

Romain Rolland: une rencontre avec l'Inde

María Ángeles Caamaño Piñeiro

Universitat Rovira i Virgili

mariaangeles.caamano@urv.cat

Resumen

Este artículo aborda una temática prácticamente inexplorada por la crítica: la reflexión de Romain Rolland sobre la India. Pionero en estudios interculturales, Rolland sienta las bases metodológicas de una aproximación al estudio de la relación cultural entre Europa y la India. Tres textos fundamentales configuran el encuentro de Romain Rolland con la India, las biografías de Gandhi, de Ramkrishna y de Vivekananda, y los tres se construyen, tanto en el plano estilístico como en el conceptual, a partir de una lógica de la no-dualidad que coincide con la del Advaita Vedanta.

Palabras clave: Romain Rolland, India, interculturalidad, no-dualidad.

Abstract

The aim of this article is to discuss the thoughts that Romain Rolland made about India, a subject which has curiously attracted little critical attention. A pioneer intercultural studies, Romain Rolland laid the ground for a future development of the cultural relationship between Europe and India. Three fundamental texts conform the approach to India made by this writer. Three biographies about Gandhi, Ramkrishna and Vivekananda. These biographical works are constructed according to a non-duality logic which coincides with that of the Advaita Vedanta in stylistic and conceptual terms.

Key words: Romain Rolland, India, interculturality, non-duality.

1. Introduction

Toute crise profonde appelle une réflexion créative. Quand les cadres référentiels d'une civilisation se brisent, quand les structures de pensée se révèlent incapables de rendre compte du présent et du futur, quand les vieilles habitudes sont bousculées, quand l'action, agitation vaine et aveugle, tourne en rond, impuissante, incapable de prévoir et de s'adapter aux changements, aux nouveaux défis, le temps est mûr pour

* Artículo recibido el 30/01/2014, evaluado el 20/05/2014, aceptado el 05/06/2014.

l'écllosion de la créativité. Les périodes de convulsion sont le privilège des penseurs, des poètes, des écrivains, des musiciens, des peintres, des artistes et des créateurs. Car toute crise invite à une méditation féconde qui implique fondamentalement un mouvement de recul, une mise à distance, une mise en perspective, en vue de l'émergence d'une forme nouvelle de conscience. Toute crise signe ainsi l'acte de naissance du nouveau et le nouveau prend parfois, paradoxalement, le visage de l'éternel.

Si la pensée et l'écriture de Romain Rolland acquièrent aujourd'hui des résonances particulièrement significatives, c'est parce qu'elles constituent justement la réponse d'un intellectuel français aux crises réitérées de la civilisation européenne, parce que l'ensemble de son œuvre construit surtout une réflexion solide et prolongée sur les valeurs qui fondent et qui soutiennent l'Europe.

La voix de Romain Rolland constitue un témoignage privilégié d'une Europe qui dessine ses lumières et ses ombres dans la première moitié du XX^e siècle. Et sa voix, son témoignage exceptionnel, nous invite aujourd'hui à considérer ce nouvel avatar de la crise culturelle européenne. L'œuvre de Romain Rolland nous invite également à considérer le rôle de l'Europe dans l'ensemble de cette pluralité culturelle à laquelle le phénomène récent de la mondialisation nous convoque car son écriture tisse essentiellement des liens entre l'identité et l'altérité, entre le Moi et l'Autre. L'œuvre de Romain Rolland, lucide, pénétrante, exemplaire, mérite d'être lue et relue, mérite d'être interrogée en ce début de siècle.

La pensée et l'écriture de Romain Rolland répondent, en première instance, à une prise de conscience lancinante de l'involution, de la perte de valeurs et de la décadence culturelle que le vieux continent subit à partir de la Première Guerre mondiale. Certes, l'Europe est encore une grande puissance coloniale, l'Europe domine encore le monde mais, dans les premières décennies du siècle, le continent, centre de gravité économique et culturel, est profondément désorienté, il traverse une crise de civilisation sans précédent.

La culture européenne se cherche, la culture européenne cherche. Elle cherche des référents, ses propres référents, des référents autres. Le regard des intellectuels se tourne alors vers l'Autre, la pensée européenne découvre, explore, interroge l'altérité. C'est sans doute cette perception aiguë de la crise culturelle européenne ce qui déclenche effectivement chez les intellectuels ce désir de pénétrer l'énigme de l'altérité, ce besoin de connaître et de comprendre ce qui est étranger à l'Europe, ce qui est inconnu. Ainsi, après la Première Guerre Mondiale, les réflexions, les débats se multiplient et esquissent déjà les contours de ce domaine que nous désignons aujourd'hui sous le nom d'interculturalité.

Par l'élaboration et par la continuité de ses cultures (l'Inde, la Chine, le Japon) et aussi parce que l'Europe garde une importante présence sur ce vaste territoire, le continent asiatique se présente comme l'espace immense d'une exploration inépuisable. A la fin de la guerre, à la fin de la première décennie du siècle et surtout dans

les années vingt, la question conjuguée de la crise culturelle européenne et de l'Orient sera l'objet de débats significatifs. En 1919, Paul Valéry réfléchit dans *La Nouvelle Revue Française* sur *la crise de l'esprit*, sur la crise de la pensée européenne. Parallèlement, entre 1918 et 1923, Spengler publie son essai sur la nature et l'évolution des civilisations. Traduit en français sous le titre *Le déclin de l'Occident*, le texte aura un retentissement important parmi les intellectuels français. En 1925, un numéro spécial des *Cahiers du mois* consacre ses pages au questionnaire *Appels de l'Orient*. André Gide, Paul Valéry, André Breton, René Guénon répondent à ce questionnaire et Massis y avance déjà les postulats qu'il développera plus tard dans sa *Défense de l'Occident* publiée en 1925. L'été de 1925, un Colloque de Pontigny choisit son objet de débat: *Nous autres les Européens : l'Europe et l'Asie*.

Les intellectuels français défendent des positions divergentes face à la question de l'Orient car l'Asie devient un espace de projection pour l'Europe, l'Asie catalyse ses peurs et ses espoirs. Ainsi, une droite nationaliste, devant l'évidence d'une Europe affaiblie par la guerre, craignant l'expansion du communisme et l'effondrement du système colonial, réagit violemment. L'Orient est perçu comme une menace pour l'ordre européen identifié à l'héritage classique et chrétien. L'extrême gauche et le Parti Communiste projettent sur l'Asie les images d'une terre promise. Ce continent colonisé serait un espace d'expansion pour une révolution qui vient de transformer la Russie. Entre les deux, une gauche modérée, réunie autour de Romain Rolland, entame son dialogue avec l'Orient.

2. Romain Rolland et l'Inde

La première référence de Rolland à l'Inde apparaît dans son *Journal* en 1915. L'écrivain vient tout juste de découvrir l'œuvre de Coomaraswamy. En 1916, le discours prononcé par Rabindranath Tagore à l'Université Impériale de Tokyo impressionne profondément Rolland par la défense d'un universalisme où il se reconnaît. L'Inde est déjà une épiphanie pour Rolland, l'Inde est déjà un espace de connaissance et de réflexion qu'il ne cessera d'interroger.

Romain Rolland, qui n'a jamais voyagé en Inde, tisse, à partir de la Grande Guerre, une relation profonde avec la culture indienne et reçoit tout au long des années vingt et trente, à Paris et à Villa Olga, sa résidence suisse au bord du lac Léman, quelques-uns de ses plus illustres représentants intellectuels, politiques, spirituels: Gandhi, Nehru, Coomaraswamy, Nag, Tagore. Rolland devient l'interlocuteur par excellence entre l'Europe et l'Inde¹.

L'aspect le plus singulier et le plus significatif de l'approche de Romain Rolland à l'Inde est sans doute le fait que l'écrivain se reconnaît immédiatement dans

¹ «Pour la nouvelle génération d'Indiens après la Première Guerre mondiale, écrit, Chinmoy Guha, Romain Rolland devient le plus haut artiste du rêve indien, celui qui pouvait jeter une passerelle magnifique entre l'Orient et l'Occident» (Guha, 2007: 189).

une autre culture, dans une culture qui, en principe, se présente comme une altérité radicale par rapport à la culture européenne. Cette reconnaissance, cet espace commun de réflexion et de sensibilité est un mouvement à double sens. L'historien Kalidas Nag, ami de Tagore et de Rolland, offre dans sa correspondance le témoignage de cette empathie instantanée qui marque la relation entre l'écrivain français et le poète bengali. Tagore écrit à propos de Rolland: «de tous les hommes que j'ai rencontrés en Occident, c'est Rolland qui me frappa comme étant le plus proche de mon cœur et le plus apparenté à mon esprit» (Guha, 2005:3).

A son tour, Romain Rolland écrit ces mots sur Tagore dans une lettre adressée à Nag le 17 juin 1922 :

D'aucun poète et penseur de l'Europe actuelle je ne me sens plus proche que de lui par l'esprit et par le cœur [...] Toujours ses paroles répondirent à mes intuitions les plus essentielles. Rien ne m'était nouveau mais retrouvé. Profondeur, largueur, splendeur, propre au génie indien. Mais la même pensée, toujours. Notre pensée. Je la reconnais bien (Guha, 2005: 3).

Et, en 1928, dans une lettre adressée à Rajogopalachari, Gandhi écrit: «je m'empresse de voir Romain Rolland. Il me semble être l'homme le plus sage de l'Europe» (Guha, 2005: 6).

Romain Rolland échange une importante correspondance avec ses interlocuteurs indiens et son Journal s'intitule *Inde*. Mais sa réflexion sur le pays asiatique se construit surtout à partir de trois biographies: *Mahatma Gandhi*, *La vie de Ramakrishna* et *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, les deux volumes qui composent son *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. Trois biographies sur la spiritualité hindoue et sur l'action politique et sociale qu'elle inspire, trois biographies sur trois personnalités emblématiques de l'Inde contemporaine de Rolland. Ces trois textes constituent l'une des premières tentatives européennes de susciter un intérêt pour la pensée et pour la grande tradition spirituelle de l'Inde.

L'Inde de Rolland est fondamentalement l'espace où se déploie, face à l'Europe, l'aventure insolite d'une spiritualité totale, sans réserves, une spiritualité millénaire et intacte qui définit et modèle l'être aussi bien dans sa singularité que dans sa dimension collective, une spiritualité qui, de manière ininterrompue, sans faille et sans discontinuité, confère un sens, oriente et guide le destin d'un peuple². L'Inde

² Guy Sorman évoque Romain Rolland dans son voyage à Calcutta, cette ville de Ramakrishna et de Vivekananda que l'écrivain n'a jamais connue. Il écrit: «Romain Rolland proposa au monde une Inde plus rayonnante que ne l'était l'Inde réelle. C'était au lendemain de la Première Guerre mondiale, et les Européens, hébétés par la ruine de leur civilisation, étaient tout disposés à recevoir sa trilogie. Ses trois livres, qui furent universellement traduits, apportaient, plus qu'une information sur l'Inde, une révélation de l'Inde, un sauvetage possible par l'Inde. Cette Inde était rêvée, mais, à l'expérience, le produit de l'imagination de Romain Rolland me paraît plus authentique que l'Inde des voyageurs. Il

apparaît ainsi comme l'*ombre* de l'Europe, l'*ombre* au sens junguien du terme, parce que le vieux continent se reconnaît fondamentalement dans un progrès qui est changement continu, vertigineux, fracture, rupture avec le passé, parce que l'Europe oublie ses origines chrétiennes, sa tradition spirituelle.

Dans ses trois biographies, Rolland dessine à la fois l'image d'une Inde contemporaine et d'une Inde éternelle, d'une Inde perçue dans son devenir historique, dans sa lutte contre la pauvreté, contre l'injustice sociale, dans sa lutte pour l'indépendance de l'Empire britannique, et d'une Inde qui se perpétue, fidèle à une tradition qui défie le temps et les avatars de l'histoire, une Inde étrange, étrangère à ce que l'Europe désigne sous le nom de *progrès*.

Rolland construit ainsi l'image d'une altérité apparemment irréductible à la culture européenne, une image en parfaite opposition avec l'Europe. Et pourtant, sous cette différence évidente, l'écrivain signale l'existence d'un fond commun, universel, archétypal. Toutes les différences, toutes les oppositions seront perçues, analysées et interprétées par Rolland comme la manifestation plurielle de ce fond auquel elles renvoient inexorablement. Ce fond universel, archétypal, Rolland le connaît de manière intuitive, émotionnelle, avant de pouvoir le formuler rationnellement. Ce fond universel, archétypal, Rolland le retrouve et le reconnaît dans sa rencontre avec l'Inde. C'est ce qu'il désignera comme le *sentiment* ou la *sensation océanique*.

La définition du *sentiment* ou de la *sensation océanique* apparaît dans une lettre que l'écrivain adresse à Sigmund Freud le 5 décembre 1927 :

J'aurais aimé vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané ou, plus exactement, de la sensation qui est [...] le fait simple et direct de la sensation de l'éternel, qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique (Vermorel, 1993: 304).

