

René Fouéré

**Disciplines
Ritualisme et Spiritualité**

à J. KRISHNAMURTI
*en témoignage
d'affectueuse gratitude*

à M. JEAN DE FOUCAULD
*qui m'a si audacieusement
laissé toute liberté
d'expression, en très vif
et reconnaissant hommage.*

**Édition La Colombe
1960**

AVANT-PROPOS

Les pages qu'on va lire sont les plus vigoureuses qui aient été écrites pour établir qu'il y aurait un hiatus entre religion et spiritualité. La première serait magique par ses efficiences et fausse par ses dogmes, au surplus maladroite par ses entraînements. La seconde, mysticité pure, réaliserait souverainement l'esprit en le divinisant. Toute ascèse, paraît-il, mutilé, abolit le soi; au contraire, l'intégrale vérité se révèle à qui obtient la vie harmonieuse.

Voilà les doux mystiques bien vengés de la sévérité que toujours manifestèrent à leur rencontre les orthodoxies. Mais certes ils ont aimé leurs souffrances et se gardèrent de honnir les disciplines, si rudes fussent-elles. Sur ce point l'auteur ne craint pas de les blâmer pour ne s'être point érigés en rebelles : pas de religion, pense-t-il, qui n'ait pour effet l'abolition du soi.

Mais il invoque une autorité, celle qui l'a de la sorte convaincu : Krishnamurti, l'oracle d'Ommen, le guide dont s'enthousiasmèrent les théosophes jusqu'à ce qu'il les déçut... en refusant de fonder une église, voire une chapelle. Maintenant que cet Hindou d'exception a cessé d'être l'idole de quelques snobs internationaux, il a grandi. Seul, parmi les spirituels de l'Inde, il s'abstient et des rites et des yogas. Bouddhistes et Védantins avaient depuis longtemps cherché le salut dans l'unique connaissance; pourtant le Bouddha vécut en yogin et Çankara en Çivaïte alors que Krishnamurti et l'auteur condamnent l'ascèse et les sacrements plus que l'égoïsme : il y a en effet, selon eux, un désir non déformant : l'aspiration à la connaissance impartiale. Leur nirvana ressemble à celui de Schopenhauer, le seul penseur d'Europe qui eût compris quelque chose à l'Inde — s'il eût pu la connaître.

P. MASSON-OURSSEL,
Directeur d'Etudes
à l'Ecole des Hautes-Etudes.

AVERTISSEMENT

La matière de cette étude a été, en majeure partie, extraite d'une lettre par moi adressée à une amie qui avait pris la défense du ritualisme et qui avait conçu, en lisant les ouvrages de Mme David-Néel, une grande admiration pour les doctrines et les disciplines thibétaines. Le contenu original de la lettre a subi des modifications de détail et quelques amputations. Mais surtout, il a été augmenté par d'importantes additions, des développements nouveaux, auxquels j'ai donné la forme épistolaire qui était celle de l'écrit primitif. Comme ce dernier visait à donner, tout en critiquant le ritualisme, un aperçu, à ma correspondante, des formes les plus récentes de l'enseignement de Krishnamurti, on ne s'étonnera pas si le nom du penseur indien auquel je dédie ces pages, reparaît fréquemment dans la première moitié de mon texte, celle-ci étant la reproduction à peu près exacte de ma lettre initiale.

Cette lettre fut écrite à un moment où des bombardements incessants et souvent tout proches suspendaient sur ma tête un péril de mort presque ininterrompu. Je puis même dire que certains de ses passages furent pensés sinon écrits dans les abris, pendant que bombes et canons de la D.C.A. ébranlaient à la fois l'air et le sol. En sorte qu'en rédigeant cette lettre je pouvais avoir légitimement l'impression de rédiger une sorte de testament de ma pensée, testament dont ma correspondante deviendrait la dépositaire s'il m'advenait d'être rayé du nombre des vivants. Les lignes suivantes, extraites d'une autre lettre à cette même correspondante, restitueront pleinement l'ambiance qui présida à la genèse de mon livre et montreront aussi quel prix j'attachais aux lignes dont il est, en majeure partie, composé :

« ... J'ai trouvé beaux les poèmes de Tagore que vous avez eu la gentillesse de recopier à mon intention (ce dont je vous remercie). Leur poésie peut donner à notre évocation de la mort une sorte de douceur nostalgique et grandiose, un genre de sérénité qui prend racine dans la puissance magique de l'art. La peur ressemble alors à un serpent charmé par la flûte de l'enchanteur. Mais mon ambition est à la fois plus humble et plus profonde. Je ne cherche pas à voir la mort sous des traits sublimes ou prometteurs. Il me suffirait, pour ma joie, d'être délivré de ce petit frisson qui, parfois, me laisse subtilement désemparé, et fait rire jaune mon apparente sérénité quand je me sens entouré de tous les périls. Je ne veux pas étouffer ce tremblement inquiet, qui témoigne d'une pauvreté que je suis intéressé à connaître et à reconnaître. J'attends que, de lui-même, il se dissipe. Quand il sera parti spontanément, j'aurai la certitude qu'il ne reviendra plus m'importuner. Si je le chassais malgré lui, il pourrait toujours profiter d'un moment favorable pour réenvahir subrepticement, insidieusement, mon cœur.

« Depuis que je vous ai écrit l'autre fois, j'ai pu penser à plusieurs reprises que ma dernière heure était venue. J'ai assisté à des bombardements, et j'ai vu les bombes se détacher une à une — comme des gouttes noires et microscopiques — des avions assaillants. J'ai courbé un peu l'échine, instinctivement, quand des avions plongèrent vers un objectif situé à deux ou trois kilomètres de là, en rasant les toits de l'usine. J'ai vu aussi l'un des appareils s'abattre à sept ou huit cents mètres de moi et exploser dans une flamme prodigieuse. J'ai eu peur, par éclairs et assez calmement. Une fois, j'ai été si paisible devant la possible proximité de la mort que ma sérénité est devenue une sorte d'extase, bien paradoxale à un tel moment et que peu de gens ont dû éprouver. Mais ce ne fut qu'une fois... »

J'en viens maintenant à l'ouvrage lui-même. Je n'ai aucunement l'intention de cacher qu'il constitue un procès du ritualisme en même temps qu'une dure condamnation des disciplines, en tant qu'elles prétendent conduire l'homme à son épanouissement véritable. Cette réfutation de la valeur du ritualisme et des disciplines, dans le domaine de la pure spiritualité, est fondée essentiellement sur les principes psychologiques dégagés par Krishnamurti dans ses

admirables analyses de la condition humaine. C'est pourquoi mon livre peut servir, en un sens, d'introduction à la pensée de Krishnamurti. On notera cependant que, pour l'objet précis que je m'étais proposé, je n'ai guère fait appel qu'à cette partie de l'enseignement krishnamurtien qui a trait à la spontanéité. J'ai certes fait une allusion substantielle à la conception du « processus du moi » formulée par le penseur indien et, avant lui, presque dans les mêmes termes, par le philosophe allemand Dahlke. Mais je n'ai pas donné à cette conception, de beaucoup s'en faut, tous les développements dont elle est susceptible.

Dans l'avant-propos qu'il a rédigé pour mon ouvrage, M. Masson-Oursel a écrit :

« Les pages qu'on va lire sont les plus vigoureuses qui aient été écrites pour établir qu'il y aurait un hiatus entre religion et spiritualité. La première serait magique par ses efficiences et fautive par ses dogmes. La seconde, mysticité pure, réaliserait souverainement l'esprit en le divinisant. »

Peut-être est-il excessif de dire que les pages que j'ai tracées sont les plus vigoureuses que l'on ait écrites dans l'intention que souligne M. Masson-Oursel. Je ne nie certes pas qu'elles soient vigoureuses, mais je tiens à faire observer que leur vigueur n'est que le fruit naturel d'une conviction intime. *Disciplines, Ritualisme et Spiritualité* est un ouvrage de bonne foi, un livre marqué au coin de la même sincérité, de la même franchise qu'on a pu discerner dans ce fragment d'une lettre à ma correspondante que je citais tout à l'heure. On fera bien de noter que, si ferme que soit ma déposition contre le ritualisme et les disciplines, ce n'est pas une déposition sectaire. J'ai dit honnêtement, sans détours, ce qui me paraissait juste, mais je n'ai aucune prétention à l'infailibilité ni aucun titre qui puisse me permettre de passer pour érudit. On a souvent dit que toute philosophie était l'expression du tempérament d'un homme. De ce point de vue, on peut considérer mon livre comme un témoignage personnel que j'ai cru devoir rendre. Tout en affirmant la sincérité de ce témoignage, je comprends parfaitement que son contenu puisse et doive être contesté. Le mystère qui enveloppe nos démarches humaines est si profond que ce n'est pas trop de l'effort coordonné, solidaire, de tous les individus pour parvenir en lever quelques voiles. Je ne prétends posséder aucune vérité infuse et, comme tous ceux qui cherchent vraiment, je suis — en dépit de mes intempérances occasionnelles de langage — un chercheur inquiet. Un semblable chercheur ne saurait être inhumain.

Si donc je m'élève avec véhémence contre le ritualisme, je ne suis peut-être pas aussi agressif à l'égard des hommes engagés dans le rite, ou à l'égard des religions, que l'avant-propos de M. Masson-Oursel peut le donner à penser. Je crois pouvoir dire que, tout en m'opposant au ritualisme, je me suis efforcé de le considérer avec une compréhensive impartialité. Surtout, j'ai fait effort pour rendre justice au ritualiste, parce que le ritualiste est un homme qui a droit à mon affection. J'ai tenté de pénétrer dans son esprit, de rendre hommage autant que possible à sa bonne foi, de faire avec lui le plus long bout de chemin que je fusse capable de faire.

« Je pense profondément, écrivais-je à Robert Linssen, que le ritualisme est un danger pour la vie spirituelle; qu'il est pour l'âme, non un aliment, mais un poison. Cela ne doit pas faire perdre de vue qu'à longtemp ingérer un poison on finit par lui conférer la nécessité, au moins provisoire, d'un aliment. Personne ne met en doute le caractère toxique des stupéfiants. Il n'empêche qu'en supprimant brutalement la dose quotidienne du toxicomane on risque de provoquer chez lui les désordres physiologiques les plus graves. Analogiquement, on doit éviter de parler du ritualisme avec tant de violence, de hauteur et de mépris que ses adeptes convaincus ne puissent que se braquer irrémédiablement, se hérissier définitivement devant le langage qu'on leur tient. On aboutit de la sorte, non une guérison, mais à un renforcement du mal. Aussi, la voie que j'ai choisie — répudier nettement, sans équivoque possible, le ritualisme, mais ne pas méconnaître l'effort spirituel maladroït de ses adeptes sincères, rendre

même pleine justice à cet effort — me paraît la plus heureuse. »

Mon livre comprend deux parties assez profondément différentes.

On pourrait ne voir dans la première qu'une paraphrase de l'enseignement de Krishnamurti, principalement dans ses rapports avec le problème de la spontanéité. Ce serait peut-être là un jugement hâtif. Si prodigieuses que puissent être ma gratitude et mon admiration à l'égard de Krishnamurti, je ne suis pas de ceux qui veulent faire de sa parole un évangile. Krishnamurti a souvent dit qu'il avait voulu tout comprendre par lui-même. Je nourris, en ce qui me concerne, la même légitime ambition.

La seconde partie du livre, qui traite des rapports entre le mysticisme et les religions, apparaîtra d'emblée au lecteur comme une œuvre plus personnelle. Bien qu'on y trouve des rappels des enseignements krishnamurtiens, elle constitue la partie la plus visiblement originale du livre. Elle est essentiellement le fruit de mes expériences religieuses personnelles et des méditations auxquelles ces expériences m'ont conduit. J'ai le sentiment que les ritualistes sincères et réfléchis ne pourront rester insensibles à cette partie de mon travail. Par la vérité psychologique de ses analyses, elle apparaîtra particulièrement dangereuse aux organisations cléricales. Et il sera difficile aux mystiques d'Eglise de lui refuser toute adhésion. Elle échappe, en outre, à nombre de critiques que l'on peut adresser à des thèses antiritualistes émanant d'auteurs dont la pensée s'inspire du matérialisme ancien ou du récent marxisme.

Je suis pleinement conscient de toutes les imperfections dans le plan et dans la forme que l'on pourra relever dans cette étude. Il se peut qu'elle contienne, de-ci, de-là, des erreurs historiques ou de contestables assertions. Je n'ai pas voulu faire œuvre d'érudit. Je n'en avais ni le goût ni les moyens. J'ai surtout voulu communiquer une vision, un climat spirituel qui sont pour moi d'une importance vitale, décisive. On peut considérer les éléments extérieurs dont je me suis servi comme de simples prétextes à cette communication.

On dira sans doute que le parti pris de clarté, la passion de naturel et de spontanéité que manifestent ces pages conduisent à retirer à l'humanité ses moyens ordinaires de consolation sans lui garantir, à brève échéance, d'en retrouver l'équivalent. Je répondrai que le souci d'être assuré que l'on recevra autant ou davantage, si l'on consent à se dépouiller de quelque chose, est d'essence mercantile. Rien n'est vérifiable absolument en métaphysique, rien de décisif tout au moins, et la vie, qu'on le veuille ou non, qu'on se le dissimule ou qu'on le reconnaisse franchement, est une aventure. Chacun est donc libre, en un sens, de se donner à lui-même les orientations fondamentales de son existence, dans la mesure où il peut échapper à la pression d'autrui et sous réserve qu'il n'oublie pas que ce libre choix n'est pas automatiquement heureux. En conséquence, on peut, dédaignant la volonté de réconfort ou la volonté de puissance, faire sienne cette volonté d'intelligence, dont la noblesse est incontestable et qui seule peut réaliser, avec le temps, l'harmonie du genre humain.

Si l'on hésite sur le sens à donner à certains des termes dont j'ai fait usage, on consultera utilement la note 1 qu'en raison de son caractère particulièrement technique, j'ai rejetée après le texte principal. J'espère que les précisions qu'elle contient dissiperont les quelques obscurités ou équivoques auxquelles ce texte aurait pu donner lieu.

Je ne voudrais pas achever cet avertissement sans dire le souvenir ému que je garde de mon regretté ami M. Masson-Oursel, dont l'humilité était aussi grande que le savoir, et qui m'accueillit avec tant d'ouverture d'esprit et d'affectueuse simplicité.

I

LES DISCIPLINES ET LES RITES, OBSTACLES MAJEURS A L'ÉPANOUISSEMENT INDIVIDUEL, A LA RÉALISATION SPIRITUELLE DE L'HOMME. OBJECTIONS

1

Jusqu'à Copernic, les astronomes occidentaux expliquaient les apparences du mouvement diurne par une rotation des corps célestes autour de notre globe supposé immobile et faisant fonction de centre du monde. Vous savez comment, après Copernic, cette vue naïve a été détrônée par la conception qui est nôtre. Mais la découverte de Copernic eût-elle été possible sans les travaux, si erronés fussent-ils, de ses prédécesseurs, sans les observations, mal interprétées mais techniquement correctes, des tenants du système de Ptolémée ? L'idée même d'une explication à découvrir lui serait-elle venue à l'esprit si, avant lui, des défricheurs moins subtils ou plus prévenus n'avaient minutieusement prospecté les étendues célestes ? Il n'est pas douteux qu'à ces questions une réponse négative s'impose.

Ce que j'ai dit de Copernic et de la théorie géocentrique, je pourrais le redire de Lavoisier et de la conception du phlogistique.

En toutes ces matières, il n'est que juste de rendre hommage aux précurseurs malheureux, à ceux qui réalisèrent, sans pouvoir eux-mêmes en tirer pleinement parti, les conditions d'où devait jaillir l'éclair d'intelligence final. Mais cet hommage une fois accordé, devons-nous aller, par respect pour la mémoire de ces chercheurs disparus, jusqu'à enseigner dans le présent, comme autant de vérités scientifiques, l'astronomie ptoléméenne ou la théorie du phlogistique ? Qui ne trouverait absurde, dangereuse pour l'esprit, une si pieuse détermination ?

Ce que je viens de dire de Copernic et de Lavoisier, je pourrais le redire de Krishnamurti. Dans la première lettre que je vous ai adressée, j'écrivais que je donnerais volontiers tous les ouvrages des plus illustres maîtres hindous, du passé ou contemporains, pour quelques pages heureusement choisies de Krishnamurti. Une telle affirmation pouvait apparaître non seulement sectaire mais encore cruellement injuste. Or, tout au fond, je n'entendais nullement, en la formulant, méconnaître le fait que Krishnamurti aurait été totalement inconcevable si les grands précurseurs indiens dont j'étais prêt à sacrifier les œuvres n'avaient existé avant lui, n'avaient créé le climat spirituel dans lequel devait éclore sa pensée.

De même que la pensée copernicienne conserve, en les dépassant, les résultats utiles des recherches antérieures et leur donne tout leur sens, de même le message de Krishnamurti ramasse en lui-même, en les ordonnant, en leur attribuant leur sens véritable et ultime (disons, si vous le voulez, par prudence : provisoirement ultime) tous les apports utilisables, toutes les données valables de la spiritualité indienne. C'est pourquoi, dans l'hypothèse où l'enseignement krishnamurtien serait conservé, je verrais disparaître sans angoisse les œuvres de Gautama, de Nâgârjuna, de Shankara, de Râmakrishna ou de Ghose.

Peut-être même devrais-je souhaiter en un sens leur disparition, car la diffusion de connaissances imparfaites ou confuses, de connaissances où le vrai et le faux se mêlent sans qu'il soit facile de les séparer, une telle diffusion, dis-je, ne va pas sans présenter de réels dangers. Quand on peut offrir aux hommes un édifice clair et complet pourquoi vouloir les

faire entrer dans une construction inachevée et partiellement obscure ? Quand on dispose de Copernic ou de Képler, pourquoi ressusciter Ptolémée ?

« Un bouquet d'erreurs, disait poétiquement Krishnamurti, n'a jamais fait une vérité. » Si admirable, si méritoire qu'ait pu être l'effort du passé, notre respect pour cet effort ne doit pas nous empêcher de donner aux hommes le plus haut enseignement compatible avec les possibilités présentes de l'intelligence humaine. Les tâtonnements anciens étaient inévitables. Ils ont fourni une précieuse matière à méditation. Ce serait donc ingratitude et folie de les condamner. Mais dès l'instant qu'en passant ces tâtonnements au crible de l'analyse nous sommes parvenus à une plus haute sinon définitive clarté, pouvons-nous encore convier les hommes à revenir à ces tâtonnements, à en perpétuer l'exercice ? Ce serait une autre folie.

Que le ritualisme ait été un instrument d'expérimentation psychologique, je n'ai aucunement l'intention de le contester. Mais si ce mode particulier d'expérimentation nous a livré toutes ses ressources, nous a laissé voir ses limites et ses périls, allons-nous continuer d'en recommander l'usage ? Krishnamurti constatait, non sans raison, qu'une seule idée claire détruisait beaucoup d'idées fausses. Si la preuve est faite qu'une certaine conception de la spiritualité était erronée dans son fond, si nous pouvons maintenant formuler le problème spirituel en pleine lumière, allons-nous préconiser encore les pratiques qui s'accrochaient à la conception devenue désuète ? Ici tout préjugé sentimental doit s'incliner devant les nécessités rationnelles, toute préférence doit céder le pas devant la vérité.

2

Vous objecterez que le ritualisme est un instrument de choix en vue de l'acquisition de certaines disciplines. J'en suis d'accord. Mais s'il est démontré — et la démonstration a été faite, claire et irréfutable — que la solution ultime du problème spirituel ne peut être obtenue par aucune discipline, par aucune imitation, par aucun entraînement, de quel secours peut être pour nous le ritualisme dans l'entreprise de notre réalisation finale ?

Que des disciplines soient utiles dans l'ordre des techniques industrielles ou artistiques, qu'elles aient dans la vie sociale une importance majeure, c'est indéniable. Le ritualisme, de toute évidence, peut concourir efficacement à l'établissement et au maintien de ce que l'on est convenu d'appeler une « civilisation ». On ne saurait même concevoir sans lui, au présent stade de l'évolution humaine, cet établissement et ce maintien. Que le ritualisme soit la source d'émotions individuelles intenses, c'est encore incontestable. C'est même ce dernier caractère qui est au principe de l'efficacité sociale ou religieuse du rite. En dernière analyse, le rite nous apparaît donc comme un moyen d'utilité sociale ou politique, comme le ciment des organisations religieuses. Mais lorsque nous considérons le problème spirituel dans sa donnée la plus intérieure et la plus pure, sommes-nous en train de construire une civilisation à venir ou d'organiser, de consolider une société religieuse naissante ? L'homme qui s'efforce vers sa propre perfection, vers l'unité de ses puissances, l'homme qui essaie de plonger dans les profondeurs de son être intime pour y découvrir le secret de son essence, ne se propose pas, du moins directement et immédiatement, des objectifs aussi « extérieurs » et aussi lointains. Que des civilisations grandioses puissent surgir après coup de son effort d'approfondissement et d'unification de sa personne, c'est ce que l'histoire atteste en maintes circonstances. Mais là n'était pas le résultat initialement poursuivi.

