on cherche les conditions d'un "nouveau spiritualisme", dont le trait essentiel serait la réconciliation des données de la matière avec celles de l'esprit.

Tel est le milieu intellectuel dans lequel le jeune Bergson et le jeune Aurobindo reçurent leur formation intellectuelle. Pour ce dernier, ce ne fut qu'une demi-formation ; elle sera complétée plus tard par la formation issue de la tradition indienne. Dans la philosophie de la maturité, chez tous deux on trouve le reflet, plus clair chez l'un que chez l'autre, d'exigences semblables, quoique interprétées de façon assez différente.

Vers la fin du siècle, nous trouvons, d'une manière générale, une répugnance à croire que les techniques de la matière et des sciences humaines résoudront tous les problèmes qui inquiètent l'homme. SRI AUROBINDO lui-même exprime un sentiment analogue quand il écrit : "L'intellect qui

---

(1) RAVAISSON (F.). - La Philosophie en France au XIXème siècle. Paris, Hachette, 1885, p. 275.

a cherché la solution de tous les problèmes dans le seul terme de la matière, n'est pas non plus satisfait de la réponse qu'il a reçue."(1) On ne voit que négations et réductions qui annihilent l'être et les valeurs intellectuelles et morales. Il semble que l'intelligence, le souci d'objectivité conduisent à une vision de l'univers où vient s'anéantir et se perdre tout ce qui donne son prix à la vie réelle et directement vécue. Il y a un divorce évident entre ces constructions philosophiques et la réalité immédiate et vivante de l'homme.

Puis l'on voit, chez les philosophes, des réactions, souvent violentes, qui cherchent à rétablir cet équilibre, à retrouver le sens des valeurs humaines, à résoudre le conflit de l'intelligence et de la vie. Ils ne déduisent plus l'homme comme un objet de spéculation ; ils l'expérimentent et l'éprouvent. C'est un mouvement énergique vers le concret. Ceci mène, quelques années plus tard, à un renouveau du mouvement spiritualiste, qui se fait positif et prend des aspects très variés, dont le trait commun est de considérer l'esprit "non pas comme un résultat mais comme un principe ... et on l'obtient par une sorte de retournement, d'inversion. La donnée immédiate n'est plus la sensation superficielle, mais le moi profond ; la religion n'est pas un produit de l'histoire, mais un principe de destinée ; la science est considérée non pas dans son utilisation pratique, mais dans sa portée spirituelle."(2)

De toutes ces philosophies nouvelles, celle qui domine et qui en est en quelque sorte le précurseur, c'est la pensée d'Henri BERGSON. Et

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine. New York, The Greystone Press, 1949, p. 11.

(2) BREHIER (Emile). - Les thèmes actuels de la philosophie. Paris, P.U.F., 1964, p. 10.

c'est ici même que nous sommes tentée de situer la philosophie de Sri Aurobindo, qui s'est élaborée vers la même époque et qui montre, quant à l'essentiel, de semblables exigences d'esprit. Sri Aurobindo semble lui-même indiquer cette affinité historique quand il écrit vers 1915 : "Cependant, il s'est récemment produit une révolte très sensible de l'esprit humain contre la souveraineté de l'intellect, un mécontentement, pour ainsi dire, de la raison envers elle-même et envers ses propres limitations, et une tendance à donner une liberté et une importance plus grandes aux autres facultés de notre nature ... l'esprit pensant de l'espèce est à présent plus enclin à douter de lui-même et à se demander si l'existence n'est pas une chose trop vaste, trop profonde, trop complexe et trop mystérieuse pour pouvoir être entièrement saisie et gouvernée par les pouvoirs de l'intellect. On sent vaguement qu'il existe une divinité plus grande que la raison."(1) Et encore : "La science rationnelle et physique a dépassé ses limites et doit bientôt être rattrapée par un flot envahissant de connaissances psychologiques et psychiques, qui ne peuvent manquer d'imposer une vue tout à fait nouvelle de l'être humain et d'ouvrir devant l'humanité des horizons nouveaux ... des idées nouvelles s'étendent sur le monde qui les accepte avec une rapidité significative ..., des idées dynamiques, telles que la volonté de vivre de Nietzsche, l'exaltation de l'intuition au-dessus de l'intellect de Bergson ... Déjà, un nouvel équilibre mental commence à s'établir."(2)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Human Cycle. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1949, pp. 127 - 128.

(2) Ibid., p. 24.

Sri Aurobindo décrit cette attitude nouvelle par "un retour vers la découverte intérieure de soi, une recherche et une pensée qui se tournent vers le dedans, une tentative nouvelle d'expérience mystique, un tâtonnement pour trouver le moi profond, un éveil nouveau au sens de la vérité et du pouvoir de l'Esprit ..."(1) Il continue : "La quête du vrai moi et de l'âme et d'une vérité plus profonde des choses, se ranime et tend à retrouver sa force perdue."(2)

Il est fort intéressant de voir comment ces deux contemporains, qui ne se sont pas connus, qui étaient d'ailleurs issus de traditions différentes, se rapprochent dans l'expérience qu'ils font du réel. Nous sommes tentés de reprendre ce que Bréhier dit dans un autre contexte : "Un des traits marquants de la philosophie de notre temps ... c'est la convergence de mouvements de pensée d'origine indépendante."(3) Si, maintenant, nous essayons de voir ensemble la portée de leurs exigences initiales et leurs toutes premières affirmations, que pouvons-nous constater ?

Les deux philosophes sont, avant tout, à la recherche d'une vision directe de la réalité — une réalité dynamique et créatrice. S'ils admettent l'ineffable, ils n'admettent cependant pas l'inconnaissable. Tout peut être connu. Pour cela, ils cherchent à élargir indéfiniment le domaine de l'expérience, même s'ils devaient briser par là quelques-uns des cadres de l'entendement, et faire appel à des puissances complémentaires, dont nous n'avons généralement qu'un sentiment confus, mais qui pourraient s'intensifier et se développer progressivement. Donc quand ils parlent de

(1) SRI AUROBINDO, The Life Divine, p. 772.
(2) Ibid.
(3) BRÉHIER (E.). - Op. cit., p. 16.

l'intuition, ils y voient une expérience, sans doute dirigée autrement qu'à l'ordinaire, mais plus certaine parce que plus directe — c'est une saisie immédiate du réel dans sa maturation intérieure. SRI AUROBINDO définit bien son approche quand il dit qu'à "toutes choses dans l'univers, correspondent, dans cet univers, des facultés capables d'en prendre connaissance ; en l'homme, le microcosme, ces facultés sont toujours existantes et, à un certain stade, susceptibles de développement ... Nous pouvons décider de ne pas les développer ... Mais fondamentalement, toute connaissance possible est une connaissance à la portée de l'humanité."(1)

Sri Aurobindo et Bergson ont le même goût de l'expérience concrète, le même sentiment du réel. Sri Aurobindo dit à ce propos : "... toute connaissance et tout effort ne peuvent porter des fruits que s'ils se transforment en expérience et s'ils deviennent partie intégrante de la conscience et de ses opérations normales."(2) Et encore, caractérisant son approche essentielle : "Il nous faut juger de l'existence, non par ce que nous concevons mentalement, mais par ce que nous voyons exister."(3)
Il nous faut voir l'existence dans sa totalité . Les mots-clé ici sont "voir exister" et "dans sa totalité". Ils expriment, mieux que tout autre, l'esprit même de sa recherche philosophique. On y découvre le goût d'une sorte de réalisme, mais un réalisme qui accepte toute la multitude et la variété de nos expériences — non seulement les faits du monde extérieur, mais plus encore les "données immédiates de la conscience", tout ce

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 14.
(2) Ibid., p. 767.
(3) Ibid., p. 73.

qui est directement et fortement éprouvé par nous dans notre vie intérieure. Et il essaye même de pousser aussi loin que possible cette expérience profonde de nous-mêmes. Il exige "une liberté absolue d'expérience"[1] comme la condition nécessaire d'une connaissance intégrale de l'existence dans sa totalité. Cette expérience étant recherchée en toute liberté, il cherche alors à trouver une cohérence essentielle qui relie tout.

Il est intéressant de voir comment Bergson et Sri Aurobindo répondent à l'exigence de l'attitude scientifique dans leur conception du spiritualisme, et comment ils considèrent dans ce contexte, la vraie utilité de la période précédente qui s'est consacrée à l'étude de la matière. BERGSON écrit à ce propos : "Il n'était d'ailleurs pas souhaitable que l'on commençât par la science de l'esprit : elle ne fût pas arrivée par elle-même à la précision, à la rigueur, au souci de la preuve, qui se sont propagés de la géométrie à la physique, à la chimie et à la biologie, on attendant de rebondir sur elle."[2] Sri Aurobindo écrit dans la même veine: " ... Il convient de reconnaître l'immense, l'indispensable utilité de la très brève période de Matérialisme rationaliste qu'a traversée l'humanité. Car on ne peut pénétrer avec sécurité dans ce vaste domaine d'indications à recueillir et d'expériences (spirituelles) à faire qui commence maintenant à nous rouvrir ses portes, que lorsque l'intellect est parvenu, par un entraînement sévère, à une limpide austérité ... La tendance rationaliste du Matérialisme a rendu ce grand service à l'humanité."[3] L'accord

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, . I : The Synthesis of Yoga. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1955, p. 63.

(2) BERGSON (H.). - Oeuvres. Paris, P.U.F., 1963 (Ed. du Centenaire), p. 1242.

(3) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 12.

est ici frappant quant à l'approche rigoureuse, claire et précise qu'il faut apporter à l'étude de l'expérience spirituelle.

Ceci dit, il y a certainement une grande différence dans l'application pratique. Fidèle à la meilleure tradition française, Bergson se modelait sur une science particulière. C'était la biologie qui l'inspirait. Pour Sri Aurobindo, cela n'était guère possible — à cause à la fois de sa formation et de l'exigence essentielle ou de la tendance spontanée de sa personnalité. Pour sa part, il se tenait au courant du progrès scientifique et essayait d'en tirer des conclusions intellectuelles.

Chez les deux philosophes, les premières exigences quant à la méthode se rapprochent également. Bergson affirme "... que le Tout est de la même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même."(1) Et Sri Aurobindo dit à son tour : "... L'évoil à nos réalités intérieures s'impose comme la nécessité première, parce que c'est par cette découverte intérieure de soi que la seconde — la découverte cosmique de soi — peut devenir pleinement possible."(2) Bergson, fidèle à la tradition spiritualiste française, cherche dans la conscience psychologique un accès au métaphysique. Sri Aurobindo fait de même, en se rattachant à la tradition indienne, qui s'affirme dans cette voie depuis les anciennes Oupanishads jusqu'à l'époque contemporaine.

Nous avons essayé d'indiquer les exigences initiales de leur esprit. Voyons maintenant les toutes premières affirmations de leur

(1) BERGSON. - Ecrits et Paroles, Paris, P.U.F., 1959, T. II, p. 303.
(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 476.

philosophie.

L'un et l'autre sont, tout d'abord, intensément attachés à l'idée d'évolution — qui est, plus que tout autre, leur héritage historique commun et le thème central de leur pensée. Dans un sens large, pour l'un comme pour l'autre, la réalité, imprégnée d'esprit, est en perpétuel devenir. L'élan créateur tend vers le développement, de plus en plus poussé, de la vie et de la conscience. Pour Bergson, le dynamisme du mouvement est l'unique réalité. L'évolution s'est poursuivie en forme de gerbe, la source en étant unique. Ce mouvement cosmique ne suit ni projet ni plan — il est un jaillissement continu d'imprévisible nouveauté. C'est la joie créatrice dans toute sa plénitude. Sri Aurobindo affirme également que la réalité nous apparaît d'abord sous la forme d'un devenir perpétuel qui s'exprime dans une joie spontanée de création — c'est le dynamisme du mouvement. Mais, dit-il, la conception même de la dynamis implique celle de la stasis, et il voit derrière tout ce changement, quelque chose qui ne change pas, qui reste stable, mais qui rend le changement possible. Il constate ainsi une Energie spirituelle qui se déploie pour la seule joie de la création, et une Existence infinie dont cette Energie n'est qu'une partie inhérente. L'unité de la source est conçue sous la forme à la fois unique et triple d'Existence, d'Energie et de Joie, qui ne forment qu'une seule poussée originelle, laquelle cherche à se réaliser à travers tous les termes du processus évolutif par la conscience de plus en plus grande qu'elle prend de soi-même — de la matière à la vie, de la vie au mental, du mental à l'esprit. Le mot-clé ici est convergence, et l'évolution est essentiellement un retour de l'Esprit à lui-même.

Bergson et Sri Aurobindo sont très absorbés par la vie intérieure, qui est leur point de départ. Ils affirment d'abord que ce recueillement intérieur exige un effort pénible et soutenu. Ce n'est pas seulement la dissipation morale qui lui fait obstacle, mais les entraves dues à la nature de l'intelligence, qui est tournée vers la matérialité et l'action. Cette vie intérieure est d'une constante mobilité. C'est une réalité échelonnée en profondeur. Elle est ni unité simple, ni multiplicité distincte. Les deux réunies peuvent donner une imitation approximative de cette interpénétration réciproque qui est son caractère essentiel. Cette notion de plans ou de niveaux de conscience qui s'interpénètrent et qui s'échelonnent entre d'une part la diversité et la pluralité de la surface et, d'autre part l'unité de la profondeur, est fortement éprouvée par les deux philosophes. Elle tient une place importante dans leur philosophie quoiqu'ils la développent d'une manière bien différente. Mais sur les points essentiels, la confirmation est remarquable.

Ainsi, tous deux invitent l'esprit à se dépasser lui-même par une conversion radicale de l'intellect à l'intuition, du domaine de l'action au niveau de la durée spirituelle qui est la source de toute liberté. Le plus intéressant, ici, c'est que les deux philosophes entendent par cette conversion un changement d'ordre qualitatif — le passage d'un niveau de la réalité à un autre, de la matérialité à la spiritualité. Ce n'est pas une question de degré, de plus ou de moins — c'est une distinction de qualité à faire. Cette idée reste, la plupart du temps, implicite dans la philosophie de BERGSON. Pour Sri Aurobindo, elle est le point culminant de toute sa recherche philosophique, et fait l'objet d'une considération très élaborée.

C'est dans le domaine de l'expérience mystique que les deux philosophes apportent leur plus grand témoignage. Bergson semble parler pour Sri Aurobindo quand il dit : " ... Je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique."(1) L'expérience mystique séparée de la croyance en un dogme devient une méthode de recherche. Quoi de plus naturel d'ailleurs pour des philosophes voués à l'expérience ! Tout ce qui apporte un témoignage sur la réalité doit être accepté. Il n'y a aucune limite préconçue, aucune barrière n'est érigée. Ils affirment l'identité intime de la vie mystique et de l'action. L'action n'est pas une chute de la vie mystique. Elle en est, au contraire, l'accomplissement parfait et l'expression la plus totale. L'élan mystique se manifeste chez les individus privilégiés qui agissent sur leur milieu par leur présence même.

Voilà donc toutes tracées les étapes de notre recherche. Certes, la vision du réel est loin d'être identique chez Sri Aurobindo et chez Bergson. Partant d'exigences initiales semblables, leurs itinéraires ne se confondent pas toujours. Et, pourtant, l'impression sur nous est forte, comme l'a très bien dit Bergson dans un autre contexte : "Quelque chose domine ici la diversité des systèmes, quelque chose ... de simple et de net comme un coup de sonde dont on sent qu'il est allé toucher plus ou moins bas le fond d'un même océan, encore qu'il ramène ... à la surface des matières très différentes."(2)

Après cette considération générale, nous allons rechercher, d'une façon détaillée, les sources et la genèse de la pensée des deux philosophes.

---

(1) CHEVALIER (Jacques). - Entretiens avec Bergson. Paris, Plon, 1959, p. 157.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 1431.

BERGSON

La pensée de Bergson pousse de profondes racines dans l'épaisseur de l'histoire contemporaine où elles se ramifient. Le point de départ du jeune philosophe est l'évolutionnisme de Spencer vers lequel il se sent très attiré dès ses années d'Ecole Normale. Il écrit à ce propos : Spencer était "le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve."(1) Ainsi, à l'époque où ses camarades étudiant Kant et les post-kantiens, Bergson découvrait dans les Premiers principes quelle idée un philosophe devait se faire de la philosophie en ce dernier tiers du XIXème siècle : c'était celle d'une philosophie qui devait être en accord avec le progrès des sciences positives de la vie. C'est bien pourquoi, dit-il, "mon intention était de me consacrer à ce que l'on appelait alors la philosophie des sciences, et c'est dans ce but que j'avais entrepris, dès ma sortie de l'Ecole Normale, l'examen de quelques-unes des notions scientifiques fondamentales."(2)

Comme les Premiers principes exposaient une doctrine de l'évolution, il était naturel que cet examen commençât par celui du temps. Bergson lui-même précise : "C'est ainsi que nous fûmes conduit devant l'idée de Temps. Là, une surprise nous attendait."(3) Il l'élabore : "Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas,

(1) BERGSON. - Ecrits et Paroles, Tome II, p. 295.
(2) Ibid.
(3) BERGSON. - Oeuvres, p. 1254.

qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée."(1) Cette situation fictive fait bien sentir que le temps de la science n'est pas celui de l'existence. Mais qu'est-ce donc que ce temps de l'existence, auquel le bergsonisme affectera le mot "durée" ? C'est le temps vécu et, comme tel, donné là où il est vécu, dans la conscience. Si, par exemple, le monde se mettait à marcher plus vite, y compris, bien entendu, les mouvements de la terre autour du soleil et sur elle-même, qui servent à la mesure du temps, l'intervalle mesuré entre le lever et le coucher du soleil serait le même au cadran de l'horloge, mais l'intervalle vécu par la conscience serait qualitativement moins épais et moins pesant.

Le temps de l'existence est donc radicalement différent du temps mesuré par la mécanique et par la physique mathématique. Cette durée est difficile à concevoir et à exprimer, mais on la sent et on la vit. Une question se posait alors à Bergson : "Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit."(2) Puis il continue en ces termes : "Nous pénétrions avec elle dans le domaine de la vie intérieure, dont nous nous étions jusque-là désintéressé ...

(1) BERGSON. — Ecrits et Paroles, T. II, p. 295.
(2) BERGSON. — Oeuvres, p. 1255.

Que donnerait la vision directe, immédiate, sans préjugés interposés ?"[1] Une longue série de réflexions et d'analyses lui fit écarter ces préjugés un à un, abandonner beaucoup d'idées qu'il avait acceptées sans critique. Bergson dit : "... finalement, nous crûmes retrouver la durée intérieure toute pure, continuité qui n'est ni unité ni multiplicité, et qui ne rentre dans aucun de nos cadres."[2] Pareille découverte introduisait un point de vue tout à fait nouveau, "celui de l'intériorité".[3] Examinant une des "notions scientifiques fondamentales", voici que Bergson se trouvait devant une réalité psychique au moment où il constatait un écart entre la durée et le temps tel qu'il est représenté par des formules ou des graphiques, il passait de la science à la conscience. Lui-même précise : "C'est ainsi que je fus amené graduellement, du point de vue mathématique et mécanistique où je m'étais placé tout d'abord, au point de vue psychologique."[4]

Pour penser ce que la mécanique et la physique avaient éliminé, il dispose maintenant d'un modèle qui est un fait d'expérience ; que ce fait soit psychologique ne change rien à la portée de l'expérience : celle-ci offre au philosophe une évolution concrète qui n'est plus une simple idée de la raison. C'est précisément ce qui avait manqué à l'évolutionnisme de Spencer. Bergson revient ainsi à son point de départ : " ... sa psychologie lui permet de refaire une cosmologie".[5] Il exprime bien le postulat

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1255.

(2) Ibid., p. 1256.

(3) GOUHIER (Henri). - Bergson et le Christ des Evangiles. Paris, Arthème Fayard, 1961, p. 17.

(4) BERGSON. - Ecrits et Paroles, T. I, p. 204.

(5) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, p. 21.

qui permet cette transition : "La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres."(1) L'évolutionnisme "vrai" s'est ainsi retrouvé. C'est le fondement de la cosmologie : "Un des objets de l'Evolution créatrice est de montrer que le Tout est de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même."(2)

Telles sont les premières démarches proprement bergsoniennes, et l'on voit combien elles s'éloignent de la doctrine spencérienne. Spencer est le philosophe moderne qui a compris que le réel est devenir ; mais il n'a pas soupçonné qu'une véritable conversion est requise pour penser le devenir : il a donc continué à penser le devenir d'après les catégories et les schèmes dont notre intelligence se sert pour l'éliminer de nos représentations. Spencer, écrit Bergson, est comme l'enfant qui reconstitue une belle image avec les pièces détachées d'un puzzle : mais l'opération qui juxtapose les morceaux d'un dessin est une chose, le mouvement du dessinateur en est une autre. L'échec de SPENCER ne tient pas à quelque erreur de raisonnement ou à une information insuffisante ; il a tout manqué dès le commencement : il s'est trompé de réalité comme un voyageur qui se trompe de route. Quant à Bergson, il suit dès lors son propre chemin, qui est celui du mouvement même du dessinateur.

---

(1) BERGSON,-Oeuvres, p. 1420.

(2) BERGSON,-Ecrits et Paroles, T. II, p. 303.

SRI AUROBINDO

La philosophie de Sri Aurobindo a de vastes et complexes ramifications. Essentiellement indienne en son inspiration, elle assimile certaines des idées dominantes de la pensée européenne contemporaine. On ne peut cependant la considérer comme une philosophie de caractère syncrétique, car elle est issue d'une expérience intensément vécue des grandes valeurs de ces deux traditions. La confrontation de ces deux courants dans une expérience concrète semble avoir conduit à une troisième position qui transcende chacun de ces deux courants pris individuellement, mais qui cherche à préserver leurs valeurs essentielles en une synthèse à la fois nouvelle et dynamique. Il sera intéressant de s'arrêter quelque peu sur ces problèmes — plus longuement qu'il n'est d'usage, et d'examiner de plus près ces ramifications. Nous chercherons d'abord à percevoir la croissance et le développement de la personnalité de SRI AUROBINDO au cours des deux périodes de sa formation, l'européenne et l'indienne, et à discerner les diverses influences qui peuvent avoir joué un rôle dans sa philosophie. Ensuite, nous pourrons situer brièvement celle-ci dans une perspective historique plus vaste.

Sri Aurobindo naquit le 15 août 1872, en un temps où la société indienne était en proie à deux courants opposés : d'un côté, une forte attraction vers les modes de vie et de pensée européens, entraînant souvent leur acceptation complète à l'exclusion de toutes choses indiennes; de l'autre, une renaissance de la pensée et de la culture hindoues, cherchant à se réadapter aux conditions nouvelles de l'Inde moderne,

mais en s'appuyant sur les bases essentielles de son esprit propre, et à créer ainsi un lien avec l'Occident. Ces deux attitudes étaient représentées dans la famille de Sri Aurobindo. Son grand-père était un nationaliste ardent, défenseur bien connu de la culture indienne ; son père, qui avait fait en Angleterre des études supérieures, et en était revenu complètement anglicisé, voulait donner à ses enfants une éducation entièrement anglaise.

Sri Aurobindo commença donc en Inde ses premières classes dans un couvent de nonnes irlandaises. A l'âge de sept ans, il fut envoyé en Angleterre où il allait poursuivre ses études pendant quatorze ans. C'était un étudiant sérieux et assidu, réservé par tempérament. Cette période, écrit A.B. Purani, qui fut pendant plus de trente ans son disciple, "semble avoir été la plus importante dans sa formation culturelle et son équipement intellectuel".(1) Il sera intéressant d'examiner les principales influences qu'il peut avoir subies à cette période.

Pendant les six premières années, le jeune Aurobindo eut probablement quelque expérience du mode de vie chrétien, bien qu'il ne reçut jamais une instruction religieuse directe : on l'avait confié aux soins d'un pasteur anglican et de sa femme, qui lui donnèrent une bonne connaissance de l'anglais, lui enseignèrent le latin et un peu de français. L'ensemble de ses lectures incluait la Bible.

Les cinq années suivantes, il les passa au collège St-Paul à Londres où il fit des études brillantes. Le directeur, frappé par ses

(1) PURANI (A. B.). - Life of Sri Aurobindo. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1958, p. 5.

dons remarquables, entreprit de lui donner des leçons privées de grec. Sri Aurobindo porta son attention sur l'étude des classiques et remporta de nombreux prix de littérature et d'histoire. Il se montra lecteur avide et il devait le rester pendant plus de vingt ans. En dehors du programme de l'école, il fit de vastes lectures portant sur les littératures anglaise et française, l'histoire de l'Europe médiévale et moderne : ici les figures de Jeanne d'Arc et de Mazzini l'attirèrent intensément. Un disciple français écrit : "Nous ne savons pas ce qui a échappé à cet adolescent vorace ... mais Shelley et le Prométhée délivré, les poètes français, Homère, Aristophane, et bientôt toute la pensée européenne — car il sut vite assez d'allemand et d'italien pour lire Dante et Goethe dans le texte — peuplaient une solitude dont il ne nous a rien dit."(1) Il commença en même temps à écrire des poèmes anglais, et, à l'occasion, des vers grecs et latins. "Linguiste et poète à quinze ans, il le restera toute sa vie ..."(2)

Au cours de sa dernière année à St-Paul, Sri Aurobindo obtint une bourse pour faire des études classiques au King's College de Cambridge. Durant la première année, il remporta tous les prix de versification latine et grecque et, à la fin de la seconde année, il passa l'examen "Classique Tripos" en première division. A cette époque, il lut quelques textes de Platon dans l'original, ainsi que les traductions par Max Müller des textes classiques indiens Sacred Books of the East. Il serait impossible

(1) SATPREM. - Sri Aurobindo ou l'Aventure de la Conscience. Paris, Buchet - Chastel, 1964, p. 10.

(2) MONOD - HERZEN (G.). - Sri Aurobindo. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1954, p. 4.

— et sans doute ne serait-il pas nécessaire — de donner une liste complète des auteurs qu'il connut. Ce qui apparaît clairement, c'est sa recherche d'une vaste culture intellectuelle.

Au cours de ces périodes intellectuelles, une nouvelle vocation se fit sentir. "C'est Jeanne d'Arc, Mazzini, la révolution américaine qui le hantent ; bref, la libération de son pays, l'indépendance de l'Inde dont il sera l'un des premiers artisans. Cette vocation politique imprévue allait l'habiter pendant près de vingt ans."(1) Ayant terminé son éducation européenne à vingt-et-un ans, il retourna en Inde avec la ferme volonté de travailler à l'indépendance de son pays. Mais lorsqu'il quitta l'Angleterre après une période de quatorze années — cette période qui fut "la plus importante pour sa formation culturelle et son équipement intellectuel" — que nous dit Sri Aurobindo de ses affinités européennes ? J'étais attaché à la pensée et à la littérature anglaises et européennes, mais pas à l'Angleterre en tant que pays, je n'y avais pas de liens ... S'il est une terre d'Europe à laquelle j'étais attaché comme à un deuxième pays, intellectuellement et par le coeur, c'était à une terre que je n'avais pas vue et où je n'avais pas vécu, du moins en cette vie, et ce n'était pas l'Angleterre, mais la France."(2)

Les treize années qui suivirent en Inde furent dans la vie de SRI AUROBINDO, une période très intense — période de contemplation en même temps que d'action. Un élan puissant vers la vie spirituelle et ses possibilités se développa alors en lui. D'une part il se voua à l'enseignement

(1) SATPREM. - Sri Aurobindo ou l'Aventure de la Conscience, p. 12.
(2) SRI AUROBINDO. - Sri Aurobindo on Himself and on the Mother, p. 19.

et à d'autres études, réalisant ainsi la moitié indienne de sa formation. Il y eut, de sa part, une volonté délibérée de re-nationalisation, venant, comme il le dit lui-même, "d'une attraction naturelle vers la culture indienne" et "un goût et une préférence naturels pour tout ce qui était indien."(1) Il entreprit d'abord l'étude du sanscrit et des langues indiennes modernes, puis il lut et médita les textes philosophiques traditionnels : les Upanishads, la Gîtâ, le Râmâyana, le Mahâbhârata(2) et d'autres. Il fit aussi de vastes lectures touchant la littérature indienne, ancienne et moderne. Il importe de noter la méthode caractéristique selon laquelle il menait une étude. Jamais il ne se contentait d'une traduction ou d'une interprétation. Il recherchait toujours les textes originaux, voulant aller directement aux sources et comprendre par lui-même, qu'il s'agit des langues classiques — grec, latin, sanscrit — ou des langues modernes européennes et indiennes. Il semble qu'il ait cherché à avoir un contact individuel avec les grandes oeuvres qui forment l'héritage commun à l'humanité,

(1) Ibid.

(2) Notons que Sri Aurobindo transcrit de deux manières les mots indiens: soit en se conformant autant que possible à la phonétique anglaise de façon à ne pas gêner le lecteur, et ce chaque fois que le vocable étranger peut entrer dans le corps de la phrase anglaise ; soit en utilisant le système de signes spéciaux en usage parmi les indianistes et qui seul permet une transposition rigoureuse de l'écriture originale : ceci lorsqu'il convient de laisser à un mot ou un texte leur physionomie authentique.

Nous avons généralement suivi la première méthode — la phonétique française remplaçant nécessairement la phonétique anglaise. Chaque fois que nous avons suivi la seconde méthode, les transcriptions ont été soulignées.

indépendamment des commentaires existants, ceux-ci ne faisant que limiter l'horizon et sans donner l'expérience personnelle et directe de la pensée originale. C'est sur cette base de pénétration et d'expérience intellectuelle indépendante qu'il semble par la suite avoir établi sa philosophie.

Cette période d'étude et de contemplation fut en même temps une période de grande activité politique. Dès son retour en Inde, Sri Aurobindo s'engagea dans cette voie. Il écrivit des articles d'une intense ferveur, soutenant la cause nationaliste. Il exigea la pleine indépendance du pays, repoussant l'idée d'une autonomie partielle, que les chefs politiques acceptaient généralement. Ce travail préparatoire amena la formation d'un mouvement révolutionnaire qu'il guida pendant plusieurs années. En lisant aujourd'hui certains de ses premiers articles, on est frappé par la maturité de l'écrivain-par son intuition, par la force de ses convictions personnelles, par la puissance de son argumentation. Il est particulièrement intéressant ici d'observer chez Sri Aurobindo combien la communication est facile entre sa vie d'étude et de méditation et son intense activité politique : il poursuivit simultanément les deux pendant une longue période. On peut penser que la première inspira la seconde. Quoiqu'il en soit, il ne semble pas avoir fait de division entre elles : la réalité intérieure et la réalité extérieure formaient un tout indivisible. Sa conscience, centrée sur l'intérieur, passait spontanément à l'action extérieure. L'accent qu'il mit sur celle-ci trouva plus tard sa justification philosophique.

En 1910, bien qu'intérieurement il n'ait jamais perdu contact avec le mouvement politique, il cessa d'y participer activement pour s'engager entièrement dans une période de création philosophique et de profondes réa-

lisations intérieures qui devaient se poursuivre jusqu'à sa mort, en 1950. Durant les premières années de cette période, il lut les Védas ainsi qu'Héraclite et un peu de Plotin. Par la suite, il écrivit une brève étude sur la philosophie énigmatique d'Héraclite, et donna une nouvelle et complète interprétation du sens des Védas et d'autres textes anciens de l'Inde. En même temps, il demeurait étroitement en contact avec le développement scientifique contemporain dans les divers domaines, et en tirait des conclusions intellectuelles. Ce fut pour lui un intérêt permanent.(1)

Entre 1914 et 1920, Sri Aurobindo écrivit ses principales oeuvres philosophiques, publiées d'abord dans les pages d'un journal commencé avec la collaboration d'un écrivain français, Paul Richard. Voyons d'abord les éléments de base et l'approche essentielle de sa philosophie ; ensuite, nous essaierons de l'examiner dans sa perspective historique.

Sri Aurobindo cherche à réconcilier la vérité de l'expérience empirique et celle de la réalité spirituelle, et à trouver entre elles une relation satisfaisante. Pour lui, Matière et Esprit sont des faits indéniables de l'expérience intérieure et extérieure. Si difficiles que soient pour l'intellect leurs rapports, ils doivent être admis car ce sont des faits d'expérience, et un terme doit être trouvé qui les recouvre et les justifie tous deux l'un en face de l'autre, "l'âme de l'homme, regardant vers le dedans et vers le dehors, n'est satisfaite ni par Çankara, ni par Haeckel. Elle perçoit l'existence universelle des phénomènes, elle perçoit l'existence universelle de l'Intelligence. Elle cherche un terme qui permettra de les admettre et de les re-

(1) D'après une conversation avec M. A.B. Purani, en janvier 1965.

couvrir tous les deux, et d'établir leur identité ; ce qu'elle demande, ce n'est pas d'éliminer l'un ou l'autre, c'est de les réconcilier."(1) Sri Aurobindo trouve ce terme de réconciliation dans l'omniprésence d'une Réalité spirituelle, dont la Matière n'est elle-même qu'une modalité. Matière et Esprit sont reliés par une série d'échelons dans un mouvement de descente et d'ascension, involution et évolution. L'Esprit involué dans la Matière cherche à évoluer, jusqu'à sa totale plénitude et jusqu'à la réalisation de ses possibilités inhérentes, dans les termes de l'existence matérielle qui semble les nier. Il y a là la joie d'une création difficile et celle, plus grande encore, de la découverte de soi, enrichie par une expérience du multiple. Sri Aurobindo nous dit que l'évolution n'est qu'en apparence seulement une évolution des formes et des espèces. Essentiellement, elle est une émergence progressive de l'Esprit dans la Matière, par les termes-clé de la vie et de la conscience. Cette conception de l'évolution est le pivot de toute sa philosophie.

Dans sa recherche d'une réconciliation de l'Esprit et de la Matière, Sri Aurobindo a une approche essentiellement psychologique. Il sent que la connaissance conceptuelle ne peut satisfaire pleinement l'exigence de notre être intégral. Notre nature voit les choses de deux manières : " en tant qu'idées et en tant que faits, et donc tout concept est pour nous incomplet, et, pour une partie de notre nature, il est presque irréel jusqu'à ce qu'il soit devenu une expérience."(2) Cette insistance sur le fait de l'expérience le conduit à chercher la connaissance philosophique par "une extension de

(1) SRI AUROBINDO. - The Ideal of the Karmayogin. Calcutta, Arya Publishing House, 1945, p. 44.

(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 59.

l'expérience psychologique."(1)

Historiquement, la philosophie de Sri Aurobindo est "une synthèse vraiment inédite",(2) qui cherche une compréhension intégrale de la réalité et ne veut être liée par aucune philosophie antérieure. Ainsi "embrassant la connaissance reçue du passé, elle cherche à l'organiser à nouveau pour le présent et l'avenir. Une absolue liberté d'expérience, et une absolue liberté pour établir la connaissance en des termes nouveaux et des combinaisons nouvelles, telle est la condition de sa formation."(3) C'est dans cet esprit de création nouvelle qu'il prend pour point de départ ce qu'il appelle le Védânta originel et rejette sa forme classique régnante, associée notamment à la théorie de Çankara du mâyâvâda ou illusionnisme. Il dit de celle-ci : "si brillamment ingénieuse qu'elle soit, si hardi et incisif que soit son raisonnement, elle ne satisfait pas ma raison et ne concorde pas avec mon expérience."(4) Il ajoute que le mot Védânta est d'ordinaire identifié avec le Monisme strict de la philosophie de Çankara . "Mais ce sont les Oupanishads elles-mêmes et non les écrits de Çankara, c'est le texte et non le commentaire, qui sont pour le védântin l'Ecriture qui fait autorité."(5) Dans le passé, d'autres synthèses et d'autres interprétations des Oupanishads ont exercé une puissante influence, et Sri Aurobindo ne voit aucune raison pour qu'il n'y ait pas une synthèse plus vaste dans l'avenir : "C'est une

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 59.

(2) LACOMBE (O.). - Sri Aurobindo dans la tradition indienne. Supplément à "Synthèses", nº 235, déc. 1965. Bruxelles, p. 7.

(3) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I, The Synthesis of Yoga, p. 63.

(4) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, p. 43.

(5) SRI AUROBINDO. - The Ideal of the Karmayogin, p. 10.

synthèse de ce genre, embrassant toute la vie et toute l'action qu'ont préparée les enseignements de Sri Râmakrishna et de Swami Vivékânanda."(1)

Sri Aurobindo ne peut accepter la philosophie de Çankara et sa négation du monde, car il cherche "une synthèse embrassant toute vie et toute action", une connaissance qui explique le dynamisme de l'univers. Une attitude négative envers la vie individuelle et envers la somme de la culture humaine est étrangère à sa propre vision de l'existence. Car, dit-il, "cette façon de voir l'univers n'explique rien ; elle ne fait qu'ériger une formule mentale de l'inexplicable."(2) Il déclare, parlant de sa propre recherche : "Nous cherchons en vérité une affirmation plus vaste et plus complète. Nous percevons que dans l'idéal ascétique indien, la grande formule védântique "l'Un sans second" n'a pas été suffisamment vue à la lumière d'une autre formule également impérative "Tout ceci est le Brahman". ... Son sens dans la Matière n'a pas été compris au même degré que sa vérité dans l'Esprit."(3) Tous deux partent du concept de la Réalité une, mais l'un conduit à un "Illusionnisme universel", l'autre à un "Réalisme universel".(4)

Quand Sri Aurobindo cherche ainsi à continuer la tradition védântique dans l'esprit d'une création nouvelle et sans l'affilier à aucune doctrine établie, il entend que : "Le vrai Monisme, le vrai advaita est celui qui admet toute chose comme l'unique Brahman et ne cherche pas à découper son existence en deux entités incompatibles, une Vérité éternelle, et

(1) SRI AUROBINDO. - The Ideal of the Karmayogin, p. 11.
(2) SRI AUROBINDO.- On Yoga, II, Tome One, p. 39.
(3) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 25.
(4) Ibid., p. 374.

un éternel Mensonge, Brahman et non-Brahman, Soi et non-Soi, un Soi véritable et une Mâyâ irréelle bien que perpétuelle. S'il est vrai que le Soi seul existe, il doit être également vrai que tout est le Soi. Et si ce Soi, Dieu ou Brahman n'est pas une condition impuissante, un pouvoir enchaîné, une personnalité limitée, mais le Tout conscient-de-soi, il doit y avoir en lui quelque raison inhérente et valable à la manifestation, et pour la découvrir, nous partons de cette hypothèse qu'il y a une puissance, une sagesse, une vérité de l'Être dans tout ce qui est manifesté. La discorde du monde et son mal apparents doivent être acceptés dans leur sphère propre, mais nous ne devons pas nous incliner devant eux. L'instinct plus profond de l'humanité cherche toujours et cherche sagement, comme terme ultime de la manifestation, la sagesse, non une duperie et une illusion éternelles, un bien secret et finalement triomphant, non un mal créateur de toutes choses et invincible, — une victoire finale et un accomplissement final, non la déception et le recul de l'âme devant sa grande aventure."(1)

Nous voyons que, dans les grandes lignes, la philosophie de Sri Aurobindo est "une synthèse originale du monisme védântique : "Tout ceci est Brahman" — et du dynamisme réaliste, sous-jacent à la plupart des philosophies d'inspiration tântrique, et que vient rejoindre dans son esprit le thème de l'évolution, d'inspiration occidentale et toute moderne."(2)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 31.

(2) LACOMBE (O.). - Sri Aurobindo dans la tradition indienne, pp. 4-5.

CHAPITRE I

L'APPROCHE ET LA METHODE

La considération préalable de la méthode est d'une grande importance dans une étude philosophique ; en effet, celle-ci détermine, dans une grande mesure, la vision de la réalité qui en résulte. Les différentes visions de la réalité que l'histoire de la pensée nous présente sont souvent dues à la différence des méthodes suivies, ainsi qu'à l'orientation toute particulière du penseur lui-même.

Dans le cadre d'une étude comparée, cette considération assume une importance plus grande encore. Pour confronter et évaluer deux visions distinctes de la réalité, il est nécessaire de les situer dans une perspective initiale aussi complète que possible. Nous devons considérer non seulement les différentes méthodes suivies, mais aussi la manière personnelle de voir les choses de chaque philosophe et leurs toutes premières intuitions, ce qui nous conduira à une pénétration réelle de leur expérience. Nous allons donc essayer d'aborder ces points avant de considérer les problèmes plus spécifiques.

Il est intéressant de voir que Bergson distingue deux manières de comprendre la pensée d'un philosophe — "en faire le tour" et "s'y installer".(1) Dans le premier cas, nous considérons cette pensée comme un édifice complet et nous cherchons à analyser ses éléments constitutifs, à

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 1346 - 1347.

saisir son unité structurale et, finalement, à la situer dans sa perspective historique. Dans le deuxième cas, notre approche est moins une démarche d'analyse et de synthèse qu'une intime familiarité et une sympathie avec les premières intuitions du philosophe, qui sont au centre de son système. Nous verrons alors toute la doctrine se transfigurer et arriver à une simplification progressive : "Tout se ramasse en un point unique",(1) dit Bergson.

C'est avec "l'intuition génératrice de la doctrine" que nous allons essayer d'entrer en sympathie. Sri Aurobindo et Bergson n'ont pas seulement fait oeuvre philosophique : chacun a créé un monde. Il faut pénétrer dans leur atmosphère.

BERGSON

Le plus émouvant chez Bergson, c'est son sentiment très vif d'une "création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers".(2) Il ajoute : "Pour ma part, je crois l'expérimenter à chaque instant." C'est l'unique et constante vision de la réalité dont sa pensée est imprégnée, et qu'il a si bien réussi à nous transmettre comme une expérience tangible. "Telle est, sans doute, affirme M. Gouhier, l'intuition dont vit la philosophie de Bergson."(3)

Ce qui a si profondément ému Bergson, ce qui n'a cessé de l'émouvoir, c'est ce fait très simple qu'à chaque instant il y a du nouveau dans le dé-

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1347.
(2) Ibid., p. 1331.
(3) Rev. Internationale de Philosophie, 15 janv. 1949, T. III, p. 443.

roulement de la vie intérieure et de la vie en général. A plusieurs reprises, il donne expression à cette émotion créatrice qu'il éprouve : " ... la réalité nous apparaît comme un jaillissement ininterrompu de nouveautés"[1], " ... la nouveauté sans cesse renaissante, la mouvante originalité des choses."[2] "Ce nouveau", précise M. Gouhier, "est du radicalement neuf, ce que signifie le mot : imprévisible. Ce n'est ... pas du pseudo-nouveau qui était virtuel avant d'être actuel, qui était là, caché, avant d'apparaître, qui serait imprévisible uniquement parce que notre entendement n'aurait pas la force de le voir. L'émotion de Bergson n'est pas liée à quelque défaut de notre esprit, mais à la plénitude de l'existence."[3] Bergson découvre dans l'univers une puissance d'invention continuellement jaillissante, et il cherche à sympathiser avec cet effort créateur.

Ce qui caractérise le mieux la démarche bergsonienne, c'est qu'elle s'efforce de saisir le se faisant dans toute sa mouvante originalité, et non le tout fait, qui est statique et figé. Elle vise à une prise directe de "l'original" dans tout son dynamisme. Ainsi comprise, la philosophie n'est que "la coïncidence de la conscience humaine avec le principe vivant d'où elle émane, une prise de contact avec l'effort créateur."[4]

En fait, il y a chez Bergson une double exigence de l'esprit. D'une part, son oeuvre est imprégnée de cette émotion créatrice. Mais, d'autre part, il avait aussi une culture scientifique approfondie ; il était assoiffé de précision ; il a voulu suivre toutes les ondulations du réel, rester

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 534.
(2) Ibid., p. 1345.
(3) Ibid., Introduction, p. XXI.
(4) Ibid., p. 807.

aussi près des faits que possible. N'a-t-il pas déclaré : "Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle."(1) Jusqu'alors, on posait quelques principes simples et on en déduisait une explication du réel et du possible. On construisait ainsi un système nécessairement fragile. Une autre philosophie survenait, qui posait d'autres principes et bâtissait à nouveau sur les ruines du précédent. Ainsi entendue, la philosophie risque d'être toujours à recommencer, à refaire.

Mais, dit Bergson, "Tout autre est l'idée que nous devons nous faire de la philosophie. C'est une recherche dont la méthode diffère, par certains côtés, de celle de la science positive, mais qui est susceptible de la même précision, de la même rigueur que la science elle-même. Seulement il faut que le philosophe se résigne, comme le savant, à n'étudier qu'un petit nombre de points, à ne poser qu'un petit nombre de problèmes ; à cette condition seulement il obtiendra des résultats qui resteront. D'autres philosophes continueront son travail; et ainsi la philosophie se fera en collaboration, progressera indéfiniment comme la science, au lieu d'être, comme la toile de Pénélope, toujours à refaire."(2) Alors l'unité de la philosophie ne sera plus celle d'une chose toute faite, comme l'était celle d'un système métaphysique ; ce sera "l'unité d'une continuité, d'une courbe ouverte que chaque penseur prolongera, en la prenant au point où elle était."(3)

---

(1) BERGSON.—Oeuvres, p. 1253.
(2) BERGSON. - Ecrits et Paroles, T. III, pp. 445 -446.
(3) Ibid., p. 446.

Une telle philosophie exigera sans doute une méthode nouvelle. Bergson l'élabore ainsi : "Elle comprend deux moments et implique deux démarches successives de l'esprit. Le second de ces deux moments, la démarche finale c'est ce que j'appelle intuition — un effort très difficile et très pénible par lequel on rompt avec les idées préconçues et les habitudes intellectuelles toutes faites, pour se replacer sympathiquement à l'intérieur de la réalité. Mais avant cette intuition qui est l'opération proprement philosophique, une étude scientifique de l'entourage de la question est nécessaire."(1) On ne peut avoir l'intuition de la réalité, c'est-à-dire être en sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles.

Bergson envisage donc une différence de méthode entre la science et la métaphysique, mais il n'admet pas de différence de valeur. Toutes deux peuvent devenir "également précises et certaines". L'une et l'autre portent sur la réalité même ; mais "chacune n'en retient que la moitié"; de plus, elles marquent "des directions divergentes de l'activité de la pensée."(2) La science est avant tout un travail d'analyse et elle opère sur la matière. La métaphysique se réserve l'esprit et elle suit la voie de l'intuition. Et "comme l'esprit et la matière se touchent, métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation."(3) Les résultats obtenus des deux côtés devront se rejoindre, puisque la matière

(1) BERGSON. - Ecrits et Paroles, T. III, p. 446.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 1286.
(3) Ibid., pp. 1286 - 1287.

rejoint l'esprit. Si l'insertion n'est pas parfaite, c'est qu'il y a quelque chose à redresser dans notre science, ou dans notre métaphysique, ou dans les deux. La métaphysique exercera ainsi, par sa partie périphérique, une influence salutaire sur la science. Inversement, la science communiquera à la métaphysique des habitudes de précision qui se propageront, chez celle-ci, de la périphérie vers le centre. Comme, à leurs extrémités, ces deux disciplines devront se recouvrir, notre métaphysique sera celle du monde où nous vivons, non pas celle de tous les mondes possibles. "Elle étreindra des réalités."(1)

Dès lors se distinguent deux manières profondément différentes de connaître une chose — par l'analyse et par l'intuition. La première implique qu'on tourne autour de la chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place, et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se place à aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. Avec la première, on reste dans le relatif ; avec la seconde, là où elle est possible, on atteint l'absolu.

A cet égard, Bergson donne l'exemple de la connaissance que nous avons du mouvement. Le mouvement, examiné de l'extérieur, consiste en un certain nombre de positions occupées par un objet sur une ligne. Mais ces positions sont statiques : elles ne représentent pas vraiment la chose qu'est le mouvement. Le mouvement réel, nous le connaissons quand nous nous déplaçons nous-mêmes ; c'est ainsi qu'il nous fait, par sympathie, nous transporter nous-mêmes à l'intérieur de l'objet en mouvement.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1287.

Il précise : "Soit, par exemple, le mouvement d'un objet dans l'espace. Je le perçois différemment selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde. Je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel je le rapporte, c'est-à-dire selon les symboles par lesquels je le traduis. Et je l'appelle relatif pour cette double raison : dans un cas comme dans l'autre, je me place en dehors de l'objet lui-même. Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. Alors, selon que l'objet sera mobile ou immobile, selon qu'il adoptera un mouvement ou un autre mouvement, je n'éprouverai pas la même chose. Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu."(1)

Cet absolu ne saurait être saisi que dans une intuition. Avec l'analyse, on reste dans le relatif. L'intuition est, ici, "la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable."(2) L'analyse, au contraire, est "l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres."(3) Analyser consiste donc

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 1393 -1394.
(2) Ibid., p. 1395.
(3) Ibid.

à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation à partir de multiples points de vue, tandis que l'intuition se place dans la réalité même au lieu d'adopter du dehors des points de vue sur la réalité. C'est une saisie intérieure qui dépasse toute représentation symbolique. Et c'est là la méthode métaphysique proprement dite.

Une question se pose alors. Où et comment cette expérience se présente-t-elle à nous d'une manière concrète ? C'est dans la connaissance que nous avons de nous-mêmes, de notre propre personne. Nous ne nous connaissons pas par les relations que nous avons avec d'autres personnes ou d'autres choses ; nous nous connaissons en nous-mêmes, directement. Nous ne nous connaissons pas par des symboles ou des représentations, mais bien par intuition immédiate, car nous sommes intérieurs à nous-mêmes. C'est une saisie intérieure, par coïncidence, en dehors de toute représentation possible.

"Il y a, dit Bergson, une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes."(1)

Cette intuition de notre moi qui dure, voilà l'expérience métaphysique fondamentale de Bergson. Lui-même tient à préciser avec une grande

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1396.

clarté que c'est là le centre de toute sa philosophie. Il écrit dans sa célèbre lettre à Höffding : "A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplication de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu. Elle demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir); mais une fois qu'on est arrivé à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme simple (qu'il ne faut pas confondre avec une recomposition par concepts), on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité ; on voit que les plus grosses difficultés sont nées de ce que les philosophes ont toujours mis temps et espace sur la même ligne : la plupart de ces difficultés s'évanouissent."(1) Cette durée est "le changement pur", qui est "chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité".(2)

Mais, dirons-nous, si la métaphysique doit procéder par l'intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, le philosophe ne sera-t-il pas enfermé dans la contemplation exclusive de lui-même ? Non point, car Bergson affirme, à la différence de Descartes et de Maine de Biran qui eux aussi sont partis à la

(1) BERGSON. - Ecrits et Paroles, t. III, p. 456.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 1274.

recherche du moi véritable, la coïncidence de ce moi, à ses différents niveaux, avec toutes les autres réalités. L'intuition de la durée, à ses divers degrés et dans le double mouvement de tension et de détente qui les parcourt de haut en bas, s'égale à toute la création depuis son principe transcendant jusqu'à la limite extrême de son éparpillement matériel. "L'intuition de notre durée ... nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut ... Dans le premier cas, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée ... à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité."(1) La cosmologie n'est donc "qu'une psychologie retournée".(2)

Et Bergson conclut : "La conscience que nous avons de notre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres."(3) En sondant sa propre profondeur, la conscience pénètre plus avant dans l'intérieur de la réalité en général : "Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan."(4) C'est ce contact avec notre propre profondeur dans une immédiateté parfaite qui donne la clef de la connaissance absolue des autres choses, de la réalité en général.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1419.
(2) Ibid., p. 672.
(3) Ibid., p. 1420.
(4) Ibid., p. 1361.

Mais Bergson a souvent souligné que cette saisie intuitive ne nous est pas naturelle dans notre état actuel. Car la conscience, chez l'homme, est surtout l'intelligence. Et l'intuition et l'intelligence représentent "deux directions opposées" du travail conscient. L'intuition marche dans le sens même de la vie et la saisit du dedans. L'intelligence va en sens inverse et se trouve tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. Elle est ainsi tournée vers le dehors et sert nos intérêts pratiques. Bergson a donc réclamé une conversion préalable de l'intelligence afin qu'on puisse arriver à une vue intérieure des choses. Il s'agit, par un certain déplacement de l'attention, "de détourner cette attention du côté pratiquement intéressant de l'univers et de la retourner vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien. Cette conversion de l'attention serait la philosophie même."(1) C'est essentiellement le passage du monde extérieur au monde intérieur.

En dépassant ainsi l'intelligence, la philosophie devient un effort pour transcender la condition humaine. Ce dépassement devient possible parce qué l'intelligence elle-même est détachée d'une réalité plus vaste. L'intelligence n'est qu'un moyen d'action et elle est faite pour s'accorder avec la matière. Bergson précise : " ... l'effort que nous donnons pour dépasser le pur entendement nous introduit dans quelque chose de plus vaste, où notre entendement se découpe et dont il a dû se détacher ... Un processus identique a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui les contenait toutes deux. Dans cette réalité, nous nous replacerons de plus en plus complètement, à mesure que

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 1373 -1374.

nous nous efforcerons davantage de transcender l'intelligence pure."[1] Ainsi entendu, la philosophie ne peut être qu'un "effort pour se fondre à nouveau dans le tout".[2] C'est un élan vers la réalité dans sa pureté originelle.

Jusqu'où peut aller cet élan philosophique ? Bergson ne se donne pas de limites au départ. Il ne connaît qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller : "c'est de se mettre en route et de marcher."[3] L'intuition philosophique ressaisit un fil : "à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de terre. Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là."[4] Et ainsi la perspective de la philosophie bergsonienne s'élargit vers un horizon sans limite. Partie de la biologie, elle rejoint l'expérience des mystiques.

Bergson prévoit ainsi toute une gamme d'intuition qui porte sur les divers niveaux d'expérience. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est l'expérience de l'immédiateté. C'est une connaissance qui est "contact et même coïncidence".[5] Il n'y a rien d'interposé entre le sujet qui connaît et l'objet à connaître. Mais, "l'effort d'intuition peut s'accomplir à des hauteurs différentes, sur des points différents."[6]

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 664.
(2) Ibid., p. 658.
(3) Ibid., p. 816.
(4) Ibid., p. 1292.
(5) Ibid., p. 1273.
(6) Ibid., p. 1274.

Chez l'homme, l'intuition n'est "qu'une lueur qui ne se projette pas bien loin."(1) C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination : car elle est tournée vers le dedans. Et si, ajoute Bergson, "par une première intensification, elle nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure, si la plupart d'entre nous n'allaient pas plus loin, une intensification supérieure la porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général. L'âme mystique n'avait-elle pas justement ce privilège ?"(2)

Dans un article consacré à Sri Aurobindo, M. Maitra dit de l'intuition chez Bergson : "Quand nous arrivons à la philosophie de Bergson, nous découvrons qu'il accorde à l'homme le pouvoir de saisir la vérité par intuition. Il croit que ce pouvoir intuitif de l'homme n'a aucune limite, et quoiqu'il ne le dise pas d'une manière explicite, il y a une reconnaissance implicite, dans sa philosophie, de l'existence de différents niveaux de l'intuition. Il y a d'un côté, par exemple, l'intuition de Dieu du mystique, qui représente la plus haute intuition de la réalité ; et il y a, à l'autre bout, l'intuition qui joue dans notre vie quotidienne, qui nous permet sans doute de pénétrer dans le coeur même des choses, mais divise le monde en un nombre infini de choses individuelles. Entre ces deux extrêmes, il y a des niveaux innombrables d'intuition."(3)

Une telle extension de la méthode est d'une extrême hardiesse de la part de Bergson si l'on considère le premier fondement de sa philosophie.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1187.
(2) Ibid.,
(3) MAITRA (S.K.). - Studies in Sri Aurobindo's Philosophy, Bénarès, Benares Hindu University, 1945, p. 155.

L'intuition se meut du pôle biologique jusqu'au pôle mystique. Elle porte sur les divers niveaux de la réalité. Ainsi entendue, conclut Bergson, la philosophie pourrait bien se définir "l'expérience intégrale"(1), car elle cherche à englober tous les aspects du réel, elle considère tous les échelons de l'expérience humaine.

Une connaissance totale, quoique progressive, de la réalité est donc possible. L'intelligence est faite pour connaître la matière inorganisée, et l'intuition embrasse la vie, l'esprit. Dans leur domaine respectif, l'une et l'autre atteignent la réalité même et accède à une connaissance absolue. "La connaissance, soit intellectuelle, soit intuitive, ne devient relative que lorsque la faculté de connaître s'applique à ce pour quoi elle n'était pas faite."(2) M. Gouhier résume bien ce scrupule méthodologique de Bergson : "dans cette philosophie, dit-il, psychologie du connaître et ontologie du connaître sont inséparables : la nature de l'objet connu détermine la façon de le connaître."(3)

C'est ainsi que la réalité devient, en droit, connaissable. L'intellect connaît la matière et l'intuition saisit l'esprit. Chacune des deux voies a sa valeur dans la sphère qui lui est propre : toutes deux se complètent et se soutiennent mutuellement. "Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement."(4) Cette vision que Bergson nous dévoile est d'un rare optimisme.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1432.
(2) BERGSON. - Ecrits et Paroles, t. III, p. 457.
(3) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, pp. 70 - 71.
(4) BERGSON. - Oeuvres, p. 721.

SRI AUROBINDO

Dans sa vision de la vie et de l'existence, Sri Aurobindo fait preuve d'une approche très caractéristique, unique, qui détermine sa méthode et la philosophie qui en résulte. Il sera utile de considérer plus longuement cette orientation essentielle de sa personnalité, et cette façon toute particulière de voir les choses. Ainsi pourrons-nous espérer avoir une certaine compréhension de sa pensée vaste et complexe.

Sri Aurobindo a souvent dit que pour lui le monde était intensément réel. Il le voyait comme un jeu de force, comme quelque chose de dynamique, créateur, progressif, ayant une destinée à accomplir. Sa recherche personnelle tendit à en découvrir le sens véritable et à trouver une solution radicale au problème de l'existence. Il ne pouvait accepter aucun palliatif ni se contenter de réponses déjà offertes. Il voulait tout voir par lui-même, et créer à nouveau. Il définit ainsi sa recherche : "Notre effort a tendu à découvrir ce qu'est la réalité, quel est le sens de notre existence en tant qu'êtres conscients dans cet univers matériel et ce sens une fois découvert, dans quelle direction et jusqu'où il nous permet d'aller, vers quel avenir humain ou divin."(1) Ou, en d'autres termes, quelles sont l'étendue et la limite des possibilités humaines ? Ce problème a été la grande préoccupation de Sri Aurobindo.

Cette recherche s'est accompagnée de la perception que l'expérience est vaste, sans limite, pluri-dimensionnelle. Et la tendance de Sri Aurobindo a été d'accepter toute expérience, intérieure et extérieure,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 900.

comme valide, de chercher constamment à en élargir la portée, et à trouver la cohérence essentielle qui est sous-jacente à toute chose. Jamais il n'assigna de limite à son investigation : il avait à la conduire jusqu'au point extrême, afin de parvenir à l'expérience qui comprend et embrasse tout. Il a toujours insisté sur "l'intégralité", sur la réalisation de "totalités" toujours plus vastes. Telle est l'approche caractéristique de Sri Aurobindo, qu'un professeur indien, M. Indra Sen, depuis longtemps son disciple, résume en ces termes : "Par sa vision inspiratrice, par sa méthode et par la pensée qui en résulte, il incarne l'esprit de totalité, d'intégralité. Il a une sorte de sentiment inné que toute expérience doit être réelle. Rien de ce qui est expérimenté, de ce qui prend place dans l'expérience, ne peut être irréel. Tout le problème est d'identifier la qualité et le degré de réalité de l'expérience, et de la relier correctement aux autres."(1)

Il y a un autre aspect de l'approche de Sri Aurobindo, que l'on ne prend pas toujours en considération, mais qui a un intérêt tout spécial dans le contexte de cette étude comparative. Nous y avons déjà fait allusion rapidement. Sri Aurobindo insiste sur la nécessité d'une approche claire et austère de l'expérience, et sur la nécessité d'une vérification répétée avant de l'accepter comme valide. "Expérimenter", "vérifier", sont des mots importants dans son vocabulaire et reviennent très souvent dans ses écrits. Dans un certain contexte, il dit : "La conscience qui fait l'expérience doit conserver un grand équilibre, une clarté

(1) INDRA SEN. - Dans une préface à The Philosophy of Sri Aurobindo par R.N. SHARMA, Meerut, Kedarnath Ramnath, 1963, pp. IX-X.

et un ordre sans défaut dans son observation, une sorte de bon sens sublime, un pouvoir de se critiquer qui ne relâche pas, une juste discrimination, une coordination et une vision ferme des choses ; une emprise saine sur les faits, un positivisme élevé et spiritualisé doivent toujours être présents."(1) Ailleurs il définit son approche comme "un réalisme spirituel". C'est un réalisme "qui atteindra la réalité supérieure de l'esprit et prendra possession pour elle de la réalité inférieure de notre nature sensorielle, vitale et physique."(2) Et, rappelant la base expérimentale essentielle de sa philosophie, il écrit dans une de ses lettres : "J'ai expérimenté jour et nuit pendant des années et des années, plus scrupuleusement qu'un savant ne vérifie sa théorie ou sa méthode sur le plan physique."(3) Cette insistance sur la précision dans le domaine spirituel est particulièrement frappante quand on la compare à l'approche de Bergson.

Ainsi nous voyons que l'attitude philosophique de Sri Aurobindo exige une base rigoureusement expérimentale et qu'elle a tendance à tout inclure, qu'elle vise à l'intégralité. Mais, étant donnée cette manière caractéristique de voir les choses, quelle est la formulation précise du problème philosophique ? Sri Aurobindo l'exprime nettement dans les premiers chapitres de son grand ouvrage, The Life Divine. Il sera utile de le considérer longuement.

---

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I, The Synthesis of Yoga, pp. 322 - 323.

(2) SRI AUROBINDO. - Le Cycle Humain, p. 301.

(3) SRI AUROBINDO. - Sri Aurobindo on Himself and on the Mother, p. 378.

(4) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 3.

La recherche philosophique naît de ce que Sri Aurobindo appelle "l'aspiration de l'Humanité". Cette aspiration qui est la forme la plus haute que la pensée de l'homme puisse atteindre, se manifeste comme "le pressentiment du Divin, l'attrait de la perfection, le besoin de Vérité pure et de Félicité sans mélange, l'instinct d'une secrète Immortalité."(1) Cette recherche survit et reparaît après les plus longues périodes de scepticisme. Ce fut la première recherche de l'homme lorsque sa pensée s'éveilla. Il semble que ce sera aussi la dernière. Ainsi, dit Sri Aurobindo, "Aujourd'hui nous voyons l'humanité, rassasiée, mais non satisfaite par l'analyse victorieuse des aspects extérieurs de la nature, s'apprêter à retourner à ses aspirations primitives. Les premières formules de la sagesse promettent d'être aussi les dernières : Dieu, Lumière, Liberté, Immortalité."(2)

Cet idéal persistant de la race paraît être d'une part la contradiction de son expérience normale, d'autre part l'affirmation d'expériences plus hautes et plus profondes, accordées seulement à un petit nombre. Mais Sri Aurobindo voit dans la persistance même de cet idéal, et dans ses renaissances répétées après de longues éclipses, un sens évolutif plus profond. Cette poussée vers la plénitude totale de l'être et vers la réalisation d'un statut de la conscience plus élevé que le statut actuel trouve sa juste place si l'on y voit "le but de la Nature en son évolution terrestre".(3) Ordinairement nous voyons dans le présent arrangement de la conscience la limite de ses possibilités et cette opposition di-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 3.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 4.

recte de l'idéal non réalisé et des faits réalisés semble un argument décisif contre la validité de l'idéal. Mais Sri Aurobindo soutient que si nous avons une vision plus pénétrante de la marche du monde, cette opposition catégorique se révèle comme faisant partie de la méthode la plus sage de la Nature. Car, dit-il, "tous les problèmes de l'existence sont essentiellement des problèmes d'harmonisation. Ils naissent de la perception d'un désaccord non résolu et de l'instinct d'un accord non encore découvert."(1) Toute la Nature cherche essentiellement l'harmonie; la vie et la matière la cherchent dans leur propre sphère, autant que le mental lorsqu'il organise ses perceptions. Plus grand est le désordre apparent des matériaux qui nous sont offerts ou l'évidente disparité des éléments à utiliser, plus fort est l'aiguillon qui nous pousse vers un ordre plus subtil et plus puissant que celui qu'aurait pu produire une entreprise moins difficile. La coordination de la vie active et de la matière est un problème de contradictions que la Nature a résolu. La coordination d'un mental conscient avec la matière et la vie qui, elles-mêmes, ne sont pas ouvertement conscientes, est un autre problème de contradictions dans lequel elle a obtenu des résultats étonnants. Le miracle ultime ici sera une conscience de soi non plus à la recherche de la Vérité et de la Lumière, mais pleinement en possession de celles-ci et jouissant de l'omnipotence effective qui résultera de cette connaissance. Donc, ajoute Sri Aurobindo, "l'impulsion ascendante de l'homme vers l'accord de contraires encore plus élevés, non seulement est rationnelle, mais est le seul aboutissement d'une règle et d'un effort qui semblent constituer la

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 4.

méthode fondamentale de la Nature et la signification même de ses efforts universels."(1)

L'évolution d'un terme vers le terme supérieur est possible parce que chaque terme nouveau est là sous une forme latente dans celui qui la précède et s'y manifeste comme une aspiration naissante. Car, observe Sri Aurobindo, "Il ne semble y avoir aucune raison pour que la vie s'élabore dans les éléments de la matière et le mental dans les formes vivantes, à moins d'accepter la solution védântique que la vie est contenue en germe dans la matière et le mental dans la vie parce que dans son essence la matière est une forme voilée de la vie, la vie une forme voilée de la conscience. Par suite il semble y avoir peu d'objections à faire un pas de plus dans ce sens et à admettre que la conscience mentale peut n'être elle-même que la forme et le voile d'états supérieurs au delà du mental."(2)

Dans cette perspective, "l'irrésistible élan de l'homme vers Dieu, vers la Lumière, la Félicité, la Liberté, l'Immortalité trouve sa vraie place dans la chaîne simplement comme l'impulsion impérieuse par laquelle la Nature cherche à se développer au delà du mental. Cet élan apparaît aussi naturel, vrai et juste que l'impulsion vers la vie qu'elle a implantée dans certaines formes de la matière, et que l'impulsion vers le mental qu'elle a implantée dans certaines formes de la vie."(3) Comme l'impulsion vers le mental part des réactions de la vie les plus sensitives dans le minéral et dans la plante pour atteindre en l'homme sa pleine organisation, ainsi dans l'homme même il y a une semblable succession ascendante,

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 5.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

la préparation, sinon davantage, d'une vie plus haute et plus divine. L'animal est un laboratoire vivant dans lequel la nature a, nous dit-on, élaboré l'homme. "Il se pourrait bien que l'homme soit un laboratoire vivant et pensant en qui, et avec la coopération consciente de qui, elle élabore le surhomme."(1)

Cet éternel "dépassement" de tout ce qui a été est chez Sri Aurobindo une perception très forte et colore d'une teinte particulière toute sa philosophie. On le sent vivement, dès le début, dans la formulation même du problème philosophique ! "Tout dans l'existence porte en soi quelque chose qui cherche à se transcender ... Tout tend vers le haut."(2) Mais "c'est l'homme qui le premier se préoccupe consciemment de ce regard vers on haut."(3) Et ailleurs, "la Nature évolutive en lui l'oblige à s'efforcer de se développer vers en haut, à dresser l'idéal, à tenter l'ascension."(4) Dans cette perspective, l'aspiration permanente de l'homme vers "Dieu, vers la Lumière, la Félicité, la Liberté, l'Immortalité" apparaît simplement comme une expression de ce mouvement vers le haut que fait la Nature dans son effort universel. Sri Aurobindo a voulu faire apparaître toutes les conséquences de cette vérité et faire de cette "poussée vers le haut" l'objet d'une poursuite consciente et intelligente.

Ainsi, alors que la plupart des philosophes se contentent de se demander ce qu'est l'homme, Sri Aurobindo à cette question en ajoute une

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 5.
(2) SRI AUROBINDO. - The Hour of God, p. 31.
(3) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 638.
(4) Ibid., p. 639.

seconde : qu'est-ce que l'homme peut-être ? Il introduit dans ce problème une dimension nouvelle. Pour lui, ces deux questions sont inextricablement liées. Pour comprendre véritablement la nature de l'homme et sa destinée, il nous faut trouver sa place dans le processus évolutif. C'est seulement dans ce contexte que ces deux questions révèleront pleinement leur sens. On pourrait dire en fait que la caractéristique essentielle de toute cette approche est son orientation vers l'avenir , c'est ce "sens de la prospective" que Sri Aurobindo nous communique de façon si vivante. Si l'apport de Bergson est une sensibilité aiguë de l'imprévisible nouveauté, Sri Aurobindo nous oriente vers un avenir plus riche que le passé, un avenir vers lequel toutes choses se meuvent éternellement. Entre ces deux visions de la réalité, il y a une correspondance extrêmement intéressante. Toutes deux, en fait, s'enrichissent mutuellement.

Si telle est la nature de cette recherche, il faut que la philosophie accepte les exigences de l'Esprit et de la Matière. Car, comme Sri Aurobindo le fait observer, "Il ne peut y avoir de base à une vie divine sur terre et à un sens immortel de l'existence mortelle que si, non seulement nous reconnaissons que l'Esprit éternel habite cette demeure corporelle et se revêt de cette robe changeante, mais encore si nous acceptons la Matière dont elle est faite, comme un matériau noble et convenable avec lequel il tisse sans cesse ses vêtements et construit constamment la série sans fin de ses demeures."(1)

Pour éviter un recul devant la vie, il nous faut percevoir, avec

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 8.

les Oupanishads, l'identité en essence de ces deux termes extrêmes de l'existence et affirmer que selon la parole de ces anciennes Ecritures "la Matière aussi est Brahman".(1) Mais si tranchante est l'opposition apparente de la Matière et de l'Esprit que cette identification ne peut convaincre l'intellect rationnel à moins que nous ne reconnaissions une série de plans ascendants, reliant les deux extrêmes de l'existence et qui sont : la vie, le mental, le supramental, avec les degrés reliant le mental au supramental.(2) Autrement les deux extrêmes nous paraîtront liés par un mariage malheureux et leur divorce semblera la seule solution raisonnable.

Si l'Esprit et la Matière sont séparés l'un de l'autre, un choix entre les deux est nécessaire. "Pour la pensée ainsi que pour la vie, le choix devient impératif. La pensée en vient à nier l'un comme une illusion de l'imagination ou l'autre comme une illusion des sens."(3) C'est exactement ce qui s'est produit dans l'histoire de la pensée humaine. Nous avons eu une philosophie matérialiste qui ignore l'Esprit, ou une philosophie spiritualiste qui nie la réalité de la Matière. Sri Aurobindo nomme ces deux attitudes "la négation matérialiste" et "le refus de l'ascète" et ces deux attitudes ont, dit-il, trouvé respectivement leurs assertions extrêmes dans la pensée de l'Europe et dans celle de l'Inde. Selon

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 8.

(2) Remarquons que Sri Aurobindo utilise certains termes anglais, tels que Supramental, Mental, Vital, Physical, comme substantifs, en leur donnant un sens technique que nous avons précisé dans le glossaire et qu'il les emploie généralement avec une majuscule. Nous avons gardé ces termes en français, mais nous les avons écrits avec une minuscule — ce qui nous a paru plus conforme au génie de la langue.

(3) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 9.

ses propres termes : "En Europe et dans l'Inde la négation matérialiste et le refus ascétique ont cherché à s'affirmer respectivement comme l'unique vérité et à faire prévaloir leur conception de la vie. Le résultat a été, pour l'Inde, une accumulation des trésors de l'Esprit — ou de certains d'entre eux — mais aussi une grande banqueroute de la vie ; pour l'Europe l'accumulation des richesses matérielles et la maîtrise triomphale des pouvoirs et des biens de ce monde ont abouti à une égale banqueroute dans les choses de l'Esprit."(1)

Sri Aurobindo déclare que ces deux approches sont partielles, car elles ne considèrent qu'un aspect de la réalité totale ; il cherche à connaître la réalité comme un tout, sous tous ses aspects. "Le mental humain ne peut se satisfaire de ces stériles contradictions. Il est toujours à la recherche d'une affirmation nette, et il ne peut la trouver que dans une lumineuse réconciliation des contraires. Pour atteindre cette réconciliation, il doit traverser les degrés que notre conscience interne nous impose, et, soit par la méthode objective de l'analyse, appliquée à la vie et au mental qu'aussi bien à la matière, soit par une synthèse et une illumination subjective, arriver au repos de l'ultime unité, sans pour cela nier l'énergie de la multiplicité qui l'exprime. C'est seulement dans la complexité et l'universalité d'une telle affirmation que peuvent s'harmoniser les données multiples et en apparence contradictoires de l'Etre, et que les nombreuses forces en conflit qui gouvernent notre pensée et notre vie peuvent découvrir la vérité centrale qu'elles doivent symboliser et exprimer diversement."(2)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 10 - 11.
(2) Ibid., pp. 9 - 10.

Il était cependant nécessaire que l'humanité examine d'abord séparément et dans leurs assertions extrêmes, ces deux approches, celles de la Matière qui nie l'Esprit et celle de l'Esprit qui rejette la Matière. Car c'est ainsi seulement que le mental peut chercher leur réconciliation et parvenir à une vue totale de la Réalité. Chacune de ces poursuites exclusives apporte donc des éléments indispensables à cette vision intégrale que cherche Sri Aurobindo. Il serait intéressant d'examiner plus à fond cet aspect.

La négation de l'Esprit par le matérialiste repose sur une apothéose de la connaissance sensorielle. L'argument essentiel de cette position est que les sens physiques sont notre seul moyen de connaissance et que la raison ne peut échapper à leur domaine. Celle-ci doit toujours et exclusivement s'occuper des données qu'ils lui fournissent ou lui suggèrent. Mais c'est là, dit Sri Aurobindo, un argument si arbitraire que de lui-même il se condamne comme insuffisant. La négation matérialiste ne peut se maintenir que si l'on ignore tout le vaste domaine de données et d'expériences qui la contredisent et si l'on nie les facultés créatrices actives en nous, consciemment ou obscurément. Mais lorsque nous commençons à explorer ce domaine de l'expérience et à observer objectivement les opérations de ces pouvoirs supérieurs du mental, sans le préjugé d'y trouver un terme subordonné à la Matière, nous entrons en contact avec une masse de phénomènes échappant entièrement à la rigidité de la formule matérialiste. "Et dès que nous reconnaissons, comme une expérience élargie nous oblige à le faire, qu'il y a dans l'univers, par delà le domaine des sens, des réalités connaissables, et dans l'homme des pouvoirs et des facultés

qui tiennent sous leur dépendance, plutôt qu'ils ne dépendent d'eux, les organes matériels au moyen desquels ils établissent le contact avec le monde des sens — qui est la forme extérieure de notre existence vraie — les arguments de l'agnosticisme matérialiste s'évanouissent. Nous sommes prêts pour une affirmation plus large et une investigation toujours croissante."(1)

Toutefois il nous faut reconnaître "la grande, l'indispensable utilité"(2) de la période de matérialisme rationaliste que l'humanité a traversée. Sa valeur est double. D'abord cette période a entraîné l'intellect à une austérité claire et disciplinée et nous a délivrés de beaucoup de superstitions et de dogmes irrationnels. Ce sont là des conditions préalables, essentielles à une investigation utile dans le domaine spirituel et sans lesquelles cette recherche est sujette à de sérieuses déformations et des imaginations qui l'égarent. Selon les termes de Sri Aurobindo, "Pour pénétrer avec sécurité dans ce vaste champ d'évidence et d'expérience (spirituelles) qui commence maintenant à nous ouvrir ses portes, il est nécessaire que l'intelligence ait, par une discipline sévère, acquis une claire austérité ... La tendance rationaliste de matérialisme a rendu ce grand service à l'humanité."(3) Ensuite cette période nous a légué une connaissance beaucoup plus vaste du monde physique. Et cette connaissance doit fournir la base nécessaire à une connaissance supraphysique qui doit parfois corriger ses erreurs par un retour à la réalité concrète. Toutes deux sont en fait les éléments essentiels d'une

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p.12.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

connaissance vraie et totale. Car, affirme Sri Aurobindo, "On peut dire que le supraphysique ne peut même être réellement maîtrisé dans sa plénitude — à ses hauteurs nous pouvons toujours atteindre — que lorsque nous avons les pieds fermement établis sur le physique. 'La terre est son point d'appui', dit l'Oupanishad, chaque fois qu'elle décrit le Soi manifesté dans cet univers. Et c'est un fait certain que plus nous nous étendons et plus nous assurons notre connaissance du monde physique, plus s'étendent et s'assurent les fondements de la connaissance supérieure, même de la connaissance la plus élevée, même de la Brahmavidyâ."(1) Nous voyons combien entière est son acceptation de la matière et des vérités de la connaissance scientifique.

A l'opposé de la négation matérialiste, il y a la négation spiritualiste, qui rejette le monde matériel et que Sri Aurobindo appelle "le refus de l'ascète". Cette affirmation que l'Esprit seul est réel repose sans nul doute sur une expérience spirituelle profonde qui est, dit-il, "l'une des expériences les plus puissantes et les plus convaincantes dont le mental humain soit capable".(2) Elle donne au mental un sens de l'irréalité du monde et de la seule réalité de l'Esprit. C'est une expérience si puissante et d'une finalité si absolue qu'elle semble indiscutable mais c'est encore une vision partielle de la réalité, car elle ne tient pas compte de tous les aspects de l'existence. Sri Aurobindo la considère comme "plus complète, plus finale, plus périlleuse en ses effets sur les individus et les collectivités qui entendent ce puissant

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 13.
(2) Ibid., p. 23.

appel vers le désert",[1] que la négation de l'Esprit par le matérialiste.

Cette affirmation de la seule réalité de l'Esprit a été la note dominante de la pensée indienne. Il sera intéressant de voir sur ce point les vues de Sri Aurobindo : "C'est cette révolte de l'Esprit contre la Matière qui, depuis deux mille ans, depuis que le Bouddhisme a rompu l'équilibre du monde âryen antique, a dominé de plus en plus l'esprit de l'Inde. Ce n'est pas que ce sentiment de l'illusion cosmique soit la totalité de la pensée indienne ; l'Inde a d'autres conceptions philosophiques, d'autres aspirations religieuses. Ce n'est pas non plus qu'aucun rapprochement entre les deux termes n'ait été tenté, même par les philosophies les plus extrémistes. Mais toutes ont vécu dans l'ombre du grand Refus, et pour toutes l'aboutissement final de la vie est la robe de l'ascète. La conception générale de l'existence s'est imprégnée de la théorie bouddhiste de la chaîne du karma et de l'antinomie qui en est la conséquence entre esclavage et libération, l'esclavage par la naissance, la libération par la cessation de la naissance. C'est pourquoi toutes les voix en un seul grand accord affirment que ce n'est point en ce monde des dualités que peut être notre royaume des cieux, mais au delà, dans les joies de l'éternel Vrindâvan ou la haute béatitude du Brahmaloka, au delà de toute manifestation en quelque nirvâna ineffable ou bien là où toute expérience distincte se perd dans l'unité sans traits de l'Existence indéfinissable. Et au long de bien des siècles une cohorte immense de rayonnants témoins, saints et instructeurs, noms sacrés à la mémoire indienne, noms souverains pour l'imagination indienne, ont toujours appor-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 23.

té le même témoignage, toujours enflé le même lointain et sublime appel : la renonciation seule voie de la connaissance, l'acceptation de la vie physique acte d'ignorant, la cessation de la naissance correct usage de la naissance humaine, appel de l'Esprit, recul devant la Matière."(1)

En fait tous les penseurs de l'Inde moderne ont réagi contre cette tendance à rejeter le monde et ont cherché une justification philosophique à la vie et à l'existence dans le monde physique. La réaction de Sri Aurobindo a peut-être été la plus vigoureuse. Mais en même temps il reconnaît le service sans prix que cette longue tradition a rendu au monde. En se tournant constamment et exclusivement vers l'Esprit, elle a permis à la vie d'atteindre un niveau moral et spirituel plus haut. En même temps, le développement de l'esprit ascétique est un élément indispensable à la perfection humaine aussi longtemps que l'humanité se sent, au pôle inférieur de l'être, tirée en bas par ses instincts animaux, auxquels l'ascétisme est le contre-poids nécessaire.

Nous voyons donc que si Sri Aurobindo accepte sans réserve la contribution positive apportée par ces deux tendances, matérialisme rationaliste et ascétisme spirituel, au progrès de l'homme, il les considère comme des vues partielles, ne percevant qu'un seul aspect de la Réalité. Chacune, ignorant l'autre, conduit à une stérilité de la vie ou de la pensée. Ce qu'il cherche, c'est une vue intégrale de la Réalité, une vue englobant tous les aspects de l'existence et s'efforçant d'en trouver le sens : une vue sans dichotomie, qui acceptera toute expérience et cherchera les vrais rapports de toutes choses au sein du tout.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 23 -24.

Il dit plus loin : "En vérité nous cherchons une affirmation plus large et plus complète. Nous constatons que dans l'idéal ascétique de l'Inde, la grande formule védântique, "Un sans second" n'a pas été suffisamment vue à la lumière de cette autre formule également impérative, "Tout ceci est le Brahman". L'aspiration ascendante et passionnée de l'homme vers le Divin n'a pas été suffisamment associée au mouvement du Divin se penchant vers sa manifestation pour l'embrasser éternellement. La signification du Divin dans la Matière n'a pas été aussi bien comprise que sa vérité dans l'Esprit ... Mais dans une affirmation plus complète, nous ne devons pas diminuer la part du pur élan spirituel. De même que nous avons reconnu avec quelle ampleur le matérialisme a servi les fins du Divin, de même nous devons reconnaître le service plus grand encore rendu par l'ascétisme à la vie. Nous conserverons, dans l'harmonie finale, les vérités de la Science matérielle et ses utilisations vraies, même si toutes les formes présentes ou beaucoup d'entre elles doivent être brisées ou délaissées. Mais un scrupule beaucoup plus grand encore de juste préservation doit nous guider, quand il s'agit de l'héritage du passé âryen, quelle que soit la dépréciation, la diminution qu'il ait pu subir."(1)

Les deux connaissances, spirituelle et rationnelle, sont nécessaires l'une à l'autre pour parvenir à une connaissance intégrale, à une compréhension de la Réalité totale, empirique et absolue — chaque connaissance est incomplète sans l'autre. Sri Aurobindo affirme qu'il y a des niveaux de connaissance présentant chacun les niveaux de conscience

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 24 - 25.

et les modes de connaissance qui lui correspondent. Son but est d'atteindre à une intégration de la connaissance par une intégration des divers niveaux de conscience. Examinons maintenant la nature précise de cette connaissance intégrale et la méthode qui mène à sa réalisation.

Suivant la tradition védântique ancienne, Sri Aurobindo donne à l'expérience la portée la plus vaste possible. La plupart des philosophes empiristes limitent leur investigation à l'expérience ordinaire de veille, comme si elle constituait la totalité de l'expérience, et ils croient possible de ramener toute expérience à un contact sens - objet. Mais cette expérience normale de veille est en vérité un stade intermédiaire de notre existence ; il y a au-dessous une sphère subconsciente, et au-dessus un supraconscient. Dans le sommeil, nous retournons à la sphère subconsciente et celle-ci constitue, même durant les heures de veille, l'arrière-plan où se déroulent les fonctions automatiques de la vie. De l'autre côté, il y a la sphère supraconsciente dont nous avons quelquefois un aperçu à certains moments d'intuition, où nous sommes conscients de notre unité avec le Soi ou avec l'univers, dans une expérience spirituelle. Sri Aurobindo dit : "Une connaissance intégrale exige une exploration, une révélation de tous les domaines possibles de conscience et d'expérience."(1) Il entreprend donc d'explorer tous ces niveaux — le supraconscient plus encore que le conscient et le subconscient — et il cherche alors à interpréter et à intégrer toutes leurs données. Il accorde la plus grande attention aux possibilités d'extension de la connaissance. Une simple extension horizontale de

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 581.

l'expérience sensorielle n'est pas suffisante. Une ascension verticale dans le plan de l'expérience a beaucoup plus d'importance.

Il est vrai que dans le passé la connaissance des niveaux supra-conscients a souvent été proscrite comme occultisme ou superstition. Elle fait cependant partie de l'expérience humaine, et la refuser c'est ignorer tout un vaste domaine de l'existence. Sri Aurobindo dit : "Le supraphysique est aussi réel que le physique. Sa connaissance fait partie d'une connaissance complète."(1) Le domaine spirituel est occulte en ce sens seulement qu'il dépasse l'expérience normale. Mais il est possible de découvrir la nature intime de la conscience et de l'être et, par cette découverte de notre nature psychique et spirituelle, de transformer l'existence humaine. Dans un sens analogue, la science aussi est occultiste, lorsqu'elle cherche à découvrir et à rendre efficaces les lois de la nature physique. Elle découvre la connaissance cachée de la nature et s'en sert pour contrôler les opérations des énergies naturelles. Elle a ainsi créé un vaste système de connaissance qui utilise les puissances et les processus secrets de la nature.