Freud prendra son temps avant de répondre à Rolland³. Dans sa lettre adressée à l'intellectuel français le 14 juillet 1929, le fondateur de la psychanalyse avoue que ces « remarques sur le sentiment océanique ne lui ont laissé aucun repos » (Vermorel, 1993: 309). Rolland répondra immédiatement à Freud. Dans cette lettre datée du 19 juillet 1929, il rend compte des aspects fondamentaux de sa recherche, de sa découverte, de sa pensée. La mise en lumière de rapprochements significatifs entre l'hindouisme et les grands mystiques européens, notamment ceux de l'époque alexandrine et du XIV^e siècle, lui permettent de conclure:

ne lui était pas d'ailleurs indispensable d'aller sur place, puisque ce qu'il recherchait, c'était l'Esprit qui soufflait depuis l'Inde [...] Cette âme vint donc à lui» (Sorman, 2000: 214).

³ Dans une étude révélatrice, Livio Boni analyse la *résistance* de Freud à entreprendre une recherche poussée sur l'Inde. Boni conclut que «Freud ne peut voir dans l'indophilie rollandienne qu'une tentative de fuir la confrontation avec la loi paternelle au profit d'une fusion avec la mère» (Boni, 2004: 33).

J'étais frappé de constater, une fois de plus, qu'il n'est pas du tout vrai que l'Orient et l'Occident soient des mondes à part l'un de l'autre, mais que tous les deux sont les bras du même fleuve de pensée. Et j'ai reconnu en tous deux le même fleuve Océan (Vermorel, 1993: 309-310).

Freud n'est pas ici le meilleur interlocuteur de Romain Rolland. Le délai dans sa réponse, son inquiétude devant la question suscitée par l'écrivain français signalent une conscience claire des limites de sa méthode. En revanche, les théories jungiennes apportent des renseignements précieux sur la question. En effet, contrairement à Freud, Jung partage avec Rolland l'intérêt pour la pensée orientale. Le disciple hétérodoxe de Freud possède une connaissance profonde des grandes traditions spirituelles asiatiques, de l'hindouisme, du bouddhisme, du bouddhisme tibétain en particulier, du taoïsme. La description junguienne du processus d'individuation intègre des aspects fondamentaux de la philosophie orientale, notamment les mécanismes psychiques qui opèrent la complémentarité des contraires, et sa description du Soi s'inspire nettement des grandes traditions orientales. D'autre part, les notions d'inconscient collectif, d'archétype et d'image archétypale permettent de comprendre la nature et les fondements psychiques de l'universalisme de Rolland⁴.

L'objectif fondamental de Romain Rolland, quand il entreprend l'écriture des biographies de Gandhi, de Ramakrishna et de Vivekananda, est de rapprocher l'Inde de l'Occident, d'introduire en Europe ce mouvement qui a été connu sous le nom de la *Renaissance de l'Inde*. Rolland se propose de bâtir des ponts entre les deux cultures dans la conviction profonde que celles-ci ne sont pas irréductibles l'une à l'autre. L'approche rollandienne démontrera que la culture européenne et la culture indienne, malgré leur distance et leur diversité évidente, sont parfaitement complémentaires et qu'elles répondent, en grande mesure, à des postulats très semblables de nature psychologique, éthique, spirituelle.

Dans l'*Avertissement au lecteur d'Occident* qui précède la biographie de Ramakrishna, l'écrivain signale qu'il a consacré toute sa vie au rapprochement entre les hommes. Il fait ainsi allusion à son rôle de médiateur entre les intellectuels français et allemands avant et pendant la Grande Guerre et il signale ensuite qu'il a consacré les dernières années de sa vie au rapprochement entre l'Orient et l'Occident:

Je voudrais le tenter aussi entre les diverses formes de l'esprit que l'Occident et l'Orient sont censés à tort représenter: la raison et la foi – il serait plus juste de dire: entre des formes di-

⁴ Ce sujet mériterait un long développement. Nous ne pouvons ici que renvoyer le lecteur à des textes significatifs de Carl Gustav Jung: *Psychologie de l'inconscient* (Paris, Georg Éditeur, 1993); *L'exploration de l'inconscient* (Paris, Denoël, 1998) et *Mysterium conjunctionis* (Paris, Albin Michel, 1998). Sur Jung et le bouddhisme tibétain, Radmila Moacanin : *C.G Jung et la sagesse tibétaine. Orient Occident* (Paris, Le Relié, 2001).

verses de la raison et de la foi, car l'une et l'autre sont réparties à peu près également des deux côtés. Mais on ne s'en doute pas...

Il s'est fait, de nos jours, un absurde divorce entre ces deux moitiés de l'âme. On leur a persuadé qu'elles sont incompatibles. Il n'y a d'incompatibilité que l'étroitesse commune de ceux qui se prétendent, abusivement, leurs représentants (Rolland, 1993: 13).

3. *Mahatma Gandhi*

En 1924, Romain Rolland publie son premier essai sur l'Inde. Il le consacre à Gandhi. Cette étude est la première biographie du Mahatma publiée en Europe, le premier texte européen qui aborde en profondeur les origines, le trajet spirituel et intellectuel, l'action politique et sociale de celui qui est déjà devenu, aux yeux de l'Orient et de l'Occident, le leader de l'indépendance de l'Inde.

La biographie de Rolland présente l'image d'un Gandhi qui vient tout juste d'entreprendre sa lutte pour l'indépendance et pour les droits civils en Inde. Il y a juste cinq ans qu'il a lancé son défi de non-violence et de non-coopération à l'Empire britannique. En 1924, quand le texte de Rolland paraît en Europe, Gandhi n'a pas encore conçu, Gandhi n'a même pas imaginé, une de ses actions qui aura le plus grand retentissement devant l'opinion publique: la marche du sel, l'indépendance de l'Inde est encore loin, la partition de l'Inde et du Pakistan, l'assassinat du Mahatma sont encore bien loin dans le temps. Et pourtant, le portrait, la pensée et l'action de Gandhi apparaissent déjà parfaitement dessinées dans la biographie de Romain Rolland.

Les premiers mots du texte, le titre: *Mahatma Gandhi*. Un sous-titre et une longue note en bas de page introduisent le lecteur européen à la signification du mot sanscrit *mahatma*. Les *Upanishads* désignent ainsi celui qui, par une communion totale de connaissance et d'amour, s'est uni à l'Être Suprême. Pour le peuple indien, Gandhi est un Mahatma, une *Grande Âme*.

Au début du texte donc le titre, le sous-titre et une première note en bas de page où Rolland énonce déjà l'un des postulats majeurs du Védânta qui guidera l'action et la pensée du Mahatma: l'unité. Cette unité, Unité de l'Être, sous-tend et articule toute la pluralité, toute la multiplicité. La variété et la diversité sans fin des phénomènes, des êtres, de toutes les choses est conçue par la tradition védique comme la manifestation de cette Unité sous-jacente. L'Unité est à l'origine et à la fin de tout l'univers manifesté.

Ensuite, dans les premières pages de sa biographie, Rolland dessine trait à trait le portrait de Gandhi. L'écrivain choisit soigneusement les éléments essentiels qui composent la personnalité du Mahatma, son aspect physique, ses mœurs, ses attitudes: un regard tranquille et un peu mélancolique, un aspect fragile ; toujours vêtu

de blanc, il se nourrit seulement de riz et de fruits, il ne boit que de l'eau, il dort peu et travaille sans cesse. La patience, l'amour, la sincérité et la modestie, une douceur et une simplicité presque enfantines émanent de sa personne et définissent ses rapports avec les autres. Il ne cache pas ses erreurs, il ne connaît ni l'astuce ni la duplicité; la diplomatie lui est étrangère, il fuit les effets de l'oratoire et déteste les manifestations exaltées que sa personne déclenche. Il est parfaitement heureux dans sa solitude. Ce Mahatma va défier l'Empire Britannique, ce Mahatma va défier l'Europe.

Rolland choisit donc, de manière significative, et tout au début de son texte, deux exemples de ce que l'Europe définirait comme une logique du paradoxe, une logique de la non-dualité qui est pratiquement absente de la pensée occidentale mais qui constitue l'un des fondements majeurs de la tradition hindouiste. Au début de son texte, l'écrivain européen signale déjà une logique de l'harmonisation des contraires⁵: une multiplicité sans fin qui renvoie à l'Unité, une fragilité physique apparente qui révèle l'énergie, la force, la plus haute détermination.

Cette logique de la non-dualité, cet oxymore généralisé, va structurer l'ensemble de l'écriture rollandienne, l'ensemble de sa réflexion sur l'Inde. Et cette logique coïncide également avec celle qui définit et oriente la pensée et l'action du Mahatma, une pensée et une action inspirées directement par l'hindouisme. La logique de la non-dualité détermine ainsi, à la fois, la structure formelle et thématique de la biographie de Gandhi.

La non-violence (*ahimsa*) promue par Gandhi dans son action pour l'indépendance de l'Inde constitue, en effet, un aspect pratique de ce principe de non-dualité (*advaita*) défini par le Védānta et formulé aussi dans la *Bhagavad Gīta*. Rolland signale à plusieurs reprises que Gandhi reçoit son inspiration de ce texte qui énonce les principes essentiels de l'hindouisme classique. L'accomplissement strict du *dharma* ou du devoir sacré assigné à chaque personne, la vocation pour l'action, une action désintéressée⁶, une action libérée de la recherche de tout profit, de tout béné-

⁵ Durand décrit cette logique et la désigne comme le *régime synthétique* ou *disséminatoire* de l'image. DURAND, Gilbert (1993): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Dunod.

⁶ Dans son essai sur la *Bhagavad Gīta*, Sri Aurobindo met en garde contre les interprétations contemporaines du texte qui, sous l'influence de la pensée occidentale, réduisent cette *action désintéressée* à une action humanitaire et sociale décontextualisée, une action dépourvue de tout référent spirituel, étrangère à ce que l'hindouisme désigne par le mot *dharma*: «We are told continually by many authoritative voices that the Gita, opposing in this the ordinary ascetic and quietistic tendency of Indian thought and spirituality, proclaims with no uncertain sound the gospel of social duties, nay, even, it would seem, the quite modern ideal of social service. To all this I can only reply that very patently and even on the very surface of it the Gita does nothing of the kind and that is a modern misreading [...] of the present-day European or Europeanised intellect into a thoroughly antique, a thoroughly Oriental and Indian teaching. That which the Gita teaches is not a human, but a divine action; not the performance of social duties, but the abandonment of all other standards of duty or conduct for a selfless performance of the divine will working through our nature» (Sri Aurobindo, 1997: 31).

fice personnel, une équanimité sans faille, le renoncement aux biens matériels, sont des enseignements qui dérivent directement de la *Bhagavad Gîta*. Gandhi incarne parfaitement ces valeurs.

La pensée du Mahatma et son action en faveur de l'indépendance de l'Inde et en faveur de la justice sociale éludent donc l'affrontement direct, l'usage de la force et proposent une victoire obtenue à partir d'une exemplarité morale. *Satyagraha* (recherche de la vérité) et *ahimsa* (non-violence), sous toutes ses formes et ses modalités, la résistance passive, la non-coopération, la désobéissance civile, impliquent un refus décidé de toute manifestation d'hostilité, de toute expression d'aversion pour l'autre. *Satyagraha* et *ahimsa* se présentent ainsi comme l'aboutissement d'une réflexion et d'une pratique éthiques qui demandent une haute exigence intellectuelle et un contrôle émotionnel sans faille de la part de ceux qui les pratiquent. L'Inde de Gandhi incarne cet idéal éthique.

Mais l'image exemplaire de ce Mahatma met surtout en évidence l'existence d'une éthique universelle: l'Europe peut bien la reconnaître, l'Europe peut bien s'y reconnaître. L'Europe est donc en mesure non seulement de comprendre mais d'admirer cette Inde qui a inauguré un mouvement puissant et sans précédent dans la politique, une forme nouvelle de lutte en faveur des droits humains. L'exemple de l'Inde, la non-violence, inspirée par sa tradition spirituelle, révèle un modèle, une valeur universelle. La biographie de Gandhi de Romain Rolland s'attache ainsi à démontrer avant tout que cette Inde lointaine, énigmatique, n'est pas étrangère à l'Europe. Il n'y a effectivement ni «divorce» ni «incompatibilité» entre les deux cultures puisque l'une peut bien se reconnaître dans l'autre.

La biographie de Rolland analyse également, de manière détaillée, la relation que le Mahatma entretient avec l'Europe parce que c'est au lecteur européen que le texte s'adresse, parce que l'action de Gandhi est un défi lancé à l'impérialisme européen.