D'autre part, si l'individu devait attendre d'avoir réalisé l'harmonie de toute la planète pour qu'il lui devînt possible de réaliser la sienne propre, mieux vaudrait qu'il abandonnât la

tentative dès le départ, à moins qu'il ne sût disposer pour sa tâche d'une centaine ou d'un millier de nos vies. Historiquement, toutes les libérations que l'on peut croire effectives n'ont été jusqu'à ce jour que des réussites individuelles et isolées. En conséquence, l'homme qui s'efforce vers sa propre perfection, sa délivrance, ne peut l'attendre comme un résultat de l'organisation sociale particulière, du type de civilisation qu'il aurait à imposer à l'humanité entière avant de pouvoir se réaliser lui-même. Son accomplissement spirituel ne peut lui venir qu'au terme d'un effort sur son être propre.

Ce point étant clairement dégagé, il nous reste donc à prouver que les disciplines qui sont indispensablement nécessaires dans les domaines de la technique, de l'organisation politique, sociale ou religieuse, s'appliqueront avec autant de bonheur au problème de l'unification de mon être intime, quand il s'agira de réaliser la synthèse de mes puissances. Car le problème spirituel, dans sa donnée psychologique, n'est rien d'autre, comme l'avait bien vu Fichte, que celui de l'accord avec soi-même.

Que cet accord avec soi, cette totalisation permanente des éléments de la personne, inaugure, pour qui l'obtient, un nouvel état de conscience, c'est un fait. Il n'en reste pas moins vrai que, pratiquement, tout se ramène à réaliser cet ajustement unifiant qui détruit les contradictions intérieures du sujet. Qu'un tel ajustement, comme le ferait celui, correctement exécuté, des éléments, jusque-là déformés, d'un tube télescopique, nous donne un nouvel et profond accès dans l'être, nous introduise au cœur mystérieux de la réalité, c'est là ce qui, dans la réalisation spirituelle, est donné par surcroît. Notre tâche propre, la seule à laquelle nous devons nous obstiner, c'est d'effectuer notre propre et définitive synthèse dans l'action, dans le comportement quotidiens. Ces précisions données — et il était bon qu'elles le fussent — je repose la même question cruciale, la terrible question constamment omise et dont on pourrait dire qu'elle est véritablement tragique dans sa simplicité : les disciplines qui réussissent sur le plan des techniques industrielles ou artistiques, les disciplines qui assurent la perpétuité des organisations sociales, politiques ou religieuses, sont-elles capables d'opérer la synthèse individuelle, de procurer cette unité durable du moi qui est, psychologiquement, l'équivalent de son effacement subjectif¹, de son abolition en tant que représentation distincte ?

La réponse, sans appel, est ici entièrement négative. Ce n'est pas assez dire. Non seulement la preuve ne peut être administrée que les disciplines soient en mesure de contribuer à l'intégration des éléments individuels, mais encore c'est la preuve de l'opposé qu'un peu de réflexion fait surgir inévitablement dans l'esprit. Loin d'être sources d'unité et de vérité dans l'ordre intime, les disciplines sont des causes de désintégration individuelle et de dissimulation.

3

S'imposer, en effet, une discipline, n'est-ce pas instituer une dualité en soi, dédoubler son moi en deux fragments dont l'un inflige et dont l'autre subit la discipline envisagée ? N'est-ce pas en même temps étouffer la sincérité, la vérité spontanée de ce que l'on est, falsifier de parti pris ses dispositions, ses aspirations naturelles ? On ne peut se refuser à l'admettre dès que l'on consent à y réfléchir. Loin d'unifier, d'harmoniser le moi, toute discipline délibérée le déchire et le fausse. Le sentiment de contrainte, inévitable dès que l'on tente de se conformer

¹ Voir note I, à la fin de l'ouvrage.

à une discipline, est-il autre chose que la pénible conscience d'une dualité ?

Vous ne manquerez pas de me répondre que cette désintégration vécue, dont vous ne pouvez contester l'existence à l'origine du processus disciplinaire, n'est qu'un moment de ce processus et qu'un autre moment vient où, la virtuosité se trouvant acquise, l'action devient spontanée, l'acteur agit tout d'une pièce.

C'est exact s'agissant de ces disciplines que je pourrais appeler instrumentales et qui visent à nous procurer l'usage sûr et familier, l'usage automatique et quasi inconscient d'instruments matériels ou intellectuels. Par ces disciplines, nous nous adaptons à un élément qui est fixe par nature, invariablement défini. Dans l'apprentissage du piano, par exemple, nous avons affaire à un instrument spécifié, à un objet qui ne subit aucune variation appréciable dans la durée, dont les lois du fonctionnement sont pratiquement immuables. C'est pourquoi l'adaptation peut devenir parfaite en son genre, aboutit à la construction d'un pur mécanisme psychophysiologique, d'un automate intérieur répondant toujours identiquement à une excitation déterminée. L'effort par lequel l'esprit ordonnait et contrôlait les mouvements des doigts, assurait la correspondance entre ces mouvements et les indications visuelles fournies par le texte de la partition, cet effort, inévitablement conscient, péniblement conscient à l'origine, glisse graduellement et définitivement dans l'inconscient de l'habitude. Aux coordinations cinétiques réfléchies, pensées dans leur détail, succèdent des coordinations spontanées, mécaniques, de véritables réflexes. Chez le virtuose, toute conscience d'effort a disparu et, du même coup, toute notion d'une contrainte, d'une dualité.

Ce qui est vrai de la discipline indispensable à l'apprentissage du piano est vrai de toute autre discipline qui limite son ambition à vouloir forger en nous, pour des fins purement pratiques, un automate physiologique ou mental. Dans les cas de ce genre, la discipline aboutit, atteint son but, institue un fonctionnement définitivement aisé et indolore.

Mais, s'agissant des disciplines morales, des disciplines vitales qui prétendent régler la conduite, le comportement quotidiens des individus, l'échec est constant. La dualité impliquée dans la contrainte initiale ne se dissipe pas vraiment, même si, par intervalles, elle cesse d'être perçue. Elle est pareille à ces oueds que l'on croit définitivement absorbés par les sables mais qui reparaissent toujours. Réapparition inévitable, dans le cas des disciplines tendant à former des habitudes vitales, car la contrainte initiale contenait déjà en germe la nécessité de celles qui devraient lui succéder, tout au long d'un processus sans fin, de ce processus que Krishnamurti et Dahlke appellent le « processus du moi ».

La vie, en effet, est mouvante et si nous essayons de l'enclorre, de la maintenir dans les cadres fixes que se proposent de construire les disciplines, elle fait éclater ces cadres irrésistiblement. En sorte qu'il nous faut toujours recommencer à construire dans les douleurs, dans les déchirements de la dualité, des comportements toujours précaires. J'ai analysé de près, dans une note déjà vieille, le mécanisme psychologique qui préside à la renaissance indéfinie de ces comportements, qui rend inévitable l'incessante et fastidieuse refonte de ces habitudes vitales. Je montrais dans cette note comment de telles habitudes venaient se briser contre des événements de notre destinée individuelle ou se trouvaient renversées par l'évolution irrésistible des choses, et comment, après chaque rupture dans l'édifice des habitudes, c'est-à-dire dans l'édifice des disciplines en acte, des comportements acquis, suivait une tentative de réfection, un replâtrage. Et j'ajoutais :

« Substituer une habitude vitale à une autre ou, en d'autres termes, procéder à un « replâtrage », est une entreprise difficile qui implique un effort soutenu et désagréable contre la précédente version de soi. D'autre part, la rupture involontaire d'une habitude établie, rupture causée par des événements dont le contrôle nous échappe, est un phénomène très déplaisant. On conçoit, en conséquence, que l'homme aspire à un état de choses qui ne nécessiterait plus

ces reconstructions laborieuses, toujours renaissantes, et qui, en outre, serait à l'abri des bouleversements fortuits. Cela se traduit chez l'individu par la recherche d'une habitude parfaite ou, ce qui revient au même, d'une définition parfaite, immuable, qui serait à la hauteur de toutes les circonstances à venir. C'est-à-dire que l'individu va se mettre en quête d'un idéal, d'un modèle présumé insurpassable, qu'il prendra pour le symbole et la formule de l'inébranlable perfection qu'il veut atteindre. Dès qu'il estimera posséder ce modèle, il s'efforcera de s'y conformer.

« Après chaque rupture dans l'édifice des habitudes, il y a ainsi recherche puis adoption d'un modèle, revu et corrigé, que l'on tient pour ultime. A chaque recommencement, l'individu essaie de se persuader qu'il procède à la dernière tentative, que son modèle, cette fois, est au point et ne subira plus de retouche. Et une fois la nouvelle définition, c'est-à-dire la nouvelle attitude, acquise, elle lui a coûté de si grands efforts et il est si peu disposé à les renouveler, qu'il veut la maintenir avec une énergie farouche. De là encore, une empreinte volontaire, une induration qui tend à se maintenir d'elle-même, une accumulation de la volonté, un réflexe ancré, mécanique, qui ne pourra être dissipé que moyennant de nouveaux efforts répétés, lesquels engendreront à leur tour un nouveau mécanisme, sans que l'on aperçoive de terme à cette génération successive de comportements pétrifiés. Indubitablement, nous sommes en présence d'un processus circulaire, dont les termes alternés se suscitent mutuellement et réciproquement; d'une activité qui, par son exercice même, reconstitue perpétuellement les conditions dont elle surgit et crée dès lors indéfiniment sa propre nécessité.

« Si ce processus est envisagé non plus à l'échelle individuelle mais à l'échelle sociale, les ruptures s'appellent révolutions et les replâtrages ne sont rien d'autre que l'institution de nouvelles légalités.

« Remarquons de quelle curieuse manière l'expérience du changement vient renforcer le désir de permanence et comment l'homme, dans son irréflexion, s'accroche à la cause même de ses tourments, à ce comportement rigide qui suscite les troubles mêmes auxquels on lui demande de remédier.

« Sans doute y a-t-il, malgré tout, de rupture en rupture, une sorte de mouvement, d'adaptation progressive. Mais ce progrès s'effectue par à-coups et en mode contraint, sous la pression des nécessités de l'heure. Ce n'est pas une mobilité clairvoyante, fondamentale, fluide. Il s'agit plutôt de corrections, successives et brutales, à une continuité durcie, à un état de choses qui est essentiellement, aveuglément rigide et qui se veut tel. Symboliquement, ce n'est pas ici une courbe harmonieuse aux souples inflexions, mais une ligne brisée ne rencontrant que rarement cette courbe idéale et, pour ainsi dire, par hasard. »

Il résulte clairement de ces considérations que vouloir résoudre par le moyen des disciplines le problème fondamental de la vie, c'est s'engager follement dans une entreprise interminable et impossible, dans une tentative qui n'aboutira jamais parce qu'elle est fautive dès le principe; parce qu'elle méconnaît les données de l'expérience la plus immédiate et la plus banale; parce qu'elle postule cette absurdité que le fixe est de même essence que le mouvant, en constitue une mesure valable; que l'imitation servile et la répétition peuvent s'opposer victorieusement à l'incessante création universelle, défier tous les renouvellements dont le monde et le moi nous offrent le perpétuel spectacle; qu'il est possible d'étendre le génie sur le lit de Procuste de l'habitude. Tentative insensée dont nous ne voyons pas que si elle aboutissait elle signifierait l'arrêt du devenir créateur, la mécanisation irrémédiable de l'univers, sa réduction à un fonctionnement définitivement immuable. Tout cela est impliqué invisiblement dans la thèse qui veut faire des disciplines un outil libérateur. « Lorsqu'il y a en nous un centre statique et hors de nous des valeurs changeantes, un conflit doit inévitablement surgir », nous dit Krishnamurti.

Vous serez tentée de m'objecter que si vous êtes toute disposée à reconnaître la valeur de ma critique, s'agissant des disciplines par lesquelles nous essayons de nous adapter à autrui et aux événements extérieurs, vous êtes plus sceptique en ce qui concerne la faillite de celles qui, comme c'est le cas pour maintes pratiques rituelles, opèrent au cœur même de notre intimité et se donnent pour objet notre perfection spirituelle.

« Je vous accorde, me direz-vous, que les comportements fixes, les routines auxquelles nous prétendons paresseusement réduire nos activités extérieures, se trouvent battues en brèche, détruites les unes après les autres, par le mouvement des choses, par les résistances imprévisibles ou les initiatives surprenantes des êtres avec lesquels nous sommes en rapport. Je vous accorde que ce fait et notre réaction à ce fait sont à l'origine d'un processus douloureux qui s'entretient de lui-même, qui recrée automatiquement les conditions de sa propre existence et qui, par conséquent, n'aura pas de fin tant que nous n'aurons pas fondamentalement modifié les dispositions de notre esprit, le principe de nos réponses aux impacts extérieurs. Vous êtes fondé, ici, dans ce cas particulier, à préférer, contre le genre de disciplines que vous venez de définir, contre l'idée même d'avoir recours à ces disciplines, une condamnation sans appel.

« Mais le processus douloureux, le processus sans fin dont vous avez démontré l'existence, ne repose-t-il pas tout entier sur l'action d'un milieu, milieu dont les changements, les interventions imprévisibles viennent ébranler du dehors l'édifice de nos comportements, de nos habitudes ? Or, quand je médite, selon les formes prescrites, dans le silence de ma chambre, quand, seule, et toutes portes closes, j'accomplis les gestes que m'ordonne le rituel, comment les influences sociales, les événements domestiques pourront-ils pénétrer jusqu'à moi, comment mes entreprises intimes pourront-elles, en général, se trouver soumises aux pressions brisantes de l'extérieur ? Dans mes rapports avec le monde, mes initiatives étaient contrecarrées par des événements qui échappaient à mon contrôle. Mais ici, je n'ai affaire qu'à moi-même. Dès lors, les causes qui provoquaient ces ruptures et déclenchaient par là le processus dont vous avez parlé ne sont-elles pas absentes ? La discipline rituelle ne va-t-elle pas, dans ces conditions, aboutir ? »

Je pourrais vous répondre que les qualités que l'homme se propose d'atteindre par une ascèse solitaire ne sont pas, en général, sans rapport avec ses activités extérieures, en sorte que les échecs subis au-dehors retentissent presque inévitablement sur les dispositions conscientes les plus intimes. Même les efforts par lesquels le ritualiste prétend se mettre en communication avec un univers inaccessible aux sens et dont il retire des joies qui ne doivent rien aux sources communes de satisfaction, même ces efforts-là vont transformer les rapports entre le ritualiste et son milieu. Se confinant de plus en plus dans son ivresse intime, le méditant se désintéresse des événements et des êtres extérieurs, risquant par là de s'attirer des surprises désagréables, si désagréables mêmes qu'elles peuvent l'arracher brutalement à son rêve intérieur. Tant que l'on possède un corps, on ne peut jamais s'isoler que temporairement et imparfaitement des circonstances physiques et sociales. La séparation entre ce monde et nous-même est, en définitive, illusoire.

Mais point n'est besoin de démontrer que les changements extérieurs retentissent sur notre conscience intime. Le moindre regard direct jeté sur cette conscience suffit à nous en révéler l'inépuisable mobilité intrinsèque, la perpétuelle et prodigieuse agitation. Rien de fixe ne se laisse voir en elle. Les émotions sont pareilles à une mer bouillonnante dont la coloration et la figure varient d'instant en instant. La fixité de nos moyens représentatifs, les permanences du

langage peuvent, lorsque nous sommes distraits, nous induire en illusion. Mais dès que nous essayons de saisir un sentiment, une tendance dans leur vérité originale et vivante, toute définition permanente se dérobe et nous échappe, notre regard intérieur se brouille; l'objet même de notre observation semble reculer, se disperser, nous laisser en présence d'une vacuité déconcertante.

Ainsi donc, le milieu intérieur est, dans sa donnée immédiate et naïve, encore plus désespérément mouvant que les circonstances externes. Il reproduit, en les exagérant, toutes les apparences du monde objectif. Il est le théâtre de conflits aussi violents, aussi âpres que ceux qui nous opposent à la nature ou à nos semblables.

D'ailleurs, ces derniers conflits n'existent pour nous que par les échos qu'ils éveillent dans cet univers intérieur où nous voyons surgir des transformations plus soudaines encore et plus imprévisibles que celles du dehors, où nous subissons des échecs tout aussi cuisants que nos échecs extérieurs.

Le rite dont la pratique nous satisfaisait hier, éveillait en nous une joie profonde, nous laisse aujourd'hui douloureux et déçu. La flamme de l'exaltation passée est devenue cendre, la douceur s'est faite amertume. Par des exercices, des méditations répétées, nous pensions acquérir telle qualité ou telle vertu et, après des semaines, des mois ou des années d'efforts, nous sentons sourdre à nouveau en nous les impulsions anciennes, les désirs frémissements que nous pensions avoir définitivement extirpés. Un découragement nous prend, un doute sur l'efficacité du rituel, un scepticisme à l'égard du système de méditation adopté. Finalement, nous nous mettons en quête d'un nouveau rituel ou d'une nouvelle méthode contemplative auxquels nous essaierons de nous conformer au prix d'un effort pénible, d'un effort dont la nécessité reparaitra toujours.

Ainsi donc, que nous nous tournions vers l'extérieur ou vers l'intérieur, vers les comportements sociaux ou les rites solitaires, nous découvrons le même processus. C'est un des thèmes familiers des causeries de Krishnamurti que l'homme, pour trouver une compensation aux échecs qu'il subit dans le monde extérieur, essaie de se réfugier dans un monde intérieur où les mêmes difficultés et les mêmes déceptions l'attendent. En réalité, ainsi que je le disais plus haut, il n'y a pas de différence profonde entre ces deux mondes : l'un et l'autre se mirent dans une conscience unique. La fuite vers les refuges intérieurs est aussi vaine que la poursuite des mondes ou « plans » supérieurs. Si l'aberration est en nous, nous la transporterons inséparablement en n'importe quel lieu où nous choisirons d'aller. Quand le défaut est dans l'organe de vision, ce n'est pas en changeant la nature de l'objet observé que l'on se délivrera de ce défaut. En quelques phrases décisives, Krishnamurti fait justice de cette illusion : « Vous ne pouvez pas transférer la conscience de ce monde-ci dans un autre plan et imaginer qu'elle deviendra une conscience différente. La conscience est conscience partout où elle se trouve — il n'y a ni haut ni bas. Dans le présent seul est l'univers entier. »

Ainsi donc, parce que nous portons en nous le germe et le principe du conflit, parce que nous sommes, si l'on peut dire, désadaptés par construction à l'égard de toute réalité, nous ne cessons de lutter contre le monde que pour retrouver la bataille au cœur de nous-même, nous n'échappons aux surprises et aux camouflés objectifs que pour en retrouver l'équivalent intime.

En conséquence, la tentative de stabiliser disciplinairement nos états de conscience est encore plus vaine que celle par laquelle nous voudrions arrêter le devenir universel. Encore une fois, dans un cas comme dans l'autre, imaginer que notre action pourrait, selon le vœu des disciplines, s'exprimer en des modes invariables et rester pourtant adaptée aux objets avec lesquels elle se trouve en rapport, c'est, inévitablement, prétendre assujettir le mouvement des choses aux conceptions paresseusement fixes de notre esprit; c'est vouloir détruire le

renouveau de la pensée, ternir la fraîcheur des émotions, écraser sous le talon les plus fines manifestations de la vie, bafouer ce merveilleux pouvoir de création et d'invention qui nous apparaît comme l'essence même de la réalité.

Le processus que l'on voudrait limiter au domaine dans lequel s'inscrivent nos rapports avec le milieu naturel ou social est, par suite, absolument général. Il embrasse, conditionne et domine toutes nos activités. En sorte que les conclusions que nous avons été amenés à formuler valent pour le ritualisme comme pour n'importe quel comportement stabilisé.

Mais je veux vous faire la part belle et je ne mettrai aucune mauvaise grâce à reconnaître que certaines gens prétendent se bien trouver des cérémonies ou des rites qu'elles ne cessent de pratiquer et affirment qu'elles ont trouvé la paix définitive. Ce qu'elles ont malheureusement trouvé, c'est la paix de la mort. Chez de telles personnes, le mouvement de la vie s'est arrêté, l'initiative créatrice s'est éteinte faisant place à un pur fonctionnement qui s'accompagne d'une satisfaction confite, pareille à celle qu'éprouverait un mécanisme bien huilé s'il pouvait devenir conscient de ses activités. Allons-nous parler ici de réalisation humaine, d'accomplissement spirituel ? Ce serait un non-sens. Nous sommes bien plutôt devant une autodestruction. Ces individus assoupis dans la béatitude de leurs routines sont de ceux qui, selon le mot de Krishnamurti que je citerai plus loin, sont parvenus à se supprimer eux-mêmes. De tels exemples, bien loin d'infirmer la thèse selon laquelle toute discipline « spirituelle » est nocive, en constituent une lamentable et saisissante illustration.