La connaissance supraphysique est nécessaire pour rendre complète la connaissance physique, car les processus de la nature physique elle-même ont derrière eux une force supraphysique. La matière n'est pas la seule réalité ni la réalité fondamentale. Elle n'est que la structure d'une Energie primordiale. L'interprétation uniquement matérialiste de l'existence révèle une préoccupation exclusive s'attachant à un seul aspect de la Réalité totale, tout comme le fait une concentration exclu-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 581.

sive sur la vie ou le mental considérés comme la seule réalité fondamentale. "Mais une solution de tout le problème de l'existence ne saurait s'appuyer exclusivement sur une connaissance unilatérale. Il nous faut savoir non seulement ce qu'est la Matière et quels sont ses processus, mais aussi ce que sont le mental et la vie et quels sont leurs processus, et il nous faut connaître aussi l'esprit, l'âme et tout ce qui existe sous la surface du matériel. C'est alors seulement que nous pourrons avoir une connaissance suffisamment compréhensive pour résoudre le problème."(1)

Pour Sri Aurobindo, "l'Esprit, le Soi, est la Réalité fondamentale de l'existence."(2) Mais même en affirmant cela, il faut éviter de nous laisser absorber exclusivement par l'Esprit, si nous voulons parvenir à une connaissance vraiment intégrale de l'existence totale. Il faut tenir compte également de la réalité de la matière, de la vie et du mental. "La connaissance intégrale devra donc être une connaissance de la vérité de tous les aspects de l'existence, à la fois isolément et dans leurs rapports entre eux et dans leur rapport commun avec la vérité de l'Esprit."(3)

Sri Aurobindo décrit ainsi ce niveau de connaissance : "Elle signifiera la connaissance de l'Absolu comme origine de toutes choses ; la connaissance du Moi, de l'Esprit, de l'Etre, et du cosmos comme devenir du Moi, devenir de l'Etre, manifestation de l'Esprit ; la connaissance du monde comme faisant un avec nous dans la conscience de notre vrai Moi,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 582.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 583.

mettant ainsi fin à notre divorce d'avec lui, divorce dû à l'idée et à la vie séparatrices de l'ego ; la connaissance de notre entité psychique et de son immortelle persistance dans le Temps par delà la mort et l'existence terrestre ; la connaissance de notre plus grande existence intérieure sous notre existence de surface ; la connaissance de notre mental, de notre vie, de notre corps dans leur vraie relation avec le moi intérieur et avec l'Être supraconscient, spirituel et supramental qui est au-dessus d'eux ; la connaissance enfin de l'harmonie et de l'usage véritables de notre pensée, de notre volonté et de notre activité, et une transformation de toute notre nature en une expression consciente de la vérité de l'Esprit, du Moi, de la Divinité, de la Réalité spirituelle intégrale."(1)

Ce n'est évidemment pas une connaissance intellectuelle qui pourrait être acquise d'une façon complète dans notre mode de conscience actuel. Elle ne peut venir que par une évolution de notre être et de notre nature. "La Connaissance intégrale est déjà présente dans la Réalité intégrale ; ce n'est pas une chose nouvelle ou encore inexistante qui doive être créée, acquise, apprise, inventée ou construite par le mental ; elle doit plutôt être découverte ou dévoilée, dans notre Moi plus profond et plus vaste ; elle est la substance même de notre conscience spirituelle, et c'est en nous éveillant à elle jusque dans notre moi superficiel que nous devons la posséder."(2) C'est une expérience, un devenir, un changement de conscience, un changement de l'Être.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 584.

(2) Ibid., p. 565.

C'est affirmer le caractère évolutif du devenir, et le fait que notre mode de connaissance mental ne peut être qu'une étape de l'évolution humaine : nous devons être capables de croître au delà. Si donc la connaissance intégrale ne peut venir que par une évolution de tout l'être et de toute la nature de l'homme, ceci paraît impliquer un lent processus dans le Temps, pareil à ceux qui ont accompagné les autres transformations évolutives. Mais l'évolution est maintenant devenue consciente, et il n'est pas nécessaire que ses méthodes et ses étapes soient entièrement les mêmes que lorsqu'elle était subconsciente en son processus. Sri Aurobindo affirme que cette croissance peut être très accélérée si elle est délibérément poursuivie. Elle "peut procéder par une transformation consciente de soi".(1)

Ainsi la philosophie implique une véritable croissance en l'expérience, dans tous les domaines de l'existence, connaissance, sentiment, volonté. Elle englobe et engage tout l'être. Elle doit mener à une connaissance telle que nous devenons ce que nous connaissons. Non seulement le philosophe pense, mais il s'efforce de croître en contenu et en qualité de conscience. Car, dit Sri Aurobindo, "les moyens et les modes de connaissance et d'action sont nécessairement conformes à la nature de la conscience, et c'est la conscience qui doit changer radicalement si nous voulons maîtriser et non plus seulement recevoir en de rares occasions ce pouvoir supérieur de connaissance."(2) Le philosophe a ainsi une double tâche : d'une part, il doit créer, édifier une méthode efficace menant à la croissance progressive de l'expérience ; d'autre part,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 585.
(2) SRI AURODINDO. - On Yoga, I, The Synthesis of Yoga, p. 562.

il doit communiquer à d'autres cette expérience par le moyen d'une formulation philosophique adéquate.

Cette double expression de la recherche philosophique a été une caractéristique persistante de la tradition indienne en général. La plupart des systèmes de métaphysique ont donné naissance à une discipline psychologique claire et précise qui avait pour but de toucher, par l'expérience directe, les vérités qu'ils exposaient. C'est cette discipline qui porte le nom de "Yoga" dans la terminologie indienne. On considérait comme essentiel que les vérités philosophiques deviennent réelles pour l'expérience psychologique intime. Ainsi la philosophie n'était pas seulement théorique, elle avait une portée et une action directes sur la vie et la personnalité humaines.

Cette tradition a été continuée et enrichie par Sri Aurobindo. Dans sa recherche d'une "connaissance intégrale", il a édifié une discipline psychologique appelée "Yoga Intégral" qui conduit à la réalisation d'une connaissance intégrale. Nous donnerons une note à ce sujet dans un appendice à la fin de cette étude.

Sa position est résumée ainsi par N. Indra Sen : "Selon (Sri Aurobindo), la philosophie doit être une interprétation de l'expérience intégrale, expérience consciente, subconsciente et supraconsciente, et elle doit conduire à la croissance et l'enrichissement de l'expérience. La recherche du Vrai et du Réel doit être intégrale, engageant l'intellect, l'émotion et la volonté, et doit mener à une élévation réelle de la vie et de l'expérience. Une telle élévation implique la croissance et le déve-

loppement progressifs d'une série successive d'instruments de connaissance."[1] Ceci nous amène à examiner la méthode philosophique, telle que la conçoit Sri Aurobindo.

La première exigence méthodologique de Sri Aurobindo est clairement formulée dans cette phrase : "Notre mode de connaissance doit être approprié à ce que nous voulons connaître."[2] Cela est évident. Il doit y avoir corrélation et correspondance entre la nature des objets à connaître et les facultés de connaissance. Cela signifie que les sens et la raison sont adaptés à la connaissance du monde extérieur, des choses finies. Dans leur domaine, ce sont des moyens de connaissance parfaitement valables. Et cette adaptation a été encore améliorée par les progrès de la science moderne. Mais si nous cherchons à connaître les vérités intérieures de l'existence infinie, d'autres instruments de connaissance sont évidemment nécessaires, et il faut les développer et les cultiver. L'expérience directe est toujours le seul moyen vraiment satisfaisant de connaissance. Mais cette expérience n'est pas limitée aux objets des sens. Il y a en l'homme des facultés de connaissance pour lesquelles les réalités ultimes peuvent être aussi objet d'expérience directe. Quelles sont donc ces autres facultés de connaissance, quel est leur mode d'opération, quelles sont leurs possibilités de croissance et d'extension ? C'est ce domaine qui a particulièrement intéressé Sri Aurobindo et qu'il a exploré à fond.

Sri Aurobindo commence par examiner la nature de la raison en laquelle il distingue deux sortes d'action : une action "mélangée ou dépen-

(1) INDRA SEN. - The New Lead in Philosophy, "The Philosophical Quarterly", 1943, p. 100.
(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 293.

dante" et une action "pure ou souveraine".(1) La raison accepte l'action mélangée quand elle se limite au cercle de l'expérience sensible, elle reconnaît ses lois pour vérité ultime et se préoccupe uniquement de l'étude des phénomènes. Par contre, elle affirme son pouvoir d'action pure lorsque, acceptant l'expérience sensible comme un point de départ mais refusant de se limiter à celle-ci, elle la dépasse et agit de son propre chef. Elle s'efforce alors de construire des concepts généraux et inaltérables. "Le plein usage de la raison pure nous conduit finalement de la connaissance physique à la connaissance métaphysique."(2)

Mais bien que les concepts métaphysiques soient entièrement satisfaisants pour la raison pure, par eux-mêmes, ils "ne satisfont pas pleinement le besoin de l'être intégral".(3) L'être intégral demande quelque chose de plus : une connaissance plus haute et plus vaste qu'une vérité purement intellectuelle. Pour lui, les idées ne sont que les promesses d'une expérience directe. Sri Aurobindo constate : "notre nature voit toujours les choses avec deux yeux, car elle les voit doublement, comme idée et comme fait, et par conséquent tout concept reste incomplet pour nous, et presque irréel pour une partie de notre nature jusqu'à ce qu'il devienne expérience."(4)

Bergson semble affirmer la même vérité, quoique d'une autre manière, quand il écrit : "Concevoir est un pis-aller quand il n'est pas

(1) SRI AUROBINDO, The Life Divine, p. 58.
(2) Ibid., p. 59.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

donné de percevoir, et le raisonnement est fait pour combler les vides de la perception ou pour en étendre la portée. Je ne nie pas l'utilité des idées abstraites et générales, — pas plus que je ne conteste la valeur des billets de banque. Mais de même que le billet n'est qu'une promesse d'or, ainsi une conception ne vaut que par les perceptions éventuelles qu'elle représente."(1) Combien est suggestive cette simple analogie donnée par Bergson !

Les vérités dont il est question ici ne font pas partie de l'expérience normale. Elles ne peuvent être déduites d'observations sensorielles, ou de constructions rationnelles. Une autre faculté de connaissance est donc nécessaire, par laquelle ce besoin de l'être peut être satisfait. Puisqu'il s'agit du domaine supraphysique, cela n'est possible que par "une extension de l'expérience psychologique".(2)

En un sens, dit Sri Aurobindo, toute notre expérience est psychologique, puisque même ce qui nous parvient par l'intermédiaire des sens est dépourvu de signification pour nous tant que cela ne s'est pas traduit dans les termes du mental sensoriel, le manas de la terminologie philosophique indienne. Bien que normalement le mental sensoriel utilise les organes des sens comme base de son expérience, il les dépasse cependant et est capable d'une expérience directe correspondant à son action inhérente. En conséquence, l'expérience psychologique aussi, comme la connaissance par la raison, est capable chez l'homme de deux sortes d'actions : une action mélangée ou dépendante, une action pure ou souve-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1367.
(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 59.

raine. L'action mélangée a lieu d'ordinaire quand le mental cherche à prendre conscience du monde extérieur, l'objet ; l'action pure se produit lorsqu'il cherche à prendre conscience de soi-même, le sujet. Dans le premier cas, il dépend des sens et forme ses perceptions en accord avec les données qu'il en reçoit ; dans le second cas, il agit par lui-même et est conscient des choses par une sorte d'identité avec elles. Nous sommes ainsi directement conscients de nos émotions, nous sommes conscients d'être en colère, comme on l'a justement fait remarquer, parce que nous devenons la colère. De même nous sommes conscients de notre existence, et ici la nature de l'expérience comme connaissance par identité devient apparente.

Tel est le fonctionnement de l'expérience psychologique dans son action "pure" qui conduit à la connaissance immédiate par identité. La connaissance consiste à devenir ce qui est à connaître. Il n'y a pas ici le dualisme idée - fait, qui est inhérent au mode de connaissance de la raison. Cette connaissance n'est pas non plus matière d'inférence, car elle est donnée dans une expérience directe. Pour Sri Aurobindo, c'est là, qualitativement, le meilleur fait épistémologique. La forme de connaissance la plus satisfaisante est "cette forme de connaissance par identité qui nous rend conscients de notre existence personnelle".(1) Ainsi la juste extension de la connaissance et des facultés de la connaissance consiste à étendre "la faculté de conscience mentale que nous avons de nous-mêmes à la conscience du Soi au-delà de nous, l'Atman ou Brahman des Upanishads, (de sorte que) nous puissions posséder, par l'expérience, les vérités qui

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 62.

forment le contenu de l'ātman ou Brahman dans l'univers."[1] C'est sur cette possibilité que s'est établi le Védânta indien. C'est à travers la connaissance du Soi qu'il a cherché la connaissance de l'univers. Et Sri Aurobindo part de la même base.

Cette connaissance par identité implique essentiellement un développement de l'expérience personnelle permettant de se sentir un et de devenir un avec l'objet de la connaissance. Même en ce qui concerne la connaissance des choses extérieures, et plus nettement encore la connaissance des personnes, nous parvenons à une compréhension meilleure grâce à une identification sympathique. Si nous restons étrangers à une personne, nous avons peu de chance de la comprendre. Ainsi un élargissement progressif du champ de l'expérience est nécessaire, surtout en des plans et des niveaux de l'être qui seront qualitativement nouveaux. Sri Aurobindo en distingue plusieurs, en série ascendante. Il nomme ces niveaux : le mental supérieur, le mental illuminé, le mental intuitif, le surmental, le supramental. Par cette extension de l'expérience, deviendra possible une identification progressive avec la Suprême Conscience du Brahman, pour qui toute connaissance est essentiellement une expérience d'identité avec Soi-même.

Mais comment cette connaissance intuitive est-elle reliée à l'action de la raison en nous ? Il sera utile d'examiner brièvement leurs rapports mutuels.

L'intuition agit derrière le voile et s'exerce dans les parties de l'être qui s'expriment moins facilement. Ainsi elle "ne peut nous donner

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 62.

la vérité sous cette forme ordonnée et explicite que réclame notre nature."[1] C'est la raison qui nous aide à organiser et à exprimer sous une forme systématique les messages de l'intuition et cela même à une communication, une compréhension et une action efficaces. Ici vient à l'esprit la remarque de Bergson à ce sujet : "La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes."[2]

Mais ce processus de transmission n'est pas sans limitation, car les actions caractéristiques de l'intuition et de la raison sont très différentes l'une de l'autre. La connaissance intuitive la plus haute voit les choses "dans l'ensemble, en grand, et elle ne voit les détails que comme des aspects de la totalité indivisible". Elle tend vers la synthèse immédiate et vers l'unité de la connaissance. La raison, au contraire, procède par "analyse et division et assemble ses faits pour former un tout"[3] Dans l'assemblage ainsi formé, il y a des opposés, des anomalies, des incompatibilités logiques, et la tendance naturelle de la raison est d'affirmer les uns et de nier les autres afin de pouvoir édifier un système d'une logique sans défaut. C'est ainsi que l'unité de la première connaissance intuitive est fragmentée, et que se forment des systèmes philosophiques opposés.

Sri Aurobindo reconnaît que les intuitions aussi peuvent grandement varier en profondeur et en ampleur et qu'elles peuvent être en conflit l'une avec l'autre. Mais elles comportent un processus d'auto-correction

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 65.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 697.
(3) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 66.

dans lequel "ce qui est moins lumineux fait place à ce qui est plus lumineux ; ce qui est limité, défectueux ou moins essentiel fait place à ce qui est plus complet, plus parfait, plus essentiel."(1) La raison continue à jouer un rôle indispensable pour comprendre, arranger et interpréter ces données de l'intuition. Seulement elle doit chercher progressivement à s'appuyer sur des intuitions plus vastes et plus globales et s'adapter à une action plus plastique au lieu de s'en tenir à son action rigide et tranchante. Bergson affirme essentiellement la même vérité en disant que la métaphysique pour être vraiment elle-même doit dépasser les concepts rigides et tout faits et chercher à créer "des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition."(2)

Cette action plus vaste de la raison est poussée plus loin encore par Sri Aurobindo qui l'appelle la logique de l'Infini. Celle-ci forme une partie importante de sa méthodologie, et il nous sera utile de l'examiner plus complètement.

Cette action plus large et plus plastique de la raison devient particulièrement nécessaire quand la recherche se porte vers les vérités de l'Existence Infinie qui englobent toutes choses. La raison travaille habituellement en partant des qualités superficielles des objets finis. Cette connaissance et ces conceptions finies sont valables dans les limites de leur domaine propre. Mais, dit Sri Aurobindo, "il est irrationnel de supposer qu'une conscience et une raison finies puissent servir à mesu-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 66.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 1402.

rer l'Infini ; leur petitesse ne peut juger cette Immensité."[1] "Il y a, ajoute-t-il, différents ordres de réalité, et les conceptions, les mesures, les normes qui conviennent à un certain ordre ne sont pas nécessairement applicables à un autre."[2] Dans l'échelle de la réalité, il y a une complexité croissante, de sorte que ce qui est valable pour un ordre ne l'est pas pour un autre. Ainsi les lois de l'Être physique ne peuvent expliquer les opérations plus subtiles des parties vitales et mentales. Et une loi ou un processus qui s'applique à la partie superficielle de l'Être ne s'applique pas nécessairement à l'Être plus profond et plus vrai. De plus la raison trouve difficile de faire face à tout ce qui est infra-rationnel ou supra-rationnel. La vie est infra-rationnelle, et la raison ne peut réussir à la diriger : en essayant de lui imposer un contrôle rationnel, ou elle mutile l'élan créateur de la vie, ou elle suscite une révolte. Dans le domaine de l'esprit, qui est supra-rationnel, la difficulté est encore plus grande, car la raison se trouve encore plus inadéquate devant la subtilité, la profondeur et la complexité de l'action de l'esprit. Ici l'intuition et l'expérience intérieure sont les seuls guides.

Cela ne signifie pas cependant que l'Être et l'action de l'Infini doivent être regardés comme une magie vide de toute raison. Il y a en l'Infini une logique, car il y a des relations et des connections envisagées et réalisées de manière infaillible. Mais c'est une logique spirituelle ou supramentale : "C'est une raison plus grande, une logique plus vaste, plus subtile, plus complexe en ses opérations, elle englobe toutes

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 297.
(2) Ibid.

les données que notre observation est incapable de saisir, elle en déduit des résultats que ni notre déduction ni notre induction ne peuvent prévoir parce que nos conclusions et nos inférences s'appuient sur une base médiocre et qu'elles sont faillibles et fragiles."[1] La logique de l'Infini contredit la raison finie car elle comprend l'illimité, le tout et l'essence, tandis que la logique finie est plus ou moins restreinte aux fragments, aux qualités limitées et superficielles des choses.

Mais comment caractériser de manière positive cette logique de l'Infini ? Son principe essentiel est l'unité intégrale de la Réalité omniprésente. Elle procède de la pleine conscience de cette unité originelle et nécessaire des choses et cherche à découvrir leurs rapports à la lumière de cette vérité. Ainsi elle arrive à une réconciliation de tout ce qui paraît contradictoire à notre expérience ordinaire.

C'est de ce point de vue "d'une raison plus vaste et plus plastique, rendant compte de la logique de l'Infini"[2] que Sri Aurobindo est amené à formuler ainsi sa vision de la réalité :

"La vérité première de l'expérience spirituelle est ... une Existence en soi, une Conscience de Soi, une Félicité-d'Être en soi, absolues, éternelles et infinies, qui secrètement supportent et imprègnent l'univers tout en étant aussi au delà de lui. Mais cette vérité d'Être présente à la fois un aspect personnel et un aspect impersonnel, elle n'est pas seulement Existence, elle est l'Etre unique absolu, éternel et infini. De même qu'il y a trois aspects fondamentaux sous lesquels nous rencontrons cette Réalité (le Moi, l'Etre conscient ou Esprit, et Dieu, l'Etre divin, ou,

(1) SRI AUROBINDO, The Life Divine, p. 298
(2) Ibid., p. 301.

pour employer les termes indiens, la Réalité absolue et omniprésente, Brahman, manifesté pour nous comme ātman, puruṣa, Īśvara), de même son pouvoir de Conscience nous apparaît sous trois aspects : Māyā, la force-en-soi de cette conscience conceptuellement créatrice de toutes choses ; prakṛti, la Nature ou Force rendue dynamiquement exécutrice, manifestant toutes choses sous l'oeil-témoin de l'Etre conscient, le Moi ou Esprit ; śakti, la Puissance consciente de l'Etre divin, qui est à la fois conceptuellement créatrice et dynamiquement exécutrice de toutes les activités divines. Ces trois aspects et leurs pouvoirs fondent et contiennent l'existence tout entière et toute la Nature ; envisagés ensemble comme un tout, ils expliquent l'apparente disparité et font disparaître l'incompatibilité apparente entre la Transcendance supracosmique, l'universalité cosmique et la séparativité de notre existence individuelle. L'Absolu, la Nature cosmique et nous-mêmes ne font qu'un, liés par cet aspect trinitaire de l'unique Réalité. Car, prise en soi, l'existence de l'Absolu, le Brahman suprême, serait en contradiction avec l'univers relatif, et notre existence réelle serait incompatible avec sa Réalité unique incommunicable. Mais le Brahman est en même temps omniprésent en toutes les relativités ; il est l'Absolu indépendant de tous les relatifs, l'Absolu base de tous les relatifs, l'Absolu gouvernant, pénétrant, constituant tous les relatifs ; il n'y a rien qui ne soit l'omniprésente Réalité."(1)

Ce conflit de termes qui heurte si violemment notre mentalité ordinaire est pourtant l'expression d'une vérité plus vaste et plus compréhensive. Sri Aurobindo affirme : "La conscience de l'Existence infinie est autre que notre conscience mentale et que notre conscience sensorielle,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 295.

elle est plus vaste et de plus grande capacité, car elle les inclut comme des termes mineurs de ses activités ; la logique de l'Existence infinie est autre que notre logique intellectuelle ; elle concilie dans les grands faits primordiaux de son être ce qui n'est que contraires inconciliables pour notre vision mentale, occupée de mots et d'idées qui sont dérivés de faits secondaires."(1)

Cette vision de l'Etre existant en soi et de son action peut présenter des difficultés pour la logique tranchante de l'intellect, mais si nous la considérons à la lumière d'une raison plus large et plus plastique, comme "une totalité de vision qui est unitive et illimitée, elle subsiste et s'impose par sa plénitude même".(2)

L'expérience et la contemplation de l'Un indifférencié ont certes toujours exercé un attrait puissant sur l'esprit humain. Mais la contemplation de l'Un qui englobe toutes les différenciations — dans lequel cependant les différenciations ne ternissent pas l'Unité de l'Un — est non moins profonde et intensément attirante. Elle est plus mystérieuse, plus riche et elle satisfait entièrement. Cette seule contemplation semble élargir notre horizon intérieur et elle nous donne un sens de plénitude, de totalité, du "tout" qui n'est pas fait des parties. Pour Sri Aurobindo, cela est un fait d'expérience ; mais pour nous, le simple fait de considérer l'expérience nous apporte un sentiment d'élargissement intérieur, de participation à l'Unique Existence, riche et complexe, non pas l'Unité pure mais l'Un multiple.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 341.
(2) Ibid., p. 285.

M. Chubb donne ainsi l'essentiel de la position de Sri Aurobindo à propos de la logique de l'Infini : "La pensée qui se meut entre des opposés et qui ne peut s'affirmer qu'en basant ses affirmations sur le reniement ou implicite ou explicite, doit s'arrêter au seuil de l'Infini ; car une pensée qui s'appuie sur la logique de l'exclusion n'a pas la capacité de saisir la Vérité qui embrasse tout. Pour être adéquate à son objet, la logique elle-même doit croître en un instrument plus plastique d'affirmation pure, qui voit des contraires apparents comme des aspects complémentaires de l'unique Vérité."(1)

Il ajoute plus loin : "Les sages du passé ont accepté en fait cette logique plus vaste de l'Infini : ainsi Sri Râmakrishna affirme que Dieu est à la fois personnel et impersonnel ; mais ils n'ont pas élaboré les implications théoriques de la logique métaphysique, ni aperçu les conséquences lointaines comme l'a fait Sri Aurobindo. Sa conception de la logique de l'Infini fournit la seule base possible à la réconciliation des révélations partielles et apparemment divergentes de l'unique Vérité, que nous découvrons en différentes philosophies religieuses et différentes écoles du Védânta."(2)

Il est intéressant de remarquer ici que l'on a établi un certain

---

(1) CHUBB (J.N.). - Kierkegaard's Existentialism and Sri Aurobindo's Integral Philosophy, "Sri Aurobindo Circle", nº 12, 1956, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, p. 66.

(2) CHUBB (J.N.). - Ibid.,

parallélisme entre la logique de l'Infini de Sri Aurobindo et la raison synthétique de Hegel[1]. En Occident, ce fut le mérite de Hegel d'avoir montré que l'intellect est capable, dans une certaine mesure, d'une action plus vaste, et que cette fonction supérieure de la pensée est indispensable pour pouvoir contempler la Réalité Absolue qui doit réconcilier les toutes dernières contradictions et antinomies. Ce fut, de sa part, une perception vraiment profonde qui lui a fait envisager une synthèse comme le terme final de deux contradictions.

Pour résumer ce qui a été dit jusqu'à présent, nous pouvons distinguer chez Sri Aurobindo deux attitudes caractéristiques.

Il voit la connaissance comme se développant sans cesse et résultant d'un développement progressif de la personnalité humaine et de ses facultés cognitives. Cette croissance de la conscience est vue dans une perspective évolutive, comme l'émergence continue de qualités nouvelles et toujours plus riches. C'est un trait frappant de la philosophie de Sri Aurobindo qu'il regarde la connaissance moins dans son état actuel, dans ce qui a été déjà réalisé, que dans les possibilités plus riches de l'avenir. Le "sens de la prospective" est clairement l'attitude dominante.

La seconde attitude est de tout englober, d'accepter toute expérience. Ainsi chaque école de philosophie, chaque forme d'expérience religieuse apparaît comme offrant un point de contact avec un certain aspect de la réalité, et comme cherchant à interpréter un certain domaine d'expérience. Elle a donc une contribution positive à apporter. Elle ne se trom-

(1) INDRA SEN. - Has Sri Aurobindo refuted Mayavada ?, "The Indian Philosophical Congress, Silver Jubilee Commemorative Volume", 1950, p. 91.
- Is Mayavada Defensible ?, "The Philosophical Quarterly, 1944, p. 87.

pe que si elle la présente comme la Vérité totale et unique. Sri Aurobindo écrit : "L'unité derrière la diversité et la discorde, tel est le secret de la variété des religions et des philosophies humaines ; car toutes parviennent à une image, à une indication partielle, touchent une portion de la Vérité unique, ou envisagent l'un de ses innombrables aspects ... la vérité derrière doit nécessairement être la même, parce que tout est le Divin unique et Infini que toutes cherchent."(1) Parce que toute chose est cet Un, il faut cette variété infinie de l'approche humaine pour le conquérir. Aucune approche isolée ne peut épuiser l'Infini. Sri Aurobindo ajoute: "Il était nécessaire que l'homme trouvât Dieu ainsi de façons diverses afin d'arriver à le connaître entièrement. Mais c'est lorsque la connaissance atteint son sommet que la plus grande unité est possible. La vision la plus haute et la plus vaste est aussi la plus sage ; car alors toute la connaissance est unifiée dans son unique signification embrassant tout."(2)

Sri Aurobindo accepte comme valides les vérités de toutes les vues de l'existence, de toutes les formes d'expérience religieuse ; il cherche à trouver leur vraie place dans sa vision "intégrale" et s'efforce de trouver leurs rapports dans le tout. Cela lui est possible grâce à une extension de l'expérience personnelle, qui n'est pas horizontale dans son mouvement, mais qui procède par une ascension verticale, par une transcendance. Ceci conduit à plusieurs niveaux d'expérience dans lesquels la

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 623 - 624.
(2) Ibid., p. 624.

perception de "totalités unifiées et intégrées" est innée et qui présentent un contraste très net avec l'action séparatrice et divisée du mental. De ces niveaux plus hauts d'expérience, celui qui dispose de la plus grande intégration est appelé par Sri Aurobindo le "supramental". Il le caractérise ainsi : "Voir les choses avec sûreté et les voir en leur ensemble n'est pas possible au mental ; mais c'est la nature même du supramental transcendant ..."(1) Il est, dans son fondement, une conscience qui unifie, intégralise et harmonise."(2) Il ajoute : "Seul le supramental assure l'unité dans la diversité."(3)

La réalisation de ce niveau d'expérience permet à Sri Aurobindo de donner de la Réalité une vision "intégrale", qui embrasse toute la richesse de l'expérience humaine ; et il cherche à l'interpréter et à y trouver les rapports justes. On ne parvient pas à cette expérience par un processus d'accommodement artificiel, mais dans la lumière d'une vision large et plastique qui voit l'Unique Réalité cherchant à s'exprimer en formes multiples. Pour une telle vision : "Toutes les religions sont vues comme des moyens d'aborder une unique Vérité, toutes les philosophies comme des points de vue divergents d'où l'on considère les différents côtés d'une unique Réalité, et toutes les Sciences se rejoignent en une Science suprême."(4)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 126.
(2) Ibid., p. 861.
(3) Ibid., p. 197.
(4) Ibid., p. 624.

Nous avons essayé de déterminer les perspectives initiales des deux philosophes et d'avoir une certaine sympathie avec leurs intuitions originelles. Si, maintenant, nous les considérons ensemble, quelles sont les similitudes et les oppositions que nous pouvons découvrir, d'abord dans leurs approches et ensuite dans les méthodes qu'ils ont suivies ?

1. Pour les deux philosophes, la réalité apparaît comme créatrice et évolutive, et ils cherchent à en avoir une expérience directe et intuitive. L'attitude bergsonienne est caractérisée par le sentiment très vif de "l'imprévisible nouveauté" dans la création, et l'attitude aurobindonienne par un puissant attrait pour "la dimension du futur" : les deux prises ensemble s'enrichissent mutuellement. La perception originelle paraît être semblable : mais chacun met en relief un aspect différent.

2. La philosophie doit avoir pour base une expérience intuitive. Le rôle de l'intellect est simplement de rassembler, de scruter, de relier et de présenter cette expérience, mais il doit se montrer capable d'une action plus large, plus plastique que d'ordinaire. Ainsi les deux philosophes ne cherchent pas à édifier un système. Ce qu'ils cherchent, c'est à élargir progressivement cette base d'expérience, et l'effort est poursuivi dans un esprit d'ouverture et d'expansion sans limite.

Ce qui distingue clairement l'approche de Sri Aurobindo, c'est qu'il fait de cet élargissement de l'expérience l'objet d'une recherche délibérée par la pratique du "Yoga Intégral" — discipline psychologique précise qu'il a élaborée. La recherche d'un élargissement des limites de l'expérience est commune aux deux philosophes, mais chacun suit entière-

ment la ligne do développement do la tradition dans laquelle il est né.

3. Ainsi tous deux définissent la philosophie comme "l'expérience intégrale". Ils ont une perception très aiguë de la totalité du Réel ; c'est le Tout de la Réalité qu'ils cherchent à connaître. Mais malgré cette affirmation commune, les conceptions qu'ils en ont sont différentes.

Bergson atteint le niveau de l'expérience intégrale par un mouvement vers les profondeurs ; c'est par un processus "d'approfondissement" de la conscience que l'on arrive à l'expérience de la totalité. Sri Aurobindo affirme, d'autre part, qu'une ascension "verticale" est nécessaire pour arriver à la totalité de l'expérience. L'intégralité de l'expérience n'est possible que par une "transcendance". Seuls les sommets permettent une vision de la totalité dans une perception unifiée. Le mouvement vers les profondeurs est certes le premier pas essentiel dans cette direction; mais pour arriver à l'aboutissement final, il devrait être suivi d'un mouvement vers le transcendant.

Du point de vue de la méthode, il nous semble plus intéressant de considérer les deux philosophes dans leur attitude essentielle vis-à-vis de la réalité, plutôt que d'insister sur les détails de l'élaboration, qui n'ont peut-être qu'une valeur secondaire et qui ressortent, de toute manière, des exposés donnés plus haut.

1. Les deux philosophes apportent, avant tout, une approche "d'intériorité", une saisie directe et intuitive de la réalité dans [illegible] sa pureté originelle. Ils cherchent à tout voir du "dedans", par une sorte de sympathie intime, coïncidence, au lieu d'apporter une approche

intellectuelle qui prend une série de vues du "dehors" et qui procède par voie d'analyse et de synthèse pour arriver à une unité construite. La réalité dure intérieurement et seul l'effort d'intuition peut la saisir dans l'immédiateté de la conscience.

Ainsi, pour les deux philosophes, le sujet humain est le point de départ. Et le mode de connaissance le plus satisfaisant est celui qui nous donne la connaissance de notre existence personnelle dans toute sa profondeur. C'est un contact intérieur et direct, où rien ne s'interpose entre le sujet qui connaît et l'objet à connaître. Cette façon de connaître est qualitativement la meilleure. Mais l'intuition que nous avons de nous-mêmes n'épuise pas toutes les possibilités de cette méthode. L'intuition est capable d'autres intensités, d'autres actions. Il y en a toute une gamme, comme dans une série ascendante, qui se portent à tous les niveaux de la réalité — depuis la simple intuition de nous-mêmes jusqu'à l'intuition mystique qui nous révèle le secret de l'être et de la réalité tout entière.

Sur ces points, les deux philosophes s'accordent entièrement. Mais Bergson se livre, avant tout, à une distinction entre les deux modes de connaissance, par l'intellect et par l'intuition. Il ne s'étend pas sur les différents niveaux de l'intuition même, et ne nous donne pas de caractérisations ni d'élaborations de ces niveaux, ce qui aurait pu être précieux. Il se contente d'affirmations assez générales. De plus, il semble en réaction contre la méthode intellectuelle, au point qu'il n'accorde à l'intellect qu'un rôle assez négatif.

Quant à Sri Aurobindo, il s'intéresse à tous les niveaux de

l'intuition. Il cherche à en faire l'expérience directe, puis il nous donne des élaborations détaillées de leurs modes d'action caractéristique. Il distingue ces différents niveaux, et les identifie par des noms appropriés; d'autre part, il ne nie pas le rôle de la méthode intellectuelle en philosophie, il lui accorde même une valeur positive. Mais il estime, toutefois, que l'intuition est la méthode philosophique par excellence car elle est plus directe et saisit la réalité de l'intérieur.

Remarquons ici l'opinion de S.K. Maitra à ce propos : "La différence entre l'intuition chez Sri Aurobindo et chez Bergson n'est pas si grande qu'elle le paraît à première vue. Tous deux pensent que c'est l'expérience intégrale qui révèle la vraie nature de la réalité. Et ils affirment que l'intuition humaine, à son niveau actuel, n'est pas capable d'accorder cette expérience intégrale, et donc de révéler la vraie nature de la réalité. Mais tandis que Bergson met tous les niveaux de la conscience, de l'expérience intégrale jusqu'à l'intuition humaine ordinaire, sous le même nom d'intuition, Sri Aurobindo en fait une analyse plus profonde, il différencie les différents niveaux et il leur donne des noms différents."(1)

Il est intéressant de remarquer que cette approche de "l'intériorité" dans la recherche du réel a été la caractéristique la plus constante de toute la tradition indienne — des Oupanishads aux penseurs contemporains. Celle-ci s'est préoccupée essentiellement du sujet et elle a cherché, à travers la connaissance du soi, la connaissance de l'univers.

---

(1) MAITRA (S.K.). - An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo, pp. 25 - 26.

Elle a affirmé la correspondance de l'être individuel et de l'être universel, le microcosme et le macrocosme, l'ātman et le Brahman. La réalité a été essentiellement caractérisée par la qualité "d'intériorité", et elle a été recherchée là où il est possible d'en faire l'expérience directe — dans le moi profond. Ceci a été un principe méthodologique commun à toute la tradition indienne.

2. Les deux philosophes affirment que c'est l'expérience psychologique qui donne accès à l'expérience métaphysique, car il y a une correspondance entre l'être individuel et l'être universel. Ainsi Sri Aurobindo continue la tradition indienne.

Mais quand Bergson fait correspondre l'être individuel à toutes les réalités, à la réalité en général, certains penseurs s'étonnent de cette extension et essayent de voir d'où pourrait venir cette influence. Mme Mossé - Bastide montre, dans son ouvrage, Bergson et Plotin, que cette influence est celle de Plotin. En même temps, une autre question se pose à elle : d'où vient chez Plotin cette conception qui est étrangère au rationalisme grec ? D'où vient cette possibilité indéfinie d'intensification du moi, qui lui permet de s'égaler à toute la gamme des êtres, et même de dépasser les êtres vers la mystérieuse unité qui est à leur principe ? Elle pose ainsi la question : "D'où vient cette inépuisable richesse de l'intériorité, qui fonde la méthode de pénétration dans la métaphysique par la psychologie, et qui est peut-être l'essentiel du message plotinien ?"(1) Elle présente ensuite deux points de vue.

---

(1) MOSSE - BASTIDE (R.-M.). - Bergson et Plotin, Paris, P.U.F., 1959, p. 34.

D'après Emile Bréhier, cette conception de l'identité du moi et du tout n'a son équivalent chez aucun Grec : chez Epictète, comme antérieurement chez Socrate, la connaissance du moi est celle d'un pouvoir sur les représentations et d'une volonté morale, ce n'est pas le sentiment d'une coïncidence avec le principe de tous les êtres ; l'origine d'une telle conception devrait être cherchée dans la pensée hindoue, et plus précisément dans les Oupanishads.(1)

M. Lacombe écrit dans une Note sur Plotin et la pensée indienne : "Ici et là, le retour sur soi est axé sur l'identité pure et simple du centre métaphysique de chacun et du centre universel."(2) Mais plutôt qu'à une influence historique proprement dite, M. Lacombe croit à des "rencontres", à des "attitudes" analogues dans des contextes culturels différents.

A propos de notre étude, ce qui nous intéresse de remarquer ici, c'est qu'à travers Plotin, Bergson se rapproche de la tradition indienne. Ce double rapprochement a été fait par M. Lacombe.(3)

En parlant de Bergson, M. Indra Son remarque également : "Cette approche de la Réalité est des plus intéressante et elle

---

(1) BREHIER (Emile). - La philosophie de Plotin. Paris, J. Vrin, 1961, pp. 108-109 et p. 118.

(2) LACOMBE (Olivier). - Note sur Plotin et la pensée indienne, in "Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes", Section des Sciences religieuses, 1950.

(3) LACOMBE (Olivier). - Bergson et l'Inde, Conférence aux "Amis de Bergson", 14 janvier 1956.

porte témoignage de l'approche suivie le plus généralement en Inde. L'individu humain fait sûrement partie de la réalité universelle ; et il devrait lui être possible de faire l'expérience de cette réalité en lui, et de connaître sa nature et son caractère essentiels. Cette vérité a été dans la philosophie indienne un principe commun de méthodologie."(1)

Ce sont là quelques-unes des conclusions qui ressortent d'une réflexion sur l'approche générale des deux philosophes et des méthodes qu'ils ont suivies.

Nous allons maintenant considérer les vues de la réalité qui en résultent.

- - : - -

(1) INDRA SEN. - Human Personality as considered by Philosophy, "The Journal of Psychological Researches", vol. I, n° 1, 1957, pp. 19 - 31.

CHAPITRE II

LA VISION DE LA REALITE

Pour élaborer leur conception de la réalité, les philosophes ont suivi, d'une manière générale, deux grandes lignes d'approche — l'une objective et l'autre subjective. La première prend la nature extérieure comme le point de départ de la réflexion, et construit ainsi un tableau de la réalité totale. La deuxième débute par une considération de l'homme et de son expérience psychologique et arrive par cette voie à une connaissance du sujet et de la réalité universelle dont l'homme n'est qu'une partie.

Nous avons déjà remarqué que Bergson et Sri Aurobindo s'affirment dans cette dernière voie. Leur juridiction unique, c'est l'expérience intérieure. Ils débutent ainsi dans leurs recherches philosophiques par un approfondissement de la conscience dans son intimité. La réalité est saisie au dedans de nous-mêmes, dans nos profondeurs.

La démarche initiale est semblable chez les deux philosophes. Nous allons voir comment leur conception de la réalité se développe à partir de ce point commun.

o

o o

B E R G S O N

Puisqu'il faut sonder la conscience dans son intimité pour pénétrer dans la pleine réalité métaphysique, c'est cette notion de conscience qui doit être élucidée tout d'abord. C'est dans son tout premier ouvrage, l'Essai sur les données immédiates de la conscience, que Bergson entreprend un examen de la vie consciente. Le titre même du livre est significatif et indique déjà la direction de la recherche. Bergson s'applique à découvrir les données vraiment immédiates de la conscience, débarrassées des médiations que sont les concepts et les images permettant au sens commun de se tirer d'affaire dans la vie quotidienne, et à l'intelligence de construire une science qui lui assure la possession des choses. Ce qu'il recherche, c'est la contemplation du moi dans toute sa pureté originelle.

Bergson commence par se poser le problème inverse de celui de son temps. La psychologie était alors surtout préoccupée d'établir que nous apercevons les choses à travers certaines formes, empruntées à notre constitution propre. Cette tendance s'était de plus en plus accentuée depuis Kant. Bergson, au contraire, se demande "si les états les plus apparents du moi lui-même, que nous croyons saisir directement, ne seraient pas, la plupart du temps aperçus à travers certaines formes empruntées au monde extérieur ."(1)

Il ajoute qu'*a priori*, il paraît assez vraisemblable que les choses

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 145 - 146.

se passent ainsi. Car à supposer que les formes dont on parle, et auxquelles nous adaptons la matière, viennent entièrement de l'esprit, il semble difficile d'en faire l'application constante aux objets sans que ceux-ci déteignent bientôt sur elles. En utilisant alors ces formes pour la connaissance de notre propre personne, nous risquons de prendre pour la coloration même du moi un reflet du cadre où nous le plaçons, c'est-à-dire, en définitive, du monde extérieur. Mais on peut aller plus loin et affirmer que des formes applicables aux choses ne sauraient être tout à fait notre oeuvre; qu'elles doivent résulter d'un compromis entre la matière et l'esprit ; que si nous donnons à cette matière beaucoup, nous en recevons sans doute quelque chose. Et qu'ainsi, lorsque nous essayons de nous ressaisir après une excursion dans le monde extérieur, nous n'avons plus les mains libres.

Pour contempler le moi dans sa pureté originelle, il faudrait donc éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur. Quelles sont ces formes ?

"Isolés les uns des autres, et considérés comme autant d'unités distinctes, les états psychologiques paraissent plus ou moins intenses. Envisagés ensuite dans leur multiplicité, ils se déroulent dans le temps, ils constituent la durée. Enfin, dans leurs rapports entre eux, et en tant qu'une certaine unité se conserve à travers leur multiplicité, ils paraissent se déterminer les uns les autres. — Intensité, durée, détermination volontaire, voilà les trois idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible, et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace."(1)

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 146.

Considérons d'abord la première de ces idées. On admet d'ordinaire que les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer. On parle d'une sensation plus intense qu'une autre, d'un effort plus grand qu'un autre, et on établit ainsi des différences de quantité entre des états purement internes. C'est là une erreur profonde qui vient de ce qu'on n'hésite pas à appliquer dans le domaine de l'inétendu, des schèmes propres à la connaissance de l'étendu. Les épithètes quantitatives ne sont valables que dans le monde spatial. Elles s'appliquent aux phénomènes extérieurs, qui occupent une place dans l'espace, qui, par conséquent, ont une grandeur et peuvent être mesurés. Or, c'est la cause objective d'un état de conscience qui apporte du dehors l'idée de quantité; l'état lui-même est qualité pure. Dans la mesure où cette qualité devient le signe de cette quantité, et que nous soupçonnons celle-ci derrière celle-là, nous l'appelons intensité. "L'intensité d'un état simple n'est donc pas la quantité, mais son signe qualitatif."(1)

En fait, la notion d'intensité se présente sous un double aspect, selon qu'on étudie les états de conscience représentatifs d'une cause extérieure, ou ceux qui se suffisent à eux-mêmes : joies et tristesses profondes, passions réfléchies, émotions esthétiques. Dans le premier cas, la perception de l'intensité consiste en une certaine évaluation de la grandeur de la cause par une certaine qualité de l'effet. Dans le second, la notion d'intensité se réduit à la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples qui pénètrent l'émotion fondamentale.

D'ailleurs ces deux sens de l'intensité s'interpénètrent le plus

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 147.

souvent, parce que les faits les plus simples qu'une émotion enveloppe sont généralement représentatifs, et que la plupart des états représentatifs, étant affectifs en même temps, embrassent eux-mêmes une multiplicité de faits psychiques élémentaires. "L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne."(1)

Il nous reste à savoir en quoi consiste cette image : si elle se confond avec celle du nombre, ou si elle en diffère radicalement. Nous allons considérer les états de conscience, non pas isolément les uns des autres, mais dans leur multiplicité concrète, en tant qu'ils se déroulent dans **la pure durée**. De même que la sensation représentative devient qualité pure si nous n'y introduisons l'idée de sa cause, ainsi nous devrons rechercher maintenant ce que devient la multiplicité de nos états internes, quelle forme affecte la durée, quand on fait abstraction de l'espace où elle se développe. Nous allons trouver ici une confusion plus grave encore que la précédente, parce qu'elle corrompt à leur source même nos représentations du changement extérieur et du changement interne, du mouvement et de la liberté.

Considérons d'abord la multiplicité numérique.

On définit généralement le nombre une collection d'unités ou, plus précisément, la synthèse de l'un et du multiple. Tout nombre est un, en ef-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 50.

fet, puisqu'on se le représente par une intuition simple de l'esprit et qu'on lui donne un nom ; mais cette unité est celle d'une somme ; elle embrasse une multiplicité de parties qu'on peut considérer isolément.

Il ne suffit pas de dire que le nombre est une collection d'unités. Il faut que ces unités soient identiques, sans quoi on ne pourrait les additionner : on en ferait l'énumération, mais non la somme. D'autre part, il faut qu'elles soient distinctes, sans quoi elles se confondraient en une seule : en ajoutant un à un, on n'obtiendrait jamais qu'un. Or, c'est dans l'espace seulement qu'une pareille juxtaposition peut s'opérer, parce que l'espace seul, étant homogène, nous permet à la fois de distinguer les unités et de les identifier, c'est-à-dire de les additionner. La construction du nombre exige donc l'intuition d'un milieu homogène, l'espace, où s'alignent des termes distincts mais tous semblables, et par conséquent susceptibles de s'ajouter sans se confondre.

En admettant cette conception du nombre, on verra que toutes les choses ne se comptent pas de la même manière, et qu'il y a deux espèces bien différentes de multiplicité : celle des objets matériels et celle des faits de conscience. Dans le premier cas, les objets sont localisés dans l'espace, il est possible de les voir et de les toucher ; ils peuvent se traduire immédiatement en nombre ; aucune représentation symbolique ne nous est nécessaire pour les compter. Il n'en est pas de même si nous considérons des états purement internes. Là les termes n'étant plus donnés dans l'espace, on ne pourra les compter que par quelque processus de figuration symbolique.

Il convient de s'arrêter sur ce dernier point. Si, pour compter

les faits de conscience, nous devons les représenter symboliquement dans l'espace, n'est-il pas vraisemblable que cette représentation symbolique modifiera les conditions normales de la perception interne ? Rappelons-nous ce que nous disions un peu plus haut de l'intensité de certains états psychiques. La sensation représentative, envisagée en elle-même, est qualité pure ; mais vue à travers l'étendue, cette qualité devient quantité en un certain sens ; on l'appelle intensité. Ainsi la projection que nous faisons de nos états psychiques dans l'espace pour en former une multiplicité distincte doit influer sur ces états eux-mêmes, et leur donner dans la conscience réfléchie une forme nouvelle que l'aperception immédiate ne leur attribuait pas.

Mais que donnerait la vision directe et pure, une fois dégagée de toute représentation symbolique dans l'espace? Comment apparaîtrait alors la succession de j^{nos} états de conscience? Bergson dit : "Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même. Nous lui poserons alors cette question : la multiplicité de nos états de conscience a-t-elle la moindre analogie avec la multiplicité des unités d'un nombre ? "(1)

Bergson entreprend alors une étude serrée des idées d'espace et de temps et des rapports qu'elles ont entre elles, ainsi qu'une analyse pénétrante du concept de mouvement. Il n'est pas nécessaire, pensons-nous, de présenter en détail ces analyses si connues. Disons seulement que Bergson est ainsi amené à distinguer deux espèces de multiplicité — l'une quantitative et l'autre qualitative. " ... la multiplicite des états de cons-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 61.

science, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre ... il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative, et l'autre quantitative."(1)

La multiplicité qualitative se présente comme une pénétration mutuelle de nos états de conscience, une hétérogénéité pure au sein de laquelle on ne peut établir de distinctions spatiales, une durée pure dont les moments ne sont pas extérieurs les uns aux autres, mais se fondent les uns dans les autres. Il y a fusion, organisation, développement organique. Ce que nous découvrons au plus profond de nous-mêmes, c'est la continuité et la fluidité. C'est là l'immédiat de la vie intérieure rendue à sa pureté originelle.

Bergson distingue ainsi deux niveaux de la vie consciente, l'un superficiel et l'autre plus profond : "Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 80 - 81.

mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental."(1)

Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera, par contiguité, des termes qu'il aura perçus juxtaposés. Mais à mesure qu'on creuse au-dessous de cette surface, à mesure que le moi redevient lui-même, ses états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration des autres. Chacun d'eux reflète la personnalité tout entière. Il y a donc juxtaposition et pluralité à la surface de l'Être et, à un niveau plus profond, pénétration mutuelle au sein de l'unité et de la totalité. On est ici placé au point de vue du tout et non plus des parties.

C'est dans cette vie profonde que nous faisons l'expérience d'une vraie liberté, expression d'un moi qui se totalise dans le jaillissement toujours neuf de l'instant. C'est un développement organique — un processus d'évolution intérieure et créatrice. Et Bergson résume : "C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental."(2) Et ailleurs : "Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres."(3)

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 85.
(2) Ibid., p. 110.
(3) Ibid., p. 666.

On ne doit jamais oublier que ce plongeon dans la vie profonde était, chez Bergson, une expérience profondément vécue. Pour en avoir une juste compréhension, tâchons de sentir ce qu'il éprouve, en lisant le passage où il décrit cette expérience.

"Quand je promène sur ma personne, supposée inactive, le regard intérieur de ma conscience, j'aperçois d'abord, ainsi qu'une croûte solidifiée à la surface, toutes les perceptions qui lui arrivent du monde matériel. Ces perceptions sont nettes, distinctes, juxtaposées ou juxtaposables les unes aux autres; elles cherchent à se grouper en objets. J'aperçois ensuite des souvenirs plus ou moins adhérents à ces perceptions et qui servent à les interpréter; ces souvenirs se sont comme détachés du fond de ma personne, attirés à la périphérie par les perceptions qui leur ressemblent; ils sont posés sur moi sans être absolument moi-même. Et enfin je sens se manifester des tendances, des habitudes motrices, une foule d'actions virtuelles plus ou moins solidement liées à ces perceptions et à ces souvenirs. Tous ces éléments aux formes bien arrêtées me paraissent d'autant plus distincts de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres. Orientés du dedans vers le dehors, ils constituent, réunis, la surface d'une sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur. Mais si je me ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même, je trouve tout autre chose.

C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède. A vrai dire, ils ne constituent

des états multiples que lorsque je les ai déjà dépassés et que je me retourne en arrière pour en éprouver la trace. Tandis que je les éprouvais, ils étaient si solidement organisés, si profondément animés d'une vie commune, que je n'aurais su dire où l'un quelconque d'entre eux finit, où l'autre commence. En réalité, aucun d'eux ne commence ni ne finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres."(1)

Bergson ajoute que les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, pour le monde extérieur plutôt que pour nous. L'homme est avant tout l'intelligence, et l'intelligence est tournée vers le dehors, vers l'action. Pour nous ressaisir dans la pure durée, il faut "invertir la direction habituelle du travail de la pensée", "remonter la pente de la nature."(2) Bergson parle des "torsions" et des "inversions" nécessaires pour "rentrer en nous-mêmes". Il faut se détacher de la vie active pour se plonger dans les profondeurs de la conscience.

Si l'on veut dégager le point essentiel qui ressort de cette considération de la vie intérieure, on peut voir que la vie intérieure est composée de divers plans qui s'interpénètrent et s'échelonnent, de la pluralité de surface à l'unité des profondeurs. La perception d'une différence "qualitative" entre ces deux niveaux d'expérience — surface et profondeur des choses — est très forte et très vivante chez Bergson. En fait, toute sa philosophie est bâtie sur cette opposition, qui est non pas dialectique, mais vécue et expérimentée. La surface est identifiée avec la dispersion, l'étalement, la pluralité; et la profondeur avec la concentration, l'unité, la totalité. L'une est statique et figée; l'autre infiniment mobile et dynamique. Elle est la

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1284.
(2) Ibid.

source d'une vraie liberté, d'une évolution créatrice, d'une joie inaltérable.

Avec l' Essai, Bergson nous a mis en présence de l'immédiat de notre vie intérieure. Il se demande ensuite si, en sondant ainsi sa propre profondeur, on ne pénètre pas plus en avant dans l'intérieur de la réalité en général? Car il ajoute : "La matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous : les forces qui travaillent en toutes choses nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est, de ce qui se fait, nous en sommes."(1) L'expérience intime de notre vie profonde n'est pas un point d'arrivée, mais un point de départ. Par elle, nous participons à la vie universelle, à la réalité en général.

Cette réalité doit donc être représentée sur le modèle de notre expérience de nous-mêmes. "La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres."(2) Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même. Telle est l'intuition que nous avons quand nous écartons le voile qui s'interpose entre notre conscience et nous.

Cette vision d'un universel devenir — voilà l'expérience fondamentale de Bergson. Il a mis le changement au coeur du réel ; il l'aperçoit comme la réalité même. Et il prend ce mot dans sa pleine et entière acception. Il n'y aurait pas changement s'il n'y avait "continuité inin-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1361.
(2) Ibid., p. 1420.

terrompue d'imprévisible nouveauté". Bergson considère même le changement radical et incessant comme l'essence du réel. "Le devenir est intimement ontologique,"(1) dit M. Jankélévitch à ce propos.

Mais comment représenter ce devenir et quel est son caractère propre? La première caractéristique est que tout changement est indivisible. En général, nous le représentons comme une série d'états distincts et ensuite nous essayons de recomposer avec eux le changement. Ce morcellage du changement en états nous permet d'agir sur les choses, et il est pratiquement utile de s'intéresser aux états plutôt qu'au changement lui-même. Il règle notre action dans le monde extérieur. Mais dès que nous revenons à la perception directe du changement, nous avons le sentiment d'une absolue indivisibilité.

Le second point est voisin du premier : "Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile."(2) Le changement est substantiel.

Pour représenter la substantialité du changement, Bergson a recours à l'image musicale qu'il utilise si souvent. Si nous écoutons une mélodie en nous laissant bercer par elle, nous avons la perception nette d'un mouvement qui n'est pas attaché à un mobile, d'un changement sans rien qui change. Ce changement se suffit, il est la chose même. Et il a

---

(1) JANKELEVITCH (Vl.). - Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. Paris, P.U.F., 1957, p. 25.

(2) BERGSON. - Oeuvres, pp. 1381 - 1382.

beau prendre du temps, il est indivisible : si la mélodie s'arrêtait plus tôt, ce ne serait plus la même masse sonore ; c'en serait une autre, également indivisible. Dans ce changement indivisible et substantiel, le passé fait corps avec le présent et crée sans cesse à partir de lui — ne fût-ce que par le fait de s'y ajouter — quelque chose d'absolument nouveau. C'est un progrès créateur continu.

Bergson affirme que cette vision de l'universel devenir ne facilite pas seulement la spéculation pure en nous accordant une perception simple et directe des choses, elle peut aussi transfigurer notre vie de tous les jours. La réalité ne nous apparaît plus à l'état statique ; nous la percevrons dans tout son dynamisme, comme une puissance d'invention continuelle ; elle ne sera qu'une exigence de création, et nous nous sentirons participer à cette grande oeuvre qui se poursuit devant nos yeux.

Dans un passage très vivant, il dit : "Ce qu'il y avait d'immobile et de glacé dans notre perception se réchauffe et se met en mouvement. Tout s'anime autour de nous, tout se revivifie en nous. Un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage. Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses sub specie durationis, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie : comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ?"(1)

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1392.

"La philosophie de Bergson est un long refus de l'éternel identifié à l'Être immobile et immuable. Installée dans le devenir, elle a fait de la durée la réalité fondamentale et la vie même des choses, l'éternité lui apparaît comme le signe de l'irréalité. Par opposition à une philosophie de l'Être et de l'éternel, Bergson dresse une philosophie de la création. "(1)

Il sera intéressant de rappeler ici très brièvement d'autres philosophies qui ont considéré la réalité comme un devenir universel, et de voir comment elles se distinguent l'une de l'autre.

On se souvient de la devise d'Héraclite : l'Être n'est rien, le devenir est tout. Il affirme l'écoulement perpétuel et l'absolue instabilité des choses. L'image évoquée par lui est celle du fleuve qui coule sans cesse. Mais ici tout passe, tandis que chez Bergson rien ne se perd : le passé se conserve par lui-même et, s'ajoutant au présent, crée quelque chose de nouveau. Il dessine, en quelque sorte, l'avenir. Mme Barthélémy - Madaule précise davantage : "Le devenir n'est plus la fuite désespérante du fleuve héraclitéen. Il est évolutif, c'est-à-dire : il est un mouvement en avant doué d'une signification et d'une valeur. Il est une montée, un progrès."(2) C'est une continuité de la mémoire, où fusionne toute l'expérience du passé et où se refondent sans cesse les tendances créatrices de l'avenir.

Pour le Bouddhisme ancien aussi, tout est devenir. M. Radhakrishnan dit : "Une merveilleuse philosophie du dynamisme fut formulée

(1) Etudes bergsoniennes, tome V, p. 193.
(2) Ibid., pp. 70 - 71.

par Bouddha il y a 2.500 ans, une philosophie que recréent pour nous les découvertes de la science moderne et les aventures de la pensée moderne ... Frappé de ce fait que tout objet est transitoire, que toute chose subit sans cesse des mutations et des transformations, Bouddha a formulé une philosophie du changement. Il réduit substances, âmes, monades, choses aux forces, aux mouvements, aux séries et aux processus, et adopte une conception dynamique de la réalité. La vie n'est rien qu'une série de manifestations du devenir et d'extinctions. Elle est un fleuve de devenir ... Bouddha fait un discours sur le feu pour indiquer le flux incessant du devenir qu'est le monde.

Quoique la flamme se maintienne identique en apparence, à chaque instant elle est autre. Le fleuve, dans son écoulement, est rempli d'eaux toujours nouvelles ; le devenir de tout ce qui est, tel est le fait central du Bouddhisme ... le changement est la substance même de la réalité. Il n'y a ni permanence ni identité à l'égard du monde. Il n'y a qu'une transmission de force. Cette idée pourrait être venue à la suite d'une réflexion sur la conscience et sur le fait que tout, dans la nature, est transitoire. Le changement ininterrompu est la caractéristique de notre vie consciente. L'univers vivant est l'image de notre esprit ... C'est l'attitude bergsonienne en germe."(1)

Malgré cette ressemblance initiale extrêmement frappante, il y a une différence importante entre ces deux conceptions du devenir. Pour les bouddhistes, le devenir est discontinu — le monde ne dure pas, il n'y a que de l'instantanéité. Mais rappelons que chez Bergson l'originalité

(1) RADHAKRISHNAN (S.). - Indian Philosophy. Londres, George Allen & Unwin, 1941, vol. I, pp. 367 - 369.

irréductible de chaque instant a un fond de continuité dans la durée.

A propos des analogies avec la tradition indienne, un autre point nous paraît frappant. Nous pensons ici au mouvement d'intériorisation chez Bergson, à cette "plongée" dans les profondeurs de la conscience, qui nous fait accéder à la durée réelle. Ce que nous voudrions considérer, c'est la nature psychologique de ce mouvement, dégagé des formes de pensée et de langage qu'on emploie pour le décrire. Dans ce mouvement à l'état pur et en ce qu'il a de plus essentiel, il nous semble voir un parallèle saisissant au mouvement fondamental du yoga qui est, avant tout, un recul vers l'intérieur pour entrer en contact avec la réalité la plus profonde de notre être.

Nous allons d'abord relever quelques textes où Bergson parle de ce mouvement d'intériorisation. Il dit souvent que ce mouvement ne nous est pas naturel, qu'il exige un effort pénible et soutenu : "Tout le monde a pu remarquer qu'il est plus malaisé d'avancer dans la connaissance de soi que dans celle du monde extérieur. Hors de soi, l'effort pour apprendre est naturel ; on le donne avec une facilité croissante ; on applique des règles. Au-dedans, l'attention doit rester tendue et le progrès devenir de plus en plus pénible ; on croirait remonter la pente de la nature. N'y a-t-il pas là quelque chose de surprenant ? Nous sommes intérieurs à nous-mêmes, et notre personnalité est ce que nous devrions le mieux connaître. Point du tout ; notre esprit y est comme à l'étranger, tandis que la matière lui est familière et que, chez elle, il se sent chez lui."(1)

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1284.

Bergson parle des "torsions", des "inversions" nécessaires pour prendre ce recul vers l'intérieur. Considérons quelques lignes où il décrit plus nettement ce mouvement.

"Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons au plus profond de nous-mêmes le point où nous nous sentons le plus intérieur à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors ...

Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort ...

Au fond de la "spiritualité" d'une part, de la "matérialité" avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion ..."(1)

Chez Bergson l'effort d'intériorité est d'aller contre la pente de la nature, comme dans le premier mouvement du yoga, qui essaye de faire une coupure entre l'activité pensante et l'expérience spirituelle.

- : -

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 664 - 666.

SRI AUROBINDO

Dès que nous détournons notre regard, dit Sri Aurobindo, de notre égoïste préoccupation de soi attachée à des intérêts limités et évanescents, et que nous considérons le monde d'un oeil impassible et curieux qui ne cherche que la vérité, le premier résultat que nous obtenons est la perception d'une énergie illimitée, d'un mouvement infini, d'une activité infinie, se déversant dans l'espace sans bornes, dans le temps éternel. Tout est mouvement, changement, déploiement incessant d'énergie.

Sri Aurobindo décrit ainsi ce mouvement : "La forme la plus libre, la plus pure de notre vision de l'existence telle qu'elle est ne nous montre que mouvement : deux choses seules existent, le mouvement dans l'espace, le mouvement dans le temps, le premier objectif, le second subjectif. L'extension est réelle, la durée est réelle, l'espace et le temps sont réels. Même si nous parvenons à passer derrière l'extension dans l'espace et à l'apercevoir comme un phénomène psychologique, comme une tentative du mental pour rendre l'existence maniable en répartissant dans un espace conceptuel l'ensemble indivisible, nous ne pouvons néanmoins passer derrière le mouvement de succession et de changement dans le temps. Car c'est la substance même de notre conscience. Nous sommes, et le monde est, un mouvement qui sans cesse progresse et croît en intégrant tous les enchaînements du passé dans un présent qui s'offre à nos yeux comme le commencement de tous les enchaînements de l'avenir — un commencement, un présent qui toujours nous échappe parce qu'il n'est pas,

car il a péri avant que de naître. Ce qui est, c'est l'éternelle, l'indivisible succession du temps qui porte sur son flot un mouvement progressif de conscience qui est aussi indivisible.(1) Ainsi donc la durée, mouvement et changement éternellement successifs dans le temps, est le seul absolu. Seul le devenir est l'être."(2)

Nous retrouvons ici la thèse de Bergson. L'accord est frappant quant à la continuité, l'indivisibilité du mouvement. Le devenir n'est pas un simple écoulement, il est une montée, un progrès en avant. Sa caractéristique fondamentale, c'est "une progression évolutive"(3). Il est doué d'un sens, d'une valeur.

Telle est notre première perception intuitive de la réalité. Mais tout en affirmant cela, Sri Aurobindo se demande si le mouvement et le changement sont tout ; si l'expérience ne va pas plus loin et ne révèle pas d'autres réalités. "Ce recours à l'expérience intuitive", dit-il, "est incomplet. Celle-ci n'est valable qu'autant qu'elle progresse, et elle fait erreur parce qu'elle s'arrête avant l'expérience intégrale."(4) En fait, la conception même du mouvement porte en elle la potentialité d'[illegible].

(1) "Indivisible dans la totalité du Mouvement. Chaque moment du temps ou de la conscience peut être considéré comme distinct de son prédécesseur et de son successeur, chaque action successive d'Energie comme un nouveau quantum ou une nouvelle création ; mais cela n'abolit pas la continuité sans laquelle il n'y aurait ni durée dans le temps, ni cohérence dans la conscience. Les pas de celui qui marche, court ou saute, sont distincts, mais il y a quelque chose qui se saisit des pas pour rendre le mouvement continu."

(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 73.

(3) Ibid., p. 608 .

(4) Ibid., p. 73.

du repos, et se révèle ainsi comme l'activité d'une existence. Il constate: "La conception même du mouvement porte en elle la potentialité du repos et elle se révèle être l'activité d'une existence ; l'idée même d'une énergie en action porte en elle l'idée d'une énergie s'abstenant d'action; et une énergie absolue qui n'est pas en action, c'est purement et simplement l'existence absolue."(1)

Cela n'est pas seulement un pur raisonnement, mais aussi le fait de l'expérience la plus profonde. Tant que l'intuition s'attache seulement à ce que nous devenons, nous nous voyons comme une continuelle progression de mouvement et de changement de conscience dans l'éternelle succession du temps. Mais il y a une expérience suprême, une intuition suprême, par laquelle nous passons derrière notre être de surface et découvrons que ce devenir, ce changement, cette succession ne sont qu'un mode de notre être, et qu'il y a en nous quelque chose qui n'est aucunement engagé dans le devenir. Non seulement nous pouvons avoir l'intuition de ce qui en nous est stable et éternel, mais encore nous pouvons nous y retirer et y vivre entièrement, effectuant ainsi une transformation complète de notre vie extérieure, de notre attitude et de notre action sur le mouvement du monde. Cette stabilité dans laquelle nous pouvons vivre, "est l'existence pure, éternelle, infinie, indéfinissable, non affectée par la succession du temps, non engagée dans l'extension de l'espace, l'existence au-delà de toute forme, de toute quantité, de toute qualité — le Moi seul et absolu."(2)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 71.
(2) Ibid., p. 74.

C'est là la réalité fondamentale. Mais Sri Aurobindo ajoute aussitôt que le mouvement, l'énergie, le devenir sont aussi un fait, sont aussi une réalité. L'intuition suprême et l'expérience qui lui correspond, peuvent corriger cette autre réalité, peuvent la dépasser, peuvent la suspendre, mais non pas l'abolir. "Il y a donc deux faits fondamentaux : pure existence et existence du monde ; un fait d'Etre, un fait de Devenir. Nier l'un ou l'autre est facile, reconnaître les faits de conscience et découvrir leur rapport est la sagesse vraie et féconde."(1)

En fait, la stabilité et le mouvement ne sont que nos représentations psychologiques de l'Absolu, comme le sont aussi l'unité et la multiplicité. L'Absolu est par delà la stabilité et le mouvement, comme il est par delà l'unité et la multiplicité. Mais il prend son équilibre éternel dans l'unique stable et tourbillonne sur lui-même infiniment, inconcevablement, sûrement, dans le mouvant multiple. "L'existence du monde, c'est la danse extatique de Çiva qui innombrablement multiplie aux regards le corps du Dieu ; la danse laisse cette blanche existence exactement où et comme elle était, est à jamais et sera à jamais: son seul objet absolu est la joie de danser."(2)

Mais, puisque nous ne pouvons décrire ni nous représenter l'Absolu en soi, nous devons accepter ce double fait, et chercher à savoir ce qu'est ce mouvement non mesurable dans le temps et l'espace, par rapport à la pure Existence hors du temps et de l'espace, une et stable, qui échappe à toute mesure. Il faut considérer ensuite plus attentivement la nature même de la Force, du mouvement. Cette Force est-elle simplement

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 74.
(2) Ibid.

une force, une énergie inintelligente ? Ou bien, la conscience qui semble émerger d'elle en ce monde matériel dans lequel nous vivons, est-elle, non pas simplement l'un de ses résultats phénoménaux, mais plutôt sa véritable nature secrète ? Et, dans ce dernier cas, quel est le rapport entre la Force et la conscience ? Tels sont les problèmes qu'il faut aborder.

Sri Aurobindo admet comme un fait évident que la nature du cosmos est tout entière mouvement de Force : "De quelque manière qu'on explique le phénomène de la conscience, que la nature soit un élan partant de l'inerte ou un principe conscient, elle est certainement Force ; le principe des choses est un mouvement d'énergies créateur de formes ; toutes les formes naissent de la rencontre et de l'adaptation mutuelle de forces amorphes ; toute sensation et toute action est la réaction de quelque chose qui a forme de Force au contact d'autres formes de Force. Tel est le monde que nous montre notre expérience et c'est de cette expérience qu'il nous faut toujours partir."(1)

Il ajoute plus loin, "L'analyse physique de la matière par la science moderne est arrivée à la même conclusion générale, même s'il subsiste encore quelques derniers doutes. L'intuition et l'expérience confirment cet accord de la science et de la philosophie. La raison pure y trouve la satisfaction de ses conceptions essentielles. Car même dans la conception où le monde est considéré dans son essence comme un acte de conscience, un acte est impliqué, et dans l'acte un mouvement de Force, un jeu d'Energie. C'est aussi ce qui se révèle être la nature fondamen-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 77 - 78.

tale du monde quand nous examinons de par notre expérience personnelle. Toutes nos activités sont le jeu de la triple force des anciennes philosophies, force-connaissance, force-désir, force-action — les trois forces qui, en définitive, sont réellement trois courants d'une unique et identique Puissance originelle, Adya Shaktî. Même nos états de repos ne sont qu'un état d'égalité ou d'équilibre dans le jeu de son mouvement."(1) Tout en admettant cela, il faut revenir à notre première question — celle de savoir comment ce mouvement a pu apparaître au sein de l'existence ?

Si nous supposons qu'il est l'essence même de toute existence, la question ne se pose pas. Mais Sri Aurobindo n'accepte pas cette théorie. Nous avons conscience d'une existence qui n'est pas obligée par ce mouvement. Comment donc ce mouvement étranger à son éternel repos vient-il à s'y produire ? , par quelle cause ? , par quelle possibilité ? , par quelle mystérieuse impulsion ?

La réponse jadis la plus généralement admise par l'esprit indien est que la Force est inhérente à l'Existence. Elles ne sont pas deux qu'on puisse séparer. "Çiva et Kalî, Brahman et Shaktî sont un."(2)

La Force inhérente à l'existence peut être en repos ou elle peut être en mouvement ; mais quand elle est en repos, elle n'en existe pas moins, elle n'est ni abolie, ni diminuée, ni d'aucune façon altérée en son essence. Sri Aurobindo accepte entièrement cette réponse qu'il trouve si rationnelle et si en harmonie avec la nature des choses. Car il est

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 78.
(2) Ibid.

impossible de supposer que la Force est une chose étrangère à l'Existence une et infinie, et introduite en elle de l'extérieur, ou bien qu'elle était non-existante et y fit son apparition à un moment donné dans le temps. Puisque la Force est ainsi inhérente à l'existence et qu'il est de sa nature d'avoir cette potentialité double ou alternée de repos et de mouvement, c'est-à-dire d'auto-concentration en Force et d'auto-diffusion en Force, la question ne se pose pas de savoir comment se produit ce mouvement. Car alors nous pouvons aisément concevoir que cette potentialité doit se traduire soit par un rythme alternatif de repos et de mouvement se succédant dans le temps, soit par une éternelle auto-concentration de la Force dans l'existence immuable avec un jeu superficiel de mouvement, de changement, de prise de formes pareil à celui des vagues qui s'élèvent et retombent à la surface de l'océan.

Le problème du "comment" ainsi éliminé, vient la question du "pourquoi". Pourquoi faut-il que se traduise cette possibilité d'un jeu du mouvement de la Force ? Pourquoi la Force d'existence ne demeurerait-elle pas éternellement concentrée en elle-même, infinie, libre de toute variation, sans prendre forme ? Cette question non plus ne se pose pas si nous postulons que l'Existence est non consciente et que la conscience est un simple développement d'énergie matérielle qu'à tort nous supposons immatériel. Car alors nous pouvons dire simplement que ce rythme est la nature de la Force dans l'existence, et qu'il n'y a aucune raison de chercher un pourquoi, une cause, un mobile initial ou un but final à ce qui est en sa nature éternellement existant en soi.

Mais si nous supposons ou découvrons que l'Existence est Etre conscient, le problème se pose. Nous pouvons, certes, supposer un Etre conscient qui soit soumis à sa nature de Force, contraint par elle et sans possibilité de choisir s'il se manifeste dans l'univers ou s'il demeure non-manifesté. Tel est le Dieu cosmique des tântristes et des mâyâvâdistes, qui est soumis à Shaktî ou à Mâyâ, qui est le Pourousha involué en Mâyâ ou dominé par Shaktî. Mais il est évident, constate Sri Aurobindo, qu'un Dieu de ce genre n'est pas l'Existence infinie suprême qui a été notre point de départ. "Dans une existence consciente qui est absolue, indépendante de ses formations, non déterminée par ses oeuvres, nous devons supposer une liberté inhérente de manifester ou de ne pas manifester la potentialité du mouvement. Un Brahman contraint par Prakriti n'est point Brahman, mais un Infini inerte avec, en lui, un contenu actif plus puissant que le contenant, conscient détenteur de Force et dont la Force est maîtresse. Si nous disons qu'il est contraint par lui-même en tant que Force, par sa nature propre, nous n'éliminons pas la contradiction, nous n'en éludons pas moins notre premier postulat. Nous en revenons à une Existence qui n'est en réalité que Force — Force au repos ou en mouvement, Force absolue peut-être, mais non pas Etre absolu."(1)

Il devient nécessaire ici d'approfondir les rapports entre Force et Conscience. Mais qu'entendons-nous par Conscience ? La réponse de Sri Aurobindo à cette question est d'une très grande importance car la notion de conscience est à la base de toute sa philosophie.

Par conscience, nous entendons d'ordinaire la première idée évi-

(1) SRI AUROBINDO. - The Divine Life, p. 80.

dente que nous avons d'une conscience mentale éveillée comme celle que possède l'être humain pendant la plus grande partie de son existence corporelle, lorsqu'il n'est pas endormi, assommé ou autrement privé de ses modes de sensation physiques superficiels. En ce sens, il est clair que la conscience est l'exception et non la règle dans l'univers matériel. Nous-mêmes ne la possédons pas toujours. Mais Sri Aurobindo dit que "cette conception commune et peu profonde de la nature de la conscience, bien qu'elle colore encore couramment notre pensée et nos associations d'idées, doit maintenant disparaître définitivement de la pensée philosophique. Car nous savons qu'il y a quelque chose en nous qui est conscient quand nous dormons, quand nous sommes assomés, drogués ou évanouis, dans tous les états apparemment inconscients de notre être physique."(1) Il y a plus, ajoute-t-il un peu plus loin : "Nous pouvons maintenant être certains que les anciens penseurs avaient raison lorsqu'ils soutenaient que, même en notre état de veille, ce que nous appelons notre conscience n'est qu'une faible fraction de notre être conscient intégral. C'est une surface, ce n'est même pas notre mentalité tout entière. Derrière elle, beaucoup plus vaste qu'elle, est un mental subliminal ou subconscient qui est la plus grande partie de nous-mêmes et contient des hauteurs et des profondeurs qu'aucun homme n'a encore mesurées ni sondées. Cette connaissance nous donne un point de départ vers la vraie science de la Force et de son jeu ; elle nous délivre définitivement de la limitation par le matériel, de l'illusion que donne l'évident."(2) Par tout le travail d'exploration de l'inconscient auquel elle s'est livrée, la psychologie moderne soutient

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 80.
(2) Ibid.

cette thèse dans une certaine mesure.

En fait, le matérialisme affirme que, quelle que soit l'extension de la conscience, celle-ci n'est qu'un phénomène matériel inséparable de nos organes physiques ; elle n'est pas ce qui les utilise, mais elle est leur produit. Cette affirmation orthodoxe n'est cependant plus capable, pense Sri Aurobindo, de résister au flot montant de nos connaissances croissantes. "Il devient de plus en plus clair que, non seulement la capacité de notre conscience totale dépasse de beaucoup celle de nos organes, sens, nerfs, cerveau, mais encore que, pour notre pensée et notre conscience ordinaire elles-mêmes, ces organes ne sont que des instruments qu'elles emploient d'ordinaire et non leur cause génératrice. La conscience utilise le cerveau qu'ont produit ses efforts pour s'élever ; ce n'est pas le cerveau qui a produit et qui emploie la conscience."(1)

Il y a même certains cas anormaux qui prouvent que nos organes ne sont pas des instruments absolument indispensables — que les battements du coeur ne sont pas absolument essentiels à la vie, pas plus que la respiration, et que les cellules organisées du cerveau ne sont pas indispensables à la pensée. "Notre organisme physique ne cause et n'explique pas plus la pensée et la conscience que la construction d'une locomotive ne cause et n'explique la puissance motrice de la vapeur ou de l'électricité, C'est la force qui est antérieure, et non l'instrument physique."(2)

De cette conception de la conscience, Sri Aurobindo tire des conséquences logiques importantes. D'abord il se demande s'il n'est pas pos-

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 81.
(2) Ibid.

sible, puisque la conscience mentale existe là même où nous voyons un état inanimé, une inertie, qu'un mental subconscient universel soit présent dans les objets matériels eux-mêmes quoique incapable d'agir et de se communiquer jusqu'à la surface, faute d'organes adéquats. L'état matériel est-il une vacuité de la conscience, ou n'est-il pas plutôt seulement un sommeil de la conscience, même si, du point de vue de l'évolution, il est un sommeil originel et non intermédiaire ? Et par sommeil nous entendons comme nous l'enseigne l'exemple humain, non pas une suspension de la conscience, mais son rassemblement à l'intérieur, loin de toute réaction physique consciente aux chocs des choses extérieures. "Et n'est-ce pas là", dit Sri Aurobindo, "ce qu'est toute existence qui n'a pas encore acquis des moyens de communication extérieure avec le monde physique du dehors ? N'y a-t-il pas une Ame Consciente, un <u>purusa</u> qui veille à jamais, même en tout ce qui dort ?" (1)

Nous pouvons encore aller plus loin. Quand nous parlons d'un mental subconscient, nous devrions entendre par là quelque chose qui n'est pas différent de la mentalité extérieure, mais qui n'agit qu'au-dessous de la surface — [illegible] sans être connu de l'homme à l'état de veille — dans le même sens que lui avec peut-être une pénétration plus profonde et une portée plus vaste. Mais les phénomènes de l'être subliminal dépassent de beaucoup les limites d'une telle définition. Il inclut une action, non seulement d'une envergure immensément plus vaste, mais d'un genre tout différent de ce que nous connaissons comme mentalité pendant l'état de veille. C'est à ce niveau de l'expérience qu'appartiennent tous les phénomènes connus sous le nom de télépathie, clairvoyance, etc., — tout ce qui

(1) SRI AUROBINDO. - <u>The Life Divine</u>, p. 81.

inplique une extension de la conscience et de l'action habituelles.

Ainsi Sri Aurobindo affirme : "Nous sommes donc en droit de supposer qu'il y a en nous un supra-conscient aussi bien qu'un subconscient, une gamme de facultés conscientes et par conséquent une organisation de conscience qui s'élèvent bien au-dessus de cette strate psychologique à laquelle nous donnons le nom de mentalité. Et puisque l'Être subliminal en nous s'élève ainsi dans la supra-conscience au-dessus de la mentalité, ne peut-il aussi s'enfoncer dans la subconscience au-dessous de la mentalité ? N'y a-t-il pas, en nous et dans le monde, des formes de conscience qui sont sous-mentales, et auxquelles on peut donner le nom de conscience vitale et physique ? S'il en est ainsi, on doit supposer aussi dans la plante et dans le métal une force à laquelle on peut donner le nom de conscience, bien qu'elle ne soit pas la mentalité humaine ou animale à quoi on a réservé jusqu'alors le monopole de cette appellation."(1)

En fait, il existe en nous-mêmes une conscience vitale qui agit dans les cellules du corps et dans les fonctions vitales automatiques, de telle sorte que nous exécutons des mouvements qui répondent à une intention et que nous obéissons à des attractions et des répulsions auxquelles notre mental demeure étranger. Chez les animaux, cette conscience vitale est un facteur plus important encore. Dans les plantes, nous la voyons comme évidente, intuitivement. Les recherches et les rétractions de la plante, son plaisir et sa douleur, son sommeil et sa veille, et toute cette vie étrange qu'un savant indien(2) a mise en lumière par des méthodes rigoureusement scientifiques, sont tous des mouvements de conscience,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 82.
(2) BOSE (J. C.)

mais non pas de mentalité. Il y a donc un sous-mental, une conscience vitale qui a exactement les mêmes réactions initiales que la conscience mentale, mais qui en diffère dans la constitution de son expérience de soi, tout comme ce qui est supraconscient diffère aussi de l'être mental dans la constitution de sa propre expérience de soi.

En poussant encore plus loin cette ligne de pensée et d'expérience, Sri Aurobindo se demande tout naturellement si le domaine de ce que nous pouvons appeler conscience s'arrête à la plante, là où nous reconnaissons l'existence d'une vie sous-animale. S'il en est ainsi, il nous faut alors supposer qu'il y a une force de vie et de conscience, originellement étrangère à la matière, mais qui a néanmoins pénétré et occupé cette matière. Au contraire, il constate que "Rien ne saurait émerger de la Matière qui n'y soit déjà contenu."(1)

Sri Aurobindo résume sa position dans le passage suivant :

"Mais il n'y a aucune raison de supposer que la gamme de la vie et de la conscience a une fin, et s'arrête soudain dans ce qui nous semble purement matériel. Le développement de la recherche et de la pensée modernes semble indiquer dans le métal, dans la terre et les autres formes dites "inanimées" une sorte d'obscur commencement de vie, peut-être une sorte de conscience inerte ou contenue, ou du moins conduire à l'idée que ces formes peuvent renfermer la substance première de ce qui en nous devient conscience. Seulement, tandis que dans la plante nous pouvons vaguement discerner et concevoir ce que j'ai appelé la conscience vitale, il nous est en vérité difficile de comprendre ou d'imaginer la conscience de la Matière, de la forme inerte et nous nous arrogeons le droit de nier ce qu'il nous est ainsi difficile de comprendre ou d'imaginer. Néanmoins,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 82.

quand on a pénétré aussi loin dans les profondeurs de la conscience, on ne peut plus croire qu'il y ait dans la nature cet abîme soudain. La pensée a le droit de supposer une unité là où cette unité est affirmée par toutes les catégories de phénomènes, à l'exception d'une seule, où elle est non pas niée, mais simplement plus secrète qu'en d'autres. Or, si nous supposons que l'unité n'est pas brisée, nous devons conclure que la conscience existe dans toutes les formes de la Force qui est à l'oeuvre dans le monde."(1)

Dans cette conception, le mot conscience change nécessairement de sens. Il n'est plus synonyme de mentalité, il désigne une force d'existence consciente de soi dont la mentalité est un terme moyen ; au-dessous de la mentalité, la conscience s'enfonce dans les mouvements vitaux et matériels qui sont pour nous subconscients ; au-dessus, elle s'élève jusqu'au supra-mental, qui est pour nous le supra-conscient. Mais partout c'est une seule et même chose qui s'ordonne de différentes façons. Et Sri Aurobindo conclut : "C'est une fois encore la conception indienne de cit qui, en tant qu'énergie, crée les mondes. En substance, nous arrivons à cette unité que la science matérialiste perçoit de l'autre extrémité quand elle affirme que le mental ne saurait être une force différente de la matière, qu'il ne peut être que simple développement et résultat de l'énergie matérielle. La pensée indienne la plus profonde affirme au contraire que mental et matière sont plutôt des degrés différents de la même énergie, des organisations différentes de la force unique d'Existence consciente."(2)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 83.
(2) Ibid.

Pour résumer tout ce que nous avons dit de cette notion de conscience chez Sri Aurobindo, citons quelques mots énoncés dans un autre contexte. " La conscience est d'ordinaire identifiée avec le mental, mais la conscience mentale n'est que la gamme humaine, et elle n'épuise pas plus toutes les gammes de conscience possibles que la vue humaine n'épuise toutes les gradations de couleur, ou l'ouïe humaine toutes les gradations du son, car il y a quantité de choses, au-dessus ou au-dessous, qui sont invisibles et inaudibles pour l'homme. De même, il y a des gammes de conscience, au-dessus et au-dessous de la gamme humaine, avec lesquelles l'être humain normal n'a pas de contact et qui, de ce fait, lui semblent "inconscientes" — des gammes supramentales ou surmentales et des gammes submentales."(1)

Cette notion de "plans" ou de "niveaux" de la conscience est un point capital de la philosophie aurobindonienne. Il distingue d'une façon très claire et précise ces divers niveaux et expose en détail leurs caractéristiques.