Rolland signale non seulement la formation européenne de Gandhi, ses études de droit à Londres, mais aussi sa loyauté sans faille vis-à-vis de l'Empire britannique, sa vocation sincère de coopération jusqu'en 1919. Dans les années postérieures les événements vont se précipiter et Gandhi devra organiser la résistance indienne face à l'intransigeance britannique. Cette réponse exceptionnelle dans l'histoire ne sera pas uniquement inspirée par l'hindouisme, elle le sera aussi par la culture occidentale. Rolland souligne que l'action du Mahatma puise aussi ses origines dans la pensée occidentale. Gandhi a traduit Ruskin et Platon, il lit et admire Thoreau, Mazzini et Edward Carpentier. Mais les deux grandes influences qui modèlent sa pensée sont Tolstoï et le Nouveau Testament. Gandhi affirme avoir reçu la révélation de la valeur et de la portée de la résistance passive du Sermon de la Montagne et du *Règne de Dieu est en vous*. Dans cette influence double et conjuguée de la culture orientale et occidentale, de l'hindouisme et du christianisme, Rolland recon-

naît à nouveau cette non-dualité qui est à la base de la pensée et de l'action du Mahatma, cette non-dualité qui fonde, parallèlement, symétriquement, la démarche méthodologique de l'écrivain français dans sa réflexion sur l'Inde.

Ce n'est donc pas l'hostilité vis-à-vis de l'Angleterre ou de l'Europe ce qui mobilise le leader indien dans son action pour la libération de l'Inde mais la critique d'une civilisation, d'un système idéologique, économique et social qui domine l'Europe, un système injuste, dégradé, grossièrement matérialiste, la constatation d'une absence de valeurs éthiques, en somme, qui menace l'Inde et dont les citoyens européens en sont les premières victimes. La Grande Guerre a brusquement démasqué le vrai visage de la civilisation européenne. Rolland fait ainsi de l'Inde le miroir de l'Europe: l'altérité renvoie l'image de l'identité.

Cette critique, cette dénonciation de Gandhi coïncide en grande mesure avec celle de Tolstoï, avec celle de Romain Rolland lui-même. En effet, le progrès réel d'une civilisation ne peut pas être uniquement mesuré en termes matériels, en termes de découvertes scientifiques ou techniques. Le véritable progrès d'une civilisation doit considérer, impliquer aussi, de manière incontournable, significative, la dimension éthique et spirituelle de l'être et l'action de Gandhi vise, en première instance, à assurer ce progrès éthique dont l'absence constitue une menace réelle de destruction pour les civilisations.

Rolland dessine donc avec précision l'image d'un leader indien qui n'est pas un révolutionnaire, qui n'est pas un homme politique à la manière occidentale. Sa pensée, ses écrits, ses initiatives et son exemplarité éthique émanent d'une réflexion et d'une expérience spirituelle⁷. La spiritualité scelle l'action de Gandhi⁸.

Ligne à ligne, page à page, la biographie de Rolland révèle que c'est pour l'Inde, que c'est pour l'Europe aussi que le Mahatma livre son combat sans armes, *advaita*, non-dualité. Le pacifisme et l'universalisme de Mahatma Gandhi coïncident ici exactement avec le pacifisme et l'universalisme de Romain Rolland⁹.

⁷ Dans ses *Antimémoires*, André Malraux, cet autre grand connaisseur de l'Inde, reproduit ses conversations avec Nehru. L'écrivain et ministre français demande au Premier Ministre de l'Inde ce que Gandhi entendait exactement par *Dieu* et le pandit répond : «Dieu n'est pas une personne. Dieu est la loi [...] la loi immuable» (Malraux, 1976 : 265).

⁸ Malraux (1976 : 266) le signale dans ses *Antimémoires* : «L'Inde seule [...] a fait de la philosophie religieuse la base essentielle et intelligible de sa culture populaire et de son gouvernement national».

⁹ Sept ans après la publication de sa biographie, en 1931, Romain Rolland rencontra Gandhi. On dit que leur entretien fut décevant pour l'écrivain français. L'ascétisme de Gandhi et la rigueur des mœurs qu'il imposait à son entourage heurta profondément l'Européen. Il considérait également que la pratique de la non-violence et de la désobéissance civile avait exposé le peuple indien à une trop grande souffrance. (Mais il se peut que l'Europe mesure mal ce que le mot *renonciation* signifie pour l'Inde). On dit que la déception de Rolland fut énorme quand il constata l'incompréhension du Mahatma envers l'art occidental et la musique occidentale...

4. *La vie de Ramakrishna*

L'écriture (et la lecture) de la biographie de Ramakrishna (1928) présente des difficultés plus considérables que celle de Gandhi. Romain Rolland va faire face maintenant au défi de rapprocher le lecteur européen de celui qui est reconnu en Inde comme un *homme-dieu*, une personnalité-clé dans le mouvement connu comme la *Renaissance de l'Inde* dont la trajectoire est constituée par une expérience exclusivement spirituelle, parfaitement étrangère au monde occidental, à la culture européenne. En effet, contrairement à Gandhi, Ramakrishna n'a jamais établi de rapport avec l'Europe et sa biographie est dépourvue de toute action politique où l'Occident puisse s'y reconnaître, y trouver un point d'ancrage. Rolland sait que, en parcourant son texte, de sa main, le lecteur européen pénètre dans un domaine inconnu, *terra ignota*.

Maintenant, dans la composition de *La vie de Ramakrishna*, l'écriture de Romain Rolland va s'amplifier pour satisfaire une exigence double et contradictoire en apparence: dessiner l'image d'une altérité radicale, l'image de l'hindouisme à l'état pur, sans aucun rapport avec l'Europe et dévoiler en même temps, sous l'apparence de son étrangeté, un universalisme latent qui la rapproche de l'Occident. C'est ainsi que, précédant son texte, l'écrivain explicite longuement une série de principes méthodologiques qui orientent son approche de l'altérité et son rapport avec l'identité européenne, et il déploie simultanément une écriture poétique hautement significative: il crée une constellation de symboles qui révèle la nature et le sens ultime de sa rencontre avec l'Inde.

Si la biographie de Gandhi est uniquement précédée d'une dédicace à Madeleine, la sœur de Rolland, à l'historien Kalidas Nag et à S. Ganisan, un éditeur de Madras, *La vie de Ramakrishna* est précédée d'une deuxième dédicace à Madeleine, d'une citation de *La Bible de l'Humanité* de Michelet, d'une note où l'auteur exprime sa reconnaissance à tous les intellectuels indiens et européens qui l'ont orienté dans sa recherche, d'un *Avertissement au lecteur occidental*, d'un deuxième *Avertissement au lecteur oriental*¹⁰ et d'un prélude. Ces précautions, ces longs prolégomènes à *La vie de Ramakrishna*, révèlent sans doute la conscience de la difficulté que pour Rolland comporte sa volonté d'introduire le lecteur européen à la spiritualité hindoue au début du siècle dernier.

Dans la citation de Michelet, on peut lire, synthétisées poétiquement, les causes et les raisons qui déterminent la rencontre de l'Européen avec l'Inde. Michelet est ici le miroir de Rolland¹¹. Et son écriture va répondre à celle de Michelet comme

¹⁰ Le texte va être simultanément publié en France et en Inde.

¹¹ « ...Il faut respirer, reprendre haleine, se refaire aux grandes sources vives, qui gardent l'éternelle fraîcheur. Où la trouver, si ce n'est au berceau de notre race, aux sommets sacrés d'où descendent ici l'Indus et le Ganges, là les torrents de la Perse, les fleuves du Paradis ? Tout est étroit en Occident. La Grèce est petite: j'étouffe. La Judée est sèche: je halète. Laissez-moi un peu regarder du côté de la haute

un écho. On retrouve dans *La vie de Ramakrishna* la même inspiration, les mêmes images, images de la nature, images de l'eau et de son cycle, images musicales aussi. Rolland les reprendra et les amplifiera dans sa biographie pour les transmuier en symboles de régénération, en symboles de l'Unité sous-jacente à la pluralité des êtres et des phénomènes.

Dans son *Avertissement au lecteur occidental*, Romain Rolland dédie justement ses deux essais sur Ramakrishna et sur Vivekanda à cette Unité dont la manifestation est plurielle, à cet oxymore fondateur, à cette alliance généralisée des contraires qui traverse toute sa réflexion sur l'altérité indienne: «à elle je dédie l'œuvre nouvelle que j'apporte : – à la Grande Déesse, invisible, immanente, qui lie de ses bras d'or la gerbe diaprée de la polyphonie : - l'Unité» (Rolland, 1993: 3).

Et dans cet *Avertissement au lecteur occidental*, Rolland trace également le parcours de l'expérience personnelle qui le conduit à sa rencontre avec l'Inde.

Cette intuition de la non-dualité par excellence, cette révélation du pluriel-Un ou de l'Unité qui se manifeste dans la pluralité, l'écrivain la connaît déjà dès son enfance, dès son adolescence. Elle s'enracine dans son contact étroit avec la nature de son Nivernais natal. Au cœur de l'Europe, au cœur de la France, dans le microcosmos de ses origines, le jeune Rolland a déjà lu l'analogie universelle. Rien de ce qu'il va découvrir dans les années postérieures, rien de ce qu'il connaîtra plus tard, rien de ce qu'il va ressentir par la suite, ne pourra lui être étranger: aucune manifestation de l'altérité ne pourra revêtir pour lui la forme de l'irréductible, la forme du radicalement Autre. C'est ainsi qu'il écrit:

Or, en ce vase fermé, modelé dans l'argile des Gaules, avec son ciel bleu de lin et l'eau de ses rivières, j'ai trouvé, dès l'enfance, toutes les empreintes de l'univers. Quand plus tard, j'ai, le bâton à la main, parcouru les routes de la pensée, je n'ai, dans aucun pays, trouvé rien d'étranger. Toutes ces formes d'âme m'étaient, dès l'origine, connues ou pressenties, étaient miennes. L'expérience du dehors m'apportait seulement la réalisation d'états intérieurs, que j'avais enregistrés, sans pouvoir toujours m'en procurer la clef (Rolland, 1993:18).

Cette intuition première, qui permet au jeune Rolland de lire le livre du monde comme un hologramme immense reproduisant la structure de la totalité dans chacune de ses parties, s'alliera, au fil des années, à un exercice très européen de la raison mis au service de l'exploration et de la relation entre les cultures. Cet universa-

Asie, vers le profond Orient. J'ai là mon immense poème, vaste comme la mer des Indes, béni, doré du soleil, livre d'harmonie divine où rien ne fait dissonance. Une aimable paix y règne, et même au milieu des combats, une douceur infinie, une fraternité sans borne qui s'étend à tout ce qui vit, un océan (sans fond ni rive) d'amour, de piété, de clémence. J'ai trouvé ce que je cherchais : la Bible de la bonté ! » (Rolland, 1993: 3).

lisme fondé sur une logique de la non-dualité qui oriente Romain Rolland dans sa rencontre avec l'altérité puise ainsi ses origines dans l'action conjuguée de l'intuition et de la raison.

Dans son introduction à *La vie de Ramakrishna*, Romain Rolland, en s'adressant au lecteur européen, insiste fondamentalement sur le fait réel, universel, de l'existence d'une *conscience religieuse* qui est intuition et vision, traduites en images, en symboles. Et s'il insiste sur ce fait, c'est sans doute parce que l'Europe néglige cet aspect, tantôt parce qu'elle rejette, de manière décidée, toute expérience et toute forme de spiritualité, tantôt parce que sa religiosité est enfermée dans des professions de foi irréductibles, en petites chapelles, étrangères à cette *conscience religieuse* dont Rolland possède l'intuition.

Parallèlement, équilibre juste et symétrie des deux plateaux de la balance, équilibre juste de l'intuition et de la raison, de la vision poétique et de la pensée rationnelle, émergence nouvelle de la logique de la non-dualité¹², dans son *Avertissement au lecteur oriental*, après un paragraphe destiné à la *captatio benevolentiae*, l'écrivain revendique les droits de la raison, de la faculté humaine par excellence dans le contexte de la culture européenne. Rolland avertit ainsi son lecteur oriental: «je ne cache point que je n'abdique jamais mon libre jugement d'homme d'Occident» (Rolland, 1993: 23). Il précise ensuite que, contrairement à la tradition de l'Inde, il ne reconnaît pas en la personne de Ramakrishna un *homme-dieu*, ce que l'hindouisme désigne comme un *avatar*, il reconnaît en lui un être qui a atteint les plus hautes réalisations spirituelles.