Bénissez le ciel, chère Madame, de ce qu'il nous reste encore des moments pénibles. Si elle n'était la suprême libération, une constante harmonie serait la fin de tout. Vous auriez cessé de vraiment vivre.

5

Les développements qui précèdent constituent déjà une condamnation sans appel de l'aberration disciplinaire. Et pourtant nous n'avons jusqu'à présent considéré de près que l'action dissolvante des disciplines à l'égard de l'unité du moi. Nous avons maintenant à dire comment, par les difformités qu'elles nous infligent, l'ignorance où elles nous maintiennent à l'égard de notre condition réelle, de notre vraie nature, les disciplines nous interdisent de parvenir jamais à la compréhension et, partant, à la solution durable de nos difficultés.

On ne peut, en effet, résoudre un problème que si l'on en connaît exactement les données. Si donc nous sommes pour nous-même un problème, nous ne pourrions en trouver la solution que si nous connaissons ses éléments authentiques, c'est-à-dire si nous parvenons à une limpide connaissance de nous-même.

J'ai déjà indiqué brièvement que toute discipline que nous faisons effort pour nous imposer étouffe inévitablement la sincérité spontanée de notre être. Se discipliner, c'est se déformer péniblement pour s'identifier à un modèle, c'est presser un masque avec violence sur son visage naturel, c'est grimacer pour se donner l'apparence de ce que l'on n'est pas, c'est injecter en soi des caractères d'emprunt que l'on ne sait plus ensuite séparer des siens propres, c'est se contraindre à endosser des vêtements qui ne sont pas faits pour soi, qui craquent aux entourures et dans lesquels on devient guindé. Comment pourrait-on, dans ces conditions, se connaître et, partant, se résoudre ?

Dans le texte qui suit et que je tiens pour l'un des plus profondément simples, des plus vrais qui aient jamais vu le jour, Krishnamurti montre avec une force saisissante qu'aucune discipline, qu'aucune méthode ne peut nous conduire à la connaissance sincère de nous-

même :

« Vivre selon un modèle, un idéal, le suivre brutalement, méditer sur lui, vous conduira-t-il à la découverte de vous-même ? La discipline ou la volonté peuvent-elles vous conduire à la perception de ce qui est réel ? Autrement dit, par l'exercice, par un effort de l'intellect, en ployant, disciplinant, forçant votre pensée dans une direction particulière, pouvez-vous vous connaître vous-même ? Et pouvez-vous vous connaître au moyen d'un modèle de conduite, c'est-à-dire en préconcevant un mode d'existence, une définition de ce qui est bien, de l'idéal, et en suivant constamment cet idéal, en torturant votre pensée et vos sentiments selon ses décrets, mettant de côté ce que vous considérez être le mal et suivant impitoyablement ce que vous considérez être le bien ? Est-ce que ce processus vous révélera ce que vous êtes, quoi que cela soit ? Pouvez-vous vous découvrir vous-même au moyen de la contrainte ? C'est une forme de contrainte que cette impitoyable domination des difficultés par la volonté, la discipline...

« Tout cela n'est qu'entraînement de la volonté, ce que je considère comme étant mécanique, comme un processus intellectuel. Pouvez-vous être vous-même par ces moyens, par ces moyens mécaniques ? Tout effort mécanique, ou de la volonté, est créateur d'habitudes. Par la formation d'habitudes vous pouvez parvenir à créer un certain état, à réaliser un certain idéal que vous considérez comme étant vous-même, mais comme cela est le résultat d'un effort intellectuel ou volontaire, c'est entièrement mécanique et, par suite, ce n'est pas vrai. Est-ce que ce processus vous octroie la compréhension de vous-même, de ce que vous êtes ?

« Mais il y a l'autre état qui est spontané.

« Vous pouvez vous connaître vous-même quand vous n'êtes pas sur vos gardes, quand vous ne calculez pas, quand vous n'êtes pas en train de vous protéger, quand vous n'êtes pas constamment attentif à guider, à transformer, à soumettre, à contrôler, quand vous vous apercevez vous-même d'une manière inattendue, c'est-à-dire quand l'esprit n'a pas d'opinion préconçue sur lui-même, quand il est ouvert, quand il ne s'est pas préparé à rencontrer l'inconnu.

« Si votre esprit est préparé, sûrement vous ne pouvez pas percevoir l'inconnu, car vous êtes l'inconnu. Si vous vous dites à vous-même : « Je suis Dieu » ou « Je ne suis qu'une masse d'influences sociales ou un paquet de qualités », si vous avez n'importe quelle préconception de vous-même, vous ne pouvez pas comprendre l'inconnu qui est le spontané.

« Ainsi la spontanéité peut surgir seulement quand l'intellect n'est pas sur ses gardes, quand il ne se protège pas, quand il n'est plus effrayé pour lui-même; et elle ne peut surgir que de l'intérieur. En d'autres termes, le spontané doit être le neuf, l'inconnu, l'incalculable, ce qui est créateur, ce qui doit être exprimé, aimé, ce en quoi la volonté, en tant que processus intellectuel de contrôle, de direction, n'a aucune part. Observez vos états émotionnels et vous verrez que les moments de grande joie, de grande extase ne sont pas prémédités. Ils arrivent mystérieusement, obscurément, à notre insu. Quand ils sont passés, l'esprit désire les recréer, les ressaisir et ainsi vous vous dites à vous-même : « Si je puis suivre certaines règles, former certaines habitudes, agir de cette façon et non de cette autre, je pourrai retrouver ces moments d'extase... »

« Par aucune méthode, et toutes les méthodes doivent être inévitablement mécaniques, vous ne pouvez mettre à nu la vérité de votre être. On ne peut forcer la spontanéité. Toute méthode ne peut que créer des réactions mécaniques. Aucune discipline ne vous donnera la joie spontanée de l'inconnu.

« Plus vous vous forcez à être spontané, plus la spontanéité se retire, plus obscure et cachée elle devient, et moins elle peut être comprise. Et cependant c'est ce que vous cherchez à faire quand vous suivez des disciplines, des modèles, des idéals, des chefs, des exemples, etc...

Vous devez approcher cela négativement, non pas avec l'intention de capturer l'inconnu, le réel. »

Je n'ai rien à ajouter à ce texte décisif qui contient comme un parfum émouvant de ce mystère universel, de cet inconnu dont nous faisons partie. La vérité psychologique de ces lignes atteindra, pour tout lecteur de bonne foi, la force de l'évidence, d'une évidence si grave en ses conséquences, si dramatique, pourrait-on dire, que l'on comprend que Krishnamurti se répète et insiste, au risque de paraître monotone et fastidieux. Nous sommes si facilement attrapés, séduits par l'éclat intellectuel des théories étranges et compliquées, et si peu sensibles aux vérités premières et simples, à ces notions essentielles que leur évidence même nous dérobe et qui ne se prêtent pas à ces acrobaties de la pensée dont nous tirons tant de plaisir et d'orgueil!

La cause est entendue. Aucune discipline, ne pouvant révéler ce que nous sommes, n'est en mesure de nous conduire à notre suprême réalisation. « Vous devez approcher cela négativement », dit admirablement Krishnamurti. Nous avons déjà vu comment les disciplines nous faisaient entrer dans un état toujours renaissant de déchirement et de douleur. Incapables, radicalement incapables, de nous donner accès aux profondeurs libres de la vie, elles ne peuvent que nous défigurer, nous meurtrir sans fin, nous maintenir douloureusement éloignés de notre propre essence, nous exiler de nous-mêmes à jamais.

6

Il me semble que l'on pourrait, en adoptant un langage un peu différent de celui de Krishnamurti, résumer comme il suit l'ensemble des critiques dirigées par lui contre le ritualisme

L'espoir de parvenir par des disciplines, des rituels, à résoudre le problème spirituel est un produit caractéristique de cette aberration qui consiste à traiter le sujet conscient comme une chose, comme un objet que l'on pourrait façonner par des procédés industriels. Erreur insigne! Car ce en quoi se forme la représentation de tout objet n'est pas en lui-même un objet, et l'on ne saurait retourner contre la vie même les techniques par lesquelles elle forge ses moyens d'expression.

C'est dans l'édification des moyens d'expression de la vie que les techniques trouvent leur légitime emploi. Si on essaie de les appliquer à la vie, en tant qu'elle est génératrice d'imprévisible et d'inconnu, on ne peut que l'appauvrir affreusement, la soumettre à la torture, et, finalement, la mutiler.

La vie totale, en effet, se présente et se présentera toujours au regard de l'analyse, sous deux aspects, complémentaires et contradictoires à la fois : un aspect conscient, créateur, et un aspect instrumental ou technique.

C'est l'aspect créateur qui invente ou qui utilise les techniques. Il n'a pas à les subir — ce serait un renversement complet de l'optique réelle — mais à s'en servir. Je sais bien qu'utiliser un instrument c'est en subir les limitations. Cela n'empêche pas qu'au sommet de la pyramide des automatismes doive subsister un élément libre, un élément vivant. C'est cet élément qui réalise pleinement sa propre nature lorsque survient la réalisation spirituelle. Le véritable objet de la vie spirituelle n'est d'ailleurs que cela : dégager de la gangue des automatismes inévitables cette suprême étincelle vivante.

Comprendre ce point clairement, c'est comprendre l'immense folie du ritualisme, quand, sortant de ses applications sociales, il prétend s'exercer dans un domaine qui n'est pas le sien,

dans un domaine où toute méthode se révèle pernicieuse, irrémédiablement.

Je viens de parler d'un élément libre. La liberté ainsi envisagée n'a pas besoin d'être un libre arbitre. Il suffit qu'elle implique la possibilité d'un devenir qui, en opposition avec celui des mécanismes matériels, soit orienté non vers l'usure et la dégradation mais vers une complexité, une richesse, une efficacité et une harmonie croissantes. En d'autres termes, être libre, dans le sens, nullement métaphysique, où je l'entends, c'est n'être pas assujéti à une définition fixe, à un système de conditions immuables; c'est pouvoir assumer des caractères nouveaux, manifester des aptitudes nouvelles; c'est être capable, en prenant conscience de ses limitations et en les surmontant, de se dépasser indéfiniment. Une telle liberté, indépendante de toute hypothèse métaphysique, est essentiellement concrète, expérimentalement vérifiable,

Toutes les habiletés intellectuelles ne peuvent que se briser contre les vues si simples et si évidentes qui viennent d'être exposées. Pour les formuler on n'a fait appel à aucune hypothèse aventurée, à aucun artifice. Elles ne font que traduire les données très apparentes de l'expérience la plus élémentaire, les enseignements sincères de l'observation la plus commune. Aucun homme qui consentira à les examiner de bonne foi ne pourra mettre en doute leur solidité, leur certitude.

Elles sont à la portée des plus humbles esprits et l'obstacle à leur compréhension ne réside pas dans l'insuffisance des moyens intellectuels mais dans la force aveuglante des préjugés et des passions. Il n'est au pouvoir d'aucun rituel de les détruire. Au contraire, celui-là qui en prend pleinement conscience se délivre de tout rituel. Car elles rendent manifeste la nécessité d'une souplesse fondamentale, instantanée, fluide, d'une souplesse qui rend l'esprit « pareil à l'eau qui s'ajuste exactement à un vase quelconque ». Cette souplesse, qui n'est que l'autre nom d'une intelligence parfaite capable de suivre les plus rapides mouvements de la vie, est absolument incompatible avec ces comportements stéréotypés que visent à produire les rituels. Ce qui revient à dire que ces rituels ne sont pas un adjuvant mais un obstacle au véritable épanouissement de l'homme. Et si nous n'étions intoxiqués depuis des siècles par les rituels, nous discernerions immédiatement ce point si clair. Nous serions même surpris qu'on ait jamais pu élever des doutes à son sujet. Notre surprise toutefois s'atténuerait vite quand nous prendrions pleine conscience des intérêts puissants qui conspiraient d'âge en âge à maintenir en pareille matière une profitable obscurité.

7

Vous me direz que ce rejet des disciplines doit entraîner logiquement un désordre absolu. Ce n'est là qu'une conclusion hâtive et inexacte. Renoncer à s'imposer délibérément des disciplines, se refuser à violenter sa nature n'implique pas que l'on doive se faire l'apôtre de la licence, devenir systématiquement indiscipliné. Une indiscipline voulue n'est qu'une discipline négative, retournée. Krishnamurti parlait ironiquement des gens qui voulaient acquérir la non-acquisition. On pourrait parler de même de ceux qui entreprennent de se discipliner à l'indiscipline.

En réalité, la discipline qu'il s'agit de rejeter pour atteindre l'intelligence, l'accord avec soi-même, c'est la discipline que l'on s'impose délibérément, que l'on maintient par un effort consciemment volontaire. Mais à côté de cette discipline artificielle, qui fait tomber dans le traquenard dualistique, il y a une discipline naturelle, une discipline spontanée qui s'établit sans effort et se dissipe sans résistance. C'est cette dernière espèce de discipline que Krishnamurti définit dans le texte suivant dont la simplicité et la profondeur sont admirables :

« La maîtrise de la pensée se produit lorsque l'on éprouve un intérêt suffisant pour quelque chose... Lorsque vous êtes intéressé, vous êtes capable de vous concentrer. Le désir crée sa propre loi, et l'intérêt sa propre discipline. Si vous déployez avec résolution une grande volonté pour maîtriser votre esprit, vous ne faites qu'exagérer une opposition, donc intensifier la conscience de soi. Observez-vous dans la poursuite du plaisir. Là vous ne faites aucun effort spécial pour vous concentrer : vous allez au plaisir, votre pensée l'anticipe constamment, s'y exerce, s'accomplit en faisant mille fois le tour des idées qu'il lui suggère. Cela n'exige aucune maîtrise de soi, car cela vous intéresse. Donc allez d'abord découvrir ce qui, dans la vie, vous intéresse réellement.

« Lorsque votre désir est divisé en lui-même, vous déployez votre volonté afin de le maîtriser; mais si votre désir se trouve engagé dans la poursuite indéfectible de son objet, alors il n'y a pas de conflit, donc il n'est pas nécessaire de faire effort pour le maîtriser. Je connais des personnes qui ont maîtrisé leur pensée, qui ont médité pendant des années, c'est-à-dire qu'elles ont appris à se supprimer elles-mêmes. Elles ont écarté de leur esprit toutes les pensées qui pouvaient se heurter et se sont accrochées à une seule idée. Pour moi, il ne s'agit pas d'écarter de l'esprit certaines pensées mais plutôt de comprendre chaque expérience en ayant l'esprit alerte. »

8

A la lumière de ce texte, il apparaît clairement que la discipline rejetée par Krishnamurti est uniquement la discipline délibérée, celle que l'on s'impose avec effort, dans une pénible tension de l'esprit, celle qui violente notre nature. S'interdire une discipline de cette espèce, ce n'est donc pas nécessairement verser dans l'indiscipline, dans la licence. C'est plutôt, on le comprend en lisant d'autres textes de Krishnamurti, prendre envers soi l'attitude d'un spectateur qui observerait une scène sans rien faire qui fût de nature à en troubler le cours, à la manière, dit-il, dont un adulte considérerait les jeux d'un enfant¹.

Alors que nous voulons constamment intervenir au moyen de notre volonté dans des états qui sont nôtres et que nous connaissons mal, Krishnamurti nous convie à observer ces mêmes états avec un intérêt passionné, sans entreprendre de les modifier délibérément. En d'autres termes, au désir de modeler notre être selon des conceptions forgées arbitrairement par nous ou suggérées par autrui, il nous propose de substituer le désir de nous bien connaître, le désir de pénétrer la signification, la structure du processus vital que nous sommes.

Tout désir déforme la perception de son objet, sauf le désir d'une connaissance impartiale, objective, rigoureuse. Si donc nous voulons sortir de la confusion établie en nous par les déformations qu'infligent nos désirs possessifs aux représentations que nous pouvons nous faire de leurs objets, il faut que nous fassions nôtre ce désir de connaissance pure, de connaissance désintéressée. Encore devons-nous attendre qu'il surgisse naturellement en nous. Si, en effet, dans l'espoir d'en retirer un bénéfice, nous voulions nous contraindre à une attitude d'observation impartiale, nous n'aurions plus affaire à une soif de connaissance exacte mais à un désir de possession hypocritement camouflé en désir de connaissance. Cette dernière remarque nous montre que l'entreprise à laquelle nous exhorte Krishnamurti n'est à aucun degré facile. Il l'indique lui-même :

¹ Voir note II, à la fin de l'ouvrage.

« Discerner que le désir est présent là où l'ignorance existe, et ainsi apporte la souffrance, et cependant ne pas laisser l'esprit s'entraîner à ne pas désirer, est la tâche la plus ardue et la plus difficile. Nous pouvons voir que posséder, acquérir, crée de la souffrance et perpétue l'ignorance; que le mouvement de l'avidité met obstacle au clair discernement. Si vous y pensez vous verrez qu'il en est ainsi. Lorsqu'il n'y a ni besoin ni non-besoin, il y a alors la compréhension de ce qui est permanent. C'est un état des plus difficiles et des plus subtils à appréhender; il exige qu'on exerce un effort soutenu et judicieux pour n'être pas pris entre les deux contraires : le renoncement et l'acceptation. Si nous sommes capables de percevoir que les contraires sont erronés, qu'ils doivent mener à un conflit, alors cette perception même, cette lucidité même provoque l'illumination. »

L'attitude de l'homme qui, discernant que le désir apporte la souffrance, ne laisse pas son esprit s'entraîner à ne pas désirer, est une attitude de pure observation, de pure connaissance. Et l'effort dont parle Krishnamurti dans ce texte est un effort de discernement. Non pas un effort pour s'imposer une discipline préconçue. D'ailleurs Krishnamurti est trahi dans ce texte par les mots qu'il emploie. Car l'effort dont il parle ici n'est pas l'effort qui déchire le moi mais celui, tout naturel, imprémedité, qu'implique la concentration spontanée sur un objet. Le savant qu'un problème passionne fait, du point de vue d'un témoin qui l'observe, des efforts. Mais il ne s'impose pas de les faire. Au contraire, il lui faudrait faire effort, au sens pénible du terme, pour les interrompre.

Je viens de parler d'un effort de discernement. N'est-ce pas un effort de cette espèce qui nous permettra de découvrir, en nous délivrant de l'écran des suggestions sociales, « ce qui, dans la vie, nous intéresse réellement » ? Vous pouvez retrouver, à travers les différents textes que j'ai cités, la continuité d'un point de vue.

9

Krishnamurti n'entend pas détruire le désir, car le désir est source de l'expérience et la libération est impossible sans le secours de l'expérience. « Ne détruisez pas le désir, dira-t-il, mais empêchez-le de se satisfaire dans l'illusion. » Comment allons-nous empêcher le désir de se satisfaire dans l'illusion ? En le retenant par une extrême tension de la volonté, en adoptant une solution de force ? Ce serait retomber dans le piège de l'effort, dans le guêpier de la douleur. Une seule voie reste ouverte qui soit libre de ces embûches, celle consistant à pénétrer, par la connaissance, la nature de l'illusion. Ainsi, à travers les révélations impitoyables d'une enquête scrupuleuse, le désir prendra conscience de la complète futilité de ses entreprises, du caractère décevant des objectifs qu'il s'était proposés. Il se détournera, dès lors, de lui-même, des sentiers d'illusion dans lesquels il s'était égaré, tout de même que nous nous détournons spontanément et sans effort d'une voie que nous avons choisie quand la preuve nous est apportée que cette voie ne saurait nous conduire là où nous prétendions aller. C'est ici la solution par compréhension, la solution d'intelligence, dans laquelle aucune violence n'est faite au désir.

Ces précisions étant données, vous saisirez mieux encore pourquoi, tout en faisant litière des disciplines délibérées, l'enseignement de Krishnamurti ne saurait conduire au désordre, à la licence. Car le rejet de toute discipline arbitraire ou extérieure, de toute discipline que l'on s'impose, ne doit pas, dans la pensée de Krishnamurti, être séparé d'un effort parallèle de pur discernement. C'est l'ensemble de la doctrine qu'il faut considérer. Et l'on voit bien déjà que cette doctrine est purement psychologique, forme une construction totalement objective, dépouillée de tout résidu théologique ou mythique. On peut dire que Krishnamurti est le Kant

de la spiritualité. C'est en cela qu'il opère une révolution, ou si l'on veut, c'est en cela qu'il achève la révolution commencée par le Bouddhisme primitif. C'est en cela que son enseignement est en rupture avec ceux des maîtres passés ou contemporains de l'Inde ou du Thibet, même si, à certains égards, la même infrastructure métaphysique paraît convenir à la fois aux enseignements de ces maîtres et au sien.