Nous avons donc affirmé que la conscience existe dans toutes les formes de la Force qui est à l'oeuvre dans le monde. Mais conscience implique quelque manière d'intelligence, d'intention, quand bien même celles-ci ne revêtiraient pas des formes familières à notre mentalité. Même de ce point de vue, tout vient confirmer l'idée d'une Force consciente universelle. Nous voyons, par exemple, chez l'animal des opérations dénotant une parfaite clarté dans l'intention, une connaissance exacte, qui dépassent de beaucoup les possibilités de la mentalité animale, et que l'homme lui-

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, pp. 254 - 255.

même ne peut acquérir que par une longue éducation — et encore en use-t-il avec moins de sûreté et de rapidité. Nous pouvons légitimement voir dans ce fait général la preuve d'une Force consciente à l'oeuvre chez l'animal et chez l'insecte, une force intelligente, plus orientée, plus consciente de son intention, de ses fins, de ses moyens et de ses conditions que la mentalité la plus haute qui se soit jamais manifestée sur terre chez un être individuel. Et dans les opérations de la Nature inanimée, nous trouvons, pénétrant tout, le même signe d'une suprême intelligence cachée.

Contre l'existence d'une source consciente et intelligente à ce jeu visant un but, à ce jeu de sélection et d'adaptation, le seul argument que l'on puisse faire valoir est fourni par ce vaste élément que, dans les oeuvres de la Nature, nous appelons gaspillage. Mais, remarque Sri Aurobindo, "c'est évidemment là une objection fondée sur les limitations de notre intellect humain, qui cherche à imposer sa rationalité particulière suffisante pour les fins limitées des hommes, au fonctionnement général de la Force cosmique. Du dessein de la Nature, nous ne voyons qu'une partie, et tout ce qui ne contribue pas à cette partie, nous l'appelons gaspillage. Cependant notre action humaine elle-même est pleine d'un apparent gaspillage, à ce qu'il semble du point de vue de l'individu, et pourtant, à n'en pas douter, ce gaspillage joue un rôle dans le vaste dessein universel des choses. Cette partie que nous pouvons déceler dans le dessein de la Nature, celle-ci l'accomplit avec sûreté malgré son apparent gaspillage, peut-être en vérité grâce à lui. Nous pouvons bien nous fier à elle pour tout le reste, que nous ne discernons pas encore."(1)

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 84.

Pour ce reste, il est impossible de ne pas tenir compte de l'élan que donne la conscience claire du but, l'orientation sûre de tendances en apparence aveugle, la certitude d'atteindre tôt ou tard l'objectif visé, qui caractérisent le jeu de la Force cosmique dans l'animal, la plante, les objets inanimés. Tant que la Matière était pour l'esprit scientifique l'alpha et l'oméga, c'était un scrupule honnête que d'hésiter à voir dans l'intelligence la mère de l'intelligence. Mais, conclut Sri Aurobindo, "il n'y a plus maintenant que paradoxe périmé à affirmer que la conscience, l'intelligence et la maîtrise humaines sont sorties d'un inconscient inintelligent qui nous pousse aveuglément, et en qui n'existaient antérieurement rien de leur forme ou de leur substance. La conscience de l'homme ne peut être rien d'autre qu'une forme de la conscience de la Nature. Celle-ci se trouve involuée en d'autres formes/du au dessous mental, elle émerge dans le mental, elle doit monter en des formes supérieures par delà le mental. Car la Force qui édifie les mondes est une Force consciente, l'Existence qui se manifeste en eux est l'Etre conscient, et l'émergence parfaite de ses potentialités dans la forme est le seul objet que nous puissions rationnellement attribuer à la manifestation de ce monde de formes à laquelle elle se livre."(1)

Nous avons admis que la pure Existence, le Brahman est le commencement, la fin et le contenant absolus des choses, et qu'il y a en Brahman une conscience de soi qui lui est inhérente, inséparable de son être et qui se projette en une force de mouvement de conscience, créatrice de forces, de formes et de mondes. Mais nous n'avons pas encore la réponse à

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 84 - 85.

la question : "Pourquoi ce Brahman, parfait, absolu, infini, n'ayant besoin de rien, ne désirant rien, projetterait-il une force de conscience pour créer en lui ces mondes de formes?" (1) Car nous avons écarté la solution selon laquelle il est contraint de créer à cause de sa nature de force, obligé d'entrer en des formes à cause de la potentialité de mouvement qui est en lui. Il est vrai qu'il a cette potentialité, mais il n'est pas limité, lié ou obligé par elle ; il est libre. Si donc, étant libre de se mouvoir ou de demeurer éternellement immobile, de s'extérioriser en des formes ou de garder en soi la potentialité de la forme, il fait jouer son pouvoir de mouvement et de formation, ce ne peut être que pour une seule raison : la félicité.

Sri Aurobindo constate : "Cette Existence première, ultime et éternelle, telle que la voient les védântistes, n'est pas purement et simplement existence, ni une existence consciente dont la conscience soit une force ou une puissance brute ; c'est une existence consciente qui a la béatitude pour substance même de son être, pour substance de sa conscience." (2)

De même que dans l'existence absolue, il ne saurait y avoir de néant, de nuit d'inconscience, de déficience, c'est-à-dire de faillite de la force — car, s'il y avait en elle l'une de ces choses, l'existence ne serait pas absolue — de même il ne peut y avoir de souffrance, de négation de la félicité. "L'absolu de l'existence consciente est béatitude illimitable de l'existence consciente ; ce ne sont là que deux expressions différentes pour désigner la même chose. Tout ce qui revêt le ca-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 86.
(2) Ibid.

ractère de l'illimité, de l'infini, de l'absolu est pure félicité."(1)

Quelle est belle et émouvante à contempler cette dernière phrase ! Même notre humanité relative sait par expérience que tout mécontentement correspond à une limite, à un obstacle, et que toute satisfaction vient de la réalisation d'une chose jusqu'alors non accordée, du franchissement de la limite, de la victoire sur l'obstacle. Et cela parce que notre être originel est l'absolu jouissant d'une conscience de soi et d'une maîtrise de soi infinies et illimitées, une possession de soi qui est félicité de soi. Et dans la mesure où le relatif parvient à cette possession de soi, il s'approche de la satisfaction vraie, il touche à la félicité. Ne sommes-nous pas tout proches ici de la joie qui existe au fond de la création, dont parle si souvent et si vivement Bergson; et de la joie que nous éprouvons quand nous sommes créateurs nous-mêmes, quand nous avons réussi à faire naître quelque chose à la vie en franchissant l'obstacle que nous oppose la matière ? Cet hymne de joie, chanté si inlassablement par les deux philosophes, est comme une mélodie profonde qui se déroule à travers leur oeuvre tout entière.

Sri Aurobindo dit pour conclure : "En d'autres termes, ce qui s'est projeté en formes est la trinité Existence - Conscience - Béatitude, sat - cit - ānanda, dont la conscience est, en sa nature, une force créatrice ou plutôt une Force s'exprimant elle-même, capable d'une variation infinie dans le phénomène et la forme de son être conscient de soi, et jouissant sans fin de la félicité de cette variation. Il s'ensuit que toutes les choses qui existent sont ce qu'elles sont en tant que termes de cette existence, termes de cette force consciente, termes de cette

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 86.

félicité d'être. Tout comme nous découvrons que toutes choses sont les formes muables d'un être unique immuable, les résultats finis d'une force unique infinie, de même nous découvrirons que toutes choses sont la variable expression de soi d'une unique félicité de l'existence en soi, qui est invariable et embrasse tout. En toute chose qui est, la force consciente demeure, et cette chose existe et est ce qu'elle est par la vertu de cette force consciente ; de même, en toute chose qui est, est aussi la félicité d'être, et cette chose existe et est ce qu'elle est par la vertu de cette félicité."(1)

Par là, Sri Aurobindo entend confirmer l'ancienne théorie védântique de l'origine du cosmos, mais cette théorie se heurte immédiatement dans l'esprit humain à deux contradictions puissantes — la prise de conscience émotive et sensorielle de la douleur, et le problème éthique du mal. Car si le monde est une expression de Sachchidânanda, c'est-à-dire non seulement de l'existence qui est force consciente mais de l'existence qui est aussi infinie félicité de soi, comment rendre compte de la présence universelle du chagrin, de la souffrance, de la douleur ? Car ce monde-ci nous semble plutôt un monde de souffrance qu'un monde de félicité d'être. Mais Sri Aurobindo soutient que le voir ainsi est sans nul doute une exagération, une erreur de perspective. Si nous l'envisageons sans passion, avec pour seul but de nous en faire une idée exacte et non entachée d'émotion, nous découvrirons que dans l'existence, en ne tenant pas compte des cas individuels, la somme de plaisir dépasse de beaucoup la somme de douleur, et que le plaisir d'exister est l'état normal de la na-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 87.

ture, la douleur une circonstance contraire qui temporairement suspend ou recouvre cet état normal. Mais, pour cette raison même, une petite somme de douleur nous affecte intensément parce qu'elle est pour notre être une chose anormale, contraire à nos tendances naturelles. Et c'est précisément parce que le plaisir d'exister est notre état normal que nous ne l'apprécions pas, à moins qu'il ne s'intensifie et ne prenne une forme plus vive, ne devienne vague de bonheur, sommet de joie ou extase. Ces formes sont les seules que nous appelons joie et que nous recherchons, tandis que la satisfaction normale de l'existence, qui est toujours là, indépendamment de tout événement, de toute cause et de tout objet particulier, nous paraît un état neutre, qui n'est ni plaisir ni douleur. Si cette satisfaction n'était pas présente, l'universel et irrésistible instinct de conservation n'existerait pas.

Néanmoins, le caractère anormal de la douleur et la somme plus ou moins grande qu'il y en a n'affectent pas le problème philosophique ; ce qui constitue tout le problème, c'est sa seule présence. Si tout est Sachchidânanda, comment la douleur et la souffrance peuvent-elles même exister? L'essentiel du problème se pose ainsi : le Sachchidânanda védântique est existence unique, sans second ; tout ce qui est, est Lui. Si donc existent la douleur et la souffrance, c'est Lui qui supporte la douleur et la souffrance dans la créature en laquelle Il est incarné. La question est alors de savoir comment l'Existence - Conscience - Béatitude unique et infinie en vint à admettre en elle ce qui n'est pas béatitude, ce qui semble en être positivement la négation. Tel est le vrai problème à résoudre.

Sri Aurobindo constate, tout d'abord, qu'il est nécessaire de considérer le problème non pas du point de vue strictement humain, et donc partiel, mais d'un point de vue plus large et plus universel qui provient d'une identification sympathique avec la réalité totale. En fait, les données mêmes du problème, qui commence avec l'affirmation de l'Un qui est tout, écartent une approche finie et limitée.

Si nous envisageons ainsi l'ensemble sans nous en tenir au point de vue humain, il faut bien reconnaître, constate Sri Aurobindo, que nous ne vivons pas dans un monde éthique. Voilà une affirmation assez surprenante à première vue. "Quand la pensée humaine tente d'introduire de force une signification éthique dans la totalité de la Nature, c'est un de ces actes par lesquels elle se plonge volontairement et obstinément dans la confusion, une de ces tentatives pathétiques que fait l'être humain pour se retrouver soi-même, pour retrouver en toutes choses son moi humain habituel et limité, et pour tout juger d'après la conception qu'il a lui-même élaborée, ce qui l'empêche de la façon la plus efficace de parvenir à une connaissance véritable et à une vision complète. La Nature matérielle n'est pas éthique ; la loi qui la gouverne est une coordination d'habitudes établies qui ne reconnaissent ni le bien, ni le mal, mais seulement la force qui crée, la force qui organise et qui maintient, la force qui bouleverse et détruit impartialement, en dehors de toute éthique selon la secrète Volonté qui est en elle, selon la satisfaction muette que cette Volonté trouve en ses formations et ses dissolutions d'elle-même. La Nature vitale ou animale aussi ignore l'éthique, bien qu'elle fasse apparaître à mesure qu'elle progresse le matériau brut d'où l'animal supérieur dégage l'impulsion éthique."(1)

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 90.

Nous voyons bien, en réfléchissant, que les choses sont ainsi. Nous ne blâmons pas le tigre parce qu'il égorge et dévore sa proie ; nous ne blâmons pas l'orage parce qu'il détruit, ou le feu parce qu'il tue et torture ; pas plus que la force consciente dans l'orage, le feu ou le tigre ne se blâme ni se condamne. Blâme et condamnation, ou plutôt blâme et condamnation de soi, sont le commencement de la véritable éthique. Quand nous blâmons autrui sans nous appliquer les mêmes critères, nous n'exprimons pas un jugement véritablement éthique ; nous ne faisons qu'appliquer les termes que nous fournit l'éthique à une impulsion émotive de recul ou d'aversion devant ce qui nous déplait ou nous blesse.

Ce sentiment de recul ou d'aversion est l'origine première de l'éthique, mais n'est pas l'éthique en soi. La peur que le daim a du tigre, la fureur du fort contre son agresseur, sont un recul vital de la joie d'être individuelle devant ce qui la menace. A mesure que se développe la mentalité, elle s'affine et devient répugnance, aversion, désapprobation. La désapprobation de ce qui menace et blesse, l'approbation de ce qui flatte et satisfait, deviennent en s'affinant la conception du bien et du mal envers nous-mêmes, envers la communauté, envers d'autres communautés que la nôtre, et finalement l'approbation générale du bien et la désapprobation du mal. Mais tout au long, affirme Sri Aurobindo, "la chose conserve sa même nature fondamentale. L'homme désire s'exprimer, se développer ; il désire, en d'autres termes, le jeu croissant en lui de la force consciente d'existence : telle est sa joie fondamentale. Tout ce qui heurte cette expression de soi, ce développement de soi, cette satisfaction de son être en progrès, est pour lui le mal ; tout ce qui en cela

aide, confirme, élève, accroît, ennoblit, est pour lui le bien. Seulement, sa conception du développement de soi change, devient plus haute et plus vaste, commence à dépasser sa personnalité limitée, à englober autrui, à tout embrasser dans son champ d'action."(1)

Il conclut, "En d'autres termes, l'éthique est une phase de l'évolution. Ce qui est commun à toutes les phases, c'est l'élan de Sachchidânanda vers l'expression de soi. Cet élan est d'abord non-éthique, puis infra-éthique chez l'animal, puis anti-éthique même chez l'animal intelligent, car il nous permet d'approuver le mal fait à autrui alors que nous le désapprouvons quand on nous le fait. A cet égard, l'homme maintenant encore n'est qu'à demi-éthique. Et de même que tout ce qui est au-dessous de nous est infra-éthique, de même il peut y avoir au-dessus de nous quelque chose à quoi nous arriverons finalement, qui est supra-éthique, qui n'a nul besoin d'éthique."(2)

Mais en tant que phase de l'évolution, l'éthique marque une transition de première importance. Elle est un moyen par lequel l'humanité s'efforce de se dégager d'un ordre inférieur d'harmonie fondé sur l'inconscience, pour aller vers une harmonie supérieure fondée sur une unité consciente avec toutes choses, ou, dans les termes mêmes de Sri Aurobindo, "L'élan et l'attitude éthiques, d'une importance si capitale pour l'humanité, sont un moyen par lequel celle-ci s'efforce de se dégager de l'harmonie et de l'universalité inférieures fondées sur l'inconscience et fragmentées par la vie en discordes individuelles, pour aller vers une harmonie

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 91.
(2) Ibid.

et une universalité supérieures fondées sur une unité consciente avec toutes les existences. Quand nous atteindrons le but, ce moyen ne sera plus nécessaire, ni même possible puisque les qualités et les oppositions dont il dépend se dissoudront naturellement et disparaîtront dans la réconciliation finale."(1)

Mais malgré l'importance attachée à l'éthique comme moyen de transition vers un ordre supérieur d'harmonie, celle-ci n'est qu'une étape du processus évolutif et ne peut donc s'appliquer tout au long du processus même. Elle ne peut nous offrir la solution du problème entier. Sri Aurobindo dit : "Si donc le point de vue éthique ne s'applique qu'au passage temporaire, bien que de première importance, d'une universalité à une autre, il ne peut s'appliquer à la solution totale du problème de l'univers ; on peut seulement l'admettre comme l'un des éléments de cette solution. Agir autrement c'est courir le risque de falsifier tous les faits de l'univers, tout le sens de l'évolution en arrière et au-delà de nous, pour les faire s'accorder avec une conception temporaire des choses et une notion de leur utilité qui n'est encore qu'à demi dégagée. Le monde comporte trois couches — l'infra-éthique, éthique et supra-éthique. Il nous faut trouver ce qui leur est commun à toutes : c'est ainsi seulement que nous pourrons résoudre le problème."(2)

Ce qui leur est commun à toutes, c'est, nous l'avons déjà remarqué, l'élan de Sachchidânanda vers l'expression de soi. En d'autres termes, c'est la satisfaction de la force consciente de l'existence se manifestant

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 91.
(2) Ibid., pp. 91-92.

dans les formes et cherchant en cette manifestation sa félicité. C'est à partir de cette satisfaction ou félicité d'existence qu'évidemment elle a commencé ; car c'est ce qui lui est normal, ce qu'elle a pris pour base. Mais elle cherche de nouvelles formes de soi, et dans le passage aux formes supérieures intervient le phénomène de la douleur et de la souffrance qui semble contredire la nature fondamentale de son Être. Quand nous considérons ainsi le problème de la douleur et de la souffrance, il n'est plus qu'une étape transitoire dans la réalisation progressive du Sachchidânanda, et non la négation de son caractère essentiel.

Il est intéressant de remarquer que Bergson fait une distinction entre deux ordres de l'éthique, conformes aux deux niveaux de la morale, l'une "close", l'autre "ouverte". La première est une harmonie d'ordre inférieur, limitée à un cercle restreint ; la seconde est une harmonie d'ordre supérieur qui résulte d'une unité consciente avec toute existence.

K. Maitra dit à ce propos : "Bergson ... croit que l'éthique, qui s'applique au niveau de ce qu'il appelle "la morale close", a une approche limitée et qu'elle n'est pas du tout capable de nous donner une vraie image de l'univers. Elle doit être remplacée par ce qu'il appelle "la morale ouverte", qui est la morale de la vision mystique et qui seule peut nous accorder un amour vrai pour l'humanité. Mais cette morale ouverte dépasse la portée de ce que nous appelons éthique, car elle n'approche aucun problème au moyen de la raison mais elle le considère entièrement au moyen de l'intuition mystique."(1)

---

(1) MAITRA (S. K.). - The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1956, p. 95.

Revenons à ce que nous avons dit un peu plus haut. Le phénomène de la douleur et de la souffrance n'est qu'une étape transitoire. Mais à ce titre, il exige une explication. Comment répondre au problème ? Sri Aurobindo dit tout d'abord que lorsque nous parlons de conscience universelle, nous entendons quelque chose de différent de notre conscience mentale de veille, quelque chose de plus essentiel et de plus vaste ; de même quand nous parlons de l'universelle félicité d'être, nous entendons quelque chose d'autre, de plus essentiel et de plus vaste que le plaisir ordinaire. Le plaisir et la joie, comme la douleur et le chagrin, au sens humain ordinaire, sont des mouvements limités et occasionnels qui dépendent de certaines causes habituelles et qui émergent d'un arrière-plan autre qu'eux-mêmes. La félicité d'être est universelle, sans limite et existe en soi ; elle ne dépend pas de causes particulières, c'est un arrière-plan d'où émergent le plaisir, la douleur et d'autres expériences plus neutres. Quand cette universelle félicité d'être cherche à se réaliser dans le devenir, ses premières manifestations sont doubles et impures, oscillant entre les pôles du plaisir et de la douleur. Ce ne sont alors que des courants positifs et négatifs de félicité. Mais au-delà de ces premières manifestations, elle tend à se révéler dans la pureté d'une suprême félicité indépendante de tout objet et de toutes causes.

En fait, le plaisir, la douleur et l'indifférence ne sont que des réactions de notre mental superficiel. C'est la réponse imparfaite d'un soi limité aux multiples contacts de l'univers. "Ce n'est pas la vraie, la parfaite symphonie qui peut être nôtre si nous réussissons à nous mettre en sympathie avec l'Un en toutes ses variations et à nous accorder au diapason absolu et universel."(1) Et puisque dans nos profondeurs nous

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 97.

sommes nous-mêmes cet Un, puisque dans la réalité de notre être nous sommes la Toute-Conscience et la Toute-Félicité, cette répartition de notre expérience dans la triple vibration de plaisir, de douleur et d'indifférence ne peut être qu'un arrangement créé par la partie superficielle de nous-mêmes qui domine dans notre conscience de veille.

Sri Aurobindo constate : "Par derrière il doit y avoir en nous quelque chose de plus vaste, plus profond, plus vrai que la conscience superficielle, et qui se délecte impartialement en toutes les expériences ; c'est cette félicité qui secrètement soutient l'être mental superficiel et le rend capable de persévérer à travers labeurs, souffrances et épreuves dans le mouvement tumultueux du Devenir. Ce que nous appelons nous-mêmes n'est qu'un rayon tremblotant à la surface ; derrière est tout le vaste subconscient, le vaste supra-conscient, qui bénéficie de toutes ces expériences de surface et les impose à son moi extérieur, qu'il offre, comme une sorte de revêtement sensible, aux contacts du monde ; lui-même voilé, il accueille ces contacts, les assimile en valeurs d'une expérience plus vraie, plus profonde, expérience de maîtrise et de création. De ses profondeurs, il les renvoie à la surface sous forme de force, de caractère, de connaissance, d'impulsion dont les racines nous sont mystérieuses parce que notre mental se meut frénissant à la surface et n'a pas appris à se concentrer et à vivre dans les profondeurs."(1)

Il est vrai que, dans la vie courante, cette vérité nous est cachée ou bien nous ne l'entrevoyons que confusément parfois en de rares moments d'expériences privilégiées. Mais si nous apprenons à vivre au

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 97-98.

dedans", continue plus loin Sri Aurobindo, "nous prenons infailliblement conscience de cette présence en nous qui est notre moi plus réel, présence profonde, calme, joyeuse et puissante dont le monde n'est pas maître, présence qui est, sinon le Seigneur lui-même, du moins le rayonnement du Seigneur en nous. Nous sommes conscients de cette présence en nous qui soutient et aide le moi apparent superficiel et qui sourit de ses plaisirs et de ses chagrins comme de l'erreur et de l'emportement d'un petit enfant. Et si nous pouvons rentrer en nous-mêmes et nous identifier, non pas avec notre expérience superficielle, mais avec cette radieuse pénombre du Divin, nous pouvons dans la vie maintenir cette attitude envers les contacts du monde et, en pleine conscience, nous retirant des plaisirs et des douleurs du corps, de l'être vital et du mental, les posséder en tant qu'expériences, dont la nature superficielle n'affecte pas le fond même de notre être, notre être réel, ni ne s'impose à lui. Dans le vocabulaire sanscrit si expressif, il y a un ānandamaya[1] derrière le manomaya[1], un vaste moi de félicité derrière le moi mental limité, le second n'étant qu'une ombre portée par le premier, son reflet déformé. La vérité de nous-mêmes est au dedans de nous et non point à la surface."[2]

Remarquons ici deux choses importantes. D'abord la différence d'ordre qualitatif sur laquelle Sri Aurobindo insiste tant, entre la surface de notre être et les profondeurs. Ce sont deux niveaux de conscience qualitativement différents l'un de l'autre : le premier est caractérisé par un sens de division, de fragmentation et de limitation et il n'existe que par relation avec le monde extérieur ; le deuxième niveau de

(1) Il faut y joindre le terme sanscrit kosa, qui veut dire "enveloppe".

(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 98.

conscience est existence en soi, il ne dépend de rien et il est caractérisé par un sens de totalité et une joie inaltérable. Ne sommes-nous pas tout proche de l'expérience bergsonienne ? Bien entendu, Bergson n'emploie pas le même langage pour formuler cette expérience, mais sur les points essentiels, n'y a-t-il pas une concordance saisissante ? Nous aurons l'occasion d'y revenir un peu plus loin pour une considération plus poussée.

Le deuxième point à remarquer, c'est que Sri Aurobindo semble fournir, dans la solution qu'il donne au problème de la douleur et de la souffrance, une aide pratique d'ordre psychologique, qui est peut-être l'aspect le plus important et le plus libérateur de son explication. En effet, aucune explication purement théorique ne peut suffire. Elle ne touchera pas le coeur du problème tant qu'elle ne fournira pas à l'individu un moyen pratique de vaincre la difficulté dans son expérience personnelle et quotidienne.

C'est cela que Sri Aurobindo semble faire quand il affirme qu'en pénétrant d'une façon disciplinée et soutenue dans les couches plus profondes de notre Être, qui possèdent d'une manière intrinsèque la joie et la félicité, on peut progressivement arriver à vivre constamment à ce niveau de conscience et à maintenir cette attitude envers les contacts du monde extérieur. Pour le reste, il nous faut en faire l'expérience par nous-mêmes et voir combien elle est efficace.

Pour résumer la position de Sri Aurobindo sur ce problème, disons seulement qu'à la différence de l'advaita de Çankara, qui place le problème au niveau de l'illusoire, lui admet la réalité de la douleur et de

la souffrance, mais uniquement à une certaine phase de l'évolution et à un certain niveau de conscience, celui du mental superficiel. Ainsi, la douleur et la souffrance ne représentent pas une négation de la félicité inaliénable sous-jacente à toute existence ; la félicité cherche, à travers elles, sa révélation plénière dans le mouvement du devenir.

Nous pouvons maintenant retourner à la conception originelle de Sri Aurobindo à propos de la Réalité suprême : un Pur Existant qui se manifeste comme une Force Consciente et qui crée à partir de la pure Félicité. "Telle est la conception de l'univers qui se dégage de l'affirmation védântique intégrale", dit Sri Aurobindo, "une existence infinie, indivisible, qui est toute félicité en sa pure conscience de soi, quitte sa pureté fondamentale pour entrer dans le jeu diversifié de la Force qui est conscience, dans le mouvement de Prakriti qui est le jeu de Mâyâ. La joie de son existence est d'abord rassemblée, absorbée, subconsciente dans la base de l'univers physique ; puis elle émerge en une masse immense de mouvement neutre qui n'est pas encore ce que nous appelons sensation ; puis, à mesure que croissent le mental et l'ego, elle émerge en la triple vibration de douleur, plaisir et indifférence, qui provient de ce que la force de conscience est limitée dans la forme et exposée aux chocs de la Force universelle, qui lui paraît étrangère et en désharmonie avec sa mesure et sa norme propres ; c'est enfin l'émergence consciente du Sachchidânanda intégral en ses créations, par l'universalité, l'égalité, la possession de soi et la conquête de la Nature. Tels sont le cours et le mouvement du monde."(1)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 102 - 103.

Et si l'on demande pourquoi l'Existence unique prendrait plaisir à ce mouvement, la réponse, constate Sri Aurobindo, est fournie par ce fait que toutes les possibilités sont inhérentes à son infinitude et que la joie d'être, non en son être immuable mais en son devenir muable, réside précisément dans la réalisation variable de ses possibilités. "Et la possibilité qui se développe dans l'univers dont nous faisons partie, commence avec ce fait que Sachchidânanda se cache en ce qui semble son contraire. L'Etre infini se perd sous l'apparence du non-être, et émerge sous l'apparence d'une Ame finie ; la Conscience infinie se perd sous l'apparence d'une inconscience vaste et indéterminée et émerge sous l'apparence d'une conscience superficielle limitée ; la Force infinie, qui est à elle-même son propre soutien, se perd sous l'apparence d'un chaos d'atomes et émerge sous l'apparence de l'équilibre incertain d'un monde ; la Félicité infinie se perd sous l'apparence d'une Matière insensible et émerge sous l'apparence du rythme discordant d'une diversité de douleur, plaisir, sentiment neutre, amour, haine et indifférence ; l'Unité infinie se perd sous l'apparence d'un chaos de multiplicité et émerge en un désaccord de forces et d'êtres qui cherchent à recouvrer l'unité en se possédant, se dissolvant, se dévorant les uns les autres. C'est en cette création que doit émerger le Sachchidânanda réel. L'homme, l'individu, doit devenir un être universel et vivre comme tel ; sa conscience mentale limitée doit s'élargir jusqu'en l'unité supraconsciente où tout est compris en chacun ; son coeur étroit doit apprendre l'étreinte infinie et remplacer ses convoitises et ses discordes par l'amour universel ; son être vital restreint doit devenir impassible sous le choc de l'univers entier et devenir capable d'une joie universelle ; son être physique même doit se connaître

non pas comme une entité séparée, mais comme étant un avec le flot tout entier qu'il soutient en lui-même de la Force indivisible qui est toutes choses ; sa nature entière doit reproduire en l'individu l'identité, l'harmonie, l'unité - en-tout de la suprême Existence - Conscience - Béatitude."(1)

Ainsi, de par la nature même du jeu du monde tel qu'il a été réalisé par Sachchidânanda, il nous faut concevoir d'abord une involution et une auto - absorption de l'Être conscient dans la massivité et la divisibilité infinies de la substance, car sans cela il ne peut y avoir de variation finie. Puis une émergence de cette force emprisonnée, d'abord en l'Être formel(2), puis en l'Être vivant et en l'Être pensant. Et, finalement, la libre réalisation par l'Être pensant, qu'il est lui-même l'Un et l'Infini jouant dans le monde, et ainsi, sa reconquête de l'Existence - Conscience - Félicité illimitée qu'il est déjà, secrètement et réellement. Ce triple mouvement d'une involution dans la forme, d'une lente émergence dans la forme, et d'une évolution ascendante progressive est la clé de l'énigme du monde.

Sri Aurobindo affirme : "C'est ainsi que la vérité ancienne et éternelle du Védânta accueille en elle-même et illumine, justifie et nous montre toute la signification de la vérité moderne et phénoménale de l'évolution dans l'univers. Et c'est seulement ainsi que cette vérité moderne de l'évolution, qui est l'antique vérité de l'Universel se développant successivement dans le temps, perçue vaguement à travers l'étude de la force et de la matière, peut trouver son sens plein et sa justifi-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 103

(2) En sanscrit, rûpa.

cation, s'illuminant ainsi avec la Lumière de l'antique et éternelle Vérité conservée pour nous dans les Ecritures védântiques. C'est vers cette mutuelle découverte de soi, cette mutuelle illumination de soi par la fusion de l'ancienne connaissance de l'Orient et de la récente connaissance de l'Occident que déjà se tourne la pensée du monde."(1)

Une telle vision de l'évolution est comme l'axe central de toute la philosophie de Sri Aurobindo. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant. A ce propos, citons M. O. Lacombe : " ... le vrai respect qu'il éprouve envers certains apports philosophiques occidentaux, telle l'idée d'évolution, rehaussée peut-être par l'élan nietzschéen vers le "surhomme", lui fait chercher une source originale d'où pourraient s'épancher dans l'unité les pensées d'Orient et celles d'Occident. D'autres, affrontés à ce même thème de l'évolution, le prennent certes au sérieux, mais le manient avec moins d'égards. Tandis que l'auteur de Life Divine marque un souci de découvrir une véritable profondeur métaphysique sous l'empirisme des Darwin et des Spencer."(2)

Cependant, quand nous avons découvert que toute chose est Sachchidânanda, tout n'a pas encore été expliqué. Il y a une question importante qu'il faut considérer. Nous connaissons la Réalité de l'univers, nous ne connaissons pas encore le processus par quoi cette Réalité-là s'est transformée en ce phénomène-ci. Comment devient possible la création d'un monde fini à partir de la conscience infinie ? Cette question pose un problème formidable à toutes les philosophies monistes. Comment Sri Aurobindo le résoud-il ?

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 106 - 107.
(2) LACOMBE (O.). - Sri Aurobindo dans la tradition indienne, p. 7.

Cette Existence, cette Force - consciente, cette Félicité n'oeuvre pas directement ni avec une irresponsabilité souveraine, comme un magicien qui érige mondes et univers par la seule vertu de sa parole. Quand nous jetons un regard profond autour de nous, nous percevons un processus, nous prenons conscience d'une Loi. Cette Loi semble se résoudre en un équilibre du jeu des forces et une détermination de ce jeu en des lignes précises de fonctionnement dues à l'accident du développement et à l'habitude de l'énergie réalisée dans le passé. Mais cette vérité n'est pour nous qu'apparente et secondaire, dit Sri Aurobindo. Comme la Force est une expression de soi de l'Existence consciente, la direction qu'a prise la Force doit correspondre à une vérité intrinsèque de cette Existence, qui gouverne et détermine sa courbe et sa destination constantes. Et cette détermination de la direction prise par la Force doit résulter d'un pouvoir de connaissance auto - directrice inhérent à la Conscience, et qui la rend capable de guider inévitablement sa propre Force selon la direction de sa perception originelle. "C'est donc dans la conscience universelle une puissance se déterminant soi-même, une capacité dans la conscience de l'infinie existence de percevoir une certaine Vérité en soi et de diriger sa force de création selon la ligne de cette Vérité, qui a présidé à la manifestation cosmique."(1)

Sri Aurobindo pose ainsi une puissance ou faculté spéciale entre la Conscience infinie et notre monde fini. Car "Une conscience infinie dans son action infinie ne peut produire que des résultats infinis ; se baser sur une Vérité ou un ordre de vérités établies et construire un monde en conformité avec ce qui est établi, exige une faculté sélective

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 107.

de connaissance ayant mission de donner forme à une apparence finie à partir de la Réalité infinie."(1)

Ce pouvoir, les rishis védiques le connaissaient sous le nom de Mâyâ. Mâyâ, c'était pour eux le pouvoir que possède la Conscience infinie de créer le nom et la forme à partir de la vaste vérité illimitable de l'existence infinie. C'est par Mâyâ que la vérité statique de l'Être essentiel devient la vérité ordonnée de l'Être actif, c'est par Mâyâ que, à partir de l'Etre suprême en qui tout est tout sans barrières de conscience séparatrice, émerge l'Être phénoménal en qui tout est en chacun et chacun est en tout pour un jeu d'existence avec existence, de conscience avec conscience. Ce jeu de tout en chacun et de chacun en tout nous est d'abord caché par le jeu mental ou illusion de Mâyâ, qui persuade chacun qu'il est en tout mais que tout n'est pas en lui, et qu'il est en tout comme un être séparé et non comme un être toujours inséparablement un avec le reste de l'existence. Ensuite nous devons nous dégager de cette erreur pour entrer dans le jeu supramental, dans la vérité de Mâyâ où le "chacun" et le "tout" coexistent dans l'inséparable unité de la vérité unique et du symbole multiple. La Mâyâ mentale et inférieure doit être d'abord étreinte, puis transcendée ; car elle est le jeu de Dieu avec la division et la limitation, avec l'effort et la souffrance. Cette autre Mâyâ supérieure cachée par ce mental doit être dépassée, puis étreinte ; car elle est le jeu de Dieu avec les infinités de l'existence, les splendeurs de la connaissance et les extases d'amour illimité ; ce pour quoi la Force de Dieu sortit de Lui d'abord et dans lequel elle trouve propre accomplissement final.

Sri Aurobindo fait cette distinction capitale entre la Mâyâ supé-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 108.

rieure et la Mâyâ inférieure. Il n'y a ainsi aucune justification pour le pessimisme ou l'illusionnisme dans le Védânta originel, d'où Sri Aurobindo tire son affiliation. Les Ecoles postérieures qui déclarent que le monde est un lieu de souffrance et qui le situent au niveau de l'illusoire, perdent ce lien entre la Mâyâ supérieure et la Mâyâ inférieure. Sri Aurobindo le souligne en ces mots : "Cette distinction entre la Mâyâ inférieure et la Mâyâ supérieure est le lien dans la pensée et dans le fait cosmique qu'ignorent ou négligent les philosophies pessimistes et illusionnistes. Pour elles la Mâyâ mentale est créatrice du monde ; or un monde créé par la Mâyâ mentale serait en effet un paradoxe inexplicable, un cauchemar d'existence consciente, fixé et cependant flottant, qui ne pourrait être classé ni comme illusion ni comme réalité."(1)

Mais il nous faut voir, ajoute plus loin Sri Aurobindo, que "le mental n'est qu'un terme intermédiaire entre la connaissance dirigeante qui crée et l'âme emprisonnée dans ses actions. Sachchidânanda engagé par l'un de ses mouvements inférieurs dans l'absorption où s'oublie la Force qui est perdue dans la forme de ses propres fonctionnements, sort de cet oubli de soi pour retourner vers soi-même ; le mental n'est qu'un de ses instruments dans la descente et l'ascension. C'est un instrument de la création descendante et non la créatrice secrète, une étape de transition dans l'ascension, et non la haute source originelle et le terme achevé de l'existence cosmique."(2)

Mais pour Sri Aurobindo, il y a un rapport entre la réalité et

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 109.

(2) Ibid.

l'apparence, entre la Vérité qui est derrière et le phénomène qui est devant. C'est le Réel qui s'exprime en toutes choses. Ainsi il voit "l'Idée créatrice comme Idée - Réelle, c'est-à-dire pouvoir de Force consciente expressif de l'Être réel, né de l'Être réel et participant à sa nature, et non point enfant du vide ni tisseur de fictions. Elle est la Réalité consciente se projetant en des formes muables de sa propre substance impérissable et immuable. Le monde n'est donc pas une fiction conceptuelle dans le mental universel, mais une naissance consciente, en ses propres formes, de ce qui est au-delà du mental. Une Vérité de l'Être conscient soutient ces formes et s'exprime en elles, et la connaissance correspondant à la vérité ainsi exprimée règne comme une Conscience - de - Vérité supramentale, organisant des idées réelles en une parfaite harmonie avant de les jeter dans le moule mental - vital - matériel. Le mental, la vie et le corps sont une conscience inférieure et une expression partielle qui s'efforce de parvenir, dans le moule d'une évolution diversifiée, à cette expression d'elle-même qui existe déjà pour les régions au-delà du mental. Dans cet Au-delà du mental se trouve l'idéal que, dans ses conditions propres, elle travaille à réaliser."(1)

Sri Aurobindo appelle cette suprême Conscience - de - Vérité le "supramental". C'est le lien entre le Sachchidânanda et le monde fini, un principe sélectif de connaissance qui contient la réelle vérité de l'existence. C'est un principe supérieur à la mentalité ; il existe, agit et procède dans la vérité et l'unité fondamentales des choses, et non pas, comme le mental, en leurs apparences et leurs divisions phénoménales. "Cette conception du supramental", affirme M. Maitra, "est au centre de

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 109 - 110.

toute la philosophie de Sri Aurobindo."(1)

Tâchons donc d'approfondir cette conception et de voir comment elle se distingue du niveau mental qui est notre stade actuel.

La conception du supramental va plus loin que l'interprétation idéaliste qui reconnaît le mental comme unique créateur du monde. Sri Aurobindo affirme catégoriquement : "Le mental ne suffit pas à expliquer l'existence dans l'univers. La Conscience infinie doit d'abord se traduire en une faculté infinie de Connaissance ou, comme nous l'appelons de notre point de vue, de l'omniscience. Mais le mental n'est pas une faculté de connaissance ni un instrument d'omniscience ; c'est une faculté faite pour chercher la connaissance, pour en exprimer autant qu'elle en peut acquérir sous certaines formes de pensée relative, et pour la diriger vers certaines capacités d'action."(2)

Et plus loin, "... le mental est ce qui ne sait pas, qui essaie de savoir et qui ne sait jamais, sinon comme de derrière un verre fumé, obscurément. Il est le pouvoir qui interprète la vérité de l'existence universelle en vue des usages pratiques d'un certain ordre de choses ; il n'est pas le pouvoir qui connaît et guide cette existence, il ne peut donc être le pouvoir qui l'a créée ou manifestée ... C'est un principe de volonté et de connaissance actives, supérieur au mental et créateur des mondes, qui est le pouvoir et l'état d'être intermédiaire entre cette possession de soi de l'Un et ce flux du multiple."(3)

---

(1) MAITRA (S.K.). - An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo, p. 19.

(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 110.

(3) Ibid., pp. 110 - 114.

Ce principe supérieur au mental ne nous est pas entièrement étranger. Il y a une certaine continuité d'expérience entre les deux. Car même s'il nous semble situé sur des sommets bien au-dessus de nous, ce sont néanmoins les sommets de notre être et ils sont accessibles à nos pas. Nous pouvons non seulement inférer et entrevoir cette vérité, mais encore la réaliser. En fait, le supramental est l'idéal suprême que, par l'expression progressive de nous-mêmes dans le monde, nous sommes destinés à réaliser.

Comment définir d'une manière plus précise et plus ample cet état de conscience ou ce niveau d'expérience, que Sri Aurobindo appelle le supramental ? Les premières indications paraissent lui avoir été suggérées par quelques versets hermétiques du Rig-véda. Selon Sri Aurobindo, ceux-ci "contiennent, quoique voilé, l'évangile du supramental divin et immortel, et, à travers le voile, quelques éclairs illuminateurs nous parviennent. On peut voir dans ces paroles le supramental conçu comme une immensité au-delà des firmaments ordinaires de notre conscience, une immensité en quoi la vérité de l'être est lumineusement une avec tout ce qui l'exprime, et assure inévitablement la vérité de la vision, de l'expression, de l'organisation, de la parole, de l'action et du mouvement, et par conséquent aussi la vérité du résultat du mouvement, du résultat de l'action et de l'expression, de l'ordre ou de la loi infaillibles, Une immense compréhension de tout; une vérité lumineuse et une harmonie de l'être en cette immensité, et non pas un chaos indéterminé ou une obscurité qui s'égare; la vérité de la loi, de l'acte et de la connaissance exprimant la vérité

harmonieuse de l'être : tels semblent être les éléments essentiels de la description védique."(1)

Une conscience ainsi décrite doit être une formulation intermédiaire qui se réfère à un terme situé au-dessus d'elle et à un terme situé au-dessous. Il est évident qu'elle est aussi le lien et le moyen par quoi l'inférieur sort du supérieur, et qu'elle doit être également le lien et le moyen par quoi il peut, inversement, retourner à sa source. Le terme au-dessus est la conscience indivisible et unitaire du pur Sachchidânanda en quoi il n'y a aucune distinction séparatrice. Le terme au-dessous est la conscience du mental, qui analyse et divise, qui ne peut connaître que par séparation et distinction, et qui a, tout au plus, une appréhension vague et secondaire de l'unité — car, bien qu'elle puisse faire la synthèse de ses fragments, elle ne peut parvenir à une totalité véritable. "Entre les deux termes il y a la conscience compréhensive et créatrice, celle-ci par son pouvoir de tout pénétrer et de tout comprendre, est l'enfant de la conscience de soi par identité qui est l'équilibre du Brahman ; et par son pouvoir de connaissance qui se projette, affronte, appréhende, elle est à l'origine du savoir par distinction qui est le procédé du mental."(2)

Ce terme intermédiaire est donc le commencement et la fin de toute création et de tout arrangement, le point de départ de toute différenciation, l'instrument de toute unification, qui engendre, exécute et achève toutes les harmonies réalisées ou réalisables. Il a la connaissance de l'Un, mais il est capable de tirer de l'Un ses multitudes ca-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 116.
(2) Ibid., p. 117.

chées ; il manifeste le Multiple, mais ne se perd point dans ses différenciations. Telles sont les caractéristiques de la conscience supramentale. Elle n'est pas une chose différente du Sachchidânanda, elle est Sachchidânanda dans son pouvoir créateur.

Dans cette conscience supramentale, il y a trois équilibres généraux. "Le premier est le fondement de l'inaltérable unité des choses ; le second modifie cette unité de façon à soutenir la manifestation du Multiple dans l'Un et de l'Un dans le Multiple ; le troisième la modifie encore davantage de façon à soutenir l'évolution d'une individualité diversifiée qui, par l'action de l'ignorance, devient en nous, à un niveau inférieur, l'illusion de l'ego séparé."(1) Ces trois équilibres n'impliquent aucune dérogation de la vérité unique. Car le supramental secondaire et tertiaire ne ferait que développer et appliquer dans les termes de la divine multiplicité ce que le supramental primaire avait affirmé dans les termes de la divine unité. Aucun de ces trois équilibres ne peut être condamné comme faux et illusoire. Les termes des Oupanishads, quand elles parlent de l'existence divine qui se manifeste, impliquent la validité de toutes ces expériences. Et c'est leur témoignage que Sri Aurobindo évoque pour confirmer son expérience propre.

Cette conception du supramental et de ses trois équilibres permet à Sri Aurobindo de présenter une synthèse des Ecoles védântiques divergentes : advaita, visistâdvaita et dvaita. En fait, ce n'est que lorsque la mentalité humaine insiste exclusivement sur un aspect de l'expérience spirituelle, affirme que cet aspect est la seule vérité éternelle et le

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 135.

décrit en termes de logique mentale qui divise tout, que deviennent nécessaires des Ecoles de philosophie se détruisant les unes les autres. C'est ainsi, qu'insistant sur la seule vérité de la conscience unitaire, nous observons le jeu de l'unité divine que notre mentalité traduit de façon erronée en termes de différence réelle, mais non contents de corriger cette erreur du mental par la vérité d'un principe supérieur, nous affirmons que le jeu lui-même est une illusion. Ou bien, insistant sur le jeu de l'Un dans le multiple, nous affirmons une unité mitigée et considérons l'âme individuelle comme une partie de l'Ame suprême, mais nous affirmons l'éternité de cette existence mitigée et nions entièrement l'expérience d'une conscience pure dans une unité non-mitigée. Ou encore, insistant sur le jeu de la différence, nous affirmons que le Suprême et l'âme humaine sont éternellement différents et nous refusons toute validité à une expérience qui dépasse et semble abolir cette différence.

Parlant de la position synthétique qu'il a prise, ou plutôt d'une vision intégrale de la réalité, Sri Aurobindo dit:"... la position que nous avons ... fermement assumée nous affranchit de la nécessité de ces négations et de ces exclusions : nous voyons qu'il y a derrière toutes ces affirmations une vérité, mais aussi un excès qui conduit à une négation mal justifiée ... (Nous affirmons) le caractère absolument absolu de "Cela", non limité par nos idées d'unité, non limité par nos idées de multiplicité, (nous affirmons) que l'unité est la base d'où se manifeste la multiplicité, et que la multiplicité est la base du retour à l'unité et de la jouissance de l'unité dans la manifestation divine ..."(1)

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 138 - 139.

Nous voyons bien comment Sri Aurobindo résoud le problème de la création par sa conception du supramental. C'est un niveau d'expérience qualitativement distinct du niveau mental. M. Indra Sen souligne bien cette différence quand il dit : "Dans le supramental, l'unité se présente dans la pluralité, et avec la pluralité, comme un fait d'expérience immédiate. Dans le mental, l'expérience la plus évidente et la plus marquée est celle de la pluralité ; l'unité doit être alors reconstruite en assemblant les éléments séparés. Dans le supramental, l'unité est l'expérience directe mais la pluralité y est présente à l'état naissant, pour ainsi dire. C'est l'instrument qui crée hors de l'Absolu, au-delà du temps et de l'espace, et par auto-extension, le monde dans le temps et dans l'espace."(1)

Entre ces deux niveaux d'expérience Sri Aurobindo en distingue plusieurs autres, comme dans une série ascendante, qui revêtent le caractère de l'unité à des degrés de plus en plus élevés. Il décrit ces niveaux d'une manière précise et très détaillée. Nous nous contenterons d'indiquer ici qu'il assure ainsi une parfaite continuité d'expérience entre le niveau mental et le niveau supramental.

Nous nous sommes longuement penchée sur la vision de la réalité que Sri Aurobindo nous dévoile. C'est une vision riche et complexe qui ne permet peut-être pas une compréhension très aisée. Un effort d'élargissement, une certaine souplesse dans notre manière habituelle de penser paraît fort nécessaire. Il faut essayer, comme Sri Aurobindo le disait sou-

(1) INDRA SEN. - Has Sri Aurobindo refuted Mayavada ?, "The Indian Philosophical Congress, Silver Jubilee Commemorative Volume", Symposium II, 1950, p. 93.

vont, de penser "globalement" ou "sphériquement". Non pas d'une manière rectiligne et tranchante, mais d'une telle façon qu'on puisse tout inclure et qu'on ne soit obligé de nier aucun aspect de l'expérience.

Afin de pouvoir retenir l'essentiel, résumons très brièvement ce que nous avons dit plus haut.

En premier lieu, Sri Aurobindo affirme un Absolu comme origine, soutien et Réalité secrète de toutes choses. La Réalité absolue est indéfinissable et ineffable pour la pensée et pour le langage mental. Elle est existante en soi et évidente à elle-même, mais nos affirmations et nos négations mentales ne sauraient ni la limiter ni la définir. Et cependant, bien qu'elle nous soit inconnaissable de cette façon, elle n'est pas absolument et de toutes manières inconnaissable. L'être spirituel en nous qui n'est autre, en son essence, que cette suprême Réalité, doit arriver à la connaissance par identité qui peut saisir cette Réalité dans ses aspects fondamentaux et ses puissances manifestées. Tout ce qui existe répond à cette description, et dans sa signification vraie, peut être considéré comme une expression de la Réalité, et par conséquent comme une réalité. Toutes les réalités fondamentales expriment quelque chose qui, dans l'Absolu, est éternel et intrinsèquement vrai. Mais tout ce qui n'est pas fondamental, tout ce qui est temporaire et phénoménal, est une forme et une puissance qui dépendent de la réalité qu'elles expriment ; ces choses sont réelles par cela même et par la vérité qu'elles portent en elles. Elles ne sont pas choses fortuites et illusoires. Même ce qui déforme et travestit, comme la fausseté qui transforme et travestit la vérité, comme le mal qui déforme et travestit le bien, possède une réalité temporaire en tant que conséquence vraie de

l'Inconscience. Mais ces formes contraires, bien que réelles dans leur domaine propre, ne sont pas essentielles ; elles ne font que contribuer à la manifestation, et la servent comme formes et pouvoirs temporaires de son mouvement. L'universel est donc réel par la vertu de l'Absolu dont il est une manifestation.

L'Absolu se manifeste en deux termes, l'Etre et le Devenir. L'Etre est la vérité fondamentale ; le Devenir est une réalité efficace : c'est un pouvoir dynamique, une énergie créatrice, une élaboration de l'Etre. Sri Aurobindo déclare catégoriquement : "Toutes les théories selon lesquelles le Devenir se suffit à lui-même sont par conséquent des demi-vérités ; celles-ci sont valables pour une certaine connaissance de la manifestation, acquise par une concentration exclusive sur ce qu'elles affirment et considèrent ; mais elles ne sont valables à d'autres égards que parce que l'Etre n'est pas séparé du Devenir, mais présent en lui, parce qu'il en est un élément constitutif, parce qu'il lui est inhérent en chacun de ses atomes infinitésimaux et dans son expansion et son extension illimitées. Le Devenir ne peut se connaître pleinement que lorsqu'il se connaît comme Etre."(1)

La seconde affirmation faite par Sri Aurobindo est que la réalité fondamentale de l'Absolu est, pour une perception spirituelle, une divine Existence - Conscience - Félicité d'Etre, ou sat-cit-ananda selon la terminologie indienne, qui est une Réalité supracosmique existante en soi, mais qui est aussi la vérité sous-jacente à toute la manifestation. Car la vérité fondamentale de l'Etre doit nécessairement être aussi la vérité fondamentale du Devenir. Tout est une manifestation de Cela.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 588.

L'Etre est un, mais cette unité est infinie et contient en soi une pluralité ou une multiplicité de soi infinies. L'Un est le Tout : il n'est pas seulement l'existence essentielle, mais la Toute-Existence. La multiplicité infinie de l'Un et l'éternelle unité du multiple sont les deux réalités ou plutôt les deux aspects d'une réalité unique sur laquelle repose la manifestation. Du fait de cette vérité fondamentale de la manifestation, l'Etre se présente à nous en trois équilibres : l'Existence supracosmique, l'Esprit cosmique et le Moi individuel dans le multiple. Mais la multiplicité ouvre la voie à une division phénoménale de la conscience, dans laquelle les individus cessent de prendre conscience de l'Unité éternelle et deviennent également inconscients de l'unité du Moi cosmique en lequel et par lequel ils ont la vie et l'être. L'âme dans le Devenir doit sortir de cet état d'Ignorance et recouvrer finalement la connaissance de l'Etre divin unique et son unité avec Lui, et en même temps recouvrer son unité spirituelle avec tous les êtres individuels et avec l'univers entier. L'individu doit s'universaliser et, dans le même mouvement, prendre conscience de sa transcendance supracosmique. Il doit recouvrer cette Unité totale. Tel est, en fait, le sens profond de l'évolution et ce qui détermine la direction que le processus doit nécessairement suivre. En d'autres termes, cela implique un élargissement de la conscience individuelle afin qu'elle puisse embrasser la conscience universelle et, ensuite, une élévation de la conscience, une ascension qui peut mener à la transcendance, Cette conception du triple aspect de la réalité est essentielle à la philosophie de Sri Aurobindo. C'est ainsi seulement qu'une explication totale de la manifestation cosmique peut être tentée.

Passons à la troisième affirmation: dans l'univers, la manifestation

de l'Etre se présente comme une involution, qui est à son tour le point de départ d'une évolution dont la matière est le stade le plus bas et l'Esprit le sommet. Dans la descente dans l'involution, on peut distinguer sept principes de l'Être manifesté. Les trois premiers sont les principes originels et fondamentaux : Existence, Conscience, Félicité, qui forment l'essence même de l'Etre. Un quatrième principe leur est associé : ce que les Védas appellent ṛta-cit et que Sri Aurobindo nomme supramental ou Conscience-de-Vérité, qui manifeste l'unité dans l'infinie multiplicité. C'est le pouvoir d'action originel du Divin. Ces quatre plans constituent l'hémisphère supérieur de l'Être. Les trois autres pouvoirs ou plans de l'Être, dont nous avons normalement conscience, forment l'hémisphère du mental, de la vie et de la matière. Ce sont, en soi, des puissances des principes supérieurs, mais quand elles se manifestent coupées de leurs sources spirituelles, elles subissent une chute phénoménale dans l'existence divisée. Cette séparation crée un état de connaissance limitée, oublieux de l'unité sous-jacente, un état d'Ignorance cosmique et individuelle. La chute maxima correspond à l'Inconscience totale dans le plan matériel.

Sri Aurobindo déclare que ce processus d'involution du Divin est le fait d'une intention. Par cette limitation de soi, Dieu devient le monde ; et de cet acte par lequel l'Absolu se change en relatif, la Conscience en inconscience, la Félicité en douleur et l'Unité en séparation totale, le supramental est la clé. Le processus d'involution est suivi du processus d'évolution, par émergence progressive de la conscience involuée, cachée. L'évolution fait apparaître d'abord la matière et un univers matériel ; puis dans la matière, apparaissent la vie et les êtres vivants;

dans la vie se manifestent le mental et des êtres pensants ; dans le mental qui accroît sans cesse ses pouvoirs et ses activités doit inévitablement apparaître le supramental. En se manifestant, le supramental doit nécessairement provoquer ici-bas la manifestation dynamique de la divine Existence - Conscience - Félicité. Telle est la signification spirituelle de l'ordre où se fait l'évolution terrestre. Ajoutons seulement une chose: au stade de l'homme apparaît déjà un certain reflet des termes supérieurs de la réalité, une indication de leur présence effective. L'homme n'est pas uniquement un être pensant, le centre de sa personnalité est l'âme spirituelle que Sri Aurobindo appelle "l'être psychique"; ou ce qu'on peut appeler "le niveau de l'expérience psychique" dans son existence psychologique. La caractéristique de cette expérience est la joie, la liberté, une plénitude de conscience. L'être psychique est le député de Dieu sur la terre, une projection du soi individuel dans le monde du devenir.

L'être psychique subit le cours de l'évolution et lorsqu'il atteint la maturité, il cherche à prendre possession de soi-même et à imposer sa réalité sur la personnalité tout entière. Cette recherche marque le début des formes supérieures de la religion : lorsqu'elle s'affirme, elle aboutit à la mystique spirituelle. Cet éveil à la réalité de l'être psychique marque un stade important dans l'évolution de l'individu humain, et tient une place prépondérante dans le yoga, ou discipline psychologique, qui accompagne la philosophie de Sri Aurobindo.

Nous avons essayé de donner un exposé de la vision de la réalité selon Sri Aurobindo. Avant de terminer cette partie, il faut considérer une dernière question. Dans une telle vision des choses, quelle est la

place et la signification de l'individu humain? Comment se caractérise notre vie psychologique? Cette question est des plus importante, car Bergson y porta un intérêt tout particulier. Quant à Sri Aurobindo, elle était sa préoccupation essentielle, et il y montre une approche très caractéristique. Peut-être ne sera-t-il pas inutile de considérer l'essentiel de cette approche avant de procéder plus avant.

On peut dire qu'elle est une approche yoguique de l'étude de la personnalité humaine, et on y distinguera deux attitudes nettement différentes. D'abord cette approche fait preuve d'une double intention, l'une théorique, l'autre d'ordre pratique. Sri Aurobindo est, avant tout, à la recherche d'une connaissance de toutes les parties constitutives de l'être et de leurs modes d'action caractéristiques. Il s'appuye uniquement sur une expérience personnelle et directe, strictement contrôlée et vérifiée. Cette connaissance une fois acquise, il faut ensuite trouver le moyen d'arriver à une harmonisation et une intégration progressives des diverses parties de l'être, afin d'atteindre des niveaux plus élevés d'expérience, qui seront caractérisés par une joie plus intense, une connaissance plus lumineuse, une efficacité plus grande. Sri Aurobindo s'attache donc à connaître toute la complexité de la vie psychologique, puis à la maîtriser et à l'élever à un niveau supérieur. Il dit : "Devenir conscients de la grande complexité de notre nature, voir les différentes forces qui la font agir, lui imposer le contrôle de la connaissance directrice, tout cela fait partie de la base du yoga. Nous sommes composés de nombreuses parties et chacune contribue au mouvement total de la conscience, de la pensée, de la volonté, de la sensation, du sentiment, de l'action, mais nous ne voyons ni l'origine ni le cours de ces impulsions ; nous ne sommes conscients que

de leurs résultats à la surface, où ils sont confus, pêle-mêle, et où nous ne pouvons imposer tout au plus qu'un ordre instable et précaire."(1) Et ailleurs : "Même à notre époque l'être humain moyen est aussi brut et aussi peu développé dans son existence intérieure que l'était l'homme primitif de jadis dans sa vie extérieure. Mais dès que nous entrons profondément en nous-mêmes, — et yoga signifie plonger dans les profondeurs multiples de l'âme, — nous nous trouvons subjectivement entouré, comme l'homme au cours de son développement l'a été objectivement, de tout un monde complexe qu'il nous faut connaître et conquérir."(2)

Cette double intention caractérise l'approche de Sri Aurobindo. M. Indra Sen tient à souligner ce point : "Le problème de la conjonction des points de vue théorique et pratique fait l'objet d'une passionnante synthèse dans le système psychologique du philosophe indien."(3) Selon une célèbre expression de Sri Aurobindo lui-même : "Le yoga n'est rien d'autre qu'une psychologie pratique."(4)

La seconde caractéristique de cette approche, c'est l'affirmation que la vérité de notre être ne se trouve point à la surface, mais cachée derrière, dans les profondeurs. La personnalité de surface est superficielle et fragmentée, et elle est destinée à composer avec le monde extérieur. Ce sont les parties les plus profondes qui nous gardent les secrets de l'existence. Sri Aurobindo déclare : "La connaissance ne commence que lorsque, nous reculant des phénomènes de la surface, nous cherchons derrière eux leurs opérations et leurs causes vraies ... Il en est ainsi de

---

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, p. 253.
(2) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I , The Synthesis of Yoga, p. 85.
(3) INDRA SEN. - Le Système Psychologique de Sri Aurobindo, "France-Asie", Saïgon, Avril 1951, p. 1142.
(4) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I, The Synthesis of Yoga, p. 49.

toute la Science, c'est une contradiction entre la perception des sens ou les apparences superficielles des choses, et l'assertion de vérités qui échappent à la raison ordinaire ignorante. Le même procédé doit être suivi en psychologie si nous voulons savoir vraiment ce qu'est la conscience, comment et de quoi elle est constituée, quel est le secret de ses fonctionnements ou la solution de ses désordres."(1) La connaissance psychologique exige donc un approfondissement de la conscience.

Mais par quelle méthode y parviendrons-nous ? La conscience ordinaire, avons-nous dit, est tournée vers l'extérieur et compose avec le monde qui nous entoure. Ce qu'il nous faut, tout d'abord, c'est nous retirer de cet enroulement dans la réalité extérieure, cesser ensuite toute activité pensante : ainsi ramassés en nous-mêmes et tournés vers l'intérieur, plonger vers les couches plus profondes de la conscience. C'est un mouvement de pénétration "verticale" qui va de la surface de l'être jusqu'aux profondeurs. Ce n'est pas un mouvement "horizontal" qui reste sur un plan unique. Il y a ici un sens fort de dimension, d'une traversée de divers plans.

C'est là le premier mouvement fondamental du yoga, qui essaye de faire une coupure entre l'activité pensante et l'expérience intérieure spirituelle. Ce mouvement va contre la pente de la nature, et par conséquent, il exige un effort difficile et soutenu. Sri Aurobindo dit :"Ce mouvement d'intériorisation, cette orientation de la vie, est une tâche difficile à imposer à la conscience normale de l'être humain, et pourtant il n'y a pas d'autre moyen de se trouver soi-même."(2) C'est difficile

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, pp. 331 - 332.
(2) Ibid., p. 911.

"parce que la nature extérieure s'oppose à ce mouvement et s'accroche à l'équilibre normal et au mode normal de l'existence extériorisée auxquels elle est accoutumée."(1)

On remarque ici, d'une manière plus évidente, le parallélisme qui existe entre le mouvement d'intériorisation chez Bergson et le premier mouvement du yoga, que nous avons déjà signalé plus haut. Les deux philosophes soulignent également que cette intériorisation ne nous enferme pas dans notre petit moi personnel ; au contraire, c'est par elle que nous accédons à une vraie universalité. Dans les termes de Sri Aurobindo : "L'intériorisation nous apporte non seulement la vérité de notre existence intérieure, mais la vérité de notre existence extérieure. Car cette vie intérieure peut s'étendre et embrasser la vie universelle; elle peut toucher, pénétrer, englober toute la vie avec une réalité et une force dynamique bien plus grandes que ne le peut notre conscience de surface."(2)

Etant donné cette approche, quelle conception de la personnalité humaine Sri Aurobindo nous présente-t-il ? Nous distinguerons ici deux idées importantes.

Nous avons déjà eu l'occasion de voir que Sri Aurobindo accepte entièrement le fait d'une évolution cosmique, et qu'il considère la plupart des problèmes dans cette perspective. Ainsi, il déclare que l'individu humain doit être considéré non pas seulement en lui-même, comme une entité à part, mais comme partie intégrante du processus évolutif tout entier. Etant le dernier élément émergé de ce processus unifié, il doit représenter la synthèse de toutes les étapes déjà parcourues. Il doit y

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, p. 804.
(2) Ibid., p. 912.

avoir une correspondance entre les niveaux de la conscience individuelle et les niveaux de la nature cosmique. Les étapes principales de l'évolution qu'on reconnaît généralement sont la matière, la vie et le mental. C'est donc une synthèse de ces trois éléments qui doit constituer la personnalité humaine, affirme Sri Aurobindo.

Une première suggestion à ce propos lui est venue des Oupanishads qui parlent souvent de anna (matière), prâna (vie) et manas (mental), comme étant des éléments à la fois de la nature cosmique et de la personnalité humaine. Cependant, Sri Aurobindo fait, à partir de cela, une élaboration qui lui est propre et pour laquelle il s'appuie sur une expérience et une observation personnelles. Il décrit et caractérise d'une façon très étendue et détaillée ces diverses parties. Pour nous, nous nous contenterons d'une brève esquisse.

La personnalité humaine est constituée de trois éléments : mental, vie (ou vital) et physique ; on peut distinguer trois formes de conscience correspondant à chacun d'eux, et qualitativement différentes l'une de l'autre. Ordinairement, il nous est difficile de faire cette distinction car nous prenons toute espèce de conscience pour la conscience mentale. Mental et conscience sont considérés comme identiques. Il en est ainsi parce que nous limitons notre introspection aux mouvements superficiels de la conscience. A la surface de l'être, tout est mélangé, mais si nous remontons à l'origine profonde de ces mouvements, nous trouverons trois formes distinctes de conscience. La première, le mental propre, comprend la pensée, la mémoire, l'imagination — toutes les activités qui ont l'intelligence pour origine. La deuxième, le vital, comprend les instincts, les émotions et les adaptations de la vie organique. La

troisième est la conscience du corps ; c'est le sentiment durable que nous avons de notre existence physique, qui nous remplit jusqu'à la limite que constitue la peau. Ces trois formes de conscience s'entremêlent sans doute, et produisent ainsi des processus de caractère mixte, mais elles sont qualitativement distinctes en elles-mêmes, et quand on peut les séparer l'une de l'autre, elles mènent à une compréhension plus claire de la personnalité tout entière et de ses activités.

Référons-nous maintenant à un texte de Sri Aurobindo, qui éclaircit davantage ce point : "Esprit (Mind), au sens ordinaire du mot, désigne sans distinction la conscience tout entière, parce que l'homme est un être mental et qu'il mentalise tout. Mais dans le langage de ce yoga les mots mind et mental sont employés pour désigner particulièrement la partie de la nature qui s'occupe de la cognition et de l'intelligence, des idées, des perceptions du mental ou de la pensée, des réactions de la pensée aux choses, des mouvements et des formations vraiment mentaux, de la vision et de la volonté mentales, etc., qui font partie de l'intelligence humaine. Le vital doit être clairement distingué du mental, bien qu'il y ait en lui, par transfusion, un élément mental ; le vital est fait de désirs, de sensations, de sentiments, de passions, d'énergies d'action, de volonté de désir, des réactions de l'âme de désir en l'homme, et de tout ce jeu des instincts possessifs avec tout ce qui s'y rattache : colère, peur, convoitise, luxure, etc., qui appartiennent à ce domaine de la nature. Mental et vital sont mélangés à la surface de la conscience, mais en eux-mêmes ce sont des forces tout à fait séparées, et dès qu'on passe derrière la surface ordinaire de la conscience, on les voit séparés, on découvre leurs caractéristiques et on peut, à l'aide de cette connaissance, analyser leur mélange superficiel."(1)

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, p. 330.

La distinction de ces trois éléments dans la personnalité humaine est un point capital de la psychologie aurobindonienne. Mais ajoutons-en un quatrième. Si l'homme, étant le terme le plus récent de l'évolution, représente la synthèse des étapes antérieures du processus, il doit aussi posséder, au moins sous forme de potentialités, les caractères de l'évolution future. Ainsi sera-t-il vraiment le représentant du processus tout entier. Sri Aurobindo se préoccupe tout particulièrement de cette dimension de l'évolution future et en fait l'exploration. Il distingue dans ce domaine plusieurs niveaux profonds d'expérience, comme en une série ascendante. Il nomme le premier de ce niveau profond "le psychique". Nous avons déjà eu l'occasion d'y faire une brève allusion. Nous y reviendrons plus loin pour une considération plus poussée. Disons tout de suite que c'est le niveau où l'on fait expérience directe de l'Esprit cherchant à émerger à la pleine conscience à travers toutes les étapes de l'évolution. Et c'est uniquement au stade humain qu'un premier contact conscient avec l'Esprit devient possible.

La deuxième idée, dans la caractérisation de notre existence psychologique, est celle des "niveaux" ou "plans" de conscience. Nous avons déjà vu que Sri Aurobindo distingue, d'une manière générale, deux "niveaux" de conscience — l'un superficiel, l'autre plus profond — et ceci dans toutes les parties constitutives de notre être. Ce niveau profond n'est pas d'ailleurs chose simple et unique. C'est une immense réalité échelonnée en profondeur avec plusieurs plans qui s'interpénètrent, qui agissent l'un sur l'autre mais qui sont cependant qualitativement distincts les uns des autres. Le niveau superficiel de la conscience n'est qu'une toute petite partie de cette réalité cachée. Selon le langage de

la psychologie moderne, c'est la petite partie extérieure de l'iceberg tandis que la grande masse reste secrète. Mais tandis que, pour la psychologie moderne, tout ce qui reste derrière est uniformément l'Inconscient, Sri Aurobindo y distingue divers niveaux, un niveau qui est l'Inconscient proprement dit et d'autres niveaux qui jouissent d'une plus grande conscience que le niveau superficiel de l'être.

Lisons un texte de Sri Aurobindo : "Il y a dans l'être entier à tous les niveaux, une conscience intérieure en même temps qu'une conscience extérieure. L'homme ordinaire n'est conscient que du moi de surface et est totalement inconscient de tout ce qui se cache derrière la surface. Et pourtant ce qui est à la surface, ce que nous connaissons ou pensons connaître de nous-mêmes et que nous croyons même être tout ce que nous sommes, n'est qu'une petite partie de l'être, tandis que la partie la plus grande, et de beaucoup, est au-dessous de la surface. Ou, plus exactement, elle est derrière la conscience frontale, derrière le voile, occulte, et ne peut être connue que par une connaissance occulte. La psychologie moderne et la science psychique commencent tout juste un peu à percevoir cette vérité. La psychologie matérialiste appelle cette partie cachée l'Inconscient, tout en admettant qu'elle est beaucoup plus grande, plus puissante et plus profonde que le moi conscient qui est à la surface... La science psychique appelle cette conscience cachée le moi subliminal, et là encore on voit que ce moi subliminal a plus de pouvoirs, plus de connaissance et un champ d'action plus libre que le petit moi qui est à la surface. Mais la vérité c'est que tout ce qui est derrière, cet océan dont la conscience de veille n'est qu'une vague ou une série de vagues, ne peut être désigné par un terme unique car c'est très complexe. Il y en a une partie qui est sub-

consciente, inférieure à la conscience de veille, une partie qui est au même niveau que celle-ci et beaucoup plus vaste qu'elle ; une partie qui est au-dessus, supraconsciente pour nous."(1)

Sri Aurobindo distingue principalement trois niveaux dans la totalité de l'Être individuel :

1. Il y a le subconscient qui contient, en puissance, toutes les réactions primitives de la vie ; il conserve l'impression des expériences passées. Il les contient et les conserve, non comme des perceptions, des réactions, des souvenirs, des pensées, mais comme la substance fluide de ces choses, comme des impressions à la fois obscures et obstinées. Ces impressions peuvent à tout moment remonter sous forme de rêves, de répétitions mécaniques, de complexes qui explosent en actions ou en événements. Ce n'est pas le pur Inconscient, mais une partie qui est en train de devenir consciente, bien qu'elle soit encore confuse et peu éclairée. "C'est l'Inconscient vibrant aux confins de la conscience, langant ses mouvements pour qu'ils soient changés là-haut en substance consciente."(2)

2. Puis, il y a la partie subliminale de l'Être qui n'a nullement ce caractère subconscient. Elle a les mêmes facultés que l'état de veille — un sens et une perception plus subtils, une intelligence, une volonté, une conscience de soi plus intenses que celles de la personnalité de surface, une mémoire plus étendue et plus complète. Mais quoique de même espèce, ces facultés sont plus larges et plus développées. Cette partie subliminale constitue notre être intérieur vrai et c'est de là que

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, II, Tome One, p. 353.
(2) Ibid., p. 499.

nous recevons les grandes inspirations, les idées lumineuses, dont nous ignorons généralement l'origine. Nous rentrons dans cette région quand nous nous retirons de l'état superficiel de veille, dans les moments de profonde absorption intérieure ou parfois dans le sommeil. On a souvent remarqué que des problèmes que nous ne pourrions résoudre à l'état de veille se trouvent parfaitement résolus pendant le sommeil. C'est à l'action du moi subliminal que Sri Aurobindo attribue ces phénomènes.

Le subliminal a, en plus, d'autres pouvoirs, d'autres capacités. Il peut entrer en contact direct avec d'autres consciences, avec les forces universelles. C'est un niveau d'expérience où l'individu participe à l'universel. Et cela parce que c'est justement le niveau où la conscience émergeant d'en bas par évolution, rejoint la conscience descendue d'en haut par involution. C'est ce niveau d'expérience, dit Sri Aurobindo, qui explique les phénomènes de la para-psychologie, tels que télépathie, télé-audition, clairvoyance, etc.

3. Le moi subliminal a, pour support et pour base, un niveau d'expérience encore plus profond, que Sri Aurobindo nomme "le psychique". C'est là le fait primordial, le centre spirituel de la personnalité tout entière. Ce niveau d'expérience est caractérisé par des qualités toutes particulières. L'expérience psychique est, au premier stade, une pleine conscience, un fait intégral, une totalité. Elle est caractérisée par une joie profonde, une clarté lumineuse, un amour qui embrasse tout l'univers, une liberté infinie. Ces choses ne dépendent de rien, elles existent parce que telle est la nature même de l'expérience. Il n'y a rien de statique à ce niveau mais, au contraire, un sens de continuité, de progrès perpétuel, d'élan spontané.

Il nous semble que cette expérience, dans sa qualité, a une évidente similarité avec celle du moi profond au niveau de la durée réelle chez Bergson. Certes, il y a des différences dans l'élaboration de ces deux expériences, mais quand nous cherchons à voir ce qu'il y a d'essentiel dans chacune d'elles du point de vue psychologique, nous trouvons entre elles des consonnances profondes. Les deux philosophes font, d'abord, une distinction radicale entre la personnalité de surface qui compose avec le monde extérieur, et le moi profond qui est un fait de conscience pur et immédiat. La première est caractérisée par la pluralité, la dispersion, l'étalement. Le second nous fait accéder à l'expérience de la totalité, à l'unité, à la joie inaltérable, à la vraie liberté. Pour atteindre ce niveau, il faut une pénétration "verticale" dans les profondeurs de la conscience.

Ce rapprochement que nous faisons a d'ailleurs été signalé par M. Indra Sen dans un article publié en 1951. Il dit : "La personnalité normale est, comme le révèle l'étymologie du terme, un véritable masque. C'est une organisation superficielle de l'être, destinée à composer avec le monde extérieur. Sri Aurobindo l'appelle "personnalité de surface" ; elle est faite de toutes les réactions perceptives et instinctives de l'organisme, auxquelles s'ajoute l'élaboration mentale de la pensée et du sentiment. La vie psycho-biologique, considérée dans son ensemble, relève de cette formation. On se souvient, à ce propos, de la thèse de Bergson. On se rappelle qu'il considère le mental comme un instrument tourné vers la réalité extérieure, qui crée les lignes, les formes, les figures ainsi que toutes les positions fixes du monde externe, de telle sorte que l'organisme soit capable d'action et puisse ainsi réaliser les

buts de la vie. Pour lui, la personnalité réelle est un courant plus profond, un élan vital que nous sommes capables d'appréhender, lorsque nous nous dissocions des formations superficielles des états de conscience.

Pour Sri Aurobindo, le mental est un instrument d'organisation et d'action complètement tourné vers le monde extérieur. C'est un terme transitoire de l'évolution et un phénomène secondaire, puisque c'est dans l'expérience psychique que la conscience devient vraiment elle-même, et que c'est cela qui constitue le fait primordial. C'est par une pénétration introspective, un mouvement vers les couches profondes de l'être, que nous atteignons un autre plan d'expérience, caractérisé par des qualités toutes particulières. Cette expérience est, au premier stade, une pleine conscience, un fait intégral, en conséquence libre des contraintes et des tensions d'une volonté mentale toujours contrecarrée par quelque volonté opposée, consciente ou subconsciente. L'expérience psychique est caractérisée par une plus grande clarté, une joie plus profonde et plus lumineuse. Par sa nature même, cette expérience est un tout, et elle exerce une fonction harmonisatrice à l'égard du reste de la personnalité.

Le psychique est aussi un élan dans le sens bergsonien du terme. C'est un mouvement, un courant. Sri Aurobindo le compare à une flamme, qui tendrait à s'élever de plus en plus haut. Mais si nous l'appelons élan, il nous faudra l'appeler élan conscient puisqu'il est essentiellement conscience dans son impulsion ou dans son mouvement."(1)

Sri Aurobindo affirme ensuite que l'expérience psychique ouvre la voie à d'autres expériences plus puissantes encore, qui constituent la

---

(1) INDRA SEN. - Le Système Psychologique de Sri Aurobindo, "France-Asie", Saïgon, Avril 1951, pp. 1145 - 1146.

partie proprement supraconsciente de notre Être. Il distingue plusieurs niveaux, comme en série ascendante, qui sont de plus en plus hauts et plus lumineux. Le dernier degré de l'ascension est le niveau crucial de l'expérience supramentale, où l'humain est entièrement transformé dans le divin. Ce n'est pourtant pas le terme final de tout progrès possible. Le mouvement en avant continue, mais il procède alors en pleine conscience divine et n'est plus entaché, même si peu que ce soit, par l'Ignorance, qui est notre origine obscure.

Il y a ainsi deux systèmes, simultanément actifs, dans l'organisation de notre Être : l'un concentrique, une série de cercles avec le psychique au centre ; l'autre vertical, une ascension et une descente, comme une série de degrés, de plans superposés. Mais c'est seulement par un mouvement vers les couches profondes de l'Être que nous pouvons accéder à d'autres dimensions d'expérience. L'approfondissement de la conscience est la première condition exigée, car c'est par là que la conscience est capable de s'élargir. Mais cette dimension nouvelle ouvre, à son tour, la possibilité d'atteindre d'autres dimensions d'expérience.

Lisons à ce propos quelques lignes : "Il y a, en fait, deux systèmes qui agissent simultanément dans l'organisation de l'Être et de ses parties : l'un est concentrique, c'est une série de cercles ou d'enveloppes avec le psychique au centre ; l'autre est vertical, il monte et descend, comme un escalier, comme une série de plans superposés avec le supramental - surmental comme point critique où se fait la transition de l'humain au divin."(1)

Pour atteindre ces niveaux d'expérience, il faut deux mouvements

(1) SRI AUROBINDO. - The Riddle of this World. Calcutta, Arya Publishing House, 1946, p. 7.

successifs de conscience, difficiles, mais bien dans les limites de nos possibilités. "Il y a d'abord un mouvement vers l'intérieur par lequel, au lieu de vivre dans le mental de surface, nous abattons le mur qui sépare le moi externe du moi actuellement subliminal ; ce mouvement peut être amené par une discipline et un effort progressifs ... Mais une fois que cette pénétration dans l'être intérieur a été opérée, le Moi intérieur s'avère capable d'une ouverture, d'une montée en ce qui est au delà du niveau mental actuel : c'est la deuxième possibilité spirituelle en nous."(1)

Tels sont les faits importants de notre existence psychologique selon l'expérience de Sri Aurobindo. Le philosophe a consacré de gros volumes à la description de ces expériences et à la caractérisation des processus qui y mènent, mais nous nous sommes contentée d'une esquisse très sommaire.

Nous avons essayé de présenter la vision de la réalité telle qu'elle se développe chez les deux philosophes. Nous allons maintenant les considérer ensemble. Au premier abord, cette tentative paraîtra difficile et même un peu déroutante à cause de la grande différence de vocabulaire dans les deux cas. Mais si nous faisons abstraction du langage et cherchons seulement à voir l'expérience décrite, nous découvrirons à la fois des consonances profondes et des oppositions radicales, ces dernières ne servant qu'à mettre en relief les contours précis de chacune des deux philosophies.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 253 - 254.

1. Les deux philosophes affirment que la réalité nous apparaît sous la forme d'un devenir perpétuel, un mouvement incessant et continu. Sur ce point, ils s'accordent entièrement. Mais tandis que pour Bergson, la durée est l'unique réalité, Sri Aurobindo postule l'Etre derrière le devenir, non pas séparé mais présent en lui, comme son élément constitutif.

M. D.M. Datta dit à ce propos : "La réalité est pour lui (Sri Aurobindo) dynamique comme elle l'est pour Bergson, mais elle est aussi statique, transcendant le temps et l'espace."(1)

C'est là une différence fondamentale entre les deux visions de la réalité. Sri Aurobindo précise sa position dans une référence explicite à Bergson : "Dans le monde que nous connaissons, souvent les opposés se complètent et chacun est nécessaire à l'existence de l'autre. Le changement n'est possible que s'il y a un état statique à partir duquel le changement se fait ; mais l'état statique ne représente qu'une étape, soit une étape dans le passage continuel du changement, soit une étape où le changement s'arrête avant de passer à l'étape suivante de son passage créateur. Et derrière cette relation il y a la dualité état statique éternel et mouvement éternel ; et derrière cette dualité il y a un quelque chose qui n'est ni état statique ni changement, mais qui les contient tous deux comme des aspects de soi — et c'est Cela qui est probablement la vraie Réalité."(2)

Sri Aurobindo n'est peut-être pas le seul à ressentir une certaine

(1) DATTA (D.M.). - Chief Currents of Contemporary Philosophy. Calcutta, 1961, p. 173.
(2) SRI AUROBINDO. - "Notes on Bergson", The Hour of God, p. 96.

dissatisfaction à propos de l'affirmation bergsonienne que le changement seul est réel et qu'il n'a pas besoin de support, comme en témoigne une communication faite au "Congrès Bergson" dont nous relevons ici le texte.

"De telles formules me semblent incompatibles avec des faits d'expérience, en particulier avec l'intuition du "moi". A travers les états successifs de ma conscience, j'ai le vif sentiment d'un sujet plus profond qui les soutient et qui est soumis au temps, mais il le survole aussi d'une certaine manière, puisqu'il relie entre eux les différents moments de mon existence et assure leur cohésion. Si mystérieuse que semble cette dualité, mouvement et permanence s'unissent étroitement dans ma vie psychique. Il ne suffit pas d'affirmer une simple apparence phénoménologique. L'expérience perçoit un "permanent ontologique"."(1)

Ce qui est des plus intéressant à remarquer, c'est que Sri Aurobindo et Bergson se rapprochent dans la façon dont ils considèrent le devenir même. Celui-ci n'est ni la fuite désespérante du fleuve héraclitéen, ni la discontinuité et l'instantanéité du Bouddhisme ancien. C'est une progression évolutive, un mouvement en avant, doué d'une signification et d'une valeur. C'est une montée, un progrès. Nous ferons dans le chapitre suivant une considération plus ample de l'actuel processus de l'évolution.

2. Il y a un deuxième point important à remarquer. Les deux philosophes sont très absorbés par la vie intérieure, et dans l'expérience qu'ils font de celle-ci on trouve un parallélisme saisissant.

---

(1) Bergson et Nous. Actes du XIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, dans "Bulletin de la Société Française de Philosophie", II. Discussions. Paris, Armand Colin, 1960, p. 46.

Ce qui frappe avant tout, c'est qu'il y a chez ces deux philosophes l'expérience puissante des profondeurs psychologiques. Pour eux, la vie intérieure n'est pas chose linéaire, étalée sur un plan unique. C'est une réalité échelonnée en profondeur, où divers plans s'interpénètrent à l'intérieur d'un tout indivisible. Dans cette réalité échelonnée, tous deux distinguent deux niveaux principaux d'expérience, qui sont qualitativement différents l'un de l'autre. Le premier est celui de la partie superficielle de l'être, qui est destinée à composer avec le monde extérieur et qui sert les exigences de l'action et de la vie. Ce niveau d'expérience est caractérisé par un sens de dispersion, de pluralité, d'étalement. Le deuxième est un niveau plus profond, qui est celui de la personne réelle. Celui-ci est caractérisé par l'unité, la totalité, la joie inaltérable, la vraie liberté.

Il est intéressant de remarquer ici que le problème de la liberté ne se pose pas dans les termes d'une délibération morale. La liberté est donnée à un niveau profond d'expérience. Elle jaillit spontanément, si l'on peut ainsi dire, d'un certain équilibre de la conscience. Sur ces points fondamentaux, il y a un accord frappant chez les deux philosophes.

Cette opposition entre la surface des choses et les profondeurs tient une place importante dans l'oeuvre des deux philosophes. Elle n'est pas d'ordre dialectique, mais elle est vécue et expérimentée et provient d'une expérience directement éprouvée. Il est affirmé également qu'elle est à la portée de tous. Ceci nous ouvre une perspective vraiment merveilleuse. Notre expérience habituelle de la vie est celle des dualités de l'existence, du divisé, du limité et du partiel. Mais là nous apprenons qu'il nous est possible de trouver au fond de nous-mêmes un niveau

d'expérience plus profond qui est d'une toute autre nature. La seule condition est de suivre une certaine méthode pour y parvenir.

Quelle est cette méthode ? Nous retrouvons ici le parallélisme saisissant déjà signalé plus haut entre le mouvement fondamental du yoga chez Sri Aurobindo et le mouvement d'intériorisation chez Bergson. Il faut, avant tout, se détacher de la vie extérieure, des constructions mentales et, ainsi ramassé en soi-même, plonger vers les couches profondes de la conscience. C'est un mouvement de pénétration verticale, une traversée allant de la surface aux profondeurs de l'être.

Cette méthode exige un effort difficile car il faut remonter la pente de la nature tournée vers le dehors et vers les exigences de l'action. Elle consiste, pour l'essentiel, en une coupure entre les constructions mentales et l'expérience spirituelle intérieure, par laquelle la conscience se ressaisit elle-même dans toute sa pureté et son immédiateté.

Ici, il faut tâcher d'éviter une confusion possible entre ce mouvement d'intériorisation, l'introspection et l'introversion. Malgré une certaine parenté superficielle, ces trois termes sont en fait bien distincts.

L'introspection, selon la définition classique, est l'auto - observation de la conscience individuelle, en vue de se connaître, d'observer tout ce qui se passe en elle. C'est une simple observation de soi à la manière dont la science observe les phénomènes, seulement les phénomènes extérieurs sont remplacés par les phénomènes intérieurs. La notion de "dimension", profondeur ou autre, n'intervient pas dans l'introspection comme dans l'intériorisation. L'introspection implique un état

passif d'observation pure et simple.