Pour comprendre cette altérité que, du point de vue de la culture européenne, représente la spiritualité hindouiste, il est donc nécessaire de trouver un compromis de base. Il faut construire une structure explicite capable d'articuler simultanément les deux systèmes référentiels. Et, pour pouvoir évoluer entre les deux systèmes, la nécessité s'impose, corrélativement et du point de vue de l'écriture, d'adopter une perspective multifocale qui permette de rendre compte des deux visions du monde, de ces deux interprétations de la *réalité* que construisent respectivement la culture occidentale et la culture orientale, et qui permette également de signaler les rapports, les analogies et les contrastes, existants entre elles. Une approche interculturelle qui, dans ses prémisses méthodologiques, bloquerait d'emblée une certaine équidistance référentielle et un point de vue multifocal sur la relation identité-altérité, manquerait

¹² Dans l'article déjà cité, Livio Boni décrit l'approche méthodologique de Romain Rolland fondée sur la non-dualité, sur l'alliance des contraires, pour l'opposer à la logique dualiste, aristotélicienne de Freud. Dans sa lettre adressée à Freud le 27 juillet 1929, Rolland «revendiquait la légitimité et la supériorité d'une approche gnoséologique capable de faire la synthèse entre «nature intuitive et nature critique». Rolland y citait la devise d'Héraclite : la meilleure harmonie naît des opposés. Or le caractère radicalement subjectif de l'expérience mystique constitue justement un de ces «extrêmes» ou «opposé s» (par rapport à l'objectivité du modèle scientifique) dont la complémentarité est soutenue par Rolland/Héraclite, et dont se méfie par contre la sagesse aristotélico-freudienne » (Boni, 2004: 31).

simplement son objectif puisque toute forme de fixation préalable et unilatérale du *sens* élimine effectivement la possibilité d'une approche et d'une compréhension de l'Autre, rend impossible le dialogue, *dia-logos*, au sens étymologique du terme. La réflexion et l'écriture de Romain Rolland sur l'Inde fournissent, en ce sens, un excellent exemple de rigueur méthodologique et proposent déjà, dans les premières décennies du XX siècle, un modèle théorique remarquable pour les études actuelles dans le domaine de l'interculturalité.

Tout au début de sa biographie, quand il se dispose à aborder l'enfance de Ramakrishna, Rolland met en œuvre cette stratégie d'écriture multifocale, il modifie significativement, explicitement, son point de vue. Le biographe européen quitte maintenant, momentanément, le long de quelques pages, ses propres référents culturels pour emprunter ceux que l'altérité lui offre.

En effet, l'enfance de Ramakrishna (la biographie entière de cet *avatar*), est littéralement incroyable, inconcevable, invraisemblable, irrationnelle, a-rationnelle du point de vue occidental. S'il veut écrire la vie de *l'homme-dieu*, le biographe européen ne peut que se faire porte-parole de ce qui est *réel*, de ce qui est *vrai* pour l'Inde. Le biographe devra mettre entre parenthèses, abolir, pour un moment, la distance qui sépare la pensée occidentale de l'orientale. Et l'abolition de cette distance sera convenablement signalée au lecteur, pour que l'auteur et son récit puissent garder leur crédibilité, leur sens. Dans la première note en bas de page du premier chapitre de *La vie de Ramakrishna*, Rolland écrit :

J'avertis le lecteur d'Europe que j'écarte volontairement du récit de cette enfance ma personnalité critique (Mais elle veille, au seuil). Je me fais la voix de la légende, la flûte sous les doigts de Krishna¹³. Ce n'est point la réalité objective des faits qui nous importe en ce moment, c'est la réalité subjective des impressions vécues. Elles sont le vrai tissu de l'histoire (Rolland, 1993: 31).

La subjectivité est donc la signature du réel, le sceau du vrai pour l'Inde. L'interprétation de la réalité en Orient est donc bien loin de se soumettre à l'épreuve de ce que l'Occident désigne par le mot *objectivité*. C'est pour cela que l'Inde et les civilisations orientales en général n'ont jamais connu ni même envisagé, ce que l'Occident appelle *Histoire*.

Rolland va trouver une formule de compromis capable de satisfaire cette exigence double : son appel au point de vue du lecteur occidental et sa fidélité à la tradition et à la pensée hindoue. Il va trouver une forme d'écriture et de lisibilité dans la

¹³ *Naham karata, / prabhu deep karata*, dit la prière hindoue. *Ce n'est pas moi qui agis, c'est la Lumière qui agit*. L'enseignement de Krishna à Arjuna dans la *Bhagavad Gita* se résume en ces vers, et en cette image du Dieu, où la flûte symbolise le *bhakta*, le disciple de Krishna. De manière analogue, la voix de Rolland sera ici la voix de l'Inde.

transposition d'un *sens autre* à l'intérieur de l'encadrement d'un genre littéraire connu de l'Occident, le conte : « je commencerai ce récit comme un conte fabuleux » (Rolland, 1993: 27), écrit Romain Rolland dans son Prélude à *La vie de Ramakrishna*. Et, effectivement, les premiers mots de sa biographie reproduisent la forme canonique du conte : « Il était, au Bengale, à Kamarpukur [...] un vieux couple brahmine orthodoxe, qui se nommait *Chattopadhyaya*. Il était très pauvre et très pieux, voué au culte de l'héroïque et vertueux Rama » (Rolland, 1993: 31-32).

Lisons maintenant, nous lecteurs occidentaux, ce qui est le réel, ce qui est le vrai pour l'Inde, et faisons *comme si*, de la même manière que nous abordons la lecture des légendes, des mythes, des contes, des romans et des films aussi. Lisons, nous européens, *comme si* mais en comprenant bien, en gardant bien présent à l'esprit, que ce qui va être raconté n'est pas une fabulation, ce qui va être lu correspond bien, en Inde, à la plus haute perception, à la plus haute expression du réel et du vrai.

La vie de Ramakrishna va prendre ainsi la forme du conte pour que l'écriture du biographe européen puisse libérer l'invraisemblable, le fabuleux, l'inconcevable, l'irrationnel des faits narrés. Mais, nouvelle émergence de la non-dualité, de cette alliance systématique des contraires qui définit l'approche de Romain Rolland à l'altérité, la biographie de l'*homme-dieu* hindou épousera également la forme de l'essai canonique, à la manière occidentale: une parfaite probité et rigueur intellectuelles, un ordre et une clarté scrupuleux dans l'exposition, une érudition remarquable, un appareil critique impeccable. Et, de manière très précise, de manière symptomatique et très significative, l'auteur insistera sur l'authenticité, sur la *véracité* de ses sources, textes et témoins oculaires des événements exposés :

Le plus extraordinaire est que cette antique légende, qui semble détachée d'une mythologie, soit l'histoire des vivants d'hier, nos voisins dans le «siècle», et qu'ont vus de leurs yeux des vivants d'aujourd'hui. Leurs témoignages encore tout chauds, je les ai reçus de leurs mains ; je me suis entretenu avec certains de ceux qui furent les compagnons de cet être mythique –de l'*homme-dieu*; je me porte garant de leur loyauté (Rolland, 1993: 27).

Quel est donc ce fabuleux, ce légendaire, qui sollicite la forme du conte, quelle est donc cette vérité exemplaire, ce sujet de réflexion qui prend la forme de l'essai? C'est la *vision*. C'est la nature même, le sens et la portée, le déploiement de ce phénomène rare en Occident, suspect, que l'on désigne par le mot *vision*. Car Ramakrishna, cet enfant pauvre du Bengale, cet enfant illettré, fils de paysans, sera avant tout un visionnaire. La vie de Ramakrishna est effectivement marquée par un itinéraire de visions successives, par un état d'extase permanent, qui l'amènera à parcourir toutes et de chacune des voies que l'hindouisme (l'islam et le christianisme aussi) proposent à celui qui veut atteindre la réalisation spirituelle. C'est la réalisation par-

faite de cette pluralité de voies dans l'unité d'un être ce qui fait de Ramakrishna un maître d'exception en Inde, un sujet de réflexion privilégié pour Romain Rolland, pour l'Europe¹⁴.

La voyance est un don, l'extase ne demande aucun apprentissage. Cet enfant, artiste-né, exceptionnellement doué pour la musique et pour la poésie, cet enfant réceptif à la beauté du monde, aura un jour l'expérience de son premier ravissement extatique, spontanément, simplement, en contemplant le paysage de son Bengale natal. Il avait six ans. Plus tard, à huit ans, lorsqu'il joue le rôle de Çiva dans une représentation théâtrale, il connaîtra sa deuxième extase: subitement, il se fait un avec le dieu de la transformation. L'enfant s'évanouit, il tombe, on le croit mort.

C'est ainsi que débute ce conte-essai, ce fabuleux-réel, ce légendaire-vrai. C'est ce qu'écrit le biographe européen, flûte entre les doigts, flûte sous le souffle du dieu hindou Krishna. Si le lecteur européen l'accepte, il peut s'avancer dans le récit; s'il y résiste, il peut fermer son livre, choix parfaitement envisageable puisque l'auteur lui-même avoue en avoir subi la tentation au cours de ses lectures, au cours de la préparation du texte¹⁵.

Mais si le lecteur occidental, curieux, choisit de poursuivre sa lecture, il va retrouver Ramakrishna à Dekshineswar, sur la rive gauche du Ganges, à six kilomètres de Calcutta. Il a vingt ans maintenant, il est le Brahmine du temple consacré à la Grande Déesse, à la Mère Divine, la Çakti de Çiva: Kâlî. Pendant dix ans, il sera son prêtre, son *bhakta*, son dévot: «dix ans d'envoûtement, sous ses prunelles de feu. Il vivait dans le temple, seul à seul avec elle» (Rolland, 1993: 39), écrit Rolland. C'est exactement le service d'Amour, le service dévotionnel tel que Krishna l'enseigne à Arjuna dans la *Gîta*. Et, de la même manière que le guerrier, le *bhakta* de Krishna, *verra* son dieu, sous toutes ses formes, sous ses manifestations diverses, Ramakrishna accèdera à la *vision* de la forme divine, à la *vision* de la Mère Kâlî. Ce n'est pas chose étrange en Inde, souligne Rolland, car «tout Hindou dévot sincère en arrive aisément à ce point: si jaillissante et si fraîche est encore chez eux la source de la vie créatrice» (Rolland, 1993: 42)¹⁶.

¹⁴ Rolland écrit à ce sujet: «Et c'est parce que nul homme n'a, aussi pleinement que Ramakrishna, non seulement conçu, mais réalisé en soi la totale Unité de ce fleuve de Dieu, ouvert à toutes les rivières et à tous les ruisseaux, que je lui voue mon amour. Et j'ai puisé en lui un peu de son eau sacrée, afin de désaltérer la grande soif du monde» (Rolland, 1993: 25).

¹⁵ « Je ne cache point qu'arrivé à ce point de mes lectures, j'ai fermé le livre et que peut-être ne l'eussé-je point rouvert de longtemps, si je n'avais déjà su par certains mots, certains traits lumineux de la vie ultérieure, le faite de sagesse où elle avait monté. A présent que j'ai achevé l'ascension tout entière, j'accepte et je comprends les chemins hasardeux par où elle m'a fait passer » (Rolland, 1993: 49).

¹⁶ Dans ses *Antimémoires*, André Malraux cite la prière hindoue, parabole qui relie l'amour à la *vision* de la forme divine: « je prie en vain, dit au Maître la fille du disciple. –Qu'est-ce que tu aimes le plus au monde?– Le petit enfant de mon frère. –Recueille-toi en ne pensant qu'à lui, et tu verras qu'il est Krishna. L'amour seul opère les aveugles » (Malraux, 1976: 228).

La deuxième étape de cette ascension progressive de Ramakrishna au «faîte de sagesse» est marquée par la vision du dieu sans forme. Rolland cède ici la parole au maître hindou, parole rapportée par l'un de ses plus fidèles disciples, Saradananda, dans sa biographie *Sri Ramakrishna, the Great Master*. Le *bhakta* de Kâlî prie devant la Mère et soudain :

J'eus le cerveau traversé d'un éclair [...] La pièce, avec toutes ses portes et ses fenêtres, le temple, tout s'évanouit. Il me sembla que plus rien n'existait. Et à la place, je perçus un océan d'esprit, sans limites, éblouissant. De quelque part que je tournasse les yeux, aussi loin que je regardais, je voyais arriver d'énormes vagues de cet océan luisant [...] Roulé par elles, je suffoquai. Je perdis conscience et je tombai... (Rolland, 1993: 44).

Cette expérience extatique, cette nouvelle vision, impressionne profondément Rolland car le sage hindou accède ici à la vision l'Absolu dépossédé de la forme humaine du dieu et transmué en l'image d'un océan immense et brillant. L'européen n'en a certainement pas eu la *vision* mais il connaît la *sensation* ou le *sentiment océanique*, défini dans sa lettre à Freud comme «la sensation de l'éternel ... sans bornes perceptibles, et comme océanique». L'image réitérée de l'océan, constamment développée, amplifiée, dans l'écriture de Rolland, de Michelet aussi, répond alors à cet Absolu sans forme, à la *vision* de Ramakrishna. La diversité des formes des dieux transcendée, cette sensation et cette vision de l'Absolu - océan pourra se révéler maintenant comme une expérience universelle, connue et rapportée par des traditions spirituelles de l'Orient et de l'Occident¹⁷. Rolland évoque ici les fous de Dieu, les voyants, les mystiques européens, sainte Thérèse d'Avila: «Thérèse perçoit, comme une inondation soudaine, l'invasion de l'Invisible: telle une mer qui la noie. Ensuite, les durs scrupules de Salcedo et de Gaspar Daza l'obligent à réintégrer [...] l'infini dans le fini du corps du Christ» (Rolland, 1993: 45). Car le christianisme se méfie de la *vision*, le christianisme se méfie du dieu sans forme.