Arrêtons-là cette digression. La force, la profondeur de la thèse krishnamurtienne doivent maintenant vous apparaître. Mais ceux-là même qui ont renoncé à l'usage des rituels conservent à leur égard un préjugé favorable, une sorte de tendresse nostalgique. En sorte qu'il se peut bien que votre esprit ne veuille pas encore se rendre. Et je prévois l'objection que vous serez tentée de formuler contre ma thèse

10

« Vous prétendez, me direz-vous, que les rituels sont un obstacle à l'épanouissement humain. N'est-il pourtant pas possible d'éprouver, avec le secours des rituels et des disciplines, des émotions étranges et splendides, une sorte de bonheur ? Le ritualiste se sent transporté, croit à certaines minutes entrer en contact avec la divinité même. Des joies aussi vives, aussi bouleversantes sont-elles sans valeur à vos yeux ? »

Certes non. Je leur accorde même une valeur terrible. Alors que la plupart des gens en tirent la preuve que la voie sur laquelle on les rencontre est la juste voie, je les considère comme le pire danger qui puisse menacer la recherche spirituelle. Elles sont les sirènes perfides qui égarent l'homme, le détournent de son difficile chemin, de son véritable chemin, pour en faire la proie des esclavages infinis.

Dieu merci, je ne suis pas le seul à avoir dénoncé ce péril. Au sein des religions même, de grands mystiques n'ont pas hésité à donner l'alarme. Dans La Montée du Carmel, un saint Jean de la Croix met en parallèle le « sentier de l'esprit égaré », ou sentier de la recherche des jouissances matérielles, et le « sentier de l'esprit imparfait », ou sentier de la recherche des jouissances spirituelles. Je cite de mémoire. Peut-être le saint parlait-il de « biens » au lieu de « jouissances », mais la signification de sa pensée n'est pas douteuse.

Nous rencontrons là cette aberration profonde qui consiste à rechercher sous le nom de vie spirituelle de simples prétextes d'exaltation émotionnelle.

Vous me direz peut-être que l'homme parvenu à la plus haute réalisation éprouve lui aussi des émotions intenses et magnifiques, un bonheur pour lequel il n'est pas de mots. Il est vrai, mais ce bonheur doit surgir de soi, et non pas venir à notre appel. Relisez ce que disait Krishnamurti sur la naissance des grandes joies, et que je citais tout à l'heure. Le bonheur authentique, la joie de la libération n'advient qu'à ceux qui ne les cherchent pas; et le plus souvent, sinon toujours, dans des circonstances, des situations tellement critiques et déchirantes que bien peu de gens consentiraient délibérément à s'y placer. Ici, la recherche — qui s'opère selon des voies conventionnelles — détruit son objet.

Et c'est commettre une pétition de principe que d'espérer atteindre le sommet de la vie spirituelle lorsque, en réalité, on ne fait que poursuivre des émotions merveilleusement vives et délicieusement exaltantes. C'est comme si l'on prétendait escalader un pic en cultivant en soi les dispositions intérieures d'un homme qui en aurait achevé l'ascension. Ce qui devrait être la conséquence gratuite de la recherche en devient le prétexte et la cause finale. Une telle erreur de perspective écarte en réalité du but véritable, brouille indéfiniment la vision, interpose entre l'intelligence et son objet l'écran aveuglant des soifs émotionnelles. Là où l'on

s'imaginer poursuivre la vérité, l'unité de son être, on ne pourchasse que des sensations dans lesquelles on s'enlise lamentablement. On veut se soûler de spiritualité — dès lors frelatée — comme d'autres s'enivrent de vin. Krishnamurti disait justement : « Nous pouvons penser aussi qu'en fréquentant une église nous nous sentons exaltés, pleins de vitalité, nous éprouvons un sentiment de bien-être. Je puis dire, sans insulte, que vous avez la même impression en vous livrant à la boisson, en écoutant un discours entraînant; pourquoi donnez-vous à une cérémonie une place plus importante, plus vitale qu'à tout ce qui vous stimule réellement ? »

Certainement, parvenir à la libération, c'est entrer dans une extase. C'est même entrer dans la seule véritable extase, celle qui, selon l'étymologie du mot, est une sortie hors de soi, un échappement à la condition du moi. Mais c'est une chose d'expérimenter des moments d'intensité, de plénitude parce qu'on est libéré, et c'en est une autre d'éprouver des sensations intenses, à l'intérieur même de la condition du moi, sans sortir de cette condition. Si l'intensité intérieure est un trait de la réalisation spirituelle, ce n'est pas son trait distinctif, son critère. La force des sentiments n'est pas une garantie de leur qualité. Leur beauté non plus. Comment peut-on dès lors distinguer le sentiment qu'éprouve le libéré de celui qu'éprouve l'homme du commun ? Voici une différence caractéristique : « L'émotion pure est détachée », dit Krishnamurti. C'est-à-dire qu'elle n'est pas esclave de son prétexte. On pourrait dire que c'est en cela que consiste proprement la libération.

Tandis que l'émotion pure est détachée, ce que nous appelons communément émotion est un état qui crée une dépendance du sujet à l'égard de l'objet qui suscite en lui cet état. Sitôt que nous l'avons éprouvé, son prétexte, qu'il s'agisse d'un être, d'une chose ou d'une pratique, devient l'objet de nos poursuites anxieuses ou la proie de notre étreinte frénétique. Nous voulons le retrouver à tout prix, ou nous tremblons de nous en dessaisir. Il devient notre tyran, nous en sommes obsédés, intoxiqués. Au contraire, la plénitude du libéré, la plénitude de l'émotion pure, n'est pas suspendue à un contenu particulier. Pouvant subsister en toutes circonstances ou devant tout objet, elle n'est en quête d'aucun objet spécial, d'aucune circonstance particulière et ne s'accompagne, en conséquence, d'aucune peur, si subtile soit-elle.

C'est ce détachement qui importe. Éprouver des joies violentes, des satisfactions gluantes, est en soi sans valeur. De même que sont sans valeur les rituels ou les disciplines qui nous les procurent. Rien ne peut légitimer l'emploi de ces rituels dans le domaine de la pure spiritualité.

11

On alléguera qu'il n'est pas rare de rencontrer des êtres incontestablement vivants qui demeurent attachés aux observances d'un rituel. Un Laberthonnière était de ceux-là. Sa soif inextinguible de perfection intérieure se conciliait avec une soumission étroite aux rites sacramentels. Mais cette soumission n'était visiblement que le résidu émotionnel du passé. Chez des hommes de cette espèce le rite est devenu transparent et ne charge plus la vie, encore que les préoccupations qu'il fait naître, les soins qu'on y apporte constituent un gaspillage de temps et d'énergie, une sorte d'impôt que prélève une méthode vicieuse sur les résultats obtenus en dépit d'elle. Et, pour un individu qui reste vivant malgré le rite, combien en faut-il compter qui sont à jamais chloroformés par les pratiques pieuses auxquelles ils s'adonnent ! Ce n'est pas assez dire : chez ceux même qui réussissent à triompher de la pesanteur du rite sans pourtant le rejeter tout à fait, la réalisation demeure incomplète,

entachée de puérité, alourdie de sentimentalisme superflu et injustifiable. L'intelligence n'atteint pas sa maturité complète, sa liberté plénière.

Fait significatif : dans l'Eglise même, les grands mystiques sont unanimes à conseiller à leurs disciples de mettre, un moment donné, un terme à leur pieux exercices, de fermer leur rituel. « Ce n'est plus à vous à travailler dans votre intérieur... mais de laisser faire le divin Maître qui n'a point besoin que vous l'aidiez dans son ouvrage », disait la Mère de Changy. Un saint Jean de la Croix n'hésitait pas à proclamer que les observances pouvaient être un obstacle à l'accomplissement spirituel, et reprenait fermement les directeurs de conscience qui s'obstinaient à vouloir contraindre aux exercices prescrits par la règle les moines ou les moniales qui ne ressentaient plus aucun attrait pour ces exercices. Or, conseiller, comme la Mère de Changy, de « laisser faire le divin Maître », n'est-ce pas, en langage purement psychologique, s'interdire toute intervention délibérée dans les processus qui se déroulent en soi ? Que sait-on, en effet, des desseins, de la volonté de Dieu ? Ne se confond-elle pas avec cet inconnu, cet incalculable dont parle Krishnamurti : « Ce qui doit être exprimé, aimé, ce en quoi la volonté, en tant que processus intellectuel, de contrôle, de direction n'a aucune part » ? Dans le remarquable ouvrage théosophique intitulé *La Lumière sur le Sentier*, ouvrage que l'on prétend d'inspiration orientale et qui peut bien l'être en effet, on trouve, sous la rubrique « Karma », ces lignes caractéristiques : « Un homme peut s'interdire la pensée de la récompense. Mais il prouve, par ce seul refus, qu'il désire une récompense. Et il est inutile au disciple de s'efforcer d'apprendre par des moyens de contrainte. Il faut que l'âme soit sans entraves, que les désirs soient libres. »

12

Vous ne manquerez sans doute pas de me faire observer que, Krishnamurti excepté, les auteurs mystiques, tant occidentaux qu'orientaux, auxquels je viens de me référer, ne condamnent les rituels, ou plutôt l'usage des rituels, qu'au stade le plus avancé, au dernier stade de ce que l'on est convenu d'appeler la « préparation spirituelle », et qu'ils sont les premiers à conseiller aux commençants de se soumettre scrupuleusement aux prescriptions de la règle, aux exigences de la liturgie.

Il est vrai, mais les textes cités démontrent à tout le moins que dans l'expérimentation fine, quand il s'agit des mouvements psychologiques les plus délicats, la mise en œuvre des disciplines, des rituels est, de l'aveu même des auteurs mystiques, néfaste. Elle ne l'est pas seulement dans ce domaine des équilibres ténus, dans cette région troublante où la vie est prête à nous livrer ses derniers secrets si seulement nous consentons à la laisser libre; à autoriser, sans les vouloir troubler, ses initiatives spontanées; à respecter ses tâtonnements fragiles, ses timidités, ses pudeurs; à ne pas interrompre, par un décret brutal, le mouvement incertain de ses tentacules frémissants. Elle est néfaste partout, mais dans l'expérimentation grossière, quand on est plus préoccupé de s'exalter que de se connaître, cette nocivité échappe et prend même l'apparence d'un bienfait. Plus intenses sont les émotions que le rituel procure et plus on est satisfait du rituel, sans comprendre que l'on est ainsi maintenu indéfiniment dans une attitude de dilettante et de jouisseur qui est, ainsi que je l'ai déjà expliqué, l'obstacle même à la vie spirituelle. La vie est action, création. Elle ne consiste pas à s'immerger délicieusement et définitivement dans les profondeurs de la sensation.

L'erreur ou la ruse des ritualistes, c'est de croire ou de faire croire qu'il existe plusieurs voies méthodologiques permettant d'atteindre la libération authentique; que les uns peuvent et doivent obtenir par la vertu des rites ce que d'autres obtiennent sans rites. Mais cet artifice grossier — ou, si l'on veut être indulgent et faire la part de l'ignorance et de la bonne foi, cette erreur insigne — perd tout pouvoir devant qui perçoit que le rite, quel qu'il soit, est un obstacle fondamental à la vie spirituelle. Il ne peut plus dès lors être question d'atteindre cette vie à travers le rite.

C'est seulement lorsque, à la suite des théologiens ou des prêtres, on arrive à concevoir la réalisation humaine comme une sorte d'exploit extravagant et hystérique, comme un événement surnaturel, illuminé de visions, truffé de sensations étranges, et en rupture avec l'ordre familial, l'ordre quotidien des choses; c'est seulement quand on aborde le problème spirituel avec un esprit égaré, et selon cette perspective fantastique, que l'on peut se refuser à l'évidence de la proposition que je viens de formuler, à savoir que le rite n'a aucune chance de conduire l'homme à la libération, pour l'excellente raison qu'il est l'un des plus grands obstacles à cette réalisation même.

Ce n'est pas un secours à l'usage de gens incapables de se réaliser dans la claire perception, dans la perception rationnelle, de leur vérité psychologique, mais un instrument propre à les maintenir définitivement dans leur impuissance originelle.

On veut persuader l'homme du commun que, s'il ne peut pas entrer dans la vie spirituelle par la porte royale de la connaissance, il lui sera donné d'y accéder tout aussi sûrement par la porte basse du ritualisme. En réalité, par cette porte basse, on n'arrive nulle part. Mais cette faillite est si subtile qu'elle passe inaperçue.

La faveur dont jouit le ritualisme n'existe qu'en raison d'une confusion qui s'est établie dans les esprits et qui n'est elle-même que la conséquence d'une escroquerie perpétrée durant des millénaires par des naïfs ou des malins.

Dès les origines de l'histoire, en effet, le social et le politique ont tenté de mettre leurs impératifs au compte du spirituel, de s'introduire en fraude¹ dans cette région silencieuse et solitaire où l'individu se trouve face à face avec sa propre énigme.

Fraude inévitable, d'ailleurs, et à peine consciente à ses débuts. A ces époques reculées, personne n'avait la capacité de saisir le problème spirituel dans sa pure notion, de le préserver ou de le dégager de la contamination des éléments magiques qui formaient le fond de la mentalité primitive. Et comme la magie est inconcevable sans rituel, ce dernier ne pouvait qu'envahir, ainsi qu'une ivraie tenace, le terrain de la pure spiritualité.

Les politiques, au surplus, n'avaient pas tardé à reconnaître, à comprendre, tout le parti qu'ils pouvaient tirer des rites pour le gouvernement des hommes, pour l'édification et le maintien de l'ordre social. Une formidable coalition des intérêts politiques et sociaux devait donc

¹ N'interprétez pas mon langage comme signifiant que je crois à l'existence d'une cloison étanche entre le social et le spirituel. Je pense, au contraire, que social et spirituel doivent être liés organiquement, mais sans que l'on perde de vue qu'à chacun de ces domaines correspond, si l'on peut dire, un traitement propre. Tel mode opératoire qui convient au social ne doit pas être appliqué au spirituel, et réciproquement. L'unité du monde est de même nature que celle du corps : elle se fonde non sur une similitude géométrique ou logique des parties, mais sur leur coopération fonctionnelle, au sein d'un même ensemble, dans le cadre de leurs spécialisations respectives. Je pourrais me résumer en disant que, sans être séparés, le spirituel et le social n'admettent pas les mêmes normes. D'autre part, l'asservissement du spirituel aux fins du social implique un renversement de la hiérarchie naturelle entre ces deux ordres. J'effleure ici un sujet qui mériterait de vastes développements, mais je dois me borner.

maintenir à son profit, tout au long de l'histoire, une promiscuité entre ritualisme et spiritualité qui était en même temps une équivoque. Avec la complicité de la mentalité magique, la tentative de subordination du spirituel au social devait connaître un prodigieux succès.

Les mystiques eux-mêmes, enveloppés dans le rite dès leur naissance, purent croire en toute bonne foi à son utilité, non seulement pour la foule, pour les gens du parvis, mais encore pour eux-mêmes; se persuader que l'outil qui avait été façonné pour conquérir la puissance magique et sculpter grossièrement la réalité sociale n'était pas moins apte à résoudre les problèmes les plus subtils de la conscience la plus déliée. Erreur immense, mais qui se fortifiait en s'adossant à des erreurs parallèles dont la moindre n'était pas celle consistant à voir dans la réalisation spirituelle un moyen d'accéder à des pouvoirs mystérieux et à d'incommunes félicités. Cette dernière aberration ne s'est pas encore dissipée et continue de faire des ravages parmi les meilleurs esprits.

Elle conduit à faire admettre comme libérés ou, pour parler le langage religieux, comme parvenus à l'union avec Dieu, des individus qui, sans trop malmener la morale commune, les usages communs, produisent des phénomènes passant pour miraculeux et paraissent vivre dans une perpétuelle extase intérieure. Comme de tels individus sont susceptibles d'être formés par les rituels et les disciplines, l'opinion s'accrédite sans peine que les rituels et les disciplines sont des outils propres à nous conduire à la libération si nous savons en faire un usage persévérant et judicieux.

14

Une telle opinion est malaisée à combattre. Nous n'avons pas, en effet, accès à l'intimité d'autrui. Un homme peut se dire libéré, sanctifié, uni à Dieu : nous n'avons aucun moyen de vérifier s'il est sincère. Et serait-il sincère, il resterait encore à savoir s'il n'est pas dupe.

On connaît l'antique et vénérable moyen par lequel les théologiens ont tenté de sortir de cette impasse : ils ont prétendu faire du miracle le critère extérieur de la vérité, le témoignage visible de la présence, de l'intervention divines, le sceau — lisible par tous — de l'authenticité des réalisations spirituelles.

Il est à peine besoin de faire remarquer que ce système de preuve repose sur l'aberration même que je dénonce, sur la confusion entre magie et spiritualité. D'ailleurs, à y regarder de près, la preuve invoquée n'en est pas une. Comment, en effet, le miracle prouverait-il l'intervention certaine de Dieu ? Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que l'on pût reconnaître dans le miracle la marque, l'estampille de Dieu. Autrement, ce miracle peut être un faux, l'œuvre du diable ou de n'importe quelle autre puissance. Or, pour reconnaître la marque de Dieu, il faut d'abord la connaître. Cela suppose une révélation antérieure et, de proche en proche, on parvient nécessairement à une révélation primitive qui, de toute évidence, a été acceptée aveuglément, puisque celui qui recevait cette révélation n'avait, par définition, aucun moyen d'en contrôler l'origine. En réalité, la théorie qui fait du miracle un instrument de discrimination de l'authenticité des « manifestations » spirituelles est une ruse pour introduire un Dieu que les théologiens ont conçu à leur guise et qu'ils veulent imposer. Grâce à cette théorie, au demeurant fort grossière, les théologiens de chaque révélation font, de manière insidieuse, la « soudure », qui serait, autrement, difficile, entre le Dieu prétendument exigé par la raison ou la réflexion philosophique et celui qu'apporte, juste à point, la révélation, je veux dire « leur » révélation.

Ces artifices théologiques rejetés, l'impossibilité une fois reconnue de remplacer l'analyse

rationnelle par l'aveugle soumission au miracle, il reste qu'à un certain niveau d'expérience psychologique les différences deviennent extraordinairement subtiles sans cesser d'être capitales.

Saint Jean de la Croix, en quelques pages, peut parler un langage qui s'apparente à celui de Krishnamurti. Mais alors que le grand mystique espagnol se fait inconsciemment complice et paravent de l'exploitation ecclésiastique, le sage indien en est le plus dangereux adversaire. « Vous devez approcher cela négativement » est une phrase toute simple, qui laisse l'homme en face de lui-même, tandis que le « laissez faire le divin Maître » de la Mère de Changy laisse planer sur nous la présence mystérieuse et la toute-puissance d'un Dieu objectivé. L'une des formules nous laisse absolument libres et responsables. L'autre, dans ses conséquences, nous livre pieds et poings liés à l'arbitraire sacerdotal. De si graves différences sociales, de si graves différences humaines, traduisent, à n'en pas douter, des divergences spirituelles profondes, bien que malaisées à saisir. Et il faut parfois des siècles de développement historique pour qu'en déployant ses ultimes conséquences, une attitude ou une opinion nous livre sa vraie signification, sa réelle valeur. Encore ne devons-nous pas oublier que tout jugement, si fondé soit-il en apparence, est toujours sujet à révision et que la réussite prolongée d'une formule n'est pas une garantie de sa valeur éternelle. Des transformations en lesquelles on s'accorde, par la suite, à reconnaître d'indiscutables progrès furent souvent, à l'origine, marquées par de grands troubles et de grandes douleurs. Ce qui est long au regard d'une vie humaine est court au regard de l'histoire et, le plus souvent, on mesure les événements avec un mètre dérisoire. Quand une institution a réussi à survivre deux ou trois mille ans, au prix généralement d'une corruption complète de son statut ou de ses enseignements primitifs, elle ne manque pas de s'octroyer sans rire un brevet d'éternité!

Encore une fois, ignorant nous-mêmes la véritable nature de la libération, n'en possédant pas l'expérience, nous sommes tentés d'accepter pour libérés tous les hommes qu'on nous dit l'être et dont les actes ne contrastent pas trop violemment avec notre conception, inévitablement conventionnelle, de la perfection humaine. Non seulement nous les acceptons ou nous sommes tentés de les accepter pour libérés, mais encore nous sommes enclins à postuler que la libération est atteinte aussi complètement par chacun d'eux, encore que chacun l'atteigne selon sa voie spéciale et l'exprime selon son tempérament. Nous mettons sur le même plan le Bouddha, Jésus, Râmakrishna, et d'autres encore, cependant que nous serions fort embarrassés si l'on nous demandait de justifier rationnellement cet égalitarisme. Mais, une fois cette assimilation admise, on en conclura que si Krishnamurti s'est libéré sans rituel — et ce point même pourrait être contesté par des esprits pointilleux — d'autres se sont libérés grâce au rituel. Et l'on tirera argument de ce prétendu fait pour soutenir que le rituel est aussi un moyen de libération.