L'intériorisation, au contraire, est un mouvement actif de la conscience. C'est une véritable traversée, depuis les couches superficielles du moi jusqu'aux couches les plus profondes. L'intériorisation impliquo le passage d'un niveau à l'autre de la vie psychologique. Bref, c'est une pénétration verticale dans la conscience, tandis que l'introspection est le regard que l'esprit jette en arrière pour observer ses propres mouvements.

Quant à l'introversion, ce terme est mieux défini en l'opposant à l'extraversion. Selon Jung, le terme d'introversion s'applique au type de caractère qui est tourné vers soi-même au lieu d'être orienté vers le monde extérieur. Il est préoccupé de soi, non pas en vue d'une connaissance de soi comme c'est le cas dans l'introspection, mais par une sorte d'enroulement sur soi. Nous voyons la différence entre ces trois termes. L'unique point commun, c'est qu'ils s'appliquent tous les trois à notre vie intérieure; mais à part cela, ils impliquent des mouvements de conscience d'ordre différent.

Une dernière remarque : nous avons dit plus haut que la notion de profondeur psychologique tient une place très importante dans les deux philosophies. Sri Aurobindo a, en fait, un sens très fort de la "dimension" et il en constate plusieurs. Il se préoccupait, en particulier, du mouvement de la conscience, de ses possibilités d'enrichissement, des divers niveaux où elle peut jouer, et des caractéristiques de ces niveaux. Ainsi, il déclare que l'approfondissement est la première dimension dans laquelle la conscience peut s'élargir et s'enrichir. On voit alors la dif-

férence qui existe entre la conscience de surface et la conscience des profondeurs. Mais ce niveau atteint, d'autres dimensions s'ouvrent à elle, qu'il appelle "élévation" et "élargissement" (heightening et widening), et qui sont des possibilités plus riches encore. La première mène vers la transcendance, l'autre vers l'extension cosmique. Mais Sri Aurobindo insiste sur le fait que l'approfondissement de la conscience est le premier pas capital de ce mouvement vers une conscience plus vaste et plus riche. C'est la clé qui nous libère de la petite personnalité de surface, et qui nous ouvre toutes les portes vers l'élargissement progressif de l'Être.

Telles sont les réflexions qui ressortent d'une considération d'ensemble de ces deux visions de la réalité.

- - : - -

CHAPITRE III

L'EVOLUTION

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que pour les deux philosophes que nous étudions, la réalité est dynamique ; elle est une progression évolutive. Mais comment comprendre la marche de cette évolution qui se poursuit dans l'univers, quelle est la raison de son processus, le sens de cette activité immense et grandiose ? Une réflexion sur ces questions ne nous donnera-t-elle pas des indications précieuses sur la valeur de la vie humaine et sur notre destinée ultime, les seuls problèmes qui nous touchent vraiment? Voyons alors comment Sri Aurobindo et Bergson considèrent le fait de l'évolution. C'est d'ailleurs le problème sur lequel une comparaison des deux philosophies est la plus fructueuse. On y retrouve des consonances profondes. Ce rapprochement a été souvent signalé, notamment dans une séance commémorative de Sri Aurobindo qui a eu lieu à la Sorbonne en 1955.(1)

Rappelons en quelques lignes, pour mieux situer les vues de Bergson et de Sri Aurobindo, ce qu'était la théorie de l'évolution à leur époque.

---

(1) A ce propos, M. Jacques Rueff a remarqué dans son allocution :

"J'ai été heureux d'entendre tout à l'heure M. le Gouverneur Baron prononcer le nom de Bergson. Je suis étonné qu'on n'en ait pas parlé davantage ce soir, non pas que je croie à une filiation directe entre Bergson et la pensée indienne, mais parce qu'il n'est pas possible, pour ceux qui essayent de pénétrer la pensée de Sri Aurobindo, de n'être pas frappés de certaines consonances profondes avec la pensée bergsonienne, notamment celle de l'évolution créatrice. J'irai jusqu'à dire que certains aspects de la pensée bergsonienne se sont pour moi éclairés et enrichis par la lecture des oeuvres de Sri Aurobindo et par l'interprétation que m'en ont donné verbalement ses disciples."

L'idée de l'évolution a été la grande découverte du XIXème siècle et n'a laissé aucun esprit indifférent. Elle a influencé le tempérament de toute une époque et instauré une direction nouvelle où l'humanité s'est engagée définitivement. Au temps de Bergson et de Sri Aurobindo, les idées généralement acceptées étaient celles d'une modification des espèces par la sélection naturelle, par la loi de l'hérédité, par l'influence de l'environnement et la nécessité de s'y adapter. L'évolution résulte d'un processus d'action et de réaction vis à vis des conditions extérieures. L'évolution était ainsi considérée d'un point de vue tout à fait mécaniste et extérieur .

Ce qui caractérise l'essentiel des démarches de Bergson et de Sri Aurobindo, c'est un changement total de perspective. Ils considèrent le processus de l'évolution non pas d'après ses manifestations extérieures, mais en cherchant à voir ce que peut être la signification intérieure et profonde du mouvement. Non pas une histoire vue du dehors, mais une histoire vue du dedans, d'une manière intuitive. Bréhier dit de Bergson à ce propos : "Il ne s'agit pas d'une histoire externe d'évène-

---

Notons aussi le texte de M. Baron auquel M. Rueff fait allusion :

"Nous sommes simplement, dit Sri Aurobindo, à un moment, à une étape de notre évolution ; il n'y a aucune raison pour que l'évolution s'arrête ici et que nous n'apparaissions pas à l'homme de demain aussi différent que nous le sommes de l'homme préhistorique. Celui-ci avait peu d'intelligence, beaucoup de muscles et de merveilleux instincts. Les instincts se sont affaiblis ; les muscles aussi, et c'est l'intelligence qui s'est développée.

L'homme de demain ne sera pas un surhomme d'aujourd'hui, cela n'en vaudrait pas la peine. Ce qui le caractérisera sera une nouvelle qualité de conscience, des facultés de l'esprit développées comme l'intuition. Ce ne sera pas un épanouissement de ses dons actuels, mais bien plutôt une remise en ordre et la première place sera pour la plus haute, une supraconscience ; le supramental apparaîtra comme tout proche de ce que Bergson appelait "un bon sens supérieur", subconscient, conscient, supraconscient, seront les étapes de notre évolution."

Séance Commémorative de Sri Aurobindo à la Sorbonne. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, pp. 47 et 40.

ments saisissables directement ou par les signes qu'ils ont laissés, comme pouvaient la concevoir Darwin ou Spencer, mais d'une histoire vue de l'intérieur, par une sorte de sympathie avec la force qui anime le monde."(1) Dans la même veine, M. O. Lacombe dit de Sri Aurobindo : "L'auteur de Life Divine marque un souci de découvrir une véritable profondeur métaphysique sous l'empirisme des Darwin et des Spencer."(2) Il y a certes des différences dans les démarches suivies par les deux philosophes, mais dans un cas comme dans l'autre, on est à la recherche d'une vision intériorisée du processus de l'évolution, qui livrera ainsi son secret profond. Ils ne se contentent pas des faits d'une évolution empiriquement établie, ils cherchent à découvrir au-dessous une évolution spirituelle qui seule donne un sens à la première. Considérons maintenant ces deux vues.

B E R G S O N

Bergson entreprend l'étude du problème de l'évolution dans son important ouvrage L'Evolution créatrice. Considérons d'abord l'essentiel de la méthode qu'il apporte à cette étude.

L'intelligence — on l'a déjà constaté et on reviendra plus tard sur cette idée — est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. L'histoire de l'évolution de la vie nous laisse entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte,

(1) BREHIER (Emile). - Etudes de philosophie moderne. Paris, P.U.F., 1965, p. 137.
(2) LACOMBE (Olivier). - Sri Aurobindo dans la tradition indienne, p. 7.

à travers la série des vertébrés, jusqu'à l'homme. Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise et complexe de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites. De là résulte que notre intelligence est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin, à penser la matière.

Et de là résulte aussi que notre intelligence est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif : "Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ?"(1) Elle est déposée en cours de route par le mouvement évolutif. Comment s'appliquerait-elle le long du mouvement évolutif lui-même ? En fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, ne s'applique exactement aux choses de la vie. "En vain nous poussons le vivant dans tel ou tel de nos cadres. Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre."(2) Notre raisonnement, qui est si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent mal à l'aise sur ce nouveau terrain.

Mais faut-il donc renoncer à approfondir la nature de la vie ? Faut-il s'en tenir à la représentation mécaniste que l'entendement nous

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 489 - 490.
(2) Ibid., p. 490.

en donnera toujours, représentation qui sera nécessairement symbolique puisqu'elle rétrécit l'activité totale de la vie à la forme d'une certaine activité humaine ? Il le faudrait, dit Bergson, si la vie avait employé tout ce qu'elle renferme de virtualités psychiques à faire de purs entendements, mais la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme n'est pas la seule. Sur d'autres voies divergentes se sont développées d'autres formes de conscience, qui n'ont pas su se libérer des contraintes extérieures comme l'a fait l'intelligence humaine, mais qui n'en expriment pas moins, elles aussi, quelque chose d'immanent et d'essentiel au mouvement évolutif. En les rapprochant les unes des autres, en les faisant ensuite fusionner avec l'intelligence, on obtiendra une conscience coextensive à la vie et capable d'en avoir une vision intégrale.

En général, nous n'avons qu'un sentiment confus de ces puissances complémentaires de l'entendement, tels l'intuition et l'instinct. Pourtant ils indiquent le sens même de la vie et peuvent la saisir directement dans toute sa mobilité, au lieu d'en faire simplement une représentation symbolique. En faisant l'effort nécessaire, ces facultés peuvent s'intensifier et se développer indéfiniment. On obtiendra ainsi un évolutionnisme vrai, qui suivrait la réalité dans sa génération et sa maturation intérieures. On évitera alors le faux évolutionnisme de Spencer, qui consiste à découper la réalité actuelle déjà évoluée en petits fragments non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer. Il nous faut une démarche intuitive pour pouvoir saisir la vraie nature de la vie, et la signification profonde du mouvement évolutif.

L'entendement nous propose ou des théories mécanistes ou des théories finalistes, mais ni les unes ni les autres peuvent satisfaire

Bergson. Le propre des explications mécanistes est de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que tout est donné. La totalité du réel est opposée en bloc, pour l'éternité, et la durée apparente des choses n'exprime que l'infirmité d'un esprit qui ne peut tout connaître à la fois. Or, pour notre conscience, la durée réelle est bien autre chose que cela. Nous la percevrons comme un courant qu'on ne saurait remonter. Elle est le fond de notre être et la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication. C'est une progression irréversible et toujours créatrice.

Le finalisme radical est tout aussi inacceptable, et pour la même raison. La doctrine de la finalité, sous sa forme extrême, implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme établi une fois pour toutes. Mais, s'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps devient encore inutile. Comme dans l'hypothèse mécaniste on suppose encore ici que tout est donné. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours. Il s'inspire du même postulat, avec cette seule différence qu'il met devant nous la lumière avec laquelle il prétend nous guider, au lieu de la placer derrière comme fait le mécanisme. Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé. Mais la succession n'en reste pas moins une pure apparence.

Toutefois, constate Bergson, le finalisme n'est pas, comme le mécanisme, une doctrine aux lignes arrêtées. Il permet autant d'infléchissements qu'on voudra lui en imprimer. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple, et si extensible, qu'on en accepte quelque chose, dès qu'on repousse le mécanisme pur. Tout en réfutant le finalisme radical, Bergson semble marcher tout de même dans cette direction. "La

thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure."[1] Dans quelle mesure et de quelle manière, c'est ce que nous allons voir plus loin. Mais il est clair que Bergson ne peut accepter la conception classique de la finalité, qui ne laisse pas place à l'imprévisible nouveauté dans la création, à la spontanéité, à l'invention — à tout ce qui se rapporte à son intuition fondamentale des choses. Dès que nous sortons des cadres où le mécanisme et le finalisme radical enferment notre pensée, et que nous cherchons seulement la vision directe, la réalité nous apparaît comme "un jaillissement ininterrompu de nouveautés".[2]

Bergson passe en revue les différentes théories de l'évolution, et il affirme que l'évolution ne peut être expliquée que dans l'hypothèse d'une "poussée intérieure"[3] qui porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes, c'est-à-dire d'un élan vital. L'évolution ne s'explique par aucune des théories de sélection naturelle ou de variation accidentelle. Celles-ci expliquent les arrêts de la vie, et non pas le mouvement de la vie qui a continué à travers toutes les espèces. Certaines formes anciennes étaient aussi bien adaptées à leurs conditions de vie que les espèces plus récentes. Pourquoi la vie a-t-elle continué à évoluer, si elle n'est pas emportée par un élan vers une efficacité de plus en plus haute?

Le fait que les espèces ont évolué établit définitivement pour Bergson la réalité de l'élan vital. Ce ne sont pas des facteurs exté-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 528.
(2) Ibid., p. 534.
(3) Ibid., p. 829.

rieurs qui déterminent l'évolution, mais une impulsion intérieure et psychologique qui en est la raison effective. Nous rappelons à ce propos l'ancienne affirmation bouddhiste que le changement est déterminé par une pré-disposition intérieure, bhāva.

La vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. Cet élan originel de vie, comment faut-il le représenter, quelles directions divergentes a-t-il prises ?

La vie ne décrit pas une trajectoire unique comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Elle agit comme un obus qui éclate en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des sortes d'obus, éclatent en fragments, et ainsi de suite pendant fort longtemps. Quand l'obus éclate, sa fragmentation s'explique à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal oppose. Il en est de même pour la fragmentation de la vie en espèces et en individus. Elle tient à deux séries de causes : la résistance de la matière brute, et la force explosive que la vie porte en elle par suite des tendances opposées qu'elle renferme.

La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner tout d'abord. Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. C'est ce que nous observons en nous-mêmes dans l'évolution de notre caractère. En jetant un coup d'oeil rétrospectif

sur notre histoire personnelle, nous constaterons que la personnalité de l'enfant, quoique indivisible, réunissait des personnes diverses qui pouvaient rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant : "cette indécision pleine de promesses est même un des plus grands charmes de l'enfance".(1) Mais les personnalités deviennent incompatibles en grandissant, et comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, nous sommes obligés de faire un choix. Mais la nature n'est pas astreinte à de pareils sacrifices ; elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant, et crée avec elles des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément. L'étude du mouvement évolutif consistera donc à démêler un certain nombre de directions divergentes et à déterminer la nature des tendances dissociées. Combinant alors ces tendances entre elles, on obtiendra une approximation de l'indivisible principe moteur d'où procédait leur élan.

Quelles sont les directions principales? C'est ce que nous allons considérer. Toutes les directions, constate Bergson, n'ont pas pour nous le même intérêt : "C'est de la voie qui conduit à l'homme que nous devons nous occuper particulièrement."(2) Mais nous ne perdrons pas de vue, en les suivant les unes et les autres, qu'il s'agit de déterminer le rapport de l'homme à l'ensemble du règne animal, et la place du règne animal dans l'ensemble du monde organisé.

Disons tout d'abord qu'aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal. Dans le domaine de la vie, il n'y a pas de distinctions rigoureuses. Chaque manifestation de la vie contient à l'état rudimentaire ou latent, les caractères essentiels de la plupart des autres.

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 580.
(2) Ibid., p. 584.

La différence est dans les proportions. Mais cette différence de proportion peut suffire à déterminer le groupe où elle se rencontre, si l'on peut établir qu'elle n'est pas accidentelle et que le groupe, à mesure qu'il évolue, tend de plus en plus à mettre l'accent sur ces caractères particuliers. Ainsi "le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer".(1) C'est seulement en se plaçant à ce point de vue et en tenant moins compte des états que des tendances, qu'on trouve que végétaux et animaux peuvent se définir d'une manière précise, et qu'ils correspondent bien à deux développements divergents de la vie.

Cette divergence s'accuse d'abord dans le mode d'alimentation. Le végétal emprunte directement à l'air, à l'eau et à la terre les éléments nécessaires à l'entretien de la vie : il les prend sous leur forme minérale. Au contraire, l'animal ne peut s'emparer de ces mêmes éléments que s'ils ont déjà été fixés pour lui dans les substances organiques par les plantes ou par d'autres animaux qui, directement ou indirectement, les doivent eux-mêmes à des plantes, de sorte qu'en définitive c'est le végétal qui alimente l'animal. A cette différence s'en rattache une autre, déjà plus profonde.

L'animal, ne pouvant prendre directement dans l'atmosphère les éléments dont il a besoin, est obligé de chercher sa nourriture. Il est donc nécessairement mobile. Depuis l'amibe, qui lance au hasard ses pseudopodes pour saisir les matières organiques dans une goutte d'eau, jusqu'aux animaux supérieurs qui possèdent des organes sensoriels pour reconnaître leur proie, des organes locomoteurs pour aller la saisir, un

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 585.

système nerveux pour coordonner leurs mouvements à leurs sensations, la vie animale est caractérisée dans sa direction générale par la mobilité dans l'espace. Sous sa forme la plus rudimentaire, l'animal se présente comme une petite masse de protoplasme enveloppée d'une mince pellicule albuminoïde, qui lui laisse pleine liberté de se mouvoir. Au contraire, la cellule végétale s'entoure d'une membrane de cellulose qui la condamne à l'immobilité. De bas en haut du règne végétal, ce sont les mêmes habitudes sédentaires — la plante n'ayant pas besoin de se déranger puisqu'elle trouve autour d'elle dans l'atmosphère, dans l'eau et dans la terre où elle est placée, les éléments minéraux qu'elle s'approprie directement. Malgré quelques exceptions, la fixité est la règle. Ces deux tendances opposées sont si évidemment directrices des deux évolutions qu'on pourrait bien définir par elles les deux règnes. Mais fixité et mobilité, à leur tour, affirme Bergson, ne sont que des signes superficiels de tendances plus profondes.

Entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident. Il est vrai que la conscience des organismes supérieurs paraît solidaire de certains dispositifs cérébraux. Quand le système nerveux se développe, les mouvements entre lesquels il a le choix deviennent plus nombreux et plus précis, et la conscience qui les accompagne est aussi plus lumineuse. Mais, affirme Bergson, ni cette mobilité ni ce choix, ni cette conscience n'ont pour condition nécessaire la présence d'un système nerveux. Celui-ci ne fait que canaliser dans les sens déterminés, et porter à un plus haut degré d'intensité, une activité rudimentaire et vague qui est diffuse dans la masse de la substance organisée.

Plus on descend dans la série animale, plus les centres nerveux se simplifient, et finalement, les éléments nerveux disparaissent, noyés dans l'ensemble d'un organisme moins différencié. Mais il en est ainsi de tous les autres appareils, de tous les autres éléments anatomiques. Donc "il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal parce qu'il n'a pas de cerveau que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac."(1) La vérité est que le système nerveux est né, comme les autres systèmes, d'une division du travail. Il ne crée pas la fonction, il la porte seulement à un plus haut degré d'intensité et de précision. Mais plus le système nerveux se développe, plus la conscience endormie a la possibilité de s'exprimer, et plus grand est le choix qui s'offre à l'animal.

C'est dire que "l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut librement".(2) Mais la conscience est-elle, par rapport au mouvement, l'effet ou la cause ? En un sens, dit Bergson, elle est cause, puisque son rôle est de diriger la locomotion. Mais, en un autre sens, elle est effet, car c'est l'activité motrice qui l'entretient, et dès que cette activité disparaît la conscience s'atrophie, ou plutôt s'endort, faute de ne plus pouvoir s'extérioriser en action.

Si tel est le cas, comment alors la plante, qui s'est fixée à la terre et qui trouve sa nourriture sur place, aurait-elle pu se développer dans le sens de l'activité consciente ? La membrane de cellulose dont le protoplasme s'enveloppe, immobilise l'organisme végétal et en même temps le soustrait aux excitations extérieures qui agissent sur l'animal. La plante est donc généralement inconsciente. Mais il faut se garder des

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 588 - 589.
(2) Ibid., p. 589.

distinctions radicales. Car l'inconscience et la conscience ne sont pas des étiquettes qu'on peut coller avec rigidité, l'une sur toute cellule végétale, l'autre sur tous les animaux. La conscience s'endort chez l'animal qui a dégénéré en parasite immobile et, inversement, elle se réveille chez le végétal qui a reconquis la liberté de ses mouvements. Mais d'une manière large, nous pouvons dire que l'animal se caractérise par la sensibilité et une conscience éveillée, et le végétal par une conscience endormie et l'insensibilité.

Disons, en résumé, que le végétal fabrique directement des substances organiques à partir des substances minérales, et que cela le dispense, en général, de se mouvoir et par là même de sentir. Les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué dans le sens de l'activité locomotrice et, par conséquent, d'une conscience de plus en plus vaste. Mais l'un et l'autre dérivent d'une souche commune. Nous voyons, en effet, que les tendances caractéristiques de l'évolution de ces deux règnes, quoique divergentes, coexistent encore aujourd'hui chez la plante et chez l'animal. La proportion seule diffère. D'ordinaire l'une des deux tendances recouvre l'autre, mais il y a toujours la possibilité, sous certaines conditions, que cette autre tendance devienne active.

Ayant considéré l'évolution de ces deux règnes, nous sommes en mesure d'affirmer qu'il y a au fond de la vie "un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination".(1) Cet effort vise moins à créer de l'énergie qu'à utiliser une énergie préexistante qu'il trouve à sa disposition. Il n'a

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 592.

qu'un moyen d'y réussir : c'est obtenir de la matière une telle accumulation d'énergie potentielle qu'il puisse, à un moment donné, en faisant jouer un déclic, obtenir le travail dont il a besoin pour agir. En fait, la source principale d'énergie utilisable sur notre planète, c'est le soleil. Cette énergie est lentement, graduellement empruntée au soleil par les plantes. L'animal qui se nourrit de végétaux, fait passer dans son corps un explosif que le végétal a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire. Quand l'animal exécute un mouvement, il libère l'énergie ainsi emprisonnée.

La vie est "un double travail d'accumulation graduelle et de dépense brusque".(1) Il est probable que les premiers êtres vivants ont cherché, en même temps, à emmagasiner et à dépenser. La séparation des deux règnes correspondait, métaphoriquement, à l'oubli d'une des deux parties du programme : le végétal accumule, l'animal dépense. "Mais si, dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie."(2)

La faculté de libérer brusquement l'énergie accumulée se concentre, dès qu'on s'élève dans la série animale, en des éléments nerveux, en un système nerveux. Le reste de l'organisme est au service du système nerveux. Il est à remarquer que chez les animaux morts de faim on trouve le cerveau à peu près intact, alors que les autres organes ont perdu une grande partie de leur poids. "Il semble que le reste du corps ait soutenu le système nerveux jusqu'à la dernière extrémité, se traitant lui-même

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 825.
(2) Ibid., p. 594.

comme un simple moyen dont celui-ci serait la fin."[1] La poussée vitale s'oriente essentiellement vers la création de systèmes nerveux qui sont de véritables "réservoirs d'indétermination".[2]

Cette évolution, d'ailleurs, ne se fait pas en ligne droite ; souvent l'immense effort tourne court. Jusque dans ses oeuvres les plus parfaites, la vie est à la merci de la matérialité qu'elle a dû se donner. Elle a toujours à lutter contre la résistance que celle-ci lui présente. C'est ce que nous pouvons d'ailleurs expérimenter en nous-mêmes. Notre liberté, dans les mouvements par où elle s'affirme, crée des habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle pas par un effort constant : l'automatisme la guette. "La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit."[3]

Ce contraste entre la vie en général et les formes où elle se manifeste, présente partout le même caractère. On pourrait dire que la vie, dans son ensemble, cherche à étendre le plus possible son action ; mais chaque espèce en particulier préfère fournir le moins d'efforts possible. Elle ne vise qu'à la commodité. Ainsi souvent le mouvement de la vie a dévié, bien souvent il a été arrêté net ; ce qui ne devait être qu'un lieu de passage est devenu le terme. De ce point de vue l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel. Nous allons voir que, des quatre grandes directions où s'est engagée la vie animale, deux ont conduit à des impasses.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 600.
(2) Ibid., p. 602.
(3) Ibid., p. 603.

Nous avons dit que les animaux et les végétaux ont dû se séparer assez vite de leur souche commune, le végétal s'endormant dans l'immobilité, l'animal s'évoillant au contraire de plus en plus et marchant à la conquête d'un système nerveux. Il est probable que cet effort du règne animal aboutit à créer des organismes encore simples mais doués d'une certaine mobilité, et surtout assez indécis de forme pour pouvoir se prêter à toutes les déterminations futures. Ces animaux furent la souche commune des échinodermes, des mollusques, des arthropodes et des vertébrés.

Ce qui frappe d'abord quand on jette un coup d'oeil sur les animaux des temps primaires, c'est l'emprisonnement de l'animal dans une enveloppe plus ou moins dure, qui devait gêner ses mouvements. La coquille, chez les mollusques, était plus fréquente qu'aujourd'hui. Les arthropodes étaient en général pourvus d'une carapace ; les poissons les plus anciens avaient une enveloppe osseuse. L'explication de ce fait réside dans la nécessité où étaient ces organismes de se défendre les uns contre les autres en se rendant, autant que possible, indévorables. Car plus les espèces se faisaient mobiles, plus sans doute elles devenaient voraces et dangereuses les unes pour les autres. De là dut résulter un brusque arrêt du monde animal tout entier dans le progrès qui le portait vers une mobilité de plus en plus grande. Si le végétal a renoncé à la conscience en s'enveloppant d'une membrane de cellulose, l'animal qui s'est enfermé dans une citadelle se condamne à un demi-sommeil. C'est dans cette torpeur que vivent, aujourd'hui encore, les échinodermes et les mollusques. Les arthropodes et les vertébrés en furent sans doute menacés, mais ils ont pu y échapper, et c'est à cette heureuse circons-

tance que tient l'épanouissement actuel des formes les plus hautes de la vie.

C'est dans ces deux directions que nous voyons la poussée de la vie en mouvement reprendre le dessus. D'une part, les poissons et les insectes, d'abord enveloppés de cuirasses, s'en sont débarrassés : ils ont suppléé à l'insuffisance de leur enveloppe protectrice par une agilité leur permettant d'échapper à leurs ennemis, et aussi d'attaquer en choisissant le lieu et le moment de la rencontre, ce qui est le meilleur moyen de se défendre. L'intérêt même de l'animal est de se rendre plus mobile. On pourra toujours expliquer la transformation des espèces par l'intérêt ; on donnera ainsi la cause immédiate de la variation, la cause aussi la plus superficielle ; mais la cause profonde est l'impulsion qui lança la vie dans le monde, qui la fit se scinder entre végétaux et animaux, et qui porta l'animalité vers la souplesse de la forme.

Les arthropodes et les vertébrés ont évolué séparément, et leur développement a consisté avant tout en un progrès du système nerveux sensori-moteur. On cherche la mobilité, on cherche la souplesse, on cherche la variété des mouvements. Mais cette recherche elle-même s'est faite dans des directions divergentes. Chez les premiers, le corps est formé d'une série plus ou moins longue d'anneaux juxtaposés ; l'activité motrice se répartit alors entre un nombre variable d'appendices dont chacun a sa spécialité. Chez les autres, l'activité se concentre seulement sur deux paires de membres, et ces organes accomplissent des fonctions qui dépendent beaucoup moins étroitement de leur forme. L'indépendance devient complète chez l'homme, dont la main peut exécuter n'importe quel travail.

Derrière ce développement, on devine deux puissances immanentes à la vie et d'abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant. Pour définir ces puissances il faut considérer, dans l'évolution des arthropodes et des vertébrés, les espèces qui marquent, de part et d'autre, le point culminant. Comment déterminer ce point ? Il n'existe pas de signe unique et simple auquel on puisse reconnaître qu'une espèce est plus avancée qu'une autre sur une même ligne d'évolution. Le critérium le plus général de la supériorité est le succès. Et par succès il faut entendre, quand il s'agit de l'être vivant, une aptitude à se développer dans les milieux les plus divers, à travers la plus grande variété possible d'obstacles, de manière à couvrir la plus vaste étendue possible de territoire. Une espèce qui revendique pour domaine la terre entière est véritablement une espèce dominatrice, et par conséquent supérieure. Telle est l'espèce humaine, qui représentera le point culminant de l'évolution des vertébrés. Mais tels sont aussi, dans la série des articulés, les insectes et, en particulier, certains hyménoptères. On a dit que les fourmis étaient maîtresses du sous-sol, comme l'homme est maître du sol. Si l'on remarque que nulle part l'instinct n'est aussi développé que dans le monde des insectes, et que dans aucun groupe d'insectes il n'est aussi merveilleux que chez les hyménoptères, on pourra dire que toute l'évolution du règne animal s'est accomplie sur deux voies divergentes, dont l'une allait à l'instinct et l'autre à l'intelligence.

"Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se mani-

festèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance."(1) L'élan originel est unique, mais il s'élance sur des voies divergentes. Rappelons ici le texte que Bergson lui-même a souligné : "L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant."(2) Et il ajoute : "La différence entre elles n'est pas une différence d'intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature."(3) Il faut bien retenir ce point car nous y aurons recours quand nous considérerons la position de Sri Aurobindo qui est très différente sur cette question.

Il convient d'approfondir ce qu'est l'instinct et ce qu'est l'intelligence. De la vie végétale et de la vie animale, nous avons vu comment elles se complètent et comment elles s'opposent. L'instinct et l'intelligence, eux aussi, se complètent et s'opposent. Ni l'un ni l'autre ne se rencontre à l'état pur. Ayant commencé par s'interpénétrer, ils conservent quelque chose de leur origine commune. "Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence."(4) De plus, ils ne se prêtent pas à des définitions rigides ; car ce sont des tendances et non

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 609.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid., p. 610.

pas des choses achevées. Si l'on se souvient qu'aux yeux de Bergson, la vie manifestée par un organisme est un effort pour tirer certaines choses de la matière brute, nous verrons, avant tout, dans ces deux formes d'activité psychique, deux méthodes différentes d'action sur la matière.

L'instinct s'est moulé sur la forme même de la vie. Tandis que l'intelligence traite toutes choses mécaniquement, l'instinct procède d'une façon organique. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il pouvait s'intérioriser en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait nous répondre, l'instinct nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à tel point que l'on ne saurait dire où l'organisation finit et où l'instinct commence. Bergson cite l'exemple du poussin : quand il brise sa coquille d'un coup de bec il agit par instinct, et pourtant il se borne à suivre le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. Inversement, au cours de la vie embryonnaire elle-même, surtout lorsque l'embryon vit librement sous forme de larve, bien des démarches s'accomplissent qu'il faut rapporter à l'instinct. Les instincts primaires les plus essentiels sont donc des processus vitaux, où la conscience n'apparaît qu'au début de l'acte.

Quand on voit, dans un corps vivant, des milliers de cellules travailler ensemble à un but commun, se partager la tâche, vivre chacune pour soi en même temps que pour les autres, se conserver, répondre aux menaces de danger par des réactions défensives, se nourrir, se reproduire, comment ne pas penser à autant d'instincts ? Pourtant ce sont les fonc-

tions naturelles de la cellule. Réciproquement, la ruche des abeilles peut sembler un organisme unique dont chaque abeille est une cellule unie aux autres par d'invisibles liens : aucune d'entre elles ne peut vivre isolée au-delà d'un certain temps, même si on lui fournit logement et nourriture. L'instinct qui anime l'abeille se confond avec la force dont la cellule est animée. "Les choses se passent comme si la cellule connaissait des autres cellules ce qui l'intéresse, l'animal des autres animaux ce qu'il pourra utiliser, tout le reste demeurant dans l'ombre ... . La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a sa racine dans l'unité même de la vie qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même."(1)

On a noté que l'instinct est le prolongement, ou l'achèvement du travail d'organisation. Et quand l'animal inintelligent se sert d'instruments, ces instruments font partie de son propre corps. Au contraire, l'intelligence se manifeste d'abord par une certaine attitude en face d'objets fabriqués, soit que l'animal arrive à façonner lui-même un instrument grossier, soit qu'il utilise à son profit un objet fabriqué par l'homme. Les animaux qu'on classe tout de suite après l'homme au point de vue de l'intelligence, les singes et les éléphants, sont ceux qui savent employer à l'occasion un instrument artificiel. A l'échelon au-dessous, viendront ceux qui reconnaissent un objet fabriqué : par exemple le renard qui sait fort bien qu'un piège est un piège. Certes, il y a intelligence partout où il y a inférence ; mais l'inférence, qui consiste

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 636 - 637.

en un infléchissement de l'expérience passée dans le sens de l'expérience présente, est déjà un commencement d'invention. L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué. C'est à cela que tend l'intelligence des animaux, comme vers un idéal. Et si, d'ordinaire, elle n'arrive pas encore à façonner des objets artificiels, elle s'y prépare néanmoins par les variations mêmes qu'elle exécute à partir des instincts fournis par la nature. Quant à l'intelligence humaine, l'invention mécanique est sa démarche essentielle. Aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels.

Avant de spéculer il faut vivre, et la vie exige que nous tirions parti de la matière, soit avec nos organes qui sont des outils naturels, soit avec les outils proprement dits qui sont des organes artificiels. Il faut voir en l'homme moins le sage de l'antique philosophie qu'un fabricant ; le définir moins Homo sapiens qu'Homo faber. Pour résumer en une formule : "L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier, des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication."(1) Ajoutons aussi que Bergson ne nie pas que le désir de contemplation soit inscrit dans l'intelligence, mais il constate que c'est contraire à sa vocation.

M. Gouhier tient à situer ce changement de perspective qui vient avec le bergsonisme : "La raison a donc une vocation biologique ; c'est la vie devenant intelligente pour vivre et mieux vivre ..... Le bergso-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 613.

nisme marque ici un moment décisif dans l'histoire de l'idée que l'homme se fait de l'homme. Les philosophies occidentales sont restées plus ou moins fidèles à la leçon du platonisme et de l'aristotélisme : l'esprit se définit par l'intelligence et l'intelligence par la contemplation de l'intelligible ... Avec le bergsonisme s'exprime la nouvelle conscience que l'esprit prend de sa spiritualité, et qui sera sans doute un des traits originaux de la philosophie au XXème siècle : il se définit comme puissance créatrice ; son oeuvre propre est dans l'acte d'inventer ..."(1)

Pour préciser la différence essentielle entre l'intelligence et l'instinct : "L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés."(2)

Quels sont les avantages et les inconvénients de ces deux modes d'activité? L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié, souvent d'une perfection admirable, mais d'une structure à peu près invariable. [redacted] L'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait souvent d'un maniement difficile ; mais, fait d'une matière inorganisée, il peut prendre n'importe quelle forme, servir à n'importe quel usage ; et il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, il le développe, puisqu'il est un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel ; pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau ; ainsi au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle de l'action, qui va alors se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini.

---

(1) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, pp. 109 - 112.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 614.

Tandis que la nature a évolué franchement vers l'instinct chez les arthropodes, elle a évolué chez les vertébrés dans le sens de l'intelligence. L'intelligence cherche à supplanter l'instinct. Mais elle n'y arrive que chez l'homme. Le triomphe de l'intelligence s'affirme par l'insuffisance même des moyens naturels dont l'homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim. Cette insuffisance, quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d'un document préhistorique : c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence. La nature paraît avoir hésité entre "deux modes d'activité psychique, l'un assuré du succès immédiat, mais limité dans ses effets, l'autre aléatoire, mais dont les conquêtes, s'il arrivait à l'indépendance, pouvaient s'étendre indéfiniment. Le plus grand succès fut d'ailleurs remporté ... où était le plus gros risque. Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème."(1) De là, il est vrai, des différences profondes de structure interne entre l'instinct et l'intelligence. L'instinct est plutôt orienté vers l'inconscience, l'intelligence vers la conscience.

L'instinct et l'intelligence sont des fonctions héréditaires. L'instinct est une sorte de connaissance innée portant sur un objet déterminé. Quand le nouveau-né cherche le sein de sa nourrice, témoignant qu'il a la connaissance inconsciente d'une chose qu'il n'a jamais vue, on dit qu'il agit par instinct. L'intelligence est, elle aussi, héréditaire. Le petit enfant comprend immédiatement des choses que l'animal ne

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 616.

comprendra jamais. Cette intelligence ne comporte la connaissance d'aucun objet précis : mais à côté des choses, il y a les rapports. Elle permet d'appliquer immédiatement une épithète à un substantif, un attribut à un sujet, d'établir un rapport d'équivalent à équivalent, de contenu à contenant, de cause à effet. Il y a ici une connaissance innée de rapports, de cadres antérieurs à toute expérience, où l'expérience vient s'insérer. "Si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des choses et dans le second sur des rapports ... l'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière."(1)

Cette connaissance toute formelle de l'intelligence a sur la connaissance matérielle de l'instinct, un incalculable avantage. Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie, tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. De là, chez Bergson, cette affirmation à longue portée : "Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même."(2)

Cependant, il se dépassera moins qu'il ne le voudrait. Le caractère purement formel de l'intelligence la prive du lest dont elle aurait

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 620 - 621.

(2) Ibid., p. 623.

besoin pour se poser sur les objets qui seraient du plus haut intérêt pour la spéculation. L'instinct, au contraire, aurait la matérialité voulue, mais il est incapable d'aller chercher son objet aussi loin : il ne spécule pas. De là la différence entre l'intelligence et l'instinct, que Bergson résume ainsi : "Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais."(1)

Nous présenterons d'une manière succincte les caractères que Bergson attribue à l'intelligence.

L'intelligence, visant à la fabrication d'instruments, a pour objet principal le solide organisé. Elle ne se représente clairement que le discontinu et l'immobile. Elle est apte à tout décomposer selon n'importe quelle loi et à tout recomposer selon n'importe quel système. Elle a pour fonction de diviser, plus encore que d'unir. Elle aspire à une clarté et à une distinction qui sont le propre d'objets séparés dans l'espace et de concepts extérieurs les uns aux autres. Elle applique une logique qui est essentiellement une "logique de solides".

Dès lors elle est mal faite pour comprendre le mouvement, la vie, la durée réelle. Il faut recourir à l'intuition, qui nous introduira à l'intérieur même de la vie et que Bergson, dans L'Evolution créatrice, définit comme "l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment".(2)

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 623.
(2) Ibid., p. 645.

Certes, dans d'autres oeuvres plus tardives, Bergson donne de l'intuition des définitions beaucoup plus amples, beaucoup plus riches comme nous l'avons déjà vu. Mais voilà surgir au cours de l'évolution de la vie, la faculté de connaissance qui apaisera la nostalgie de l'intelligence : car il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Sri Aurobindo, lui aussi, ne parle-t-il pas essentiellement de la même vérité quand il affirme : "Le mental est un instrument qui cherche la connaissance ... mais il ne la possède pas."(1)

Ayant suivi les directions principales qu'a prises l'évolution de la vie, Bergson se trouve en mesure de présenter des considérations générales sur le sujet. Il dit : "Les faits que nous venons de passer en revue nous suggéreraient l'idée de rattacher la vie soit à la conscience même, soit à quelque chose qui y ressemble."(2) "C'est la conscience, ou mieux la surconscience, qui est à l'origine de la vie,"(3) affirme Bergson à plusieurs reprises. En définitive, "Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient. Il a entraîné la matière à l'organisation ..."(4) Le mouvement en a été ainsi infiniment ralenti et infiniment divisé. D'autre part, la conscience a dû s'assoupir, comme la chrysalide dans l'enveloppe où elle se prépare des ailes, et d'autre

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 110.
(2) BERGSON. - Oeuvres, p. 647.
(3) Ibid., p. 716. Voir aussi pp. 647, 653, 1187.
(4) Ibid., p. 649.

part, les tendances multiples qu'elle renfermait se sont réparties entre des séries divergentes d'organismes. Au cours de cette évolution, tandis que les uns s'endormaient de plus en plus profondément, les autres se réveillaient de plus en plus complètement. Le réveil pouvait se faire de deux manières différentes. La conscience lancée à travers la matière fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'orientait ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence. Au premier abord, l'intuition semble avoir été bien préférable à l'intelligence, puisque la conscience reste intérieure à elle-même. Mais le tableau de l'évolution des êtres vivants nous montre qu'elle ne pouvait aller bien loin. Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe, qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait. De ce côté, l'horizon s'est tout de suite fermé. Au contraire, la conscience se déterminant en intelligence, c'est- à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même. Mais, justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine. "Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle."(1) De ce point de vue, conclut Bergson, "non seulement la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée."(2) Et il ajoute : "Entre les animaux et lui,

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 650.
(2) Ibid.

il n'y a plus une différence de degré mais de nature."(1)

Nous dirions, en résumé, que la conscience, après avoir été obligée, pour se libérer, de scinder l'organisme en deux parties complémentaires, végétaux d'une part et animaux de l'autre, a cherché une issue dans la double direction de l'instinct et de l'intelligence. Elle ne l'a pas trouvée avec l'instinct, et ne l'a obtenue, du côté de l'intelligence, que par un saut brusque de l'animal à l'homme. De sorte "qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète."(2)

Voilà Bergson retrouvant ainsi une sorte de finalisation rétrospective. L'évolution de la vie ne suit pas, à proprement parler, un projet ou un plan. Elle n'est, en somme, que l'effort de la conscience pour se libérer du poids de la matière, afin de pouvoir s'exprimer avec une liberté et une possibilité de choix de plus en plus grandes. Bergson emploie une expression qui évoque vivement cet effort : "regardant la conscience courir à travers la matière, s'y perdre et s'y retrouver".(3) Elle fait des tentatives à droite et à gauche, elle rebrousse chemin, elle est arrêtée net. La part de la contingence est grande dans l'évolution, mais enfin, à un certain moment, la conscience arrive à sauter l'obstacle — de là résulte notre situation privilégiée. Comment ne pas y voir, rétrospectivement, la raison même de tout/effort cosmique ? Dans la finalisation bergsonienne, ce qui est donné, c'est la "direction" dans laquelle la vie s'élance — vers toujours plus de conscience et de

cet

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 650.
(2) Ibid., p. 652.
(3) Ibid., p. 647.

liberté. Un plan préconçu selon la conception classique assigne une limite, détermine les étapes de l'évolution et clôt l'avenir ; mais chez Bergson, tout tient dans le fait de l'invention, de l'imprévisible nouveauté dans la création, l'impulsion initiale seule en étant donnée. C'est un mouvement souple, sinueux, infiniment ouvert, infiniment libre.

Il y a un problème que nous n'avons pas encore abordé : la présence de la matière. En gros, le mouvement de la vie se fait en deux sens opposés : il y a un mouvement vers le haut et un mouvement vers le bas. Il y a de la vie qui continue à être élan, de la vie qui se développe comme puissance d'invention, de la vie qui avance de création en création : c'est là un épanouissement dans le sens de sa nature qui est de devenir de plus en plus consciente et de plus en plus libre. Et il y a de la vie qui perd son élan, qui cesse d'être créatrice, qui tombe en torpeur : à la limite c'est la matière. La vie est le mouvement créateur, la matérialité est le mouvement inverse dans lequel la puissance d'invention s'exténue. Il faut penser ici au geste du bras qu'on lève et qui, abandonné à lui-même, retombe ; pourtant quelque chose du vouloir qui l'anima subsiste en lui et s'efforce de le relever. "Avec cette image d'un <u>geste créateur qui se défait</u> nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, <u>une réalité qui se fait à travers celle qui se défait</u>."(1) Matière ou vie, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se faire. En définitive, à l'origine, il y a la conscience ou la supraconscience, q u i est

(1) BERGSON. - <u>Oeuvres</u>, p. 705.

"la fusée dont les débris éteints retombent en matière".(1)

Peut-on parler ici d'un monisme bergsonien? Il y a sur ce sujet des vues différentes : nous en reprendrons trois. M. Jankélévitch dit dans une formule saisissante : "Le bergsonisme nous apparaît comme un monisme de la substance, un dualisme de la tendance."(2)

M. Gouhier reprend volontiers cette formule, mais en y introduisant une telle précision que celle-ci mène à un point de vue très différent : "Dans le bergsonisme la substance est tendance, de sorte que des "tendances antagonistes" définissent des êtres qui ressemblent fort à des substances irréductibles."(3) M. Gouhier ne semble pas croire au monisme bergsonien. Car, dit-il, s'il y a un principe unique et immanent, une représentation statique du monde ne peut être que moniste, mais quand ce principe est cette "énergie psycho-biologique" dont parle Bergson, le dualisme surgit dans son dynamisme même et apparaît irréductible, une fois senti comme la divergence de deux mouvements qui s'écartent de plus en plus l'un de l'autre. Au sein de l'existence mouvante, il y a donc dualité, car quoi de plus opposé que deux mouvements en sens inverse.

M. Radhakrishnan a consacré en 1917 tout un article à ce sujet : Is Bergson's philosophy monistic? Il dit, entre autre : "Tant qu'il voit deux mouvements distincts, Bergson n'est pas moniste. Mais il constate aussitôt que l'un de ces mouvements est réel, et l'autre phénoménal.

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 716.
(2) JANKELEVITCH (Vl.). - Henri Bergson, Paris, P.U.F., 1959, p. 174.
(3) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, p. 99.

La matière n'est pas un mouvement indépendant, mais seulement l'inverse du mouvement ascendant de la vie ..."[1] La vie et la matière ne sont pas deux mouvements distincts l'un de l'autre, mais seulement deux tendances ou articulations différentes que nous découvrons dans le réel unique. La réalité est unique quoique nous puissions parler d'une lutte entre deux tendances ... Le devenir seul est la vraie réalité."[2]

M. Radhakrishnan se rapproche plutôt du point de vue de M. Jankélévitch. Il conclut : "La tendance principale de la philosophie de Bergson est moniste, car selon lui il y a un principe universel, de nature spirituelle, dans lequel toute existence est ramassée ; un mouvement psychique initial qui est à l'origine du mouvement entier ... Un seul principe de création est à la base des choses."[3]

Mais que dit Bergson lui-même, ne donne-t-il pas quelques précisions sur le sujet ? Il ne s'y réfère qu'une fois dans une lettre adressée au Père J. de Tonquédec. Celui-ci a consacré en 1912 un article à ce sujet : "M. Bergson est-il moniste ?"; et il a demandé au philosophe de se prononcer là-dessus.

Notons d'abord la conclusion à laquelle aboutit le Père J. de Tonquédec : "A la vérité, M. Bergson place l'esprit, la conscience, à l'origine de tout ... La conscience est de même au fond de tout, j'entends la conscience en soi et non point nécessairement la conscience pour soi ...

---

(1) RADHAKRISHNAN (S.). - Is Bergson's philosophy monistic ? "Mind", Vol. XXVI, juillet 1917, p. 336. Londres .

(2) RADHAKRISHNAN (S). - Bergson and Absolute Idealism. "Mind", Vol. XXVIII, 1919, p. 44. Londres .

(3) RADHAKRISHNAN (S.). - Is Bergson's philosophy monistic ? "Mind", Vol. XXVI, juillet 1917, p. 329. Londres .

Telle était mon exégèse. Elle amenait la pensée de M. Bergson à une conclusion moniste. Une autre interprétation est-elle possible ?"(1) Mais aussitôt il ajoute : " ... il faut l'avouer, la doctrine moniste ne s'affirme nulle part catégoriquement dans les ouvrages de M. Bergson. Je le reconnaissais en ne présentant l'interprétation monistique que ... comme probable."(2)

Voilà maintenant les précisions que Bergson a bien voulu apporter à ce propos et qui sont citées à la fin de l'article. Il dit : "Les considérations exposées dans mon Essai sur les données immédiates aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté ; celles de Matière et Mémoire font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit ; celles de L'Evolution créatrice présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général. Mais, pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux."(3)

Ces lignes ne se prêtent pas à l'ambiguité. Pourtant, il est difficile d'écarter définitivement de l'esprit l'impression que laisse le

---

(1) de TONQUEDEC (J.). - M. Bergson, est-il moniste ? "Etudes", par les pères de la Compagnie de Jésus, janvier - mars 1912, pp. 506 - 509. Paris .

(2) Ibid., pp. 509 - 510.

(3) Ibid., p. 515.

bergsonisme : celle de l'unité, de la continuité, d'une source unique de toutes choses. Ne faut-il pas conclure en reprenant les mots de M. Gouhier : "L'alternative monisme ou dualisme ne se pose pas ... une nouvelle idée de la substance substitue et à ou."(1) Quand cette substance est chose dynamique, elle est mobilité pure, la durée, il y faut penser en d'autres termes. Les catégories trop tranchantes y sont peu adaptées.

Nous nous sommes permis cette digression : revenons au problème de l'évolution et à la somme des conclusions auxquelles Bergson aboutit. Même sans admettre un plan à l'origine de l'élan vital, on peut voir dans l'homme le terme et le but de l'évolution. "La vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine. Partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est vu acculer à une impasse ; avec l'homme seul elle a poursuivi son chemin. L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital."(2) Tout se passe, en définitive, comme si "un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser."(3)

L'ensemble du monde organisé est l'humus où devait pousser l'homme, ou un être qui, moralement, lui ressemblât. Les animaux ont été

(1) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, p. 98.
(2) BERGSON. - Oeuvres, pp. 720 - 721.
(3) Ibid., p. 721.

d'utiles compagnons de route sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever, avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle.

L'homme n'est pas isolé dans l'humanité, ni l'humanité dans la nature. "Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort."(1)

C'est une vraie épopée de l'homme que chante Bergson à la fin de L'Evolution créatrice. Avec un accent triomphal, il proclame la grande réussite de la vie. Jusqu'ici il a été conduit par une étude de l'histoire naturelle de la vie. Mais arrivant à ce point, une autre question se pose à lui, qui va donner à sa recherche une toute autre dimension. C'est dans sa conférence, La Conscience et la Vie, parue dans L'Energie spirituelle,

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 725.

que Bergson se demande : "Mais pourquoi l'esprit s'est-il lancé dans l'entreprise ?"(1) Il faudrait suivre de nouvelles lignes de faits, celles, par exemple, qui concernent l'idéal moral, le progrès social. Cette recherche n'aboutit que dans Les Deux Sources. Mais déjà dans La Conscience et la Vie, Bergson nous donne des indications précieuses.

Il dit dans un très beau passage : "Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie." Il tient à préciser : "Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'Être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal."(2)

Si nous tenons compte de cette indication, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : "plus riche est la création, plus profonde est la joie".(3) Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, nous devons supposer que "la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 831.
(2) Ibid., p. 832.
(3) Ibid.

hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde".(1)

Voilà la direction que suit l'histoire humaine après l'avènement de l'homme. La nature n'a plus besoin d'inventer d'autres espèces, car ici la forme n'emprisonne pas la conscience dans une routine d'automatismes. L'évolution se poursuit donc à l'intérieur même de la conscience : par "la création de soi par soi, par l'agrandissement de la personnalité". "Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette oeuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale."(2)

Ce courant "indéfiniment créateur" ne se manifeste pleinement que chez des individus privilégiés : "Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 833.
(2) Ibid., pp. 833 - 834.

de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans."(1)

"Le surhomme entrevu dans L'Evolution créatrice, dit M. Gouhier, commence à prendre figure dans La Conscience et la Vie."(2) Du moins, nous savons où le chercher : "Ce qui est au sommet de l'évolution, ce n'est donc pas l'humanité en tant que forme spécifique mais, à l'intérieur de l'humanité, les individus en qui et par qui l'élan vital continue à manifester son exigence de création."(3)

Ces quelques indications précieuses nous préparent pour la suite de l'histoire de l'évolution cosmique, qui s'achève dans Les Deux Sources. Comment Bergson aborde-t-il plus spécifiquement le problème ?

En étudiant le problème de la morale, Bergson constate qu'il y a deux sources différentes et donc deux types différents de morale. La morale dont nous sommes ordinairement conscients, nous apparaît comme une pression, une contrainte, exercée par la société et à laquelle nous nous sentons tenus de nous conformer. Ce n'est pas l'autorité d'un individu en tant que tel qui pèse sur nous, mais le poids accumulé du fait social et de tout ce qu'il renferme. D'où vient la force d'une telle obligation ? Retournons brièvement à ce que nous avons dit plus haut. Au cours de l'évolution, l'instinct et l'intelligence étaient des formes de conscience, qui s'interpénétraient d'abord à l'état rudimentaire, et qui ont dû se dissocier en se développant. Ce développement s'est effectué sur les deux grandes lignes d'évolution de la vie animale, avec les arthropodes et les vertébrés. Au terme de la première est l'instinct des insectes, plus particulièrement des hyménoptères ; au terme de la seconde est

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 834.
(2) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, p. 137.
(3) Ibid., p. 106.

l'intelligence humaine. Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments : ici des outils inventés, et donc variables ; là des organes fournis par la nature, et donc immuables. L'instrument est destiné à un travail, et ce travail est d'autant plus efficace qu'il est plus spécialisé, plus divisé par conséquent entre travailleurs diversement qualifiés qui se complètent les uns les autres. "La vie sociale est ainsi immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence ; cet idéal trouve sa réalisation la plus complète dans la ruche ou la fourmilière d'une part, dans les sociétés humaines de l'autre."(1) Mais, humaine ou animale, une société est une organisation. Elle implique une coordination entre les éléments divers et une subordination des uns aux autres. Elle offre donc un ensemble de règles ou de lois. Mais dans une ruche ou dans une fourmilière l'individu est rivé à son emploi par sa structure, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès. Il en résulte que, dans les premières, chaque règle est imposée par la nature ; tandis que dans les autres une seule chose est naturelle, la nécessité d'une règle. Donc, dans une société humaine, plus on creusera jusqu'à la racine des obligations diverses, plus l'obligation tendra à devenir nécessité, impérieuse comme l'instinct. Tout se ramène au fait "d'être obligé" et non pas à ce à quoi l'on se sent obligé. Il est intéressant de remarquer que si pour Kant ce caractère impérieux du devoir est d'ordre rationnel, pour Bergson il provient d'une force naturelle.

On dira que ceci peut bien être vrai quand il s'agit de sociétés

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 997.

humaines primitives, qui viennent de sortir des mains de la nature, mais en serait-il de même de sociétés civilisées telles que les nôtres ? Bergson affirme que le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissances et d'habitudes qu'il a puisées dans le milieu social où elles se conservaient. "Le naturel est en grande partie recouvert par l'acquis ; mais il persiste, à peu près immuable, à travers les siècles."(1) C'est donc au naturel qu'il faut se reporter pour expliquer, non pas telle ou telle obligation sociale, mais le fait même de l'obligation. Au fond de l'obligation morale, il y a l'exigence sociale voulue par la nature.

Mais de quelle société s'agit-il ici ? Est-ce de l'humanité entière et d'une morale qui l'embrassera toute ? Certes non, pense Bergson. L'organisation sociale est due en grande partie à la nécessité, pour une société, de se défendre contre d'autres. Ainsi se créent des groupes limités, renfermés sur eux-mêmes, ce que Bergson appelle les sociétés closes, qui ne visent qu'à un nombre restreint d'individus. A ces sociétés closes, convient la morale d'obligation, la morale close, ses caractéristiques étant l'obéissance aveugle au groupe, l'automatisme, l'immobilité. Tout est restreint aux limites du groupe, qu'il soit petit ou un peu plus large, famille ou nation. On a cru qu'en élargissant la morale qui concerne la famille, puis la nation, on arriverait à embrasser l'humanité tout entière. Mais Bergson croit fermement que tel n'est pas le cas. Il fait ici la célèbre distinction entre la société close, avec la morale

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 999.

d'obligation qui en est issue et une société "ouverte" qui embrasserait toute l'humanité dans une morale qui ne se ferait plus sentir comme obligation, mais qui serait aspiration, élan : en fait, une morale "ouverte", qui serait liberté, création au lieu d'être une morale de pression. Cette distinction n'est pas de degré, mais de nature. Il y a ici deux niveaux d'expérience. L'expérience morale se joue sur différents plans étagés verticalement. Ces deux morales ne se font pas pendant. Elles ne continuent pas la courbe d'un même mouvement. On ne peut donc passer, par une simple transition, de l'une à l'autre. Il faut au contraire faire un effort pour arriver à un tout autre niveau d'expérience.

Bergson tient tout spécialement à souligner cette différence de nature entre les deux morales. Il dit : "Entre la nation si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert ... la différence entre les deux objets est de nature, et non plus simplement de degré."(1)

On remarquera ici la grande originalité de Bergson dans la façon dont il aborde ce problème, et l'unité profonde qui est sous-jacente à toute son oeuvre. La morale d'obligation et de pression, qui est d'origine sociale, ne nous est pas tout à fait léguée du dehors par la société. Elle fait partie de nous-mêmes, de notre moi socialisé, par lequel nous nous insérons dans la réalité extérieure. La morale ouverte qui embrasse toute l'humanité, la morale qui est aspiration, liberté, création, n'est accessible que lorsqu'on descend au plus profond de soi, quand on se déplace à un autre niveau d'expérience. On revient ainsi à l'expé-

(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 1001 - 1002.

rience fondamentale de Bergson — celle du moi superficiel socialisé qui compose avec le monde extérieur, et celle du moi plus profond qui est coïncidence avec l'élan créateur. La conscience diminue en s'extériorisant, la conscience s'intensifie en s'intériorisant — voilà le fait important. On retrouve toujours chez lui cette distinction entre deux niveaux d'expérience.

Citons un texte de Bergson particulièrement beau :

"Elle (l'obligation) ne vient donc pas précisément du dehors. Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque : s'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d'impulsion, de caprice et de regret. Mais au plus profond de nous-mêmes, si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d'un autre genre, plus désirable encore que l'équilibre superficiel. Des plantes aquatiques, qui montent à la surface, sont ballottées sans cesse par le courant ; leurs feuilles, se rejoignant au-dessus de l'eau, leur donnent de la stabilité, en haut, par leur entrecroisement. Mais plus stables encore sont les racines, solidement plantées dans la terre, qui les soutiennent du bas. Toutefois, de l'effort par lequel on creuserait jusqu'au

fond de soi-même nous ne parlons pas pour le moment. S'il est possible, il est exceptionnel ; et c'est à sa surface, à son point d'insertion dans le tissu serré des autres personnalités extériorisées, que notre moi trouve d'ordinaire où s'attacher : sa solidité est dans cette solidarité. Mais, au point où il s'attache, il est lui-même socialisé. L'obligation, que nous représentons comme un lien entre les hommes, lie d'abord chacun de nous à lui-même."(1)

Nous assistons dès lors à un renversement total de perspective. L'homme, qui a été salué, à la fin de L'Evolution créatrice, comme la grande réussite de la vie, comme la promesse d'un mouvement continu de l'exigence de création, apparaît, en abordant le problème moral, enfermé dans le cercle des automatismes de la société close. De nouveau nous constatons un arrêt. "Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt."(2) Le mouvement continue-t-il ? Et comment ? A travers la morale ouverte, qui est aspiration, élan, création, et qui embrasse dans sa marche en avant l'humanité tout entière. Mais quel est le caractère positif de cette nouvelle morale, et quels sont les êtres privilégiés qui la manifestent ? C'est ce qui nous reste à voir. Nous rejoignons ainsi les indications que Bergson nous avait données dans sa conférence La Conscience et la Vie.

Constatons simplement que de tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. "Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahats du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 986.
(2) Ibid., p. 1019.

que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue."(1) Et bien qu'à un niveau moins élevé, il y eut des saints, des mystiques, des réformateurs de religions. C'est précisément ce qui nous fait pressentir la différence entre les deux morales. Tandis que la première insiste sur l'universelle acceptation d'une loi, la seconde consiste en la commune imitation d'un modèle. Il suffit que les saints existent pour entraîner derrière eux des foules : "leur existence est un appel".(2) Tel est bien le caractère de cette seconde morale. Si l'obligation naturelle est pression, dans la morale complète il y a un appel.

Quel principe d'action succède alors à l'obligation naturelle ? D'où lui vient sa force ? La morale dont nous avons parlé jusqu'à présent se définissait dans le cadre du fait social. Elle ne visait que la conservation de la société et la juste insertion de l'individu dans cette société à travers la partie socialisée de lui-même. L'individu et la société ne sont tournés que vers eux-mêmes, enfermés dans un cercle. La morale complète, au contraire, embrasse toute l'humanité, et pas seulement l'humanité, mais l'existence entière. Elle est, à proprement parler, humaine, au lieu d'être simplement sociale et utilitaire. Car cet élan d'amour ne vise pas un objet, il se définit comme un état d'âme. L'amour subsisterait, même s'il n'y avait rien de vivant à aimer. Mais quelle force fait pendant ici à la pression sociale? En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité. La propulsion exercée par le sentiment peut d'ailleurs

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1003.
(2) Ibid.

ressembler de près à l'obligation. Mais cette morale nouvelle n'est pas une simple "morale de sentiment". Bergson fait ici une distinction entre deux ordres de sentiments, deux sources différentes d'émotions.

Une émotion est un ébranlement affectif de l'âme : mais si "une agitation de la surface" est une chose, un "soulèvement des profondeurs" en est une autre. Dans le premier cas, il s'agit "d'une oscillation des parties sans déplacement du tout"; dans l'autre, "le tout est poussé en avant".(1) En distinguant davantage ces deux espèces, Bergson constate que dans la première l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée : elle résulte bien d'un état intellectuel. Mais la seconde n'est pas déterminée par une représentation ; elle est elle-même grosse de représentations dont aucune n'est véritablement formée, mais qu'elle tire de sa substance par un développement organique. La première est l'émotion infra-intellectuelle dont parlent généralement les psychologues ; l'autre est supra-intellectuelle. C'est cette émotion surgissant des profondeurs de l'âme, qui est la source de cette morale nouvelle. Dans l'essentiel, cette émotion est une exigence de création. Il y a, implicite, le sentiment d'un progrès, l'enthousiasme d'une marche en avant.

Pour approfondir davantage, regardons de plus près l'état de conscience des saints et des mystiques, qui font l'expérience immédiate de cette émotion créatrice. Ils disent éprouver d'abord un sentiment de libération. Bien-être, plaisirs, richesse, tout ce qui retient le commun des hommes les laisse indifférents. A s'en délivrer, ils ressentent un

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1011.

soulagement, puis une allégresse, puis une joie intérieure profonde. C'est comme si, laissant en route un bagage encombrant, ils continuaient le voyage commencé. Quand l'âme se mobilise ainsi, elle s'ouvre à d'autres âmes, à la nature tout entière, dans un élan d'amour. C'est ce retour au mouvement que l'émotion profonde rend possible, et cela parce qu'elle est elle-même "apparentée à l'acte créateur",(1) dont elle est issue.

Résumons donc : cette morale nouvelle est née du "sentiment d'une coïncidence ... avec l'effort générateur de la vie".(2) C'est ce qu'on a toujours connu sous le nom d'expérience mystique. Voilà ce qu'on trouve au sommet de l'évolution, et voilà où il faut chercher la signification du processus tout entier.

Si nous nous plaçons au point de vue psychologique, nous verrons sans difficulté que l'essentiel de ce mouvement en avant tient dans un changement de la qualité de la conscience, pour utiliser le langage aurobindonien. Les qualités qui définissent l'état de conscience des mystiques sont la liberté, la joie, l'amour sans bornes, l'unicité. C'est à la plénitude, à la pureté de la conscience, que nous songeons. Mais l'homme ordinaire ne jouit pas d'un tel état de conscience. Il est contraint par des obligations et des limitations de toutes sortes ; il connaît le plaisir, mais non pas la vraie joie sauf en de très rares moments; l'amour chez lui n'est qu'un sentiment étroit et éphémère qui l'attache à sa famille, tout au plus à un groupe un peu plus large.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1019.

(2) Ibid., p. 1020.

La conscience est alors bien rétrécie et fragmentaire. C'est donc un changement d'ordre qualitatif de la conscience humaine qu'on trouve au sommet de l'évolution.

Il y a un fait intéressant à remarquer. Dès que Bergson accède au niveau de l'humain et qu'il cherche la signification de l'évolution tout entière, un changement important de perspective se fait chez lui. Son regarde se tourne vers le futur.

Il n'y a presque pas de notions dans Les Deux Sources, qui ne tirent leur sens de cette dimension de l'avenir : une morale ouverte qui soit "aspiration" et "appel", qui soit "l'enthousiasme d'une marche en avant". On a remarqué avec juste raison à ce propos : "Les grands concepts qui symbolisent les expériences majeures des Deux Sources, ouverture, aspiration, appel, marche en avant, sont sous le signe d'un avenir de plus en plus "présent" à l'esprit (si l'on peut ainsi parler)."(1)

Cette pré- occupation de l'avenir, d'un avenir agissant, en train de se faire, est particulièrement frappante dans le contexte de la philosophie de Sri Aurobindo. Jusqu'à présent, nous n'avions rencontré ce sens de la prospective, ce chant d'un avenir triomphant, que chez Sri Aurobindo. Si Bergson nous communiquait son expérience fondamentale de "l'imprévisible nouveauté" dans la création, il n'était pas jusqu'alors spécifiquement attiré par la dimension du futur. Mais dès maintenant, tout change dans son expérience et il se rapproche davantage de Sri Aurobindo par leur élan commun vers les possibilités futures de l'humanité. Remarquons que cette préoccupation, non pas théorique mais exis-

(1) Etudes bergsoniennes, t. V, p. 79.

tentielle, de l'homme avec lui-même et avec son avenir, est le caractère dominant de la pensée d'aujourd'hui. C'est Nietzsche qui a professé le mythe d'un avenir triomphant et joyeux, et depuis on voit de plus en plus s'élaborer des attitudes prospectives. Aujourd'hui c'est l'homme qui est en question. Mais peut-il être pleinement homme sans se dépasser ? Jamais n'a été plus actuelle cette pensée de Nietzsche : "L'homme n'est pas un but, mais un pont." Mais remarquons qu'on n'accepte point le mythe de l'éternel retour également professé par le philosophe, ni bien entendu le fatalisme que ceci implique. La créativité, la nouveauté, le progrès irréversible sont les caractères intrinsèques de cet avenir qui nous intéresse.

Bergson a affirmé que les mystiques se trouvent au sommet de l'évolution ; mais représentent-ils des cas isolés d'une expérience privilégiée, ou cette expérience peut-elle s'étendre au commun des hommes ? Les mystiques peuvent-ils ouvrir la voie au reste de l'humanité ? Indiquent-ils, d'une manière assez certaine, la direction où elle doit nécessairement marcher tôt ou tard ? A toutes ces questions passionnantes, Bergson nous donne des réponses claires et précises.

Relevons en particulier ce texte : "De même qu'il s'est trouvé des hommes de génie pour reculer les bornes de l'intelligence, et qu'il a été concédé par là à des individus, de loin en loin, beaucoup plus qu'il n'avait été possible de donner tout d'un coup à l'espèce, ainsi des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers

l'humanité en général dans un élan d'amour. L'apparition de chacune d'elles était comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique, la poussée vitale aboutissant de loin en loin, dans un homme déterminé, à un résultat qui n'eût pu être obtenu tout d'un coup pour l'ensemble de l'humanité. Chacune d'elles marquait ainsi un certain point atteint par l'évolution de la vie ; et chacune d'elles manifestait sous une forme originale un amour qui paraît être l'essence même de l'effort créateur."(1)

Les mystiques qui ont surgi dans l'humanité à travers les âges ne sont pas des êtres exceptionnels qu'il faut considérer seulement en tant qu'individus. Tous ensemble, ils représentent un certain sens de la vie, ils marquent certaines étapes de l'évolution et ils aident au déroulement de son histoire. Cette affirmation à longue portée trouve, chez Sri Aurobindo, une résonance profonde. Les mystiques "continuent" l'évolution et ils indiquent, en même temps, la limite du progrès que l'homme peut atteindre. "Il s'agit pour les grands mystiques de transformer radicalement l'humanité en commençant par donner l'exemple. Le but ne serait atteint que s'il y avait finalement ce qui aurait dû théoriquement exister à l'origine, une humanité divine."(2) "Dans le contexte de la métaphysique bergsonienne", dit M. Gouhier, "le mysticisme définit la vocation de tous les hommes."(3)

Tel est le sens de l'aventure cosmique. Pourquoi l'esprit s'est-il lancé dans cette entreprise ? Pour créer "une humanité divine".

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1056.

(2) Ibid., p. 1178.

(3) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, p. 160.

L'homme, par lui-même, n'y est pas parvenu. Il avait besoin de l'exemple et du rayonnement des mystiques qui communiquent, d'une manière concrète, leur expérience propre. Et pourtant, l'homme ne doit pas rester passif. Il doit tendre vers le progrès : "Les choses ne se font jamais toutes seules. L'humanité ne se modifiera que si elle veut se modifier."(1) Ce sentiment de profonde responsabilité humaine est fort chez Bergson. C'est l'engagement de l'homme en tant qu'homme. Mais ce qui est à l'avant-garde de la marche vers cette "modification", cette "transformation", c'est l'individu en tant qu'individu. La collectivité est placée devant cette perspective, mais c'est l'individu qui réalise d'abord en lui-même le progrès, et qui communique ensuite son expérience de proche en proche.

La nécessité de ce changement devient d'ailleurs de plus en plus pressante. Bergson, comme beaucoup d'esprits de son époque — et tout particulièrement Sri Aurobindo — a une conscience aiguë des problèmes que nous pose la civilisation industrielle. C'est une véritable crise qui se prépare depuis le début de notre siècle et qui se fait sentir, d'une manière aiguë et explosive, ces tout derniers temps. Bergson dit à propos de la civilisation industrielle : " ... ce fut une chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète ... (Mais) dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désor-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1223.

donnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale ... Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser et à regarder le ciel."(1)

Cette analyse de la situation contemporaine, dans le cadre d'une philosophie de l'évolution, trouve un parallèle saisissant chez Sri Aurobindo, qui s'exprime en termes analogues : "L'humanité traverse à l'heure actuelle une crise évolutive qui secrètement recèle le choix de sa destinée ; car le mental humain est parvenu à ce stade où il a accompli un développement énorme dans certaines directions, tandis qu'en d'autres il est arrêté et désorienté et ne sait plus trouver son chemin ... Il a créé un système de civilisation qui est devenu trop énorme pour pouvoir être utilisé et manipulé par ses facultés limitées de compréhension mentale et par ses facultés spirituelles/morales encore plus limitées ... L'homme ne peut plus désormais supporter (ce système) sans changement intérieur ... Seule, une orientation spirituelle totale, qui embrasse toute la vie et toute notre nature, peut soulever l'humanité et la porter au-delà d'elle-même ... Seules, l'émergence complète de l'âme, la descente complète de la lumière et de la puissance naturelles à l'Esprit, peuvent effectuer ce miracle évolutif."

Sri Autobindo conclut : "Notre insistance sur un changement radical de

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1239.

nature semble repousser tout l'espoir de l'humanité dans un avenir évolutif lointain ... Même s'il en était ainsi, ce n'en serait pas moins la seule possibilité d'une transmutation de la vie ; car espérer un vrai changement de la vie humaine sans un changement dans la nature de l'homme, est une entreprise irrationnelle et non spirituelle ... Mais pour s'accomplir, ce changement ne fait pas appel à des choses très lointaines, étrangères à notre existence et radicalement impossibles ; car ce qui doit être développé est déjà là, dans notre être, ce n'est pas quelque chose d'extérieur à lui : ce que la Nature évolutive demande, c'est l'éveil à la connaissance du Moi, la découverte du Moi, la manifestation du Moi ou Esprit en nous, et la libération de sa connaissance, de son pouvoir et de ses moyens naturels d'expression. En outre, c'est une étape qui a été préparée par l'évolution tout entière et que chaque crise de la destinée humaine rend plus proche ... Ce qui est nécessaire, c'est qu'un changement d'orientation se produise dans l'humanité, un tournant, et qu'une poignée d'hommes ou même beaucoup, aient la vision de ce changement, qu'ils sentent sa nécessité impérative, qu'ils perçoivent sa possibilité, qu'ils aient la volonté de le rendre possible en eux-mêmes et d'en trouver le chemin. Cette tendance ne fait pas défaut ..."(1)

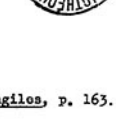
Sait-on ce que peut donner un tel effort pour étudier les possibilités spirituelles ? Jusqu'à présent, la science a porté sur la matière. "Mais l'esprit ?" demande Bergson, "a-t-il été approfondi scientifiquement autant qu'il aurait pu l'être ? Sait-on ce qu'un tel approfon-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 933 -939.

dissement pourrait donner?"[1] C'est à cette tâche que l'homme est appelé.

Bergson termine son épopée de l'évolution sur une note à la fois de nostalgie et de grand espoir. Peut-être surgira-t-il demain un puissant génie mystique qui entraînera derrière lui une humanité au corps immensément accru. La matière est conquise, reste l'Esprit, pour qu'on puisse rêver d'une "transformation radicale". Et ainsi s'éclaircira le mystère de l'obligation suprême : "Un voyage avait été commencé, il avait fallu l'interrompre ; en reprenant sa route, on ne fait que vouloir encore ce qu'on voulait déjà. C'est toujours l'arrêt qui demande une explication, et non pas le mouvement."[2] Ainsi s'accomplira "jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux."[3]

"Bien qu'elle soit le mot de la fin, dit M. Gouhier, c'est une idée courante dans le bergsonisme que répète la célèbre formule sur "la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux"."[4]



(1) BERGSON. - Oeuvres, pp. 1241 - 1242.
(2) Ibid., p. 1241.
(3) Ibid., p. 1245.
(4) GOUHIER (H.). - Bergson et le Christ des Evangiles, p. 163.

W. Univ. 1970 (16)² m - 4°.

SRI AURODINDO

Nous avons eu l'occasion de remarquer l'importance que Sri Aurobindo attache au fait de l'évolution, et la place qu'il lui accorde dans sa philosophie tout entière. Mais comment aborde-t-il ce problème, quelle est sa démarche essentielle ? Nous allons commencer par préciser ce point.

Sri Aurobindo dégage dans l'idée de l'évolution deux aspects : d'une part un mécanisme du développement des formes de plus en plus hautes que la science cherche à étudier, et d'autre part, une évolution de la conscience qui se fait sentir derrière le développement des formes. Car, quand on voit le côté psychologique du problème, on remarque derrière la différence des formes, une différence dans la conscience que la forme exprime. On dirait même que "toute évolution, dans son essence, est une élévation de la force de conscience dans l'Être manifesté, de façon qu'il puisse être soulevé dans l'intensité plus grande de ce qui n'est pas encore manifesté, de la matière à la vie, de la vie au mental, du mental à l'esprit."(1)

Le fait "intérieur" de l'évolution est donc bien une évolution de la conscience. C'est ce côté du problème qui intéresse Sri Aurobindo. Il cherche à suivre le mouvement de la conscience à travers le processus évolutif entier, à voir son déroulement, à saisir sa signification profonde. Non pas qu'il ait ignoré la partie scientifique du problème, le progrès qui a été fait dans ce domaine, il s'est tenu au courant des re-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 647.

cherches, ce qui est évident d'après ses écrits sur le sujet. Nous n'aurions peut-être pas tort de dire que cela faisait partie intégrante de son expérience totale, bien que sa démarche essentielle soit celle d'une intuition profonde. M. O. Lacombe l'a dit très justement, c'est une "véritable profondeur métaphysique" que Sri Aurobindo cherche derrière l'empirisme des Darwin et des Spencer. La science étudie le processus extérieur, mais ne cherche pas le sens spirituel secret de l'évolution. C'est à la recherche de ce dernier que Sri Aurobindo s'attache.

Certaines choses l'attirent tout particulièrement : d'abord, trouver la place de l'homme dans l'évolution tout entière, puis déterminer le stade actuel de son développement, et surtout envisager ses possibilités futures, voir dans quelles directions il peut croître et progresser. C'est cette dimension de possibilités d'avenir qui exerce sur l'esprit de Sri Aurobindo un si puissant attrait. Ici, il introduit une chose tout à fait caractéristique de son approche générale : il ne suffit pas de déterminer "théoriquement" ces possibilités ; il faut trouver les moyens "pratiques" et tangibles de les réaliser, de les atteindre d'une manière parfaitement concrète.

Sri Aurobindo affirme que, dans l'idée même d'évolution, l'idée d'une "involution" antérieure est implicite : involution des termes supérieurs de l'existence dans les termes inférieurs. L'évolution implique bien l'idée d'une continuité, d'un déploiement progressif de qualités nouvelles. Si l'on constate l'émergence de la conscience par lentes étapes hors de la matière, il faut pré-supposer que la conscience y

existait déjà sous quelque forme. "Rien ne saurait émerger de la matière qui n'y soit déjà contenu."(1) Donc ce qui émerge doit pré-exister dans la cause, au moins sous forme d'une possibilité éventuelle. Pour qu'une évolution de la conscience soit possible, il doit y avoir une involution de la conscience dans les termes inférieurs de l'existence. L'ascension n'est possible que si l'on pré-suppose la descente. Ce sont deux mouvements qui s'impliquent l'un l'autre.

Notons que Sri Aurobindo s'oppose au matérialisme évolutionniste. Selon la définition souvent citée d'Auguste Comte, "le matérialisme est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur". Sri Aurobindo explique l'inférieur par le supérieur. C'est l'Esprit seul qui explique tout. Il en est de même pour Bergson. On a dit à ce propos : "C'est contre la solution matérialiste, si bien définie par Comte, que s'élèvent la plupart des philosophies modernes, par exemple la doctrine de M. Boutroux, celle de M. Bergson ..."(2)

Il est à remarquer que, dans la tradition indienne, le védântiste classique semble ignorer l'importance du mouvement de la descente dans l'évolution. Il se pré-occupe de l'ascension, mais ne croit pas en la descente de l'Esprit ici-bas. Aussi faut-il ajouter qu'il entend par l'ascension l'évolution de l'esprit ; il ne connaît pas l'évolution des formes vivantes : cette découverte est historiquement plus récente. Ainsi sa philosophie n'aboutit pas à une explication du monde, elle cherche à se libérer du problème même. Comme l'a dit, en anglais, un védântiste

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 82.

(2) LALANDE (A.). - Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. Paris, P.U.F., 1962, p. 597.

moderne : "We do not explain the world, we explain it away".[1] Quant à Sri Aurobindo, il cherche une explication satisfaisante à ce monde du devenir. Ainsi, pour lui, ces deux mouvements d'ascension et de la descente ne sont que deux aspects d'un tout indivisible : l'évolution n'est essentiellement qu'un retour de l'Esprit à lui-même.

La suprême Réalité, Sachchidânanda, se présente à la fois sous deux aspects, l'Etre et le Devenir : l'Etre, non pas séparé et distinct du Devenir, mais se manifestant dans le monde du devenir. "La manifestation de l'Etre dans notre univers prend la forme d'une involution, qui est le point de départ d'une évolution — la Matière est l'étape la plus inférieure, l'Esprit le sommet."[2] Dans cette descente que représente l'involution, on peut distinguer sept principes, sept gradations de la Conscience suprême qui se manifeste, et dont on peut avoir ou une perception directe à notre stade actuel de développement ou une saisie dans l'expérience spirituelle. Les trois premiers principes sont les principes originaux et fondamentaux de sât, cit, ânanda, ou Existence, Conscience - Force[3], Félicité. Un quatrième principe, le supramental, est associé aux trois premiers. Ce principe, comme nous l'avons remarqué dans le précédent chapitre, manifeste l'unité dans la multiplicité ; il représente le pouvoir caractéristique d'auto-détermination de l'Infini ; et ainsi, au monde de la multiplicité est accordée une authenticité intrinsèque : il n'est pas placé au niveau de l'illusoire. Le supra -

(1)"Nous n'expliquons pas le monde, par l'explication il s'évapore."

(2) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 591.

(3) En sanscrit : cit- sakti.

mental est aussi le principe qui rend possible, inversement, la manifestation de l'unité au sein du multiple dans le cours de l'évolution. Ces quatre principes constituent l'hémisphère supérieur de la manifestation. "Ce pouvoir quadruple d'existence, de conscience et de félicité suprêmes constitue l'hémisphère supérieur de la manifestation et se fonde sur l'éternelle connaissance de soi de l'Esprit."(1) Si nous pouvions entrer en contact avec ces plans supérieurs, nous y trouverions une connaissance et une liberté totales. Trois autres plans de la manifestation, qui représentent tout ce que nous connaissons à notre stade actuel de développement, constituent l'hémisphère inférieur, avec le mental, la vie et la matière. En eux-mêmes, ces trois principes aussi sont des pouvoirs des principes supérieurs car tout ce qui est, est l'unique Réalité—mais partout où ils se manifestent séparément de leur source spirituelle, ils subissent par voie de conséquence une chute phénoménale dans l'existence divisée, au lieu de participer à la vraie existence indivise. Ainsi se produit le monde de l'Ignorance; mais cette Ignorance n'est pas totale ni irrévocable, car ces trois principes inférieurs sont le reflet de quelque chose qui est intrinsèquement vrai dans la suprême Réalité. Le monde de l'Ignorance est une création <u>réelle</u>, au sens le plus profond du mot, grâce au pouvoir créateur et originel de l'Infini, que Sri Aurobindo appelle le pouvoir supramental. L'Ignorance est, en fait, une demi-connaissance, une recherche de la lumière. Cette recherche de la lumière est, ce que signifie, au fond, le processus évolutif.

Cette chute dans l'Ignorance culmine sur le plan matériel, dont notre vie naturelle est le produit, dans l'Inconscience. Hors de cette Inconscience doivent émerger l'Etre et la Conscience, par une évolution

(1) SRI AUROBINDO. - <u>The Life Divine</u>, p. 591.

graduelle. Cette évolution doit donc développer la matière et l'univers matériel ; dans la matière apparaissent la vie et les êtres physiques vivants ; dans la vie, le mental se manifeste, avec des êtres vivants et pensants ; dans le mental, doivent se manifester de plus en plus, même en des formes matérielles, les pouvoirs de l'hémisphère supérieur. "L'Esprit est le dernier principe évolutif à émerger car il est, dans l'involution, l'élément et le principe originel. L'évolution est une action inverse de l'involution : ce qui est le dérivé ultime et final dans l'involution est le premier à apparaître dans l'évolution ; ce qui était, dans l'involution, originel et primaire, est dans l'évolution la dernière émergence suprême."(1)

La pensée moderne aussi conçoit l'Inconscient comme étant le créateur originel sur le plan de l'évolution individuelle et collective. Toutefois, cette conception reste assez diffuse, car l'Inconscient est considéré, en même temps, comme étant chaotique et comme une conscience moindre. Le point de vue de Sri Aurobindo apporte à cet égard quelques éclaircissements. L'Inconscient peut être créateur justement parce qu'il porte, involuée en lui, une conscience supérieure ; et il est chaotique parce qu'il représente une descente de cette conscience dans le plan matériel où celle-ci, restreinte, limitée par la densité de ce voile de matière, ne peut créer librement et sans entraves. Cette notion d'une conscience supérieure involuée ici-bas, qui cherche à émerger progressivement, est un point capital de la théorie de l'évolution de Sri Aurobindo. La psychologie moderne apporte donc à cette théorie, quoique d'une

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 759 - 760.

manière indirecte et en s'appuyant sur une élaboration très différente, une certaine corroboration. Pour Sri Aurobindo, il s'agit d'une double action : la conscience qui descend exerce d'en haut une pression en vue de sa libération ultime, et suscite dans ce but une aspiration qui monte d'en bas. C'est la rencontre de ces deux mouvements qui rend possible la réalisation, l'actualisation des potentialités secrètes.

Cette théorie soulève une objection. Quand on affirme une involution antérieure, peut-on parler encore d'une évolution "créatrice" se manifestant en des formes toujours nouvelles ? Sri Aurobindo entend bien que l'évolution est créatrice, et suit une courbe de progrès infinie ; toutefois ce sentiment n'est pas identique à celui de "l'imprévisible nouveauté" chez Bergson. Ce qui est commun aux deux philosophies, c'est qu'elles n'admettent pas de terme à l'évolution : "les portes de l'avenir restent grandes ouvertes". Il y a toujours de l'élan pour aller plus loin. La montée, l'ascension restent éternellement possibles. Mais l'idée d'une involution antérieure est-elle compatible avec une évolution qui est progression créatrice ? M. Indra Sen dit à ce propos :

"Tout dépend essentiellement d'une juste compréhension de ce que signifie la "potentialité". La potentialité comme pré-formation, comme un arbre en miniature dans la graine, est incompatible avec l'idée de création. Mais également inacceptable, en fait inconcevable, est l'idée inverse d'une création à partir du néant. La création, comme un concept légitime, ne peut signifier que l'émergence d'une qualité nouvelle dans une matière qui doit présenter pour elle des possibilités. Les infinies possibilités de création dans l'évolution cosmique indiquent donc dans

la matière la présence cachée d'une conscience infinie qui est la source de ces possibilités ... La potentialité ou involution antérieure est donc non seulement compatible avec l'idée de création, mais elle lui est nécessaire. L'évolution est une ré-ascension vers la conscience-de-soi absolue, et non pas un simple voyage de retour au bout duquel on se retrouve au point de départ. Pour notre Monisme Intégral (terme qui désigne souvent la philosophie de Sri Aurobindo), le monde est l'expression de l'Absolu. Il représente l'activité créatrice du suprême Brahman. Le monde est un éternel processus créateur qui réalise progressivement des valeurs nouvelles."(1) Ce qui fait la nouveauté de cette aventure cosmique et la rend imprévisible, c'est qu'elle est l'expression de la Réalité divine dans les termes mêmes d'une existence matérielle. Elle porte en elle tout l'effort, toute l'ardeur qu'exige une création difficile, et aussi tout le charme, toute la joie de la récompense.