Dans la troisième étape de son itinéraire spirituel, Ramakrishna va aussi retrouver sa condition de *bhakta* de Kâlî mais la vision du dieu sans forme l'aura définitivement transformé. Maintenant il est *un* avec Kâlî, il réalise la fusion mystique avec la Déesse. Puis, successivement, il reconnaît dans tous les êtres humains qu'il voit la forme plurielle des dieux, leur essence divine¹⁸, et il s'identifie finalement avec tous et chacun des dieux¹⁹.

¹⁷ Cet Absolu-océan correspond bien à ce que Jung désigne comme une *image archétypale*.

¹⁸ Cf. note 15.

¹⁹ Cette expérience fusionnelle correspond exactement à ce qu'on désigne par le mot *mysticisme*. Elle appartient à ce que Gilbert Durand décrit et définit comme le *régime nocturne* de l'image.

C'est ici que Rolland s'adresse à son lecteur européen pour partager sa perplexité car c'est surtout ici qu'on saisit effectivement le noyau de l'expérience spirituelle hindoue, le radicalement Autre, l'irréductible à la pensée occidentale, la limite du croyable, du rationnellement acceptable pour l'Occident. Et le biographe écrit : « je ne triche point avec le lecteur d'Occident. Toute licence je lui offre (et je me la suis offerte avec lui) de juger que le fou des Dieux est fou à lier » (Rolland, 1993: 49)²⁰.

Dans le troisième chapitre de *La vie de Ramakrishna*, Romain Rolland expose, développe et systématise les fondements de la philosophie et de l'expérience spirituelle hindoue. Ramakrishna va rencontrer maintenant ses deux maîtres, la nonne brahmine *Bhairavi* et Totapuri. Le sage aura parcouru tout seul, de manière intuitive, les trois quarts de son itinéraire spirituel et ses maîtres vont lui révéler maintenant le sens et la portée de sa propre expérience. Et, avec lui, le lecteur occidental accède pleinement à la formulation philosophique, au noyau de la spiritualité hindoue, que Rolland expose essentiellement dans de nombreuses notes en bas de page dans le but de ne pas entraver la fluidité du récit.

Ramakrishna aura effectivement suivi, à son insu, les deux voies principales que l'hindouisme propose à ses pratiquants, celle du *bhakta* et celle du *jnânin*. L'expérience extatique du solitaire, le trajet du voyant dans ses phases successives, illustrera à la perfection les buts et les moyens de la réalisation spirituelle décrits dans les textes sacrés que le sage n'a jamais lus.

La nonne brahmine lui enseigne la voie de la Connaissance par l'affirmation progressive, la voie du « ceci, ceci ! », la voie de l'Amour et du dieu personnel, la voie de la dévotion, celle du *bhakta*. Ramakrishna l'a déjà réalisée, il s'est identifié à la Déesse Mère Kâlî d'abord, à tous les dieux ensuite, il a vu et il a reconnu les dieux dans tous les êtres. Sans le savoir, sans en avoir eu conscience, Ramakrishna a réalisé la voie tantrique bien avant qu'Aurobindo ne la réhabilite, bien avant qu'il n'épure sa pratique en la corrigeant de ses déviations.

Totapuri, *l'homme tout nu*, l'ascète errant, va initier le sage à l'Advaita Védânta de Çankara, à la réalisation spirituelle à travers le dieu impersonnel, le *Brahman*. C'est la voie qui, dans le trajet spirituel, succède à celle du *bhakta*, c'est la voie du dieu sans forme, la voie de la Connaissance par la négation radicale « pas ceci, pas ceci ! », celle du *jnânin*. Ramakrishna accède finalement au *nirvikalpasamadhi*, à l'expérience extatique où la dualité sujet-objet disparaît et, avec elle, toute dualité: Ramakrishna accède enfin à la vision ultime de la dissolution de l'*Atman* dans le *Brahman*, au *Tat tvam asi, Je suis Cela*, du Védânta, des Upanishads²¹. Il est ainsi le

²⁰ Cf. note 14.

²¹ Rolland cède à nouveau la parole à Saradananda, disciple et biographe de Ramakrishna : « L'univers s'éteignit. L'espace même n'était plus. D'abord, des idées ombres flottaient encore sur le fond obscur de l'esprit. Seule, la faible conscience du Moi se répéta, monotone... Puis, cela aussi s'arrêta. Resta

seul maître qui a réalisé pleinement les deux voies, l'unique qui en a opéré leur jonction. Et Rolland cite les mots du sage qui expriment l'aboutissement de l'Advaita, la plus haute réalisation philosophique et spirituelle de l'Inde: l'Unité de l'Être, la non-dualité:

Quand je pense à l'Être suprême comme inactif, ne créant pas, ne conservant pas, ne détruisant pas, je l'appelle Brahman ou Purusha, Dieu impersonnel. Quand je pense à lui comme actif, créant, conservant, détruisant, je l'appelle Çakti ou Maya ou Pakritri, Dieu personnel. Mais la distinction entre eux ne comporte aucune différence. L'impersonnel et le personnel sont le même Être. Tel le lait et sa blancheur. Tel le diamant et son éclat. Tel le serpent et sa reptation. On ne peut penser à l'un sans l'autre. La Mère Divine et Brahman sont Un (Rolland, 1993: 75).

L'alliance des contraires est la forme par excellence de la non-dualité, la logique de l'Advaita Védānta. Et la non-dualité est également le but que Romain Rolland poursuit dans son approche interculturelle, c'est le modèle logique qui structure sa pensée et son écriture dans son approche de l'Inde²². L'écrivain européen va déceler maintenant les traces de cette complémentarité entre l'Orient et l'Occident, les hauts lieux de cette rencontre.

Rolland a déjà fait allusion à la mystique européenne quand il a rapproché la vision de Sainte Thérèse d'Avila de celle de Ramakrishna²³. En remontant le fil de l'histoire, Rolland signale le parallélisme entre la conception de l'Absolu de l'Advaita

seule l'Existence. L'âme se perdit dans le Soi. Tout dualisme s'effaça. L'espace fini et l'espace infini ne furent qu'Un. Par-delà la parole, par-delà la pensée, il réalisa le Brahman... » (Rolland, 1993: 69).

²² Il n'existe, à notre connaissance, qu'un seul travail consacré à l'analyse comparée de la réflexion de Romain Rolland et d'André Malraux sur l'Inde. C'est la conférence de Michaël de Saint-Cheron prononcée à la Sorbonne en 2005. L'auteur signale que, bien que l'approche des deux écrivains soit très divergente, un but commun les relie : « leur recherche du sens ne se comprenait pas d'emblée sans l'aspiration à la transcendance –quelque nom que nous lui donnions : cette part d'absolu dans l'homme qui le dépasse et à laquelle il aspire inexorablement » (Saint-Cheron, 2005: 16). Et à propos du rôle que l'Advaita Vedanta joue dans ces deux approches parallèles, Saint-Cheron écrit : « à la fin de sa vie, Malraux posait cette question ultime, essentielle [...] « Peut-il exister une communion sans transcendance, et sinon, sur quoi l'homme peut-il fonder ses valeurs suprêmes? Sur quelle transcendance non révélée peut-il fonder sa communion ? » [...] L'Advaita fut probablement pour Romain Rolland, comme pour André Malraux [...] une possible transcendance non révélée sur laquelle fonder sa communion » (Saint-Cheron, 2005: 16).

²³ Il n'y a pas d'allusion à Saint Jean de la Croix dans le texte de Rolland. Pourtant, l'analogie entre le mystique espagnol, qui symbolise sa quête spirituelle par les images de l'Aimée et de l'Amant, et Ramakrishna, le *bhakta* de Kālī, est remarquable. Les moyens et le but de leur itinéraire spirituel sont les mêmes: la voie de l'Amour qui opère le dépassement de toute dualité, la fusion identitaire, l'accès à cette expérience ultime de l'Unité de l'Être. Rolland se réfère à Saint Jean de la Croix dans sa biographie de Vivekananda quand il aborde l'analyse du *bhaktiyoga*.

Védânta et la philosophie présocratique. Il fait allusion à Anaximandre d'Ionie et à son concept d'Indéterminé d'où tout le monde manifesté surgit par voie de séparation, à l'Un sans second de Xénophane et des Éléates, cet Un qui ne connaît ni le mouvement ni le changement et qui est à l'origine de la multiplicité des êtres, des choses, des phénomènes et de leur devenir, à l'origine d'un monde manifesté qui n'est perçu que comme une illusion. L'hindouisme désigne cette *illusion* du monde manifesté par le mot *mâyâ*. Rolland signale finalement que ce domaine de recherche reste, en grande mesure, inexploré: «on est bien loin encore aujourd'hui d'avoir rétabli la chaîne ininterrompue de pensée, qui relie à l'Inde les premiers pionniers de la philosophie hellénique» (Rolland, 1993: 81).

Romain Rolland repère également les analogies entre *Le Paradis perdu* de Milton et le Védânta. Le Dieu chrétien de Milton, comme le *Brahman*, renvoie à l'Absolu non manifesté, invisible mais présent partout, immuable, « inactif ». L'Absolu agissant se manifeste à travers le Fils dans la mystique chrétienne, à travers le dieu personnel dans l'hindouisme, à travers de Kâlî dans l'expérience de Ramakrishna.

Rolland signale que l'analogie entre les deux traditions mystiques «est évidente et naturelle» (Rolland, 1993: 83), puisqu'elle répond à la manifestation plurielle d'une source commune d'origine orientale mais il ajoute à ceci cette donnée hautement significative: «et, au-delà, toutes les deux viennent du même cerveau humain, aux opérations limitées» (*id.*). Rolland postule donc l'existence d'un diffusionnisme culturel, encore mal étudié, qui aurait introduit la mystique orientale en Occident. Mais cette thèse est surdéterminée par une considération sur la nature même du psychisme humain, par son dynamisme inhérent. Au-delà des avatars historiques et culturels, Rolland postule un universel du fonctionnement psychique de l'être humain, un *semper, ubique et ab omnibus*, qui rendrait compte de l'expérience mystique dans les différentes traditions spirituelles. La pensée de Romain Rolland se situerait ici au seuil de la théorie junguienne sur l'inconscient collectif, les archétypes et les images archétypales²⁴ et aussi, parallèlement, au seuil des notions de *mundus imagina-*

²⁴ En 2011, le Musée Guimet de Paris organise une exposition sur *Le Livre Rouge de Jung*. Le catalogue de cette exposition contient une information importante sur l'influence des grandes traditions orientales sur la pensée de Jung. En 1938, celui-ci séjourne en Inde. «Jung écrit lui-même dans son cahier de rêves qu'il existait une « intense relation inconsciente à l'Inde » dans le *Livre Rouge*. Sa conception du Soi est à mettre en relation avec l'Atman et le Brahman de l'Inde » (Bazin, 2011: 20). En 1928, la même année de la publication de *La vie de Ramakrishna*, au moment où il rédige son commentaire sur un texte taoïste, *Le mystère de la fleur d'or*, Jung écrit: « Ma technique m'avait conduit inconsciemment sur la voie mystérieuse vers laquelle les meilleurs esprits de l'Orient ont tendu depuis des millénaires ». À travers ce commentaire, Jung tentait, dit-il, de « jeter un pont de compréhension intérieure, spirituelle entre l'Orient et l'Occident » (Bazin, 2011: 44).

lis et d'imagination créatrice décrites par Henry Corbin²⁵. D'autre part, la pensée et l'écriture de Rolland sur l'Inde illustrent également à la perfection le régime nocturne de l'image que Gilbert Durand décrit dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

C'est justement cette alliance de l'influence culturelle surdéterminée par l'universalisme de certains mécanismes psychiques, par ces « opérations limitées » du « cerveau humain », ce qui permettrait d'expliquer le fait que Ramakrishna ait élargi son expérience mystique à l'islam et au christianisme.

En effet, le sage hindou va maintenant rencontrer Govinda Rai, « un humble musulman » (Rolland, 1993: 93) à qui il demandera l'initiation. Ramakrishna vient de découvrir que l'Islam connaît aussi la « réalisation ». Le prêtre de Kâlî abandonnera alors pendant plusieurs jours les visions de l'hindouisme pour les transposer à la tradition islamique en reproduisant les mêmes étapes de son itinéraire: il accèdera d'abord à la vision du Prophète, l'équivalent du Brahman avec attributs de l'hindouisme, puis il aura la vision du Dieu sans attributs. « Le fleuve de l'islam le ramenait à l'Océan » (Rolland, 1933: 93), écrit Rolland. Les exégètes du maître hindou reconnaîtront plus tard dans cette expérience, qui actualise le sens le plus profond de l'Advaita, la seule réconciliation possible entre l'Inde musulmane et l'Inde hindouiste²⁶.

Cette réconciliation de l'Inde hindouiste et de l'Inde musulmane par la réalisation de la non-dualité répond comme un écho à la détermination de Romain Rolland de réconcilier les peuples, tout particulièrement la France et l'Allemagne, « les

²⁵ Ce sujet mériterait un long développement. Nous renvoyons le lecteur à deux textes fondamentaux d'Henry Corbin : *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard, 1999) et *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (Paris, Entrelacs, 2006).