Mais savons-nous si l'homme qui s'est servi du rituel est effectivement libéré ? « En permettant à l'esprit d'accepter une théorie et d'être exercé selon cette conception, dira Krishnamurti, on peut avoir une série d'expériences mais ce ne seront pas des expériences de la réalité. » Et à quelqu'un qui lui demande si le samâdhi, au lieu d'être la vraie réalisation spirituelle que l'on prétend, ne constitue pas une sorte de suicide, il répondra : « ... si quelqu'un a un idéal de l'amour — et tous les idéals doivent être intellectuels et par conséquent mécaniques — et qu'il essaie de le pratiquer, de transformer l'amour en habitude, il atteindra certainement un état défini. Mais ce ne sera pas un état d'amour, ce sera seulement une réalisation intellectuelle. » Qui départagera ici Krishnamurti et ses adversaires ? Qui nous donnera un critère infaillible à quoi reconnaître la libération véritable ? Sans ce critère le débat ne peut être tranché. La démonstration de l'efficacité des disciplines et des rituels devient, en toute rigueur, impossible.

Vous me direz qu'en revanche rien ne prouve non plus que Krishnamurti soit libéré. J'en suis d'accord. Une seule certitude nous reste : le système des preuves historiques, des preuves extérieures, par lesquelles le ritualisme prétendait établir son droit d'intervention dans le domaine de la pure spiritualité, se trouve ruiné. Sur tous les autres points, l'obscurité règne. Nous flottons, désespérés, sur la mer des opinions, nous respirons les miasmes d'une érudition passionnée et poussiéreuse. Quel secours pouvons-nous attendre, sinon celui des lumières de la raison ? Si faibles et si limitées soient-elles, ce sont du moins les seules sur lesquelles nous puissions compter. Le plus sage est donc d'essayer de nous former par nous-mêmes une idée claire de ce que peut être l'accomplissement spirituel, la libération. Et si, au cours de notre recherche l'évidence s'impose à nous — comme elle s'est imposée — qu'il y a incompatibilité foncière entre la libération sainement conçue et le ritualisme, nous n'aurons plus à nous demander si des ritualistes ont atteint ou non la libération, sont parvenus à une réalisation spirituelle complète. Cette question, dès lors que nous aurons rigoureusement défini notre propre voie, deviendra pour nous futile, un simple passe-temps de dilettante ou d'érudit.

D'ailleurs, les processus de réalisation étant toujours complexes et confus, un homme peut atteindre un certain degré de libération malgré les rituels et les disciplines, tout en se persuadant que c'est grâce à eux qu'il l'a obtenu. Krishnamurti lui-même, au début de sa réalisation, a commis cette erreur et conseillé dans ses premières causeries l'emploi des vieilles formules.

15

Vous prétendez que le ritualisme est nécessaire aux gens qui ne pourraient comprendre les subtilités des doctrines ésotériques ou métaphysiques. Il est possible, en effet, que les subtilités de ces doctrines échappent à beaucoup d'esprits. Mais quand on recherche la sagesse véritable, on n'a que faire de ces subtilités. Selon la juste remarque formulée par Van der Leeuw, au premier chapitre de *La Conquête de l'Illusion*, les paroles des plus grands sages sont très simples et accessibles à tout homme cultivé. Krishnamurti, je l'ai vérifié moi-même, est à la portée de l'homme de la rue. Comme je le disais plus haut, ce qui s'oppose à la compréhension de ses enseignements, ce n'est pas l'insuffisance des moyens intellectuels mais la force aveuglante des préjugés et des passions.

Au surplus, s'il était vrai que la vérité fût insaisissable aux gens simples, ne vaudrait-il pas mieux se taire que de leur enseigner l'erreur ? Je dirais volontiers, paraphrasant une belle formule de Spinoza, que tromper de telles personnes ne me paraîtrait pas « moins absurde que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son corps de bons aliments dans l'éternité, aimait mieux se saturer de poisons et de substances mortifères ».

Il convient aussi de dénoncer, derrière cette persuasion où nous sommes de l'incapacité intellectuelle des autres, un immense orgueil personnel dont, nous n'avons pas toujours une claire conscience.

Quelqu'un demandait à Krishnamurti : « Pour les faibles qui sont esclaves de leurs passions, ne croyez-vous pas à l'utilité des sectes, des religions ? » Il fit cette belle réponse :

« Vous considérez-vous comme étant de cette sorte de gens ? Si oui, ayez des religions, des sectes. Si vous êtes des bébés, il vous faut des nurses. Mais comprenez bien que la nurse vous gardera dans la condition d'enfance.

« Mais vous ne vous considérez pas de cette sorte de gens. C'est aux autres que vous pensez.

Pourquoi ? Avez-vous peur d'eux ? Ou est-ce par pitié, par compassion pour eux ?

« Si la religion est inutile pour vous, elle est inutile pour les autres. En voulant protéger un être faible, vous le maintenez précisément dans sa faiblesse...

« Vous ne voulez pas que les autres trouvent par eux-mêmes, mais qu'ils se conforment. C'est ce sentiment qui permet l'exploitation, celle du prêtre comme celle du capitalisme...

« Ne pensez pas que ce qui est inutile pour vous peut être utile aux autres. Ne vous préoccupez pas des autres. Si vous brisez vos murs, les autres pourront briser les leurs. Mais si vous prenez pour objectif de briser leurs murs, vous les garderez dans ces murs. »

De mon point de vue, ce que Krishnamurti disait des religions s'applique entièrement au ritualisme.

Vous me demanderez : « N'y a-t-il pas un danger social à abandonner le ritualisme ? » C'est possible, encore qu'il semble difficile d'ajouter au désordre présent du monde, à ce désordre qui sévit en dépit de tous les rituels. Mais alors appelons, si vous le voulez bien, les choses par leur nom. Ne donnons pas pour une nécessité spirituelle une exigence purement sociale.

Parce que j'ai fait peu de cas, dans l'ordre spirituel, des gens aptes à comprendre les subtilités des doctrines ésotériques, ne m'accusez pas de tomber dans le préjugé anti-intellectualiste. Je ne suis pas un détracteur de l'intelligence, de la raison. Je suis au contraire profondément attaché à l'une et à l'autre comme aux seules lumières valables qui puissent nous guider dans l'obscurité de ce monde. Ce contre quoi je m'élève, c'est contre un certain usage de l'intellect qui tourne au jeu conceptuel, au jeu verbal. Ce que j'entends par « intellectualisme », pris en mauvaise part, c'est la pensée divorcée de la vie, réduite à elle-même, fonctionnant pour elle-même. Pour moi, l'intellect est destiné à éclairer l'action, les problèmes vitaux. Mais parce que l'on éprouve un plaisir à manipuler les concepts, à les assembler en des édifices élégants et fragiles, on se grise à cette manipulation, on la poursuit pour elle-même, on la détache des préoccupations concrètes, de la conduite quotidienne de la vie. On en fait un divertissement difficile et distingué, une sorte de sport intellectuel et, dans les rencontres, des joueurs érudits et subtils, des virtuoses, se livrent des batailles dialectiques pour la plus grande joie des auditeurs dilettantes. Et ceux qui participent à ces joutes, ces bretteurs de l'intellect, connaissent tour à tour des triomphes insolents ou faussement pudiques et des humiliations cuisantes.

Quand je parle d'un « intellectuel », péjorativement, je veux parler d'une personne qui se passionne pour ce divertissement. C'est d'ailleurs son droit. Les disputes logiques ou métaphysiques constituent une attraction parfaitement saine pour gens du monde, une attraction tout aussi recommandable que les échecs ou le nain jaune. Mais pour l'homme qui essaie de s'avancer dans la voie spirituelle, pour l'homme qui n'a pas le désir de participer aux compétitions mondaines, les acrobaties dialectiques, les subtilités ésotériques, avec leur poésie abstraite et leur éclat orgueilleux, renferment une grande tentation, une tentation que j'ai suffisamment éprouvée pour la bien connaître et contre laquelle je ne me suis pas toujours bien défendu.

On ne peut jeter par-dessus bord l'intellectualité sainement comprise et Krishnamurti, soulignant que les exemples particuliers étaient généralement désastreux pour la compréhension, a pu dire « que seul l'abstrait engendre ce qui est pratique ». Toutefois il faut se garder de confondre intelligence et habileté intellectuelle, intelligence et savoir.

Pour la plus haute réalisation spirituelle, la plus haute intelligence est nécessaire, mais ce n'est pas une intelligence des complexités externes, c'est une intelligence de soi. Et cette intelligence ne se mesure pas à la connaissance que l'on peut avoir du vocabulaire technique de la philosophie, ni à l'entraînement spéculatif, ni à l'information doctrinale. Un homme peut parfaitement saisir sur le vif les ruses les plus subtiles de son esprit, démêler toutes les

nuances de ses intentions, parvenir, par l'intensité même de sa vie, à une merveilleuse clarté de vision, sans être pour autant capable de transmettre à autrui, faute de moyens intellectuels appropriés, les découvertes qu'il a faites en lui-même. En cette matière, si purement intime, les plus profondes découvertes, les découvertes les plus décisives ne sont pas obligatoirement le résultat d'analyses préalables, de recherches livresques. Elles peuvent surgir d'une extrême attention à la vie, d'un total engagement de soi dans l'expérience, conduisant à une crise grave. Elles supposent bien une intelligence, mais non pas nécessairement une intelligence discursive, se présentant d'emblée sous une forme conceptuelle, communicable. Après tout, les états de conscience viennent avant les mots. Il y a une intelligence qui est perception directe, intuition claire de son objet. Et c'est une intelligence authentique, même si elle n'a pas encore trouvé de formulation intellectuelle. C'est un contact vivant avec la profondeur des choses et, pour qui le réalise, pour qui en possède l'évidence, il est secondaire d'en formuler ou de ne pas en formuler le contenu. On est toujours lumière pour soi avant que d'être lumière pour autrui. Et la lumière que nous pouvons communiquer est toujours moindre que celle que nous possédons. Nous pouvons même ne pas savoir exposer ce que nous sommes, et paraître ridicule devant plus sot que nous. De même qu'un homme profondément concentré peut paraître stupide, de même on peut avoir une suprême connaissance de soi dans l'action et passer pour ignorant au regard d'un intellectuel habile, d'un érudit sans profondeur. Il n'empêche que l'intelligence que l'on possède et qu'on peut ne pas savoir formuler est la même que celle qui inspire les recherches les plus brillantes, les spéculations les plus déliées. Elle présente à l'état naissant, avant d'être coulée dans des mots, cette vivacité, cette précision de cristal, cette lumineuse rigueur qui se traduiront plus tard dans la claire dureté des formules. La pauvreté initiale du vêtement, hélas! fait souvent illusion sur la valeur de ce qui est si misérablement vêtu. Dépouillée de ses parures verbales, l'intelligence devient pareille à ces princesses de légende que l'on ne sait plus reconnaître sous l'humilité de leurs atours.

Mais, encore une fois, la réalisation spirituelle est affaire intérieure, affaire de vie et non de mots. Pour l'avoir oublié, plusieurs ont été abusés. On a vu, tout au long des siècles, de pédants personnages se détourner avec mépris d'hommes qu'ils prenaient pour simples, et qui étaient simples en effet, mais de la plus difficile, de la plus divine des simplicités. Prenons garde d'être aveuglés, nous aussi, par l'excès même d'une science toute intellectuelle et de méconnaître la lumière secrète qui brille dans le regard des êtres les plus effacés. La vocation spirituelle ignore les classes « intellectuelles » tout autant que les classes sociales. Ne prenons pas trop vite pour des délivrés ceux qui n'ont que la science des subtilités ésotériques ou métaphysiques. Ne pensons pas que le rituel sera toujours assez bon pour les gens du commun, qui sont incapables de se mesurer avec ces virtuoses de la dialectique et de l'abstraction.

16

S'il est vrai, comme vous le dites, que l'absence de ritualisme n'engendre pas la spiritualité, il n'est pas moins vrai que la présence du ritualisme n'est à aucun degré la garantie de la spiritualité véritable. Il y a en Occident un ritualisme matérialiste qui n'est ni meilleur ni pire que le ritualisme « spiritualiste » de l'Orient.

De l'un à l'autre, il n'y a guère qu'un changement d'étiquette. Ce qui importe, c'est l'abaissement de l'intelligence, la mise à la porte de la raison, l'abolition du sens critique et la ruine de la sensibilité naturelle. Qu'on les obtienne par l'imposition de formules «

spiritualistes » ou de formules « matérialistes », c'est très secondaire.

Parce qu'une caste sacerdotale, qui contient en son sein quelques illuminés, règne sur une population ignorante et agenouillée, on a vite fait de proclamer que cette population témoigne d'une admirable profondeur spirituelle que l'on ne manque pas d'opposer au « bas » matérialisme occidental! Hélas! le plus souvent, ce n'est pas de profondeur spirituelle mais de routine, d'esclavage misérable et de superstition affreuse qu'il faudrait parler.

Nous prenons trop souvent les mots pour des choses. Parce que certaines personnes ou certains peuples ont constamment à la bouche un vocabulaire « spiritualiste », nous leur attribuons étourdiment un brevet de spiritualité que nous refusons, sans réfléchir davantage, à d'autres personnes ou d'autres peuples qui emploient un vocabulaire « matérialiste ». Nous avons beau savoir intellectuellement que la spiritualité n'est pas une affaire de mots, la terminologie spiritualiste nous berce comme une mélodie familière et, cause du plaisir que nous éprouvons, nous sommes pris au piège. Interrogez-vous franchement et vous en conviendrez.

Il y a toute une fausse dévotion, souvent touchante d'ailleurs, qui ne fleurit que dans les ténèbres intellectuelles, et c'est l'honneur de Sinnett d'avoir dit dans son *Bouddhisme ésotérique* qu'une telle dévotion, si sincère et si admirable qu'elle fût en son genre, ne conduisait pas au « salut » mais bien plutôt à la mort spirituelle.

Avec Sinnett, je pense, ainsi que je le disais plus haut, que l'homme qui aspire à se réaliser vraiment ne peut se passer d'intelligence et de raison. C'est pourquoi, je suis incliné à croire que les dommages causés à l'esprit par le ritualisme dit spiritualiste sont peut-être plus graves, plus profonds que ceux causés par le matérialisme occidental. Ce dernier, en effet, à au moins le mérite de rester en contact avec la réalité sensible, dont on peut dire qu'elle est le garde-fou naturel, le lest de l'esprit, tandis que le ritualisme nous entraîne dans un univers de fictions, d'imaginaires incontrôlables. Il entretient ce goût du merveilleux qui a tellement entravé le progrès de l'intelligence et qui conserve encore de si profondes racines en nous.

Notez que je ne conteste pas l'existence de pouvoirs « magiques », de phénomènes étranges et supranormaux; je ne veux que m'élever contre l'usage malsain qui en est fait pour déposséder l'intelligence et la raison de leurs droits souverains. La recherche méthodique, la critique pertinente, se trouvent sans cesse débordées et bafouées par un enthousiasme aveugle, une frénésie qui s'alimentent de miracles véritables ou supposés. Des esprits atteints par ce délire deviennent impénétrables à toute argumentation sensée. Ils jettent à la poubelle la plus élémentaire logique et, à leurs yeux, les pires contradictions non seulement passent inaperçues mais encore prennent, à l'occasion, figure d'harmonie supérieure. Le mal est profond et presque incurable. Ses ravages sont à ce point immenses qu'on ne les dénoncera jamais assez.

Je n'aurais pas besoin de chercher beaucoup en moi-même pour y découvrir des vestiges de la vieille mentalité magique, des complaisances singulières à l'égard des affirmations qui s'accompagnent de prodiges. Et voyez comme vous-même cherchez des justifications d'ordre spirituel à certaines pratiques des lamas thibétains, telle que la réabsorption de liqueur séminale ou d'urine par les voies mêmes servant à leur éjection, pratiques qui n'ont si évidemment rien à voir avec la spiritualité et fourniraient chez nous — toute application médicale paraissant devoir être écartée — la matière d'une attraction foraine à grand succès, si nos mœurs autorisaient ce genre de spectacle.

Vous direz que je plaisante, mais c'est le rire du bon sens retrouvé. Si, au lieu d'être réalisés par des lamas plus ou moins « initiés », de pareils exploits l'étaient par votre voisin de palier, ou même encore par un physiologiste attaché à prouver une thèse sur le fonctionnement vésical, vous n'iriez pas leur chercher une signification spirituelle. Mais, en raison des titres attribués à leurs auteurs, on veut voir, dans de telles performances, comme dans celles

accomplies par des fakirs indiens, une démonstration de la puissance de l'esprit sur le corps et, par là, une précieuse confirmation de la valeur des conceptions « spiritualistes ». Ceux que fascine l'Orient ne manquent d'ailleurs pas d'opposer au « matérialisme » occidental cette maîtrise du corps qui tourne souvent à la mutilation insane et au mépris!

Mais pourquoi ne considéreraient-on pas aussi comme une victoire spirituelle, à porter au crédit de l'Occident, l'apprentissage, chez nous, de certaines techniques ou de certains arts, apprentissage qui ne demande guère moins d'énergie patiente et de contrôle de soi que les exercices des lamas et des fakirs ? Mais tout cet effort n'est que préparation à l'accomplissement des tâches communes de la vie. Dès lors, il paraît aller de soi, on ne lui accorde aucune attention. C'est seulement quand la volonté s'applique à des entreprises ridicules, malsaines ou anormales que l'on remarque son effort et qu'on parle de maîtrise de soi et de spiritualité. Tant il est vrai qu'ayant perdu le goût et le sens des actions ordinaires, ayant dépouillé toute sensibilité à leur égard, nous n'avons d'yeux que pour l'insolite, l'excentrique et le grotesque! N'est-ce pas là le trait d'une spiritualité frelatée, aux antipodes de la vie normale, de l'humanité simple ?

De toute façon, d'ailleurs, je pense que la véritable réalisation spirituelle n'a rien de commun avec l'orgueilleuse conscience d'un triomphe de « l'esprit » sur la matière. Un tel triomphe est celui d'une conscience qui reste empêtrée dans l'effort, la contrainte, la dualité. Tandis que, pour moi, la vraie libération humaine est harmonie et spontanéité. Elle ne consiste pas à dominer la matière, c'est-à-dire le corps, au moyen d'un « esprit » conscient — et donc incertain encore, préoccupé, esclave — de cette domination, mais ignorer la distinction entre esprit et matière, à être une totalité vivante, au-delà des oppositions qui déchirent. Dans cette totalité on ne cherche pas plus à distinguer ce qui vient de l'esprit et ce qui vient de la chair, que l'on ne cherche à distinguer, en écoutant au violon une mélodie admirable et prenante, ce qui vient de la pensée de l'exécutant, de la vibration des cordes et de la résonance de la caisse. Comme on l'a dit justement, « la spiritualité, c'est la vie harmonieuse ». La spiritualité ainsi conçue est absolument sans rapport avec les exploits du fakirisme ou les extravagances lamaïques rapportées par Mme David-Néel.

Derrière tout cet effort pour renverser le cours naturel des choses et pour transformer la vessie en organe aspirateur, effort qui vous semble préparatoire à une ascèse plus proprement spirituelle, je ne vois que mépris de la vie naturelle, soit des dominations les plus étranges, désir inconscient d'ébahir et, par là, de subjuguier autrui. En définitive orgueil d'accomplir des actions stupéfiantes, d'entrer dans la légende, de passer, au regard des masses crédules, pour surhumain. Pour ma part, si je voulais à tout prix m'exercer au contrôle de mon corps, je préférerais — si vraiment l'éducation de la volonté, la maîtrise du corps sont ici les seuls objectifs — apprendre le violon ou m'initier aux danses les plus élégantes et les plus difficiles. Ce serait tout de même plus esthétique, plus riche de signification humaine. Ou, si je devais me restreindre aux spécialités thibétaines, je m'entraînerais à faire *toumo*¹ : ainsi pourrais-je au moins être utile, servir de saint-bernard aux voyageurs en détresse.

Avouez que si l'on veut s'entraîner à la maîtrise de soi, on n'a vraiment pas besoin de se proposer d'aussi stupides exercices. Encore une fois, si ces prouesses n'étaient réalisées par des gens qui s'intitulent mystiques ou spiritualistes, elles vous paraîtraient ridicules et dignes,

¹ Au Thibet, sorte d'exercice respiratoire qui passe pour produire un extraordinaire dégagement de chaleur et permettrait à ceux qui le pratiquent de résister, presque sans vêtements, aux plus grands froids, les rendant ainsi aptes à se porter au secours des voyageurs égarés dans les solitudes des hauts plateaux thibétains.

tout au plus, d'écoliers en vacances. Mais, dans cette ambiance mystico-miraculaire dans laquelle nous avons grandi, nous perdons d'emblée toute raison. Sans même que nous en prenions conscience, par une sorte de magie, tous nos moyens critiques nous abandonnent, nos réflexes logiques sont mystérieusement paralysés et, comme dans l'état de rêve, les pires invraisemblances nous semblent aller de soi. Nous oublions incompréhensiblement de nous poser les questions les plus naturelles et les plus décisives.

Nous ne sommes malheureusement pas les seuls. Je serais bien surpris si le commun peuple, au Thibet, n'attribuait pas à quelque intervention ou assistance surnaturelle le succès de ces acrobaties physiologiques que vous expliquez vous, Occidentale, par le difficile contrôle des fibres lisses de la paroi vésicale.