Tournons à présent notre regard vers le processus même de l'évolution : comment se déroule-t-il, quel est son principe d'action, quelles en sont plus précisément les étapes ?

Le premier fait que Sri Aurobindo perçoit, c'est une continuité sous-jacente au processus évolutif, en dépit des obstacles auxquels se heurte un tel point de vue. L'évolution se poursuit dans un univers matériel ; le fondement, la substance originelle de toutes choses est la matière. Le mental et la vie évoluent dans la matière, mais ils sont

(1) INDRA SEN. - Is Maya - Vada Defensible ? - Sri Aurobindo's Alternative. "The Philosophical Quartorly", 1944, pp. 91-92.

linités dans leur action par l'obligation de se servir d'elle comme instrument, et cela même quand ils modifient ce qu'ils utilisent. Ils arrivent bien à transformer la substance de cet instrument, d'abord en substance vivante, puis en substance consciente ; à changer l'inertie, l'immobilité et l'inconscience de la matière en un mouvement de conscience, de sentiment, de vie ; ils ne réussissent pas pour autant à la transformer entièrement : la vie est sujette à la mort ; le mental est sous l'influence à la fois de la matière et de la vie, il est limité par l'ignorance, poussé par des forces qu'il ne peut contrôler. Pour Sri Aurobindo, ces faits prouvent que ni le mental, ni la vie ne sont le pouvoir créateur originel qui, lui, doit être supramental. La vie et le mental sont, comme la matière, des termes intermédiaires du processus évolutif.

A chaque degré de cette série appartiennent des formes appropriées d'existence. L'un après l'autre apparaissent des formes matérielles, la vie végétale, les animaux, l'homme primitif et les êtres humains développés, les êtres spirituels encore peu évolués ou d'une évolution très avancée. "Mais à cause de la continuité du processus évolutif, il n'y a entre eux aucune séparation rigide ; chaque progrès nouveau ou chaque formation nouvelle reprend ce qui existait auparavant."(1) L'animal reprend en lui la matière vivante et la matière inanimée ; l'homme assume à son tour, en plus des deux premières, l'existence animale. De la même façon doivent émerger le supramental et les êtres spirituels.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 630.

C'est par un tel processus que nous sommes arrivés au stade actuel de l'évolution, dont l'homme est l'aboutissement apparent, mais non pas le sommet ultime. "Car il est lui-même un Être de transition, et il se trouve au tournant du mouvement entier."(1) Voilà que nous rencontrons par hasard, la grande pensée de Sri Aurobindo !

L'évolution, étant continue, doit présenter à un moment donné trois éléments : un passé avec ses résultats fondamentaux encore en évidence ; un présent dans lequel les résultats, qui sont l'objet du travail en cours, sont en voie de réalisation ; un avenir dans lequel doivent apparaître des pouvoirs et des formes d'être non encore évolués, et cela jusqu'à ce que l'on atteigne la manifestation parfaite. Le passé a été l'histoire lente et difficile d'une action subconsciente. Le présent est une étape intermédiaire ; c'est une progression sous la forme d'une spirale incertaine à laquelle l'intelligence humaine participe, mais d'une manière peu consciente : l'évolution devient lentement consciente d'elle-même. L'avenir doit être l'évolution de plus en plus consciente de l'Être spirituel, jusqu'à ce qu'il arrive à une action supramentale pleinement consciente. La présence de ces trois éléments vient confirmer l'idée de continuité dans l'évolution.

Sri Aurobindo constate bien qu'entre les différents degrés de l'existence, il y a des démarcations assez nettes. Elles peuvent être le résultat d'un processus de transition, ou d'habitudes fixes de la nature, et ne nient pas foncièrement la continuité sous-jacente. Dans l'étude, nécessairement plus facile, des formes physiques de l'évolution,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 630.

on constate aussi des écarts pour lesquels on ne trouve pas d'explications vraiment satisfaisantes ; cependant la science affirme la continuité de l'évolution. Mais quand on aborde le problème du côté de l'évolution de la conscience, il devient encore plus difficile d'expliquer ces changements. On a l'impression quand on passe d'un degré à l'autre qu'il ne s'agit plus d'un simple progrès, mais d'une véritable transformation. Sri Aurobindo dit : "Il y a cependant une différence réelle, radicale de degré à degré, au point que le passage de l'un à l'autre semble être une création nouvelle, un miracle de métamorphose, plutôt qu'un développement naturel qu'on pouvait prédire, ou qu'un changement graduel d'un état d'être à un autre, avec ses étapes bien définies arrangées selon un ordre aisé de succession."(1) Approfondissons davantage ce point : peut-être réussirons-nous à comprendre comment se sont opérées ces grandes transitions dans l'évolution de la conscience.

Ces abîmes qui existent d'un degré à l'autre apparaissent plus profonds, mais moins vastes, à mesure que nous montons dans l'échelle de la nature. De nos jours on peut constater dans le métal, les signes naissants d'une réaction de vie, qui peuvent être identiques en essence à la réaction de vie qu'on trouve dans la plante. Mais, avoue Sri Aurobindo, la différence nous paraît si grande de l'un à l'autre que le métal nous semble inanimé, tandis que la plante, quoiqu'en apparence inconsciente, peut être dite une créature vivante. Entre les plantes les plus développées et les animaux les plus inférieurs, l'abîme est visiblement plus profond ; car là nous rencontrons la différence entre un début d'activité

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 631 - 632.

mentale et l'absence totale de mouvement, même rudimentaire, du mental. Dans la plante, il y a une intense activité sub-consciente, ce qu'on peut appeler des réactions vitales ; dans l'animal, le mental commence à s'éveiller, il manifeste une vie consciente. Une transition profonde s'est opérée. "Mais la communauté du phénomène de vie entre la plante et l'animal, si différente que soit leur organisation, rétrécit l'abîme, même quand elle ne comble pas sa profondeur."(1)

Entre l'animal le plus développé et l'homme le plus primitif, l'abîme à franchir est encore plus profond mais aussi moins vaste : c'est l'abîme qui sépare le mental sensoriel(2) de l'intellect. "Car nous avons beau insister sur la nature primitive du sauvage, nous ne pouvons rien à ce fait que l'être humain le plus primitif possède, au delà et au-dessus du mental sensoriel, de la vitalité émotive, et de l'intelligence primaire pratique que nous avons en commun avec l'animal, un intellect humain, et qu'il est capable — quelles que soient les limites auxquelles il est soumis — de réflexion, d'idées, d'invention consciente, de pensées et de sentiments religieux et moraux, toutes choses fondamentales dont l'homme est capable de par son appartenance à la race humaine. Il a toujours le même genre d'intelligence, et celle-ci ne diffère que par l'instruction et la formation qu'elle a reçues, le degré de développement qu'elle a atteint, par sa capacité, son intensité et son activité."(3)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 632.

(2) En anglais : sense-mind.

(3) SRI AUROBINDO. - Op. cit., p. 632.

Ces différences d'un degré à l'autre de l'existence ne justifient pas cependant l'idée d'une création indépendante à chaque degré. Sri Aurobindo pense que "la raison de ces différences radicales est à trouver dans le fonctionnement de la Force intérieure, et non pas dans le processus extérieur de transition évolutive."(1) Si nous étudions plus profondément l'aspect intérieur du problème, nous verrons que "ces transitions deviennent intelligibles et vraiment inévitables par la nature même du processus évolutif et de son principe."(2) C'est le principe d'action du processus de l'évolution qui explique ces transitions et la manière dont elles ont été opérées.

Ce principe d'action du processus évolutif a un triple caractère. Cette vue constitue, en fait, l'apport particulier de Sri Aurobindo à la théorie de l'évolution : "puisqu'il s'agit, dit-il, d'une évolution à partir d'une Inconscience matérielle vers la conscience spirituelle, d'un auto-développement évolutif de l'Esprit sur une base matérielle, le processus doit comporter un triple développement."(3) Quels sont ces trois modes d'action ? "Le fondement physique indispensable, une évolution de formes matérielles organisées de façon de plus en plus subtile et complexe de manière à permettre une organisation croissante de plus en plus complexe, subtile et puissante ; un progrès évolutif ascendant de la conscience elle-même de palier en palier, telle est évidemment la spirale ou courbe d'émergence que l'évolution doit décrire sur cette base. Pour que

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 633.
(2) Ibid., p. 636.
(3) Ibid., p. 626.

l'évolution soit effective, le processus exige aussi que l'on hisse sur chaque palier, dès qu'on l'atteint, tout ce qui a déjà été évolué, et qu'on le transforme plus ou moins complètement de manière à permettre un jeu complètement nouveau de l'être et de toute la nature, une intégration."(1) En d'autres termes, le principe d'action qui régit toute l'évolution est "un processus d'élévation, d'élargissement et d'intégralisation"(2).

Ces concepts demandent une explication. Par l'élargissement, qui est la première étape, Sri Aurobindo entend différenciation, organisation, variété d'expression, adaptation. Quand la matière est assez organisée, raffinée et complexe, la vie émerge. De même quand l'organisme vivant devient à son tour plus complexe, le mental émerge. Alors intervient l'élévation, c'est-à-dire l'élévation de la force de conscience à partir du niveau où elle se manifeste. C'est une ascension de la conscience d'un niveau de réalité à un autre, et non pas seulement un étalement ou une élaboration plus grande sur le même niveau. Mais l'étape la plus importante de tout le processus est celle de l'intégration. Quand l'évolution progresse à un niveau supérieur, le niveau dépassé n'est pas laissé à lui-même. Il subit une transformation presque radicale dans la lumière du niveau immédiatement supérieur et il y est intégré.

Quand un niveau supérieur d'évolution est atteint, ce changement imprime sur tous les niveaux inférieurs un changement correspondant, de

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 626 - 627.

(2) Ibid., p. 649. (Les termes employés en anglais sont : heightening, widening et integralisation ou integration).

telle sorte que tout revient en fait à une reconstitution complète. On pourrait avoir l'impression qu'il s'agit d'une création nouvelle. Précisons en quelques mots. Il y a d'abord un processus d'organisation, de raffinement sur le plan horizontal. C'est le processus d'élargissement. Il rend possible une montée de la conscience à un nouveau principe d'évolution. C'est alors l'élévation. Ensuite, pour couronner et consolider le mouvement entier, survient une intégration de tout ce qui a été déjà manifesté à la lumière du nouveau principe. Le dernier niveau atteint change selon ses propres caractéristiques l'évolution tout entière. C'est un renversement complet, une nouvelle création sur la base d'un principe supérieur. Cette conception justifie la continuité foncière sous-jacente au processus évolutif, et jette une lumière, en même temps, sur le phénomène des abîmes que l'on constate entre les différents degrés de ce processus. "C'est ce passage d'un principe d'être à un autre principe d'être tout différent du premier qui crée les transitions, les sillons, les lignes nettes de démarcation et qui, s'il ne fait pas toute la différence, crée néanmoins la différence caractéristique radicale entre la nature d'un être et celle d'un autre."(1)

Soulignant l'idée de continuité sous-jacente et élaborant le concept de l'intégration, Sri Aurobindo dit : "Il faut observer cependant que cette ascension, cet établissement successif dans des principes de plus en plus élevés, ne comporte pas l'abandon des paliers inférieurs, pas plus qu'un statut d'existence sur l'un des paliers inférieurs n'implique une totale absence des principes supérieurs. Cela répond à l'ob-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 633 - 634.

jection que ces brusques différences suscitent à l'encontre de la théorie de l'évolution. En effet, si les rudiments de la création supérieure sont présents dans la création inférieure, et si les caractères inférieurs sont absorbés dans l'être évolué supérieur, cela constitue en soi un processus indubitable d'évolution. Ce qui est nécessaire, c'est une opération qui amène le palier inférieur de l'être à un point où le supérieur puisse se manifester en lui. A ce moment, la pression de quelque plan supérieur où donne le nouveau pouvoir peut contribuer à un passage plus ou moins rapide et décisif, par un bond ou une série de bonds — une action lente, souterraine, imperceptible ou même occulte, suivie d'une course rapide et d'un saut dans l'évolution, qui franchit la barrière. C'est par un processus de ce genre que semble s'être opéré dans la Nature le passage des paliers de conscience inférieurs aux paliers de conscience supérieurs."(1)

Sur cette question de l'intégration, il est intéressant de noter que Bergson parle de l'évolution comme faisant "boule de neige". Cette idée implique une certaine intégration ; mais il s'agit plutôt du fait que rien ne se perd, tout continue ensemble et pousse vers l'avenir. L'intégration en tant que changement radical survenant lorsqu'un ordre supérieur de l'évolution est atteint, ne semble pas être envisagée. Il s'agit, chez Bergson, d'une "compénétration" de tous les éléments. Notons encore le concept de "complexification" chez le Père Teilhard de Chardin. Il parle de la complexification comme d'une tendance qui régit tout le processus évolutif. Elle embrasse l'univers en tous ses éléments

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 634.

dans un "enroulement organique sur soi-même". Ce concept semble se rapprocher de celui de Bergson plutôt que de celui de Sri Aurobindo.

Tel est donc le principe du processus de l'évolution selon Sri Aurobindo. "Le processus d'évolution a pour principe un fondement ; de ce fondement une ascension; dans cette ascension un retournement de conscience ; puis, de la plus grande altitude et de la plus large vastitude atteintes, un acte de changement et d'intégration nouvelle de la nature entière."(1) Jetons un coup d'oeil sur le processus d'évolution pour voir comment s'exerce ce principe d'action.

Nous avons déjà constaté qu'en fait la vie, le mental et le supramental sont présents dans l'atome et qu'ils y sont à l'oeuvre, mais invisibles, latents dans l'action subconsciente de l'Energie. Il y a un Esprit qui informe; mais la force et la forme extérieures de l'être, ce que nous pourrions appeler l'existence formelle pour la distinguer de la conscience immanente, se perd dans l'action physique au point d'être inconsciente de ce qu'elle est réellement et de ce qu'elle fait. Tout objet matériel comporte une conscience externe ou formelle qui est involuée, absorbée dans la forme, endormie, et qui se présente comme une inconscience poussée par une Existence intérieure inconnue et non sentie : cette Existence intérieure est "ce qui veille chez le dormeur", l'Habitant universel dont parlent les Oupanishads. A la différence de l'homme somnambule, cette conscience externe absorbée n'a jamais été à l'état de veille et n'est pas toujours sur le point de s'éveiller. Chez la plante, cette conscience externe est encore dans le sommeil, mais c'est déjà un

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 645.

sommeil plein de rêves nerveux, sans cesse au bord de l'éveil sans jamais y parvenir. Là, la vie est apparue. En d'autres termes, la force de l'être conscient caché s'est tellement intensifiée, s'est élevée à un tel niveau de puissance qu'elle développe un nouveau principe d'action, ce que nous considérons comme la vitalité, la force vitale. Elle est devenue capable de réagir vitalement à l'existence, bien qu'elle ne soit pas mentalement consciente ; elle a provoqué un nouveau palier d'activités dont la valeur est plus haute et plus subtile que n'importe quelle action purement physique.

Le passage au plan du mental et des sens qui apparaît dans l'être animal, ce que nous appelons la vie consciente, s'opère de la même façon. La force de l'être est tellement intensifiée, s'élève à un niveau tel qu'elle admet ou produit un principe nouveau d'existence, - nouveau en apparence tout au moins, dans le monde de la matière, la mentalité. L'être animal est mentalement conscient de l'existence, la sienne et celle des autres ; il manifeste un ordre supérieur et plus subtil d'activités, il reçoit une plus grande variété de contacts. Il sent le corps, il sent la vie, mais il sent aussi le mental. Car il n'a pas seulement d'aveugles réactions nerveuses, il a aussi des sensations conscientes, des souvenirs, des impulsions, des volitions, des émotions, des associations mentales, substance dont sont faits le sentiment, la pensée et la volonté. Il a même une intelligence pratique qui repose sur la mémoire, sur l'association, l'observation, la faculté de combiner; il est capable de ruse, de stratégie, d'organisation ; il peut inventer, adapter dans une certaine

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 638.

mesure ses inventions, faire face en tel ou tel détail aux exigences de circonstances nouvelles. "Tout en lui n'est pas instinct à demi conscient ; l'animal prépare l'intelligence humaine."(1)

Mais, lorsque nous passons à l'homme, nous voyons que l'ensemble devient conscient ; le monde qu'il résume en lui, commence en lui à révéler sa nature propre. L'animal supérieur n'est pas le somnambule — ce que les formes animales inférieures sont surtout, ou presque —, mais il ne dispose que d'un mental de veille limité, tout juste capable de ce qui est nécessaire à son existence vitale. Chez l'homme, la mentalité consciente étend son état de veille et, bien qu'elle ne soit encore consciente que superficiellement, elle s'ouvre de plus en plus à l'être intérieur et intégral de l'homme. De même que dans les deux montées précédentes, il y a élévation de la force d'existence consciente, qui parvient à une puissance nouvelle et à une nouvelle gamme d'activités subtiles. Il y a passage du mental vital au mental pensant et réfléchissant, il se développe un pouvoir plus élevé d'observation et d'invention, qui recueille et groupe des données et prend conscience du processus et du résultat, une force d'imagination et de création esthétique, une sensibilité plus haute et plus souple, une raison qui coordonne et qui interprète. De même que dans les montées aux niveaux inférieurs, il y a aussi un élargissement de la gamme de conscience ; l'homme est capable de capter une plus grande part du monde et de lui-même. Nous y retrouvons aussi le troisième mouvement constant dans l'ascension : le mental s'empare des paliers inférieurs et confère à leur action et à leur réaction des

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 635.

valeurs intelligentes. L'homme a non seulement, comme l'animal, le sens de son corps et de sa vie, mais aussi une idée intelligente de la vie et une perception consciente du corps. Il s'empare de la vie mentale de l'animal, comme de sa vie corporelle et sensorielle ; bien qu'il perde quelque chose dans cette opération, il donne une valeur plus haute à ce qu'il conserve. Ce qui n'était que substance brute de pensée, de sentiment et de volonté, capable uniquement de déterminations grossières, il le transforme en une oeuvre achevée. L'animal pense, mais sa pensée est automatique et repose surtout sur une série mécanique de souvenirs et d'associations mentales ; il accepte plus ou moins les suggestions de la nature, et ne s'éveille à une action personnelle plus consciente que lorsque le besoin se fait sentir d'observer de près et d'avoir recours à des artifices. Il possède une sorte de substance brute de raison pratique, mais non une faculté formée d'idéation et de réflexion. "La conscience qui s'éveille chez l'animal est l'ouvrier primitif et inhabile du mental ; chez l'homme, elle est l'artisan habile, et peut devenir — mais l'homme ne s'y efforce pas suffisamment — non seulement l'artiste, mais le maître et l'initié."(1)

On voit ainsi d'une manière plus évidente, comment ce triple principe d'action s'exerce au cours de l'évolution. On insistera davantage sur deux particularités : il y a d'abord le besoin de s'emparer des parties inférieures de la vie, d'y voir les possibilités plus grandes qu'elles renferment; ensuite, de les hausser et les intégrer à un niveau plus haut. "La montée est la première nécessité, mais l'intégration ré-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 636.

pond à une intention correspondante de l'esprit dans la nature."(1)

Au stade de l'homme, d'autres dimensions du problème entrent en jeu. Nous voyons bien que l'homme abandonne des intensités inférieures, mais c'est pour tirer du mental, de la vie et des sens des intensités supérieures, ce qu'il appelle valeurs intellectuelles, esthétiques, morales, spirituelles. Par ces éléments supérieurs, il emploie les valeurs de la vie d'une façon plus large, plus subtile et plus élevée. Il ne renonce pas aux réactions et aux jouissances animales, mais il les mentalise avec plus de lucidité, de finesse et de sensibilité. Il agit ainsi même au niveau normal et inférieur de l'humanité ; mais au fur et à mesure qu'il se développe, il soumet son être inférieur à des épreuves plus sévères, commence à exiger de lui une sorte de transformation. "C'est ainsi que le mental se prépare à une vie spirituelle qui est jusqu'à présent au delà de lui."(2)

Lorsque l'homme est parvenu à son niveau supérieur, il ne tourne pas seulement son regard vers le bas et autour de lui, mais aussi vers le haut, vers ce qui est au-dessus de lui, et vers l'intérieur, vers ce qui est occulte en lui : et cela d'une manière de plus en plus consciente. L'animal vit comme s'il était satisfait de ce que la nature a fait pour lui ; si l'esprit caché en lui a un regard vers le haut, l'animal n'a consciemment rien à y voir, c'est encore à la nature de s'en occuper. "C'est l'homme qui le premier se préoccupe consciemment de ce regard vers le haut."(3) Il sent déjà la poussée de l'Esprit en lui.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 637.
(2) Ibid., p. 638.
(3) Ibid.

Sri Aurobindo dit dans un très beau passage : "Monter à de plus grandes altitudes, acquérir un champ d'action plus vaste, transformer sa nature inférieure, c'est là toujours on l'homme une impulsion naturelle dès qu'il s'est fait sa place dans le monde physique et vital de la terre, et qu'il a quelques loisirs pour envisager ses possibilités nouvelles. S'il en est toujours ainsi, ce n'est pas le résultat d'imaginations fausses, pitoyables et illusoires, mais c'est d'abord parce qu'il est l'être mental imparfait en cours de développement, qui doit tendre vers un développement plus grand vers la perfection ; et plus encore parce que, à la différence des autres créatures terrestres, il peut prendre conscience de ce qui est plus profond que le mental, de l'âme en lui, et aussi de ce qui est au-dessus du mental, le supramental, l'esprit, qu'il peut s'y ouvrir, l'admettre, s'élever vers cela, s'en emparer. Il est dans la nature humaine, dans toute nature humaine, de se dépasser par une évolution consciente, de s'élever au-delà de ce qu'elle est. Ce ne sont pas seulement les individus, mais avec le temps c'est aussi la race — dans un principe général d'être et de vie, sinon dans tous ses membres — qui peut avoir l'espoir, avec une volonté suffisante, de s'élever au-delà des imperfections de notre nature actuelle fort peu divine, et de parvenir tout au moins à une humanité supérieure, de s'approcher — même si l'on ne peut l'atteindre absolument — d'une humanité divine ou supra-humanité. En tout cas, la nature évolutive en l'homme l'oblige à s'efforcer de se développer vers en haut, à dresser l'idéal, à tenter l'ascension."(1)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 638 - 639.

Mais où est la limite de ce développement de soi par le dépassement de soi? Dans le développement du mental même, Sri Aurobindo distingue des degrés, comme en une série dont chaque degré deviendrait lui-même une série. Nous avons à la base le plan le plus inférieur de l'intelligence, celui que nous appelons le mental physique, parce qu'il dépend, pour sa perception des réalités, du cerveau et des organes des sens. A ce niveau, nous sommes l'homme physique, qui attache l'importance la plus grande aux objets matériels et à sa vie extérieure, chez qui l'existence intérieure et subjective, peu développée et entièrement subordonnée aux exigences de la réalité extérieure. L'homme physique est doué d'une partie vitale, mais celle-ci est faite surtout de formations impulsives qui émergent du subconscient avec la ronde habituelle de sensations, de désirs, d'espoirs, de satisfactions qui dépendent des choses extérieures et concernent ce qui est pratique, courant et moyen. Il est doué également d'une partie mentale, mais celle-ci aussi est routinière, traditionnelle, pratique, et respecte ce qui appartient au domaine mental, à cause surtout de l'utilité que cela présente pour le soutien et la satisfaction de son existence physique. Le mental physique s'établit dans la matière et le monde matériel, dans le corps et la vie corporelle, dans l'expérience sensorielle. Il est inévitable, d'ailleurs, que l'être humain s'installe d'abord dans la matière et donne au fait extérieur et à l'existence externe l'importance qui leur est due, car c'est ainsi que la nature pourvoit à notre existence, et elle insiste beaucoup sur ce point. Elle met l'accent sur l'homme physique en nous et le multiplie abondamment dans le monde, comme une force grâce à laquelle elle conserve la base

matérielle sûre, bien que quelque peu inerte, qui lui permet de se maintenir tandis qu'elle tente le développement de types humains supérieurs. Mais dans le mental physique, il n'y a pas le pouvoir de progresser, ou il y a seulement une faculté de progrès matériel. C'est notre premier statut mental, mais l'être mental ne peut pas toujours rester sur cet échelon, le plus bas dans l'échelle de l'évolution humaine.

Au-dessus du mental physique et plus à l'intérieur, il y a ce que nous pourrions appeler le mental vital, qui est une partie plus dynamique, directement en contact avec les mouvements et les impulsions de la vie. Le mental vital considère l'existence physique seulement comme un domaine où peuvent se réaliser les impulsions de la vie, où peuvent jouer l'ambition, le pouvoir, la force de caractère, l'amour, la passion, l'aventure. Ce sont ces choses qu'il sent comme étant les plus réelles. L'homme vital, modelé par ces influences, est l'homme de désir et de sensation, l'homme de force et d'action, l'homme de passion et d'émotion, l'individu cinétique. Il a une vie mentale, mais elle est souvent asservie à la force vitale avec ses désirs et ses passions, et c'est ceux-là qu'il cherche à satisfaire par le mental. Cependant, lorsqu'il prend un puissant intérêt aux choses mentales, il peut devenir l'aventurier mental, celui qui lutte pour une idée ; ou l'artiste sensible, le poète dynamique, le champion d'une cause. Il y a derrière toutes ses activités, même mentales, une puissante force de vie, un puissant dynamisme.

Au-dessus de ce niveau de mentalité vitale et pourtant plus profondément intérieur, se trouve un plan mental de pensée et d'intelligence pures, pour lequel les choses du monde mental sont les réalités

les plus importantes. Ceux qui sont sous son influence, le philosophe, le penseur, le savant, le créateur intellectuel, l'homme des idées, représentant l'Être mental actuel au plus haut sommet qu'il ait atteint. Cet homme mental aussi a sa partie vitale, sa vie de passions, de désirs, d'ambitions, et il a aussi son existence physique : ces parties inférieures peuvent attirer vers le bas l'élément purement mental, si bien que cet élément ne prend pas alors une position dominante dans toute sa nature. Mais telle n'est pas sa caractéristique lorsqu'il est à son point de plus grand développement, car là le vital et le physique sont maîtrisés et soumis à l'intelligence. L'homme mental ne peut pas transformer sa nature, mais il peut la maîtriser et l'harmoniser, et lui assigner la loi d'un idéal mental. "Ainsi, vivre dans le mental et dans les choses du mental, être une intelligence plutôt qu'une vie et un corps représente, sur les paliers de la nature, notre position la plus élevée en deçà de la spiritualité."(1)

Tels sont les trois degrés que Sri Aurobindo distingue dans le développement du mental : le mental physique pour lequel la réalité extérieure reste le fait prépondérant, le mental vital qui est sensible aux choses de la vie et qui apporte un dynamisme puissant, et le mental pur qui est le domaine de l'idée. Ces degrés peuvent être d'ailleurs aisément reconnus dans notre expérience personnelle. Ordinairement, ils sont considérés comme représentant des types psychologiques différents ; mais Sri Aurobindo y voit trois étapes différentes du développement mental au cours de l'évolution. Il dit en effet : "Ces trois degrés de mentalité , clairs en eux-mêmes, mais souvent mêlés dans notre constitution,

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 642.

ne sont pour notre intelligence ordinaire que des types psychologiques qui se sont développés, et nous n'y voyons pas d'autre signification. Mais en fait ils sont gros de signification, car ils sont les étapes de l'évolution de la nature vers un dépassement de soi par l'être mental. Et de même que le mental pensant est le degré le plus élevé auquel puisse actuellement parvenir la nature, de même l'homme mental parfait est la plus rare et la plus élevée de ses créatures humaines normales. Pour aller plus loin, elle doit faire descendre les principes spirituels dans le mental et les rendre actifs dans le mental, la vie et le corps."(1) C'est une distinction très intéressante que fait Sri Aurobindo, et elle nous apporte certainement une meilleure compréhension de nous-mêmes.

Nous sommes partis de cette question : où est la limite de ce dépassement de soi inscrit dans l'homme et dans la nature évolutive ? Peut-on même parler d'une limite dans le sens humain du terme ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une progression infinie, d'un mouvement sans fin ? Et dans quelle direction se fait le mouvement ?

Nous avons vu que Sri Aurobindo distingue dans le domaine du mental différentes étapes de développement. L'homme mental, à son zénith, se trouve au sommet actuel de l'évolution. Bien qu'il ait pu atteindre de grandes réalisations et qu'il ait beaucoup accompli, il n'est pas arrivé à l'achèvement heureux de son évolution. Il est trop conscient de ses imperfections, de ses lacunes, de ses incapacités. Il n'arrive pas à établir une harmonie, d'abord en lui-même, ensuite avec

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 642.

la société et le monde qui l'entoure. Malgré des réussites dans les domaines de la science, de la philosophie, de l'art, de la littérature, il ne représente pas dans son être même un travail d'achèvement. Selon l'expression célèbre de Sri Aurobindo, expression si nietzschéenne et pourtant d'une portée si différente comme nous le verrons plus loin : "L'homme est un être de transition ; il n'est pas le terme final."(1) Sa grandeur n'est pas dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il peut rendre possible, dans sa volonté irrésistible de monter.

Ce mouvement vers le haut ne peut se poursuivre cependant par un élargissement, une intensification de l'activité mentale. Le progrès mental sera toujours marqué par les mêmes caractéristiques : fragmentation, limitations de toutes sortes. Car mental signifie essentiellement exercice de facultés d'ordre analytique. Ce qui est nécessaire maintenant, ce sont des facultés d'ordre synthétique, harmonisateur. L'activité mentale, si puissante qu'elle soit, provient d'une formation à la surface de l'être de l'homme. Elle n'atteint ni les profondeurs de la conscience, ni ses sommets les plus hauts. Ce qui est recherché maintenant, c'est une autre qualité d'expérience, un nouveau principe d'évolution, celui de l'Esprit.(2) Sri Aurobindo le situe ainsi dans la perspective évolutive : "De même que la vie de la plante contient en elle-même la possibilité obscure de l'animal conscient, de même que l'intelligence animale est agitée de sentiments, mue par des perceptions et par des concepts rudimentaires qui sont une première base pour l'homme, pour le penseur,

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Hour of God, p. 59.

(2) "Esprit" traduit le mot anglais spirit, tandis que "mental" traduit mind.

de même l'homme, l'être mental, est affiné par l'effort de l'Energie évolutive qui cherche à développer en lui l'homme spirituel, l'être pleinement conscient, l'homme qui dépasse son premier moi matériel et découvre son vrai moi, sa nature supérieure."(1)

Cette aspiration spirituelle est, en fait, innée dans l'homme. Elle se fait jour, à travers les âges, dans l'histoire de l'humanité, comme en témoignent les saints et les mystiques. Même d'une façon plus générale, dès que l'homme se permet des loisirs, dès qu'il se libère, si peu que ce soit, de ses préoccupations habituelles, son regard se tourne vers une vie plus haute. C'est la nostalgie de l'Esprit qui l'habite. Dans cette perspective, bien que l'homme mental soit apparemment au sommet de l'évolution, c'est l'homme spirituel qui tient la crête de la vague évolutive. "L'homme mental n'aura pas été le dernier effort de la nature ni le plus haut point atteint par elle — bien qu'en général il ait été plus pleinement développé dans sa nature propre que ceux qui se sont réalisés au-dessous de lui ou qui ont aspiré plus haut. La nature dirige l'homme vers un niveau encore plus élevé et plus difficile, lui inspire l'idéal d'une vie spirituelle, commence en lui l'évolution d'un être spirituel. L'homme spirituel est son effort supra-normal et suprême de création humaine. Ayant produit le créateur mental, le penseur, le sage, le prophète d'un idéal, l'être humain maître de soi, discipliné, harmonisé, elle a essayé d'aller plus haut et d'entrer plus profondément à l'intérieur, d'amener au premier plan l'âme, le mental intérieur et le coeur, de faire descendre d'en haut les forces du mental spirituel, du

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 758.

mental supérieur et du supramental, et de créer dans leur lumière et sous leur influence le sage spirituel, le voyant, le prophète, l'amant de Dieu, le Yogin, le gnostique, le Soufi, le mystique."(1)

Sri Autobindo tient à préciser la différence d'ordre qualitatif qui existe entre le niveau mental et le niveau proprement spirituel. En effet, il y a souvent à ce propos une certaine ambiguité. La spiritualité n'est pas un degré supérieur d'intellectualité, d'idéalisme, de moralité, d'éthique. C'est un niveau différent d'expérience, un niveau où l'on est en contact direct avec la réalité divine, conscient d'une relation concrète, existentielle, avec une plus grande réalité qui nous dépasse et qui est, en même temps, le fond intime de notre être. D'où la différence nette et qualitative entre les états de conscience dont on jouit à ces deux niveaux. Au niveau de la mentalité, la conscience est rétrécie, fragmentée, contrainte par des limites. Comme dirait Bergson, elle ne connaît pas l'ampleur, la liberté, la joie absolue, qui sont les signes de quelque chose d'achevé. Selon la terminologie indienne, la conscience est polarisée, elle se meut entre les dualités. Elle n'est pas unitive, elle n'embrasse pas les dualités pour arriver à une synthèse qui les dépasse ; elle n'atteint pas une vraie plénitude. La plénitude de la conscience est la caractéristique d'un état spirituel. Et cela parce qu'il existe alors une relation concrète avec la conscience absolue et que l'homme participe à la plénitude intrinsèque de cette conscience absolue.

Reportons-nous à un texte de Sri Aurobindo : "Mais ce qu'il faut tout d'abord établir, c'est que l'Esprit a une existence distincte de

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 642 - 643.

celle du mental et plus grande que la sienne, que la spiritualité est autre chose que la mentalité et, par conséquent, que l'Être spirituel est distinct de l'Être mental. En effet, l'Esprit émerge à la fin de l'évolution, parce qu'il est l'élément, le facteur involutif originel... il faut donc insister sur le fait que la spiritualité ne se ramène pas à une haute intellectualité, ni à un idéalisme, à un penchant éthique du mental ou à une pureté et une austérité morales, ni à une religiosité ou une ferveur émotive ardente et exaltée, ni même à un composé de toutes ces excellentes choses. Une croyance mentale, un credo ou une foi, une aspiration émotive, une règlementation de la conduite d'après une formule religieuse ou morale, ne sont pas l'expérience ni l'accomplissement spirituels. Ces choses ont une valeur considérable pour le mental et la vie; elles ont de la valeur pour l'évolution spirituelle elle-même en tant que mouvements préparatoires qui disciplinent, purifient la nature et lui donnent une forme convenable. Mais elles appartiennent encore à l'évolution mentale ; il n'y a pas là le commencement d'une réalisation, d'une expérience et d'une transformation spirituelles. Dans son essence, la spiritualité est l'éveil à la réalité intérieure de l'Être, à l'Esprit, au Moi, à l'âme qui est autre que le mental, la vie et le corps ; c'est une aspiration intérieure à connaître, sentir, être cela ; à entrer en contact avec la Réalité plus grande qui dépasse l'univers et le pénètre et qui habite aussi notre être lui-même ; c'est une aspiration à entrer en communion avec cette Réalité et à s'unir à elle, et comme résultat de l'aspiration, du contact et de l'union, il y a un renversement, une conversion, une transformation de tout l'être, une croissance ou un éveil

dans un nouveau devenir ou un nouvel être, un nouveau moi, une nouvelle nature."(1)

C'est parce que Sri Aurobindo insiste tant sur la différence entre la mentalité, si haute ou si vaste qu'elle soit, et l'élément purement spirituel, que même quand il s'inspire de Nietzsche, il envisage le "surhomme" d'une façon très différente. Pour lui, Nietzsche est "de tous les penseurs modernes, le plus vivant, le plus concret, le plus suggestif"(2) Il est en plein accord avec lui lorsqu'il considère l'homme comme un être de passage qui doit faire place tôt ou tard à un être plus développé, au surhomme. Mais le surhomme nietzschéen est l'agrandissement démesuré de l'homme mental, ou plutôt de l'homme vital ; il n'apporte pas une nouvelle qualité d'expérience, de pouvoir et de capacité. Ce n'est que l'homme ordinaire élevé avec tous ses dons et toutes ses faiblesses, à une échelle exagérée. Sri Aurobindo dit : "Toute tentative pour élever démesurément l'homme mental ou pour exagérer démesurément l'homme vital — le surhomme nietzschéen par exemple — ne peut que rendre la créature humaine colossale, mais ne peut ni la transformer, ni la diviniser."(3) Le surhomme nietzschéen est l'homme de pouvoir, d'ambition, de désir mis à une échelle beaucoup plus grande que d'habitude, — tandis que pour Sri Aurobindo, le surhomme dépasse la mentalité et se transforme en un être spirituel, manifestant ainsi la puissance de l'Esprit, en même temps que l'amour et la beauté inhérentes en lui. Là se

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 759 - 763.

(2) SRI AUROBINDO. - Heraclitus. Calcutta, Arya publishing House, 1947, p. 15.

(3) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 643.

trouve la transition de l'humain au divin. Le surhomme s'appuie sur un nouveau principe évolutif. Et Bergson rejoint Sri Aurobindo par l'accent qu'il met sur la différence entre l'intellect et ce qui est purement spirituel, le premier n'étant que le rétrécissement d'une conscience et d'une réalité plus large et plus vaste. Pour l'un comme pour l'autre, c'est le mystique, non pas contemplatif, mais actif et agissant, qui est le type du surhomme envisagé.

Dans le texte suivant, la distinction entre le surhomme aurobindonien et les conceptions courantes est plus claire : "Ceci ne doit pas être confondu avec les conceptions passées et présentes du surhomme; car tel que le conçoit le mental, le surhomme est celui qui domine le niveau humain normal, non en qualité mais en degré des mêmes qualités, par une personnalité élargie, un ego magnifié et exagéré, un pouvoir mental accru, un pouvoir vital multiplié, — c'est une exagération raffinée, ou dense et massive, des forces de l'ignorance humaine. Ces conceptions comportent souvent aussi de façon implicite, l'idée d'une domination despotique de l'humanité par le surhomme de type nietzschéen ... Ce qui doit émerger c'est quelque chose de beaucoup plus difficile, et de beaucoup plus simple; c'est un être qui a réalisé son Moi, c'est l'édification du Moi spirituel, c'est une intensité et un élan de l'âme, la libération et la souveraineté de sa lumière, de son pouvoir et de sa beauté — non pas une surhumanité égoïste exerçant une domination mentale et vitale sur l'humanité, mais la souveraineté de l'Esprit sur ses propres instruments, la maîtrise de soi et la maîtrise de la vie dans le pouvoir de l'Esprit, une conscience nouvelle en laquelle l'humanité elle-même trou-

vera son accomplissement et son dépassement par la révélation de la divinité qui s'efforce de naître en elle. Telle est la seule et vraie surhumanité, et la seule possibilité de faire un pas réel en avant dans l'évolution de la nature."(1)

C'est avec l'homme que commence cette nouvelle évolution qui apportera au processus tout entier son véritable couronnement. Cette évolution est nouvelle, non seulement en ce sens qu'elle cherche à atteindre un nouveau principe d'action, celui de l'Esprit; mais elle est nouvelle même dans ses méthodes et dans ses démarches, et c'est là un fait de grande importance. Jusqu'à l'avènement de l'homme, l'évolution s'est poursuivie par une action largement automatique ou subconsciente de la nature. Avec l'homme, elle atteint non seulement le stade de la conscience, mais de la conscience de soi. En lui, elle prend conscience de son propre processus, de ses buts, de ses élans, de ses aspirations. Ainsi intervient un changement radical dans le déroulement de l'évolution. L'homme cherche à faire du processus de l'évolution l'objet d'une poursuite consciente et réfléchie. Il ne s'agit plus des longs méandres obscurs d'une action menée subconsciemment, mais des pas rapides et sûrs qui résultent d'une action consciemment dirigée.

Sri Aurobindo précise encore dans ce texte :-"On doit noter que l'apparition sur terre du mental et du corps humains, marque un pas décisif, un changement radical dans le cours et le processus de l'évolution; ce n'est pas simplement la continuation des anciennes lignes de développement. En effet, jusqu'à l'avènement dans la matière d'un mental pensant

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 945 -946.

développé, ce n'est pas consciemment que l'évolution s'effectuait, ce n'est pas par une aspiration, une intention, une volonté ou une recherche conscientes dans l'être vivant, mais de façon subconsciente ou subliminale par l'opération automatique de la Nature. Il en fut ainsi parce que l'évolution a commencé dans l'inconscience, et que la Conscience secrète n'en avait pas suffisamment émergé pour agir avec la participation de la créature vivante et de sa volonté individuelle consciente. Mais avec l'homme le changement nécessaire a été accompli ; l'être est éveillé et conscient de lui-même ; dans le mental s'est manifestée une volonté de se développer, de croître en connaissance, d'approfondir l'existence intérieure et d'élargir l'existence extérieure, une volonté d'augmenter ses capacités naturelles. L'homme s'est aperçu qu'il peut y avoir un statut de conscience plus élevé que le sien ; le stimulant évolutif s'est fait jour dans les parties mentales et vitales de son être ; l'aspiration à un dépassement de soi est enfin libre et claire au dedans de lui : il est devenu conscient d'une âme, il a découvert le Moi et l'Esprit. Avec lui, le passage d'une évolution subconsciente à une évolution consciente est devenu concevable et réalisable."(1)

Avec ce changement de méthode dans le déroulement de l'évolution intervient aussi un changement de direction. Jusqu'alors l'effort de la nature était dirigé vers un changement dans l'organisation physique, car ainsi seulement pouvait s'obtenir un changement de conscience. Mais avec l'homme, un renversement de ce procédé devient non seulement possible, mais inévitable. Car désormais la forme n'emprisonne plus la conscience qui cherche à émerger dans sa plénitude. L'évolution doit donc progresser

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 750 - 751.

dans la direction d'une transmutation directe de la conscience. En réalité, constate Sri Aurobindo, ce changement préalable de la conscience a toujours été le fait central qui menait à un changement correspondant dans l'organisation physique ; et ceci parce que l'évolution a une signification spirituelle profonde. Mais cela ne devient une opération évidente qu'au stade de l'homme.

Sri Aurobindo : "Au cours des étapes précédentes de l'évolution, le premier soin et le premier effort de la nature devaient porter, tout d'abord, sur un changement dans l'organisation physique, car c'est seulement ainsi que pouvait se produire un changement de conscience ; et cet ordre dans les opérations était nécessaire car la conscience déjà formée n'était pas assez forte pour effectuer un changement dans le corps. Mais, avec l'homme, il devient possible de renverser l'ordre des opérations ; c'est même inévitable. Car c'est par l'instrument de sa conscience, par la transmutation de sa conscience et non plus par un nouvel organisme corporel, que l'évolution peut et doit s'effectuer. Dans la réalité intérieure des choses, le changement de conscience a toujours été le fait majeur. L'évolution a toujours eu un sens spirituel, et le changement physique n'a fait que servir d'instrument ; mais cette relation se trouvait cachée au début par l'équilibre anormal des deux facteurs, le corps de l'inconscience extérieure l'emportant sur l'élément spirituel, sur l'être conscient, et l'obscurcissant. Mais dès que cet équilibre est rétabli, ce n'est plus le changement du corps qui doit précéder le changement de conscience, c'est la conscience elle-même qui, par sa propre mutation, imposera et opérera toute mutation nécessaire au corps."(1)

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 751.

C'est ainsi que l'homme peut apporter une aide consciente à la nature. Déjà, il a prouvé qu'il pouvait aider la nature à produire, dans l'évolution, de nouveaux types de plantes ; il a créé de nouvelles formes au sein de son milieu ; par ses connaissances et ses disciplines, il a fait apparaître des changements considérables dans sa propre mentalité même. Un jour, il trouvera peut-être le moyen d'avancer davantage et d'effectuer sa propre transformation spirituelle et même, si cela devient nécessaire, le changement physique correspondant.

C'est cette participation consciente au processus d'évolution qui constitue la responsabilité essentielle de l'homme en tant qu'homme. Pour employer une expression bien familière, elle définit un engagement existentiel/ profond. Ce sentiment de la responsabilité humaine — une fois que l'homme a atteint un certain degré de développement — est très fort et très vivant chez Sri Aurobindo. Il insiste sur le fait que l'homme doit faire effort vers un progrès ultérieur. Ce progrès ne se définit pas uniquement dans le sens d'une plus grande maîtrise sur la réalité extérieure ; il consiste, avant tout, en un changement de l'être même de l'homme. C'est ce travail conscient au dedans de soi, à l'intérieur de sa conscience, — un travail de purification, d'intégration, de vraie création selon le sens profond que Bergson attribue à ce mot — qui est la tâche proprement humaine. Mais comment fait-il procéder dans cette voie, quelles sont les démarches spécifiques, peut-on faire une "science", une "discipline" de ce travail psychologique ? Pour Sri Aurobindo, une telle tentative de développement de soi ne peut pas être une chose arbitraire, assez vague et imprécise ; elle doit comporter une méthode bien définie, éprouvée et sûre.

C'est cette méthode que Sri Aurobindo élabore sous le nom de "Yoga Intégral". Nous l'examinerons plus loin. Cette idée de participation humaine dans le processus de l'évolution se retrouve chez d'autres philosophes, chez des savants aussi. M. Julian Huxley y revient à plusieurs reprises. Pour ne citer qu'un texte : "La destinée humaine est de participer au processus créateur de développement, par lequel les potentialités de l'univers tout entier pourraient se réaliser en des accomplissements plus riches et plus vastes."(1)

Nous avons insisté sur l'affirmation faite par Sri Aurobindo que l'évolution ne se termine pas avec l'homme, qu'elle se poursuit d'abord par une intensification du travail intellectuel, puis dépasse le stade mental pour réaliser des possibilités proprement spirituelles beaucoup plus riches, qui attendent maintenant leur heure. C'est une exploration profonde de ce domaine qui a tout particulièrement attiré Sri Aurobindo. Il a cherché à connaître, à expérimenter les différents niveaux, à préciser leurs caractéristiques. Dans ce contexte, on se souvient de l'expression si suggestive de M. Julian Huxley : " ... un vaste Nouveau Monde de possibilités inexplorées attend son Christophe Colomb ..."(2) L'expérience de Sri Aurobindo n'est-elle pas une pareille tentative ? C'est dans cet esprit qu'il s'engage dans l'aventure spirituelle.

Sri Aurobindo consacre au récit de ses découvertes de volumineux écrits. Nous indiquerons brièvement les grandes lignes de cet itinéraire. Dans ce mouvement vers la réalisation de nos possibilités spirituelles,

---

(1) Texte cité dans la revue World Union, janv.-fév.- mars 1968, vol. VIII, n° 1. Pondichéry, p. 35.

(2) Ibid.

il y a deux étapes importantes, auxquelles nous avons eu l'occasion de faire précédemment une rapide allusion. La première nécessité est de pouvoir sortir de la formation superficielle de notre être, qui est destinée à composer avec la réalité extérieure : cette formation est bahirmukha. Cela devient possible par un procédé méthodique de détachement, de purification ; et du côté positif, par une aspiration, par un élan vers des réalités plus profondes. Ainsi pourrait s'effectuer une pénétration dans l'être intérieur, qui est la réalité plus vraie et intrinsèque. L'être intérieur est un vaste domaine qui consiste en plusieurs parties, ou plutôt en plusieurs niveaux d'expérience, dont nous avons donné une brève esquisse dans le chapitre précédent. Le niveau le plus profond est celui de l'expérience psychique, c'est-à-dire que si l'on représente l'être par un système de cercles concentriques, l'être psychique se trouve au centre. L'être psychique est, selon l'expérience de Sri Aurobindo, l'étincelle divine cachée au plus profond de nous-mêmes, qui suit le cours de l'évolution et qui cherche à atteindre sa vraie plénitude spirituelle dans les conditions mêmes de l'existence terrestre. C'est par lui et en lui que nous touchons d'abord la réalité de l'Esprit involué dans l'univers. Ici, il faut distinguer entre l'être psychique et l'ātman de la tradition indienne. Le premier est un fait dynamique, capable d'évolution, de progrès. Pour ainsi dire, c'est le délégué de l'Esprit qui suit le cours de l'évolution. Tandis que l'ātman est le fait statique qui reste derrière, l'aspect immuable et éternel de l'Esprit. Cette distinction est de plus importante chez Sri Aurobindo, et correspond parfaitement à sa position ontologique, qui admet à la fois la réalité de l'être et celle du devenir, de la permanence et du changement.

Le contact définitif avec l'Être psychique ouvre la voie à des niveaux d'expérience plus puissants encore. Mais dès le début, se produit un changement qualitatif de la conscience. Cette conscience nouvelle est caractérisée par un sentiment d'unité, d'intégration, de joie, de clarté, de liberté, et une sorte de sensibilité aiguë à tout ce qui est beau, vrai, juste. Même ordinairement, en de rares moments privilégiés, nous recevons quelques suggestions de ces choses là ; mais ces expériences sont mélangées et éphémères. Quand nous pouvons arriver à un état d'union profonde avec l'Être psychique, alors tout change, et cette qualité de la conscience devient habituelle et normale. Petit à petit, même la personnalité de surface subit une certaine transformation, elle se raffine et il se crée ainsi ce que Sri Aurobindo appelle "la personnalité psychique".

La seconde étape de ce mouvement vers les réalisations spirituelles devient alors accessible. Elle consiste en une ascension à travers étalés plusieurs plans d'expérience,/pour ainsi dire verticalement, depuis le mental à son point le plus haut jusqu'au niveau supramental. Ces plans comportent, en une série ascendante, des degrés de plus en plus hauts d'unité, mais d'une unité englobant la pluralité ; et une intégration des facultés de cognition, de volition et de sentiment. Chacun d'eux a son mode d'action très caractéristique, et la qualité de conscience qui correspond à ces niveaux est bien distincte. Au sommet se trouve le supramental, niveau où se rencontrent la parfaite unité et l'intégration de la Conscience absolue, la Réalité spirituelle la plus haute, et où prend naissance la pluralité de notre existence. C'est seulement à ce niveau que les deux hémisphères, l'inférieur et le supérieur, retrouvent leur

juste réconciliation, et que la transformation totale de l'hémisphère inférieur en l'hémisphère supérieur devient un fait réalisable. Ainsi surgit la conception d'une vie divine sur la terre, dont l'humanité rêve depuis toujours. Une des caractéristiques les plus essentielles d'un tel accomplissement sera un fond d'unité se manifestant dans la diversité. Toute la vie ne sera que l'expression d'une harmonie profonde et inaltérable. "L'harmonie est le principe naturel de l'Esprit, c'est la loi inhérente et la conséquence spontanée de l'unité dans la multiplicité, de l'unité dans la diversité, d'une manifestation variée de l'unique."(1)

Une telle évolution pour l'homme est-elle chose miraculeuse, impossible à atteindre ? Sri Aurobindo ne le pense pas. Pour lui, elle semble parfaitement compatible avec la logique du processus d'évolution. Il dit : "Une évolution de ce genre n'aurait pourtant rien de surnaturel ni de miraculeux, sauf que ce serait l'oeuvre d'une supranature, d'une nature supérieure à la nôtre, tout comme la nature humaine est une supranature ou une nature supérieure à celle de l'animal, de la plante ou des objets matériels. Notre mental avec ses pouvoirs : l'usage de la raison, l'intuition et la pénétration mentales, la parole, la philosophie, la science, l'esthétique, et les possibilités que ceux-ci nous donnent de découvrir les vérités et les potentialités de l'être et de maîtriser ses forces, font partie d'une évolution qui a déjà eu lieu ; elle semblerait cependant impossible si nous nous placions au point de vue de la conscience animale limitée et de ses capacités ; car on ne voit chez l'animal rien qui rende plausible un progrès si prodigieux. Pourtant, il y a dans

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 922.

l'animal de vagues débuts de manifestation, des éléments rudimentaires ou des possibilités en suspens auprès desquelles la raison et l'intelligence avec leurs développements extraordinaires, apparaissent comme un voyage inimaginable à partir d'un point de départ si pauvre et si peu prometteur. De même, les rudiments des pouvoirs spirituels propres à la supranature gnostique sont déjà présents, même dans la constitution ordinaire de notre nature, mais leur activité n'est encore que fortuite et sporadique. Il n'est pas irrationnel de supposer qu'à ce stade très avancé de l'évolution, un progrès similaire mais plus grand, à partir de ces débuts rudimentaires, pourra conduire vers un autre développement immense, vers une ère nouvelle."(1)

Cette argumentation est convaincante. Ce qui est toutefois difficile à concevoir, c'est que l'humanité puisse atteindre en bloc un tel niveau de conscience et de vie. Heureusement, Sri Aurobindo ne le considère pas comme un fait capable de réalisation immédiate, mais comme une possibilité éventuelle et même inévitable. Ce qu'il affirme, c'est qu'à un certain point de tension dans l'évolution, quand le mental humain a atteint un haut degré de développement, il y a une forte poussée vers cette évolution supérieure d'ordre spirituel. Ce qui est alors nécessaire, c'est de rester ouvert à cette perspective et de faire quelques pas en avant. Chaque progrès dans cette voie, si minime qu'il soit, porte en lui-même sa récompense. Sri Aurobindo dit : "Convenons tout de suite qu'il n'est pas probable, ni même du tout possible que la race humaine tout entière s'élève en bloc jusqu'au niveau supramental. . Nous ne suggérons

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 923-924.

rien d'aussi étonnant, d'aussi révolutionnaire, mais seulement la possibilité pour la mentalité humaine, quand elle a atteint un certain niveau ou un certain point de tension dans l'élan évolutif, de pousser en avant vers un plan supérieur de conscience, et de l'incarner dans l'être."(1)

De plus, Sri Aurobindo partage avec Bergson et tant d'autres esprits, le sentiment très aigu que l'humanité en est à ce point de tension dans l'évolution. L'homme mental a atteint, dans certaines directions, un développement considérable ; mais dans d'autres, il est arrêté et ne peut trouver son chemin. Il a créé un vaste système de civilisation, qui pose des problèmes de tous genres, qu'il n'est pas capable de résoudre. Le mental ne peut que créer des formules rigides, standardisées ; la flexibilité et l'harmonie ne lui sont pas naturelles. Même quand il cherche à s'universaliser, il le fait sur une base d'ego qui divise, et ne saisit que des parties : la totalité n'est pas de son ressort. Sri Aurobindo dit : "La raison et la science ne peuvent aider qu'en standardisant, en fixant toutes choses dans l'unité d'une vie matérielle artificiellement ordonnée et mécanisée. Un être intégral, une connaissance intégrale et un pouvoir intégral plus grands sont nécessaires pour fondre tout dans l'unité plus grande d'une vie intégrale."(2) Ce que l'humanité cherche de plus en plus clairement, à ce moment critique de sa destinée, c'est "un renversement des valeurs, ou la découverte de valeurs nouvelles"(3) Telles sont les valeurs de l'Esprit, valeurs de vraie univer-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 750.
(2) Ibid., p. 934.
(3) Ibid., p. 935.

salité, d'harmonie profonde, d'unité au fond de la diversité. La crise actuelle de la civilisation est symbolique d'une poussée évolutive vers un statut plus élevé que le mental. Dans un texte très précis, Sri Aurobindo fait ressortir la différence de qualité qu'il y a entre ces deux niveaux : "La nature supramentale voit toute chose du point de vue de l'unité et regarde toute chose à la lumière de cette unité, même la multiplicité et la diversité les plus grandes, même ce qui pour le mental implique les plus violentes contradictions. Sa volonté, ses idées, ses perceptions, ses sentiments sont faits de la substance de l'unité, et son action s'appuie sur cette base. Au contraire, la nature mentale pense, voit, veut, sent, perçoit en partant de la division ; sa compréhension de l'unité n'est qu'une simple construction, et même quand elle a l'expérience de l'unité, son action doit partir d'une unité qui se fonde sur la limitation et sur la différence. Mais la vie supramentale, la vie divine est une vie d'unité essentielle, inhérente et spontanée."(1)

L'évolution future ne peut être poursuivie que par et à travers l'individu. C'est l'individu qui incarne les idées nouvelles, qui est conscient des suggestions de la nature évolutive. Le mouvement de la collectivité est plutôt subconscient, et toujours moins avancé que ses individus les plus développés. "L'individu est, en vérité, la clef du mouvement évolutif ; car c'est en se découvrant lui-même qu'il devient conscient de la Réalité. Le mouvement de la collectivité est un mouvement de masse surtout subconscient, et pour devenir conscient, il doit se formuler et s'exprimer dans les individus ; la conscience générale de la masse est toujours moins évoluée que celle de ses individus les plus développés,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 857.

et elle progresse dans la mesure où elle accepte leur empreinte et développe ce qu'ils ont déjà développé."(1) L'individu a une responsabilité existentielle, au sens le plus profond du terme, vis-à-vis de lui-même ; et, à travers lui-même, envers la société, l'humanité entière. Cet engagement consiste en une re-création de son être même, et ainsi de toute l'existence.

Telles sont les grandes lignes, selon Sri Aurobindo, d'une évolution spirituelle qui se poursuit dans l'univers.

o

o o

Nous avons tâché de présenter, tour à tour, les idées maîtresses de Bergson et de Sri Aurobindo sur le problème de l'évolution. Quels sont les points intéressants qui ressortent d'une considération d'ensemble ?

1. La première chose à remarquer, c'est que les deux philosophes constatent derrière l'évolution empirique, une évolution spirituelle, créatrice. Ainsi, ils accordent la primauté à la conscience, qui est le mobile initial de tout le processus, avec la différence que cette primauté est d'ordre absolu chez Sri Aurobindo. Cette évolution spirituelle est selon lui nettement téléologique, tandis que, chez Bergson, la nuance du finalisme n'intervient que rétrospectivement.

Il est intéressant ici de voir que chacun fait une expérience

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 930.

très particulière au sujet de l'évolution. Bergson a le sentiment très vif de "l'imprévisible nouveauté" dans la création, tandis que Sri Aurobindo a une sensibilité aiguë pour la dimension de la prospective dans l'évolution, pour les possibilités immensément plus riches de l'avenir qui attendent l'homme. Chez Bergson même, cet attrait vers le futur se fait sentir dès qu'il accède au niveau de l'humain dans le cours de l'évolution. A partir de là, les deux philosophes n'ont qu'une seule orientation de l'esprit.

2. Chez l'un comme chez l'autre, l'élan créateur est une réalité consciente cosmique. Cependant, quelle correspondance peut-on établir entre l'élan vital de Bergson et la triple réalité du Sachchidânanda se manifestant dans le devenir ?

Il faut préciser tout d'abord que le mot "vital" n'est pas employé par Bergson dans le même sens que par Sri Aurobindo. Toutefois, chez Bergson même, le mot n'a pas un sens unique. Il désigne tantôt une réalité biologique, tantôt une réalité proprement spirituelle. Tandis que chez Sri Aurobindo le terme indique toujours l'ordre de la vie, de la vie organique. Il est bien distinct du spirituel dans la réalité. Sri Aurobindo se sert de termes distincts, et établit ainsi une hiérarchie bien définie, qui évite l'ambiguité. En fait, ce double sens du terme, chez Bergson, provient peut-être du fait qu'on peut discerner chez lui une certaine "évolution" dans sa philosophie de l'évolution. Au niveau de L'Evolution créatrice, l'élan vital est une réalité d'ordre biologique et il s'agit alors d'une philosophie de la nature. Mais dès que l'évolution progresse, l'élan vital reçoit une définition plus ample,

et il est finalement identifié à Dieu, à la suprême réalité spirituelle.

Notre conclusion sera donc que l'élan vital correspond non pas à un niveau, mais aux niveaux divers du Sachchidânanda se manifestant dans le monde du devenir. La réalité dont il s'agit est celle d'une force consciente spirituelle, qui crée de la joie, à partir de la félicité suprême inhérente à elle, et qui s'exprime à travers tous les niveaux de la réalité.

3. Le déroulement de l'évolution créatrice ne se poursuit pas de la même manière dans les deux cas. On constate une différence importante. Pour Bergson, l'évolution se poursuit selon des voies divergentes, qui aboutissent à l'instinct des insectes et à l'intelligence de l'homme. Il y a une compénétration de différentes tendances, qui divergent en grandissant. Pour Sri Aurobindo, le mot clé, c'est la convergence. L'unique réalité se manifeste à travers différents niveaux — de la matière à la vie, de la vie au mental, du mental à l'esprit — pour retrouver au sommet de l'évolution, la vraie plénitude qui lui est propre.

4. Les deux philosophes constatent que l'évolution ne se termine pas avec l'homme, elle continue bien au-delà de son stade actuel. Toutefois, l'homme y occupe une place privilégiée. En fait, c'est avec lui que s'opère un changement radical dans le déroulement même de l'évolution. Après son avènement, il ne s'agit plus de créer d'autres espèces, car en lui la forme n'emprisonne plus la puissance de création. L'évolution se poursuit donc à l'intérieur même de l'homme. Cette évolution se traduisait d'abord par une connaissance de plus en plus poussée et une maîtrise de plus en plus parfaite de la réalité extérieure ; mais au stade actuel

de l'homme, cette évolution est dirigée vers une plénitude de la conscience même — une plénitude qui dit joie, liberté, totalité. Il s'agit d'un niveau de conscience qualitativement différent de celui de l'homme mental : la conscience spirituelle, unifiée à la source unique, à la Conscience absolue.

Il est intéressant de noter que M. Julian Huxley, parmi les savants, insiste tout particulièrement sur le fait que le but actuel de l'évolution est justement cette recherche de la plénitude de la conscience. Il écrit : "A la lumière de nos connaissances actuelles, le but ultime de l'homme paraît être non sa simple survivance, non une plus grande complexité d'organisation ou une domination accrue sur son environnement, mais sa plénitude intérieure — la plus complète réalisation du plus grand nombre de possibilités par l'espèce humaine prise collectivement, ou par un plus grand nombre de ses membres pris individuellement."(1)

Huxley introduit aussi une dimension "pratique", au sens le plus profond du terme, qui, dans le cadre de notre étude, est de plus intéressante. Il ajoute : "Une fois cette plénitude reconnue comme le but ultime et dominant de l'homme, nous aurions besoin d'une science des possibilités humaines pour nous aider à guider le long trajet de l'évolution psycho-sociologique qui se présente à nous."(2)

"Une science des possibilités humaines" ... combien l'expression est heureuse et séduisante ! Le "Yoga" de la tradition indienne qui est,

---

(1) HUXLEY (Julian). - Evolution after Darwin - The University of Chicago Centennial, vol. I, The Evolution of Life, p. 20.

(2) Ibid., p. 31.

dans l'essentiel, une discipline psychologique du développement de soi, ne correspond-il pas à une pareille nécessité? Il est à noter ici que Sri Aurobindo cherche expressément à revivifier cette ancienne discipline pour qu'elle soit conforme aux besoins de l'homme moderne. En fait, il crée dans ce but un nouveau système du Yoga, une nouvelle discipline de l'évolution individuelle. Ce qui fait la grande nouveauté de cette méthode, c'est que le "Yoga Intégral" est inséré dans une philosophie de l'évolution. Sri Aurobindo affirme que l'évolution individuelle ne peut être poursuivie que si l'on reste fidèle aux procédés que la nature évolutive a elle-même suivis. Mais ce que cette dernière fait subconsciemment, l'individu peut le faire d'une manière tout à fait consciente et délibérée, et accélérer ainsi considérablement le cours du progrès. Sri Aurobindo résume tous ces procédés de la nature dans une discipline psychologique précise. Il dit dans une formule saisissante : "Ce que la Nature vise pour la masse en une lente évolution, le Yoga l'effectue pour l'individu par une rapide révolution. Il agit par une accélération de toutes les énergies, par une sublimation de toutes les facultés."(1) Il est bien intéressant de considérer la discipline du Yoga dans le cadre d'une "science des possibilités humaines" dont parle M. Huxley.

5. Cette plénitude de la conscience est un fait bien en évidence chez les mystiques. Ce sont donc les mystiques qui sont à l'avant-garde de l'évolution. Par le rayonnement de leur exemple et par leur présence même, ils montrent à l'homme ce qui lui est possible d'atteindre ; et ils lui apportent en outre une aide directe et précieuse dans cette voie. Les mystiques auxquels pensent plus particulièrement Bergson et Sri Aurobindo,

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I, The Synthesis of Yoga, p. 31.

ne sont pas des contemplatifs qui cherchent un salut solitaire dans l'au-delà, mais ceux qui acceptent toute vie comme une expression progressive de la réalité divine et qui cherchent un accomplissement spirituel ici-bas, sur la terre.

De là surgissent quelques points importants. Le mysticisme agissant, conquérant, n'est pas un fait isolé ; il représente le sens même de l'évolution, il montre la direction que suit le processus évolutif. Du même coup, il définit la vocation essentielle de l'humanité. Il y a là une conception dynamique de la vie spirituelle, une spiritualité qui englobe, embrasse toute autre réalité et qui sera la prochaine étape de l'évolution. Tel est bien le but ultime de ce travail cosmique : une vie divine sur la terre.

Sur ces points essentiels, il y a un accord frappant entre les deux philosophes. Toutefois, il faut remarquer que, dans l'oeuvre de Bergson, ces idées sont présentes plutôt sous forme de germe, à l'état naissant, pour ainsi dire, — tandis que, dans l'oeuvre de Sri Aurobindo, on trouve une élaboration très complète, justement parce que c'était le domaine de l'expérience qui l'intéressait tout particulièrement et dont il a fait une expérience personnelle profonde : idées d'une plénitude de la conscience, d'une conception intégrale de la vie spirituelle, d'une vie divine sur la terre. Il a fait une vraie exploration de ce domaine supraconscient. Bergson, au contraire, a consacré la plupart de ses énergies à la partie scientifique du problème de l'évolution. Ainsi les deux philosophes ont chacun un apport particulier à faire : ensemble, ils se complètent.

6. Bien que cette évolution spirituelle soit envisagée comme une possibilité pour l'humanité entière, c'est l'individu qui continue cette marche en avant. C'est lui qui devient conscient de l'élan évolutif qui pousse toujours plus loin ; il sent le besoin de se dépasser, de donner une forme concrète aux vagues aspirations vers des choses plus hautes. Il peut alors faire l'effort nécessaire pour qu'une telle réalisation soit possible. Le mouvement de la collectivité est toujours lent et diffus ; c'est l'individu qui fait les pas en avant, avec sûreté et rapidité, et en pleine conscience de ce qu'il fait.

Plusieurs esprits affirment que cette ligne du progrès individuel est la direction que suit la marche de l'évolution future ; non seulement Bergson et Sri Aurobindo insistent beaucoup sur ce point, mais aussi M. Huxley parmi d'autres. Sri Aurobindo dit à ce propos : "Un monde humain parfait ne peut être créé par des hommes ou composé d'hommes qui sont eux-mêmes imparfaits."(1) Karl Jaspers dit à cet effet et d'une manière bien pertinente : "Le monde tout entier ne changera pas si je change. Mais le changement en moi-même en est le premier pas."(2)

7. Il y a un dernier point sur lequel nous aimerions insister, car il nous semble que Bergson et Sri Aurobindo font ici un apport qui est d'une portée "existentielle", au sens profond du mot.

Dès le début de notre siècle, ils parlent en des termes presque analogues d'une crise évolutive qui se prépare. Pendant les siècles

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 906.

(2) Texte cité dans la revue World Union, janv. - fév. - mars 1968, vol. VIII, n° 1, Pondichéry, p. 37.

précédents, l'homme s'est consacré à l'étude de la matière, à la conquête des forces de la nature ; en un mot, il a cherché à acquérir une vraie maîtrise sur la réalité extérieure. Dans ce domaine, il a remporté de grandes victoires, mais il a négligé ainsi sa propre réalité intérieure, ce qui fait l'être même de l'homme. Dans ce monde extérieur énormément agrandi et devenu beaucoup plus complexe, il est resté au dedans de lui-même, du point de vue proprement humain, ce qu'il était auparavant. Il n'a pas fait un progrès intérieur qui soit conforme à son progrès extérieur. On constate ainsi un écart croissant entre ces deux ordres de progrès.

Bergson et Sri Aurobindo croient que cet abîme va devenir de plus en plus profond si l'humanité ne prend pas conscience de ce déséquilibre et ne cherche pas le moyen de trouver un équilibre nouveau. Car c'est bien d'un équilibre nouveau qu'il s'agit à l'époque actuelle. La courbe du progrès est un fait irréversible : on ne revient jamais en arrière. En face de cette réalité extérieure tellement agrandie, il faut créer, ou plutôt trouver en soi-même, des ressources humaines plus grandes, plus efficaces que jamais. Telle est bien l'exigence de la période évolutive que nous traversons. Et au moment présent, cette exigence devient de plus en plus pressante.

Mais quelles sont, plus spécifiquement, ces ressources plus grandes dont nous avons maintenant besoin, et quels sont les moyens par lesquels nous les trouverons ? Ici encore, il y a un accord frappant entre Bergson et Sri Aurobindo.

Ce que notre situation contemporaine exige, c'est une nouvelle qualité de la conscience tout entière : une conscience qui possède en elle-même, comme des faits intrinsèques, un sens d'universalité, d'unité, de totalité, ou, en un mot, d'intégralité ; un être global, compréhensif et cela d'une manière spontanée et directe. Cette conscience, cette formation particulière de l'être, se trouve au plus profond de nous-mêmes. Ce qu'il faut alors, c'est un travail individuel, poursuivi dans notre moi intime, un approfondissement de la conscience. Nous répétons ce que nous avons dit ailleurs : ceci n'implique pas un isolement en soi-même. Ce mouvement de la conscience nous fait accéder à notre moi le plus profond, le plus vrai, qui doit constituer pour nous une personnalité nouvelle. C'est vers cette découverte que tend l'élan évolutif à notre époque. Et telle est la portée de l'engagement humain vu dans une perspective profonde des choses. L'engagement humain doit être conçu non pas en fonction de tel ou tel problème de l'existence humaine, mais en fonction de l'existence humaine elle-même. La première responsabilité de l'homme, c'est la responsabilité envers son être même. Tout le reste en dépend.

Voilà les quelques points qui surgissent à propos du problème de l'évolution. De part et d'autre, il y a des idées suggestives, des confirmations remarquables, des différences aussi ; et derrière tout cela, l'unique affirmation fondamentale :

"La terre aux millions de routes peinant vers la divinité."(1)

- - - : - - -

(1) SRI AUROBINDO. - Savitri. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1954, p. 702.

CHAPITRE IV

L'EXPERIENCE MYSTIQUE

Nous avons vu dans le précédent chapitre que, pour les deux philosophes étudiés, l'évolution consiste essentiellement en un changement qualitatif de la conscience, et que le processus évolutif tout entier a une signification spirituelle profonde. Ce que dit Sri Aurobindo à cet effet s'applique aussi bien à Bergson : "Une évolution spirituelle dans la matière, une évolution de la conscience assumant des formes en constant développement, jusqu'à ce que la forme puisse révéler l'Esprit qui l'habite, telle est la note dominante, le mobile central significatif, de l'existence terrestre."(1) Nous avons pu constater aussi que, dans cette perspective, l'expérience spirituelle, l'expérience mystique, est considérée comme indiquant le sens de l'évolution. Elle définit le cours du progrès futur qui est possible à l'homme. Quand Bergson et Sri Aurobindo abordent plus spécifiquement ce problème, ils le font pour ainsi dire dans un cadre évolutionniste. Le mysticisme n'est pas un fait isolé : il le faut étudier pour savoir avec plus de précision et de clarté ce que seront les étapes prochaines de l'évolution, et pour avoir une compréhension plus profonde du processus évolutif tout entier.

Telle semble être l'approche essentielle des deux philosophes quand ils étudient cette dimension de l'expérience.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 734.

BERGSON

Nous avons pu remarquer déjà la célèbre distinction que fait Bergson entre la morale close et la morale ouverte – l'une bornée aux limites de la cité, et l'autre embrassant l'existence entière. Dans la même perspective, il fait une distinction semblable dans le domaine de la religion : la religion statique et la religion dynamique, celle-ci étant l'expérience mystique, l'expérience spirituelle concrète. En quoi consiste, plus spécifiquement, cette distinction et quel est le propre de ces deux formes de religion ?

Si l'on passe en revue l'ensemble des religions, on constate qu'elles comportent beaucoup d'aberrations, d'erreurs, de superstitions. Pourtant il n'y a jamais eu de société humaine sans religion. On trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui, des sociétés qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie, mais elles ont une religion. Et cela parce que la religion, même en ses formes les plus humbles, correspond à un besoin humain. Pour en voir l'origine et le développement, il faut se reporter à la structure même de l'homme.

Dans toute la nature, seul l'homme est sujet à l'inquiétude. Il hésite et tâtonne, il fait des projets avec la crainte d'échouer, il se sent susceptible de maladie, il sait qu'il doit mourir. Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite : plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards, ils se reposent sur l'instant qui passe comme ils feraient sur l'éternité, ils ne réfléchissent pas.

Mais l'éveil de l'intelligence aboutit à une inquiétude humaine, à une crainte, une incertitude des choses qui rompt l'ordre bien établi de la nature. De plus, alors que l'animal accomplit instinctivement les actes nécessaires à la vie collective, l'homme peut, grâce à son intelligence, découvrir qu'il aurait avantage à négliger ses semblables pour se soucier de lui seul. La réflexion peut lui montrer qu'il n'y a pas toujours accord entre l'intérêt individuel et l'intérêt général. De tous les êtres vivant en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale en cédant à des préoccupations égoïstes; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement subordonné à l'intérêt général. "Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence."(1) Dans les deux cas, il y a rupture de l'ordre naturel.

Cependant c'est la nature qui a voulu l'intelligence et en a fait le terme de l'une des deux grandes lignes de l'évolution animale, pour faire pendant à l'instinct le plus parfait qui est le terme de l'autre. Elle a donc pris ses précautions pour que l'ordre, dérangé par l'intelligence, tende à se rétablir automatiquement. Elle y a pourvu par le pouvoir de créer des fables et des fictions, qui est caractéristique de la religion statique, ainsi que le constate Bergson.

La nature a doué l'homme d'imagination ou, pour employer un terme plus précis, de la fonction fabulatrice. Ce pouvoir de créer des fables et des fictions, que nous retrouvons plus tard dans la littérature, fait son apparition avec la religion statique. La fabulation donne

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1149.

confiance à l'homme, elle lui fait espérer la survivance de l'individu, elle le persuade qu'il trouvera son intérêt dans l'obéissance à la morale de la société close. La fabulation vient ainsi compenser la perturbation qu'annonait l'intelligence appliquée à la vie. L'ordre naturel, qui a été rompu, retrouve un certain équilibre ; mais cette étape ne présente pas l'ordre supérieur et parfait qui surgira au niveau de la religion dynamique. Ainsi, la religion statique se définit comme "une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence."(1) Elle sert une double fin : maintenir la vie sociale, et apporter à l'homme soucieux de son avenir apaisement et réconfort.

Les formes que prend la religion statique au cours de son développement, consistent essentiellement en des variations sur le double thème de l'animisme élémentaire et de la magie. La croyance aux esprits est d'ailleurs toujours restée le fond de la religion populaire. C'est la faculté fabulatrice qui lui avait donné naissance, et de là est sortie, par un développement ultérieur, une mythologie autour de laquelle ont poussé une littérature, un art, des institutions, c'est-à-dire l'essentiel de la civilisation antique. Mais tout cela ne toucha pas à ce qui fait le fond, le coeur même de la religion. Le fond fut atteint seulement quand l'homme cessa de tourner dans le même cercle, pour s'insérer de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif. Ce fut alors la religion dynamique. "La première forme de la religion avait été infra-intellectuelle. La seconde ... fut supra-intellectuelle."(2) Entre ces deux formes, il y

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1150.
(2) Ibid., p. 1134.

eut plusieurs étapes de transition, que représentent les religions historiques. Celles-ci montrent d'une façon évidente un mélange d'éléments, les uns mythiques, les autres mystiques. Cependant, on ne passe pas, par un simple progrès, de la religion statique à la religion dynamique, parce qu'elles ne sont pas de la même nature. Il y a ici encore, comme nous l'avons vu pour la morale close et la morale ouverte, une différence essentielle entre les niveaux auxquels se joue l'expérience. La première est superficielle et symbolise l'arrêt du mouvement, l'insertion de l'homme dans la société ; la seconde, plus profonde, reprend ce mouvement arrêté et le poursuit indéfiniment en avant. La religion statique n'est que la forme ; la religion dynamique est le vrai contenu, l'expérience concrète.

Reste à savoir ce qu'est la religion dynamique ou expérience mystique. Cette question est d'un intérêt tout particulier, et il ne peut en être autrement quand il s'agit d'une religion qui est expérience vécue, invitation à une participation mystérieuse et mystique!. Bergson nous dit lui-même en des mots qui ébranlent l'âme, que lorsqu'on en entend parler, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui fait "imperceptiblement écho"![1] Suivons la direction d'où nous vient cet appel.

Tandis que la religion statique, issue de la fonction fabulatrice, a pour but de renforcer la cohésion sociale, la religion dynamique sort des limites de la cité et du simple formalisme de croyance, pour chercher une expérience directe, une coïncidence avec le principe générateur de toute existence. Cette religion nouvelle, qui n'est que ce qu'on a toujours appelé expérience mystique, se définit par une recherche pure et

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1157.

simple de Dieu, mais une recherche qui n'est pas d'ordre spéculatif, qui vise uniquement à l'expérience concrète, disons "existentielle" selon le mot si expressif de William James. La recherche atteint son but quand elle réussit à établir une relation "existentielle" entre l'âme humaine et la réalité divine. Cette relation devient, au sommet, si intime qu'on ne peut parler que de fusion, d'union totale, si toutefois il est encore possible de l'exprimer. Cette fusion est nécessairement transformatrice, car l'âme humaine ne peut conserver ses qualités limitées ; elle est envahie, transmuée par une réalité qui la dépasse. Le mouvement que suit cette expérience de fusion, cette communion mystique, est celui d'une aspiration, d'un élan d'adoration qui monte d'en bas avec, en réponse, la grâce et l'amour divins qui descendent d'en haut. Ce n'est pas seulement l'âme humaine qui est à la recherche de Dieu, mais Dieu aussi qui nous recherche. "Dieu a besoin de nous comme nous avons besoin de Dieu"(1) : ainsi on témoigne toute l'expérience mystique. Et c'est justement parce qu'Il nous attire vers Lui, que notre aspiration trouve la raison de monter, de faire effort. Souvenons-nous de cette formule : celui qui choisit l'Infini a déjà été choisi par l'Infini. Tel est l'essentiel de la religion dynamique, quand on essaye de la distinguer de la religion que Bergson appelle statique. Cette dernière reste dans les limites de la cité comme une force de cohésion sociale ; l'autre ne vise aucune application sociale. Elle s'attache à Dieu seul et, à travers Lui, embrasse tout l'univers dans un amour divin.

Mais le mysticisme ne suit pas qu'une seule ligne d'expérience.

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1192.

Ici, plus encore que dans d'autres domaines, existe la possibilité d'une variété infinie, d'une création multiple. L'expérience de Dieu ne peut pas être réduite à une qualité unique ; elle est d'une richesse inépuisable. Bergson distingue dans le mysticisme deux formes fondamentales : l'une qui s'arrête à la contemplation, à l'extase ; l'autre qui, par delà l'union transformatrice avec la réalité divine, s'engage dans l'action, dans une nouvelle création. Selon Bergson, la première est incomplète, la seconde complète. Il passe en revue l'expérience des mystiques telle qu'elle se trouve dans différentes civilisations à différentes époques, et il essaye de la classifier selon ces deux formes.

Bergson se penche d'abord sur la pensée hellénique et sur le mysticisme de l'Inde ancienne : tous deux sont pour lui des formes incomplètes de religion. Sur le second, nous reviendrons un peu plus tard pour une considération plus ample ; quant à la première, jetons un coup d'oeil sur son évolution.

Elle fut d'un ordre purement rationnel. Elle porte la pensée humaine à son plus haut degré d'abstraction et de généralisation. Pourtant Bergson note deux points. Le premier, c'est qu'à l'origine de ce grand mouvement, il y eut une impulsion qui n'était pas d'ordre philosophique : celle des mystères orphiques. Le second, c'est que la doctrine à laquelle le mouvement aboutit, et où la pensée hellénique trouva son achèvement, est une philosophie qui tendit à dépasser la pure raison : la philosophie de Plotin. C'est aux mystères orphiques que remonte l'inspiration initiale du platonisme, à travers peut-être leur prolongement dans le pythagorisme. Sans doute, aucune influence de ce genre n'est-elle sensible

chez Aristote ni chez ses successeurs immédiats ; mais la philosophie de Plotin, qui doit autant à Aristote qu'à Platon, est incontestablement mystique. Il y eut, en bref, à l'origine de la pensée grecque, "une pénétration de l'orphisme, et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique."(1)

Quant au mysticisme auquel Plotin aboutit, il le définit dans la célèbre formule : "L'action est un affaiblissement de la contemplation." C'est dire qu'il connut l'extase, l'état où l'âme se sent en présence de Dieu ; mais il ne franchit pas cette étape pour arriver au point où la contemplation venant se concrétiser dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. Aller si loin eut été pour lui descendre. Par là même, il reste fidèle à l'intellectualisme grec.

Bergson trouve ce mysticisme incomplet, qui va jusqu'à l'extase mais ne s'exprime pas en action. Le mysticisme complet, il le définit avec plus de précision : "A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition."(2)

Approfondissons ce que Bergson entend par mysticisme "complet".

L'âme du grand mystique, dit-il, ne s'arrête pas à l'extase, à la

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1161.

(2) Ibid., p. 1162.

vision, au ravissement. Ces expériences représentent les étapes qu'il faut traverser, où l'on se sent pénétré par la présence divine ; où il y a une immensité de joie, car Dieu est là, et l'âme est en lui ; où il n'y a plus de distance entre ce qui aime et ce qui est aimé. Mais ce n'est que l'itinéraire du voyage, non pas son terme. Car l'union a beau être étroite, elle n'est pas encore définitive parce qu'elle n'est pas totale : "l'extase intéresse bien la faculté de voir et de s'émouvoir, mais il y a aussi le vouloir."(1) " ... si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors ; c'est la volonté."(2) Si elle agissait alors, son action procéderait simplement d'elle. Sa vie ne serait pas encore divine. Et elle le sait, elle en est vaguement consciente. Si l'âme en reste là, elle aboutit au mysticisme incomplet. Mais si ce sentiment grandit au point où l'âme se sent obligée de continuer son voyage mystique au delà de l'extase, vers la phase définitive de l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine, elle se trouve en marche vers le mysticisme complet. Alors commence dans la profondeur et assez obscurément au début, un travail de purification. L'âme veut être l'instrument de Dieu, elle veut que Dieu l'utilise. Elle élimine donc de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez fort et assez souple. Jusqu'alors, elle sentait Dieu présent, et s'unissait à Lui dans l'extase ; mais rien de tout cela n'était durable parce que ce n'était que contemplation : l'action ramenait l'âme à elle-même et la détachait ainsi de Dieu. Mais "maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive."(3)

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1171.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 1172.

Alors l'âme se sent transportée d'un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. "Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand, et si faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et dans sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir. Une science innée, ou plutôt une innocence acquise, lui suggère ainsi du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique."(1) L'action procède sur un fond d'intuition, d'identification totale de la volonté humaine à la volonté divine. Pourtant, insiste Bergson, l'effort reste indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance.

Nous voyons ainsi qu'aux yeux de Bergson, le mysticisme complet aboutit à une union transformatrice de l'âme humaine avec la réalité divine. Il est intéressant de noter ici dans le contexte de la philosophie de Sri Aurobindo, l'insistance de ce philosophe sur la participation, dans l'union avec Dieu, des trois éléments importants qui constituent l'être humain : pensée, sentiment et volonté, et encore accorde-t-il une place pré-éminente à la volonté. Bergson, en concevant l'idée de totalité, d'intégralité de la vie spirituelle, se trouve ainsi en concordance profonde avec Sri Aurobindo.

Une question se pose : le mysticisme complet aboutit à l'action, mais quel genre d'action, et quel est dans ce cas le mobile de toute activité? Déjà dans le mysticisme qui s'arrête à l'extase, une certaine action est préformée, bien qu'elle n'aille pas très loin : c'est

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1172.

le besoin profond d'enseigner les hommes, de communiquer l'expérience. Il faut annoncer à tous que le monde perçu par les yeux du corps est sans doute réel, mais qu'il y a autre chose. Cette autre chose n'est pas simplement possible ou probable, comme le serait la conclusion d'un raisonnement, mais certaine comme une expérience. Bergson emploie une expression si belle, si concrète : "quelqu'un a vu, quelqu'un a touché, quelqu'un sait"(1). Mais comment exprimer l'inexprimable ?