²⁶ Les travaux d'Henry Corbin sont particulièrement révélateurs pour la compréhension de ce sujet fondamental, notamment son étude sur *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*. Les parallélismes entre l'hindouisme et la tradition soufie sont remarquables. On retrouve chez Ibn Arabî un itinéraire contemplatif analogue à celui de Ramakrishna où la vision est l'« action » par excellence, où la « voie de l'Amour », le *bhakti* de l'hindouisme, et la reconnaissance de l'identité ontologique de l'Amant et de l'Aimé, l'Advaita des *Upanishads*, sont postulés comme les buts suprêmes à atteindre pour obtenir la réalisation spirituelle. « Ce qu'on appelle *amour divin* (*hibb ilâhî*) a un double aspect : sous un aspect, c'est le Désir (*shawq*) de Dieu pour la créature, le Soupir passionné (*hanîn*) de la divinité en son Essence (le « Trésor caché ») aspirant à se manifester dans les êtres, afin d'être révélée pour et par eux ; sous un autre aspect, c'est le Désir de la créature pour Dieu, et c'est en fait le Soupir de Dieu lui-même épiphanisé dans les êtres et aspirant à revenir à soi-même. En réalité, l'être qui soupire de nostalgie (*al-moshtâq*) est en même temps l'être vers qui sa nostalgie soupire (*al moshtâq ilayhî*), bien que ce soit autre que lui quant à la détermination concrète (*ta'ayyon*). Ce ne sont pas deux êtres différents hétérogènes, mais un être se rencontrant avec soi-même (à la fois *un* et *deux*, une bi-unité, ce qu'on tend toujours à oublier) [...] Chacun de nous le comprend selon son propre degré d'être et son aptitude spirituelle. Cette rencontre, quelques-uns, comme Ibn Arabî, en ont joui visuellement pendant des temps prolongés » (Corbin, 2006: 118). Souligné dans le texte.

deux grands frères ennemis de l'Occident » (Rolland, 1993: 13). Et en tous ceux, Occidentaux comme lui, qui fondent leur pensée, leur parole et leur action sur l'universalisme et sur le pacifisme, Romain Rolland reconnaît les disciples de Ramakrishna : « N'est-ce point là notre volonté, qui tôt ou tard s'accomplira, d'unir les nations, les races et les religions ? Et ne sommes-nous point, en ceci, les disciples, qui s'ignorent, de Ramakrishna ? » (Rolland, 1993: 240).

Sept ans plus tard, le visionnaire bengali «réalise» la voie du christianisme. Mallik, un hindou de Calcutta, l'initie à la lecture de la Bible. L'expérience mystique ne tarde pas à se reproduire: «le Fils de l'Homme embrassa le voyant de l'Inde, le fils de la Mère, et se fondit en sa personne. Et Ramakrishna se perdit dans l'extase. Une fois de plus, se réalisa l'union avec le *Brahman*» (Rolland, 1993: 95), écrit Rolland.

La réalisation spirituelle de Ramakrishna est maintenant achevée. Cet enfant du Bengale, cet être exceptionnel, ce voyant de l'Inde, a parcouru, dans la solitude du temple de Dekshineswar, tous les chemins qui mènent à la plus haute réalisation spirituelle, les chemins pluriels de l'hindouisme, le chemin de l'islam et celui du christianisme. *L'homme-dieu* peut maintenant en témoigner devant l'Inde, devant l'Europe.

Le trajet spirituel de Ramakrishna aura ainsi exaucé le vœu le plus cher à Romain Rolland: la réalisation ultime de l'expérience de l'Unité, cette Unité à laquelle l'écrivain français dédie son texte, cette Unité qui inaugurerait déjà sa biographie sur Mahatma Gandhi. Le voyant du Bengale a reconnu la divinité de tous et de chacun des êtres humains, il s'est fait Un avec tous les dieux, il s'est fait Un avec le *Brahman*, et, parce qu'il s'est fait Un avec le *Brahman*, il a pu rejoindre le dieu sans attributs de l'islam et du christianisme. Il a ainsi réalisé l'Advaïta des *Upanishads*, l'expérience ultime de la non-dualité.

Et, en s'adressant à ses disciples, le plus grand visionnaire de l'Inde va exprimer la plus haute réalisation spirituelle, l'Advaïta, en déployant à nouveau les grandes images symboliques : « Ne discutez pas sur les doctrines et sur les religions. Il n'y en a qu'une. Toutes les rivières vont à l'Océan [...] La grande eau se fraie [...] un lit différent. C'est la même eau... Allez. Coulez vers l'Océan ! » (Rolland, 1993: 278). Images archétypales, selon l'expression de Jung, images que l'imagination créatrice puise dans le monde imaginal, selon la terminologie d'Henry Corbin, constellations d'images qui renvoient au régime nocturne de l'image décrit par Gilbert Durand; symboles, images de l'eau, source, ruisseaux, rivières, mer, océan, que les mystiques, que les poètes, Ramakrishna et Sainte Thérèse d'Avila, Michelet et Rolland, vont retrouver, comme à l'unisson, pour donner une forme, vision, parole, expression, à une pluralité enfin ramenée à l'Unité.

Les *Upanishads* postulent fondamentalement l'identité ontologique de l'*Atman* (la part divine que chaque être porte en soi, la *scintilla* des alchimistes) et du *Brahman*. C'est le message que Ramakrishna lègue à ses disciples, c'est le message

qu'ils transmettront au monde. Le sage hindou le formule ainsi dans son Évangile: « Vous cherchez Dieu ? Et bien, cherchez-le dans l'homme! La Divinité est manifeste dans l'homme plus que dans tout autre objet » (Rolland, 1993: 350).

5. *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*

Narendranath Dutt, Naren, celui qui portera plus tard le nom de Vivekananda, est « le disciple aimé » (Rolland, 1993: 241) de Ramakrishna. Romain Rolland lui consacre le dixième chapitre de sa biographie. Il ébauche ainsi la deuxième étude de son *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante, La vie de Vivekananda et l'évangile universel*.

Tout oppose ce disciple à son maître, sa biographie, son tempérament. Tout est contraste, antithèse, différence entre eux mais leur message est un. Si la biographie du maître débute comme « un conte fabuleux » (Rolland ; 1993: 27), celle du disciple est un roman. Rolland dessine avec complaisance le portrait du jeune Naren. Son écriture se dynamise, prend de l'essor, devient vigoureuse, énergique, au contact de ce « torrent génial que fut la vie de Vivekananda » (Rolland, 1993: 241).

Naren appartient à une famille bengalie aristocratique, kshatriya, « et de sa caste guerrière il avait et garda toujours la marque » (Rolland, 1993: 244). Sa mère reçut une éducation exquise, son père, cultivé, prodigue, mène « une vie fastueuse et agitée » (Rolland, 1993: 245). Le biographe français dit de lui qu'il « affichait une indépendance d'esprit presque voltairienne » (Rolland, 1993: 245). Le grand père, avocat, docte et nanti, abandonne un jour sa position avantageuse, sa femme et ses enfants, et disparaît dans la forêt pour devenir un *sannyasin*. Il avait vingt-cinq ans. On ne le reverra plus. Telle est l'ascendance de Naren, le disciple de Ramakrishna, dont l'enfance et l'adolescence sont celles « d'un jeune prince artiste de la Renaissance » (Rolland, 1993: 245). La fortune a comblé Naren. Elle lui a fait le don d'une haute naissance, elle lui a fait le don de l'énergie, de la beauté, de l'intelligence. L'écriture de Rolland se plaît à multiplier les images : « il est d'une beauté léonine, avec les nonchalances et les élans du fauve » (Rolland, 1993: 245). Il a le corps d'un athlète, il est un sportif, il pratique la boxe, la natation, l'équitation. Il est doué pour la danse et pour la musique. Il chante. Il possède une voix vibrante, modulée, pénétrante²⁷.

²⁷ On peut trouver un document exceptionnel sur YouTube, un film où l'on voit le jeune Vivekananda traverser le mandapa et les portiques du temple de Dakshineswar et pénétrer dans la demeure austère de Ramakrishna. Là, assis aux pieds du maître, il chante des bhajans devant le sage qui l'écoute les yeux clos, en méditation (cf. *Vivekananda meets with Ramakrishna*, <https://www.youtube.com/watch?v=yEejXz28lo8>). Romain Rolland, qui a tant aimé la musique, n'a jamais écouté cette voix qu'il essaie d'imaginer, de décrire: « Une belle voix de violoncelle (m'a dit Miss Joséphine Mac Leod), grave [...] sans éclats, mais dont les vibrations profondes remplissaient la salle et les cœurs [...] Emma Calvé, qui l'a connu, dit : « un admirable baryton, qui avait des vibrations de gong chinois » (Rolland, 1977: 16).

Naren « se distingue, à l'Université, par son éclatante intelligence » (Rolland, 1993: 245). Toutes les disciplines le passionnent, les mathématiques, la philosophie, les langues. Il lit la littérature orientale et la littérature occidentale avec la même curiosité, avec la même avidité, avec la même passion. Il a certainement déjà une inclination profonde pour la spiritualité, il médite longuement tous les jours mais il est un intellectuel, il a le goût de l'argumentation, de la critique, du discernement. C'est pour cela qu'il prendra plus tard le nom de Vivekananda.

Mais Naren traversera des crises profondes avant de devenir le disciple de Ramakrishna. Il est un jeune « incertain, tourmenté, orageux » (Rolland, 1993: 243). Quand son père meurt, la famille plonge dans la ruine. Il connaît alors la faim et la misère. Il se révolte. Naren rencontre un jour Ramakrishna, il le fuit d'abord, il revient à lui ensuite, il le boude, il repart, il discute toujours. Mais le maître attend patiemment: il y a longtemps qu'il a reconnu son « disciple aimé » dans ce jeune révolté.

«Le fleuve rentre dans la mer» est le dernier chapitre de *La vie de Ramakrishna*. Le 15 août 1886, Ramakrishna entre en *mahasamadhi*. La veille, écrit Rolland, «tous ses pouvoirs furent transférés à Naren. Maître et disciple ne furent plus qu'un» (Rolland, 1993: 296). Ramakrishna et Vivekananda, que tout oppose, sont maintenant *Un*. Dans la pensée hindouiste, dans le texte de Rolland, la destinée des contraires est effectivement de se rejoindre dans l'Unité. Ramakrishna et Vivekananda vont témoigner d'un message unique devant le monde, un message qui va embrasser, embraser, l'Orient et l'Occident, un message qui va proclamer l'Unité profonde des manifestations diverses, des formes différentes de la spiritualité de l'Orient et de l'Occident. Vivekananda en sera le porte-parole.

La composition et l'écriture de la biographie de Vivekananda rompent l'uniformité stylistique qui caractérisait celle de Ramakrishna. *La vie de Vivekananda et l'évangile universel* (1929) retrace, dans sa première partie, cette aventure insolite, inouïe, du jeune hindou qui parcourt à pied le territoire immense de l'Inde, gagne ensuite l'Amérique et l'Europe pour transmettre au monde le message spirituel le plus profond de l'Inde, le message immémorial de l'Advaita Védānta et de la *Bhagavad Gita*. Dans sa deuxième partie, transformant sa narration en essai, Rolland réfléchit sur la pensée de Vivekananda, sur son évangile universel. Il consacre ensuite un très bref chapitre à Rabindranath Tagore et à Aurobindo, deux personnalités clé qui illustrent la *Renaissance de l'Inde* après la mort de Vivekananda et avant l'avènement de Gandhi. La biographie de Vivekananda ferme ainsi le cycle de la trilogie que Romain Rolland consacre à l'Inde. Finalement, en appendice, deux notes où l'auteur réfléchit brièvement sur deux sujets majeurs: *De l'introversion mystique et de sa valeur scientifique pour la connaissance du Réel* et *De la mystique helléno-chrétienne des premiers*

²⁸ Si Ramakrishna appelle les images de l'eau, Vivekananda convoque celles du feu. On retrouve ainsi, au niveau de l'écriture, cette harmonisation des contraires qui guide la pensée de Romain Rolland dans son approche de l'Inde.

siècles, et de sa parenté avec la mystique hindoue: Plotin d'Alexandre et Denis l'Aéropagite.

Si Ramakrishna, le maître, est un contemplatif qui n'a quitté qu'une fois son Bengale natal pour se rendre dans la ville sainte de Bénarès, Naren, le disciple, est un homme d'action, un voyageur consommé: «toutes les passions de la force [...] se disputent ce cœur de lion. Il est l'énergie faite homme» (Rolland, 1977: 14). Et il lui faudra effectivement toute l'énergie, toute la force, toute la vitalité de son corps d'athlète pour parcourir, tout seul, à pied, pendant deux ans, l'immense territoire de l'Inde, du Bengale jusqu'au Goujarat, des Himalayas jusqu'au cap Comorin. «Comme un plongeur, écrit Rolland, il s'enfonça dans l'océan de l'Inde. Et l'océan de l'Inde le recouvrit» (Rolland, 1977: 23). Le *sannyasin* forge sa pensée au carrefour des chemins poussiéreux, son destin, sa mission, son *dharma*, se profilent au rythme de son pas ferme et rapide. Naren parcourt l'Inde, il découvre la misère inimaginable de son peuple, il partage sa souffrance: «l'orgueil de son caractère se fondra en un mode de compassion infinie» (Rolland, 1977: 18). Et, au bout de sa course, transformé, s'il s'arrête un instant, c'est pour rêver d'un plus long voyage. Le jeune Naren rêve d'allier le génie de la grande tradition spirituelle de l'Inde à la puissance économique de l'Occident : il a décidé de se rendre à Chicago, au Parlement des Religions.