Là où vous voyez le règne de l'Esprit, je crains qu'en y regardant de près on découvrirait celui de tous les « esprits » inventés par la superstition ou la magie populaire. N'ai-je pas encore présent à la mémoire l'image de cette arme curieuse, de ce poignard rituel dénommé *P'ur b'u* dont se servent les Thibétains pour disperser les larves, les « élémentaux », et qui est reproduit par Stanislas de Guaita dans ses *Essais de Sciences Maudites* ?

Dans ce Thibet où le regard amoureux de Mme David-Néel trouvait tellement matière à s'émerveiller, j'ai le sentiment que je n'apercevrais personnellement que ceci : en regard de deux ou trois géants intellectuels, de deux ou trois spécialistes de la psychologie subtile, entourés d'une garde de prêtres, une population misérable, abêtie de religion et d'observances, se retirant le pain de la bouche pour nourrir la théocratie qui la domine et l'exploite. C'est l'aboutissement ordinaire de tous les ritualismes, en Orient comme en Occident.

Il est également dangereux de tout admirer et de tout mépriser, de voir partout des génies ou partout des imbéciles, de mettre l'Orient au pinacle ou de le mépriser.

Je comprends qu'un Krishnamurti se soit attiré la réputation de n'être jamais si bien que lorsqu'il avait les pieds hors de son Inde natale et je ne suis pas surpris que ses apostrophes les plus rudes, ses reproches les plus véhéments, ses critiques les plus impitoyables aient été réservés à ses compatriotes. Ce qui lui donne à mes yeux une valeur unique, c'est qu'il n'appartient ni à l'Inde ni à l'Europe mais à l'humanité.

Croyez-moi, au lieu de rêver à l'Orient mieux vaudrait essayer de le voir, affectueusement mais lucidement, de le voir avec ses clartés sublimes et ses lamentables ténèbres, avec sa gloire spirituelle et ses tares sociales. Sans en faire un objet de coupable mépris ou d'excessif amour.

II

RAPPORTS DU MYSTICISME AVEC LA SPIRITUALITÉ VÉRITABLE ET AVEC LES ORGANISATIONS RELIGIEUSES. VALEUR DE CES ORGANISATIONS

1

Pour si ébranlée qu'aient pu vous laisser mes répliques, vous ne manquerez pas de me faire observer qu'il n'existe pas d'organisations religieuses sans rituel, et vous ajouterez :

« Dans ces conditions, en condamnant les rituels, vous condamnez du même coup les organisations religieuses. N'est-ce pas injuste et regrettable ? N'est-il pas, en effet, incontestable qu'en dépit de certaines déviations dont vous prenez argument, les organisations religieuses ont produit de hautes figures qui n'eussent pu exister sans elles et qui les justifient ? N'est-ce pas au sein de ces organisations que l'on trouve le plus grand nombre de mystiques ? Je le sais, vous m'objecterez que si, à certains égards, le libéré peut être assimilé à un mystique, la réciproque n'est pas automatiquement vraie; que beaucoup de ceux qui embrassèrent la voie mystique n'étaient que des amateurs de sensations exaltantes et rares ou des faibles se retirant d'une existence mondaine qui les avait blessés; que même il y eut de faux mystiques qui n'étaient que d'authentiques névrosés. Je vous accorde qu'il y a eu un déchet énorme. Convenez pourtant que, ce déchet écarté, ce qui reste de sain est véritablement sans prix. Car le plus haut mysticisme et le plus pur est au seuil de la libération; car les plus grands contemplatifs ont été d'aventureux, de subtils et patients explorateurs de la psychologie profonde; car, enfin, si vous vous posez le problème de la libération, c'est beaucoup à eux que vous le devez, encore qu'ils aient pu ne pas résoudre ce problème pour leur part. Pouvez-vous dès lors refuser une valeur aux religions dont ils ont surgi et, partant, au rituel sans lequel ces religions étaient inconcevables ? »

Nul plus que moi n'est disposé à reconnaître la contribution éminente du mysticisme à la position et à la solution du problème spirituel. Assurément, beaucoup de mystiques se sont perdus dans l'adoration des pieuses images, s'agenouillant, éblouis, devant l'effigie d'un Dieu naïvement objectivé. Leur expérience intime, si originale et vivante qu'elle ait pu être d'autre part, n'a pu s'arracher aux mirages et aux tourments de la dualité. Obscurcie par la fumée de l'encens qui brûlait dans les cérémonies sacrées; suspendue à des fictions qui mettent en scène de surhumains personnages aux symboliques atours; esclave de terrifiantes et millénaires traditions; compliquée de visions; surchargée d'ornements rituels qui, même rendus transparents par la plus vive intelligence, dérobaient encore la compréhension finale; imprégnée enfin de sentimentalité vaine et irrémédiable, elle n'a pu pénétrer, ni surtout s'établir, dans cette dernière enceinte où l'on n'entre que nu et « où la lumière est si claire qu'elle a effacé les images ». Mais, si imparfaite qu'ait été la réalisation de ces mystiques, et bien qu'ils ne soient pas parvenus au suprême dépouillement de la conscience de soi, à la solitude infinie de la pleine libération, ils n'en ont pas moins rendu de siècle en siècle un inappréciable témoignage :

A la face d'auditeurs souvent incompréhensifs, et parfois hostiles, furieux d'être réveillés de leurs illusions confortables, ils ont affirmé, inlassablement, que la psychologie et l'expérience communes ne sont pas la seule psychologie et la seule expérience; que la compétition animale n'est pas la condition humaine; que toute possession est irrémédiablement transitoire; qu'en

s'étourdissant d'activités superficielles et dévorantes on s'interdit ce recueillement qui révèle la profondeur des choses; que le commun rêve d'une installation terrestre, d'une insertion définitive dans les routines de l'existence, est chimérique, puisque la mort est là, comme un gouffre mystérieux et toujours ouvert sous nos pas les plus insouciantes, comme le terme irrévocable et ironique de toutes nos ambitions sociales, de tous nos projets, de toutes nos amours; que, de ce fait, l'existence conventionnelle n'est qu'un naïf décor sans consistance ni épaisseur, une image irisée sur une bulle miroitante et toujours prête d'éclater, une lueur agonisante et instable au cœur de ténèbres illimitées.

Inlassablement aussi, et c'était là ce qu'il y avait de positif dans leur enseignement, ils ont rappelé aux enlisés de l'habitude qu'il existe, au-delà des ornières reconnues et applaudies, de vastes espaces, ouverts à ceux qui ont le courage et le sens de s'y aventurer.

Je sais bien qu'ils n'étaient que des demi-libérés; qu'une libération partielle n'est pas une libération du tout, parce qu'un lien à demi tranché ne cesse pas d'être un lien et que l'on gagne peu à s'évader d'un piège pour retomber dans un autre fût-il plus subtil et plus doré.

Pourtant, ne forcez pas ici ma pensée. Quand je dis que l'on gagne peu, je ne dis pas que l'on ne gagne rien. Celui qui s'évade a eu, au moins un instant, conscience qu'il était enfermé. Il a pris conscience de sa prison en tant que prison, ce qui est tout de même préférable à la condition de l'homme qui adore sa prison et s'identifie si complètement à elle qu'il ne sait même pas qu'il est enfermé et que le problème de sa libération se pose.

2

Ce mérite que l'on doit reconnaître aux mystiques, peut-on l'accorder aussi aux religions ?

Krishnamurti a soutenu que jamais un libéré authentique n'avait fondé une organisation religieuse, et dans les écritures bouddhiques, comme dans les Evangiles chrétiens, on trouve, dirigées contre les traditions et les Eglises, des critiques dont l'âpreté semble confirmer la thèse krishnamurtienne. Il n'en reste pas moins vrai que chacune des grandes religions s'est greffée à l'origine sur un enseignement mystique dont elle a généralement conservé et transmis, à travers toute son évolution historique, les éléments essentiels. Si cette évolution a néanmoins abouti, comme il est aisé de s'en convaincre, à une corruption totale, à une inversion violente de l'enseignement primitif, ce n'est pas que les textes les plus anciens aient été profondément altérés ou perdus, c'est qu'on a cessé de les comprendre dans leur véritable sens, c'est qu'ils sont devenus lettre morte, ou encore, et surtout, qu'ils ont été associés à des éléments hétérogènes empruntés à la coutume sociale ou à la magie cérémonielle, sans que l'on ait pris ou gardé une nette conscience du caractère intolérable de cette association. Faisant autrefois allusion à un ouvrage où le P. Sertillanges parlait du « miracle de l'Eglise », je faisais remarquer que le vrai miracle de l'Eglise consistait, selon moi, en ce que des chrétiens qui donneraient leur peau pour la défendre lisaient chaque matin dans les Evangiles qu'elle leur propose les textes qui la condamnent. Foncièrement et aveuglément conservatrices, les institutions religieuses ont conservé en même temps, et sans s'émouvoir de leur monstrueuse promiscuité, le meilleur et le pire. C'est pourquoi, dans l'enseignement officiel des Eglises, des apports spirituels valables subsistent bien qu'enveloppés dans une gangue d'alluvions historiques qui, littéralement, les souille. C'est pourquoi, héritières en cela des libérés qu'elles revendiquent pour fondateurs et des contemplatifs qui surent retrouver en elles au cours des âges le sillon mystique originel, les religions ont contribué à faire naître ou à entretenir chez des âmes sensibles et profondes, chez des sujets prédestinés, qui toujours, en quelque mesure,

se révoltèrent contre elles, la conscience des limitations, des illusions, des férociétés de la vie commune. Elles ont répété, jusqu'à l'obsession, que toutes les agitations et les fièvres du temps étaient vaines devant la mort, cet inconnu, cette profondeur de la vie; que l'homme ne se réduisait pas à un complexe de fonctions sociales, de besoins physiologiques; qu'au-delà de la vie « naturelle », avec ses passions absurdes, ses bonheurs fragiles, ses luttes hideuses et ses routines abêtissantes, il y avait une vie « surnaturelle », une vie d'accomplissement intérieur et de sérénité.

En marge de la vie coutumière, les religions ont posé les bases d'une autre vie, non moins erronée dans son fond, mais différemment erronée. Et le contraste entre la vie séculière et cette vie religieuse, l'existence de cette dualité visible, de ce double système d'attitudes et de valeurs, a éveillé chez les meilleurs esprits, chez les hommes les plus réfléchis, le sentiment que la vie séculière, avec ses insuffisances et ses douleurs, n'était peut-être pas cette condition inévitable, cette unique vie possible dont il aurait fallu prendre son parti, à laquelle il aurait fallu s'accoutumer de gré ou de force, mais une formule de vie entre bien d'autres, une formule de vie à laquelle ne nous liait aucune fatalité mais simplement l'inconsciente adhésion que nous lui avons donnée. Ainsi, et du seul fait qu'elles étaient là, qu'elles constituaient un ordre singulier, un ordre séparé, au sein de l'ordre général du monde, les religions, sans en apporter la formule, ont imposé la notion d'une autre expérience de la vie, d'un arrachement possible et désirable aux cadres conventionnels de l'existence.

Considéré dans ses éléments valables, c'est-à-dire en tant qu'il mettait l'accent sur l'impermanence des possessions et, tout au moins en Occident, sur la brièveté d'une vie qui n'est même pas un battement de paupière en comparaison de l'éternité, leur enseignement pouvait bien inciter les plus perspicaces de leurs fidèles à réaliser en eux-mêmes cette « intégration de la mort dans la vie » qui est identique à la libération et à propos de laquelle j'ai écrit ailleurs les lignes suivantes :

« On conçoit la vie comme un pur fonctionnement, toujours identique à lui-même, comme un mouvement qui se poursuivrait en ligne droite, indéfiniment. Tout au moins on agit comme si l'on concevait la vie de cette façon. Et la mort apparaît comme un point d'arrêt sur cette droite infinie, comme un butoir implacable sur lequel la vie viendrait s'écraser, se disperser, s'anéantir... De la mort ainsi conçue on n'a rien à faire pour la vie. Elle devient une interruption mystérieuse, un terme fatal sur lequel nous sommes sans prise, une éventualité sinistre dont nous rejetons indéfiniment l'examen, que nous expulsions délibérément de notre esprit pour nous consolider dans le sentiment de notre existence actuelle... Si l'on veut rendre à la mort une signification positive, il faut la relier organiquement à la vie, il faut saisir comment mort et vie se suscitent mutuellement, s'entrelacent dialectiquement, s'enchevêtrent inextricablement. Il faut faire de la mort, non ce couperet menaçant placé à une distance inconnue, non cette noirceur impénétrable qui devrait s'abattre sur nous, soudainement et en bloc, et nous détruire, mais une présence constante et constamment acceptée. Sans la mort il y aurait un enlèvement infini de la vie, un arrêt de la conscience dans la stupeur de l'identité, d'une identité qui ne pourrait même pas se saisir elle-même, car la notion d'identité ne se laisse pas séparer de la notion de différence, car on est contraint de se perdre pour se retrouver et, pour renaître, il faut mourir à soi-même... C'est donc en intégrant consciemment la mort dans la vie que nous réaliserons la pleine, l'exacte signification de la vie. C'est en faisant de chaque instant une synthèse de la mort et de la vie que nous parviendrons à une vie sans illusion, que nous nous éveillerons à une perception authentique de la réalité. Mais comment se présentera psychologiquement cette synthèse, comment arriverons-nous à concilier, à souder l'aspect vie et l'aspect mort dans notre expérience de l'instant ?

« Quand on ne s'attache qu'à l'aspect vie, quand la mort est volontairement recouverte,

oubliée, sans que pourtant sa notion puisse être tout à fait détruite, quand la mort est réduite à se terrer dans les profondeurs du subconscient et qu'on se refuse à la dévisager en pleine lumière... alors l'expérience vitale n'est pas seulement expérience ou perception d'une présence, elle est encore possession de cette présence. Et quand nous pensons à la mort elle nous apparaît comme cela même qui menace notre avoir, cela même qui nous dépossède et nous dépouille. Intégrer la mort dans la vie, c'est donc prendre pleine conscience du caractère transitoire de toute possession, c'est retirer à notre expérience de la présence du monde et de nous-même tout caractère possessif, sans que néanmoins cette renonciation à nous emparer des choses s'accompagne d'une désaffection à leur égard, sans que nous cessions de leur accorder la même attention aiguë que nous leur prêtions quand nous avons le sentiment de les posséder. En d'autres termes, le dépassement de l'antithèse entre la vie et la mort, telles que nous les concevons communément, consiste en une « jouissance » non possessive des choses. On est concentré sur l'objet présent comme s'il devait occuper, à lui seul et toujours, tout l'horizon de notre esprit, et cependant on ne s'efforce pas plus de le retenir que si on le considérait comme déjà perdu. La synthèse de la vie et de la mort, dans l'instant présent, est à ce prix. Si l'on s'écarte de cet équilibre vers la mort, l'idée de dépossession l'emporte et l'on parvient à l'indifférence. En réalisant à l'excès la fragilité des objets, on s'en désintéresse. Si l'on s'écarte du même équilibre vers la vie, on tombe dans le mirage du fonctionnement indéfini et dans l'esclavage du sens possessif. »

Tous les mystiques sérieux ont pressenti, et les plus grands d'entre eux ont approché, sinon atteint, cette sagesse que je viens de définir et qui est engendrée par la reconnaissance plénière du vrai visage d'une vie qui meurt à chaque instant dans ses modes pour finalement désertter la scène du monde. Et il est incontestable que — rompant en cela violemment avec la conduite ordinaire des hommes qui tend à l'intégration complète dans des cadres sociaux immobiles; qui est dominée par le mirage de la stabilité, de la sécurité à tout prix; qui se propose la dissimulation concertée, l'oubli délibéré de la mort — toute une partie de l'enseignement religieux a largement contribué à rendre possibles, à susciter chez le petit nombre, chez une mince élite, ces réalisations précieuses encore qu'approximatives, ces « vols d'essai » vers l'accomplissement final. Par là, je veux dire par ce meilleur côté de leur message, les religions ont bien mérité de l'humanité.

3

Malheureusement, pendant même qu'elles acquéraient ce mérite, elles s'empressaient de plus que l'effacer, à d'autres égards, par de déplorables agissements. En raison, en effet, de l'ambiguïté, du caractère équivoque de leurs enseignements, l'heureuse influence qu'elles purent exercer sur une minorité lucide, attachée obstinément à l'essentiel, se trouva compensée, et au-delà, par leur action profondément néfaste sur des foules immenses et crédules, incapables de séparer le froment spirituel de l'ivraie magique, impuissantes à se dégager de la pesanteur rituelle et à découvrir, sous l'accumulation des litanies, la parole vivante, la parole libératrice. En d'autres termes, en considérant les choses de façon statistique, au niveau de l'ensemble et non à celui des cas particuliers, on peut dire que les religions ne rendirent l'homme conscient de son emprisonnement dans les vieilles geôles de la superficialité et de la routine, de son esclavage à l'égard du cruel système d'habitudes dans lequel il glisse si spontanément et si paresseusement, que pour l'inciter à entrer dans de nouvelles prisons et de nouveaux liens, plus subtils, plus délicatement colorés mais tout aussi

robustes que les anciens. A peine l'eurent-elles dégagé de ses fonctions sociales qu'elles l'investirent de prétendues fonctions spirituelles, ne l'extrayant d'une ornière que pour le rejeter dans une autre. A l'univers des contraintes extérieures se trouva substitué un univers de contraintes « spirituelles » et de mirages.

Ce dommage que les religions causèrent à l'humanité, en lui offrant cette caricature de libération, ne fut pas le seul.

J'ai déjà souligné en maintes occasions comment, en faisant du miracle un instrument de preuve métaphysique, les religions ont dépossédé la raison de ses droits légitimes et substitué à la recherche méthodique, aux procédés d'enquête et de vérification rationnels, un système d'affirmations arbitraires, véhémentes et incontrôlables qui a connu une prodigieuse, une déplorable fortune et s'est répandu sur le monde comme une lèpre. Cette lèpre a dangereusement affaibli et profondément ravagé l'intelligence. Non pas certes par l'affirmation, aujourd'hui incontestable, qu'il existe au-delà du cercle des connaissances claires, des connaissances vérifiables, un domaine irrationnel, immense et à jamais irréductible, mais par la projection, dans cet espace, inévitablement obscur, de lumières chimériques; par l'interdiction faite à la raison d'user de ses moyens propres à l'intérieur même du cercle de sa compétence et par le fait de donner une réponse miraculeuse, donc affective, prestigieuse et illusoire, à des questions conçues en termes purement intellectuels.

D'autre part, dès lors qu'on avait une fois admis que des propositions métaphysiques pouvaient être sanctionnées par des manifestations d'un pouvoir réputé transcendant — le miracle n'est-il pas au sens religieux une manifestation de puissance ? — on ne pouvait manquer de dire que les propositions ainsi accréditées étaient des « révélations » dispensées par les puissances mêmes qui en imposaient miraculeusement la véracité. C'est-à-dire que l'on était logiquement conduit à affirmer l'existence d'êtres insaisissables, détenteurs d'une science surhumaine et disposés à communiquer aux hommes, par des moyens stupéfiants et incompréhensibles, des miettes précieuses de leur extraordinaire savoir. Un univers de présences invisibles se trouvait ainsi créé.

La conception d'un tel univers n'a d'ailleurs, en soi, rien de choquant. Notre science même nous révèle l'étroitesse des fenêtres que nos sens nous ouvrent sur le monde. La moindre goutte d'eau, le microscope nous l'a appris, dérobe dans sa limpidité trompeuse des vies qui peuvent être meurtrières pour la nôtre et que nous avons longtemps ignorées. Il n'est donc pas absurde de peupler l'invisible mais, à défaut de moyens d'investigation précis, on n'a que trop tendance à recourir aux ressources de l'imagination, et la théorie du miracle-preuve, que le miracle fût authentique ou truqué, ouvrait la porte, à cet égard, aux affirmations les plus délirantes et les plus effrénées. Or, les assertions les plus incroyables ne pouvaient manquer de trouver dangereusement crédit. Car, contrainte, sous menace de mort spirituelle, de renoncer à l'usage de ses naturels moyens de défense; fascinée par le miracle comme l'oiseau par le serpent; invitée, au mépris de toute logique, à chercher dans la soumission sentimentale aux décrets de l'insolite une réponse valable à des problèmes de pure connaissance, la pensée ne pouvait être que mûre pour devenir la proie extasiée ou terrorisée de tous les « enseignements » fantastiques et invérifiables qui allaient ainsi l'assaillir.