A nos yeux, l'entreprise paraît décourageante. Pourtant, cette question ne se pose même pas au grand mystique. Il a senti la vérité couler en lui de sa source comme une force agissante. Il ne s'empêcherait pas plus de la répandre que "le soleil de déverser sa lumière"(2). Seulement, ce n'est pas par de simples discours qu'il la propagera. "Car l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute humanité d'un divin amour."(3)

Cet amour mystique de l'humanité est bien différent du sentiment de fraternité qui existe entre les hommes et se prolonge de la famille à la société. Cet amour est à la racine même des choses. "Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son oeuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique ..."(4)

Lisons plus loin. "Il voudrait, avec l'aide de Dieu, parachever

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1173.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid., p. 1174.

la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même. Ou, pour employer des mots qui disent, comme nous le verrons, la même chose dans une autre langue : sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt."(1)

Ces quelques lignes contiennent beaucoup d'idées essentielles du bergsonisme, et elles poussent les conclusions de L'Evolution créatrice jusqu'à leur achèvement complet. Résumons-les. La fonction essentielle de l'univers est "la création d'une humanité divine"(2), mais cela n'est pas possible sans l'aide de l'homme lui-même. Son effort conscient dans cette oeuvre est indispensable. Et pourtant cet effort ne provient pas de lui seul. La masse des hommes a besoin de l'exemple et du rayonnement des êtres privilégiés — les grands mystiques à qui l'élan créateur a été communiqué intégralement. Bergson insiste sur l'effort exigé de l'humanité pour s'achever elle-même, avec l'aide de Dieu qui lui est donnée par l'intermédiaire des mystiques pour que l'oeuvre soit accomplie. L'aspiration qui monte d'en-bas et la grâce qui descend d'en-haut sont les deux conditions nécessaires. Avec quelle nostalgie profonde Bergson nous parle de"cette humanité inachevée, en train de se faire, cette humanité dont nous sommes"(3)

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1174.
(2) Ibid., p. 1175.
(3) Etudes bergsoniennes, Tome V, p. 79.

Comment le mysticisme poursuit-il ce travail ? Réussira-t-il ? Si le mysticisme doit transformer l'humanité, ce ne pourra être qu'en se communiquant de proche en proche, lentement. Les mystiques le sentent bien. Mais ils rencontrent là un grand obstacle, le même qui a empêché au départ la création d'une humanité divine. L'humanité est à l'origine une espèce animale, bien que sa destinée la porte vers la divinité, et la loi qui régit le monde animal règne aussi sur elle. Cette loi est, au fond, la résistance qu'oppose la matière à tout changement, à toute sublimation de sa substance. "Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ?"(1) L'aspiration vers le haut est inscrite en elle, mais elle sort des mains de la nature et porte la marque de cette obscure origine. Elle ne s'en débarrasserait qu'au prix d'un effort difficile et soutenu.

Bergson prévoit, dans ce but, deux méthodes très différentes qui pourraient être suivies simultanément ou successivement, et qui, finalement, se complètent. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au delà des premières intentions de la nature, que le simple outil cèderait la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine. Cette libération, consolidée par une organisation sociale et politique, assurerait au machinisme sa véritable destination. Mais ce moyen pourrait être dangereux et à double tranchant, car en se développant la mécanique pourrait se retourner contre la mystique et c'est même en réaction apparente contre celle-ci que la mécanique se développerait le plus complètement. Ici, Bergson fait intervenir "la loi de la double frénésie" que suit la

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1175.

marche de la civilisation humaine et qui éclaire le sens profond du mouvement, apparemment si sinueux, de l'esprit. Une activité d'ordre supérieur, dit-il, qui a besoin d'une activité plus basse, devra la laisser jouer librement, car l'expérience montre que si de deux tendances contraires mais complémentaires, l'une grandit au point de vouloir prendre toute la place, l'autre s'en trouvera bien si elle a su se conserver. Car son tour reviendra et elle bénéficiera alors de tout ce qui a été fait sans elle. Quoi qu'il en soit, ce moyen ne pourrait être utilisé qu'à un stade ultérieur. En attendant, Bergson propose une toute autre méthode.

C'est de ne pas rêver pour l'élan mystique "une propagation générale immédiate"(1)— expression si pleine de promesse, si émouvante ! — ce qui serait d'ailleurs impossible ; mais de le communiquer à un petit nombre de privilégiés qui formerait ensemble "une société spirituelle"(2) "Les sociétés de ce genre pourraient essaimer."(3) Qu'elle est riche, la prévision bergsonienne ! Chacune de ces sociétés alors, par l'intermédiaire de ses membres les plus doués, donnerait naissance à plusieurs autres. " ... ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. Telle est la méthode que les grands mystiques ont suivie."(4) C'est par nécessité, et parce qu'ils ne pouvaient pas faire davantage, qu'ils dépensèrent surtout à fonder des couvents ou des ordres religieux

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1175.
(2) Ibid., p. 1176.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

leur énergie surabondante. Dans leur esprit, ils n'avaient pas à regarder plus loin pour le moment. "L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient les instruments. Tout leur effort devait donc se concentrer sur une tâche très grande, très difficile mais limitée. D'autres efforts viendraient, d'autres étaient d'ailleurs déjà venus ; tous seraient convergents, puisque Dieu en faisait l'unité."(1)

Il y a ici deux points sur lesquels nous aimerions insister davantage, bien que nous ayons déjà eu l'occasion de les mentionner. Premièrement, le travail des grands mystiques ne trouve une explication satisfaisante que lorsqu'on le situe dans la perspective du processus évolutif tout entier qui se poursuit dans l'univers. Deuxièmement, il amène à concevoir la vie spirituelle comme une plénitude intégrale : elle est envisagée comme un accomplissement sur la terre. L'Esprit se révèle dans et à travers la matière.

Nous avons essayé de considérer, d'une manière assez sommaire, le contenu du mysticisme complet d'un point de vue qu'on peut qualifier de psychologique. Nous avons cherché à le voir à l'état pur pour ainsi dire : la matière sans la forme. Mais la forme existe, elle aussi. Bergson la trouve, portée à sa plus haute perfection, dans le Christianisme. Ce mysticisme agissant, ardent, se trouve chez les grands mystiques chrétiens : qu'on songe à saint Paul, à sainte Thérèse d'Avila, à sainte Catherine de Sienne, à saint François d'Assise, à sainte Jeanne d'Arc. Et eux-

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1176.

mêmes ne furent que les imitateurs et les continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut le Christ des Evangiles.

Le Christ, affirme Bergson, peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël. Car il n'est pas douteux que le Christianisme ait été une transformation profonde du Judaïsme. D'ailleurs on l'a souvent dit : à une religion qui était encore essentiellement nationale, se substitua une religion capable de devenir universelle. Au Dieu d'Israël, dont la puissance s'exerçait en faveur de son peuple et dont la justice concernait avant tout ses sujets, succéda un Dieu d'amour, qui aimait l'humanité entière, un Dieu universel. Et pourtant, aucun courant de pensée ou de sentiment n'a contribué autant que le prophétisme juif à susciter le mysticisme que Bergson appelle complet. Car d'autres courants n'aboutiraient qu'à la contemplation pure. Pour franchir l'intervalle entre la pensée et l'action, il fallait un élan, qui manqua. Cet élan se trouve chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël. Et le Christianisme, qui prit la suite du Judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant et ardent. Telle est la conclusion de Bergson.

Cette considération de l'expérience mystique mène Bergson à se poser une autre question : n'y a-t-il pas une valeur proprement philosophique du mysticisme ; celui-ci ne permet-il pas d'aborder d'une nouvelle manière le problème de l'existence et de la nature de Dieu ? Si le mysticisme est bien ce que Bergson a décrit sous ce nom, "il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu."(1) Et il doit en être de même de

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1179.

la philosophie. "Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience."(1)

Ici apparaît la grande originalité du bergsonisme. Dans les métaphysiques traditionnelles, d'une manière générale, on démontre l'existence de Dieu par un processus de raisonnement. "Mais la vérité est", dit Bergson, "qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience."(2) La solution de ce problème, comme d'ailleurs celle de tous les autres, ne doit pas être cherchée dans un travail de spéculation, mais dans un fait d'expérience. Ici, Bergson fait une autre objection. Ce que la philosophie trouve ainsi, sous le nom de Dieu, c'est l'Etre immuable, transcendant la création et la temporalité. La durée devient par là une dégradation de l'être, le temps une privation d'éternité. Ce n'est pas le Dieu que les hommes ont toujours songé à invoquer. Tandis que l'expérience mystique tient Dieu avant tout pour un Etre qui peut entrer en rapport avec nous. C'est le Dieu personnel de la religion. Ces deux objections que soulève Bergson se ramènent à un seul et même problème.

L'expérience mystique peut-elle les résoudre ? Avant que la philosophie puisse admettre son témoignage, il y a deux genres d'objections à écarter. On a parfois considéré les mystiques comme des déséquilibrés, et qualifié tout mysticisme d'état pathologique. Mais si le critère de la santé intellectuelle consiste en un certain goût de l'action, en une juste discrimination entre le possible et l'impossible, en l'adaptation aux conditions de la vie, alors les grands mystiques, les seuls dont Bergson s'occupe, échappent à cette critique. Ils ont été des hommes

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1186.
(2) Ibid., 1292.

et des femmes d'action, d'un bon sens supérieur. Nous avons eu l'occasion d'en nommer déjà quelques-uns : ce qu'ils ont accompli dans le domaine de l'action est tout à fait remarquable. Dans un autre ordre d'objections, on allègue que l'expérience de ces grands mystiques est individuelle et exceptionnelle, et qu'elle ne peut être vérifiée par le commun des hommes. On peut ici constater deux faits importants. D'abord, même lorsqu'il s'agit d'une expérience scientifique, il n'est pas toujours possible de répéter ou de vérifier l'opération. Bergson donne l'exemple des premiers explorateurs qui faisaient le récit de leurs découvertes en des régions jusqu'alors inconnues et qu'on acceptait si le voyageur donnait des garanties suffisantes d'honnêteté et de compétence. On pourra dire que, dans ce cas, la vérification était possible en droit, sinon en fait, parce que d'autres voyageurs étaient libres d'y aller voir. Et on acceptait, au moins provisoirement, leurs déclarations, en attendant d'en faire la preuve définitive. De même, "le mystique, lui aussi, a fait un voyage que d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait."(1) Mais ce n'est pas assez dire. Bergson constate : "A côté des âmes qui suivraient jusqu'au bout la voie mystique, il en est beaucoup qui effectueraient tout au moins une partie du trajet : combien y ont fait quelques pas, soit par un effort de volonté, soit par une disposition de leur nature !"(2) William James déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques ; mais il ajoutait que s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, "quelque chose en lui faisait écho". A quoi, Bergson ajoute : "La plupart d'entre

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1184.
(2) Ibid.

nous sont probablement dans le même cas."(1)

Il faut aussi remarquer l'accord frappant que l'on trouve entre les mystiques eux-mêmes. Certes, chacun a son originalité et il y a dans ce domaine, plus que dans tout autre, une richesse infinie d'expériences possibles. Mais sur les points importants, tous apportent les uns aux autres une corroboration profonde. Rudolf Otto dit à ce propos : "Nous constatons d'abord que dans le mysticisme, il y a dans l'âme humaine de puissantes impulsions primaires qui travaillent, et qui elles-mêmes ne sont pas du tout affectées par les différences de climat, de position géographique ou de race. Elles montrent, dans leur similarité, un lien intérieur vraiment surprenant entre des divers genres d'expérience et de vie spirituelles. Nous constatons ensuite qu'il est faux de maintenir que le mysticisme est toujours simplement mysticisme, toujours et partout une seule et identique qualité. Plutôt, il y a dans le mysticisme des variations d'expression qui sont tout aussi grandes que les variations qu'on trouve dans n'importe quel autre domaine de la vie spirituelle, que ce soit dans la religion en général, ou dans l'éthique, ou dans l'art."(2)

Toutefois, Bergson reconnaît que l'expérience mystique, en elle-même, ne peut apporter au philosophe une certitude définitive. Cette expérience ne serait tout à fait convaincante, que si celui-ci était arrivé par une autre voie, celle du raisonnement appuyé sur l'expérience sensible, à envisager comme vraisemblable l'existence d'une expérience

---

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1184.

(2) OTTO (Rudolf). - Mysticism East and West. New York, Meridian Books, 1957, p. XVI.

privilégiée, par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant. L'existence, chez les mystiques, de cette expérience permettrait alors à la philosophie d'en ajouter les résultats aux résultats acquis, tandis que ces mêmes résultats acquis feraient rejaillir sur l'expérience mystique quelque chose de leur propre objectivité. Cette méthode de recoupement, de renforcement et de contrôle réciproques apporterait au philosophe une certitude définitive, quoique nécessairement progressive. Ce que Bergson propose, c'est de faire de l'expérience mystique "un auxiliaire puissant de la recherche philosophique".(1)

C'est une méthode semblable que Bergson a adoptée lui-même. Il a suivi d'aussi près que possible les données de la biologie et il est ainsi arrivé à la conception d'un élan vital et d'une évolution créatrice. Alors, d'autres questions se sont posées : d'où venait cet élan, et quel sens fallait-il donner à l'ensemble de ses manifestations ? A ces questions, les faits considérés n'apportaient aucune réponse, mais on apercevait la direction d'où la réponse pourrait venir. L'énergie lancée à travers la matière paraissait, en effet, de même espèce que la conscience. Elle avait dû se partager entre des lignes d'évolution divergentes et, finalement, c'est à l'extrémité des deux lignes principales qu'on avait trouvé les deux modes de connaissance en lesquels elle s'était canalisée pour se matérialiser : l'instinct de l'insecte et l'intelligence de l'homme. L'instinct était intuitif, l'intelligence réfléchissait et raisonnait. De même qu'autour de l'instinct animal subsistait une frange d'intelligence, ainsi l'intelligence humaine était auréolée d'intuition. Celle-ci,

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1188.

chez l'homme, n'était qu'une lueur qui ne se projetait pas bien loin. C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer de l'intérieur l'élan vital, sa signification, sa destination : car elle était tournée vers le dedans. Si par une première intensification, l'intuition nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure, une intensification supérieure la porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général. L'âme mystique n'avait-elle pas justement ce privilège ? Voilà comment Bergson arrive à interroger l'expérience du mystique et à ajouter les conclusions de celui-ci aux conclusions qu'il a obtenues lui-même en suivant une toute autre voie. Telle est la méthode de recoupement que Bergson recommande au philosophe et qu'il a suivie lui-même. On peut distinguer dans cette méthode des phases distinctes qui aboutissent, avec l'aide de l'expérience mystique, à une expérience intégrale de la réalité.

Nous revenons ainsi, après un certain détour, au problème que nous nous sommes posé : quel apport le mysticisme peut-il faire à la philosophie à propos de la nature et de l'existence de Dieu ? Nous avons dit que la philosophie pose ces questions d'une façon "théorique" et qu'elle gravite autour des réponses possibles sans aboutir à une conclusion définitive. Le mystique, lui, ne se "pose" pas de questions du tout, évitant ainsi les méandres; il cherche une saisie directe de la réalité même de Dieu. Qu'a-t-il à dire de son expérience ? Que "Dieu est amour", et qu'il est "objet d'amour". (1) Tout l'apport du mystique tient dans ces quelques mots. Et "De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1189.

parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même."(1)

Le philosophe qui tient Dieu pour une Personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme, doit s'attacher à cette indication des mystiques. Il pensera aussi non pas à l'émotion infra-intellectuelle qui n'est qu'une agitation de la surface, consécutive à une représentation, mais à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper toute la place. L'être entier coïncide alors avec cette émotion ; jamais il ne fut à tel point lui-même : il est simplifié, unifié, intensifié. Cette émotion est d'ordre supra-intellectuelle, elle est un soulèvement des profondeurs de l'âme. C'est l'émotion que Bergson appelle créatrice, qui précède l'idée et qui est plus qu'idée, mais qui peut s'épanouir en idée. Telle peut être la source, l'inspiration d'une symphonie de Beethoven ! Une émotion supérieure de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est pour le mystique l'essence même de Dieu. En tout cas, le philosophe devra penser à elle quand il sondera de plus en plus près l'intuition mystique pour l'exprimer en termes d'intelligence. Cela l'aidera à comprendre que l'amour, où les mystiques voient l'essence même de la divinité, peut être, en même temps qu'une personne, une puissance de création, une énergie créatrice. L'amour est, à la fois, personne et acte : d'ailleurs, tous deux ne font qu'un. Cet amour agissant a-t-il un objet ? Une émotion d'ordre supérieur se suffit à elle-même, mais il est difficile de

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1189.

concevoir un amour agissant qui ne s'adresserait à rien. En fait, les mystiques sont unanimes à témoigner que "Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ?"(1) Vérité transparente dans sa simplicité ! Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La création lui apparaîtra comme "Une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour."(2) L'univers tout entier n'est que "l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice ... avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pas pu apparaître, et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible."(3)

Telle est bien la conception de l'univers à laquelle aboutirait une philosophie adossée à l'expérience mystique. "Nous dépassons ainsi, sans doute", dit Bergson, "les conclusions de L'Evolution créatrice. Nous avions voulu rester aussi près que possible des faits. Nous ne disions rien qui ne pût être confirmé un jour par la biologie. En attendant cette confirmation, nous avions des résultats que la méthode philosophique, telle que nous l'entendons, nous autorisait à tenir pour vrais."(4) Il tient à préciser plus loin "que la certitude philosophique comporte des degrés, qu'elle fait appel à l'intuition en même temps qu'au raisonnement, et que si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1192.
(2) Ibid.
(3) Ibid., pp. 1192 - 1193.
(4) Ibid., p. 1193.

prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique. De fait, les conclusions que nous venons de présenter complètement naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux."(1) Cette conjonction de l'expérience scientifique et de l'expérience mystique fait à la fois le charme et la grande valeur des conclusions auxquelles Bergson aboutit.

Avant de clore cet exposé sur l'expérience mystique, nous voudrions considérer une dernière question. Lorsque Bergson fait, dans Les Deux Sources, la célèbre distinction entre le mysticisme incomplet qui s'arrête à la contemplation, et le mysticisme complet qui est action, il consacre à ce moment quelques pages à la tradition indienne et juge, comme pour l'expérience grecque, qu'elle n'atteint pas au mysticisme complet. Qu'il s'y réfère est bien un signe de son temps. C'était l'époque où la curiosité intellectuelle en Europe n'était plus restreinte dans les limites des frontières naturelles, mais s'étendait aux philosophies et aux cultures du monde entier, et particulièrement à tout ce qui concernait les anciens peuples d'Asie. Il faut regretter, pensons-nous, que la critique faite par Bergson de l'expérience indienne s'appuye sur une information insuffisante, ce qui, en soi, n'est d'ailleurs pas chose surprenante, et pourtant sa critique n'en reste pas moins injuste. La tradition philosophique et mystique de l'Inde remonte à plusieurs millénnaires, et englobe des écoles de pensée et des lignes d'expérience très diverses. Bergson paraît avoir ignoré tout un courant important, si l'on en juge d'après la conclusion à laquelle il aboutit. Cette conclusion d'ailleurs avait provoqué des protestations peu après la parution de son ouvrage, notamment un article

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1193.

écrit en 1933 par P. Masson - Oursel, le célèbre indologiste français, sous le titre : "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet" ?". M. Radhakrishnan y fait aussi allusion, quoique indirectement, dans son livre Eastern Religions and Western Thought, et beaucoup plus récemment, nous avons quelques lignes écrites par M. D.M. Datta dans son ouvrage Chief Currents of Contemporary Philosophy. Mais rappelons tout d'abord l'essentiel de la critique de Bergson.

Bergson considère d'abord la pratique du Yoga, dans lequel il voit un ensemble d'exercices destinés à suspendre la sensation, à ralentir l'activité mentale, enfin à induire des états comparables à l'hypnose. Ces états hypnotiques n'ont rien de mystique par eux-mêmes, mais ils pourront préparer le mysticisme vrai. D'où la conclusion que le Yoga est une forme populaire de la contemplation mystique ou un ensemble qui l'englobe.

Quelle est alors cette contemplation elle-même, et quel rapport peut-elle avoir avec le mysticisme complet ? Dès les temps les plus anciens, répond Bergson, l'Hindou spécula sur l'Être en général, sur la nature, sur la vie. Mais son effort n'a pas abouti, comme chez les philosophes grecs, à la connaissance aux développements infinis que fut la science hellénique. La raison en est que la connaissance était, pour l'Hindou, un moyen plutôt qu'une fin. Il s'agissait pour lui de s'évader de la vie, qui lui était particulièrement cruelle. Dès les premiers temps du Brahmanisme, il se persuada qu'on arrivait à cette délivrance par le renoncement. Ce renoncement était une absorption dans le Tout, et une absorption en soi-même. Le Bouddhisme, qui vint infléchir le Brahmanisme, ne le modifia pas essentiellement. Jusque là, on avait constaté que la vie était

souffrance : le Bouddha remonta jusqu'à la cause de la souffrance et la découvrit dans le désir en général, dans la soif de vivre. Ainsi put être tracé avec une précision plus grande le chemin de la délivrance. Brahmanisme, Bouddhisme et même Jaïnisme ont donc prêché avec une force croissante l'extinction du vouloir-vivre. Cette prédication se présente au premier abord comme un appel à l'intelligence ; mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que la conviction que ces doctrines visaient à implanter était loin d'être purement intellectuelle. Ce n'est pas par le raisonnement, ce n'est pas par l'étude que s'obtient la conviction dernière : elle consiste en une vision, communiquée par celui qui a vu. C'est par toute une discipline mystique qu'on y arrive. Cette conviction une fois gagnée, le but est atteint : finie la souffrance, qui est tout ce qu'il y a de déterminé, et par conséquent de proprement existant, dans l'existence. L'expérience ressemble beaucoup à l'extase ; elle n'est pas une vue théorique des choses. Bergson voit bien là un mysticisme, mais non pas un mysticisme complet, qui serait action, création, amour.

Bergson admet que le Bouddhisme n'a pas ignoré la charité, et qu'au précepte il a joint l'exemple. Mais, dit-il, il a manqué de chaleur, il a ignoré le don total et mystérieux de soi-même. Et cela, parce qu'il n'a pas cru peut-être à l'efficacité de l'action humaine. Il n'a pas eu confiance en elle. Seule cette confiance peut devenir puissance. Un mysticisme complet fut allé jusque là. On trouve en Inde un mysticisme comparable au mysticisme complet, mais beaucoup plus tard chez un Râmakrishna ou un Vivékânanda, par exemple. Et précisément, dit

Bergson, le Christianisme avait surgi dans l'intervalle ; son influence sur l'Inde a été superficielle sans doute, mais "à des âmes prédisposées, une simple suggestion, un signal suffit".(1) L'action directe du Christianisme, en tant que dogme, a été à peu près nulle dans l'Inde ; mais comme il a pénétré toute la civilisation occidentale, on le respire dans ce que cette civilisation apporte avec elle. L'industrialisme lui-même en dérive indirectement. Or c'est la civilisation occidentale qui a déclenché le mysticisme d'un Râmakrishna ou d'un Vivékânanda. Jamais ce mysticisme ardent, agissant, ne se fût produit au temps où l'Hindou se sentait écrasé par la nature et où toute intervention humaine était inutile. Le pessimisme hindou avait pour principale origine cette impuissance, et c'est le pessimisme qui a empêché l'Inde d'aller jusqu'au bout de son mysticisme, puisque le mysticisme complet est action. Tels sont les points essentiels de la critique bergsonienne. Bergson voit tout le mysticisme de l'Inde ancienne comme refoulé sur des doctrines de renoncement ou des pratiques d'extase.

Il nous semble qu'il y a lieu ici de faire plusieurs mises au point. Mais relevons d'abord quelques passages de l'article de M. Masson-Oursel. Après avoir apprécié l'intérêt que Bergson porta à la tradition indienne, il dit : "Le récent ouvrage qui apporte à la pensée bergsonienne son magnifique couronnement consacre — signe des temps — quelques pages à la mysticité orientale, dans l'intention de lui reconnaître sa place dans l'ensemble de la réflexion humaine. Des faits dont il a été informé, l'illustre philosophe a cru pouvoir inférer que l'Inde n'a pas connu le

(1) BERGSON. - Oeuvres, p. 1167.

mysticisme complet, si l'on entend par là une mystioité efficiente qui serait, comme celle des chrétiens, "action, création, amour"." Il continue plus loin : "Qu'il nous soit permis de signaler, entre des variétés indiennes de mysticisme qui se diversifient à l'infini, certaines qui nous paraissent avoir quelques titres à passer pour "complètes"."(1)

De toutes ces formes que signale M. Masson-Oursel dans son article, notons seulement les plus importantes :

1. "Parmi toutes les formes du mysticisme hindou, seule celle qui repose sur un certain panthéisme trouve des équivalents dans notre Occident. Son expression à la fois originelle et définitive se rencontre dans l'ésotérisme des Upanisads anciennes (VI^{ème} - IV^{ème} s. av. J.-C.), interprétation métaphysique du ritualisme brahmanique. Celui qui sait non pas tellement "ce qu'il faut savoir" que "comment il faut savoir", celui-là se saisit lui-même comme absolu et s'éprouve en identité au principe universel. Les souffles qui parcourent son corps, nus par son coeur, communiquent avec les rayons solaires, auxquels s'anastomosent les artères : le foyer du microcosme et celui du macrocosme sont ainsi en participation directe, par une même pulsation de vie. Et, en même temps que la connaissance nous atteste solidaires du monde, l'ascèse nous peut installer dans l'autonomie, car le yoga primitif enseigne à rétracter dans le coeur, tout comme l'expansion spontanée des fonctions organiques, la fonction méditative muée en concentration. L'individu centré en lui-même, "joint" en toutes ses parties — car tel est le sens propre du "yoga" — sait tout et peut tout.

---

(1) MASSON-OURSEL (P.). - "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet"?", in Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1933, p. 355.

Ce premier type de mysticisme implique la croyance sinon en un élan, du moins en une palpitation vitale du cosmos entier. Mais déjà il indique, parallèle et inverse à la voie de connaître, une voie de la réalisation autonome. Cette seconde voie va prendre une importance croissante dans la mesure, dans la très large mesure où l'Inde perdra l'intérêt pour la connaissance du monde et ambitionnera de tout autres fins."(1)

2. "Les deux hérésies jumelles du VI^{ème} siècle, Jaïnisme et Bouddhisme primitifs, manifestent une conception presque sans rapport avec celle du Brahmanisme héritier de la tradition védique. Elles prétendent non pas procurer à l'homme ce confort utilitaire qui résulte de l'observance religieuse ou de la connaissance vraie, mais faire son salut. C'est donc que l'homme — fût-ce à son insu — se trouve en grave péril, et qu'à simplement vivre il méconnaît ou son authentique nature ou sa seule légitime vocation. Effectivement les âmes courent le risque de noyade en ce flux torrentueux qui charrie les existences. Si l'on ne veut se laisser emporter sans arrêt, il faut franchir le courant pour accéder à "l'autre rive".

Description du saṃsāra toute métaphorique. A dire vrai, ce courant sans origine ni terme, c'est la fugacité de l'être, phénomène inconsistant, dans lequel on ne trouve rien où se prendre. Nous devenons, nous ne sommes point. Pour tenter d'être, il faut arrêter le courant; autrement dit, cesser d'agir. Comme nous sommes ce que nous nous faisons, il faut tenter d'être sans faire ; cela revient à esquiver sa nature ...

---

(1) MASSON- OURSEL (P.). - "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet"? ", in Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1955, pp. 355 - 356.

voilà une conception où l'élan vital définit l'existence entière, où cependant l'effort mystique consiste non pas à s'y plonger pour participer à son impulsion créatrice, mais, au contraire, à en suspendre l'exercice, et, pour cela, remarquons-le bien, à en remonter le cours. Car le fameux argument des douze causes, dans l'héroïsme de sa dialectique, dissocie l'existence concrète pour régresser à ses conditions antécédentes, lorsqu'il découvre que la misère ou le donné a pour facteur originel l'ignorance — le désir, ou vouloir-vivre, étant parmi les conditions intermédiaires.

Si l'on prend ainsi à rebrousse-poil le tissu pelucheux du voile de mâyâ, ou, mieux, si l'on défait la texture de cette toile de Pénélope, on s'installe en un nirvâna passablement négatif. Ici M. Bergson a raison de soutenir que le mysticisme s'arrête trop tôt pour "réaliser" quelque entreprise comparable à la tâche des saints chrétiens. Mais nous allons constater que l'Inde a imaginé des formes de nirvâna créatrices à l'infini. La forme négative, salut égoïste, affranchissement plutôt que liberté, caractérise le Bouddhisme moralisant des premiers siècles, ou Petit Véhicule (Hînayâna); mais le Grand Véhicule (Mahâyâna), postérieur au début de notre ère, présentera une toute autre allure, et l'étiquette "mysticisme incomplet" ne lui conviendra guère ... ce Bouddhisme nouveau, non plus négatif, mais expansif, non plus égoïste, mais conquérant et réalisateur au profit des créatures, lequel se proclame Grand Véhicule. Cette sorte nouvelle d'hérésie ouvre à la mysticité de grandioses prétentions. Analysons, de façon très élémentaire, ses origines et ses principes.

La Mahâyâna sort d'un quasi-pyrrhonisme destructeur de toute réalité sensible et de toute essence intelligible, au bénéfice de la foi. Les

auteurs de l'immense Prajñâ Pâramitâ, puis les Mâdhyamikas montrent ainsi une attitude comparable à celle de Pascal sceptique par l'entendement, croyant par le coeur. De leur nihilisme théorique résulte cette équation paradoxale : dharma ou samsâra = nirvâna ; autrement dit, la loi, la transmigration, la délivrance s'équivalent, puisque chacune égale zéro, l'universelle vacuité. Le phénoménisme relativiste du premier Bouddhisme s'approfondit en un dogmatisme négatif dont l'acerbe critique fait place nette à la vocation religieuse.

Surviennent des doctrinaires qui, acceptant ces négations limitées à l'entendement, vont insérer leur spéculation dans les cadres du yoga, non pas métaphysique, mais ascèse. Ainsi se fonde l'école yogâcâra. Ils ne penseront ni pour connaître, comme l'orthodoxie brahmanique, ni pour analyser et dissoudre, comme le Bouddhisme antérieur, — mais pour intensifier cette concentration (samâdhi) en laquelle culminait la méditation (dhyâna) des yogins. La restriction de l'intelligence discursive, le rétrécissement maximum de la conscience, loin de supprimer l'élan de la pensée, le porte à son paroxysme. Telle l'eau d'un étang, poussée dans une canalisation étroite et lancée en jet impétueux; mieux encore, à l'indienne, disons que l'extrême densité de la concentration rend la pensée dure, translucide, aiguë comme le diamant, perforante et irrésistible comme la flamme. Sa clarté, son efficience ne trouvent dès lors aucune borne de durée ni de distance, car des opérations préliminaires ont défait les synthèses naturelles et subconscientes, par exemple temps et espace, constitutives de la conscience empirique et de ses limitations.

La délivrance n'apparaît plus comme un état, mais comme une carrière, celle des aspirants — bouddhas, les bodhisattvas, "êtres d'illumination", et celle des bouddhas. Le nirvâna de ces derniers, loin de se figer en transcendance ou perfection, se prouve par une activité sans fin, immanente au monde, et qui s'exprime devant les intelligences comme prêche de la loi, dans l'ordre des données sensibles comme fantasmagorie de création. Et voilà justifié ce terme de dharma, qui signifie à la fois le devoir et l'être ; de même que voilà expliquée l'identité de la libération et de la servitude (nirvâna = samsâra). Donnons tout son sens au terme de carrière : une voie est ouverte, dont l'accès fut trouvé par le Çâkyamuni dans l'argument aux douze causes. Sur cette voie, un itinéraire jalonne des étapes qui confirme l'expérience propre de chaque délivré, qui s'y achemine plus ou moins loin. Il ne s'agit pas d'ontologie, mais d'initiative et de création, nullement arbitraires quoique libres. Mais, par métaphore, cette tâche spontanée, décisive, se peut décrire comme la conquête de "terres" toujours plus difficiles d'abord et d'exploration ; ces formes d'existence représentent des degrés toujours plus épanouis, comme toujours plus intenses, de la génialité spirituelle. Cherche-t-on quelque analogue à ces doctrines dans la philosophie occidentale, il faudrait se référer à Fichte et à Novalis : car l'être résulte d'une tâche, et la création par pensée s'avère magie.

Rien de chrétien dans ces spéculations. Elles résultent de la foncière conviction indienne, que l'esprit est lumière, donc en droit, sinon en fait, omniscient parce que omni-éclairant, et du besoin bouddhique de compassion universelle, fondée sur la compréhension. Elles

réalisent un équivalent de ce que nous appelons ordre de la grâce et de l'amour, mais imputent à de l'artifice — qui, encore une fois, n'est pas de l'arbitraire — ces façons de créer. Celles-ci s'imposeront à toute l'indianité, à partir des "corps de prestige" (nirmâṇakâya) des Bouddhas jusqu'à la mâyâ de Çankara et des Védantins, en passant par ce "jeu" d'artiste, la danse de Çiva. Et comment taxer de stérile, d'incomplète, cette mysticité ? En spéculation, elle produit à l'infini. En action mondaine, elle couvrit l'Asie, de l'Iran au Japon, de la Mongolie à Java, d'une religion universaliste, qui put prétendre autant que le Christianisme à unifier l'humanité."(1)

3. " ... envisageons le Brahmanisme qui s'exprime dans le Mahâbhârata, entre deux siècles avant et deux siècles après Jésus-Christ. Ce Brahmanisme diffère de celui des brâhmanas en ce qu'il accueille les religions populaires et ne se défend contre elles qu'en les assimilant. La transmigration n'y joue qu'un faible rôle : et, en effet, les castes ou les sectes dépourvues d'instruction et de loisir pour spéculer ont besoin d'un type de salut simple, plus rapide que l'intelligence intégrale du monde ou qu'un ascétisme rigoureux. La forme populaire de mysticité est la dévotion (bhakti). Les fidèles de Nârâyana, de Vâsudeva, de Visnu, de Krsna, de Çiva, — innombrables expressions de l'absolu selon l'infinie diversité des religions — se procurent paix et béatitude à moins de frais qu'un aspirant-bouddha ; il leur suffit de rapporter tout acte à Dieu, sans considération égoïste des conséquences. Ceci équivaut à la devise des moines de Saint-Honorat, aux îles Lérins : "surnaturaliser

(1) MASSON-OURSEL (P.). - "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet"? ", in Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1933, pp. 356-360.

tout ce que nous faisons". Quel que soit l'acte requis par la tradition de caste (svadharma), une oeuvre quelconque devient excellente si on l'accomplit l'esprit tourné vers le Seigneur et par amour de Lui. Ce fidéisme piétiste coïncide avec des formes bien connues du Christianisme. Dira-t-on que l'attitude "quiète" atteste un mysticisme stérile et inerte ? Impossible de juger ainsi, en tout cas, le zèle qui se manifeste chez Chaitanya (1485 - 1533), et après lui dans la religion bengalie. "Bhakti", foi dévote, cède la place à "premâ", sublimation de toutes les amours finies en amour infini, exaltation dans et par l'amour divin ; le vital, sans s'abolir, se mue en spirituel. Rien de moins négatif que le contenu de cette spiritualité ; c'est l'opulente réalisation d'harmonie esthétique et morale dont un Rabindranath Tagore nous offre l'épanouissement. Sans doute le Christianisme a influé sur Chaitanya, et a fortiori sur Tagore ; mais gardons-nous d'oublier que la piété indigène renferme de quoi justifier l'ascension de cette sève mystique. Au point de départ, la Gîta krsnaïte en témoigne ; puis cette généralisation, si impressionnante, du théisme, qui depuis la fin de l'antiquité s'étend à la plupart des philosophies, même à celles qui s'en accommodaient le moins, soit le yoga, soit le sâmkhya çivaïte."(1)

4. "Indiquons enfin, pour ne pas laisser sous silence un aspect très indien de la mysticité, ce que le Brahmanisme assimila des puissantes initiatives bouddhiques. On a pu soutenir qu'il les avait transposées en l'antagonisme de l'unité absolue et de l'illusion relative, dans le

(1) MASSON - OURSEL (P.). - "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet" ?", in Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1933, pp. 357 - 358.

Védânta classique. Soit, — avec cette différence que ce système est plus figé, plus étriqué que tout autre, alors qu'aucun n'offre une ampleur égale à ceux des Yogaçâstras. Bien plutôt, c'est ce Yoga brahmanique et tardif qu'on appelle tantrisme, qui se calqua sur les intempérantes ambitions du Grand Véhicule. Mais il exprime en termes de physiologie la conquête des terres, et en formules rituelles la magie de la pensée. La vie est appelée à se surmonter elle-même : renonçant à ses fonctions normales, elle s'assigne la désertion graduelle du corps par subjugation successive de ses multiples activités. La carrière qui s'ouvre se définit par l'ascension contre nature de la poussée vitale de centre nerveux (cakra) en centre nerveux — de "lotus" en lotus — depuis les centres inférieurs d'alimentation et de génération jusqu'aux centres cérébraux et à cette issue que l'âme peut prendre, à travers le crâne, vers Brahmâ. Chaque plexus est percé comme une fleur par une aiguille, et le salut s'obtient — toujours à rebours de l'utilisation ordinaire — par utilisation de la poussée vitale ... (Ainsi peut s'obtenir), par delà l'emprise sur le microcosme, l'empire du macrocosme. Et puis, encore une fois, la création spirituelle se substitue à la passivité vitale : fondu en l'amour des avatâras (Vishnuisme), ou harmonisé au rythme démiurgique (Çivaïsme), ne disons pas que le mystique s'enferme dans une tour d'ivoire, sachons qu'il participe à l'action divine."(1)

Masson-Oursel conclut son article en ces termes : "Fort peu de systèmes indiens possèdent (une) allure statique...La simple inspection

(1) MASSON-OURSEL (P.). - "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet"?", in Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1933, pp. 360 - 361.

du vocabulaire philosophique montrerait partout à l'oeuvre le devenir et l'agir ... Connaître, c'est éclairer, ou c'est savoir-faire ; les stades supérieurs de la spiritualité, appelés par nous "mystiques" parce qu'ils dépassent le niveau de l'intelligence, sont "action, création, amour"..."[1]

Nous sommes restée longuement sur l'article du célèbre indologiste. Il nous a semblé présenter un intérêt tout particulier, car il a été écrit peu après la parution des Deux Sources et en réponse directe à la critique bergsonienne. Avant de clore cette question, nous voudrions exposer quelques réflexions très générales sur le sujet.

La tradition philosophique et spirituelle de l'Inde a non seulement une longue histoire, mais comme on a pu le constater, un développement extrêmement diversifié. A certaines époques, on note la prépondérance de tendances spécifiques qui excluaient pratiquement tout le reste; mais dans une perspective à longue échéance, on ne serait pas justifié de classer la tradition tout entière sous cette seule rubrique. L'esprit indien a beaucoup expérimenté, il a cherché l'Infini à travers ses formes innombrables. Il a toujours cru en une liberté absolue d'expérience dans la recherche de la vérité. Il a fait ainsi toutes sortes de tentatives, il a marché longtemps dans une direction, puis dans une autre et cherché ensuite une synthèse de ce qu'il avait trouvé. Il a repris ce qu'il avait laissé de côté en lui donnant un sens nouveau. Une telle effusion de doctrines, d'écoles, d'expériences peut être assez déconcertante, d'autant

(1) MASSON-OURSEL (P.). - "L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet"?", in Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1933, pp. 361-362.

plus qu'on préfère aujourd'hui des distinctions nettes et tranchées, des tendances bien définies, des catégories précises.

Mais le développement que l'Inde a connu — non seulement d'ailleurs en philosophie et dans l'expérience spirituelle, mais aussi en art, en architecture et dans son histoire tout entière — ne peut être mis sous une étiquette, quelle qu'elle soit. Il faut une approche plus souple, plus flexible, qui puisse suivre le mouvement dans tous ses contours et tout au long de son trajet à travers les âges. Alors, nous serions en mesure de dégager les tendances principales qui avaient leur part à jouer et de voir la ligne de continuité qu'elles ont pu suivre — au moins dans ce qui se rapporte plus directement à la critique bergsonienne.

Remarquons, avant tout, deux choses qui nous ont beaucoup frappé dans ces quelques pages écrites par Bergson. Le pessimisme dont il parle est souvent l'objet d'un malentendu. D'une part, il ne s'applique, même dans les cas où on l'admet, qu'à certaines doctrines et ne peut couvrir toute l'indianité. D'autre part, selon la formule souvent citée de M. Radhakrishnan, le pessimisme est initial et non pas ultime.(1) Ce qui nous a fort étonné, c'est que Bergson accepte comme cause de ce pessimisme des conditions matérielles difficiles, telles la famine, la misère. Mais l'Inde ancienne n'a pas connu ces misérables conditions de vie, et ceci est un fait bien établi par les récits historiques de l'époque. L'Inde y est décrite comme un pays riche et opulent. Une vie matérielle difficile est, historiquement, un fait beaucoup plus tardif. Si l'on veut

(1) RADHAKRISHNAN (S.). - Indian Philosophy, Vol. I, Londres, George Allen and Unwin, 1941, pp. 49 - 50.

trouver une cause à ce "pessimisme initial", il faut la chercher dans une angoisse métaphysique, dans une réflexion sur la nature de l'existence — où l'on perçoit à la fois l'existence inauthentique et l'état d'être authentique auquel on peut parvenir.

Le deuxième point qui a retenu notre attention, c'est que Bergson considère le Yoga comme un état d'hypnose. Le Yoga a eu dans l'Inde un développement très long et très varié — depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque contemporaine. C'est une discipline précise, englobant plusieurs voies d'approche, qui est essentiellement psychologique dans ses méthodes et dans les buts qu'elle se propose, mais parfois physiologique dans certaines de ses formes. Elle cherche à réaliser deux choses qui ne sont que deux aspects nécessaires d'une seule et même réalisation: d'abord le "recentrement de l'homme dispersé"(1) selon la formule si expressive de M. O. Lacombe. Ou, dans le langage de la psychologie moderne, "l'intégration de la personnalité", qui en est tout proche mais qui n'a pourtant pas tout à fait la même portée. Ce qui est recherché, c'est la concentration de toutes les énergies de l'homme, qui rend possible une efficacité beaucoup plus grande. Ainsi "joint" — car tel est le sens étymologique du mot "yoga" — dans toutes ses parties, l'homme cherche alors l'union, la coïncidence avec le Suprême. C'est cette conjonction du fini — concentré, ramassé en lui-même — et de l'Infini, qui est le but ultime du Yoga. Elle peut prendre, dans certaines disciplines yoguiques, la forme d'une absorption; dans d'autres, elle n'est que la réalisation nécessaire à une action conséquente qui sera plus efficace. Toutefois, le terme

(1) LACOMBE (O.). - Encyclopédie Française, T. XIX, p. 19 ,52 - 11.

d'hypnose ne définit pas le yoga. C'est plutôt le mot de concentration, de clarté, d'illumination qui lui convient. Certes, dans cette voie, comme dans toutes les aventures de l'esprit humain, il y a eu des aberrations car cette discipline est périlleuse et difficile à suivre : c'est comme si l'on marchait sur "le fil du rasoir", dit un ancien proverbe indien. Mais ne faudrait-il pas souligner ce qu'elle renferme de positif et d'essentiel ?

Laissons de côté les points spécifiques et revenons aux principales tendances qu'on peut dégager dans la tradition indienne. L'Inde s'est toujours préoccupée de l'action et elle a recherché le véritable sens qu'il faudrait lui donner. Tantôt, elle l'a mise au niveau de l'illusoire ; tantôt, elle lui a accordé une réalité prépondérante, et en a fait des applications diverses, — et cela dès le début de sa spéculation. Dans les Upanishads, on distingue deux tendances, l'une cosmique, celle des premières Upanishads, et l'autre acosmique. La première accorde une vraie réalité au monde et à l'action dans le monde. L'autre soutient l'attitude qui nie le monde et qui ne croit pas, par conséquent, à l'efficacité d'une action dans le monde ; elle recherche seulement le Transcendant, qui est l'unique réel. Cette attitude donne naissance, à travers les âges, aux diverses Ecoles philosophiques et mène aux diverses lignes de l'expérience spirituelle, notamment à la spéculation bouddhiste qui trouve, dans l'histoire des idées, son aboutissement dans l'advaita de Çankara. L'advaita a été la doctrine dominante dans l'Inde pendant de longs siècles, et il est bien vrai qu'elle a profondément influencé l'esprit indien ; et pourtant il ne serait pas légitime de penser qu'elle représente la tradition tout

entière. De tout temps, d'autres influences se sont exercées, qui ont parfois pris une place prééminente. Remarquons, avant d'aller plus loin, que le Bouddhisme lui-même a eu un développement très varié, comme le souligne si clairement Masson - Oursel dans son article. La compassion bouddhique pour toutes les formes de la vie est bien connue, ainsi que le fameux serment du Bouddha au seuil du nirvâna, qu'il ne franchirait pas ce seuil tant qu'il resterait au monde un seul être dans l'ignorance.

Dans les premières Oupanishads, on ne voyait aucune incompatibilité entre la sagesse et l'action. On y parla des sages qui régnaient à cette époque. Cette attitude, qu'on peut appeler "synthétique", accorde au monde et à l'action dans le monde une réalité intrinsèque ; mais l'action dont il s'agit, doit être illuminée et purifiée. Cette tendance a inspiré directement ou indirectement, tout au long de l'histoire, des Ecoles philosophiques, des lignes d'expérience spirituelle, des formes de religions populaires. Nous allons noter seulement quelques étapes importantes de cet itinéraire.

L'ancienne conception des quatre périodes de la vie, les <u>âsrama</u>, — la seconde étant celle du père de famille accomplissant son devoir envers sa famille et envers la société, — cette conception impliquait bien la nécessité de l'action, comme faisant partie intégrante d'une vision totale de la vie humaine.

Les épopées, Râmâyana et Mahâbhârata, ont profondément influencé non seulement l'élite, mais aussi et surtout les masses. Dans le Râmâyana, ce qu'on cherche à définir, c'est essentiellement le devoir de chacun, depuis le roi jusqu'au plus humble sujet, dans une société ordonnée selon

le dharma, selon la loi vraie et divine. Dans le Mahâbhârata, c'est surtout la Gufâ qui a occupé une place prestigieuse dans l'indianité tout entière. Le problème qu'elle cherche à résoudre, c'est celui que pose l'action humaine : la difficulté, apparemment si grande, de vivre la vie de l'Esprit tout en continuant l'action dans le monde. Autrement dit : comment faut-il agir? L'action est une nécessité, mais quel doit être son levier, son motif, pour qu'elle puisse mener à une vie spirituelle ? La solution proposée implique toute une discipline personnelle : l'action doit être désintéressée, illuminée, tout acte doit être offert comme un sacrifice au Très-Haut. Pour que cela devienne possible, il faut pratiquer un Yoga qui embrasse tous les éléments de la personnalité humaine, car l'action exige que tout entre en jeu. Le Yoga de la Gufâ fait une synthèse des autres voies — voies de la connaissance, de la dévotion, de la volonté. Philosophiquement, ceci implique une conception intégrale de la réalité — l'unité de la vérité spirituelle intérieure et de la vie et de l'action extérieures de l'homme. On voit clairement que la philosophie de Sri Aurobindo se rattache à la fois aux premières Oupanishads et à la Gufâ.

Il existe également des doctrines dites "tântriques", qui impliquent une vue dynamique de la réalité et qui insistent sur la perfectibilité de l'homme. Sri Aurobindo leur accorde une grande importance, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer précédemment.

On remarquera le mouvement de "Bhakti" qui, dans les XIVème et XVème siècles, a fleuri dans l'Inde entière, — cette mystique ardente d'amour et de dévotion trouve son aboutissement chez Chaitanya. Dans la

lignée du Védânta même, on se souvient de Râmanouja et d'autres théistes qui affirment la réalité du monde et de l'action.

Passons à l'Inde moderne qui s'est beaucoup préoccupée de l'action et de sa véritable portée, préoccupation qu'exigeaient les conditions de vie et l'époque tout entière. Les grands esprits — Gandhi, Tagore, Râmakrishna, Vivékânanda, Sri Aurobindo — ont tous un apport particulier à faire. Chacun a cherché le véritable sens qu'il faut donner à l'action et la place qu'il y faut faire dans la vie, et tous apportent à ce problème des solutions différentes, bien qu'il y ait un fond d'unité qui les relie. Ceci provient du fait qu'ils se tournent vers la tradition ancestrale pour trouver leur base, même quand ils sont sensibles aux expériences faites dans cette voie par d'autres civilisations.

Nous avons cherché seulement à montrer que l'Inde n'a nullement ignoré le problème de l'action tout au long de sa tradition. Toutefois, il faut ajouter une chose. L'Occident moderne, qui donne une importance primordiale à l'activité humaine, a certainement joué sa part en attirant l'attention de l'Inde sur la nécessité de reconsidérer ce problème. Ainsi éveillée, l'Inde est allée puiser de nouvelles inspirations à ses anciennes sources, comme d'ailleurs elle l'a toujours fait. Ce qui était nouveau à cette époque, c'est que la tendance universaliste a été vivement ressentie par l'Inde et qu'elle a ainsi voulu tout embrasser, tout assimiler et ne rien laisser de côté de l'expérience commune de l'humanité. Et pourtant, même quand elle crée de cette manière, elle ne le fait que sur ses propres fondements. Ce qui nous frappe ici, c'est l'attitude uni-

versaliste; on se place dans une perspective qui s'ouvre à la totalité de l'expérience humaine.

Nous sommes partie d'une considération des quelques pages que Bergson a consacrées à la tradition indienne, et nous y sommes restée fort longtemps. Il nous a semblé, en effet, qu'il y avait lieu de faire certaines mises au point, et d'ouvrir une perspective dans laquelle on pourrait mieux situer l'apport de Sri Aurobindo, que nous allons étudier à présent. Quant à la critique bergsonienne, il faut bien conclure qu'elle provient d'une insuffisance d'information. Mais ce qui surprend un peu, c'est qu'un esprit tel que Bergson, qui tenait tant à la précision et qui aimait s'appuyer sur une documentation bien établie, ne soit pas allé plus loin dans ses recherches.

o

o o

SRI AUROBINDO

Nous avons pu remarquer que l'étape de l'évolution qui intéresse tout particulièrement Sri Aurobindo et dont il a fait une étude si approfondie, est celle de l'homme et de son évolution spirituelle future. Mais comment peut s'effectuer cette transition du stade mental au stade spirituel, quelles sont les étapes de ce développement et quelle est, plus précisément, la nature et la portée de cette évolution ?

Nous en avons donné une très brève esquisse dans le chapitre précédent ; maintenant, nous allons considérer ces problèmes d'une manière plus approfondie.

La nature a suivi quatre directions principales pour préparer la transition de l'homme mental à l'homme spirituel : la religion, l'occultisme, la pensée spirituelle et, enfin, la réalisation et l'expérience spirituelles intérieures. Les trois premières sont des voies d'approche ; la dernière est la méthode sûre et efficace. Ces quatre forces ont travaillé simultanément et d'une façon plus ou moins coordonnée, parfois en collaborant ensemble, parfois en se querellant, parfois indépendamment l'une de l'autre. La religion a admis un élément occulte dans son rituel, ses cérémonies, ses sacrements ; elle s'est appuyée sur la pensée spirituelle, lui empruntant tantôt une croyance ou une théologie, tantôt le point d'appui d'une philosophie spirituelle; mais l'expérience spirituelle est le but et l'accomplissement final de la religion, son ciel et son sommet. Sri Aurobindo tient à établir dans ce domaine des distinctions assez nettes et à définir la portée de chacune de ces voies.

La religion a connu une longue évolution dans laquelle Sri Aurobindo distingue trois étapes principales : la première est d'ordre instinctif et subliminal ; vient ensuite une période rationnelle, et, finalement, l'accomplissement se fait dans une étape supra-rationnelle.

Quand la nature commence à éveiller l'homme, au cours de l'évolution, à une conscience spirituelle rudimentaire, c'est d'abord généralement par une perception vague de l'Infini et de l'Invisible qui entourent

son être physique. L'homme sent ses limitations et son impuissance et perçoit, caché dans le monde, quelque chose de plus grand que lui : des puissances bénéfiques et maléfiques qui déterminent les résultats de son action, un Pouvoir qui est derrière le monde physique dans lequel il vit, et qui les a peut-être créés l'un et l'autre ; ou des Pouvoirs qui animent et gouvernent les mouvements de la nature. Il a dû alors déterminer ce qu'étaient ces Pouvoirs et trouver des moyens de communiquer avec eux afin de les rendre propices ou de les appeler à son aide. Il a recherché aussi les moyens de découvrir et de maîtriser les principes cachés derrière les mouvements de la nature. Il n'a pu y parvenir tout de suite avec sa raison, parce que sa raison ne pouvait au début que s'occuper des faits physiques ; or il s'agissait là du domaine de l'invisible et il fallait une vision et une connaissance supraphysiques. Il n'est arrivé à ses fins qu'en "élargissant la faculté d'intuition et d'instinct qui se trouvait déjà présente dans l'animal."(1) Cette faculté, affirme Sri Aurobindo, qui s'est prolongée dans l'être pensant et qui s'est mentalisée, devait être plus sensitive et plus active chez l'homme primitif — encore qu'elle dût le plus souvent se limiter à un plan inférieur — car il devait s'en remettre surtout à elle pour toutes les premières découvertes qui lui étaient nécessaires. Il devait aussi s'appuyer sur l'aide de l'expérience subliminale; car le subliminal aussi devait être plus actif, plus prêt à jaillir en lui, plus capable de formuler ses mouvements à la surface, avant que l'homme n'ait appris à dépendre complètement de son intellect et de ses sens.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 770.

"Les intuitions qu'il reçut ainsi au contact de la nature, furent systématisées par son mental et donnèrent naissance aux premières formes de la religion."(1) Ce pouvoir d'intuition lui donna aussi le sens des forces supraphysiques derrière le monde physique. Ce contact a rendu possible la découverte des moyens efficaces lui permettant d'utiliser dynamiquement cette connaissance. Ainsi étaient créées la magie et les autres formes primitives d'occultisme. A un moment donné, l'homme a dû s'apercevoir qu'il possédait en lui quelque chose qui n'était pas physique, une âme qui survivait au corps. Certaines expériences supranormales rendues plus positives par suite de la pression qui le poussait à connaître l'invisible, doivent l'avoir aidé à formuler ses premières idées rudimentaires sur cette entité au-dedans de lui. C'est plus tard qu'il a commencé à comprendre que ce qu'il percevait dans l'action de l'univers existait aussi en lui, sous une certaine forme, et qu'en lui aussi existaient des éléments qui réagissaient à des puissances invisibles et à des forces du bien ou du mal. Ainsi ont dû se former ses notions éthico-religieuses et ses possibilités d'expériences spirituelles. "Un amalgame d'intuitions primitives, de rituel occulte, de morale socio-religieuse, de connaissances ou d'expériences mystiques, symbolisées en mythes mais dont le sens était préservé grâce à une initiation et une discipline secrètes, constituent le premier stade, d'abord très superficiel et extérieur, de la religion humaine. Au début, ces éléments étaient sans aucun doute grossiers, pauvres et imparfaits ; ils acquirent pourtant de la profondeur et s'élargirent, et dans certaines cultures ils trouvèrent une ampleur

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 770.

remarquable et une haute signification."(1)

Mais la tendance à l'intellectualisation apparut à mesure que le mental et le vital se développaient, — car ce développement est la première préoccupation de la nature dans l'homme, et elle lui donne la première place aux dépens des autres éléments qui devront être repris plus tard ; les premières formations intuitives, instinctives et subliminales se trouvèrent recouvertes sous les structures érigées par la force grandissante de la raison et de l'intelligence mentale. Plus l'homme découvre les secrets et les processus de la nature physique, plus il néglige le secours qu'il avait autrefois cherché dans l'occultisme et la magie ; la présence et l'influence sensible des dieux et des pouvoirs invisibles s'effacent, tandis qu'il explique de plus en plus les choses par des actions naturelles, par le mécanisme des processus de la nature. Pourtant l'homme sent encore le besoin d'un élément spirituel dans sa vie, et c'est pourquoi, pendant quelque temps, il garde ensemble ces deux activités occulte et rationnelle. Mais, bien que les éléments occultes de la religion soient encore gardés en tant que croyances et préservés, ils sont aussi enterrés sous les rites et les mythes. Ils perdent ainsi leur signification et s'affaiblissent, tandis que s'accroît l'élément intellectuel. Finalement, lorsque la tendance intellectualisante devient trop forte, tout est supprimé, sauf les credo, les institutions, les pratiques formelles et la morale. L'élément d'expérience spirituelle lui-même s'estompe et l'on considère comme suffisant de s'appuyer seulement sur la foi, sur la ferveur émotive et sur la conduite morale. L'amalgame premier, fait de

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 771.

religion, d'occultisme et d'expérience mystique, est dissous, et chacun de ces pouvoirs a alors tendance à suivre son propre chemin, selon son propre caractère séparé. L'aboutissement ultime de ce stade est une négation complète de la religion, de l'occultisme et de tout ce qui est supra-physique. Le durcissement de l'intellect atteint alors son paroxysme et démolit toutes les structures protectrices qui servaient de refuge aux parties plus profondes de notre nature. Cependant, affirme Sri Aurobindo, la nature évolutive garde encore vivantes ses intentions ultérieures dans la pensée du petit nombre, et se sert de l'évolution mentale du grand nombre pour mener les hommes vers des plans supérieurs et vers un aboutissement plus profond. Cette période d'un intellectualisme rigide a eu une grande utilité. Grâce à elle, l'humanité s'est débarrassée, dans une grande mesure, de la superstition, des dogmes irrationnels ; elle s'est ainsi mieux préparée pour l'expérience spirituelle dans sa pureté. On a pu ainsi dégager l'essentiel de l'accessoire, qui est non seulement encombrant, mais souvent déformant.

Tel est bien le sens et la portée de la crise que nous traversons actuellement dans le domaine de la religion. Depuis quelques siècles, les valeurs religieuses se sont affaiblies, la religion n'a plus la même prise qu'auparavant sur l'esprit de l'homme. Elle-même a été rejetée, niée totalement. Mais, depuis le début de notre siècle environ, il y a une reprise de l'élan religieux et cela avec un esprit plus clair, plus scrupuleux, axé sur le fait de l'expérience même et moins porté vers ce qui est pur rituel et dogme. Plus proche de nous, il y eut des tentatives puissantes pour réaliser une création nouvelle dans ce domaine, une élabora-

tion plus vaste et plus concrète. On dirait même "existentielle" : c'est le fait de l'expérience directe qui importe avant tout. Sri Aurobindo dit à ce propos : "Dès à présent, après une époque d'intellectualisme et de matérialisme triomphants, nous pouvons voir des signes du processus ainsi suivi par la nature : en fait, un retour vers la découverte intérieure de soi, une recherche et une pensée qui se tournent vers le dedans, une nouvelle tentative d'expérience mystique, un tâtonnement pour trouver le moi profond, un nouvel éveil au sens de la vérité et du pouvoir de l'Esprit commencent à se manifester. La quête du vrai moi et de l'âme et d'une vérité plus profonde des choses, se ranime, tend à retrouver sa force perdue et à redonner une vie nouvelle aux vieilles croyances, à en édifier de nouvelles ou à se poursuivre indépendamment des sectes religieuses. L'intellect lui-même, ayant presque atteint les limites de la découverte physique, ayant touché son propre fond et découvert qu'il ne peut rien expliquer de plus que les processus extérieurs de la nature, a commencé, avec hésitation encore et à titre d'essai, à diriger un oeil inquisiteur sur les secrets plus profonds du mental et de la force vitale et, afin de savoir ce qu'il peut y avoir de vrai en lui, sur le domaine de l'occulte, qu'il avait rejeté a priori. La religion elle-même a montré son pouvoir de survivance et subit une évolution dont le sens final est encore obscur. Dans la nouvelle phase de l'évolution mentale dont nous voyons le commencement, si grossier et si hésitant soit-il, on peut discerner la possibilité d'une poussée vers un tournant décisif, et une avance décisive de l'évolution spirituelle dans la nature. Pleine de richesses, mais d'une certaine obscurité aussi pendant son premier stade

infrarationnel, la religion a eu tendance, sous le fardeau de l'intellect, à passer dans un espace intermédiaire, rationnel et clair, mais dénudé. Elle doit finalement suivre la courbe ascendante du mental humain et s'élever plus pleinement vers ses propres sommets, vers son domaine vrai ou plus vaste, dans la sphère d'une conscience et d'une connaissance supra-rationnelles."(1)

Tel a été le développement de la religion. Au coeur de la religion, il y a toujours eu place pour une certaine expérience spirituelle ; au début, ce n'était que le sentiment vague d'une plus grande réalité qui nous dépasse. Ce noyau d'expérience était alors recouvert par un formalisme de rituel, de croyance, d'occultisme, selon le niveau et les exigences de la mentalité humaine. Mais au fur et à mesure que le mental se développe, tous ces éléments accessoires ont tendance à se dégager de l'élément essentiel et à suivre leur propre chemin distinct. L'élément essentiel étant ainsi rendu à sa pureté, il s'agit alors d'une recherche directe de l'expérience spirituelle, d'un contact, de l'union avec l'Esprit. Comment définir avec plus de précision ces autres chemins ?

L'occultisme a été souvent discrédité, mais Sri Aurobindo pense qu'il est, dans sa vérité, une science parfaitement légitime. Il représente, dans l'essentiel, un effort de l'homme pour atteindre la connaissance des vérités et des potentialités cachées de la Nature, qui le feront sortir des limites physiques de son être. "C'est en particulier une tentative pour posséder et organiser le pouvoir direct du mental et de la vie sur la matière, pouvoir mystérieux, occulte, qui n'est pas encore extérieurement développé. C'est en même temps, un effort pour établir

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 772.

une communication avec des mondes et des entités appartenant à des hauteurs et à des profondeurs supraphysiques, à des niveaux intermédiaires de l'Être cosmique, pour que cette communion serve à maîtriser une vérité plus haute, et qu'elle aide l'homme dans sa volonté d'être le maître des puissances et des forces de la Nature."(1) Cette aspiration humaine s'appuie donc sur une double croyance : que derrière la réalité physique il y a des forces plus puissantes qui peuvent agir sur elle, et qu'il nous est possible de les connaître et de nous en servir. En ce sens, on pourrait décrire l'occultisme comme la science du surnaturel, le surnaturel n'étant pas alors envisagé comme une fantaisie ou un miracle arbitraire. C'est, en fait, la découverte du supraphysique, le dépassement des limites matérielles ; ce domaine fonctionne selon ses lois propres avec des procédés précis, et il nous est possible d'en faire une étude systématique. Implicite ici est l'affirmation que, derrière l'actuelle systématisation de notre mental et de la vie dans la matière, il y a d'autres pouvoirs plus grands du mental et de la vie, qui existent potentiellement, qui peuvent être amenés à agir sur les choses et les circonstances matérielles, et qui peuvent apporter dans leur domaine respectif une plus grande efficacité. De nos jours, la reconnaissance de l'hypnotisme est un exemple de cette découverte et de son emploi systématique. Dans l'Indo, c'est le système des Tântras qui a exploré en profondeur ce domaine de connaissance, et qui a créé ainsi une véritable science.

La troisième voie suivie par la Nature vers cette évolution de notre Être, est celle d'une compréhension par l'intellect de la connais-

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 777.

sance la plus haute. Cette compréhension est une aide indispensable à la totalité du mouvement. Généralement, à la surface, le principal instrument de pensée et d'action de l'homme est la raison, l'intellect qui observe, comprend et organise. Pour toute évolution intégrale de l'Esprit, dit Sri Aurobindo, "il faut non seulement développer l'intuition, la vision et le sens intérieurs, la dévotion du coeur, l'expérience vivante, profonde et directe des choses de l'Esprit, mais il faut aussi éclairer et satisfaire l'intellect, aider le mental pensant et réfléchissant à comprendre, à se former une idée raisonnée et systématique du but, de la méthode et des principes de ce développement plus grand et de cette activité supérieure de notre nature, et de la vérité de tout ce qui se trouve derrière elle. La réalisation et l'expérience spirituelles, la connaissance intuitive et directe, la croissance de la conscience intérieure, la croissance de l'âme et d'une intime perception de l'âme, d'une vision, d'un sens de l'âme, sont en fait les vrais moyens de cette évolution ; mais l'appui de la raison critique et réfléchie est aussi d'une grande importance. Si beaucoup peuvent s'en passer parce qu'ils ont un contact vivant et direct avec les réalités intérieures et qu'ils se satisfont de l'expérience et de la vision intérieures, cet appui n'en est pas moins indispensable dans le mouvement total de l'évolution."(1) L'intellect, par lui-même, ne peut pas nous mettre en rapport avec la Réalité spirituelle concrète ; mais il a besoin de connaître la nature de cette Réalité, et le principe de ses relations avec le reste de l'existence, avec nous-mêmes et l'univers, et d'en faire une formulation mentale. Cette

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 780 -781.

formulation apporte une aide puissante à la recherche plus directe et intuitive.

L'intellect joue, en fait, un double rôle. Il s'intéresse surtout à l'énoncé général de la vérité spirituelle, à la logique de son absolu et à la logique de ses relativités, et il veut savoir comment ces deux logiques se situent l'une par rapport à l'autre, comment elles conduisent l'une à l'autre, et quelles sont les conséquences mentales du théorème spirituel de l'existence. Mais, en dehors de cette compréhension et de cette formulation intellectuelles qui représentent sa fonction principale, l'intellect cherche à exercer un contrôle critique. Il peut admettre l'extase et d'autres expériences spirituelles concrètes, mais il exige de savoir sur quelles vérités de l'Être, sûres et bien ordonnées, ces expériences sont fondées. De fait, sans la reconnaissance d'une vérité connue et vérifiable, la raison pourrait trouver ces expériences incertaines et inintelligibles. Aussi, quand on se déplace du domaine physique du sensible à celui de l'invisible, on a tout particulièrement besoin de l'austérité et de la discipline qu'apporte l'intellect ; sinon il est facile de s'égarer et d'admettre des expériences trompeuses. Ensuite, l'intellect cherche à organiser toutes ces expériences d'une manière cohérente. "L'action de l'intellect est d'abord de comprendre, puis de critiquer et finalement d'organiser, de diriger et de mettre en forme."(1)

Le moyen qui permet de satisfaire ce besoin et qui nous a été fourni par notre nature mentale, c'est la philosophie ; et dans ce domaine, ce doit être une philosophie spirituelle. Les systèmes de ce genre ont été

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 781.

nombreux en Orient ; à chaque fois que s'est produit un développement spirituel d'importance, une philosophie en est presque toujours sortie, pour le justifier auprès de l'intellect. Tout d'abord, la méthode suivie fut celle d'une vision intuitive et d'une expression intuitive comme dans les Oupanishads. Puis se développa une méthode critique, un système dialectique solide, une organisation logique. Les philosophies qui suivirent furent un exposé intellectuel de ce qui avait été découvert par la réalisation intérieure, comme par exemple la Gufta. Parfois, elles fournissaient elles-mêmes, une base mentale ou une méthode systématique pour la réalisation et l'expérience, comme par exemple la philosophie Yoga de Patanjali. En Occident, la tendance syncrétique de la conscience fit place à une tendance analytique et séparatrice, de sorte que l'aspiration spirituelle et la raison intellectuelle se séparèrent presque dès le début. La philosophie s'orienta ainsi vers une explication purement intellectuelle et raisonnée des choses. Cependant, Sri Aurobindo attache de l'importance aux systèmes comme le pythagorisme, le Stoïcisme et l'épicurisme, qui furent dynamiques, non seulement pour la pensée, mais pour la conduite de la vie et qui firent un effort vers la perfection intérieure de l'Être. Cette tendance atteignit par la suite un plan spirituel plus élevé dans les structures néo-païennes où l'Orient et l'Occident se rencontrèrent. Mais, plus tard, l'intellectualisation devint presque complète. Parfois une philosophie spirituelle réussissait à émerger par la seule force d'un génie individuel, mais ce n'était pas, comme en Orient, un complément indispensable à toute voie importante d'expérience spirituelle. Il est vrai qu'un développement philosophique de la pensée spirituelle n'est pas

entièrement indispensable ; car les vérités de l'Esprit peuvent être atteintes plus directement et plus complètement par l'intuition et par un contact intérieur concret. Pourtant cette ligne de développement est aussi nécessaire parce qu'il faut jeter un pont entre l'Esprit et la raison intellectuelle. La lumière d'une intelligence spirituelle est nécessaire à la plénitude de notre évolution intérieure totale ; sans elle, le mouvement intérieur risque d'être fantaisiste et indiscipliné, mélangé d'éléments non spirituels, ou unilatéral et incomplet dans son universalité. Sri Aurobindo affirme : "Pour que l'ignorance se transforme en Connaissance intégrale, la croissance en nous d'une intelligence spirituelle prête à recevoir une lumière supérieure et à la distribuer à toutes les parties de notre nature, est une nécessité intermédiaire d'une grande importance."(1)

Mais aucune de ces trois voies d'approche, religion, occultisme, pensée spirituelle, ne peut par elle-même, effectuer la transition de l'homme mental à l'être spirituel. Elles sont des étapes intermédiaires, préparatoires ; elles ne deviennent vraiment efficaces que lorsqu'elles ouvrent la porte à l'expérience spirituelle concrète. C'est seulement par une réalisation intérieure directe de ce que cherchent ces voies d'approche, par une expérience irrésistible ou par un grand nombre d'expériences qui s'accumulent et produisent un changement intérieur, par une transmutation de la conscience, par la libération de l'Esprit débarrassé du voile mental, vital et corporel, qui le masquait jusqu'à présent, que l'être spirituel peut émerger. Telle est, pour l'âme, la voie finale du progrès que les autres voies annoncent, et quand elle est prête à se dégager des voies

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 783.

d'approche préliminaires, alors le vrai travail a commencé et le tournant décisif de la transformation peut être envisagé. Jusque là, tout ce que l'être mental humain peut faire, c'est de se familiariser avec l'idée des choses qui le dépassent. Un certain changement peut se produire, mais non pas la transmutation définitive de l'être mental en un être spirituel. Dans les temps anciens, la religion, la pensée religieuse, la morale et le mysticisme occulte ont produit le prêtre et le mage, l'homme pieux, l'homme juste, l'homme sage, les nombreux hauts sommets d'une humanité mentale. Mais c'est seulement après que l'expérience spirituelle concrète a commencé que nous voyons paraître le saint, le prophète, le rishi, le yogî, le mystique. Les religions dans lesquelles ces types d'humanité spirituelle ont apparu, sont aussi celles qui ont duré, couvert le globe et donné à l'homme toute son aspiration et toute sa culture spirituelles.

Tel a été, jusqu'à présent, le cours suivi par la nature pour produire dans l'être mental humain l'évolution de l'homme spirituel. Il nous faut à présent/brièvement examiner deux ordres de critiques que l'on a fait à la spiritualité d'une façon générale. L'homme spirituel ou le mystique se détache de la vie, comme l'ascète absorbé dans l'autre monde et, par suite, il ne peut aider la vie ; ou bien il n'apporte aucune solution, aucun résultat meilleur que ceux de l'homme pratique ou de l'homme d'intelligence et de raison. A ce genre de critique, Sri Aurobindo répond que la vraie tâche de la spiritualité n'est pas de résoudre les problèmes humains sur des bases mentales, mais de créer de nouvelles fondations pour notre être, pour notre vie entière. La tendance du mystique vers l'ascétisme ou l'au-delà n'est que l'affirmation extrême de son refus d'accepter les limita-

tions de la nature matérielle. Sa vraie raison d'être, en effet, est de dépasser la nature matérielle ; s'il ne peut la transformer, il doit la quitter. Mais l'homme spirituel n'est pas toujours resté complètement à l'écart de la vie de l'humanité ; car le sens de l'unité avec tous les êtres, l'affirmation d'un amour et d'une compassion universels, la volonté de dépenser son énergie pour le bien de toutes les créatures, sont au coeur même de l'épanouissement dynamique de l'Esprit. La voie de la Gufâ, la compassion, karunâ, et la sympathie universelles que les bouddhistes ont élevées au rang du plus haut principe d'action (vasudhaiva kuṭumbakam, "toute la terre est ma famille"); et l'insistance chrétienne sur l'amour, expriment ce côté dynamique de l'être spirituel. L'homme spirituel s'est donc tourné vers les créatures pour les aider ; il les a guidées comme l'ont fait les anciens rishis ou les prophètes, ou il s'est penché pour créer, et, partout où il l'a fait avec quelque aide du pouvoir direct de l'Esprit, les résultats ont été prodigieux. Mais la solution du problème offerte par la spiritualité n'est pas une solution par des moyens extérieurs, bien que ceux-ci doivent être employés, — mais par un changement intérieur, par une vraie transformation de la conscience et de la nature humaines.

Il est vrai que, dans l'ensemble, le résultat n'a pas été décisif mais seulement partiel ; c'est parce que la masse des hommes a repoussé le changement intérieur. Mais, dit Sri Aurobindo, on ne peut pas demander à la spiritualité de s'occuper de la vie par d'autres moyens, par des méthodes non spirituelles. C'est le mental qui essaye constamment de guérir ses maux par des moyens extérieurs et donc superficiels — des moyens

mécaniques, politiques, sociaux ou autres. Les changements, même les plus radicaux, opérés par ces moyens ne changent rien ; car les vieux maux persistent sous des formes nouvelles. L'aspect du milieu extérieur est modifié, mais l'homme demeure ce qu'il était. Il reste encore un être mental qui fait mauvais usage de sa connaissance ou s'en sert sans grande efficacité : c'est un être mû par l'ego et gouverné par les passions, les désirs et les préjugés. Seul un changement spirituel, une évolution de l'être même de l'homme qui le fera passer du mental superficiel à la conscience spirituelle plus profonde, peut changer les choses d'une façon effective et réelle. Il n'y a pas d'autre solution radicale. Les tentatives du mental sont des palliatifs de courte durée. "Découvrir en lui-même l'être spirituel ; telle est donc la tâche principale de l'homme spirituel ; puis aider les autres vers la même évolution, tel est le vrai service qu'il peut rendre à l'espèce ; tant que cette découverte intérieure n'est pas faite, une aide extérieure peut secourir et alléger, mais sans plus."(1)

L'autre objection qu'on fait au mystique et à la connaissance mystique concerne à la fois la méthode employée pour découvrir la vérité, et la vérité découverte. On allègue que la vérité découverte par cette méthode n'est pas une vérité identique pour tous et qu'elle présente de grandes différences. C'est dire que cette connaissance n'est pas la vérité, mais une construction subjective. Cette objection, constate Sri Aurobindo, est fondée sur une incompréhension de la nature de la connaissance spirituelle. "La vérité spirituelle est une vérité de l'Esprit,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 787.

non une vérité de l'intellect, non un théorème mathématique ou une formule logique. C'est une vérité de l'Infini, une dans une diversité infinie, et elle peut revêtir une variété infinie d'aspects et de formes. Dans l'évolution spirituelle, il est inévitable que l'on doive atteindre la vérité unique par de multiples chemins et la saisir sous de multiples aspects ; cette multiplicité est le signe que l'âme s'approche d'une réalité vivante, et non d'une abstraction ou d'une image artificielle qu'on peut à loisir pétrifier dans une formule rigide ou morte. Vouloir, comme le veut la conception intellectuelle, dure et logique, que la vérité soit une idée unique valable pour tous, une idée ou un système d'idées qui élimine toutes les autres idées ou tous les autres systèmes, ou un fait limité unique, ou un unique assemblage de faits que tous doivent reconnaître, c'est transporter abusivement une vérité limitée du domaine physique, au domaine beaucoup plus complexe et malléable de la vie du mental et de l'Esprit."(1)

Cette transposition a d'ailleurs fait beaucoup de mal. Elle a introduit dans la pensée l'étroitesse, la limitation, l'intolérance à l'égard de la variation et de la multiplicité nécessaires des points de vue, sans lesquelles il ne peut y avoir de découverte totale de la vérité. La philosophie s'est ainsi vue réduite à des discussions interminables ; la religion a subi la même transposition et a souffert ainsi du dogmatisme et de l'intolérance. La vérité de l'Esprit est une vérité de la conscience, non une vérité de la pensée. Les idées mentales ne peuvent que représenter ou formuler quelques-unes de ses facettes, énumérer cer-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 788.

tains de ses aspects. Pour vraiment la connaître, il faut la devenir et la vivre; sans ce devenir et sans cette vie, il ne peut y avoir de connaissance spirituelle véritable. C'est seulement ainsi qu'on peut devenir conscient de l'unité fondamentale qui s'exprime dans une diversité infinie.

Sri Aurobindo affirme d'une manière succincte: "La vérité fondamentale de l'expérience spirituelle est une, sa conscience est une, partout elle suit les mêmes tendances, les mêmes lignes générales de croissance et d'éveil à l'Être spirituel ; car partout les impératifs de la conscience spirituelle sont les mêmes. Mais il existe aussi, fondées sur ces impératifs, d'innombrables possibilités de variation dans l'expérience et l'expression; centraliser et harmoniser ces possibles, mais aussi poursuivre intensivement l'une de ces voies d'expérience à l'exclusion de toute autre, sont deux mouvements aussi nécessaires l'un que l'autre à l'émergence de la Conscience — Force spirituelle en nous. En outre, la façon dont le mental et la vie s'adaptent à la vérité spirituelle, et la façon dont celle-ci s'exprime en eux, doit nécessairement varier suivant la mentalité du chercheur, tant qu'il ne s'est pas élevé au-dessus du besoin de cette adaptation, ou de cette expression limitative. C'est l'élément mental et vital qui a créé les oppositions qui divisent encore les chercheurs spirituels, ou qui explique la différence selon laquelle chacun affirme la vérité dont il a l'expérience. Cette différence et cette variation sont nécessaires à la liberté de la recherche et de la croissance spirituelles."(1) Il est d'ailleurs pos-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 789.

sible de surmonter ces différences, mais c'est dans l'expérience pure que l'on peut le faire le plus facilement. Tandis que dans la formulation mentale, la différence est inévitable jusqu'à ce que l'on puisse dépasser complètement le mental et que, dans une conscience plus haute, on ait intégré et harmonisé toutes les facettes de la vérité de l'Esprit.

Dans l'évolution de l'homme spirituel, il doit y avoir nécessairement de nombreuses étapes et, à chaque étape, une grande variation dans la formation individuelle de l'être. La nature de l'instrument mental et la nécessité d'avoir affaire à la vie, doivent créer une variété infinie suivant le stade de développement et l'individualité du chercheur. Mais, même sans cela, le domaine de la réalisation spirituelle lui-même ne doit pas être nécessairement une blancheur unique et monotone ; il peut y avoir une grande diversité dans l'unité fondamentale. "Le Soi suprême est un, mais les âmes du Soi sont multiples, et telle la formation de la nature par l'âme, telle sera son expression spirituelle. La diversité dans l'unité est la loi de la manifestation ; l'unification et l'intégration supramentales doivent harmoniser ces diversités, mais l'intention de l'Esprit dans la nature n'est pas de les abolir."(1)

Nous avons dit plus haut que des quatre voies que la Nature a suivies pour effectuer la transition de l'homme mental à l'être spirituel, les trois premières — religion, occultisme, pensée spirituelle — ne représentent que des étapes préliminaires qui préparent la transition ; la dernière voie, celle de l'expérience et de la réalisation spirituelles,

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 790.

seule est capable d'effectuer l'actuelle transformation. C'est la voie du progrès décisif. Ici, Sri Aurobindo distingue trois étapes principales, ou plutôt trois niveaux d'expérience et de réalisation. Avant de considérer spécifiquement ces domaines d'expérience, il sera utile de préciser davantage ce qu'implique cette notion de changement spirituel.

Quand Sri Aurobindo parle du changement spirituel, il n'envisage pas une simple révélation de l'Esprit ici-bas, un éveil de l'être humain à la suprême Réalité et, par conséquent, sa libération de l'ignorance. Ce qu'il entend par ce changement, c'est une transformation radicale et intégrale de la nature. Telle est l'intention profonde sous-jacente au mouvement évolutif tout entier. Ce que le progrès spirituel de l'humanité a accompli jusqu'à maintenant, c'est de permettre à quelques individus de percevoir leur âme et de se mettre en communion avec la Réalité divine. Il est vrai qu'un certain changement de nature prépare et suit cette illumination, mais ce n'est pas encore le changement complet et radical qui établit un principe nouveau, sûr et invariable, qui sera, en fait, une vraie création nouvelle. Ce qu'exige Sri Aurobindo, c'est "un ordre d'existence nouveau et permanent dans le domaine de la nature".(1) Ce nouvel ordre d'existence, pour s'établir d'une façon permanente, exige un changement radical de la nature humaine tout entière. Tel est le sens d'une évolution spirituelle de l'homme.

Des trois phases que Sri Aurobindo distingue, les deux premières sont des phases préparatoires, qui assurent la préparation et la révélation de l'être spirituel ; la dernière est la phase d'accomplissement

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 792.

final. La première phase de cette transformation est appelée "psychique", la deuxième "spirituelle" et la troisième "supramentale".

Au commencement, la partie spirituelle de nous-mêmes, l'entité "psychique", est complètement voilée par les autres parties qui composent notre être. La première chose indispensable est l'émergence de cet élément caché et son épanouissement dans la personnalité entière. Mais comment y parvenir? Cette substance spirituelle de nous-mêmes est parfaitement lumineuse et perçoit directement la vérité des choses; elle est profondément consciente du vrai, du bien et du beau, et cela parce que le vrai, le bien et le beau sont proches de sa nature propre et sont des formes du principe même qui est inhérent à sa propre substance. Elle perçoit aussi tout ce qui contredit ces choses, tout ce qui s'écarte de son propre caractère natif, le mensonge et le mal, ce qui est laid et malsain; mais elle n'est pas touchée ni modifiée par ces contradictions d'elle-même, qui pourtant affectent si puissamment d'autres parties de notre nature. Ainsi toutes nos représentations mentales et nos images dynamiques du Vrai, du Bien et du Beau sont autant de voies d'ascension qui peuvent nous conduire vers la découverte de notre être spirituel, vers un premier sentiment de sa présence dans notre nature. Le premier résultat concret, et tout à fait essentiel, est une purification, une sublimation de la nature. Il se développe une certaine sensibilité pour la réalité proprement spirituelle, et la capacité de se mettre en contact direct avec elle. Mais c'est ce contact direct lui-même qui est la chose vraiment indispensable et décisive : le reste n'est qu'une préparation, pourtant nécessaire. Sri Aurobindo dit : "Au début (on) cherche cette Réalité dans tout ce qui est bon, vrai, beau, tout ce qui est pur, raffiné, élevé et noble;

mais bien que ce contact indirect, à travers des signes et des caractères extérieurs puisse modifier et préparer la nature, il ne suffit pas à la changer entièrement ni très intérieurement ni très profondément. Pour ce changement profond, le contact direct avec la Réalité elle-même est indispensable, puisque rien, sauf elle, ne peut toucher intimement les fondations de notre Être et l'ébranler ou, par ce choc, communiquer à la nature un ferment de transmutation."(1)

Ce contact direct avec la Réalité spirituelle peut être recherché selon trois voies d'approche : la voie de l'intellect ou de la connaissance, la voie du coeur ou de la dévotion, et la voie de la volonté ou de l'action. Dans la terminologie indienne, ce sont les chemins de jñānayoga, de bhaktiyoga et de karmayoga. Il sera intéressant de voir quelle est la qualité du contact auquel on parvient par ces différentes voies.

Le mental pensant, à son sommet, est toujours attiré par l'impersonnel. Dans sa recherche, il devient conscient d'une essence spirituelle, d'une Réalité impersonnelle qui s'exprime dans tous les signes et tous les caractères extérieurs, mais qui elle-même dépasse toute forme la manifestant. Il perçoit le pur Esprit, la pure nudité d'une Existence essentielle, l'Infini sans forme et l'Absolu sans nom. Cette Impersonnalité exerce une pression et cherche à modeler tout le mental pour en faire une forme d'elle-même. Ainsi le mental devient pur, large, tranquille, impersonnel ; la même influence tranquillisante agit sur les parties vitales. Mais en dehors de cela, les résultats peuvent rester incomplets, car le

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 801.

changement mental conduit naturellement à une stabilité intérieure et à une quiétude extérieure; reposant dans ce quiétisme purificateur, il ne cherche pas à exercer une action dynamique sur toute la nature humaine. Une certaine transformation a lieu, mais non pas la transformation intégrale et dynamique de la nature, qui est le but recherché par Sri Aurobindo.

L'âme peut rechercher ce contact direct par une deuxième voie d'approche, par le coeur. C'est là sa voie propre, et c'est aussi la plus proche et la plus rapide, parce que le siège occulte de l'âme est là, juste derrière, dans le centre du coeur, en contact intime avec notre être émotif. C'est donc à travers les émotions qu'elle peut, au début, agir plus facilement. C'est par l'amour et l'adoration de Cela qui est toute beauté, toute félicité, toute bonté, la Réalité spirituelle de l'Amour, que l'on approche. Les parties émotives et esthétiques de l'être se joignent pour offrir l'âme, la vie, la nature tout entière à Cela qu'elles adorent. Cette voie d'approche par l'adoration ne trouve sa pleine force que lorsque le mental passe au-delà de l'impersonnalité et arrive à la perception d'un Etre personnel suprême — alors tout devient intense, vivant, concret. Les émotions, les sentiments atteignent leur absolu ; le don de soi devient possible, et même impératif. L'homme spirituel commence alors à naître dans la partie émotive de la nature : c'est l'adorateur de Dieu, le bhakta. S'il essaye ensuite de changer sa vie et les parties vitales de son être par la pureté, par l'extase divine, par l'amour de Dieu et des hommes et de toutes les créatures, et s'il en fait une chose de beauté spirituelle, pleine de lumière, il devient un saint

et parvient à la plus haute expérience intérieure, et au changement de nature le plus vaste que l'on puisse atteindre par cette voie d'approche de l'Etre Divin. Les émotions peuvent exercer sur la vie une influence plus directe que l'intellect. Mais cela encore n'est pas assez si le but à atteindre est la transformation intégrale. Il faut une transmutation du caractère même du mental pensant et de toutes les parties vitales et physiques de notre être.