Dans le troisième chapitre, «Le grand voyage en Occident et le Parlement des Religions», le récit de Rolland prend l'allure du roman teinté d'humour. Le biographe se plaît à suivre Vivekananda dans son périple, il s'amuse à décrire cet enchaînement d'évènements qui transforment le hasard en destin:

Ce voyage est, en vérité, une étonnante aventure. Le jeune *swami* s'y lance les yeux fermés. Il a entendu vaguement parler d'un Parlement des Religions [...] Il ne sait rien, ni la date exacte, ni les conditions d'admission. Il va devant lui, sûr de son fait, comme s'il lui suffisait de se présenter, à son heure – à l'heure de Dieu [...] Ni lui ni les autres ont songé aux conditions de climat et aux coutumes: il gèlera sur le bateau, en arrivant au Canada: il est en costume d'apparat et de promenade dans l'Inde (Rolland, 1977: 37).

Le 31 mai 1893, le *swami* part de Bombay. «Au moment du départ, il se revêtit, en même temps que de la robe de soie rouge et du turban ocre, du nom de *Vivekananda* qu'il allait imposer au monde» (Rolland, 1977: 35). Il passe par Ceylan, Singapour, Hong-Kong. Il se rend en Chine, à Canton, puis au Japon, à Yokohama, à Kyoto, à Tokyo. Et il constate partout «le rayonnement religieux de l'Inde antique sur les Empires d'Extrême-Orient» (Rolland, 1977: 39), il admire le développement économique du Japon et le souvenir de la pauvreté de l'Inde «ravive sa blessure» (*id.*). Vivekananda traverse ensuite le Pacifique, il atteint Vancouver avant d'arriver à

Chicago. « Ce grand enfant erre en badaud, bouche bée, dans la foire mondiale qu'est l'Exposition universelle de Chicago [...] Il n'eût jamais imaginé la puissance, la richesse, le génie d'invention de ce monde d'Occident » (Rolland, 1977: 40). Seul, sans relations, sans aucune accréditation devant le Parlement des Religions, ne connaissant pas la date de son ouverture, il arrive à Chicago avant l'heure. Il dépense ses dernières ressources à visiter Boston. Dans le train « cet inconnu fascine » (Rolland, 1977: 40). Une dame l'interroge, l'invite à sa maison, «le présente à l'helléniste J. H. Wright, professeur à Harvard» (Rolland, 1977: 40). Wright écrit au Comité du Parlement pour que Vivekananda y représente l'hindouisme. Il insiste. Tout lui réussit.

Le nouveau continent, le jeune pays américain, écouterait alors, pour la première fois, le message «du plus ancien ordre monastique du monde – l'ordre védique des *Sannyasins*» (Rolland, 1977: 42), l'évangile universel de Vivekananda. Le jeune *swami* venu de l'Inde énonce en Occident les principes fondamentaux de l'Advaita Védānta: il est disciple, le témoin et le porte-parole de Ramakrishna, il est *Un* avec le sage qui a réalisé toutes les voies de l'hindouisme, l'islam et le christianisme. Et Vivekananda cite les mots de Krishna dans la *Bhagavad Gita*: «*Qui vient à Moi, sous quelque forme que ce soit, Je viens à lui [...] Tous les hommes peinent par des voies qui, à la fin, mènent à Moi* » (Rolland, 1977: 42). La pluralité enfin ramenée à l'Unité.

«Nul autre dogme que la divinité inscrite dans l'homme, et son pouvoir d'évolution infinie... » (Rolland, 1977: 43), écrit le biographe. Mais n'est-ce pas la voix de Vivekananda et celle de l'Inde, la voix de Romain Rolland et celle de l'Europe, la voix de l'Orient et celle de l'Occident parlant ainsi à l'unisson? N'est-ce pas *L'essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante* de Romain Rolland le témoignage européen, le miroir et la réponse de l'Occident à l'Advaita Védānta?

Lors de son premier séjour aux Etats Unis, Vivekananda fonda les premiers centres d'étude et de diffusion de la spiritualité hindoue, il forma aussi ses premiers disciples occidentaux. Quelques-uns le suivirent à son retour en Inde. Puis Vivekananda parcourut l'Europe. L'Angleterre, l'Allemagne, la Suisse, l'Italie, la Hollande furent réceptives à son message. C'est à Londres et à Kiel qu'il rencontra les deux grands spécialistes de l'Inde, Max Muller et Paul Deussen. C'est aussi en Europe qu'il rencontra quelques-uns de ses disciples les plus fidèles: Goodwin, Margaret Noble, M. et Mme. Sevier. Ils le suivirent tous en Inde.

Ramakrishna avait prédit avec précision le *dharma* du «disciple aimé»: «*vous apporterez aux hommes la connaissance spirituelle, et vous soulagerez la misère des humbles et des pauvres*» (Rolland, 1993: 268). A son retour en Inde, Vivekananda fonde la *Ramakrishna Mission* dont les objectifs fondamentaux sont l'action sociale, l'aide humanitaire en Inde et l'enseignement et la pratique du Védānta en Inde et en Occident.

Le *swami* entreprit un second voyage en Occident (juillet 1899 - décembre 1900). Rolland consacre seulement six pages à cet épisode fondamental, six pages

lourdes de sens. Ici le ton du récit s'assombrit car, si au cours de son premier voyage Vivekananda avait été ébloui par l'énergie et par la puissance du développement économique de l'Occident, il avait néanmoins entrevu la face obscure de l'Amérique, de l'Europe. Maintenant cette face va se révéler à lui sans ambiguïté. Vivekananda constate partout: «l'esprit de lucre, l'avidité, le dieu Argent, et ses énormes combinaisons, ses luttes féroces pour dominer» (Rolland, 1977: 136). «L'Europe est au bord d'un volcan» (Rolland, 1977: 140), avait-il déjà dit en 1895. «L'Europe le repousse et le lasse. Il y flaire la guerre» (Rolland, 1977: 139). Et Rolland parle alors de «vision trop prophétique [...] (du) monstre des jours de haine et d'agonie qui approchaient» (Rolland, 1977: 136). Vivekananda rentre en Inde, épuisé. Il ne lui reste qu'un an et demi de vie.

«Bien court fut le lot de jours qui lui fut mesuré» (Rolland, 1977: 15), écrit le biographe. Trente-neuf ans seulement lui furent accordés pour accomplir sa destinée. Et le disciple n'aura survécu à son maître que seize ans: «une flambée!²⁸... Il avait moins de quarante ans quand on étendit l'athlète sur son bûcher...» (Rolland, 1977: 15).

Le chapitre que Rolland consacre aux «Grands-routes (Les quatre Yogas)» est révélateur. L'écrivain réfléchit maintenant sur les quatre voies fondamentales que l'hindouisme propose à ceux qui veulent atteindre les plus hautes réalisations spirituelles. Ramakrishna et Vivekananda les ont toutes parcourues, jusqu'à leur limite. Seulement la différence de leur tempérament introduit des modulations dans l'accent et dans les tonalités de leur pratique.

En effet, l'hindouisme propose quatre formes de yoga²⁹ qui conviennent aux pratiquants en fonction de leur tempérament. Les tempéraments actifs seront portés à la pratique dominante du *karmayoga*; le *bhaktiyoga* conviendra spécialement aux tempéraments plus émotifs, les plus réfléchis et les plus rationnels, trouveront leurs voies de préférence dans le *rajayoga* et le *jñānayoga*.

Vivekananda a suivi ces quatre routes. Comme son maître, il est un *bhakta*³⁰ et la dévotion est action, la méditation et la prière sont «la religion en action» (Rolland, 1977: 184). Le *bhaktiyoga* rejoint ainsi le *karmayoga*: le premier est une action tournée vers l'intérieur, introspective, le deuxième est une action dirigée vers l'extérieur, extraversion. Et l'une et l'autre se présupposent, se complètent. Sa vigueur, son énergie physique et psychique prédisposent Vivekananda tout spéciale-

²⁸ Si Ramakrishna appelle les images de l'eau, Vivekananda convoque celles du feu. On retrouve ainsi, au niveau de l'écriture, cette harmonisation des contraires qui guide la pensée de Romain Rolland dans son approche de l'Inde.

²⁹ *Yoga* signifie *union*. C'est le chemin qui mène à l'union de l'être (*atman*) avec l'Absolu (le *Brahman*).

²⁹ *Yoga* signifie *union*. C'est le chemin qui mène à l'union de l'être (*atman*) avec l'Absolu (le *Brahman*).

³⁰ Dans *La vie de Ramakrishna*, Rolland cite les mots de Vivekananda: Ramakrishna «était tout bhakta au dehors, tout jñānin au-dedans...Moi, je suis tout le contraire...» (Rolland, 1993: 258).

ment à la pratique du *Karmayoga*, à ce que Rolland définit comme l'Évangile du Travail. Et la biographie du sage est effectivement marquée par «la dépense de forces surhumaines» (Rolland, 1977: 111) dans sa détermination de service aux plus pauvres, aux plus démunis de l'Inde, dans sa volonté d'enseigner et de diffuser en Orient et en Occident le message de la plus haute spiritualité hindoue.

Le nom spirituel indique la voie de réalisation de l'être. Le disciple de Ramakrishna portera le nom de Vivekananda et *viveka* en sanscrit signifie *discrimination*. Le *rajayoga* et le *jnânayoga* seront donc deux «routes» spécialement significatives pour celui qui a pris le nom de Vivekananda, deux «routes» que Romain Rolland va analyser avec une précision remarquable.

Le *Rajayoga* (le Roi des Yogas) correspond à la voie de la méditation, de la concentration. Si cette voie intéresse particulièrement Romain Rolland, c'est parce qu'il y décelle l'élaboration d'une expérience millénaire de nature psychophysiologique que l'Inde a élevée à la catégorie de science³¹. Rolland ne suit certainement pas l'hindouisme quand il postule que la maîtrise de la concentration mènerait le *yogin* à l'acquisition de certains pouvoirs que la science n'a pas prouvés³² mais il reconnaît effectivement dans la méditation concentrative, dans cette discipline stricte de l'esprit, «la condition première de toute connaissance» (Rolland, 1977: 188). Et il cite les mots de Vivekananda: «*Les pouvoirs de l'esprit sont des rais de lumière dispersés. Pour qu'ils fassent flambeau, il faut les concentrer en faisceau. Il n'est pas d'autre moyen de Connaissance*» (Rolland, 1977: 189). Seule l'Inde a développé une méthodologie rigoureuse de la concentration mais Romain Rolland, ce junguien qui s'ignore, décelle dans cette pratique le *semper, ubique et ab omnibus*, les traces de l'archétypal :

Dans tous les pays et tous les temps, savants, artistes, hommes d'action puissante et d'intense méditation, l'ont su et pratiqué, d'instinct, selon des méthodes personnelles, raisonnées ou subconscientes, qu'inspiraient leurs propres expérimentations (Rolland, 1977: 189)³³.

³¹ L'intérêt de Rolland pour ce sujet est significatif. Il lui consacre deux brèves études à la fin de *La vie de Ramakrishna: La Physiologie de l'Ascèse indienne* et *Les Sept Vallées de la Méditation*. Dans *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, la Note 1 de l'Appendice est consacrée à l'analyse: *De l'introversion mystique et sa valeur scientifique pour la connaissance du Réel*.

³² Sans les nommer de manière explicite, Rolland fait ici allusion aux *siddhis*, à certains pouvoirs qui émaneraient d'une haute maîtrise de la concentration et qui confèreraient aux *yogins*, par exemple, la capacité de défier les lois de la nature, le don de la clairvoyance ou de la guérison. Ceci n'est pas exclusif de l'Inde. Le christianisme connaît aussi les *siddhis* : il les appelle *miracles*.

³³ Pour Romain Rolland, l'expérience mystique, la volonté de l'être humain de s'unir à l'Absolu, le *yoga* relève de l'universel, de l'archétypal, en termes junguiens. C'est pour cela qu'on retrouve ses traces dans des cultures différentes. «On conçoit que je ne puisse, dans les limites de cet ouvrage, faire un exposé, même panoramique, des variations dans l'histoire du concept de l'Infinité Divine et de la grande science de l'union avec l'Absolu. Il y faudrait une histoire du monde. Car de telles idées font

Rolland recommande les « méthodes *rajayogistes* » (Rolland, 1977: 193) « aux maîtres occidentaux de la psychologie nouvelle, de la psychagogie et de la pédagogie scientifiquement fondée sur la physiologie de l'esprit » (Rolland, 1977: 193). Et s'il les recommande c'est parce qu'il les a pratiquées lui-même. L'auteur se montre bien réservé à cet égard. Il indique seulement que sa découverte des méthodes de la concentration méditative est tardive « mais j'ai admiré combien elles illuminaient mes expériences passées, expliquaient mes erreurs et mes obscurs instincts de direction » (Rolland, 1977: 193)³⁴. Et il décrit ensuite avec précision les fondements de cette méthodologie, les trois étapes de la concentration.