On ne s'étonnera donc pas que des générations entières aient été littéralement hallucinées par des assertions sans cesse répétées, dont le fanatisme le disputait à la gratuité. Les choses en sont venues à ce point que des personnages fictifs, échappés du roman ecclésiastique et ornés d'attributs incroyables, ont pris dans l'esprit public, et gardent encore aujourd'hui, une consistance supérieure à celle de personnages réels et vivants. Quand, par exemple, on parle d'une apparition de la Vierge à quelque voyante, il n'est guère de gens qui ne croient savoir de quoi il s'agit et il en est moins encore qui se demandent si c'est bien la même Vierge qui se

manifeste dans les diverses apparitions. Volontiers, la plupart des chrétiens, confiants dans la fidélité des naïves images sulpiciennes, se diraient certains de reconnaître, d'identifier la divine survenante. Ils sont sûrs de ses traits tout autant que de ceux de leur voisine de palier ou de l'actrice de cinéma qu'ils admirent. On croirait vraiment que la Vierge chrétienne a coutume de passer dans nos rues d'Occident, en conservant, assez curieusement, ses vêtements d'Orientale. Et les témoignages des voyantes risquent d'autant moins de contredire l'iconographie traditionnelle que c'est dans le souvenir des images pieuses, qu'elles ont auparavant contemplées, que les voyantes puisent les traits essentiels de leurs apparitions. Ainsi, dans un pareil délire collectif, tout va de soi et les plus légers indices, les recoupements les plus explicables, prennent figure de confirmations absolues.

C'est un complet dérèglement de l'esprit, un abandon extasié de tous les critères normaux de certitude. On se vautre dans les délices de la paresse mentale. Car, bien que pour soutenir et coordonner ces imaginations, pour les défendre aussi contre la grandissante menace de la spéculation philosophique libre et de la science expérimentale, on puisse se fatiguer à concevoir des doctrines et dépenser de grands efforts pour en persuader les autres, les doctrines auxquelles on aboutit de la sorte restent, dans leur fond, des doctrines de paresse. Elles remplacent la qualité de l'effort par la quantité des efforts, la volonté par la prière, et l'intelligence par la foi. Il n'y a aucune commune mesure entre l'effort d'un esprit qui enchaîne des idées, dont il ne doute pas ou dont il accepte la vérité sur le témoignage d'autrui, et celui d'un esprit qui, conscient de ses limitations, cherche sa voie dans les profondeurs du doute. C'est ce dernier effort qui est le vrai effort, l'effort déchirant et presque tragique dans lequel la personnalité s'engage en tremblant, assume les responsabilités solitaires et ultimes.

Au surplus, en donnant à leurs enseignements une forme définitive, une forme impérative et indiscutable, en jetant l'anathème sur le doute, les religions ont paralysé l'intelligence qui ne commence qu'avec le doute et pour qui la certitude, même en ce qui concerne le monde sensible, n'est pas une donnée primitive, que l'on n'aurait qu'à recevoir, complète, des mains d'autrui, mais une conquête patiente et lucide, une laborieuse reconstruction. En flattant chez leurs fidèles, pour les mieux asservir, le désir de convictions reposantes, le goût de l'abdication intellectuelle devant une autorité qui s'affirme sans se justifier, l'aversion pour toute démarche aventureuse de l'esprit, les organisations religieuses ont ainsi cruellement (ce n'est pas trop dire si l'on se souvient des tortures de l'Inquisition) étouffé toute pensée libre et véritable, personnelle et vivante. Par là le sens critique a subi une dépravation presque irréparable, et le progrès de l'esprit a été retardé de plusieurs siècles. Les conséquences de tous ordres de cette dépravation et de ce retard sont proprement incalculables. Les religions ont commis là un crime de lèse-humanité, qui apparaît encore plus grand si l'on observe qu'elles eurent vite fait de dégénérer en sectes âprement fermées qui contribuèrent à maintenir et à exaspérer, tout au long de l'histoire, les divisions humaines.

Mais ce n'est pas tout. En mettant l'accent sur la mort, les organisations religieuses, et singulièrement le christianisme, visèrent bien moins à obtenir des fidèles qu'ils réalisent, dès ici et dès maintenant, cette intégration pure et simple de la mort dans la vie dont j'ai parlé plus haut, qu'à imposer la notion d'un au-delà qui, écrasant l'existence terrestre de son infinité, volatilisait littéralement le présent ou, tout au moins, ne lui donnait que la valeur d'une attente méritoire, d'une préparation à un accomplissement spirituel qui, ne devant pas être cherché en ce monde, ne pouvait être atteint que dans l'autre et avec le concours plus ou moins arbitraire, plus ou moins aléatoire de Dieu. Dans une telle conception, le présent était en quelque sorte vampirisé, vidé de sa substance par une éternité de durée et la libération se trouvait ainsi reportée dans un futur où l'on ne pouvait pénétrer vivant. Par là encore, par cette insistance sur l'au-delà, les religions détournèrent les hommes de leurs tâches et de leurs intérêts

naturels, de leur expérience proprement humaine, pour les absorber dans la nostalgie d'un univers d'entités fantastiques, inaccessible aux sens, déjà impliqué dans la théorie du miracle-preuve. De son côté, le ritualisme, avec ses conceptions magiques, ses appels aux puissances de l'invisible, avait préparé les voies à cet arrachement de la conscience aux cadres de la réalité. En définitive, dans le climat créé par les religions, l'usage métaphysique du miracle, la magie rituelle et la fascination de l'après-mort conjuguèrent leurs malfaisances.

En outre, et ceci encore — qui est absolument étranger à la pensée indienne, il faut le dire à son honneur — est tout particulièrement vrai du christianisme, en déclarant d'essence divine les libérés qui avaient vécu sur la terre, en faisant d'eux des incarnations spéciales, sinon uniques, de la divinité suprême ou de divinités secondaires, les religions découragèrent les hommes d'atteindre cette perfection même qu'elles ne cessaient par ailleurs de leur proposer. C'est-à-dire que, pour une part, elles les consolidèrent dans leur attachement à des imperfections dont leur humanité simple ne pouvait espérer se délivrer.

Il n'est pas jusqu'à la conception du paradis, de la vie éternelle, qui, toujours dans le christianisme, ne présuppose, n'implique et ne consacre définitivement la notion d'une faillite de l'homme dans son effort pour atteindre à la totale unification de son être. Car, ainsi que je l'écrivais jadis, le paradis chrétien est l'enfer du désir inassouvi, le tourment éternisé de l'homme qui veut s'identifier avec Dieu, avec la vie de sa vie, le cœur de son amour, et n'y parvient pas; qui est condamné à perpétuité à rester distant de son idéal; qui indéfiniment veut s'abîmer dans l'objet de son adoration et indéfiniment se retrouve; qui sans cesse renonce à lui-même sans pouvoir jamais s'oublier en Dieu. Car la même barrière qui protège Dieu contre l'homme protège aussi l'homme contre Dieu et la condition de l'homme « sauvé » est pareille à celle d'un amant qui éternellement contemplerait sa maîtresse avec un ravissement éperdu, avec une divine exaltation, sans jamais pouvoir l'êtreindre. C'est le suprême inaccomplissement. Même dans la vision béatifique, l'homme ne se perd pas en Dieu et Dieu reste pour lui un spectacle.

Nous retrouvons là cette formule duelle et spectaculaire qui est caractéristique du moi désintégré. La dernière image n'est pas transpercée et s'interpose comme un écran entre l'homme et sa réalisation plénière. Le moi ne cesse pas d'être présent à lui-même puisqu'il ne cesse pas d'être distant de Dieu. Un tel ciel reste celui de la dualité consciente, de l'opposition irréductible du sujet et de l'objet. C'est une éternité en deçà de la libération. L'obstacle, ici, est de nature spatiale. C'est un obstacle à la coïncidence. Il est analogue à celui que nous avons tout à l'heure signalé et qui s'exprime par une distinction d'essence, dogmatiquement affirmée, entre les libérés vivants et l'homme ordinaire. Nous avons déjà vu le christianisme introduire un obstacle de temps en rejetant l'épanouissement humain dans l'après-mort. Qu'on le traduise en termes de temps ou en termes d'espace ou même, par la conception d'un Dieu-cause créant ex nihilo un monde-effet, en termes de causalité, c'est toujours le même obstacle, né du souci de préserver jusqu'au bout, jusque dans le face à face avec Dieu, le sentiment de l'existence personnelle. Même infinitésimal devant Dieu, l'homme reste distinct précieusement, on pourrait dire orgueilleusement, de Dieu. Si chétif et humilié soit-il, il n'en demeure pas moins lui-même et conscient de lui-même, indestructiblement. On veut donc maintenir l'homme dans cette condition d'incomplétude et de désintégration, que l'on proclame définitive, et sans laquelle il n'est pas de conscience de soi. Avec les clés du temps, de l'espace et de la causalité, on verrouille hermétiquement les portes de la libération effective, qui est le paradis de l'être, et l'on rejette impitoyablement l'homme dans les ténèbres extérieures de la dissociation et du désir « Malheur à vous, docteurs de la loi! parce que vous avez enlevé la clé de la science; vous n'êtes pas entrés vous-mêmes, et vous avez empêché d'entrer ceux qui le voulaient. »

On peut donc dire que les religions n'ont servi que ceux qui ont pu, visiblement ou

invisiblement, s'en évader; ceux qui, ayant appris d'elles leur assujettissement à la coutume mondaine, se sont gardés de se laisser assujettir à la coutume rituelle qui leur était proposée; ceux qui ont compris que se réaliser spirituellement, c'était devenir, fût-ce sous le manteau du rite, sous l'apparente monotonie des formules, une fraîcheur vivante, une harmonie éternelle; c'était trouver, en ce monde, une divine interprétation des actions communes, et non s'échapper dans un autre monde ou se perdre dans des activités insolites.

4

Certes, en expérimentant selon une conception erronée — et c'est toujours plus ou moins le cas — on peut aboutir à un échec révélateur. Mais l'illumination obtenue est alors due à l'effort de l'esprit méditant sur les conditions de son échec. Il serait absurde d'en attribuer le mérite à la conception qui avait été à l'origine de l'expérience aboutissant à l'échec. Si donc un homme perçoit la subtile faillite de la discipline rituelle à laquelle il s'était jusque-là plié, et découvre, en méditant sur cette faillite même, une lumière admirable, il serait déraisonnable d'en conclure que le rituel est d'un grand secours pour la compréhension de l'existence. Mais, me direz-vous, puisque l'on partira toujours d'une conception approximative, d'une erreur, pourquoi ne pas partir de ce que vous appelez l'erreur rituelle ? C'est peut-être une erreur de choix ? Puisqu'elle s'est si longtemps, si naturellement imposée, ne constituerait-elle pas une hypothèse de travail particulièrement féconde ?

Tout ce que je viens d'écrire contredit violemment cette supposition, et il est d'autre part évident, par maints exemples tristes, que ni la naissance naturelle, ni la persistance d'une pratique ne garantissent sa valeur.

Que nous partions de l'erreur, ce n'est toutefois pas contestable, puisque c'est précisément l'illumination qui nous en délivre et nous met face à face avec la vérité. Si nous étions dans le vrai avant la libération même, cette libération n'aurait plus de sens : on n'a pas à obtenir ce que l'on possède. Même quand nous avons une notion intellectuellement exacte de la vérité, l'erreur est en nous au départ, ne serait-ce que par la résistance qu'oppose notre cœur à la vérité que saisit déjà notre intelligence. Mais, de ce que l'erreur initiale est inévitable, il ne s'ensuit pas que l'on doive systématiquement la rechercher. Dans les circonstances ordinaires de la vie, on utilise pour l'action les meilleures informations et non les plus mauvaises, les plus claires et non les plus confuses. Pourquoi en serait-il autrement dans la recherche spirituelle ?

D'autre part, l'erreur rituelle est inséparable d'une autorité et j'estime qu'en ce qui concerne les questions vitales, nos échecs nous instruisent d'autant plus que nous avons davantage assumé la responsabilité personnelle de nos actes. Mais cet endossement de la totale responsabilité de nos actes suppose quelque courage et ce qui, dans le ritualisme, séduit beaucoup de gens, c'est qu'il implique l'abandon de soi à une autorité extérieure, à la direction d'autrui. Il leur donne le sentiment qu'il les délivre de toujours périlleuses responsabilités. Mais rien n'est plus illusoire qu'un tel sentiment. Je l'avais déjà observé : « Il n'y a aucune autre autorité que celle de l'individu. Même lorsque l'individu semble reconnaître une autorité extérieure à lui-même il demeure sa propre autorité, car c'est lui qui juge en dernière analyse de l'autorité à laquelle il se soumet. En d'autres termes, dans la reconnaissance même de l'autorité extérieure, la responsabilité de l'individu est engagée. Seulement cette responsabilité est masquée, voilée, inconsciente. Faire confiance à autrui, c'est faire confiance, en réalité, au jugement que l'on porte sur autrui, implicitement. Rejeter intelligemment l'autorité, c'est

simplement devenir conscient de ce fait indiscutable; c'est comprendre que l'on demeure toujours responsable, quelque effort que l'on fasse pour l'oublier. Il n'y a donc pas d'irresponsabilité. Il y a seulement responsabilité inconsciente, et rejeter l'autorité, c'est faire passer de l'inconscient dans le conscient cette responsabilité inévitable dont l'individu ne peut se délivrer. Vainement tenterait-il de s'excuser d'un acte en disant qu'il l'a accompli en suivant une autorité. Il doit devenir conscient que c'est lui-même qui a choisi de suivre l'autorité à laquelle il a obéi. »

Ainsi donc, le réconfort qu'en ce qui concerne la vie intérieure on puise dans la soumission à l'autorité est proprement un leurre, une magie, le résultat d'une étourderie insigne.

Notez encore que l'idée d'atteindre la libération en partant d'une erreur privilégiée ne va pas sans péril. Elle peut soit nous endurcir dans notre comportement actuel, c'est-à-dire dans notre erreur actuelle, soit nous conduire à la poursuite de conditions ou d'occasions qui ne sont jamais la condition ou l'occasion présentes. En sorte que, selon le mot de Pascal, « nous errons dans les temps qui ne sont pas nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient; et si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont plus rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste... Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais ».

S'agissant d'expérimentation physique, des erreurs différentes peuvent être inégalement fécondes, lorsqu'on les adopte comme hypothèses de travail. Dans la recherche spirituelle, cela me paraît moins certain. Il n'est plus question de découvrir une vérité spéciale, localisée, vers laquelle il y aurait un chemin privilégié, qui ne se pourrait rechercher que dans une direction particulière. Il s'agit de changer totalement de conscience, d'acquérir un style de vie entièrement neuf et, à cet égard, n'importe quelle expérience dans laquelle l'individu s'engage intégralement peut être illuminatrice. Dès lors, au lieu de chercher pour l'action un thème artificiel et fantastique, il est plus simple de partir d'un thème familier, d'une circonstance naturelle et pleinement vécue. On n'a plus à dépendre d'un guide particulier. C'est la vie même qui, au travers de ses incidents, des présences humaines qu'elle nous impose, devient l'instructeur innombrable, c'est-à-dire un instructeur qui, à la différence des guides individuels, n'est jamais sectaire, jamais polarisé parce que son enseignement n'est pas l'expression d'un tempérament spécial mais, résultant de l'action d'une multitude d'êtres ou d'événements, assure, si l'on peut dire, un polissage parfait de nos aspérités. Ainsi donc, au lieu de préparer et d'attendre une expérience, une crise privilégiée, que l'on suppose devoir être libératrice, il est plus sage, comme le conseille Krishnamurti, de considérer chaque instant comme s'il devait créer en nous une crise. C'est-à-dire qu'il est plus sage de bien faire ce que l'on fait et de vivre sérieusement, en prenant conscience, au moins intellectuellement, du cercle d'illusion dans lequel la pensée et l'action sont prises.

Autre différence entre la recherche scientifique et l'expérience religieuse : la croyance, si on lui conserve son caractère proprement religieux, n'est pas comparable à l'hypothèse de travail du physicien. On ne l'abandonne pas si aisément. On ne peut souvent même l'abandonner sans rompre du même coup avec le système religieux dont elle fait partie.

Bien loin que le croyant puisse en user avec désinvolture, il s'oblige à la respecter. Il n'en dispose pas. Elle a une tout autre valeur à ses yeux que n'en a, au regard du physicien, une hypothèse de travail. Il ne la considère pas comme un instrument de découverte de la vérité, comme un énoncé provisoire, modifiable au moindre indice contraire, mais comme la vérité même. En d'autres termes, c'est une conception entièrement rigide, constituant de ce fait un véritable obstacle : car rien n'empêche tant de découvrir la vérité que la persuasion, erronée mais inébranlable, de l'avoir déjà saisie.

En résumé, il est de toute manière impossible d'échapper la conclusion que, sauf en ce qui

concerne l'inquiétude qu'elles ont suscitée au sujet de la valeur des activités conventionnelles, le pressentiment qu'elles ont fait naître que le but de la vie pouvait différer de son simple entretien ou de son amélioration à l'intérieur du cercle de l'habitude et du désir, les religions ont été profondément nuisibles. Dans le domaine spirituel, qui est celui que j'ai principalement en vue dans cette étude, la somme des corruptions, des déformations, des obscurités qu'elles ont engendrées surpasse infiniment celle des redressements qu'elles ont opérés, des lumières qu'elles ont répandues. Chez la plupart des hommes elles ont abêti l'intelligence et falsifié la sensibilité. Elles n'ont servi que ceux qui ont su, en prenant le meilleur de leurs enseignements, échapper aux pièges qu'elles leur tendaient d'autre part, ou tirer parti, paradoxalement, de ces pièges mêmes. Ces exceptions ont été peu nombreuses, mais certaines d'entre elles ont brillé d'un grand éclat qui a fait beaucoup de dupes. Car les religions n'ont pas hésité à s'attribuer le mérite intégral de ces réussites éblouissantes et clairsemées. En sorte que des hommes qui n'étaient, à bien des égards, que des rescapés du ritualisme en devinrent la caution et le bouclier.

5

C'est ici qu'il convient d'être particulièrement attentif et de ne pas oublier que la possibilité d'expression résulte d'une proportion entre la puissance de l'énergie mise en jeu et la résistance, la « raideur » de la forme qu'elle utilise. En conséquence, il n'est guère de forme, si lourde, si empesée, si paralysante qu'on la suppose, qui ne puisse servir d'expression à la vie, dès lors que cette vie possède une extraordinaire, une irrésistible vigueur.

Et il y a des hommes dont la vitalité, la force spirituelle sont si grandes que, même sous la plus pesante carapace rituelle, ils continuent non seulement de vivre mais encore de s'exprimer avec une sorte d'aisance, d'élégance subtile. De tels êtres spiritualisent les formes les plus denses, pénètrent les matériaux les plus inertes d'une activité qui les transfigure. L'intensité de leur lumière intime traverse les revêtements les plus opaques. Leur dynamisme triomphe de tous les obstacles. Par la grâce d'une interprétation naturellement profonde, et insidieuse sans calcul, ils approfondissent et assouplissent l'inhumaine littéralité du dogme ou la superficialité machinale du rituel. Aucune des règles qu'on leur impose n'est bonne, et aucune mauvaise, car ils sont capables de tirer parti de toute circonstance et de toute influence; de faire tourner à leur avantage spirituel, à l'édification de leur être intime, les méthodes les plus ignorantes et les plus défectueuses auxquelles on puisse les assujettir. Tout leur est occasion de progrès et d'enrichissement. La vie a cessé de se diviser pour eux en expériences favorables et en expériences désastreuses. Ce qui terrasserait d'autres natures les fortifie. Ce qui abêtirait des esprits moins vigoureux ne fait qu'aiguïser le leur.

On peut dire que ces extraordinaires spécimens de la faune religieuse sont pareils à des nageurs dont la musculature est si puissante et si souple que, même habillés des plus lourds vêtements, ils n'en sont pas moins capables de progresser dans l'eau avec une rapidité et dans un style surprenants. Mais, de ce qu'un tel exploit soit possible pour de tels hommes, s'ensuit-il que l'on doive conseiller aux gens de s'embarrasser de leurs vêtements lorsqu'ils veulent nager pour leur plaisir ? Et ceux mêmes qui peuvent s'accoutumer de si étonnante manière du fardeau de leurs vêtements ne nageraient-ils pas plus admirablement encore s'ils étaient déshabillés ? N'est-il pas clair, d'autre part, que le nageur qui, entravé par ses vêtements, coulera à pic en vue du rivage aurait pu se sauver s'il s'était trouvé nu ?

En d'autres termes, le fait que certains sujets, d'une santé spirituelle incommune, puissent

supporter sans dommage des traitements psychologiques erronés et dangereux ne doit pas nous faire oublier que d'autres sujets moins robustes sont condamnés à la déchéance spirituelle par ces mêmes traitements. La lueur d'intelligence qui, avec le concours de soins pertinents, aurait pu s'épanouir en eux est écrasée irrémédiablement par de telles impositions ignorantes et brutales. Le nombre des victimes est immense et peu remarqué. Ce qui attire le regard, ce sont bien plutôt les réussites rares, et c'est d'après elles que l'on juge, bien à tort, de la valeur du système. Quel homme réfléchi, pourtant, peut douter de la puissance d'abêtissement du rituel à l'égard des multitudes ? Je la soulignerai en prenant deux exemples, particulièrement simples et frappants, que j'emprunterai à l'Eglise romaine.