Ce changement plus grand peut être partiellement réalisé si l'on ajoute aux expériences du coeur une consécration de la volonté pratique. Mais pour être efficace, cette consécration doit réussir à entraîner avec elle l'adhésion de la partie vitale dynamique, car celle-ci est le soutien du dynamisme mental et le premier instrument de notre action extérieure. D'une manière générale, c'est le mental qui est considéré comme étant le pouvoir le plus haut qui puisse guider et contrôler la nature humaine entière. Mais à vrai dire, le mental n'a pas une emprise ferme sur les parties vitales de notre nature, comme en témoignent les découvertes de la psychanalyse. C'est l'émotion, le désir, la volonté qui sont en fait les pouvoirs fondamentaux et mettent tout en mouvement. Et tant qu'on n'essaye pas de changer ces parties de l'être, on ne peut pas espérer une transformation définitive de la nature. Sri Aurobindo dit à ce propos : "L'homme est un être mental, et le mental est le guide de sa vie et de son corps ; mais c'est un guide qui est, dans une très large mesure, guidé par ceux qui le suivent et qui, parfois, n'a pas d'autre volonté que celle que ceux-ci lui imposent ... la vie et le corps sont les pouvoirs premiers et s'ils ont la moindre force, ils peuvent s'imposer avec

une insistance presque irrésistible au mental dont la fonction est de diriger."(1)

Cette consécration de la volonté dans les oeuvres procède par l'élimination graduelle de la volonté de l'ego et de la puissance motrice du désir. L'ego se soumet à la loi supérieure et, finalement, s'efface, semble ne plus exister ou n'existe plus que pour servir le pouvoir plus haut, ou pour offrir, en tant qu'instrument, sa volonté et ses actes à l'Etre Divin. Finalement, par ce chemin, on arrive à une conscience dans laquelle on sent la Force ou la Présence agir au dedans et mettre tout en mouvement ou gouverner toutes les actions. La volonté personnelle se soumet alors entièrement et s'identifie à cette Volonté de vérité, la Volonté divine.

Ce que demande Sri Aurobindo, c'est la combinaison de ces trois voies d'approche, — celle du mental, celle du coeur et celle de la volonté, — dans un effort intégral vers une transformation intégrale. C'est sur ces bases qu'il élabore une discipline du développement spirituel qu'il appelle le "Yoga Intégral" et qui nécessite la participation de toutes les parties de notre être, visant ainsi à un résultat total et complet. Ce progrès unifié crée dans l'être une condition spirituelle qui nous permet de nous ouvrir plus largement et plus complètement à la lumière psychique au-dedans. Un changement puissant se produit alors à tous les niveaux de notre nature ; il y a une création de soi spirituelle, une perfection complexe qui réunit en elle-même celle du saint, celle du tra-

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 800.

vailleur désintéressé et celle de l'homme qui possède la connaissance spirituelle.

Arrivées à ce point de la discipline, toutes les parties de la nature de surface ont subi une purification, et un certain contact a été établi avec l'être psychique immanent en nous. Par ce contact, la nature a été raffinée, transmuée. Mais pour que ce changement parvienne à sa vraie plénitude, la conscience doit déplacer de la surface vers l'être intérieur son centre et sa position dynamiques. C'est là que l'on doit découvrir le nouveau fondement de la pensée, de la vie et de l'action. Car recevoir les intimations de l'être intérieur et en subir l'influence, tout en restant au dehors, à la surface, n'est pas une transformation suffisante. Il faut cesser d'être la personnalité de surface et devenir la Personne intérieure. Pour cela, il faut un mouvement puissant de pénétration dans les profondeurs de l'être ; à partir des profondeurs ainsi atteintes, une nouvelle conscience peut se former, à la fois derrière le moi extérieur et en lui, reliant la profondeur à la surface. Une conscience doit grandir en nous qui s'ouvre de plus en plus à l'être profond, et n'est, finalement, autre que cet être même. Dans cette conscience, tout est redressé, réorganisé ; la nature entière est harmonisée, accordée sur le mode psychique, ordonnée selon l'Esprit. Ainsi s'établit un nouveau fondement de toute la personnalité — un fondement psychique, un premier statut spirituel définitif.

La deuxième phase de la transformation est ce que Sri Aurobindo appelle "la transformation spirituelle". Le changement psychique peut être

caractérisé comme une re-création de la nature dans la lumière et à l'image de l'élément spirituel immanent dans l'individu. Mais il se limite encore, dans son effet sur la vie, au niveau mental, vital et physique. Il doit être complété par le changement spirituel qui implique une expérience de l'Esprit transcendant, une ouverture à un Infini au-dessus de nous, une Présence éternelle, un Moi sans limite, une Existence infinie. "Le mouvement psychique vers notre être intérieur, vers le Moi ou le Divin en nous, doit être complété par une ouverture vers le haut à un suprême statut spirituel ou à une existence supérieure."(1)

Ce mouvement d'ascension de la conscience a d'ailleurs plusieurs étapes, mais il faut souligner qu'il ne devient possible qu'à la suite du changement psychique. L'approfondissement de la conscience est le premier mouvement fondamental qui nous permet de sortir de la personnalité de surface et il ouvre, à son tour, d'autres dimensions dans lesquelles la conscience peut s'élargir. La première étape de l'ascension est une ouverture à la conscience cosmique, qui nous est à présent cachée par les nombreux murs de l'individualité limitatrice. Quand cette ouverture se produit, ce qui arrive, c'est que la vision s'ouvre sur quelque chose au-dessus de nous, ou que l'on s'élève vers cette chose, ou que ses pouvoirs descendent dans notre être. Et lorsque la vision s'ouvre, ce que nous voyons au-dessus de nous, c'est l'Infini, une Présence éternelle ou une Existence infinie, une infinitude de conscience et de félicité. Il se peut, pendant longtemps, qu'on obtienne seulement une vision occasionnelle ou même fréquente

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 809.

de cet Infini, et que l'on ait une aspiration, mais que rien d'autre ne se produise, car bien que quelque chose dans l'Être soit ouvert à l'expérience, la nature inférieure dans son ensemble reste encore trop lourde pour en accepter davantage. Mais au lieu de cette première prise de conscience d'en bas, il peut se produire une ascension du mental vers les hauteurs. Au début, on a la perception d'une ascension infinie, puis d'un retour, mais il ne reste pas de trace de cet état supérieur. Mais avec le temps, l'ascension se fait à volonté ; la conscience retient et ramène avec elle quelque effet de son séjour temporaire dans ces régions supérieures de l'Esprit. Cette transformation spirituelle s'achève par l'ascension permanente de la conscience inférieure à la conscience supérieure, suivie d'une descente effective et permanente de la nature supérieure dans la nature inférieure.

L'expérience de la descente est chose de toute importance. Une lumière descend, touche, pénètre l'être inférieur, le mental, le vital et le corps ; ou bien un pouvoir, un flot de connaissance se déverse en vagues ; ou encore l'être est inondé de félicité — le contact avec le supraconscient s'est établi. Ces expériences se répètent jusqu'à ce qu'elles deviennent normales et familières. Une conscience nouvelle commence à se former, un mental capable d'une haute et vaste connaissance intellectuelle existant en soi, ou une conscience intuitive possédant une nouvelle puissance de vision et un plus grand pouvoir de réalisation spirituelle directe. Le coeur et les facultés de perception deviennent subtils , intenses, assez vastes pour embrasser toute l'existence, pour

voir Dieu, pour sentir et entendre et toucher l'Eternel, et pour parvenir, dans une réalisation transcendante, à une unité plus profonde et plus étroite entre le moi et le monde. D'autres expériences décisives, d'autres changements de conscience se précisent, qui sont des corollaires de ce changement fondamental. "A cette révolution", affirme Sri Aurobindo, "on ne peut fixer aucune limite ; car, essentiellement, c'est une invasion de l'Infini."(1)

Cette nouvelle conscience est elle-même infinie par nature. Elle nous apporte le sens, la perception spirituelle permanente de l'Infini et de l'Eternel, en même temps qu'une grande ampleur dans notre nature et la rupture de ses limitations. La présence intime de l'Etre divin, son empire sur le monde, sur nous-mêmes et sur les diverses parties de notre nature, sa force à l'oeuvre partout, la paix de l'Infini, la joie de l'Infini, sont alors concrètes et constantes dans l'Être. Dans tout ce que l'on voit, on perçoit l'Eternel, la Réalité. Telle est la seconde des trois transformations unissant l'existence manifestée à ce qui est au-dessus d'elle ; elle est l'échelon intermédiaire, la transition décisive de la nature humaine dans son évolution spirituelle.

Mais il reste encore un long chemin à parcourir. De même que le changement psychique n'est pas complet sans le changement spirituel, de même le changement spirituel n'est pas complet sans la transformation supramentale. Car ces étapes sur la route sont des étapes de transition.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 812.

Le changement radical et total qui modifiera l'allure même de l'évolution, en la faisant passer d'une base d'ignorance à une base de connaissance, ne peut se produire que par l'intervention du pouvoir supramental et par son action directe dans l'existence terrestre. Cette ascension vers le supramental compte plusieurs étapes, que nous allons considérer brièvement.

Sri Aurobindo nous avertit qu'il est bien difficile de concevoir intellectuellement ce qu'est le supramental et de le décrire dans les termes du langage. Nous pouvons aisément concevoir le changement psychique et les premières étapes du changement spirituel ; leur perfection fait déjà partie des choses réalisées, même si elles ne le sont que par un très petit nombre d'êtres humains. Mais la transformation supramentale et son processus nous transportent en des régions moins explorées ; elle nous découvre des hauteurs de conscience qui, certes, ont été entrevues, mais dont il reste encore à découvrir la totalité et à dresser la carte. C'est à cette découverte que Sri Aurobindo s'attache tout particulièrement. Le plus élevé de ces hauts plateaux de conscience, le supramental, se dresse très au-delà de toute possibilité de représentation mentale adéquate. De même que les sommets du mental humain sont au-delà de la perception animale, de même les mouvements du supramental sont au-delà de la conception mentale humaine ordinaire. C'est seulement quand nous avons déjà eu l'expérience d'une conscience supérieure intermédiaire, que les termes décrivant l'être supramental peuvent revêtir un sens véritable pour notre intelligence. Jusqu'alors tout ce que nous pouvons saisir, c'est une certaine image lointaine de ce qu'est l'expérience originelle.

Pour que cette transformation supramentale devienne possible, il y a une condition préalable tout à fait indispensable. Il n'est pas possible d'atteindre ce haut statut par l'effort personnel ; cet effort ne suffit pas à lui seul. Il faut une action universelle du principe supramental lui-même. Il est maintenant involué et ne peut émerger de sa profondeur voilée tant qu'il n'y a pas d'en haut une descente de ses pouvoirs. C'est la conjonction de ces deux mouvements — ascension et descente — dans le processus évolutif entier qui crée les conditions propices à la réalisation supramentale. Il y a nécessairement une inter-dépendance entre les deux mouvements : l'ascension provoque la descente et la descente, à son tour, rend l'émergence possible. Entre elles, c'est la descente, dit Sri Aurobindo, qui "est la condition sine qua non de la transition et de la transformation".(1) Ce n'est alors qu'à un certain moment historique du déroulement de l'évolution, qu'il est tant soit peu possible d'envisager même la possibilité d'un changement supramental. Sri Aurobindo pense que ce moment attend l'homme évolutif dans un avenir proche. Ce qui n'implique pourtant pas une généralisation de cette transformation : ce qu'il affirme c'est qu'une telle possibilité devient concevable. Un certain chemin est ouvert et l'on peut le suivre : rien de plus, mais aussi rien de moins. Sri Aurobindo distingue quatre échelons qui conduisent au niveau supramental, et qui maintiennent la continuité de la progression : le mental supérieur, le mental illuminé, le mental intuitif, le surmental.

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 819.

Le premier pas décisif qui nous fait sortir de la mentalité normale, est une montée dans un mental plus élevé, le mental supérieur, qui n'est plus un mélange de lumière et d'obscurité, mais une vaste clarté de l'Esprit. Sa substance est faite, essentiellement, d'une perception unitaire de l'être. C'est un mental pensant lumineux, un mental dont la connaissance conceptuelle naît de l'Esprit. Une perception totale qui émerge de l'identité originelle : tel est le caractère de cette connaissance plus grande. A ce niveau, la recherche et le raisonnement ne sont plus nécessaires, ni le mouvement logique qui avance pas à pas vers une conclusion, ni le mécanisme de déduction et d'inférence. La connaissance a pour base une perception totale existant en soi. Son mouvement le plus caractéristique est ainsi une idéation d'ensemble, un système qui embrasse tout d'un seul regard, la totalité d'une vision de vérité. Les relations d'idée à idée ne sont plus établies par la logique, mais préexistent, et émergent embrassées dans un tout intégral.

Tel est le mental supérieur sous son aspect de cognition ; mais il existe aussi un aspect de volonté, de réalisation dynamique de la Vérité. Dans la mentalité normale, il y a un certain clivage entre l'idée et la volonté ; la première exerce certes une influence, mais les deux ne sont pas toujours accordées l'une à l'autre. Par contre, au niveau du mental supérieur, l'idée engendre la force et la forme propres à l'idée et les impose à la substance du mental, de la vie et de la matière. La connaissance porte en elle-même une véritable efficacité qui lui est propre. C'est de cette manière que s'accomplit le premier travail du mental

supérieur ; il charge l'Être entier d'une conscience nouvelle plus intégrée, et pose ainsi les fondations d'un changement ultérieur.

Le mental illuminé n'est plus un mental de pensée supérieure, mais un mental de lumière spirituelle, d'illumination de l'Esprit. Il n'opère pas principalement par la pensée, mais par vision directe ; la pensée n'est ici qu'un mouvement subordonné pour exprimer la vision. Le mental humain, qui s'appuie surtout sur la pensée, estime qu'elle est le processus de connaissance le plus haut ; mais dans l'ordre spirituel, dit Sri Aurobindo, la pensée est un processus secondaire et non indispensable. Une connaissance qui procède par vision a un pouvoir de connaissance plus grand et plus lumineux que la connaissance du penseur, car il est plus direct. C'est un sens spirituel qui saisit la substance même de la Vérité et non pas seulement son image, sa représentation, comme le fait la pensée conceptuelle.

Ces deux étapes de l'ascension, celle du mental supérieur et celle du mental illuminé, ne trouvent leur plénitude qu'en se référant à un troisième niveau, celui du mental intuitif ; car c'est des sommets plus élevés où demeure l'Être intuitif qu'ils tirent la connaissance dont ils font la pensée ou la vision. Et, au fond, c'est cette connaissance intuitive qui sert à la transmutation de l'Être. L'intuition est un pouvoir de conscience plus intimement proche de la conscience originelle par identité, car toujours elle jaillit directement d'une identité cachée. Cette perception profonde, qui est selon Sri Aurobindo, la méthode de connaissance par excellence, est plus qu'une vision ou une conception. "C'est le

résultat d'un contact pénétrant et révélateur qui porte en soi la vision et la conception comme une partie de lui-même ou comme sa conséquence naturelle. Une identité cachée ou assoupie, qui ne s'est pas encore retrouvée elle-même, se souvient pourtant et transmet par l'intuition son propre contenu et l'intimité de son sentiment ou de sa vision spontanée des choses."(1)

L'intuition, d'ailleurs, joue à tous les niveaux de l'Être ; mais elle est souvent soumise à des mélanges et de fausses interprétations, qui nous cachent son vrai caractère lumineux. Essentiellement, elle représente la possibilité d'une connaissance par un contact direct entre le sujet et l'objet. A ses sommets, il n'y a plus ni sujet ni objet ; il n'y a qu'une identité originelle. Aux niveaux inférieurs de l'Être, tel le niveau vital, l'intuition prend plutôt l'aspect d'une communication, qui peut provenir des régions obscures et subconscientes. A ce stade, la clarté de la connaissance rationnelle est indispensable pour ne pas se tromper. Au niveau du mental humain ordinaire, l'intuition est bien une transmission de la vérité, un éclair révélateur ; mais elle est recouverte d'une couche mentale qui déforme son message. Aux niveaux supérieurs de la mentalité, elle retrouve de plus en plus son caractère lumineux inné, et la possibilité d'une déformation dans la transmission se réduit. Finalement, au plan qui lui a donné naissance et qui est, pour ainsi dire, son pays natal, sa lumière est sans mélange et entièrement véridique. Alors l'intuition ne se transmet pas par éclairs isolés, mais descend en nous sous forme

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 841.

d'une intuition globale capable de mettre chaque chose à sa place avec toutes les relations qui en découlent dans une connaissance plus vaste.

L'intuition, quand elle agit dans sa souveraineté, a un quadruple pouvoir. "Le pouvoir de voir la vérité ou pouvoir de révélation, le pouvoir d'entendre la vérité ou pouvoir d'inspiration, le pouvoir de toucher la vérité et de saisir immédiatement sa signification — pouvoir qui ressemble assez à son intervention habituelle dans notre intelligence mentale — et le pouvoir de discerner correctement et automatiquement la relation ordonnée et exacte qui relie les vérités entre elles ; tels sont les quatre pouvoirs de l'intuition."(1) Sri Aurobindo ajoute : "L'intuition peut donc accomplir toutes les tâches de la raison — y compris la fonction de l'intelligence logique, qui est d'établir les relations correctes entre les choses et de relier correctement les idées entre elles — mais elle le fait selon son processus supérieur, et sans hésitation ni défaillance."(2) Elle prend en main non seulement la pensée, mais aussi le coeur et la vie, l'être tout entier, pour les refondre en sa propre substance de lumière et de vérité. Une certaine intégration peut ainsi prendre place, mais la perfection de cette intégration dépend de la mesure dans laquelle cette nouvelle lumière est capable de se charger du subconscient et de pénétrer l'inconscience fondamentale. L'intuition peut se trouver gênée dans sa tâche car elle n'est qu'un délégué du supramental et elle n'a pas la puissance de la connaissance originelle par identité. La base d'inconscience

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, p. 843.
(2) Ibid.

de notre nature est trop vaste et trop solide pour être complètement transformée par un instrument inférieur de la Conscience - de - Vérité. Seule cette Conscience - de - Vérité est intégralement efficace.

Le changement intuitif nous conduit à une ouverture spirituelle plus vaste : c'est l'étape surmentale. Le surmental est un pouvoir de conscience cosmique ; c'est un principe de connaissance globale. Une large universalité lumineuse, un sens de totalité, sont les caractéristiques de ce changement. Alors le sens de l'ego cesse de prédominer ; il se subordonne entièrement, se perd dans l'immensité de l'être et, finalement, est aboli. Ce qui le remplace, c'est la vaste perception d'un Moi et d'un mouvement universels sans limites, la conscience de l'unité qui englobe toute chose. Tel est le caractère général de la conscience surmentale ; mais ses formulations peuvent être de toutes sortes, car le surmental possède une grande plasticité, et c'est un champ de possibilités innombrables.

Le changement surmental est le mouvement final qui couronne la transformation sur le plan du mental spirituel. Il rassemble tout ce qui se trouve dans les trois échelons au-dessous de lui et élève leurs opérations spécifiques à une puissance plus haute et plus vaste en y ajoutant une ampleur universelle de conscience et de force, un accord harmonieux de connaissance, de félicité plus riches. L'action caractéristique du niveau surmental est d'élever toute expérience à la dimension cosmique et de l'intégrer. Mais malgré ce haut statut, le surmental ne représente pas la possibilité finale de l'évolution spirituelle. Il n'est qu'un pouvoir de l'hémisphère inférieur, bien qu'il en soit le plus élevé. Son action prend appui

dans le jeu de la multiplicité, bien que sa base soit l'unité cosmique. Ainsi, sa descente ne suffit pas à transformer entièrement l'inconscience ; seule l'action du niveau supramental est capable de le faire. Le supramental est le principe du dynamisme supérieur de l'existence spirituelle, qui peut assurer la base d'une évolution toujours progressive dans la connaissance.

Quand nous cherchons à avoir une idée assez claire et précise de la nature de ce changement supramental, nous nous trouvons devant une difficulté qui équivaut presque à une impossibilité. Car avec ce changement, l'évolution franchit une ligne à partir de laquelle il se produit un renversement de conscience tellement radical que les mesures et les formes de la cognition mentale ne sont plus suffisantes. La pensée mentale a pour base la connaissance du fini ; la nature supramentale, de par son essence même, est une conscience et un pouvoir de l'Infini. La nature supramentale voit toute chose du point de vue de l'unité et regarde toute chose à la lumière de cette unité, même la multiplicité et la diversité les plus grandes, même ce qui pour le mental implique les plus violentes contradictions. Sa volonté, ses idées, ses perceptions, ses sentiments sont faits de la substance de l'unité, et son action s'appuie sur cette base. Au contraire, la nature mentale pense, voit, veut, sent, perçoit en partant de la division ; sa compréhension de l'unité n'est qu'une construction, un assemblage. Mais la vie supramentale est une vie d'unité essentielle, inhérente et spontanée. Il est donc impossible au mental de prévoir en détail ce que sera le changement supramental dans son expression extérieure

ou dans son action sur la vie, ni de spécifier quelles formes il créera pour l'existence individuelle ou collective. Cependant, on peut se former une idée générale de l'existence supramentale à son stade initial et dans son caractère distinctif.

Le supramental représente le couronnement de l'évolution spirituelle. Tout ce qui a été atteint aux étapes inférieures, est ici haussé, intégré et confirmé définitivement d'une telle manière qu'il s'agit alors d'un renversement de la conscience, d'une vraie transmutation et d'une renaissance dans l'Esprit. Le caractère essentiel de ce changement sera une base d'unité qui s'exprime dans la diversité, l'unité concrète, intégrale. Fondamentalement, le supramental est une conscience qui unifie, intégralise et harmonise, et lorsqu'il descend dans l'évolution pour manifester la diversité de l'Infini, il ne perd pas sa tendance unitaire, son élan vers l'intégralisation ou son influence harmonisante. Le surmental, par contre, poursuit jusqu'au bout les diversités, en suivant leurs lignes de divergence. Il peut permettre des contradictions et des discordes, mais il en fait les éléments d'un tout cosmique, de sorte qu'elles sont contraintes d'apporter leur contribution à la totalité, — tandis que, pour le mental humain ordinaire, les contradictions sont réelles, rigides et inconciliables. Le supramental, lui, ne perçoit que des totalités, dont tous les éléments sont dans une harmonie parfaite et organique. Les totalités ne seront pas toutes identiques : elles s'expriment d'une façon infiniment diverse; c'est à chaque fois une totalité nouvelle, une harmonie nouvelle, une équation nouvelle de l'Infini.

Tel est le caractère intrinsèque de la nature supramentale. Nous allons maintenant considérer d'autres aspects importants qui en découlent.

Les trois aspects de l'existence — individuel, universel et transcendant — trouveront dans la conscience supramentale l'accomplissement unifié de leur harmonie. Ces aspects seront intégrés dans une sorte d'ampleur compréhensive. L'individu ne sera pas ici renfermé dans son moi personnel. Il aura embrassé tout l'univers comme soi-même. Dans cette conscience cosmique, il verra et sentira tout comme lui-même, et il agira en ce sens. Ce qui nous fait le plus souffrir, en effet, c'est l'imperfection de nos relations avec le monde, ignorance des autres, notre manque d'harmonie avec la totalité des choses. Nous sommes sujets à un conflit constant, entre l'affirmation de notre moi et le monde auquel nous devons imposer cette affirmation; et ce monde semble être trop vaste pour nous et passer indifférent par dessus notre personne. Il nous est difficile, sinon impossible, de réaliser un juste équilibre entre notre exigence personnelle et la destinée de la totalité cosmique.

Mais pour l'Être supramental, qui vivra dans la conscience cosmique, cette difficulté n'existera pas. Car il n'aura plus d'ego ; son individualité sera tellement élargie qu'elle pourra inclure tout l'univers en elle-même. Ainsi, il trouvera spontanément la vraie relation qui existe entre l'individu et le monde. L'un et l'autre sont des expressions interdépendantes d'un même Etre transcendant et, dans la vérité profonde des choses, une parfaite harmonie doit préexister. S'il y a une discor-

dance, c'est parce que notre individualité est limitée et superficielle.

Il est dit que le signe de l'homme spirituellement accompli est de s'occuper du bien de tous les êtres, de faire siennes la joie et la douleur de tous les autres. Mais pour ce faire, l'être supramental n'aura pas besoin d'une abnégation altruiste, puisque cette occupation sera intimement liée à son propre accomplissement, qui est l'accomplissement de l'Un en tous. Son sentiment d'universalité et l'universalité de son action seront toujours un état spontané et un mouvement naturel. Car telle est la vérité innée de son être.

Il faut y ajouter l'expérience de la transcendance, qui est indispensable à la liberté totale de l'esprit. Cette transcendance s'harmonisera avec l'existence manifestée et lui donnera un fondement solide. Dans la conscience cosmique, l'antinomie de l'intérieur et de l'extérieur, entre le moi et le monde, aura été déjà dépassée. Mais l'être supramental aura aussi une existence profonde, en laquelle il sera seul avec Dieu, un avec l'Eternel, plongé dans la profondeur de l'Infini, et rien ne pourra troubler ou envahir ces profondeurs, ni le contenu du monde, ni sa propre action, ni tout ce qui l'entoure. Tel est l'aspect transcendant de la vie spirituelle, et il est nécessaire à la vraie liberté de l'esprit ; autrement, l'identité de nature avec le monde serait une entrave et une limitation, non une libre identité.

Un autre aspect de l'évolution supramentale qu'il faut considérer, c'est la qualité du changement que toutes les parties de notre être —

mental, vital, corps même — vont subir. D'une manière générale, il y aura une élévation de toutes ces parties, qui sortiront ainsi d'elles-mêmes pour entrer dans un mode d'Être plus grand qui sera la culmination et la perfection de leurs modes et de leurs pouvoirs spécifiques. Car dans l'ignorance, tous les chemins sont malgré tout les chemins de l'Esprit, qui cherchent aveuglément ou dans une lumière grandissante, à atteindre leur perfection. Mais, dans l'Être supramental, le but de tous ces chemins divers aura été atteint.

Le mental pensant cherche la lumière, la connaissance. Le changement supramental lui donnera satisfaction, mais en donnant à cette découverte un caractère nouveau. Chaque mouvement de connaissance se caractérisera par ceci, que la recherche intellectuelle sera remplacée par une identité profonde et totale, de telle sorte qu'il y aura intégration entre le connaisseur, la connaissance et la chose connue. Ce sera un mouvement intégré de connaissance et l'ensemble sera pénétré et illuminé par l'omniprésence de l'Esprit. Le mental qui observe et raisonne s'efforce, mais cela lui est difficile, de se détacher et de voir objectivement et fidèlement ce qu'il doit connaître ; il essaye de connaître ce qu'il voit en faisant un non-moi, une réalité autre et indépendante qui n'est pas affectée par le processus de la pensée personnelle. La conscience supramentale, au contraire, connaîtra sur le champ son objet, d'une façon intime et exacte, par une identification compréhensive : ce sera la plénitude d'une connaissance interne directe. Elle s'acheminera vers une connaissance totale, sans opposer une vérité à une autre, mais en complé-

tant une vérité par une autre dans la lumière de la Vérité unique dont toutes sont des aspects. A ce niveau, la connaissance porte en elle-même son pouvoir réalisateur : car il y aura une concordance parfaite et spontanée entre elle et la volonté d'agir. Ce dont l'être humain ordinaire souffre tellement, c'est de ne pas savoir comment il faut vouloir, et vouloir consciemment et délibérément. La volonté est souvent chose arbitraire et ne s'accorde pas avec notre connaissance. On sait ce qu'il ne faut pas faire, mais on ne peut pas toujours s'empêcher de le faire. La volonté est soumise davantage à la partie vitale de notre être qu'au mental même. Mais l'être supramental ne souffrira pas d'une telle incapacité. En lui, il y aura l'intégration parfaite de la connaissance et de la volonté.

De même que le mental cherche la connaissance, de même la vie cherche le développement de sa force propre. Elle est en quête de croissance, de pouvoir, de conquête, de création, de joie, d'amour, de beauté. Et c'est dans une constante expression de soi qu'elle trouve sa joie d'existence, dans une haute et riche intensité d'elle-même. L'évolution supramentale soulèvera tous ces éléments et leur donnera son expression la plus pleine. Car la force, la beauté, la joie expriment bien un aspect de la vie spirituelle ; un aspect qui est d'ailleurs, pour Sri Aurobindo, très important. Mais l'être supramental n'agira pas pour la satisfaction de l' ego, pour cette petite personne. Il agira pour le Divin ; pour une possession grandissante du monde par le Pouvoir, la Félicité, la Beauté et l'Amour divins. Il trouvera sa satisfaction dans cette manifestation

toujours progressive.

Une fois que ce changement se produit dans les parties mentales et vitales de notre Être, il devient possible d'établir une nouvelle relation entre l'Esprit et le corps qu'il habite. La matière révèlera qu'elle est un instrument de la manifestation de l'Esprit et non un obstacle dont il faut se détourner. Il deviendra possible alors d'accepter librement la nature matérielle dans sa totalité. Normalement, son rejet est considéré comme étant indispensable pour libérer la conscience spirituelle. Il est vrai que ceci marque une étape nécessaire de la route. Mais dès que le changement supramental sera effectué, la force spirituelle pourra envahir le corps aussi et l'intégrer. C'est en effet du subconscient que viennent les lois du corps, mais grâce à ce changement supérieur, le subconscient devenu conscient sera soumis à cette nouvelle direction. Ainsi libre et souverain, l'Être supramental pourra de nouveau accepter la nature matérielle, car sa vérité lui aura été révélée. A la lumière d'une expérience plus vaste, il sera possible de voir que la matière aussi est Brahman, une forme et une substance du Brahman. L'Être supramental pourra donc l'accepter comme un instrument de la manifestation spirituelle. Dans tous ses rapports avec la matière, il apportera ainsi une attitude sacrée, une révérence pour la conscience secrète.

Nous avons essayé de décrire les caractéristiques essentielles du changement supramental, et de marquer les étapes qui mènent à ce haut statut. Sri Aurobindo donne des élaborations très détaillées de ces diverses étapes du progrès spirituel de l'homme et il définit, avec une grande pré-

cision, la nature de toutes nos fonctions — cognition, volonté, sentiment — telle qu'elles se présentent à chaque niveau de cette ascension. Quant à nous, nous n'en avons tenté qu'une présentation sommaire. Si, pour conclure et pour en mieux saisir la portée, nous voulons résumer davantage ce qui fait l'essentiel de cette évolution, nous dirions que c'est une croissance progressive du pouvoir d'intensité d'être, intensité de conscience, intensité de force, intensité de joie dans les choses et de joie d'exister. C'est une plénitude totale de conscience qui est le fait central.

Mais qu'est-ce que Sri Aurobindo entend exactement par croissance d'intensité, par plénitude de conscience ? Dans un texte d'une grande clarté, il précise ces points et donne un résumé de ce qui est l'essentiel de l'évolution spirituelle. Nous le reproduisons ci-dessous.

"L'essence de la conscience est le pouvoir de se percevoir soi-même et de percevoir ses objets, et, dans sa vraie nature, ce pouvoir doit être direct, complet et s'accomplir spontanément. Si son action en nous est indirecte, incomplète, imparfaite, si elle dépend d'instruments qu'elle a construits, c'est parce que, ici-bas, la conscience émerge d'une inconscience originelle qui la voile, et qu'elle est encore enveloppée et alourdie par la nescience primordiale propre à l'inconscient ; mais elle doit avoir le pouvoir d'émerger complètement. Sa destinée doit être d'évoluer jusqu'à sa propre perfection, qui est sa vraie nature. Sa vraie nature est d'être pleinement consciente de ses objets, et de ses objets le premier est le moi, l'être qui, à travers l'évolution, développe sa conscience ici-bas, et le reste est ce que nous percevons comme non-moi.

Mais si l'existence est indivisible, ce non-moi aussi doit, en réalité, être le moi ; dès lors, la destinée de la conscience en évolution doit être de devenir parfaitement consciente, entièrement consciente du moi et du tout. Cet état parfait et naturel de la conscience est pour nous une supraconscience, un état qui nous dépasse, et où notre mental, s'il y était soudainement transporté, ne pourrait pas tout d'abord fonctionner ; mais c'est vers cette supraconscience que notre être conscient doit évoluer. Or cette évolution de notre conscience vers son sommet, la supraconscience, n'est possible que si l'inconscience qui est notre base ici-bas, est elle-même, en fait, une supraconscience involuée ; car ce qui doit apparaître dans le devenir de la Réalité en nous, doit être déjà là, involué ou caché dans son commencement. Nous pouvons en effet concevoir que l'Inconscient est un Etre ou un Pouvoir ainsi involué, quand nous observons attentivement cette création matérielle issue d'une énergie inconsciente et que nous voyons celle-ci mettre au jour par des constructions singulières et des artifices infinis, l'oeuvre d'une vaste Intelligence involuée, et quand nous voyons que nous-mêmes aussi, sommes quelque chose de cette Intelligence, quelque chose qui évolue hors de son involution, une conscience qui émerge et dont l'émergence ne peut s'arrêter court sur le chemin tant que ce qui est involué n'a pas évolué et ne s'est finalement révélé comme une Intelligence suprême, totalement consciente d'elle-même et totalement consciente du tout. C'est à cela que nous avons donné le nom de Supramental ou Gnose. Car cela doit être évidemment la conscience de la Réalité, de l'Etre, de l'Esprit qui est caché en nous et qui lentement se manifeste ici-bas. De cet Etre nous sommes les devenirs et nous

devons croître à sa ressemblance."(1)

C'est vers cela que tend toute l'évolution : non seulement l'individu, mais avec le temps la collectivité aussi, d'abord par petits groupes, ensuite dans son ensemble, l'humanité entière doit y arriver. Sri Aurobindo croit fermement dans l'éventuelle possibilité d'un pareil accomplissement spirituel pour la race humaine, bien que l'individu en soit l'avant-coureur. Sa philosophie s'achemine ainsi vers une conception de la vie divine sur la terre, de la perfectibilité de l'homme et de la société. C'est une philosophie "qui conçoit la vie divine sur la terre et la libération de la nature terrestre elle-même comme une partie intégrante du dessein total de l'incarnation de l'Esprit ici-bas".(2) L'aspiration inhérente à la nature humaine, vers la Lumière, vers la Perfection, vers l'Immortalité, qui a servi à Sri Aurobindo de point de départ dans sa recherche philosophique, trouve ainsi sa justification et son aboutissement final.

L'idéal suggéré ici c'est celui d'une spiritualité dynamique, conquérante, englobant tout, une spiritualité qui laisse son empreinte sur le monde, et finalement, qui réussira à le transformer dans sa lumière propre. Comme dans certaines spiritualités classiques, il ne s'agit plus d'une ascension de l'homme au ciel, mais de son ascension ici-bas dans l'Esprit, avec la descente de l'Esprit dans son humanité ordinaire, et la

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 901-902.

(2) SRI AUROBINDO. - The Supramental Manifestation. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1952, p. 43.

transformation de la nature terrestre. "C'est cela", dit Sri Aurobindo, "que l'humanité attend, une naissance nouvelle qui couronnera sa longue marche obscure et douloureuse, et non un salut post mortem."(1)

A la fin de la partie consacrée à Bergson, nous avons rattaché la spiritualité aurobindonienne à celle des premières Oupanishads et de la Gufté, qui accordent une réalité au monde et à l'action. Mais quels sont les éléments nouveaux chez Sri Aurobindo ? D'une certaine manière, on pourrait dire qu'ils sont en germe dans l'ancienne spiritualité; mais le développement qu'ils ont subi et la place qu'ils occupent dans l'ensemble les en distinguent. Il y a surtout deux éléments importants. Premièrement, le fait que Sri Aurobindo insiste sur "l'intégralité" de l'expérience spirituelle : intégralité de l'approche, l'expérience spirituelle doit être recherchée par la voie de la connaissance, de la dévotion et de la volonté; intégralité dans la réalisation spirituelle, celle du Divin immanent, universel et transcendant. Deuxièmement, ce qui est nouveau, c'est l'idéal d'une transformation totale de l'homme, de la société, de la nature terrestre elle-même et l'importance que Sri Aurobindo attache à cette transformation. Toutes les étapes qui mènent à ce changement grandiose sont décrits avec précision et en détail, et tous les processus sont indiqués. Il nous semble que cette élaboration de chaque partie dans une vision de la totalité est peut-être le caractère le plus distinctif de la spiritualité aurobindienne vis-à-vis d'autres conceptions de la spiritualité dynamique en Inde.

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Human Cycle, p. 329.

La vision de l'avenir que Sri Aurobindo nous dévoile ne peut que séduire l'esprit. Et pourtant, sur le plan personnel, il y a des questions auxquelles on se heurte : jusqu'à quel point cet idéal est-il réalisable, concevable? A notre stade actuel de développement, il ne nous est pas toujours possible de suivre jusqu'au bout l'itinéraire spirituel présenté par Sri Aurobindo. Heureusement pour nous, il ne nous demande pas de le croire sur parole. Il décrit cet itinéraire, non pas simplement comme une partie nécessaire de son système philosophique, mais avant tout comme un fait d'expérience, expérience directe et personnelle, longuement poursuivie, répétée et contrôlée, qu'il nous invite nous-mêmes à tenter en nous indiquant la méthode qui nous y mènera. Tel est bien l'aspect le plus passionnant de son enseignement.

Reste à nous mettre en route. Nous n'irons peut-être pas jusqu'au bout; mais si petit que soit notre progrès, nous y gagnerons. "Si seulement", écrit Sri Aurobindo, "les hommes entrevoyaient les joies infinies, les forces parfaites, les horizons lumineux de connaissance spontanée, les calmes étendues de l'Être, qui nous attendent sur les pistes que notre évolution animale n'a pas encore conquises, ils quitteraient tout et n'auraient de cesse qu'ils n'aient gagné ces trésors." Mais cette aventure n'est pas d'un abord facile : "le chemin est étroit, les portes difficiles à forcer, et la peur, le doute, le scepticisme sont là, tentacules de la Nature qui nous interdisent de quitter les pâtures ordinaires."(1)

---

(1) SRI AUROBINDO. - Thoughts and Aphorisms. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1960, p. 3.

C'est vraiment une curieuse logique humaine qui nous donne une foi illimitée quand il s'agit du progrès dans le domaine matériel, dans le développement par la science et par la technique ; mais qui nous empêche de croire dans nos possibilités de faire un progrès intérieur, d'augmenter nos capacités et nos pouvoirs humains et de poursuivre ce chemin avec autant d'enthousiasme, de ténacité, de patience qu'on en apporte à la recherche scientifique. Pourquoi cette timidité indigne de l'homme ? A ce propos, Sri Aurobindo s'exprime avec vigueur : "On admet, comme un fait naturel et comme une perspective presque illimitée de notre existence, que l'être conscient, par ses découvertes et son utilisation des forces matérielles, puisse créer des merveilles humaines qui dépassent tout ce que la Nature avait à elle seule organisée; mais on n'admet pas qu'il soit possible d'éveiller, de découvrir, d'utiliser des pouvoirs de conscience et des forces spirituelles, mentales et vitales, dépassant tout ce que la Nature ou l'homme a déjà organisé. Une évolution de ce genre n'aurait pourtant rien de surnaturel ou de miraculeux, sinon qu'elle serait l'oeuvre d'une Supranature, d'une nature supérieure à la nôtre, tout comme la nature humaine est une supranature ou une nature supérieure par rapport à celle de l'animal, de la plante ou des objets matériels. Le mental et ses pouvoirs, l'usage de la raison, l'intuition et la vision mentales, la parole, nos philosophies, nos sciences, notre esthétique, avec les possibilités qu'elles nous offrent de découvrir les vérités et les potentialités de l'être et de maîtriser ses forces, font partie d'une évolution qui a déjà eu lieu ; cette évolution, cependant, semblerait impossible si nous nous placions au point de vue de la conscience animale limitée et de ses

capacités ; car on ne voit chez l'animal rien qui rende plausible un progrès si prodigieux. Il y a bien chez l'animal de vagues manifestations initiales, des éléments rudimentaires ou des possibilités en suspens ; mais auprès d'elles notre raison et notre intelligence, avec leurs développements extraordinaires, semblent comme un voyage inimaginable, si l'on se rappelle le point de départ si pauvre et si peu prometteur. De même, les rudiments des pouvoirs spirituels propres à la Supranature gnostique sont déjà présents, même dans la constitution ordinaire de notre nature, mais leur activité n'est encore que fortuite et sporadique. Il n'est pas irrationnel de supposer qu'à ce stade très avancé de l'évolution, un progrès similaire, mais plus grand, à partir de ces débuts rudimentaires, pourra conduire à un autre développement immense et à une ère nouvelle."(1)

C'est un horizon sans limite qui nous est ouvert. Il nous reste à tenter l'expérience et à y persister.

Nous avons essayé de présenter les grandes lignes de l'expérience spirituelle telles qu'elles apparaissent dans les oeuvres de Bergson et de Sri Aurobindo. Il est bien évident que chacun a une façon différente et très caractéristique d'aborder le problème. Pourtant, si nous nous bornons à ce qui fait le fond de cette expérience et sa qualité essentielle, nous trouverons de part et d'autre, des résonances profondes. Comment préciser ses résonances, donner forme à cette harmonie subtile ?

---

(1) SRI AUROBINDO. - The Life Divine, pp. 923 -924.

1. Les deux philosophes établissent une distinction nette entre la religion et l'expérience spirituelle pure. L'essentiel, pour la première, c'est la forme extérieure, le rituel, le dogme, le credo ; mais, pour la seconde, c'est l'expérience concrète, existentielle de la réalité divine. La religion n'est que la partie accessoire, l'expérience spirituelle est l'élément essentiel.

Cette distinction faite, Bergson et Sri Aurobindo n'abordent pas le problème de la religion de la même manière. Bergson aborde le problème de la religion statique du point de vue de la superstition, et il reste ainsi très marqué par le dix-huitième et le dix-neuvième siècles. Cette approche semble assez limitée, mais cela était peut-être inévitable, car à ce moment la plus grande partie de l'oeuvre de Jung n'était pas encore publiée.

L'approche de Sri Aurobindo, par contre, est nettement psychologique et il aborde le problème en partant du point de vue qu'il y a innés chez l'homme un certain dynamisme et le sentiment d'une existence plus grande vers quoi tend son élan. Ce besoin profond et cette perception d'une réalité plus vaste forment le noyau autour duquel se crée tout le formalisme de la religion.

2. Pour tous deux, la voie de l'expérience directe est le seul moyen, vrai et efficace, de saisir et de connaître la réalité spirituelle ; autrement on ne saisit qu'une représentation intellectuelle et non la réalité vivante et concrète. Ainsi, Bergson constate que lorsque le philosophe

veut aborder le problème de Dieu et des réalités suprasensibles, il doit interroger l'expérience des mystiques et non pas poursuivre la voie d'un raisonnement quelconque. Car il n'y a pas d'autres sources de connaissance que l'expérience. C'est donc à celle-ci que le philosophe doit s'attacher là où elle se trouve. Sri Aurobindo affirme la même vérité. Peut-être ajoutera-t-il que le philosophe ne doit pas se contenter d'une interrogation indirecte, mais doit tenter lui-même l'expérience. Seule la connaissance ainsi acquise aura le sceau de l'authenticité. C'est l'attitude commune à toute la tradition indienne.

3. Quant à l'expérience spirituelle même, il s'agit d'un vaste domaine, où se trouvent des variations infinies, des formes différentes. Bergson distingue, essentiellement, deux formes principales — une ligne d'expérience qui aboutit à la contemplation, à une fusion avec le transcendant. Et une autre qui cherche l'union transformatrice, par laquelle l'instrument humain est transmué en un instrument du Divin, et il trouve son accomplissement dans une oeuvre divine dans le monde. La première forme est incomplète ; elle ne poursuit pas l'expérience jusqu'au bout. La deuxième est la forme complète et efficace. Ici est implicite un autre élément. Cette union transformatrice ne peut être atteinte si le contact avec la réalité divine ne se réalise pas dans toutes les parties de l'être humain — pensée, sentiment, volonté. La totalité de l'être doit entrer dans le jeu, sinon l'union ne se traduira pas d'une manière dynamique.

Au fond, Sri Aurobindo affirme la même vérité. Mais il insiste sur l'idéal de transformation et sur l'intégralité dans l'approche de

l'humain et il élabore le processus d'une façon très détaillée, ajoutant par là beaucoup à cette conception dynamique de la vie spirituelle. Il s'agit non seulement de l'union de l'humain avec le Divin et d'une certaine transformation qui en sera la conséquence naturelle, mais aussi d'une transformation radicale de l'humain dans le divin — d'une renaissance dans la divinité. Dans l'oeuvre de Bergson, les idées de transformation et de totalité ne sont présentes que sous forme de germe, et nous avons tâché de les mettre en relief dans la perspective ouverte par Sri Aurobindo. Il est intéressant donc de les confronter et de noter que les deux philosophes se rejoignent dans leur perception initiale.

4. De toutes ces considérations surgit l'idéal d'une spiritualité dynamique, réalisatrice, qui embrasse tout et qui cherche la refonte de toute vie dans les valeurs de l'Esprit. Cette spiritualité transformatrice et agissante symbolise le but que poursuit l'évolution cosmique tout entière.

Telle est l'harmonie profonde que nous croyons dégager des oeuvres de Sri Aurobindo et de Bergson quand il s'agit du domaine de l'expérience spirituelle.

- - : - -

CONCLUSION

A la fin de cette étude, nous aimerions revenir à notre point de départ et voir dans quelle mesure nous avons pu atteindre le but que nous nous étions donnée dans l'Avant-Propos. Nous avons cherché non seulement une compréhension purement intellectuelle des choses, mais aussi, et peut-être surtout, une compréhension plus proche de l'expérience directe et concrète. Le besoin intellectuel est un élément essentiel dans l'être humain ; mais il y a aussi des parties plus profondes qui cherchent, à leur manière, à comprendre et à se réaliser, — ce que Bergson appellerait peut-être les "puissances complémentaires".

C'est en nous plaçant à ce point de vue, — plus vaste, plus proche de la totalité des choses, — que nous avons cherché à saisir la réalité de notre être, et la réalité du monde qui nous entoure, la réalité de nos inter-dépendances et la réalité de l'évolution que nous subissons ensemble.

Nous nous sommes efforcée, tout d'abord, de situer les philosophies de Sri Aurobindo et de Bergson dans la perspective historique : fin du dix-neuvième et début du vingtième siècles. Les deux philosophes gardent l'empreinte de cette époque, qui se traduit par l'idée maîtresse d'évolution, et par l'exigence d'une attitude rigoureuse et austère, surtout quand il s'agit du domaine de l'expérience spirituelle. Essentiel-

lement, ces deux esprits représentent un renouveau du dynamisme spirituel créateur, après une longue période de matérialisme rigide et étouffant. C'est le souffle de l'Esprit, libre et souverain, qui se fait sentir à travers leur oeuvre. La fraîcheur d'une brise de printemps après l'hiver long et terne ! Nous avons cherché ensuite à voir comment les deux philosophies se développent, en partant de cette filiation historique, sur des lignes indépendantes et dans le contexte de traditions différentes, et de voir comment elles se rapprochent et se séparent.

Nous voudrions reprendre maintenant quelques points qui sont, tout particulièrement, mis en relief par les deux philosophes.

1. La recherche philosophique doit viser essentiellement un élargissement des limites de l'expérience. Cette tendance caractérise d'ailleurs toute l'époque contemporaine. M. Jean Wahl, dans son ouvrage Vers le Concret, publié au début de notre siècle, ne parle-t-il pas "d'un élargissement du champ de l'expérience, d'une dilatation du mode de connaître".

2. L'expérience elle-même se joue à différents niveaux; mais cela n'implique pas une pluralité absolue. Ces niveaux sont autant de distinctions de l'unique réel, de différenciations au sein d'une totalité organique.

3. Ainsi les deux philosophes apportent leur commun témoignage au fait que la conscience n'est pas une réalité plane, une réalité horizontale : elle est une réalité échelonnée en profondeur. Elle permet diffé-

rents niveaux qui sont qualitativement distincts les uns des autres. La première différence de niveau se trouve entre le niveau superficiel d'expérience qui provient du monde extérieur et qui se forme avec lui, et un niveau profond d'expérience, qui est la notion réelle de la conscience et où elle se révèle à l'état pur. Entre ces deux niveaux, il y a une différence d'ordre qualitatif : le premier est caractérisé par un sens de dispersion, d'étalement, de division — en un mot, c'est le domaine du partiel, du limité ; le deuxième niveau est caractérisé par un sens d'unité, de totalité, de vraie liberté - c'est le domaine d'une réelle plénitude.

4. Puis, les deux philosophes affirment que l'expérience de ce niveau profond n'est pas le privilège d'âmes exceptionnelles en de rares moments sublimes, mais qu'elle est à la portée de tous ceux qui font l'effort nécessaire pour arriver à une pénétration "verticale" disciplinée à l'intérieur de soi-même, bien que cet effort ne soit jamais facile.

5. Enfin, ils concluent que la possibilité de réaliser progressivement une nouvelle qualité de conscience, éclaire à elle seule le sens secret de l'évolution créatrice qui se poursuit dans l'univers. C'est là le but que se propose le processus évolutif tout entier. Et l'homme qui réfléchit et qui cherche à prendre conscience de toutes choses, a pour responsabilité de marcher dans cette direction. Pour parler un langage "existentiel", ce doit être pour lui un engagement personnel — l'engagement le plus important qui soit. L'homme est "engagé" âme et corps, à la surface et au plus profond de lui-même, dans son présent, et encore plus

dans son avenir. L'engagement ne se propose pas ici un but spécifique et donc partiel ; l'engagement vise l'homme en tant qu'homme, dans son existence tout entière, toute concrète, tout intime. C'est la re-création de l'être même de l'homme qui définit l'engagement.

6. Cet idéal, affirment les deux philosophes, n'est d'ailleurs pas chose lointaine, belle seulement à contempler. L'idéal se traduit sous forme d'une nécessité immédiate exigée par les conditions temporelles dans lesquelles nous vivons. Notre civilisation nous pose, de tous côtés, des problèmes graves. Elle est elle-même profondément secouée. Pendant longtemps l'humanité a cru qu'elle parviendrait au bonheur par le seul fait d'une organisation extérieure et rationnelle des choses. Mais la nature et la réalité de l'homme débordent toute organisation. D'une part, l'homme se soumet mal aux contraintes imposées du dehors. Et, d'autre part, l'organisation elle-même ne peut être qu'un reflet de l'être de l'homme. Il paraît donc illogique d'espérer un changement dans nos conditions d'existence sans avoir réussi, au préalable, à changer, si peu que ce soit, l'homme lui-même. Cette affirmation peut paraître une exigence radicale, mais l'époque contemporaine demande aussi des solutions radicales. Elle ne se satisfait plus de demi-mesures.

On nous reprochera peut-être de sortir du domaine strict de la philosophie. Mais ne doit-il pas y avoir une relation intime entre la philosophie et la vie ?

"La vérité et la connaissance sont un vain rayon, si la Connaissance n'apporte le pouvoir de changer le monde."(1)

Cette conception de la philosophie a toujours été de tradition dans l'Inde. Elle permet de comprendre l'attitude si répandue dans le monde occidental contemporain, qui ne vise pas une fin spéculative, mais s'attache à l'être même de l'homme avec un intérêt tout à fait pratique. Ainsi se définit et se précise l'exigence profonde de l'esprit humain.

Nous avons tâché de présenter quelques points qui sont fortement soulignés par les deux philosophes, chacun selon sa manière. Malgré l'angoisse et le désarroi qui caractérisent notre époque, ils nous donnent espoir en l'homme et en son avenir : un avenir triomphant et glorieux. Ils nous présentent de véritables philosophies de la prospective, de la divinité en devenir.

- - - : - - -

(1) SRI AUROBINDO. - Savitri, p. 745.

APPENDICE I

LES ECRITS DE SRI AUROBINDO SUR BERGSON

Nous présentons ici des écrits que Sri Aurobindo a consacrés à la philosophie de Bergson. Nous les avons groupés en deux parties.

La première consiste en une série de lettres que Sri Aurobindo a écrites en 1935, en réponse à des questions qu'un de ses disciples lui avait posées sur la philosophie bergsonienne. Le texte intégral de ces questions et des réponses de Sri Aurobindo a été publié, pour la première fois, dans Sri Aurobindo Circle, 1955, revue à tirage très limité. Plus tard, en 1958, on a inclu les réponses, sans les questions, dans un livre, On Yoga, II, Tome One, qui réunissait toutes les lettres écrites par Sri Aurobindo. La Mère nous a maintenant accordé la permission d'utiliser librement le texte intégral, réponses de Sri Aurobindo et questions posées par le disciple. Cette correspondance est d'un certain intérêt, car Sri Aurobindo fait des comparaisons entre quelques aspects de la philosophie de Bergson et la sienne ; il en indique nettement, quoique d'une manière très sommaire, les oppositions et les ressemblances.

La deuxième partie de notre recueil consiste en des notes que Sri Aurobindo a rédigées sur la philosophie de Bergson. Ces notes ont été trouvées dans ses manuscrits et publiées en appendice dans l'ouvrage, The Hour of God, en 1959. Elles étaient destinées à un exposé plus complet qui, malheureusement, n'a pu être fait.

- I -

1. Q : " X m'a parlé de l'intuition chez Bergson. D'après ce qu'il a dit, il me semble que l'intuition chez Bergson n'est pas réellement l'intuition, l'intuition spirituelle au-dessus du mental. Je doute que Bergson ait eu une expérience ou un aperçu de cette intuition supra-intellectuelle."

R : "Je ne l'ai pas lu suffisamment pour me prononcer. Autant que je sache, il semble avoir eu une certaine perception de l'intuition dynamique et créatrice qui est à l'oeuvre dans la vie, mais au-

cune de l'intuition vraiment suprarationnelle au-dessus. S'il en est ainsi, cette intuition qu'il prend pour le seul secret des choses n'est qu'une manifestation secondaire de quelque chose de transcendant qui n'est même que les "rayons du Soleil".

5. 10. 1935

2. Q : "Je suis en train de lire un exposé de la philosophie de Bergson dans le livre de C.E.M. Joad, Modern Philosophy : à propos de l'élan vital chez Bergson, l'auteur dit que c'est "la force motrice qu'il y a derrière l'évolution". Est-il possible que cet élan vital corresponde au supramental qui lui aussi agit de derrière le voile sur les forces universelles? Bergson a-t-il eu une perception mentale du supramental ?"

R : "Non, ce n'est pas le supramental. Mais l'intuition de Bergson semble être une intuition de la vie, qui est naturellement le supramental fragmenté et modifié, pour agir comme connaissance dans la "vie dans la matière". Je ne peux pas encore l'affirmer d'une manière définitive, mais c'est l'impression qu'il m'a donnée."

8. 10. 1935

3. Q : "Joad présente ainsi la vue de la conscience chez Bergson : "Le cerveau n'est pas la conscience. C'est simplement l'agent de la conscience, le point où la conscience pénètre dans la matière." Il explique plus loin que "la conscience" est "l'élan vital" lui-même."

R : "Cela veut dire qu'il voit la conscience (cit) non dans sa vérité essentielle, mais comme une force créatrice, une sorte d'Energie de la vie transcendante, descendant et agissant dans la matière."

8. 10. 1935

4. Q : "Joad dit aussi que Bergson considère le temps comme "la durée" et le décrit comme "le progrès continu du passé qui pousse vers l'avenir". Cette "durée" est aussi "l'élan vital"lui-même.

Puisque Bergson identifie son "élan vital" avec la force cosmique qui pousse l'univers à se dérouler et à se mouvoir, et aussi avec "la conscience" et "la durée", il me semble qu'il a eu une perception de Sachchidânanda sur le plan vital."

R : "Non pas Sachchidânanda, mais cit-śakti sous le déguisement de prāṇa-śakti. Bergson est, je crois, un vitaliste (par opposition à matérialiste d'une part et à idéaliste d'autre part) et il a une perception aiguë du Temps (au temps des Oupanishads, on se demandait si le Temps n'était pas le Brahman, et certaines écoles défendaient cette conception). Donc pour lui Brahman est Conscience - Force, et aussi Force du Temps, Force de Vie. Mais il voit les deux dernières d'une manière vivante, tandis que la première, qui est la chose réelle derrière la création, il la voit très vaguement."

8.10.1935

5. Q : "Joad continue ainsi sur l'intuition chez Bergson : "L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales." "L'intuition n'est rien de plus et rien de moins que l'instinct conscient de lui-même. C'est l'instinct devenu désintéressé, conscient de soi-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'étendre indéfiniment." Ces affirmations donnent l'impression que, par intuition, Bergson entend quelque chose comme la connaissance par identité, mais

je ne suis pas sûr qu'il ait une conception claire de cette "connaissance par identité" qui est supra-intellectuelle.

Joad affirme aussi que selon Bergson, c'est par instinct que nous nous sentons un avec la Réalité. Cela indique que Bergson cherche au moins à être mystique."

R : "L'instinct et l'intuition qu'il décrit sont vitaux, mais il est possible de développer une intuition mentale correspondante, et c'est propablement ce qu'il suggère, une intuition qui ne dépende pas de la pensée, mais d'une sorte de contact mental direct avec les choses. Ce n'est pas exactement le mysticisme, mais c'est un premier pas dans cette direction."

9. 10. 1935

- II -

NOTES SUR BERGSON

"Une philosophie du changement ? Mais qu'est-ce que le changement? Dans le langage ordinaire, changement veut dire passage d'une condition à une autre, et cela semble impliquer le passage d'un état statique à un autre état statique. La pousse devient arbre, de l'état statique de pousse, elle passe à l'état statique d'arbre, et là elle s'arrête ; l'homme passe de l'état statique de jeune homme à l'état statique de vieillard, et le seul changement possible après cela, c'est la mort ou la dissolution. Il semble donc que le changement ne soit pas quelque chose

d'isolé, qui serait la seule réalité originelle et éternelle, mais quelque chose qui dépende de l'état statique, et si l'état statique n'existait pas, il n'y aurait pas non plus de changement. Car lorsqu'on parle du changement comme de la seule chose réelle, il faut se demander aussi changement de quoi, à partir de quoi, vers quoi ? Sans ce "quoi", le changement ne pourrait pas être.

Le changement est évidemment le changement d'une certaine forme ou état statique d'existence, passant d'une condition à une autre. Autrement, qu'est-ce que c'est ? Une chose fondamentale et absolue en elle-même, qui ne peut être expliquée ou définie par aucun terme autre qu'elle-même, qui peut être perçue et comprise comme seule réalité par une intuition pure et simple qui sent et qui crie : "Changement, réalité", et puis se tait et ne peut rien dire de plus.

Un objet change, une personne change, la condition des choses change. Peut-on dire que cet objet n'est pas un objet réel, mais seulement une continuité de changement ; ou que cette personne n'est pas une personne, mais une continuité de changement ; que la condition des choses n'est pas une condition et qu'il n'y a rien d'autre qu'une continuité de changement ? Cela semble illustrer le péché majeur de la métaphysique : faire d'un mot une réalité, sans chercher à savoir quelle réalité le mot ou l'idée essayent de révéler. Car étiqueter par un mot ou un nom, ce n'est pas chercher à savoir ; et définir, ériger un concept, ce n'est pas chercher à saisir. Qu'on cherche donc à savoir ce qu'est le changement et qu'on nous le dise, avant de nous demander de l'accepter comme la seule réalité. Vous direz peut-être : "J'ai cherché à le savoir, j'ai vu que c'est la seule réalité constante, mais ne me demandez pas de définir ce que c'est :

écoutez en silence le silence de la Nature et alors vous saurez." Et si, en écoutant ainsi, je trouve d'autres réalités que le changement, par exemple l'être immuable en même temps que la force muable, l'état statique en même temps que le changement? Pour empêcher cela, vous vous lancez dans un discours, au lieu de vous plonger dans le silence, et dans les dialectiques de l'intellect plutôt que dans les certitudes indiscutables de l'intuition, vous abandonnez donc votre méthodologie. Si c'est l'intuition seule qu'il faut utiliser, alors il faut faire place à mon intuition en même temps qu'à la vôtre, et toutes les intuitions, aussi contradictoires qu'elles paraissent, doivent persister jusqu'à ce qu'une intuition plus grande intervienne et les mette toutes à leur place, les réconcilie et les englobe dans un tout cohérent.

Dans le monde que nous connaissons, souvent les opposés se complètent et chacun est nécessaire à l'existence de l'autre. Le changement n'est possible que s'il y a un état statique à partir duquel le changement se fait ; mais l'état statique ne représente qu'une étape, soit une étape dans le passage continuel du changement, soit une étape où le changement s'arrête avant de passer à l'étape suivante de son passage créateur. Et derrière cette relation, il y a la dualité état statique éternel et mouvement éternel ; et derrière cette dualité, il y a/quelque un chose qui n'est ni état statique ni changement, mais qui les contient tous deux comme ses aspects de soi — et c'est Cela qui est probablement la vraie Réalité."(1)

- - : - -

(1) SRI AUROBINDO. - The Hour of God, pp. 95 - 96.

APPENDICE II

NOTE SUR LE YOGA INTEGRAL

Depuis le temps que Jung porta intérêt au yoga, discipline millénaire de l'Inde, le monde occidental s'en préoccupe de plus en plus. L'intérêt semble grandir tout particulièrement ces derniers temps, peut-être parce que le besoin d'une discipline visant l'intégration et l'harmonisation de la personnalité humaine se fait sentir d'une manière presque aiguë. A un tel moment, il est intéressant de considérer une discipline de yoga qui a été élaborée à l'époque contemporaine, et ceci par un esprit qui représente, dans son expérience, une synthèse vivante de l'Inde et de l'Occident, et qui a, en plus, une mise en oeuvre tout à fait actuelle : tel le "Yoga Intégral" de Sri Aurobindo. Parlons d'abord de la méthode et de sa base philosophique ; ensuite, quelques mots à propos de sa réalisation concrète.

Dans les premières années de notre siècle, quand Sri Aurobindo s'intéresse au yoga, ce n'est pas pour revivifier quelques-unes de ses formes traditionnelles, mais pour créer une nouvelle synthèse de ces diverses formes, — une synthèse qui serait en harmonie avec sa vision philosophique des choses et qui serait adaptée à notre esprit contemporain et nos besoins actuels. Telle étant l'exigence essentielle de l'esprit de Sri Aurobindo, quelles sont ses démarches caractéristiques dans cette voie ? Comment procède-t-il pour créer cette nouvelle synthèse dans le domaine du yoga ? Plus précisément, quelles sont les conditions de la synthèse ?

Sri Aurobindo constate que les opérations de la Nature obéissent à deux nécessités qui semblent toujours intervenir dans les grandes formes de l'activité humaine, soit qu'elles appartiennent au domaine de nos mouvements ordinaires, soit qu'elles cherchent les sphères et les accomplissements exceptionnels. En premier lieu, chacune de ces formes tend à une totalité complexe et harmonisée qui, à son tour, se divise en ramifications variées suivant les tendances et les efforts particuliers, mais pour se réunir à nouveau en une synthèse plus large et plus puissante. En second lieu, le développement dans des formes est la règle impérative de toute manifestation effective. Cependant, toute vérité et toute pratique trop strictement formulées vieillissent et perdent beaucoup de leur vertu ; elles doivent être constamment rénovées par les eaux fraîches de l'Esprit afin de pouvoir acquérir une vie nouvelle. "Renaître perpétuellement est la condition de l'immortalité matérielle."(1)

Nous sommes à une époque, pense Sri Aurobindo, qui est pleine des douleurs de l'enfantement, où toutes les formes de pensée et d'activité qui ont en elles un fort pouvoir d'utilité ou quelque vertu de persistance sont soumises à une épreuve suprême et se voient donner une occasion de renaître. Il dit : "Le monde aujourd'hui présente l'aspect d'un énorme chaudron de Médée où toutes les choses sont jetées, mises en pièces, soumises à l'expérimentation, combinées et recombinées, soit pour périr et fournir les matériaux épars de formes nouvelles, soit pour émerger rajeunies et changées, prêtes à un nouveau terme d'existence. Le yoga indien, qui dans son essence est une action ou une formulation spéciale de cer-

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I, The Synthesis of Yoga, p. 3.

tains grands pouvoirs de la Nature, et lui-même spécialisé, divisé et diversement formulé, est potentiellement l'un des éléments dynamiques de la vie future de l'humanité."(1) Sri Aurobindo continue plus loin : "Enfant des âges immémoriaux, préservé jusqu'aux temps modernes par sa vitalité et sa vérité, il émerge maintenant des écoles secrètes et des retraites ascétiques où il avait pris refuge et cherche sa place dans la somme future des pouvoirs de l'homme et des choses utiles à son existence."(2) Mais pour que ce soit possible, "il doit d'abord se redécouvrir lui-même, amener à la surface sa raison d'être la plus profonde pour le faire entrer dans la vérité générale et le dessein continu de la Nature, et recouvrer par la vertu de cette nouvelle connaissance de soi et de cette nouvelle appréciation de soi sa propre synthèse plus large."(3) En se réorganisant ainsi, le yoga entrera plus facilement et plus puissamment dans l'organisation nouvelle de la vie de l'humanité.

Nous commençons dès lors à percevoir la direction dans laquelle tâtonne la recherche de Sri Aurobindo : il cherche à faire entrer le yoga "dans la vérité générale et le dessein continu de la Nature". Ainsi il déclare : "Si l'on a une vue juste de la vie comme du yoga, on s'aperçoit que toute vie est consciemment ou subconsciemment un yoga."(4) Dans pareille perspective, qu'est-ce qu'on entend par le yoga ? "... par ce terme nous entendons un effort méthodique vers la perfection de soi par l'expression des potentialités secrètes qui sont latentes dans l'être, et —

(1) SRI AUROBINDO. Op. cit., p. 4.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

condition la plus haute de la victoire dans cet effort — par l'union de l'individu humain avec l'Existence universelle et transcendante que nous voyons partiellement s'exprimer dans l'homme et dans le cosmos."(1) Et quand nous regardons derrière les apparences, "toute vie est le vaste yoga d'une Nature qui essaie de réaliser sa perfection en exprimant toujours davantage ses potentialités encore inaccomplies, et de s'unir à sa propre réalité divine."(2) Mais c'est dans l'homme, son penseur, qu'elle combine pour la première fois sur terre des moyens conscients et des activités délibérément organisées qui permettront de réaliser plus rapidement et plus puissamment ce haut dessein. Comme l'a dit Vivékânanda, le yoga peut être considéré comme un moyen de comprimer notre évolution en une seule vie ou une durée plus ou moins courte d'existence corporelle. "Tout système de yoga", affirme Sri Aurobindo, "n'est donc finalement qu'une sélection ou une compression en des formes d'intensité plus étroites mais plus énergiques, des méthodes générales que la grande Mère, dans son vaste labeur ascensionnel, emploie déjà, mais de façon imprécise et sur une grande échelle, sans se hâter, en gaspillant profusément à ce qu'il semble les matériaux et les énergies, mais avec une variété de combinaisons plus complète. C'est cette conception du yoga qui seule peut former la base d'une synthèse saine et rationnelle des méthodes yoguiques."(3) Car ainsi le yoga perd cette apparence de chose mystique et anormale qui est sans le moindre rapport avec les processus ordinaires de l'Energie universelle ou avec le dessein qu'elle a en vue dans ses deux grands mouvements d'ac-

(1) Op. cit., p. 4.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 5.

complissement subjectif et objectif. Il se révèle dès lors comme "l'utilisation intense et exceptionnelle"[1] de pouvoirs de l'Energie universelle déjà manifestés ou qu'elle organise progressivement dans ses opérations moins sublimes, mais plus générales.

Sri Aurobindo tient à préciser : "Il existe entre les méthodes yoguiques et le fonctionnement psychologique ordinaire de l'homme une relation analogue à celle que l'on trouve entre le maniement scientifique des forces naturelles, comme l'électricité ou la vapeur, et les opérations normales de ces forces. Ces méthodes, elles aussi, sont fondées sur une connaissance mise au point et confirmée par des expériences exactes, une analyse pratique et des résultats invariables."[2] Le Râjayoga, par exemple, repose sur la perception et l'expérience qu'il est possible de séparer ou de dissoudre nos éléments intérieurs, nos combinaisons, nos fonctions, nos forces internes, de les combiner à nouveau et de les appliquer à des opérations nouvelles auparavant impossibles. De même le Hathayoga repose sur cette perception et cette expérience que les forces et les fonctions vitales, auxquelles notre vie est normalement assujettie et dont les opérations ordinaires semblent une fois pour toutes fixées et indispensables, peuvent être maîtrisées et leurs opérations changées ou suspendues avec des résultats qui seraient impossibles autrement et qui semblent miraculeux pour ceux qui n'ont pas saisi le principe fondamental de leur processus. Cet aspect particulier est moins apparent dans certaines autres formes de yoga, parce qu'elles sont plus intuitives et moins mécaniques,

---

(1) Op. cit., p. 5.
(2) Ibid.

plus proches, comme le yoga de la dévotion, d'une extase suprême ou, comme le yoga de la connaissance, d'une suprême infinitude de conscience et d'être ; cependant, ces formes de yoga servent aussi de quelque faculté principale en nous, mais par des méthodes et à des fins qui ne sont pas prévues dans son fonctionnement habituel. "Toutes les méthodes groupées sous le nom général de yoga sont des procédés psychologiques spéciaux fondés sur une vérité établie de la Nature, et elles cherchent, partant de fonctions normales, à faire apparaître des pouvoirs et des résultats qui étaient là depuis toujours latents, mais que les mouvements ordinaires de la Nature ne manifestent ni facilement ni souvent."(1)

Mais de même que dans la connaissance physique, la multitude des procédés scientifiques a ses désavantages, car elle tend notamment à développer une artificialité triomphante qui écrase notre vie humaine naturelle sous le poids de la machine, et à acheter certaines formes de liberté et de maîtrise au prix d'une servitude accrue, de même l'effort absorbant qu'exigent les procédés yoguiques et leurs résultats exceptionnels peut avoir ses désavantages. Le yogui tend à se retirer de l'existence commune et à perdre prise sur elle ; il tend à payer les richesses de l'esprit par l'appauvrissement de ses activités humaines, la liberté intérieure par une mort extérieure. S'il gagne Dieu, il perd la vie, ou s'il tourne ses efforts au dehors pour conquérir la vie, il est en danger de perdre Dieu. Ainsi, il est vrai que s'est créée dans l'Inde une incompatibilité aiguë entre la vie dans le monde et la perfection spirituelle ; et bien qu'il existe encore une tradition et un idéal d'harmonie victo-

(1) Op. cit., p. 6.

rieuse entre l'attraction intérieure et les exigences extérieures, les exemples en sont peu nombreux. En fait, quand un homme tourne sa vision et son énergie vers l'intérieur et qu'il entre sur le chemin du yoga, on suppose qu'il est perdu inévitablement pour le grand courant de notre existence collective et l'effort séculier de l'humanité. Cette idée s'est si fortement ancrée, affirme Sri Aurobindo, les philosophies et les religions les plus importantes l'ont tellement affirmée, que la fuite hors de la vie est communément considérée non seulement comme la condition nécessaire du yoga, mais comme son objet général. Mais pour lui, aucune synthèse des yogas ne peut être satisfaisante si dans son but, elle ne réunit pas le Dieu et la Nature au sein d'une vie humaine libérée et parfaite, ou si dans ses méthodes elle ne favorise pas l'harmonie de nos activités et de nos expériences intérieures et extérieures dans un accomplissement divin des unes comme des autres. Car il dit, "l'homme est précisément le terme et le symbole d'une Existence supérieure descendue dans le monde matériel où l'inférieur a la possibilité de se transfigurer et de revêtir la nature du supérieur et où le supérieur peut se révéler dans les formes de l'inférieur. Se dérober à la vie qui lui est donnée pour réaliser cette possibilité, ne peut jamais être la condition indispensable ni le but total et ultime de l'effort suprême de l'homme, ni le moyen le plus puissant de son accomplissement."(1) Ce peut être une nécessité temporaire, dans certaines conditions, ou un effort extrême que certains individus s'impo-

(1) Op. cit., p. 7.

sent afin de préparer une possibilité générale plus grande pour l'espèce tout entière. "L'utilité vraie du yoga, son but complet, ne peuvent être atteints que lorsque le yoga conscient dans l'homme, comme le yoga subconscient dans la Nature, coïncide extérieurement avec la vie elle-même, et que nous pouvons une fois de plus, regardant à la fois le chemin et l'accomplissement, dire dans un sens plus parfait et plus lumineux : "En vérité, toute vie est yoga"."(1) Cette formule saisissante, riche en contenu, nous donne l'essentiel de la démarche de Sri Aurobindo en vue de créer une nouvelle synthèse des yogas.

Il reconnaît donc, dans les développements passés du yoga, une tendance à la spécialisation et à la séparation, tendance qui, comme toutes choses dans la Nature, a une utilité qui la justifie et la rend même impérative, et il cherche une synthèse des buts et des méthodes spécialisées qui en ont résulté. Mais pour que cet effort soit sagement guidé, il faut d'abord connaître le principe général et le dessein sur lesquels repose cette tendance à la séparation, puis savoir sur quelle utilité particulière se fonde chaque école de yoga. Pour le principe général, il faut interroger les opérations universelles de la Nature elle-même, reconnaissant en elle, non l'activité illusoire d'une Mâyâ déformante, mais l'Energie et l'opération cosmiques de Dieu lui-même dans son Etre universel formulant la vaste Sagesse qui l'inspire, infinie et pourtant minutieuse dans son choix, la prajna prasrta purani de la Gnîtâ, une Sagesse émanée de l'Eternel depuis les commencements : ce qui fait l'expérience fondamentale de Sri Aurobindo. Pour les utilités particulières, il faut jeter un regard

(1) Op. cit., p. 7.

pénétrant sur les différentes méthodes de yoga et distinguer parmi la masse des détails, l'idée directrice qu'elles servent et la force originelle qui donne naissance à leurs procédés de réalisation. Après quoi, conclut Sri Aurobindo, il sera plus facile de trouver le principe unique commun d'où elles tirent toutes leur être et leur tendance, vers lequel toutes se dirigent subconsciemment, et dans lequel, par conséquent, toutes peuvent consciemment s'unir.

Nous avons donc deux choses à approfondir ; commençons par la première.

La manifestation progressive de la Nature dans l'homme, ce qu'en langage moderne on appelle son évolution, doit dépendre nécessairement de trois éléments successifs, comme nous avons déjà eu l'occasion de constater au cours de cette étude : ce qui est déjà évolué, ce qui est encore de façon continue dans un état d'évolution conscient, enfin ce qui doit être évolué et qui peut-être déjà se révèle, — de façon occasionnelle, ou avec une récurrence assez régulière, — dans des formations primaires ou en d'autres plus développées, et même en quelques-unes, si rares soient-elles, qui s'approchent de la plus haute réalisation qui soit possible à l'humanité actuelle. Car la progression de la Nature n'a pas la régularité mécanique d'une marche militaire. Sri Aurobindo dit, d'une manière très vivante : "Elle se dépasse constamment elle-même, fût-ce ensuite au prix de déplorables retraites. Elle a de grandes poussées, des jaillissements puissants et splendides, d'immenses réalisations. Parfois, elle se jette passionnément comme une tempête, dans l'espoir de prendre le royaume du ciel par violence."(1)

(1) Op. cit., p. 9

Ce que la Nature nous a déjà donné par l'évolution et qu'elle a solidement fondé pour nous, ce qui constitue l'élément premier, c'est la vie corporelle. Elle a effectué une certaine combinaison et une harmonie des deux éléments inférieurs, mais les plus fondamentalement nécessaires, de notre action et de notre progrès sur terre : la matière, — qui malgré le mépris que peut en avoir le spiritualiste trop éthéré, Sri Aurobindo songe évidemment à un certain courant de pensée qui fait sentir son poids dans l'ensemble de la tradition indienne, est notre fondement et la condition première de toutes nos énergies et toutes nos réalisations, — et l'énergie de vie, qui est notre moyen d'existence dans un corps matériel et la base ici-bas, même de nos activités mentales et spirituelles. Elle a réussi à donner une certaine stabilité à son mouvement matériel constant, et celui-ci est à la fois suffisamment solide et durable, suffisamment souple et variable, pour fournir une demeure appropriée au dieu qui se manifeste progressivement dans l'humanité. C'est là, affirme Sri Aurobindo, le sens de la fable de l'Aitareya Upanisad qui dit que les dieux refusèrent successivement toutes les formes animales qui leur étaient offertes par le Moi divin, et c'est seulement quand l'homme fut produit, qu'ils s'écrièrent "En vérité, ceci est parfaitement fait !" et consentirent à y entrer. La Nature a également effectué entre l'inertie de la matière et de la vie active qui vit en elle et s'en nourrit, un compromis pratique, qui non seulement permet d'entretenir l'existence vitale, mais rend aussi possibles les développements les plus complets de la vie mentale. "Cet équilibre constitue le statut fondamental de la Nature dans l'homme et le langage du yoga l'appelle le corps grossier ; il est composé de l'enveloppe

de nourriture ou enveloppe matérielle[1] et du système nerveux ou véhicule vital[2]."[3]

Si donc cet équilibre inférieur est la base et le premier moyen de parvenir aux mouvements supérieurs que le Pouvoir universel a en vue, et s'il constitue le véhicule dans lequel le Divin cherche à se révéler ici-bas, s'il est vrai, comme le dit la sagesse indienne, que le corps est l'instrument qui nous est donné pour accomplir la vraie loi de notre nature, alors reculer définitivement devant la vie physique, c'est nécessairement se détourner de la totalité de la sagesse divine et renoncer au but qu'elle poursuit dans la manifestation terrestre. Il faut accepter tout de même que pareil refus peut être l'attitude juste pour certains individus, si telle est la loi de leur développement personnel, mais jamais le but prévu pour l'humanité. Un yoga intégral ne peut pas ignorer le corps ou faire de son rejet, la condition indispensable d'une parfaite spiritualité. Au contraire, "la perfection du corps lui aussi doit être le triomphe final de l'Esprit, et rendre divine la vie corporelle, elle aussi, doit être le sceau final de Dieu sur son oeuvre dans l'univers."[4] Sri Aurobindo dit plus loin : "L'obstacle que le physique oppose au spirituel n'est pas un argument pour rejeter le physique ; car dans la providence invisible des choses, nos plus grandes difficultés sont aussi nos meilleures occasions. Une difficulté suprême est l'indication que la Nature nous donne d'une suprême conquête à tenter et d'un problème ultime

(1) En sanscrit, annakoṣa
(2) En sanscrit, prāṇakoṣa.
(3) Op. cit., p. 10.
(4) Ibid.

à résoudre ; ce n'est pas l'indication d'un piège inextricable qu'il faut éviter ou d'un ennemi trop fort pour nous, devant lequel il faut fuir."(1)

De même, les énergies vitales et nerveuses qui sont en nous, ont une grande utilité ; elles aussi réclament la réalisation divine de leurs possibilités dans notre accomplissement ultime. Le grand rôle assigné à cet élément dans le plan universel est puissamment souligné par la sagesse catholique des Oupanishads : "Tels les rayons d'une roue dans le moyeu, toute chose est établie dans l'énergie de vie, la triple connaissance et le sacrifice, et le pouvoir du fort, et la pureté du sage. Sous l'empire de l'énergie de vie est tout ce qui est établi dans le triple ciel."(2) Un yoga intégral ne tue donc pas ces énergies nerveuses ; leur purification et non leur destruction, leur transformation, leur maîtrise et leur utilisation, tel est le but pour lequel elles ont été créées et développées en nous.

La vie corporelle est donc la base et le premier instrument que la Nature a solidement développés pour nous dans son évolution. Notre vie mentale est le but qui suit immédiatement, l'instrument supérieur qu'elle développe ensuite. Telle est la haute pensée qui n'a cessé de préoccuper la Nature dès qu'elle a pu se libérer des entraves de ses premières réalisations vitales et physiques. Car ici, dans l'homme, on trouve une distinction de la plus haute importance qui est si fortement soulignée par Sri Aurobindo. Il n'y a pas en lui une menta-

(1) Op. cit., p. 10.
(2) Prasna Upanisad, II. 6 et 13.

lité unique, mais une mentalité double et même triple : le mental matériel et nerveux, le mental intellectuel pur qui se libère des illusions du corps et des sens, et au-dessus de l'intellect un mental divin, qui à son tour se libère des modes imparfaits de la raison. Dans l'homme, le mental est tout d'abord pris aux mailles de la vie dans le corps, tandis que dans la plante il est entièrement involué et dans l'animal, toujours emprisonné. Le mental accepte cette vie non seulement comme la condition première mais comme la seule condition de ses activités, et sert ses besoins comme s'ils étaient la seule raison d'être de l'existence : tel est le niveau du mental matériel. Mais, en fait, dans l'homme la vie corporelle est une base, non un but, sa condition première, non sa cause déterminante et finale. Selon l'idée des anciens, l'homme est essentiellement le penseur, le manu, l'être mental qui conduit la vie et le corps[1], non l'animal qui est conduit par eux. La véritable existence humaine par conséquent commence seulement quand la mentalité intellectuelle émerge de la mentalité matérielle, quand de plus en plus nous commençons à vivre dans un mental indépendant de l'obsession nerveuse et physique, et que nous sommes capables, dans la mesure de cette liberté, d'accepter correctement la vie du corps et de l'utiliser correctement. Car c'est la liberté, et non une sujétion habile, qui est le vrai moyen de la maîtrise.

La vie mentale qui ainsi est en train de se développer dans l'homme n'est pas en fait l'apanage de tout le monde. Dans la réalité apparente, il semblerait qu'elle ne se développe pleinement que chez quelques individus et qu'elle ne soit, dans la majorité des hommes, qu'une petite

(1) manomayah prāṇaśarīranetā. Mundaka Upanisad, II. 2. 7.

partie mal organisée de leur nature normale. "Certainement, affirme Sri Aurobindo, la vie mentale n'a pas achevé son évolution dans la Nature ; elle n'est pas encore solidement fondée dans l'animal humain. La preuve en est que le plein et bel équilibre entre la vitalité et la matière, avec un corps humain sain, robuste, de longue vie, ne se trouve ordinairement que dans les races ou les classes qui rejettent l'effort de la pensée, ses perturbations et ses tensions, ou qui ne pensent qu'avec leur mental matériel. Il reste que l'homme civilisé doit encore établir un équilibre entre le mental pleinement actif et le corps ; il ne le possède pas encore normalement."(1)

Ce qui est alors dans le cours du développement actuel, c'est la généralisation de l'activité purement mentale. Dans pareille perspective, toutes les tendances de la pensée moderne, toutes ses tentatives, se révèlent comme un vaste effort conscient de la Nature dans l'homme pour créer un certain niveau moyen d'outillage intellectuel, des aptitudes et des possibilités nouvelles, en universalisant les facilités que la civilisation moderne offre à la vie mentale. Sri Aurobindo affirme : "La façon même dont l'intellect européen, protagoniste de cette tendance, se préoccupe de la Nature matérielle et des choses extérieures de l'existence, est une partie nécessaire de cet effort, car cette préoccupation tend à préparer dans l'être physique de l'homme, dans ses énergies vitales et son milieu matériel, une base suffisante pour le complet développement de ses possibilités mentales. Par la diffusion de l'éducation,

(1) Op. cit., p. 12.

par le développement des races arriérées, par le relèvement des classes défavorisées, la multiplication des appareils qui économisent la main-d'oeuvre, la recherche de conditions sociales et économiques idéales, par le labeur de la science pour améliorer la santé et la durée de la vie, et créer un physique sain dans une humanité civilisée, le sens et la direction de ce vaste mouvement se traduisent en signes aisément intelligibles."(1)

Il ajoute plus loin : "Il se peut que l'on n'emploie pas toujours les vrais moyens, ou du moins ceux qui seront finalement employés, mais le but de ces efforts est le vrai but préliminaire : un corps individuel et social bien équilibré, la satisfaction des besoins et des exigences légitimes du mental matériel, un bien-être suffisant, des loisirs, des chances égales pour tous, en sorte que l'humanité dans son ensemble et non plus une race, une classe ou un individu favorisé, puisse être libre de développer son être émotif et intellectuel au maximum de ses possibilités. Il se peut que le but matériel et économique prédomine à présent ; mais toujours, par derrière, travaille ou se réserve l'impulsion majeure plus haute."(2)

Il est fort intéressant de voir quel sens évolutif et historique, pour ainsi dire, Sri Aurobindo attribue à tout le grand effort séculier de l'humanité qui se poursuit devant nos yeux et dans lequel nous sommes profondément engagés. Saisir sa véritable portée, ne serait-il pas une aide puissante vers l'aboutissement final? Au moins, nous aurions la satisfaction de marcher dans cette direction d'une manière consciente et

(1) Op. cit., p. 14.
(2) Ibid., pp. 14 -15.

éclairée : seule attitude qui soit vraiment digne de l'homme.