Le *rajayoga* ouvre la voie d'accès au *jnânayoga*. Bien que, comme Vivekananda le signale, « aucun des Yogas ne renonce à la raison » (Rolland, 1977: 196), le *jnânayoga* est « le yoga rationaliste et philosophique » (Rolland, 1977: 195) par excellence. Cette voie, qui « se réclame impérieusement de la science et de la raison » (Rolland, 1977: 196), est celle qui convient le mieux à Vivekananda. Et cette « route » intéresse particulièrement le biographe européen parce qu'il postule que c'est là que convergent de manière significative la spiritualité et la science, l'Orient et l'Occident.

Rolland et Vivekananda s'accordent pour déceler un objectif commun à la science et à la religion, au yoga : l'Unité. Cette Unité, réalité et non simple concept, qui inaugurerait la biographie de Mahatma Gandhi, cette Unité à laquelle Rolland consacre toute son action, sa pensée, son écriture et à laquelle il dédie son *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, cette Unité qui coïncide en Inde avec l'Absolu, le *Brahman*, et qui réabsorbe en elle toute la pluralité, toutes les dualités du monde manifesté, cette Unité est également postulée comme le but ultime de la science. Et le biographe européen cite les mots du sage hindou :

La Science n'est autre que la marche à la découverte de l'Unité. Aussitôt qu'elle atteindrait à l'Unité absolue, elle s'arrêterait et ne progresserait plus, car elle aurait touché le but. La chimie s'arrêterait quand elle découvrirait l'unique élément constitutif de tous les autres. La physique s'arrêterait quand elle découvrirait l'unique énergie première...La science de la religion s'arrêterait quand elle découvrirait l'Essence unique de la Vie (Rolland, 1977: 200).

Cependant, ce que l'Inde désigne comme *Unité* semble bien loin de coïncider avec l'objectif fondamental de la science occidentale, d'une part, parce que, comme la

chair avec l'humanité. Elles sont d'hier, d'aujourd'hui, de demain. Leur caractère est universel et éternel » (Rolland, 1977: 160). Ramakrishna témoigne de cet universalisme.

³⁴ L'expérience personnelle de Romain Rolland en ce domaine reste dans l'ombre. Il n'y a pas de données qui permettent d'évaluer l'intensité et la portée réelle de sa pratique, il n'y a pas d'information qui permette surtout de savoir si cette pratique est uniquement fondée sur ses lectures ou si l'auteur a reçu une transmission orale et directe des techniques de la méditation en particulier, ou de la philosophie hindouiste et des techniques physio- psychologiques du yoga en général.

citation de Vivekananda le signale, il n'y a pas de Science occidentale, il y a des sciences, sciences exactes, sciences de la nature, sciences humaines, mosaïque de sciences dont l'articulation, l'unité, reste problématique, et, d'autre part, parce que le but assigné par Vivekananda à la science de la religion –science unique, science de la totalité–, la découverte de « l'Essence unique de la Vie », semble trop ambitieux, voire parfaitement étranger aux sciences occidentales³⁵.

Si Rolland assigne le même but aux sciences occidentales et à la science de la religion telle que l'hindouisme la conçoit, il constate néanmoins que les chemins qui mènent à cet objectif divergent : « l'Inde va décidément se séparer des méthodes seules acceptées du rationalisme européen » (Rolland, 1977: 200), l'Inde va faire appel à un « nouvel ordre d'expériences que la science d'Occident n'a jamais admises [...] l'Expérience Religieuse » (Rolland, 1977: 200). En effet, contrairement à la science occidentale, fragmentée et agnostique, le Védânta, la seule science hindouiste, s'oriente décidément vers l'Unité, symbolisée ici par l'image du centre³⁶, car le Védânta vise en première instance à :

[...] atteindre un centre d'où partent les directions de tous les plans de l'existence. Ce centre est au-dedans de nous. Les anciens Védantistes, dans leurs explorations, ont fini par découvrir qu'au noyau le plus intime de l'âme est le centre de l'univers. C'est là qu'il faut se rendre (Rolland, 1977: 201).

Et l'Inde s'y rend à travers la méditation concentrative proposée par le *rajayoga* et à travers le *jnânayoga* ou science de la religion, le Védânta : « la science du *rajayoga* a pour objet d'amener l'esprit à cette région d'expérimentation » (Rolland, 1977: 202), à ce centre.

La Mâyâ fascine Romain Rolland comme elle a fasciné André Malraux. Quelques-unes des plus belles pages des *Antimémoires*, quelques-unes des images les plus poétiques et des réflexions les plus profondes de ce texte, sont consacrées à la Mâyâ³⁷. Car la Mâyâ est la réponse que l'Inde donne à la question ultime posée par toute métaphysique: «Comment l'Infini a-t-il pu devenir le fini?» (Rolland ; 1977: 204). L'Inde répond par la *Mâyâ*.

Rolland va trouver l'image de l'écran pour évoquer la Mâyâ comme d'autres ont trouvé celle du voile, car Mâyâ est, à la fois, ce qui est perçu par les sens, vu, et ce

³⁵ Sur ce sujet fondamental, voir Gilbert Durand: *Science de l'homme et tradition* (Paris, Albin Michel, 1966) et René Guenon : *La crise du monde moderne* (Paris, Gallimard, 1994).

³⁶ Sur le symbolisme du centre, voir René Guenon : *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée* (Paris, Gallimard, 1977).

³⁷ L'Inde est effectivement un sujet majeur de la pensée et de l'écriture de Romain Rolland et d'André Malraux. L'analyse comparée initiée par Michaël de Saint-Cheron mériterait d'être développée. Il faut observer que, si l'Inde de Malraux a été un sujet largement étudié par la critique, l'Inde de Rolland, en revanche, est un domaine pratiquement inexploré. La bibliographie est limitée.

qui entrave la perception, la vision du Réel, de l'Absolu, le *Brahman*. Mâyâ est donc le monde des phénomènes, ce que l'Occident appelle *le réel*. Mâyâ est l'écran qui voile, l'écran qui aveugle. Et la science du yoga, science unique, science de l'Unité, n'aura d'autre but que celui de déchirer ce voile, de perforer, de dissoudre cet écran, en vue de l'union de l'*atman* et du *Brahman*, de l'être humain avec l'Absolu. Le yoga est alors le chemin qu'il faut suivre « jusqu'à ce que l'Ecran tout entier soit fondu. Et rien ne reste plus que l'Absolu » (Rolland, 1977: 205).

Et, à la fin de l'argumentation... une sorte de lassitude. Conscience aigüe de l'inutilité, de la futilité de tout raisonnement, limite, épuisement, d'un échafaudage intellectuel si laborieusement construit ? « Et maintenant, il importe peu que nous discussions la vraisemblance philosophique de tout le système » (Rolland, 1977: 207). Car, face au raisonnement, une certitude s'impose qui ne doit rien à la raison, une évidence éclate qui semble rendre la science, toute science, dérisoire, encombrante. Le « je sens », le « je vois » s'impose au « je pense », l'argument cède devant la *vision* :

On en revient, en dernier ressort, à cet argument : « Je sens ainsi. Ne sentez-vous pas de même ?... » –Oui, je sens aussi, j'ai maintes fois perçu, avec la certitude de l'immédiateté fulgurante, l'irréalité du monde apparent, la toile d'araignée ensoleillée, où se balance comme un Ariel, la Liluli, *Lila*³⁸ qui joue, Mâyâ la rieuse... j'ai vu l'écran ! Et il y a longtemps que je vois au travers, –depuis qu'enfant. J'élargissais, en me cachant, le cœur battant, le trou de lumière avec mes doigts... Mais je ne le donne point pour preuve. C'est une vision. Et pour la communiquer aux autres (Rolland, 1977: 207).

6.- Le bilan de la quête

« Ici est le cœur de la question: –dans *l'expérience* de l'Infini et de l'Illusion. Le reste est écorce » (Rolland, 1977: 226), écrit Romain Rolland.

Ici est effectivement le cœur, le *centre*, de la question, ici le cercle est bouclé : concentration, fusion vertigineuse de l'espace et du temps, de l'Orient et de l'Occident, de l'enfance et de la maturité, *centre* de l'esprit. Car, comment désavouer, comment démentir l'« expérience » intime, l'expérience irréductible, presque inconcevable pour l'Occident : « *l'expérience* de l'Infini et de l'Illusion » ? Comment déraciner, comment oublier, les intuitions les plus profondes de l'enfance, intuitions tenaces, agissantes, jusqu'à l'âge adulte ? Comment ignorer, effacer, ces sensations éblouissantes, persistantes, têtues, qui se transforment en *vision* ?³⁹

³⁸ *Lila* est la magie, le jeu des dieux personnels créant le monde, *Mâyâ* est leur création, *illusion*.

³⁹ Dans son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, René Guénon définit *l'intuition intellectuelle* comme la seule faculté de l'esprit qui permet l'accès à « la réalisation métaphysique », titre du chapitre X du texte. « En indiquant les caractères essentiels de la métaphysique, nous avons dit qu'elle constitue une connaissance intuitive, c'est-à-dire immédiate, s'opposant en cela à la connaissance dis-

Au début de *La vie de Ramakrishna*, le biographe européen épousait la voix de l'Inde, il était, disait-il, « la flûte sous les doigts de Krishna » (Rolland, 1993: 31). Prudent, il prenait ses précautions avant de rapporter ce à quoi l'Occident se refuse: la reconnaissance de la *vérité*, de la *réalité*, de l'expérience subjective de la *vision*. À la fin de *La vie de Vivekananda*, Krishna tient toujours la même flûte entre ses doigts. Le lecteur découvre qu'il l'a toujours tenue, qu'il l'a toujours gardée. « Ce n'est point la réalité objective des faits qui nous importe en ce moment, c'est la réalité subjective des impressions vécues. Elles sont le vrai tissu de l'histoire » (Rolland, 1993:31), écrivait Rolland, « flûte sous les doigts de Krishna », au sujet de la vie Ramakrishna.

Ce propos s'applique maintenant à l'auteur lui-même. Car « le vrai tissu de l'histoire » de Romain Rolland est celle de l'Européen qui interroge l'Inde sur « la réalité subjective (de ses) impressions vécues », sur ces énigmes auxquelles l'Occident ne peut pas répondre. Rolland interroge l'Inde sur le sens et la portée de ses intuitions les plus profondes, les plus tenaces, les plus irréductibles, sur « son sentiment religieux spontané », son « sentiment », sa « sensation océanique », intuition de l'Infini, sur le mystère de sa « certitude », « immédiateté fulgurante », de sa *vision* de l'« irréalité du monde apparent ».

Et l'Inde lui a parlé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAZIN, Nathalie (2011): *Le Livre Rouge de C.G. Jung. Récit d'un voyage intérieur. Textes de l'exposition au musée des arts asiatiques Guimet*. Paris, Musée Guimet.
- BONI, Livio (2004): «Freud et l'Inde, herméneutique d'un itinéraire manqué». *Essaim* 13, 25-46.
- CORBIN, Henry (2006): *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*. Paris, Entrelacs.
- GUENON, René (2009): *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris, Éditions Véga.
- GUHA, Chinmoy (2005): «En quête d'un nouvel espace. Romain Rolland et l'Inde». *SIELEC* 4, 27-42.
- GUHA, Chinmoy (2007): «Itinéraire d'un émerveillement. L'Inde et Romain Rolland». *Europe* 942, 186-191.
- MALRAUX, André (1976): *Antimémoires*. Paris, Gallimard.
- ROLLAND, Romain (1977): *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*. Paris, Stock.

cursive et médiante de l'ordre rationnel. L'intuition intellectuelle est même plus immédiate que l'intuition sensible, car elle est au-delà de la distinction du sujet et de l'objet que cette dernière laisse subsister ; elle est à la fois le moyen de la connaissance et la connaissance elle-même, et, en elle, le sujet et l'objet sont unifiés et identifiés » (Guénon, 2009: 144). C'est exactement la démarche de l'Advaita Védânta que *La vie de Ramakrishna* illustre.

- ROLLAND, Romain (1993): *La vie de Ramakrishna*. Paris, Stock.
- ROLLAND, Romain (2012): *Mahatma Gandhi*. Paris, La République des Lettres.
- SAINT-CHERON, Michaël de (2005): *Romain Rolland, André Malraux: la passion de l'Inde* (online) <http://www.Association-Romain-Rolland.org/etudes.htm>.
- SORMAN, Guy (2000): *Le génie de l'Inde*. Paris, Fayard.
- SRI AUROBINDO (1997): *Essays on the Gita*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publications.
- VERMOREL, Henri (1993): *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance*. Paris, P.U.F.