Passons au dernier des trois éléments que nous avons distingué dans le processus d'évolution. Quand ces conditions préliminaires — de la vie corporelle et d'un mental pleinement développé — seront satisfaites, quand la grande entreprise aura trouvé sa base, quelle sera cette possibilité future que les activités de la vie intellectuelle doivent servir ? Si vraiment le mental est le terme le plus élevé de la Nature, alors le développement complet de l'intellect rationnel et imaginatif, et la satisfaction harmonieuse des émotions et des sensibilités doivent se suffire à eux-mêmes. Mais si, au contraire, l'homme est plus qu'un animal émotif doué de raison, si au-delà de l'évolution actuelle, quelque chose d'autre doit évoluer, alors il se pourrait fort bien que la plénitude de la vie mentale, la souplesse, la flexibilité et les vastes possibilités de l'intellect, la richesse ordonnée des émotions et de la sensibilité, ne soient qu'un passage vers le développement d'une vie plus haute et de facultés plus puissantes qui ne sont pas encore manifestées et qui doivent prendre possession, à leur tour, de l'instrument inférieur, comme le mental lui-même a pris possession du corps, de sorte que l'être physique ne vive plus seulement pour sa propre satisfaction, mais fournisse la base et les matériaux d'une activité supérieure.

"Toute la philosophie indienne repose sur l'affirmation qu'il existe une vie plus haute que la vie mentale ; acquérir et organiser cette vie supérieure est l'objet véritable des méthodes de yoga."(1) Le mental

(1) Op. cit., p. 15.

n'est pas le dernier terme de l'évolution, ni son but ultime, mais un instrument, comme le corps. C'est même ainsi qu'il est désigné dans le langage du yoga : l'instrument intérieur.(1) Et la tradition indienne affirme que ce qui doit se manifester n'est pas un terme nouveau dans l'expérience humaine, mais s'est déjà développé auparavant et a même gouverné l'humanité à certaines périodes de son évolution. En tout cas, puisque la tradition en parle, il faut bien que cela ait existé, au moins partiellement, à un certain moment. Et si depuis lors la Nature est retombée de son accomplissement, la raison doit en être cherchée dans quelque défaut d'harmonie, dans quelque insuffisance de la base intellectuelle et matérielle à laquelle elle est maintenant revenue, dans quelque surspécialisation de l'existence supérieure au détriment de l'inférieure.

Mais en quoi consiste donc cette existence supérieure vers laquelle tend notre évolution? Sri Aurobindo dit que, pour répondre à cette question, nous devons nous occuper d'une certaine classe d'expériences suprêmes. La terminologie du yoga reconnaît, à côté du statut de notre être physique et vital, appelé corps grossier et doublement composé de l'enveloppe de nourriture et du véhicule vital, et à côté du statut de notre être mental, appelé corps subtil et simplement composé de l'enveloppe mentale ou véhicule mental(2), un troisième statut suprême et divin : l'être supramental, appelé corps causal et composé d'un quatrième et d'un cinquième véhicules qui sont décrits comme ceux de connaissance et de

---

(1) En sanscrit, antahkarana.

(2) En sanscrit, manahkosa.

béatitude[1]. Mais cette connaissance n'est pas le résultat de raisonnements et de réflexions mentales mis en système : c'est plutôt une Vérité pure existant en soi et lumineuse en soi. Et cette béatitude n'est pas non plus un plaisir suprême du coeur et des sensations avec, à l'arrière-plan, l'expérience de la douleur et du chagrin, mais une Félicité qui, elle aussi, existe en soi indépendamment des objets et des expériences particulières, une Félicité en soi qui est la nature même, la substance même pour ainsi dire, d'une Existence transcendante et infinie.

Ces conceptions psychologiques correspondent-elles à quelque chose de réel et de possible ? Tous les yogas affirment qu'elles sont leur expérience ultime et leur but suprême. Elles forment les principes directeurs de notre conscience à son état le plus haut, de notre champ d'existence le plus vaste. Une trinité d'Existence transcendante, de Conscience en soi et de Félicité en soi[2], telle est la description métaphysique du suprême ātman, la façon dont l'Inconnaissable se formule à notre connaissance éveillée, qu'on le conçoive comme une pure Impersonnalité ou comme une Personnalité cosmique manifestant l'univers. Mais dans le yoga, cette trinité est également envisagée sous ses aspects psychologiques, comme des états d'existence subjective, auxquels notre conscience de veille est maintenant étrangère, mais qui demeurent en nous sur un plan supraconscient et auxquels nous pouvons donc toujours nous élever.

Car ce corps causal (kāraṇa), par opposition aux deux autres qui sont des instruments (karaṇa), est aussi, comme l'indique son nom, la

---

(1) En sanscrit, vijñānakośa et ānandakośa.

(2) En sanscrit, sat - cit - ānanda.

source et le pouvoir effectif de tout ce qui a précédé sa manifestation suprême dans l'évolution même. Nos activités mentales sont, en fait, un dérivé et, tant qu'elles sont séparées de la Vérité qui secrètement est leur source, une déformation de la Connaissance divine. Nos sensations et nos émotions se trouvent dans la même relation par rapport à la Béatitude, et de même ses forces nerveuses et nos actions par rapport à l'aspect de Volonté ou de Force tel qu'il est assumé par la Conscience divine, de même notre être physique par rapport à la pure essence de cette Béatitude et de cette Conscience. L'évolution que nous observons et dont nous sommes le sommet terrestre peut dans un certain sens être considérée comme une manifestation inverse, au cours de laquelle ces Pouvoirs suprêmes, dans leur unité et leur diversité, utilisent, développent et perfectionnent la substance imparfaite et les activités imparfaites de la matière, de la vie et du mental afin que ces mouvements inférieurs puissent exprimer progressivement l'harmonie croissante des états divins d'où ils sont nés. Si telle est la vérité de l'univers, alors le but de l'évolution est aussi sa cause, c'est cela qui est immanent dans ses éléments et qui peu à peu s'en libère. Sri Aurobindo souligne : "Mais cette libération est sûrement imparfaite si elle n'est qu'une évasion et s'il n'y a pas un retour de ce qui est libéré sur la substance et les activités qui le contenaient, pour les exalter et les transformer. L'immanence elle-même n'aurait pas la raison d'être plausible si elle n'aboutissait pas à cette transfiguration."(1) C'est ainsi seulement que le long labeur de la Nature s'achèvera par un couronnement justificateur et ses évolutions révéleront leur signification profonde.

(1) Op. cit., p. 18.

Sri Aurobindo admet que si éblouissante est la vision, même fugitive, de cette existence suprême, et si absorbant son attrait, que, l'ayant vue une fois, nous nous sentons parfaitement justifiés à négliger tout le reste pour la poursuivre. On tombe même dans l'exagération opposée, et contrairement à ceux qui voient toutes choses dans le mental, et la vie mentale comme l'idéal exclusif, on en vient à considérer le mental comme une déformation sans valeur et comme l'obstacle suprême, la source d'un univers illusoire, une négation de la Vérité, et à le rejeter lui-même, à annihiler toutes ses opérations et tous ses résultats si l'on désire la libération finale. "Mais,-Sri Aurobindo le constate - ce n'est là qu'une demi-vérité qui s'égare parce qu'elle ne considère que les limitations actuelles du mental et méconnaît sa place dans l'intention divine. La connaissance ultime est celle qui perçoit et reconnaît Dieu dans l'univers comme au-delà de l'univers ; et le yoga intégral est celui qui, ayant trouvé le Transcendant, peut revenir vers l'univers et le posséder, et qui garde à volonté le pouvoir de descendre comme de gravir la grande échelle de l'existence. Car si la Sagesse éternelle existe vraiment, la faculté mentale doit elle aussi avoir quelque haut emploi et une haute destinée. Cet emploi doit dépendre de sa place dans l'ascension et dans le retour, et cette destinée doit être un accomplissement et une transfiguration, non l'amputation ou l'annihilation."(1)

Il faut souligner que cette possibilité de descendre comme de gravir la grande échelle de l'existence est de toute importance dans le Yoga Intégral. Seul ce double mouvement rend possible une vraie transfor-

(1) Op. cit., p. 19.

mation des éléments inférieurs de la nature et permet leur intégration dans un statut général plus élevé.

Disons pour résumer qu'il y a dans la Nature les trois degrés suivants : une vie corporelle qui est la base de notre existence ici-bas dans le monde matériel, une vie mentale dans laquelle nous émergeons et grâce à laquelle nous pouvons élever la vie corporelle et lui donner un plus haut emploi, l'élargir pour la rendre plus complète, et une existence divine qui est le but des deux autres et/en même temps revient vers elles qui pour les libérer et leur ouvrir leurs propres possibilités les plus hautes. Sri Aurobindo considère que ces degrés sont ni hors de notre portée, ni au-dessous de notre nature, et qu'aucun d'entre eux ne doit obligatoirement être détruit pour parvenir à l'accomplissement final : ainsi il accepte cette libération et cette plénitude comme une partie, — une large et importante partie, — du yoga et de son but.

Ainsi donc, la Nature est l'évolution progressive d'une existence éternelle et secrète, avec trois formes successives qui sont les trois degrés de son ascension, les trois possibilités mutuellement interdépendantes qui conditionnent par conséquent toutes nos activités. Car l'homme, tête de la Nature terrestre, seule forme terrestre dans laquelle peut s'accomplir complètement l'évolution de la Nature, est une triple naissance. Il a reçu une structure vivante dans laquelle le corps est le réceptacle, et la vie le moyen dynamique d'une manifestation divine. Son activité est centrée dans un mental progressif qui vise à se perfectionner lui-même ainsi que la maison où il demeure et les moyens de vie dont

il se sert, et qui est capable de s'éveiller, par une réalisation progressive de soi, à sa propre nature vraie qui est forme de l'Esprit. Il achève sa course en devenant ce qu'il a toujours été réellement, l'esprit illuminé et béatifique qui finalement est destiné à irradier la vie et le mental de ses splendeurs maintenant cachées.

Puisque tel est le plan de l'Energie divine dans l'humanité, la méthode et le but de notre existence doivent tout entiers dépendre de l'interaction de ces trois éléments dans notre Être. Et puisque dans la Nature leur formulation est bien distincte, l'homme a devant lui le choix entre trois genres de vie : l'existence matérielle ordinaire, une vie d'activité mentale et de progrès et la béatitude spirituelle immuable. Mais à mesure qu'il progresse, il peut combiner ces trois formes, résoudre leurs désaccords en un rythme harmonieux et ainsi créer en lui-même "la divinité complète, l'Homme parfait"(1).

Dans la Nature ordinaire, chacune de ces trois formes de vie obéit à l'impulsion caractéristique propre qui la gouverne. L'énergie caractéristique de la vie corporelle n'est pas tant le progrès que la persistance, pas tant l'élargissement de l'individu que sa répétition. Il y a certes dans la Nature physique progrès d'un type à l'autre, du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme; car même dans la matière inanimée, le mental est à l'oeuvre. Mais une fois qu'un type est physiquement délimité, la principale préoccupation de la Mère terrestre semble de le perpétuer par une constante reproduction. Conservation, répétition, multiplication sont les instincts prédominants de toute existence matérielle : elle semble

(1) Op. cit., p. 21.

se mouvoir à jamais dans un cycle fixe.

L'énergie caractéristique du mental pur est le changement, et plus le mental s'élève et s'organise, plus cette loi revêt l'aspect d'un élargissement continuel; aussi passe-t-il sans cesse d'une perfection simple à une perfection plus complexe. Changement, élargissement, perfectionnement sont ses instincts propres. Bref, son mot d'ordre est progrès.

La loi caractéristique de l'Esprit est la perfection existant en soi et l'infinitude immuable. Il possède toujours et de plein droit l'immortalité que cherche la vie, et la perfection que cherche le mental. Atteindre ce qui est éternel et réaliser cela qui est identique en toutes choses et au-delà de toutes choses, également béatifique dans l'univers et hors de lui, non affecté par les limitations des formes ou des activités dans lesquelles il demeure, telle est la gloire de la vie spirituelle.

Dans chacune de ces formes la Nature agit à la fois individuellement et collectivement; car l'Eternel s'affirme également dans la forme individuelle et dans l'existence du groupe, que ce soit la famille, le clan, la nation, ou les groupements qui obéissent à des principes moins exclusivement physiques, ou encore le groupe suprême, notre humanité collective. Sri Aurobindo souligne fortement l'importance égale de l'individu ainsi que de la collectivité, il n'ignore ni l'un ni l'autre : il existe, en fait, une relation nécessaire entre les deux, une sorte de solidarité essentielle. Il faut bien reconnaître, dit-il, que l'individu n'existe pas seulement par lui-même, mais aussi par la collectivité et que la perfection de l'individu n'est pas la seule intention de Dieu dans

le monde. L'utilité parfaite de notre perfection, après avoir réalisé en nous-mêmes le symbole divin, est de le reproduire, de le multiplier, et finalement de l'universaliser dans les autres.

Par conséquent, du point de vue concret de la vie humaine avec sa triple potentialité, on arrive à une conclusion identique à celle que l'on avait tirée de l'observation de la Nature avec ses opérations générales et les trois étapes de son évolution. Sri Aurobindo affirme, comme nous avons déjà pu le constater, une concordance entre les parties constitutives de l'être humain et les étapes de la Nature évolutive. Nous commençons alors à percevoir un but complet pour la synthèse des yogas.

"L'Esprit est la couronne de l'existence universelle ; la matière est sa base ; le mental est le lien qui les unit. L'Esprit est cela qui est éternel, le mental et la matière sont ses expressions. L'Esprit est cela qui est caché et doit être révélé ; le mental et le corps sont les moyens par lesquels il cherche à se révéler. L'Esprit est l'image du Seigneur du yoga ; le mental et le corps sont les moyens qu'il a fournis pour reproduire cette image dans l'existence phénoménale. La Nature entière est une tentative de révélation progressive de la Vérité cachée, une reproduction de plus en plus réussie de l'image divine."(1)

"Mais ce que la Nature recherche pour la masse et par une lente évolution, le yoga l'effectue pour l'individu par une révolution rapide."(2) Et comment procède-t-il ? " ... par une accélération de toutes les énergies de la Nature, une sublimation de toutes ses facultés. Mais tandis qu'elle

(1) Op. cit., p. 31.
(2) Ibid.

développe avec difficulté la vie spirituelle et qu'elle doit constamment en retomber, dans l'intérêt de ses réalisations inférieures, la force sublimée, la méthode concentrée du yoga, peut y atteindre directement et y ajouter la perfection du mental et même, si elle le veut, la perfection du corps."(1)

Finalement, le but de la Nature et celui du yoga est le même. "La généralisation du yoga dans l'humanité doit être la dernière victoire de la Nature sur ses propres lenteurs et ses propres déguisements. De même qu'elle cherche maintenant, par le mental progressif dans les sciences, à préparer toute l'humanité au développement complet de la vie mentale, de même par le yoga elle doit inévitablement chercher à préparer toute l'humanité à l'évolution supérieure, la seconde naissance, l'existence spirituelle. Et de même que la vie mentale utilise et perfectionne la vie matérielle, de même la vie spirituelle utilisera et perfectionnera l'existence matérielle ainsi que l'existence mentale pour en faire les instruments d'une expression divine."(2)

Dans pareille perspective, le yoga représente exactement, comme l'a très bien dit M. Satprem, "le point de notre développement où nous passons des interminables méandres de l'évolution naturelle à une évolution consciente et dirigée : c'est un processus d'évolution concentrée."(3)

---

(1) Op. cit., p. 31.
(2) Ibid., pp. 31 - 32.
(3) SATPREM. - Sri Aurobindo ou l'Aventure de la Conscience, p. 117.

C'est ainsi que Sri Aurobindo situe le yoga dans la vérité générale et le dessein continu de la Nature. Reste la partie culminante du but proposé par lui : quelles sont plus spécifiquement les conditions qui justifieront la synthèse de différents systèmes de yoga dans une discipline de caractère intégral ?

Sri Aurobindo constate que les relations entre les différentes divisions psychologiques de l'être humain, telles que nous les avons vues dans notre bref tableau de l'évolution naturelle, et les utilités, les objets variés de l'effort qui s'appuie sur elles, nous les retrouverons dans les principes fondamentaux et les méthodes des différentes écoles de yoga. Et "si nous cherchons à combiner et à harmoniser les pratiques essentielles et les buts principaux de ces écoles, nous nous apercevrons que la base fournie par la Nature est encore notre base naturelle et la condition de leur synthèse."(1)

A certains égards, il est vrai que le yoga dépasse les opérations normales de la Nature cosmique et gravit les hauteurs qui sont au-delà. Et pourtant, Sri Aurobindo dit, "c'est dans son propre jeu et ses propres créations que la Mère universelle veut embrasser le Divin, c'est là qu'elle veut le réaliser".(2) Mais dans les plus hautes envolées du yoga, elle se dépasse elle-même et réalise le Divin en lui-même, dépassant l'univers et se tenant même en dehors du jeu cosmique. C'est pourquoi certains supposent que c'est là non seulement le but le plus élevé du yoga, mais le seul véritable. Cependant, c'est toujours à travers les éléments qu'elle a for-

(1) SRI AUROBINDO. - On Yoga, I , The Synthesis of Yoga, p. 33.
(2) Ibid.

nés dans son évolution que la Nature dépasse sa propre évolution.

En pratique, trois conceptions sont nécessaires pour que le yoga soit le moins du monde possible ; il faut, pour ainsi dire, qu'il y ait trois parties consentantes dans l'effort : Dieu, la Nature et l'âme humaine, ou, en termes plus abstraits, le Transcendantal, l'Universel et l'Individuel. Si l'individu et la Nature sont laissés à eux-mêmes, l'individu est enchaîné à la Nature et incapable de dépasser de façon appréciable sa marche traînante. Quelque chose de transcendant est nécessaire, libre de la Nature et plus grand qu'elle, qui agira sur nous et sur elle, nous attirant en haut vers lui-même et obtenant d'elle qu'elle consente à l'ascension individuelle.

C'est cette vérité qui rend nécessaire pour toute philosophie du yoga, la conception de l'Içvara, le Seigneur, Ame suprême ou Moi suprême, vers qui l'effort est dirigé et qui apporte la touche illuminatrice et la force de réaliser. Egalement vraie est l'idée complémentaire si souvent affirmée par le yoga de la Dévotion que, si le Transcendant est nécessaire à l'individu et recherché par lui, l'individu est dans un sens, aussi nécessaire au Transcendant et recherché par Lui. Il ne peut y avoir de yoga de la Connaissance sans un chercheur humain de la connaissance, un sujet suprême de la connaissance et un emploi divin, par l'individu, des facultés universelles de connaissance ; pas de yoga de la Dévotion sans un amant humain de Dieu, un objet suprême de l'amour et de la félicité, et un emploi divin, par l'individu, des facultés universelles de joie spirituelle, émotive et esthétique ; pas de yoga des Oeuvres, sans un ouvrier humain, une

suprême Volonté maîtresse des oeuvres, et un emploi divin par l'individu des facultés universelles de pouvoir et d'action. Sri Aurobindo dit : "Si moniste que soit notre conception intellectuelle de la suprême vérité des choses, nous sommes contraints, en pratique, d'admettre cette trinité omniprésente."(1)

En fait, le contact de la conscience humaine individuelle avec la conscience divine est l'essence même du yoga. Le yoga est l'union de ce qui a été séparé dans le jeu de l'univers, avec son vrai moi, son origine et son universalité. Le contact peut avoir lieu en n'importe quel point de cette conscience complexe et minutieusement organisée que nous appelons notre personnalité. Il peut s'effectuer dans le physique à travers le corps, dans le vital à travers l'action des fonctions qui déterminent l'état et les expériences de notre être nerveux; dans le mental à travers le coeur émotif, la volonté active de l'entendement, ou, d'une façon plus large, par une conversion générale de la conscience mentale dans toutes ses activités. Et le point de contact que nous choisissons détermine le type de yoga que nous pratiquons.

Si nous laissons de côté la complexité de leurs procédés particuliers et fixons notre regard sur le principe central des écoles de yoga les plus importantes qui prévalent encore dans l'Inde, nous voyons qu'elles se présentent dans un ordre ascendant qui part de l'échelon le plus bas dans l'échelle, — le corps, — et s'élève jusqu'au contact direct entre l'âme individuelle et le Moi transcendant et universel.

---

(1) Op. cit., p. 35.

Le Hathayoga choisit le corps et les fonctions vitales comme instruments de perfection et de réalisation. Le Râjayoga choisit comme levier l'Être mental et ses différentes parties. La triple voie des Oeuvres, de l'Amour et de la Connaissance prend comme point de départ une partie de l'Être mental, — la volonté, le coeur ou l'intellect, — et cherche par sa conversion, à atteindre la Vérité libératrice, la Béatitude et l'Infinitude qui sont la nature propre de la vie spirituelle. Voyons de plus près ce qui est d'essentiel dans ces disciplines.

Le Hathayoga a pour but la conquête de la vie et du corps, dont la combinaison dans l'enveloppe de nourriture et le véhicule vital constitue, comme nous l'avons vu, le corps grossier, et dont l'équilibre est le fondement de toutes les opérations de la Nature dans l'Être humain. L'équilibre établi par la Nature est suffisant pour la vie normale ; il est insuffisant pour le but que poursuit le hathayogin. Car dans la Nature, l'équilibre est basé sur l'individualisation d'une quantité limitée de la force vitale, du Prâna. Mais l'équilibre du Hathayoga ouvre la porte à l'universalisation de la vitalité individuelle en recevant dans le corps, en utilisant et maîtrisant une action de l'Energie universelle beaucoup moins limitée.

Les procédés principaux du Hathayoga sont <u>âsana</u> et <u>prâpâyâma</u>. Par ses nombreux âsanas ou postures fixes, il commence par guérir le corps de cette agitation qui est le signe de son incapacité de contenir, sans les dépenser en action et en mouvement, les forces vitales que l'Océan de vie universel verse en lui. Et il lui donne une santé, une force et

une souplesse extraordinaires, et vise à le libérer des habitudes qui l'asservissent à la Nature physique ordinaire. Par des procédés variés, secondaires mais minutieux, le Hathayoga parvient ensuite à garder le corps libre de toutes les impuretés, et a désencombrer le système nerveux par des exercices respiratoires qui sont ses instruments les plus importants. Ceux-ci sont appelés prâṇâyâma, la maîtrise du souffle ou puissance vitale ; car la respiration est le fonctionnement physique principal des forces vitales. En fait, le prâṇâyâma joue un double rôle. D'abord il complète la perfection du corps. Ensuite, il éveille le serpent du dynamisme prânique, lové dans l'enveloppe vitale, et ouvre au yogui des champs de conscience qui sont refusés à la vie humaine ordinaire, et en même temps intensifie puissamment les facultés qu'il possède normalement. Les résultats du Hathayoga sont donc visiblement frappants, mais ils ne servent pas une utilité plus grande.

Le Râjayoga vise à la libération et à la perfection de l'être mental et non de l'être corporel, au contrôle de la vie émotive et sensorielle et à la maîtrise de tout l'appareil de pensée et de conscience. Il fixe son regard sur citta, la substance de la conscience mentale où se lèvent toutes ces activités, et il cherche d'abord, comme le Hathayoga avec ses matériaux physiques, à purifier et à tranquilliser. L'état normal de l'homme est un état de trouble et de désordre : le mouvement préliminaire donc est une soigneuse discipline de soi par laquelle de bonnes habitudes mentales sont substituées aux mouvements anarchiques où se complait l'être nerveux inférieur. Par la pratique de la vérité, le renoncement à toute forme de recherche égoïste, l'abstention de tout mal à autrui, par la

pureté, la constante méditation un état heureux et clair s'établit dans le mental.

Ceci est le premier pas. Ensuite, les activités ordinaires du mental et des sens doivent être complètement tranquillisées afin que l'âme puisse librement s'élever vers des états supérieurs de conscience et établir les fondations d'une liberté et d'une maîtrise de soi parfaites. Malgré ces hauts résultats, Sri Aurobindo pense qu'il y a tout de même une faiblesse dans ce système, qui vient de ce qu'il dépend trop exclusivement des états anormaux de transe. "Cette limitation conduit d'abord à un certain éloignement de la vie physique, qui est notre fondement et la sphère dans laquelle nous devons rapporter nos acquisitions mentales et spirituelles. Et en particulier, dans ce système, la vie spirituelle est trop étroitement liée à l'état de samâdhi. Notre objet est de rendre la vie spirituelle et ses expériences pleinement actives et pleinement utilisables à l'état de veille, et même dans l'usage normal de nos facultés."(1)

La triple voie de la Dévotion, de la Connaissance et des Oeuvres tente de développer la province que le Râjayoga laisse inoccupée. Elle diffère du Râjayoga en ce qu'elle ne s'occupe pas de la discipline minutieuse du système mental tout entier et n'en fait pas la condition de la perfection; mais elle se saisit de certains principes centraux, — l'intellect, le coeur, la volonté, — et cherche à convertir leurs opérations normales en les détournant de leurs préoccupations et de leurs activités ordinaires et extérieures pour les concentrer sur le Divin. Elle diffère aussi en ceci, — et du point de vue d'un yoga intégral, il semble y avoir

(1) Op. cit., p. 40.

ici un défaut, — qu'elle est indifférente à la perfection mentale et corporelle, et qu'elle vise uniquement à la pureté, dont elle fait la condition de la réalisation divine. Enfin, telle qu'elle est effectivement pratiquée, elle présente un autre défaut, celui de choisir l'un de ses trois chemins parallèles à l'exclusion des deux autres et presque en s'y opposant, au lieu d'effectuer une synthèse harmonieuse de l'intellect, du coeur et de la volonté, dans une réalisation divine intégrale.

La voie de la Connaissance[1] vise à la réalisation du Moi unique et suprême. Elle cherche le vrai discernement, viveka, par la méthode de la réflexion intellectuelle, vichāra. Elle observe et distingue les différents éléments de notre être phénoménal et, refusant de s'identifier à aucun d'entre eux, elle parvient à les exclure et à se séparer d'eux en les englobant tous sous un terme commun, les constituants de Prakriti, la Nature phénoménale, et en les considérant tous comme les créations de Mâyâ, la conscience phénoménale. Elle peut arriver ainsi à la vraie identification avec le Moi pur et unique qui n'est ni muable ni périssable, qui n'est déterminable par aucun phénomène. Partant de là, cette voie telle qu'on la suit d'ordinaire, conduit au rejet du monde phénoménal qui est exclu de la conscience comme une illusion, et à l'immersion finale et sans retour de l'âme individuelle dans le Suprême.

Mais cet aboutissement exclusif n'est pas le résultat inévitable de la voie de la Connaissance. Car, suivie plus largement et dans un but moins individuel, la méthode de la connaissance peut conduire à une conquête

(1) En sanscrit, jñānayoga.

active de l'existence cosmique pour le Divin non moins qu'à une transcendance. Le point essentiel de cette autre orientation est de réaliser le Moi suprême non seulement dans notre être propre, mais dans tous les êtres, et finalement de réaliser que même les aspects phénoménaux du monde sont un jeu de la Conscience divine. Une telle méthode peut bien réussir à hausser l'intellect humain jusqu'au niveau divin, le spiritualiser, et justifier ainsi le travail cosmique de la connaissance dans l'humanité.

La voie de la Dévotion cherche la joie de l'Amour et de la Béatitude suprêmes et généralement conçoit le Seigneur suprême sous son aspect personnel comme l'Amant divin qui possède l'univers dans la joie. Le monde est alors perçu comme un jeu du Seigneur, avec notre vie humaine pour étape finale, et poursuivi à travers diverses phases où tour à tour le Seigneur se cache et se révèle. Le principe du bhaktiyoga est d'utiliser toutes les relations ordinaires de la vie humaine où entre l'émotion, en les appliquant non plus à des relations mondaines, mais à la joie de Celui qui est Tout - Amour, Toute - Beauté, Toute - Félicité. Cette voie aussi, telle qu'elle est d'ordinaire pratiquée, éloigne de l'existence dans le monde et conduit à une absorption différente de celle du moniste, dans le Transcendant et le Supracosmique.

Mais ici non plus, cet aboutissement exclusif n'est pas inévitable. Le yoga lui-même envisage la réalisation du divin Objet d'amour dans tous les êtres non seulement humains, mais animaux, et même dans toutes les formes quelles qu'elles soient. On voit comment cette application plus large du yoga de la Dévotion peut être utilisée pour hausser jusqu'au

niveau divin la gamme entière des émotions humaines, les spiritualiser, et justifier ainsi le labeur cosmique qui s'efforce vers l'amour et la joie dans notre humanité.

La voie des Oeuvres vise à la consécration de toutes les activités humaines à la suprême Volonté. Elle débute par le renoncement à tout but égoïste dans nos oeuvres, à toute action faite dans un but intéressé ou pour un résultat mondain. Ce renoncement purifie le mental et la volonté de telle sorte que nous devenons facilement conscient que la grande Energie universelle est l'auteur véritable de toutes nos actions et que le Seigneur de cette Energie est leur souverain, l'individu n'étant qu'un instrument, ou, plus positivement, un centre conscient d'action et de relation phénoménale. Le choix et la direction de l'acte sont de plus en plus consciemment laissés à cette suprême Volonté. C'est à Cela que finalement nous abandonnons nos oeuvres aussi bien que leurs résultats.

Comme les autres voies, le karmayoga est utilisé pour conduire à la libération hors de l'existence phénoménale et au départ dans le Suprême. Mais ici non plus, cet aboutissement exclusif n'est pas inévitable. Cette voie peut aussi conduire à la perception du Divin dans toutes les énergies, toutes les activités, et à une participation libre et sans égoïsme de l'âme à l'action cosmique. Pratiquée de la sorte, elle haussera jusqu'au niveau divin toute volonté et toute activité humaines, les spiritualisera, et justifiera ainsi le labeur cosmique qui s'efforce vers la liberté, le pouvoir et la perfection dans l'être humain.

"Il est clair", dit Sri Aurobindo, "que pour une vision intégrale

des choses ces trois voies n'en font qu'une."[1] Elles sont intimement liées l'une à l'autre.

"La nature même des principales écoles de yoga, chacune couvrant par ses opérations une partie de la totalité humaine complexe et s'efforçant de faire émerger ses possibilités les plus hautes, montre qu'une synthèse de toutes ces écoles, conçue et appliquée de façon très large, pourrait aboutir à un yoga intégral."[2] Mais leurs tendances sont si disparates, leurs formes si hautement spécialisées, qu'il n'est pas aisé de parvenir à leur union véritable. Une combinaison en bloc ne serait pas une synthèse mais une confusion. Et les pratiquer chacune à tour de rôle, ne serait pas facile dans la courte durée de notre vie humaine. Ainsi, la synthèse que Sri Aurobindo se propose ne peut être atteinte ni par une pratique successive, ni par une combinaison d'ensemble. "Pour y parvenir, il faut donc négliger les formes extérieures des disciplines yoguiques et se saisir plutôt de quelque principe central commun à toutes, qui comprendra leurs principes particuliers, et les utilisera à leur juste place et dans une juste proportion, et de quelque force centrale et dynamique qui sera le secret commun de leurs méthodes divergentes et qui par conséquent sera capable d'opérer un choix naturel et d'organiser une combinaison de leurs énergies variées et de leurs utilités différentes. Tel était le but que nous nous étions proposé au début, quand nous avons entrepris notre étude comparative des méthodes de la Nature et des méthodes du yoga, et nous y revenons maintenant avec la possibilité de hasarder une solution précise."[3]

---

(1) Op. cit., p. 44.
(2) Ibid., p. 45.
(3) Ibid., p. 46.

Observons d'abord qu'il existe encore dans l'Inde un système yoguique remarquable, synthétique par nature, qui part d'un grand principe central de la Nature ; mais c'est un yoga particulier, non une synthèse d'autres écoles. Ce système est la voie du Tantra. Du fait de certains de ses développements, le Tantra est tombé en discrédit auprès de ceux qui ne sont pas tântriques. Mais Sri Aurobindo pense qu'à son origine, le Tantra était un grand et puissant système fondé sur des idées qui étaient au moins partiellement vraies. Si nous cherchons son principe central, nous observons tout d'abord que le Tantra se différencie expressément des méthodes védiques de yoga. En un sens, toutes les écoles que nous avons examinées jusqu'à présent sont védântiques dans leur principe ; leur force est dans la connaissance, leur méthode est la connaissance, bien que ce ne soit pas toujours le discernement par l'intellect, et que cela puisse être aussi la connaissance du coeur s'exprimant par l'action. Dans toutes ces écoles, le Seigneur du yoga est le purusa, l'Ame consciente qui sait, observe, attire, gouverne. Mais dans le Tantra, c'est plutôt la prakrti, l'Ame-Nature, l'Energie, la Volonté-dans-la-Puissance qui est l'exécutrice dans l'univers. C'est en apprenant et en appliquant les secrets intimes de cette Volonté-dans-la-Puissance, ses méthodes, que le yogui tântrique poursuivait les buts de sa discipline : maîtrise, perfection, libération, béatitude. Au lieu de se retirer de la Nature manifestée et de ses difficultés, il faisait face, saisissait et conquérait. Mais finalement, comme c'est la tendance générale de Prakriti, le yoga tântrique perdit dans ses mécanismes la plus grande partie de son principe et devint un ensemble de formules et

de techniques occultes, encore puissantes quand elles sont correctement utilisées, mais déchues de leur intention originelle.

Cette conception centrale du Tantra, Sri Aurobindo l'affirme, présente un seul côté de la vérité, et offre un culte à l'Energie, la Śakti, comme à la seule force effective de tout accomplissement. Nous trouvons, dit-il, l'autre extrême dans la conception védântique qui voit dans la Shaktî un pouvoir d'illusion, et qui recherche le Pouroucha silencieux et inactif comme le moyen de se libérer des tromperies créées par l'Energie active. "Mais pour une conception intégrale, l'Ame consciente est le Seigneur, l'Ame-Nature est son Energie exécutive. La nature du Pouroucha est sat, l'existence consciente en soi, pure et infinie ; la nature de la Shaktî ou Prakriti est cit, c'est le pouvoir de l'existence consciente en soi, pur et infini, du Pouroucha. La relation qui existe de l'un à l'autre se situe entre les deux pôles du repos et de l'action. Quand l'Energie est absorbée dans la béatitude de l'existence consciente en soi, il y a repos ; quand le Pouroucha se déverse dans l'action de son Energie, il y a action, création et joie ou ānanda du devenir."(1)

"Nous voyons donc, d'un point de vue psychologique, Sri Aurobindo ajoute — et le yoga n'est rien d'autre qu'une psychologie pratique — quelle est la conception de la Nature qui doit être notre point de départ. C'est l'accomplissement du Pouroucha par son Energie."(2) Mais le mouvement de la Nature est double, supérieur et inférieur. La Nature inférieure, celle que nous connaissons, celle que nous sommes, agit par limitation et

(1) Op. cit., p. 48.
(2) Ibid., p. 49.

division : elle est Ignorance par nature et culmine dans la vie de l'ego ; mais la Nature supérieure, celle à laquelle nous aspirons, agit par unification et en transcendant les limitations : elle est Connaissance par nature et culmine dans la vie divine. "Le passage de l'inférieur au supérieur est le but du yoga ; et ce passage peut s'effectuer par le rejet de l'inférieur et l'évasion dans le supérieur, — tel est le point de vue ordinaire, — ou par la transformation de la Nature inférieure et son élévation à la Nature supérieure. Tel doit être plutôt le but d'un yoga intégral."(1)

Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours en s'appuyant sur un élément de l'existence inférieure que nous devons nous élever à l'existence supérieure, et les écoles de yoga choisissent chacune leur propre point de départ ou leur propre porte d'évasion. Elles spécialisent certaines activités de la Prakriti inférieure et les tournent vers le Divin. Mais normalement, la Nature agit en nous suivant un mouvement intégral dans lequel l'ensemble complexe de tous nos éléments affecte tout notre milieu, et est affecté par lui. "La vie tout entière est le yoga de la Nature. Le yoga que nous cherchons doit donc être, lui aussi, une action intégrale de la Nature ; ce qui fait toute la différence entre le yogui et l'homme naturel, c'est que le yogui cherche à substituer en lui-même, à l'action intégrale de la Nature inférieure oeuvrant dans et par l'ego et par la division, l'action intégrale de la Nature supérieure oeuvrant dans et par Dieu et par l'unité."(2)

---

(1) Op. cit., p. 49.
(2) Ibid., pp. 49 - 50.

"La méthode qu'il nous faut suivre consiste donc à mettre notre être conscient tout entier en relation et en contact avec le Divin et à appeler le Divin en nous pour qu'il transforme notre être tout entier en le sien, de sorte que Dieu lui-même, la Personne réelle en nous, devienne en un sens le sâdhaka de la sâdhanâ[1], et en même temps le Maître du yoga qui utilise la personnalité inférieure comme centre de la divine transfiguration et instrument de sa propre perfection."[2]

Psychologiquement, cette méthode se traduit par la soumission progressive de l'ego, son domaine tout entier et tous ses rouages, à Cela qui est au-delà de l'ego et dont les opérations sont vastes et incalculables, mais toujours inéluctables. Sri Aurobindo nous avertit : "Certainement ce n'est pas un raccourci ou une sadhana facile. Cela exige une foi colossale, un courage absolu, et par-dessus tout, une patience à toute épreuve ... ce chemin est le plus difficile qu'on puisse imaginer et cependant, en comparaison de la magnitude de son effort et de son but, le plus facile et le plus sûr de tous."[3]

Ce yoga comprend en effet trois étapes, dont la troisième seulement peut être pleinement béatifique ou rapide : d'abord, l'effort de l'ego pour entrer en contact avec le Divin ; puis une vaste préparation, complète et par conséquent laborieuse, de toute la nature inférieure par l'action divine pour recevoir et devenir la nature supérieure; enfin la transformation finale.

---

(1) sādhanā, la pratique qui permet d'atteindre la perfection, siddhi ; sādhaka, le yogui qui, par cette pratique, cherche la siddhi.

(2) Op. cit., p. 50.

(3) Ibid., p. 51.

Trois particularités caractérisent l'action de la Nature supérieure quand elle travaille intégralement sur la Nature inférieure. En premier lieu, elle n'agit pas suivant un système fixe et un ordre arrêté comme dans les méthodes spécialisées de yoga ; son action est libre, éparpillée en quelque sorte, et cependant graduellement intensive et délibérée ; elle est déterminée par le tempérament de l'individu dans lequel elle opère, les matériaux favorables qu'offre sa nature, et les obstacles qu'elle présente à la purification et à la perfection. Dans un certain sens par conséquent, "chaque homme a sur ce chemin sa propre méthode de yoga".(1) Et pourtant, il y a certaines grandes lignes de travail communes à tous, qui nous permettent de construire non certes un système routinier, mais une sorte de méthode scientifique du yoga synthétique.

En second lieu, puisque le processus est intégral, il accepte notre nature telle qu'elle est et telle que notre évolution passée l'a faite ; et, sans rien rejeter d'essentiel, il la contraint tout entière à subir un changement divin. A travers cette expérience qui progresse sans fin, nous commençons à percevoir les éléments dont cette manifestation inférieure est constituée, et nous découvrons que toute chose en elle, si défigurée, si mesquine qu'elle soit en apparence, est l'image, plus ou moins pervertie ou imparfaite, d'un élément ou d'une activité dans l'harmonie de la Nature divine.

Troisièmement, le Pouvoir divin en nous utilise toute la vie comme moyen de ce yoga intégral. Toute expérience, tout contact extérieur avec le monde qui nous entoure, si insignifiant ou désastreux soit-il, est utilisé

(1) Op. cit., p. 51.

pour le travail, et toute expérience intérieure, même la souffrance, devient un pas en avant sur le chemin de la perfection. Et c'est les yeux grands ouverts que nous reconnaissons en nous-mêmes la méthode de Dieu dans le monde, son intention de lumière dans l'obscur.

Nous voyons que la méthode divine est la même dans l'oeuvre inférieure et l'oeuvre supérieure ; mais dans l'une, elle se poursuit obscurément et sans hâte, à travers le subconscient dans la Nature ; dans l'autre, elle devient rapide et consciente, et l'instrument atteste la main du Maître. "Toute la vie est un yoga de la Nature cherchant à manifester Dieu au-dedans d'elle. Le yoga marque l'étape où cet effort peut se faire consciemment et par conséquent trouver son vrai aboutissement dans l'individu. C'est un rassemblement et une concentration des mouvements qui, dans l'évolution inférieure, étaient dispersés et combinés de façon imprécise."(1)

"Une méthode intégrale et un résultat intégral."(2) D'abord, une réalisation intégrale de l'Etre divin ; non seulement une réalisation de l'Un dans son unité indiscernable, mais aussi de l'Un dans la multitude de ses aspects, tous également nécessaires pour que la conscience relative le connaisse complètement.

Par conséquent aussi, une libération intégrale. Non seulement la liberté née du contact sans brisure de l'Être individuel dans toutes ses parties avec le Divin, sāyujya-mukti, par laquelle il devient libre

(1) Op. cit., p. 52.
(2) Ibid.

même dans sa séparation, même dans le monde de la dualité ; non seulement la liberté que lui assure la sālokya - mukti, par laquelle l'existence consciente tout entière demeure dans le même état d'être que le Divin, l'état de saccidānanda, mais aussi l'acquisition de la nature divine grâce à la transformation de cet être inférieur en une image humaine du Divin, sādharmya - mukti, et la délivrance complète et finale de tout, la libération de la conscience qui sort du moule transitoire de l'ego pour s'unir à l'Etre Unique, universel dans le monde comme dans l'individu, et transcendantalement un dans cet univers comme au-delà de tout univers.

Par cette réalisation et cette libération intégrales, vient l'harmonie parfaite des résultats de la Connaissance, de l'Amour et des Oeuvres. Car la complète délivrance de l'ego est atteinte et en même temps l'identification dans l'Être avec l'Un en tout et au-delà de tout. Mais puisque la conscience réalisatrice n'est pas limitée par sa réalisation, — tel est tout le sens de cette libération et auquel Sri Aurobindo attache une si grande importance, — nous possédons aussi l'unité dans la Béatitude et une diversité harmonisée dans l'Amour, de sorte que toutes les relations du jeu cosmique nous restent possibles, alors même que nous gardons, sur les sommets de notre être, l'éternelle unité avec le Bien-Aimé. Et, par le même élargissement, étant capable dans l'esprit d'une liberté qui embrasse la vie au lieu de renoncer à elle pour s'accomplir, nous pouvons devenir dans notre mental et notre corps, sans égoïsme, sans attachement et sans réaction personnelle, le canal d'une action divine qui se répand librement sur le monde.

Cette perfection intégrale inclut la perfection du mental et du corps. "Ainsi nous arriverons à une synthèse des trois degrés de la Nature et des trois modes de l'existence humaine qu'elle a développés au cours de l'évolution ou qu'elle est en train de développer. Nous inclurons dans le champ de notre Être libéré et de ses modes d'activités parfaits, la vie matérielle, notre base, et la vie mentale, notre instrument intermédiaire."(1)

Cette intégralité à laquelle nous aspirons ne serait pas non plus réelle, ni même possible, si elle se bornait à l'individu. "Puisque notre perfection divine embrasse notre propre réalisation dans l'Être, dans la vie et dans l'amour, à travers les autres comme à travers nous-mêmes, étendre aux autres notre liberté et ses résultats sera la conséquence inévitable et l'utilité la plus vaste de notre libération et de notre perfection. Et cette extension tendra naturellement et constamment à croître, et finalement à se généraliser à toute l'humanité."(2)

Sri Aurobindo conclut en ces termes : "La divinisation de la vie matérielle ordinaire de l'homme, et de son grand effort séculier de culture mentale et morale dans l'individu et dans l'espèce, par l'intégralisation d'une existence spirituelle parfaite en tout point, sera donc le couronnement de notre effort individuel comme de notre effort collectif. Cet accomplissement n'étant autre que la reproduction du "royaume des cieux du dedans", dans le "royaume des cieux du dehors", sera aussi la vraie réalisation du grand rêve que les religions du monde ont caressé sous des formes diverses.

(1) Op. cit., p. 54.
(2) Ibid., p. 55.

Une synthèse de perfection, la plus vaste qui soit possible à la pensée, est le seul effort entièrement digne de ceux dont la vision consacrée perçoit que Dieu demeure caché dans l'humanité."(1)

Nous avons essayé de présenter les éléments essentiels de la discipline du Yoga Intégral, — les grandes étapes de sa méthode ainsi que son résultat, — en suivant de près l'exposé qu'en donne Sri Aurobindo lui-même. Il y a lieu ici de poser une question importante et tout à fait légitime : cette discipline a-t-elle subi la preuve de l'expérience, y a-t-il une réalisation concrète de cette méthode de développement de soi, et si tel est le cas, quels sont les résultats auxquels on est parvenu ? Nous nous contenterons d'y faire une brève réponse.

Commençons par dire que Sri Aurobindo n'a pas fait une élaboration théorique de la discipline du Yoga Intégral : celle-ci résulte d'une profonde expérience personnelle, longuement poursuivie et contrôlée. D'ailleurs, non seulement sienne, mais aussi celle d'un personnage qui s'appelle "La Mère", née à Paris en 1878, et qui a été sa collaboratrice dans toute cette oeuvre. Après le départ de Sri Aurobindo en 1950, c'est elle qui continue l'oeuvre. Autour d'eux s'est groupée, — à Pondichéry, terre de contact entre l'Inde et la France, — à partir de 1921, une communauté qui n'a cessé de grandir. Elle comprend, à l'heure actuelle, mille cinq cents membres — hommes, femmes, enfants — venus de tous les coins du monde, de milieux différents, de traditions diverses. Leur but commun est de pratiquer la discipline du Yoga Intégral dans la mesure de leurs possibilités ; il faut dire plutôt, de recréer leur vie selon une telle

(1) Op. cit., p. 55.

vision des choses. Il y a, en plus, un nombre toujours croissant de visiteurs qui viennent de tous pays, pour y faire des séjours plus ou moins longs, afin de pouvoir recevoir l'inspiration et de faire une expérience initiale de la méthode ou de poursuivre une expérience déjà faite. Il y a aussi des centres d'études — une centaine en Inde, quatre en Europe, ainsi qu'en Amérique, en Afrique — qui réunissent les personnes qui s'intéressent à ce yoga.

Il est intéressant de remarquer la manière dont s'est fait le développement de l'Ashram de Sri Aurobindo — car c'est ainsi que s'appelle la communauté. Ce fut un développement organique : rien ne fut prévu de façon extérieure ou arbitraire. La communauté a grandi par besoin intérieur, par les exigences de la méthode même du Yoga Intégral. On peut distinguer, dans ce développement organique, deux phases importantes. Tout d'abord, il s'agissait d'une communauté où l'accent était mis sur une discipline individuelle et sur un résultat individuel. C'était l'individu qui était le champ d'expérience. La seconde phase commença quand le besoin fut senti d'étendre la portée des résultats déjà obtenus. Ainsi fut créé, en 1951, un Centre International d'Education où l'on a mis en pratique une pédagogie fondée sur les principes de la méthode yoguique. Il a semblé important d'essayer de créer une nouvelle sorte de personnalité et ceci dès le plus jeune âge. C'était une refonte totale de la personne par le moyen de l'éducation et de l'enseignement. Ce mouvement d'expansion a trouvé, pendant ces dernières années, un champ d'expérience universelle sous la forme d'un projet qui s'appelle "Auroville", et qui consiste dans la création d'une cité internationale, avec

pour but la réalisation de l'idéal de l'unité humaine et pour base une perception de la vérité spirituelle de cet idéal , et ceci traduit dans tous les domaines de la vie : intellectuel, culturel, scientifique, industriel, etc. Ce projet fut acclamé à l'unanimité des voix par l'Assemblée générale de l'Unesco en 1966; et depuis lors, un nombre grandissant de personnes viennent à Pondichéry pour faire l'expérience de ce nouveau mode de vie, et cela dans le cadre de la collectivité.

On remarque ainsi, dans le développement organique de l'Ashram, un mouvement qui va du plan individuel au plan collectif : une expansion des résultats acquis, des expériences faites. On est heureux de constater que ce mouvement continue toujours, avec élan et enthousiasme, en toute confiance et joie.

Rappelons ici les mots que Jung a prononcés à propos de la nécessité d'une discipline yoguique pour l'homme, ainsi que son avertissement disant que le yoga indien est mal adapté à l'occidental et que ce dernier doit donc faire évoluer une discipline analogue qui rendrait bien compte de ses propres structures particulières.(1) Il va sans dire que toute tentative nouvelle de création dans ce domaine sera enrichissante.(2) Mais il est fort encourageant de noter que l'expérience de Sri Aurobindo et de son Ashram contredit cet avertissement de Jung. Parmi les adeptes du Yoga Intégral, on compte un nombre important d'occidentaux, et il serait difficile de porter le jugement que ceux-ci ont trouvé le chemin moins abordable que les orientaux. Toutefois, nous voudrions ajou-

(1) JUNG (C.G.). - Le Yoga et l'Occident, in "Approches de l'Inde". Cahiers du Sud, Paris, 1949, pp. 320 - 329.

(2) Nous pensons ici aux premières tentatives faites par le Père J.M. Déchanet. Voir ses livres : La voie du silence et Yoga chrétien en dix leçons. Paris, Desclée de Brouwer, 1963 et 1964.

ter que le Yoga Intégral, en tant que discipline, a plus de souplesse et, en tant que philosophie, plus d'ampleur et de compréhension que les yogas traditionnels. Ainsi il s'adapte plus facilement peut-être aux différents types d'humanité. En tout cas, son application universelle a subi les preuves de l'expérience.

Une dernière question reste à poser : y a-t-il un apport purement philosophique du Yoga Intégral? En fait, cette discipline a un double apport : psychologique ainsi que philosophique. D'une part, elle vise l'intégration et l'harmonisation de la personnalité humaine, et elle cherche à la hausser à un niveau de plénitude totale. D'autre part, elle rend possible de fonder les vérités philosophiques sur une base d'expérience concrète et vécue. M. Indra Sen, à propos de cette deuxième possibilité, écrit : "La raison et l'intellect et une philosophie se basant uniquement sur eux, doivent avoir recours à l'activité spéculative pour connaître la nature de l'Absolu et ses rapports avec le monde. Mais le Yoga Intégral ouvre une possibilité nouvelle dans le domaine de la philosophie. Il offre un système de l'éducation de soi au moyen duquel un individu peut atteindre une intégration de la conscience de plus en plus haute et des perceptions nouvelles et variées de la vérité et de la réalité. Les conceptions de la raison spéculative ont ainsi la chance d'une référence aux faits directs de l'expérience des autres niveaux de la conscience."(1)

---

(1) INDRA SEN. - The Supramental Truth, "The Advent", nov. 1968, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, p. 29.

Comment n'être pas séduit par les buts que propose le Yoga Intégral ! Par la possibilité d'engendrer sa propre évolution la plus profonde et par la possibilité de vérifier expérimentalement les vérités constatées par la raison ! Mais la voie qui y conduit n'est pas d'un abord facile et on n'est pas toujours certain d'arriver jusqu'au bout !

En fin de compte, ce n'est pas cela qui importe.

"Dans un tel domaine l'échec est de peu d'importance, car la tentative est en elle-même dynamique et créatrice."(1)

- - - : - - -

(1) Op. cit., p.26.

APPENDICE III

GLOSSAIRE DE QUELQUES TERMES EMPLOYES PAR SRI AUROBINDO

1. Le mental : Ce mot, employé substantivement, traduit l'anglais mind. On ne peut le remplacer par le mot esprit, qui traduit spirit.

Le mental est la partie de la nature qui a pour fonction la connaissance, et procède par élaboration de représentations, de pensées, d'idées. Il comprend diverses facultés : intelligence, mémoire, volonté, imagination, raison, ...

2. Le vital : Le vital est fait de désirs, de sensations, de sentiments, de passions, et des énergies de l'action, des volontés du désir, et de tout le jeu des instincts de possession et autres instincts connexes: colère, peur, avidité, convoitise, ...

3. Personnalité de surface : La partie de notre nature dont nous sommes normalement conscients à l'état de veille est ce que Sri Aurobindo appelle notre personnalité de surface ; elle comprend le corps (ou le physique), le vital superficiel et le mental superficiel. Mais, derrière cette conscience superficielle, existe une conscience plus profonde, beaucoup plus vaste et plus puissante. Dans cette conscience cachée, Sri Aurobindo distingue trois régions : une région subconsciente, inférieure à notre conscience de veille; une région à un niveau comparable, mais subliminale (en deçà du seuil de conscience); une région enfin supraconsciente, supérieure à notre conscience de veille. Les deux dernières régions, avec en plus l'Être psychique, ou âme divine et spirituelle, composent la personnalité plus profonde et plus vraie.

4. Le subconscient : Le subconscient contient, en puissance, toutes les réactions primitives de la vie ; il conserve l'impression de nos expériences passées. Il les contient et les conserve, non comme des perceptions, des réactions, des souvenirs, des pensées, mais comme la substance fluide de ces choses, comme des impressions à la fois obscures et obstinées. Ces impressions peuvent à tout moment remonter sous forme de rêves, de répétitions mécaniques, de complexes qui explosent en actions ou en événements.

5. Le subliminal : Le subliminal comprend, derrière le mental de surface, un mental intérieur, plus large et plus efficace ; derrière le vital de surface, un vital intérieur, plus vaste et plus puissant ; une conscience physique plus subtile et plus libre derrière l'existence corporelle de surface. Et, au-dessus, il s'ouvre à des régions supraconscientes, de même qu'il s'ouvre, au-dessous, à des régions subconscientes.

Sri Aurobindo constate que cette région subliminale de la personnalité, est le lieu de rencontre de l'individu et de l'universel, et il attribue à son action les phénomènes de télépathie, de télé-audition, de clairvoyance, etc.

6. Le psychique ou Être psychique : Âme vraie, étincelle divine qui suit le cours de l'évolution dans le monde du devenir, et qui est l'appui spirituel de la personnalité. L'Être psychique est distinct de l'Ātman, qui est l'élément éternel statique, tandis que le premier est l'élément éternel dynamique et évolutif.

7. Le supraconscient : Le supraconscient comprend certaines régions du mental dont l'homme ordinaire n'est pas normalement conscient, et qui sont la source des intuitions et des inspirations supérieures ; puis le supramental et ce qui est au-dessus, les plans du Sachchidānanda. Les ré-

gions intermédiaires sont, en série ascendante : le mental supérieur, le mental illuminé, le mental intuitif, le surmental.

8. — Le supramental : Le supramental ou Gnose est le dynamisme supérieur de l'existence spirituelle. Le supramental est la parfaite conscience-de-Vérité, où il ne peut y avoir place pour le principe de division et d'ignorance. Son caractère fondamental est la connaissance par identité. Il connaît le suprême Sachchidânanda, et aussi la manifestation dans toute sa vérité. Il est le principe d'unité absolue dans la diversité.

9.— L'involution et l'évolution : La manifestation cosmique s'accomplit par un double mouvement : involution et évolution.

L'involution est un processus d'auto-limitation, de densification, par lequel la Conscience - Force universelle se voile jusqu'à prendre l'apparence d'une matière inerte et inconsciente.

L'évolution est le processus inverse, par lequel la Conscience - Force émerge graduellement à nouveau de cette apparente Inconscience cosmique, et manifeste les pouvoirs de l'Esprit caché. Le supramental est le principe décisif qui rend possible la naissance de la multiplicité ainsi que le retour vers l'unité.

10. — La transformation : Terme que Sri Aurobindo emploie avec un sens précis. La transformation signifie le changement radical et irrévocable de l'humain dans le divin. Il ne s'agit pas d'un changement partiel ou d'une sublimation, mais d'une refonte totale dans les valeurs de l'Esprit, d'une re- naissance dans la divinité.

11. — Le Yoga Intégral : Le Yoga Intégral est la méthode psychologique d'évolution individuelle qui rend possible cette transformation par étapes graduelles. C'est une discipline précise qui cherche à rassembler, d'une manière concentrée, les processus de croissance et de progrès que la nature suit elle-même, d'une façon dispersée, dans ses efforts universels d'évolution cosmique.

Une continuité de méthode et de but est ainsi maintenue entre l'opération subconsciente de la nature dans l'évolution en général, et l'action consciente de l'individu dans sa vie personnelle. Une évolution lente et sinueuse est suivie d'une évolution rapide et directe.

- - -:- - -

BIBLIOGRAPHIE

- I -

BERGSON

A. - Oeuvres de Bergson

1. Ecrits et Paroles, vol. 3. Paris, P.U.F., 1959.
2. Oeuvres, Edition du Centenaire. Paris, P.U.F., 1959.

B. - Quelques ouvrages sur Bergson

1. Bergson et Nous. Actes du Xème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, in Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, Armand Colin.

   I. Communications, 1959. II. Discussions, 1960.

2. CHEVALIER (Jacques). - Bergson. Paris, Plon, 1959.
3. Les Etudes Bergsoniennes, vol. 6. Paris, P.U.F., 1961.
4. GOUHIER (Henri). - Bergson et le Christ des Evangiles. Paris, Arthème Fayard, 1961 (Le Signe).
5. GUITTON (Jean). - La vocation de Bergson. Paris, Gallimard, 1964.
6. JANKELEVITCH (Vladimir). - Henri Bergson. Paris, P.U.F., 1959.
7. MOSSE - BASTIDE (Rose-Marie). - Bergson éducateur. Paris, P.U.F., 1955.
8. MOSSE - BASTIDE (Rose-Marie). - Bergson et Plotin. Paris, P.U.F., 1959.
9. MOURELOS (Georges). - Bergson et les niveaux de réalité. Paris, P.U.F., 1964.
10. THIBAUDET (Albert). - Le Bergsonisme. Paris, Nouvelle Revue Française, 1923.

C. — Bergson et la tradition indienne

1. ADOLPHE (Lydie). - La Philosophie religieuse de Bergson. Paris, P.U.F., 1946.

2. BASU (P.S.). - Bergson et le Védânta. Thèse, Lettres, Montpellier, 1930.

3. MAITRA (S.K.). - Sri Aurobindo and Bergson, "The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy". Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1956, pp. 68 -113.

4. MASSON-OURSEL (P.). - H. Bergson et l'Inde, in "Revue de l'Histoire des Religions", tome 123, janvier - février 1941. Paris, P.U.F.

5. MASSON-OURSEL (P.). - L'Inde n'a-t-elle conçu qu'un mysticisme "incomplet"?, in "Revue de métaphysique et de morale", juillet 1933. Paris,

6. RADHAKRISHNAN (S.). - Is Bergson's Philosophy Monistic ?, in "Mind", Vol. XXVI, juillet 1917. Londres.

7. RADHAKRISHNAN (S.). - H. Bergson and Absolute Idealism, in "Mind", janvier 1919. Londres.

- II -

SRI AUROBINDO

A. — Oeuvres de Sri Aurobindo

1. The Life Divine. New York, The Greystone Press, 1949.

2. On Yoga, I, The Synthesis of Yoga. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1955.

3. On Yoga, II, 2 vol., Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1958.

4. The Human Cycle. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1949.

5. Sri Aurobindo on Himself and on the Mother. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1953.

6. The Superman. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1960.

7. The Hour of God. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1959.

8. Evolution. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1950.

9. Heraclitus. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1947.

10. The Supramental Manifestation upon Earth. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1952.

11. The Problem of Rebirth. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1952.

12. The Ideal of Human Unity. New York, The Greystone Press, 1950.

13. The Foundations of Indian Culture. New York, The Greystone Press, 1953.

14. The Riddle of this World. Pondichéry. Sri Aurobindo Ashram, 1951.

15. The Ideal of the Karmayogin. Calcutta, Arya Publishing House, 1945.

16. Savitri. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1954.

17. Thoughts and Aphorisms. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1958.

18. The Renaissance in India. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1952.

19. Ideals and Progress. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1951.

(Cette bibliographie n'est pas exhaustive : elle concerne les ouvrages que nous avons effectivement utilisés ou consultés à l'occasion de ce travail et laisse de côté l'oeuvre littéraire de Sri Aurobindo, poèmes, pièces de théâtre).

B. — Oeuvres de Sri Aurobindo traduites en français

1. Aperçus et pensées. Traduction de La Mère. Paris, Adyar, 1950.

2. La Bhagavad Gîtâ (avec commentaires de Sri Aurobindo). Traduction de Camille Rao et Jean Herbert. Paris, Albin Michel, 1962.

3. Les éléments du Yoga. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1953.

4. L'Enigme de ce monde. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1951.

5. Essais sur la Gîtâ. Traduction des sept premiers chapitres, revue et corrigée par l'auteur. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1947.

6. L'Evolution future de l'Humanité, (choix de textes). Paris, P.U.F., 1962.

7. Le Guide du Yoga. Traduction de Jean Herbert. Paris, Albin Michel, 1951.

8. Héraclite. Traduction de D.N. Bonarjee et Jean Herbert. Lyon, Derain, 1944.

9. Lettres, 3 volumes. Paris, Adyar, 1950.

10. Lumières sur le Yoga. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1955.

11. La Mère. Paris, Adyar, 1950.

12. Le Secret du Véda, (éd. abrégée). Paris, Editions des Cahiers du Sud. (Collection "Documents spirituels", n2 8).

13. La Synthèse des Yogas. Vol. I : Le Yoga des Oeuvres divines. Paris, A. Maisonneuve, 1939.

14. Trois Upanishads, avec commentaires. Paris, Albin Michel, 1949.

15. La Vie Divine, 4 volumes. Traduction sous la direction de Jean Herbert. Paris, Albin Michel, 1955 - 1959.

16. Notons que L'Idéal de l'unité humaine, Le Cycle Humain et La Synthèse des Yogas ont fait l'objet d'une traduction française par La Mère, traduction qui a paru dans le Bulletin d'Education physique, devenu par la suite Bulletin du Centre International d'Education Sri Aurobindo : le premier ouvrage a été publié de février 1952 à avril 1954, le second d'août 1954 à février 1956, et le troisième à partir de février 1958.

C. — Quelques ouvrages en anglais sur Sri Aurobindo

1. BOLLE (Kees W.). - The Persistence of Religion. An essay on Tantrism and Shri Aurobindo's Philosophy. Préface de Mircea Eliade. Leiden, E.J. Brill, 1965.

2. CHAUDHURI (Haridas). - Sri Aurobindo : The Prophet of Life Divine. Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir, 1951.

3. CHAUDHURI (Haridas). - The Philosophy of Integralism. Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir, 1954.

4. CHUBB (J.N.). - Kierkegaard's Existentialism and Sri Aurobindo's Philosophy, "Sri Aurobindo Circle", Twelfth Number, 1956, Pondichéry.

5. DAYA KISHAN . - The Experiential Stand-point in Sri Aurobindo's Philosophy, "Sri Aurobindo Mandir Annual", nº 7, 15th August 1948. Calcutta, Sri Aurobindo Pathamandir.

6. INDRA SEN . - The Urge to Wholeness, Discours Présidentiel donné le 5 janvier 1946 au "Indian Science Congress, 33rd session : Section of Psychology and Educational Sciences".

7. - Is Mayavada Defensible ? (Sri Aurobindo's Alternative). "The Philosophical Quarterly", 1944, Amalner.

8. - Adarchandra Das on Sri Aurobindo, "Calcutta Review", 1950. Calcutta.

9. - The Evolution of Religious Consciousness, "The Indian Philosophical Congress", 1951.

10. - Sri Aurobindo's Theory of the Mind, "Philosophy East and West", vol. I, nº 4, janvier 1952, University of Hawaii. Honolulu.

11. - Human Personality as considered by Philosophy, "The Journal of Psychological Researches", vol. I, nº 1, janvier 1957.

12. - Sri Aurobindo as a World Philosopher, "Philosophy East and West", Vol. VII, Nos 3 et 4, octobre 1957 et janvier 1958, University of Hawaii. Honolulu.

13. INDRA SEN . - Levels of Experience in Normal Personality, "Journal of Education and Psychology" (tirage à part).

14. - The New Lead in Philosophy, "The Philosophical Quarterley", 1943. Amalner.

15. - Le système psychologique de Sri Aurobindo, "France-Asie", 1951. Saigon.

16. INDRA SEN, CHAUDHURI (Haridas), MALKANI (G. R.), NIKAM (N. A.). - Has Sri Aurobindo refuted Mayavada ? Quatre communications faites à la conférence organisée sur ce thème en 1950 par "The Indian Philosophical Congress", et recueillies dans "The Indian Philosophical Congress, Silver Jubilee Commemorative Volume, 1950".

17. MAITRA (S.K.). - The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1956.

18. - An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1965.

19. - Studies in Sri Aurobindo's Philosophy. Bénarès, Benares Hindu University, 1945.

20. MALKANI (G. R.). - A Justification of Mayavada, "The Philosophical Quarterly", 1943. Amalner.

21. - Sri Aurobindo's Theory of Creation, "The Philosophical Quarterly", 1943. Amalner.

22. MISRA (R. S.). - The Integral Advaitism of Sri Aurobindo. Bénarès, Benares Hindu University, 1957.

23. MOHANTY (J.N.). - Modern Philosophical Anthropology and the Concept of "Man" in Sri Aurobindo's Philosophy, "Sri Aurobindo Circle", Twelfth Number, 1956. Pondichéry.

24. NIRODBARAN . - Correspondonce with Sri Aurobindo, 2 vol. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1954 - 1959.

25. PURANI (A.B.). - Life of Sri Aurobindo. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1958.

26. - Evening Talks with Sri Aurobindo, 2 vol. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1959.

27. REDDY (M.V.) . - Sri Aurobindo's Philosophy of Evolution. Hyderabad, Institute of Human Study, 1966.

28. SAINT-HILAIRE (P. B.). - Education and the Aim of Human Life. Pondichéry, Sri Aurobindo International Centre of Education, 1962.

29. SHARMA (R. N.). - The Philosophy of Sri Aurobindo. Meerut, Kedarnath Ramnath, 1963.

30. SPIEGELBERG (F.), CHAUDHURI (H.) Ed. - The Integral Philosophy of Sri Aurobindo (A Commemorative Symposium). Londres, Allen & Unwin, 1960.

31. SRINIVASA IYENGAR (K.R.). - Sri Aurobindo. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1950.

32. SRINIVASAN (G.). - The Existentialist Concepts and the Hindu Philosophical Systems. Allahabad, Udayana Publications, 1967. (chapitre important sur Sri Aurobindo).

D. - Ouvrages en français sur Sri Aurobindo

1. GHALLAYE (F.). - Les philosophes de l'Inde. Paris, P.U.F., 1956.

2. France - Asie. Saïgon, 1951 : 2 numéros consacrés à Sri Aurobindo.

3. LACOMBE (O.). - Sri Aurobindo dans la tradition indienne, supplément à "Synthèses", nº 235, décembre 1965.

4. MONOD-HERZEN (G.). - Shri Aurobindo. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1954.

5. MONOD-HERZEN (G.), SAINT-HILAIRE (P.B.). - Le message de Sri Aurobindo et son Ashram. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1947.

6. MORZADEC (I.). - La Conscience selon Sri Aurobindo, Diplôme d'Etudes Supérieures, Université de Paris - Sorbonne, 1967.

7. SAILLEY (R.). - La doctrine d'Aurobindo Ghose, philosophe indien d'expression anglaise. Thèse de 3ème Cycle, Lettres, Paris - Sorbonne, 1968.

8. SARKAR (R.). - La poétique de Sri Aurobindo et ses rapports avec les littératures occidentales. Thèse, Lettres, Université d'Aix-Marseille, 1968.

9. SATPREM. - Sri Aurobindo ou l'Aventure de la Conscience, La Barque du Soleil. Paris, Buchet - Chastel, 1964.

10. Séance commémorative de Sri Aurobindo à la Sorbonne. Pondichéry, 1956.

11. Synthèses. Bruxelles, nº 235, décembre 1965, consacré à Sri Aurobindo.

12. TERDJMAN (J.M.). - Erreur, Ignorance et Illusion d'après Spinoza et Sri Aurobindo. Thèse, Lettres (Philosophie), Université de Paris - Sorbonne, 1969.

- III -

QUELQUES OUVRAGES D'INTERÊT GENERAL

A. — Philosophie européenne

1. BERGER (G.). - Prospective, Publication du Centre International de Prospective. Paris, P.U.F.
2. - Phénoménologie du temps et prospective. Paris, P.U.F., 1964.
3. BREHIER (E.). - Histoire de la Philosophie. Paris, P.U.F., 1948 - 1953.
4. - Les thèmes actuels de la philosophie. Paris, P.U.F., 1964.
5. - Etudes de philosophie moderne. Paris, P.U.F., 1965.
6. DECHANET (J.-M.). - La voie du Silence. Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
7. - Yoga chrétien en dix leçons. Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
8. GOUHIER (H.). - Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes. Paris, Béatrice Nauwaerts, 1966.
9. ENCYCLOPEDIE FRANÇAISE. Tome XIX, Philosophie - Religion. Paris, Librairie Larousse, 1957.
10. LALANDE (A.). - Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, P.U.F., 1962.
11. TEILHARD DE CHARDIN (P.). - Le Phénomène Humain. Paris, Editions du Seuil, 1955.
12. - Le Milieu Divin. Paris, Editions du Seuil, 1957.
13. WAHL (J.). - Tableau de la philosophie française. Paris, Gallimard, 1962.
14. WEBER (A.), HUISMAN (D.). - Histoire de la philosophie européenne, 3 vol. Paris, Librairie Fischbacher, 1957 - 1965.

B. — Philosophie indienne

1. LACOMBE (O.). - L'Absolu selon le Vedanta. Paris, P. Geuthner, 1937.

2. RADHAKRISHNAN (S.). - Indian Philosophy, 2 vol. Londres, Allen & Unwin, 1941.

3. - Contemporary Indian Philosophy. Londres, 1936.

4. RADHAKRISHNAN (S.), MOORE (Charles A.), Ed.: A Source - book in Indian Philosophy. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1957.

5. RENOU (L.). - L'Hindouisme. Paris, Garnier frères, 1968.

6. RENOU (L.), -FILLIOZAT (J.). - L'Inde classique. Manuel des Etudes indiennes.
Tome I, avec le concours de P. Meile, A.-M. Esnoul, L. Silburn. Paris, Payot, 1947.
Tome II, avec le concours de P. Deniéville, O. Lacombe, P. Meile. Paris, Imprimerie Nationale, 1953.

7. ROLLAND (R.). - Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante. Paris, Editions Stock, Delamain et Boutelleau, 1930 - 1952.

C. — Philosophie comparée

1. DATTA (D. M.). - Chief Currents of Contemporary Philosophy. Calcutta, University of Calcutta, 1961.

2. JUNG (C. G.). - Psychology and Religion West and East. New York, Pantheon Books, 1958.

3. - Le Yoga et l'Occident, dans "Approches de l'Inde". Paris, Cahiers du Sud, 1949.

4. LACOMBE (O.). - Note sur Plotin et la pensée indienne, Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Vème Section. Paris, 1950.

5. MASSON - OURSEL (P.). - La Philosophie Comparée. Paris, F. Alcan, 1931.

6. OTTO (R.). - Mysticism East and West. New York, Meridian Books, 1957.

7. RADHAKRISHNAN (S.). - Eastern Religions and Western Thought. New York, Oxford University Press, 1959.

8. - Comparative Studies in Philosophy presented in honour of his sixtieth birthday. Londres, Allen & Unwin, 1951.

9. Ed.: - History of Philosophy Eastern and Western, 2 vol. Londres, 1952 - 1953.

INDEX

Cet index se compose des noms des personnes citées et des termes indiens employés dans le texte : les noms des personnes sont en caractères majuscules, et les termes indiens y paraissent toujours sous les deux formes déjà indiquées.

o

o o

advaita, 26, 133, 145, 316

Ādya Shaktī, 109

ānandamaya kośa, 132, 401 n.

anna, 157

antaḥkaraṇa, 400 n.

ARISTOTE, 191

āsana, 412

āśrama, 317

ātman, 67, 73, 83, 263, 401, 433

bahirmukha, 263

BARON (F.), 174 n.

BARTHELEMY-MADAULE (Mme), 100

Bhakti, 311, 319

bhaktiyoga, 341, 342, 343, 416

BOSE (J. C.), 115 n.

BOUDDHA, Bouddhisme, 55, 100, 101, 180, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 317

Brahman, 26, 27, 57, 67, 68, 73, 83, 109, 111, 120, 121

Brahmanisme, 302, 303, 310, 311, 312

BREHIER (E.), 4, 6, 84, 174

ÇANKARA, 25, 133
CHAITANYA, 311,319
CHUBB (J.N.), 75
cit - śakti, 230 n., 380
citta, 413
Çiva, 107, 109
COMTE (A.), 2, 228

DATTA (D. M.), 167
DECHANET (J.-M.), 429
dharma, 318
Dhyâna, 308
dvaita, 145

EPICTETE, 84

GANDHI, 319
GOUHIER (H.), 29, 30, 194, 195, 203, 210, 221, 225
Guîtâ, 318, 391

Hathayoga, 388, 412, 413
HEGEL, 76
HERACLITE, 100
HUXLEY (J.), 262, 272, 273, 275

INDRA SEN, 43, 63, 76, 85, 147, 154, 163, 232, 430
Îsvara, 73

Jainisme, 303, 306
JAMES (W.), 283, 295
JANKELEVITCH (Vl.), 98, 203
JASPERS (K.), 275
jñânayoga, 341, 342
JOAD (C.E.M.), 379, 380, 381
JUNG (C. G.), 171, 384, 429

KANT, 87, 211
Kâlî, 109
karaṇa, 401, 402
kāraṇa, 401, 402
karmayoga, 341, 343, 344, 417
karuṇā, 434

LACOMBE (O.), III, 25, 27, 84, 137, 175, 227, 315

Mahâbhârata, 310, 317, 318
MAITRA (S. K.), 40, 82, 129, 141
manas, 66, 157
manomaya kośa, 132, 400 n.
manu, 396
MASSON-OURSEL (P.), V, 304-313
Mâyâ, 73, 111, 134, 139, 140
Mâyâvâda, mâyâvâdiste, 25, 111

LA MERE, 427
MOSSE-BASTIDE (R.-M.), 83

NIETZSCHE, 220, 256, 257

OTTO (R.), 296
Oupanishads, 50, 54, 84, 145, 157, 242, 305, 316, 317, 393, 395

PLOTIN, 83, 84, 284, 285
prakṛti, Prakriti, 73, 111, 134, 414, 419
prâṇa, 157
prâṇa-śakti, 380
prâṇâyâma, 413
PURANI (A.B.), 18, 23 n.
puruṣa, Pouroucha, 73, 111, 114, 419

RADHAKRISHNAN (S.), 100, 203, 204, 314
Râjayoga, 388, 413, 414
RÂMAKRISHNA, 26, 75, 303, 304, 319
RÂMANOUJA, 319
Râmâyana, 317, 318
RAVAISSON (F.), 3
Rig-véda, 143, 151
Rishi, 139
rta-cit, 151
RUEFF (J.), 173 n.
rûpa, 136 n.

sâdhaka, 422
sâdhanâ, 422
sâdharmya-mukti, 425
śakti, Shaktî, 111, 420
sâlokya-mukti, 425
Samâdhi, 308, 414
sat-cit-ânanda, Sachchidânanda, 123, 124, 127, 128, 129, 134, 135, 140, 144, 145, 149, 229, 270, 271, 401 n., 420
SATPREM, 19, 20, 408
sâyujya-mukti, 424, 425
siddhi, 422
SOCRATE, 84
SPENCER (H.), 1, 16, 177

TAGORE (R.), 311, 319
Tantra, tântriste, 111, 312, 419
TEILHARD DE CHARDIN (P.), 241, 242
TONQUEDEC (J. de), 204, 205

Védânta, védântiste, 25, 47, 58, 68, 121, 134, 136, 140, 228
viohâra, 415
vijñânakoṣa , 401 n.
viśiṣṭādvaita, 145
viveka, 415
VIVÉKÂNANDA , 26, 303, 304, 319, 387

WAHL (J.), 374

Yoga, 63 , 155, 261, 262, 272, 273, 302, 305, 308, 315, 316, 344, 345, 384 - 431.

- - - -I- - - -

TABLE DES MATIERES

AVANT - PROPOS I

L'exigence de l'expérience directe, I
L'approche de l'intériorité, II.

INTRODUCTION GENERALE AUX DEUX PHILOSOPHES 1

Le milieu historique, 1 . - L'idée d'évolution, 1.- Un renouveau du spiritualisme, 2 . - Refus de l'intellectualisme, 3. - Mouvement vers le concret, 4. - Bergson et Sri Aurobindo partagent cette affiliation historique, 5.- Ils cherchent à élargir l'expérience, 6. - Le sentiment du réel, 7. - Attitude rigoureuse envers l'expérience spirituelle, 8. - Pareille exigence de méthode, 9. - L'évolution, thème central, 10. - La vie intérieure, notion de niveaux, 11. - L'expérience mystique comme auxiliaire de la recherche philosophique, 12.

Genèse de la pensée de Bergson, 13. - Examen de l'idée de temps, 14. - La notion de durée, 15. - Point de vue de l'intériorité, 15.

Genèse de la pensée de Sri Aurobindo, 17. - Aperçu biographique, 17. - Première formation européenne, 18. - Formation indienne, 20. - Période d'enseignement et d'activité politique, 22. - Commencement de la période de création philosophique et de vie spirituelle, 23. - Première exigence de sa pensée, la réconciliation de la matière et de l'esprit, 23. - L'évolution, thème central, 24. - Approche de l'intériorité, 24. - Le Védânta originel comme point de départ, 25. - Recherche d'une synthèse nouvelle embrassant toute vie, 26.

CHAPITRE I - L'APPROCHE ET LA METHODE 28

L'approche de Bergson, 29. - Le sentiment d'imprévisible nouveauté, 29. - Double exigence de l'esprit : émotion créatrice et précision scientifique, 30. - Méthode philosophique susceptible de la même rigueur que la science, 31. - Deux démarches : étude scientifique du problème et le fait d'intuition, 32. - L'intuition est la méthode philosophique par excellence, 32. - L'intuition de notre moi qui dure, 35. - L'intuition de la durée à ses divers degrés, s'égale à toute la création, 37. - Telle saisie intuitive n'est pas facile, 38. - L'effort nécessaire d'un recul vers l'intérieur, 38. - Toute une gamme de l'intuition qui se porte à tous les niveaux de l'expérience, 39. - L'intuition mystique en est la plus haute, 40. - La philosophie comme expérience intégrale, 41.

L'approche de Sri Aurobindo, 42. - La réalité est dynamique, créatrice, évolutive, 42. - Recherche du sens de l'existence humaine et la limite de ses possibilités, 42. - Acceptation de toute expérience, 42. - L'insistance sur l'intégralité et sur une approche claire et austère de l'expérience, 43. - La recherche philosophique naît de l'élan de l'humanité vers la perfection, 45. - Cet idéal persistant de la race est le but que poursuit la Nature évolutive, 45. - Cette évolution est possible car le terme supérieur est involué dans le terme précédent, 47. - L'homme est un laboratoire dans lequel la Nature élabore le surhomme, 48. - Deux questions inter-dépendantes: ce qu'est l'homme et ce qu'il peut être, 48. - Le sens de la prospective, 49. - Dans une telle recherche, la philosophie doit accepter l'Esprit et la Matière, 49. - Leur séparation nécessite un choix : ou la négation de l'Esprit, ou le refus de la Matière, 50. - Une vision intégrale est sans dichotomie, elle accepte toute expérience, 56. - Les deux connaissances, spirituelle et rationnelle, sont nécessaires, 57. - Suivant la tradition védântique, l'expérience est prise dans le sens le plus vaste, 58. - La philosophie implique une véritable croissance en l'expérience, 62. - Première exigence méthodologique : l'expérience directe seul vrai moyen de connaissance, 64. - Elle provient d'une extension de l'expérience psychologique dont le modèle nous est fourni par la connaissance que nous avons de nous-mêmes, 66. - La relation entre cette connaissance intuitive et la raison, 68. - La logique de l'Infini, 70. - Les limites de la connaissance se situent dans une dimension de la prospective, 76. - L'unité de toutes les vérités dans la Vérité suprême, 77.

Pour les deux philosophes, la réalité est créatrice, évolutive, 79. - Ils cherchent l'expérience directe, intuitive, 79. - La philosophie comme expérience intégrale, 80. - Méthode d'intuition, 80. - Notion de l'intériorité, 82.

CHAPITRE II - LA VISION DE LA REALITE 86

La notion de conscience chez Bergson, 86. - Intensité des états de conscience, 89. - Multiplicité numérique et multiplicité qualitative, 90. - Deux niveaux de la vie consciente, 93. - La durée, 95. - Le devenir universel, 98. - Nature du mouvement d'intériorisation, 102.

Le devenir selon Sri Aurobindo, 104. - Le devenir et l'Être, 106. - Relation entre la Force et la Conscience, 109. - La notion de conscience, 111. - Réalité unique et triple : Existence, Conscience - Force, Béatitude, 121. - Le problème du mal et de la souffrance, 123. - Le triple mouvement cosmique, 136. - Le problème de la création: le supramental, 137. - Caractérisation de la vie psychologique, 153. - Notion de niveaux : surface et profondeur, 154. - Mouvement d'intériorisation, 155. - Correspondance entre la conscience individuelle et la nature cosmique, 157. - Trois plans de la vie psychologique, 161. - Deux systèmes, simultanément actifs, dans l'organisation de notre être : concentrique et vertical, 165.

Bergson constate le devenir, Sri Aurobindo le devenir et l'Être, 167. - Leur considération de la vie intérieure : notion de niveaux, 168. - Le parallèle du mouvement d'intériorisation, 170.

CHAPITRE III - L'EVOLUTION 173

Pour Bergson, l'intuition seule peut saisir le mouvement de la vie, 175. - L'évolution s'explique par un élan vital, 179. - Directions divergentes qu'il a prises, 180. - Le végétal et l'animal, 182. - Arthropodes et vertébrés, 187. - Instinct et intelligence, 191. - La conscience à l'origine de la vie, 199. - Le problème de la matière, 202. - L'homme est le terme de l'évolution, 206. - Recherche du sens de l'évolution, 208. - L'évolution continue : changement qualitatif de conscience, 209. - Les deux morales : close et ouverte, 210. - Les mystiques incarnent cette moralité absolue, 215. - Ils représentent un certain sens de la vie, 221. - Le but de l'évolution : création d'une humanité divine, 221. - L'engagement de l'homme dans cet accomplissement, 222. - Nécessité d'un tel changement à l'époque actuelle, 222. - L'univers, une machine à faire des dieux, 225.

Pour Sri Aurobindo, l'évolution est essentiellement une évolution de la conscience, 226. - Involution et évolution, 227. - Sept gradations dans la descente ou involution, 229. - Déroulement du processus d'évolution : continuité sous-jacente, démarcations entre différents degrés, 233. - Principe d'action du processus a triple caractère : élévation, élargissement, intégration, 238. - La façon dont il

s'exerce, 242. - Au stade de l'homme, 244. - Mouvement vers le dépassement de soi, 247. - Trois degrés dans le développement du mental, 248. - Aspiration spirituelle innée dans l'homme, 253. - Le niveau spirituel et le niveau mental, 254. - Le surhomme, 256. - Cette évolution poursuivie d'une façon consciente et réfléchie, 258. - Elle exige deux mouvements : intériorisation et ascension, 263. - La crise actuelle de la civilisation rend impérative l'évolution spirituelle, 267. - Importance de l'individu dans cette marche en avant, 268.

Les deux philosophes constatent l'évolution spirituelle derrière l'évolution empirique, 269. - Leur conception de l'élan créateur, 270. - Evolution au-delà du stade actuel de l'homme, 271. - La place du Yoga dans une telle évolution, 273. - Conception intégrale de la vie spirituelle : la vie divine sur terre, 274. - La responsabilité existentielle de l'homme, 277.

CHAPITRE IV - L' EXPERIENCE MYSTIQUE 278

La religion statique, 279. - La religion dynamique ou l'expérience mystique, 282. - Deux formes du mysticisme : l'une incomplète, l'autre complète, 284. - Le mysticisme complet aboutit à l'action, 287. - Valeur philosophique du mysticisme : recours à l'expérience directe, 293. - Méthode de recoupement, de contrôle réciproque, 296. - Apport d'une telle méthode : Dieu est amour, 298. - Critique faite par Bergson de la tradition spirituelle de l'Inde, 301. - Réponse de Masson-Oursel, 304. - Réflexions sur le sujet, 313.

Sri Aurobindo distingue quatre directions principales suivies par la nature pour préparer la transition de l'homme mental à l'homme spirituel, 321. - La religion : trois étapes, instinctive, rationnelle, supra-rationnelle, 321. - L'occultisme, 327. - La philosophie spirituelle, 328. - L'expérience spirituelle concrète, 332. - Le changement spirituel implique une transformation profonde de la nature humaine où l'on distingue trois phases, 339. - La transformation psychique, 340. - Nécessité d'une approche intégrale : par la voie de l'intellect, du coeur, de la volonté, 341. - La transformation spirituelle, 345. - La transformation supramentale : ses différentes étapes, 348. - Caractère intrinsèque de la nature supramentale, 356. - Notion de la plénitude de conscience, 363. - Spiritualité dynamique, conquérante, 365.

Les deux philosophes distinguent la religion de l'expérience spirituelle, 370. - L'expérience directe seul vrai moyen de saisir la réalité spirituelle, 370. - L'idéal d'une spiritualité réalisatrice, agissante, 372.

CONCLUSION 373

Le besoin d'une compréhension non pas purement intellectuelle, mais proche de l'expérience directe, 373. - Le sens de l'engagement humain : re-création de l'Être de l'homme, 375. - La philosophie et la vie, 377.

o

o o

APPENDICE I . - Les écrits de Sri Aurobindo sur Bergson 378

APPENDICE II . - Note sur le Yoga Intégral 384

APPENDICE III. - Glossaire de quelques termes employés par Sri Aurobindo 432

o

o o

BIBLIOGRAPHIE 436

I N D E X 444

TABLE DES MATIERES 449

- - - : - - -