D'abord la pratique du chapelet, qui jouit en ce moment d'une si grande faveur. J'ai depuis longtemps pensé que, pour entreprendre de dire un chapelet, il fallait être un esprit affreusement léger et discourtois ou un saint accompli. Réciter, en effet, cinquante *Ave Maria* d'affilée, en sachant exactement ce que l'on dit, en ne cessant pas un instant de le dire avec intention et sentiment, c'est un exploit mental et affectif prodigieux qui réclame l'application d'un saint. Chez la plupart des récitants, l'acuité de la pensée ne résiste pas à l'accablement de la répétition. Au bout de deux ou trois *Ave*, le sens des paroles n'est plus perçu. On se laisse aller à une sorte d'exercice machinal et berceur, auquel se superpose fréquemment une rêverie qui peut bien être, dans la meilleure hypothèse, d'inspiration religieuse mais qui est sans rapport précis avec les mots proférés. Dès lors, le chapelet devient une opération magique, une incantation dans laquelle les mots agissent par leur seule valeur rythmique et musicale, ou une prière indécente et odieuse que l'on adresse à un personnage divin en ne faisant même pas attention à ce qu'on lui dit, ce qui est irrévérencieux jusqu'à l'insulte. Imagine-t-on un courtisan qui présenterait une supplique ou un éloge à un roi d'une manière aussi inconcevablement distraite, en écoutant le plus souvent les mots, sans être pénétré du sentiment de l'accueil qui sera réservé à ses paroles, du retentissement qu'elles auront dans l'esprit du monarque ? Ledit monarque ne pourrait-il estimer à bon droit que l'on use envers lui d'une légèreté coupable, qu'il est l'objet d'un affront insigne ? On comprend que, pour épargner à Dieu un affront de cette sorte, les lamas thibétains aient inventé le moulin prières, invention qui sauve à la fois la dignité de Dieu et celle de l'homme puisqu'elle décharge l'homme d'une biche qui, convenant proprement à une machine, ne peut qu'abêtir un être humain.

Cette inconscience du sens des paroles proférées, qui résulte du caractère itératif du chapelet, on peut la retrouver sous une autre forme, et passible des mêmes critiques, dans l'usage qui consiste à faire prier en latin des multitudes ignorant cette langue et se souciant fort peu de suivre dans le détail les traductions juxtalinéaires que leur offrent leurs missels. C'est le deuxième exemple que je voulais donner et je ne pourrais que répéter à son propos ce que j'ai dit du premier. Certes, l'Eglise, qui connaissait le biblique récit de la tour de Babel, a été bien inspirée de se donner avec le latin un langage unique, et c'est là sans doute l'une des explications majeures, et naturelle, de cette survie ecclésiastique trouvée par le P. Sertillanges miraculeuse. Mais si la mesure ainsi prise a été pour la cohésion du mouvement chrétien une trouvaille unique, elle a eu dans l'ordre de l'intelligence des conséquences détestables.

« Mais, allez-vous objecter, si le ritualisme pouvait être cette funeste entreprise de mécanisation de la pensée et de dégradation du sentiment que vous dites, comment comprendrait-on que ceux qui ont su se préserver de sa malfaisance n'aient pas dénoncé avec force ses périls ? »

Il se peut qu'en fait ils les aient de loin en loin dénoncés, s'exposant parfois pour ce faire à des risques nobles et graves. Mais il n'y a pas lieu d'être tellement surpris si, dans l'ensemble, ils sont restés muets à cet égard.

Il est, en effet, difficile de croire que soit mauvais pour autrui ce que l'on trouve excellent pour soi-même. Nos jugements sont pénétrés du reflet de notre personnalité propre; nous voyons le monde avec nos yeux et nous n'y prenons pas garde. Ces êtres exceptionnels, qui estimaient le rituel à leur mesure, qui trouvaient le moyen d'épanouir leur vie dans ses cadres, étaient naturellement portés à croire que leur mesure propre était la mesure propre de l'homme. Quand leur existence n'était pas assez claustrée pour leur dérober la vision des gens du commun et qu'ils apercevaient, effectivement, des dévots écrasés, au spirituel, par les formules et les observances, ils concluaient non à l'excessive pesanteur du rituel mais à la débilité de ceux qui n'arrivaient pas à en porter décemment le fardeau. Et, en un sens, ils avaient raison. Leur jugement traduisait cette vérité profonde que j'énonçais tout à l'heure, à savoir qu'il n'y a guère de méthodes, d'expériences intrinsèquement mauvaises, mais plutôt des méthodes et des expériences qui apparaissent telles lorsqu'elles s'appliquent à des esprits chétifs. La responsabilité de l'échec se trouvait ainsi rejetée, non sur les préceptes, mais sur l'homme lui-même. Il n'empêche que, comme je crois l'avoir assez montré, la nocivité des disciplines rituelles, toute relative qu'elle soit dans l'absolu, n'en est pas moins humainement réelle.

Pour comprendre l'attitude de certains mystiques à l'égard des formulaires sacrés, il faut se souvenir aussi qu'un orgueil subtil se dérobe trop souvent sous l'apparence — qui n'est dès lors qu'une apparence — des plus hautes vertus, et que l'on peut avoir réalisé de grands progrès appelés improprement « spirituels », une maîtrise de soi admirable, sans être parvenu à éliminer cet orgueil empoisonné et presque invisible qui est l'obstacle même à la spiritualité véritable¹. Or, un tel orgueil conduit souvent au goût de l'exploit, à la recherche de la difficulté pour la périlleuse ivresse de la surmonter. Je ne sais pas quelle est l'origine historique de cette pratique, thibétaine ou chrétienne, du chapelet, qui, proposée à l'humanité commune, est si étrangement au-dessus de ses moyens. Mais je ne serais pas surpris que le premier chapelet au monde, s'il n'a pas surgi de l'imagination d'un magicien amoureux de mantras, ait été conçu par un homme d'une intelligence, d'une sensibilité et d'une maîtrise de soi exceptionnelles, qui avait le secret orgueil de se sentir capable de réciter décemment, humainement, poétiquement, cette prière surhumaine et, pour d'autres que lui et quelques rares imitateurs, inhumaine. Tant il est vrai que ce qui, pour un esprit banal, est monotonie écœurante, engourdissement de la pensée, peut devenir, pour un puissant esprit, poésie toujours neuve, réassertion enchanteresse, chaque fois extasiée, d'un thème initial, d'une sorte de leitmotiv indéfiniment prenant et bouleversant, inépuisablement frais comme une invocation d'amour.

6

Au point où nous en sommes, je pourrais estimer la cause définitivement jugée. Mais, désireux d'entrer complètement dans vos vues pour les mieux combattre, je vous accorderai qu'il vous est encore possible de tenter une suprême défense des religions en me disant :

¹ « Celui qui s'arrête sur le seuil et se détourne, orgueilleux des marches gravies, entre et redescend dans son propre regard, quelque vague qu'ait été ce regard, et il a pour mesure de sa chute l'orgueil même qu'il a éprouvé de sa dès lors fictive élévation. » Villiers de l'Isle-Adam, *Axël*.

« Je veux bien admettre que les religions soient nocives, mais elles ne le sont que d'une manière statistique. Leur malfeasance ressort d'un bilan. Elle n'est pas un caractère pur, absolu, retrouvable chez tous les individus qu'elles influencent, mais un résultat arithmétique, une différence entre la somme des ravages causés et la somme des bienfaits répandus, entre le nombre des hommes asservis et le nombre des hommes libérés. Certes, elles ont fait payer d'un prix effroyable leur contribution à l'avènement de certains hommes exceptionnels, de certains géants de la spiritualité. Mais était-ce acheter trop cher la naissance de figures qui devaient révéler au monde le secret de son salut, de son harmonie finale ?

« Si l'on confronte sa durée connue à l'immensité des périodes géologiques, on peut dire que l'humanité vient tout juste de naître, qu'elle ébauche à peine ses premiers pas. Or, même si les religions n'avaient pas existé, toutes les brutalités d'une vie émergeant fraîchement de l'animalité ne s'en seraient pas moins donné libre cours. Les passions purement humaines, je veux dire instinctives, auraient déchaîné leurs violences de toujours, et engendré de cruelles douleurs. Je vous accorde que les conflits religieux, les rivalités d'églises, ont ajouté à l'horreur des conflits que l'on pourrait appeler séculiers. Mais, devant l'énormité inimaginable de la souffrance universelle, cette addition ne peut apparaître, après tout, que comme assez modeste. Et il n'y avait pas de remède discernable à des antagonismes naturels, des antagonismes « laïques » qui pouvaient se perpétuer indéfiniment et perpétuer avec eux leurs terribles conséquences. Or, n'importe quel homme sensé admettrait qu'il vaut mieux souffrir davantage pendant un certain temps si, au prix de cette souffrance, on peut espérer se délivrer de maux moins aigus peut-être mais qui se prolongeraient bien davantage si même ils ne duraient toujours. Dès lors, si les religions, en accroissant momentanément les désordres et les tourments humains, ont par ailleurs contribué à dégager des personnalités extraordinaires, capables de découvrir à l'humanité la voie de sa perfection, de sa réconciliation avec elle-même; capables d'amener, en un temps géologiquement court, la totale cessation de la douleur que l'homme s'inflige délibérément à lui-même, l'existence de ces religions n'a-t-elle pas été un bienfait ?

« Si c'est dans le bouillon de culture religieux qu'a grandi le ferment mystique (sauf peut-être Gautama, toutes les grandes figures spirituelles sont presque inconcevables sans un arrière-plan religieux qui les explique) et si vous reconnaissez son importance humaine décisive, sa valeur unique et irremplaçable, si vous voyez en lui le seul ferment capable de produire, quand il parvient à son plus haut degré de pureté, la transformation fondamentale, la transfiguration, pour ainsi dire, de la pâte humaine, avec tout ce que cette transformation comporte de souffrances abolies, n'êtes-vous pas contraint logiquement d'admettre l'utilité des religions ? »

Oui, vous répondrai-je, leur utilité passée, en même temps que je dénonce leurs dangers et leurs méfaits présents. En vous disant « oui » je ne suis pas en contradiction avec moi-même. N'ai-je pas reconnu dès le début de cette lettre les mérites anciens du ritualisme ? Ne lui ai-je pas rendu un hommage rétrospectif ? Je sais, je viens de le dire à l'instant, que la perfection ne peut surgir que de l'imperfection. Mais si quelque chose de meilleur, de plus rationnellement efficace, est trouvé, il est absurde et désastreux de maintenir en vigueur les errements anciens.

Quand quelque chose est devenu dangereusement désuet, on ne s'attarde pas à vanter ses mérites passés, on l'abat; comme on abatrait une maison qui menace ruine, et constitue un péril pour les passants, bien qu'elle fut jadis un précieux abri pour des existences humaines. Il y a des ingratitude nécessaires, il y a des moments où il faut se résigner à sacrifier des choses qui ont jadis honnêtement servi. Ce moment est venu pour les institutions religieuses. Elles ont donné leurs meilleurs fruits et ne sont plus maintenant qu'un obstacle qui s'entête à obstruer les voies de l'accomplissement humain. C'est pourquoi Krishnamurti, en raison de la

pitié même qu'il ressent pour l'homme, est impitoyable pour ces vestiges corrompus d'un passé qui eut sa grandeur, et frappe violemment de sa cognée étincelante la racine du grand arbre vermoulu dans le tronc duquel peuvent bien se cacher encore quelques pousses fraîches et paradoxales. N'est-il pas écrit que « la cognée sera mise à la racine de l'arbre » ?

7

Je crois avoir présenté l'essentiel des observations que j'avais à produire touchant la valeur des religions au regard de la vie spirituelle, observations qui ont tourné à l'étude des rapports entre le mysticisme et les organisations religieuses. Toutefois, comme le point de départ de ces observations a été l'assertion, que je vous ai prêtée et que j'ai provisoirement admise, selon laquelle les mystiques se rencontreraient surtout au sein des religions, je voudrais, pour en finir avec cette partie de ma lettre, examiner de plus près cette assertion.

Il est probablement vrai que le nombre des mystiques a été plus grand au sein des organisations religieuses qu'en dehors d'elles. Mais, d'une part, il y eut des périodes où, dans certaines contrées, les Eglises ne laissaient pratiquement rien en dehors d'elles. Que l'on pense, par exemple, à la condition de l'Europe pendant le moyen âge chrétien. Dans un cas semblable, la prépondérance des organisations religieuses, en ce qui concerne le nombre des mystiques produits, n'avait aucune signification. On peut seulement signaler les persécutions dont les mystiques furent victimes de la part des ritualistes et des théologiens, les fréquentes accusations d'hérésie portées contre eux et tous les faits qui attestent la hargne des administrateurs ecclésiastiques et des cérémonialistes à l'égard de ce haut mysticisme pour lequel la Divinité était sans forme et sans visage.

D'autre part, lorsque, comme dans la plupart des pays d'Europe d'aujourd'hui, il y a effectivement, face à face, au sein d'une même population, des organisations religieuses groupant tous leurs fidèles, et des laïcs (au sens moderne du mot) répudiant toute appartenance à une confession religieuse, la supériorité des organisations religieuses, en matière d'aptitude à susciter des vocations mystiques, supériorité qui doit s'entendre relativement, est toujours moindre qu'il n'y paraît.

En effet, les vocations mystiques survenues en milieu ecclésiastique sont davantage remarquées. Elles peuvent d'autant moins passer inaperçues que l'on tente délibérément de les susciter, que les organisations religieuses sont comme des serres chaudes destinées à faire éclore ces fruits d'élection. Même les fonctionnaires de la prêtrise sont contraints d'admettre ces contemplatifs qui leur donnent souvent beaucoup de tracas, qui malmènent quelque peu la théologie figée, mais dont ils peuvent exploiter politiquement l'éclat spirituel. D'autre part, une fois ces vocations mystiques reconnues, elles sont de la part des Eglises l'objet d'une publicité aussi vaste qu'intéressée. Même les contemplatifs suspects d'hérésie bénéficient d'une notoriété qui, pour être scandaleuse, n'en est pas moins immense.

Au contraire, les vocations mystiques apparaissant chez des gens qui ne sont pas d'Eglise ou qui, même, sont en désaccord avec toutes les Eglises, ont beaucoup moins de chances d'être aperçues et, surtout, signalées. Elles ont même d'autant moins de chances de notoriété qu'elles sont plus pures. Car le mysticisme le plus pur ne s'apparaît pas à lui-même, et n'apparaît pas à autrui, extraordinaire. Il ne conduit à aucune manifestation insolite et voyante, se bornant à accomplir avec profondeur et dans la plénitude ce que d'autres accomplissent étourdiment et dans un sentiment accablant de misère intime.

Un tel mysticisme aborde directement et simplement les problèmes et les circonstances de la

vie. Il ne s'embarrasse pas d'entités célestes et superflues. Il ne cherche pas à se situer relativement à d'autres choses. Extérieurement, c'est peine s'il se révèle par l'harmonie d'un visage, une sorte de touche spirituelle posée sur les traits et que les affairés de la vie conventionnelle n'ont pas le temps de remarquer, par une égalité d'humeur, une courtoisie surprenantes, une incapacité de haïr dont on oublie de s'apercevoir qu'elle n'est déjà plus de ce monde, une sérénité imperturbable devant les pires épreuves. C'est tout, c'est-à-dire rien pour les amateurs de sensation et de spectacle. Des hommes ayant atteint cette sagesse peuvent s'éteindre « sans laisser de traces dans la mémoire des passants », tellement leur richesse intérieure se dissimulait sous d'humbles apparences.

Enfin les mystiques spontanés, les autodidactes du mysticisme, peuvent très bien ne pas parler le langage que l'on est convenu d'attribuer aux mystiques qui ont vécu en milieu religieux. Ils peuvent ne pas user du vocabulaire, devenu classique, des contemplatifs d'Eglise, et, par là, échapper plus sûrement encore à l'attention des spécialistes.

III

EXPLICATION DE LA DURÉE SÉCULAIRE ET DE LA FAVEUR PRÉSENTE DU RITUALISME

Pour réfuter une erreur, pour la réfuter complètement, il ne suffit pas d'argumenter contre elle, il faut encore expliquer comment elle a pu s'accréditer, comment la bonne foi de ses partisans a pu être surprise. En d'autres termes, il faut trouver les raisons de l'empire qu'elle a exercé sur les esprits.

Je dois donc logiquement m'attendre à ce que vous me posiez la question suivante : « Si le ritualisme présente tous les dangers que vous dites, si vraiment il est un obstacle à l'accomplissement de l'homme, comment expliquez-vous la faveur quasi universelle dont il jouit, les succès durables qu'il a remportés ? »

Je pourrais vous répondre que l'on peut poser la même question à propos de la guerre, que l'on aurait pu la poser autrefois à propos des notions qui furent admises par des millions de gens et dont la nocivité nous apparaît aujourd'hui indiscutable et profonde. Mais je préfère vous apporter les éléments d'une réponse positive. D'ailleurs, après tout ce que j'ai dit, ma tâche sera facile. Je n'aurai guère qu'à me résumer.

De nombreuses causes, les unes individuelles, les autres sociales, expliquent la persistance, dans le domaine de la recherche spirituelle, de ce que l'on pourrait appeler l'hérésie ritualiste.

La cause fondamentale de cette hérésie, la cause qui est au principe de toutes les autres et dont toutes les autres dérivent implicitement ou explicitement leur efficacité, c'est que la plupart des personnes, même celles qui se prétendent éprises de spiritualité, ne recherchent ni l'unité d'elles-mêmes, ni l'intelligence de la vie, mais simplement des satisfactions. Si elles trouvent ces satisfactions, elles jugent excellent le système qui les leur procure. Or, le rituel procure des satisfactions raffinées, de suaves apaisements. Il passe donc, au regard de telles personnes, pour une institution parfaitement justifiée. Dans ce cas, qui se nomme légion, le problème de la libération véritable n'est même pas posé.

Pour qu'il pût l'être, il faudrait une autre grandeur dans la visée, une autre pureté, un autre désintéressement. En d'autres termes, c'est la générale médiocrité des ambitions humaines qui a fait et fait encore la fortune du ritualisme.

De temps à autre, l'individu arrive bien à concevoir quelque noble et profond dessein, mais il n'a pas le courage de s'y consacrer avec persévérance. Cette entreprise impersonnelle et sublime lui paraît dirigée vers un objectif si difficile et si lointain qu'il ne résiste pas à la tentation de former des projets plus modestes dont il attend des satisfactions plus médiocres mais, en revanche, plus immédiates.

Que ces dernières doivent finalement le décevoir, le laisser plus pauvre que devant, c'est ce que le bouillonnement de ses désirs, son impatience haletante lui interdisent de voir. Sa soif intérieure l'aveugle, il perd tout discernement, et, dans cet état, n'importe quelle parodie de libération qu'on lui propose prend figure de libération authentique.

On est plus pressé d'avancer dans la première voie offerte, pour arriver plus vite, que de vérifier si cette voie conduit bien là où, tout au fond, on veut aller. Et puis on est poussé par la suggestion écrasante des siècles révolus, par les conseils de gens, dévoués sincèrement de cœur mais pauvres d'intelligence, qui vous transmettent comme précieuses, à défaut d'en

pouvoir trouver d'autres, des formules qui, le plus souvent, les ont eux-mêmes déçus.

C'est ce qui explique que le problème de la libération n'ait été posé que si tard, et par si peu de gens, en termes clairs. C'est ce qui explique l'extraordinaire durée, l'extraordinaire fortune du ritualisme, car cette durée et cette fortune reposent uniquement sur la méconnaissance de la véritable nature du problème spirituel. Sitôt, en effet, que cette nature est exactement discernée, tous les prestiges du ritualisme s'évanouissent. On pourrait même dire qu'il est vain d'attaquer le ritualisme par une argumentation spécialisée. Il suffit de mettre en lumière les traits authentiques de la libération, de démonter le piège douloureux des oppositions, de la dualité. Dès lors, le ritualisme cesse d'être considéré. On n'en a plus que faire. On cesse de discuter ses prétentions, ses avantages. Il revient à sa place naturelle et se révèle ce qu'il fut toujours, totalement étranger à la question, hors de propos dans un domaine où ses triomphes apparents ne peuvent que tourner à sa confusion dès qu'on apporte quelque lucidité à leur examen. La conclusion s'impose que si l'on recherche des satisfactions émotionnelles, ou des pouvoirs magiques, on est parfaitement fondé à faire usage de disciplines et de rituels, mais que, s'agissant de réalisation spirituelle, on n'a aucun secours à espérer ni des uns ni des autres; cela excède le domaine de leur efficacité.

Au-delà de la foule des fidèles ou des disciples, de grands « maîtres » entrevoient la vraie nature de la libération mais leurs pensées n'arrivent pas sur ce point à une entière clarté. Rompus aux vieux entraînements, ils ne parviennent pas à en secouer définitivement le joug. Ils gardent un attachement sentimental pour les joies que le rituel leur procura dans le passé et leur orgueil les persuade que, même si quelques esprits peuvent se passer du rituel, il faut le conserver pour la foule. Cette dernière conviction les pousse à s'intégrer dans les cadres religieux, à devenir les suprêmes administrateurs du rite. Cela leur vaut de respirer un encens qui contribue à leur tourner la tête. Un subtil désir de domination les retient dans l'exercice de leurs éminentes fonctions, et les ténèbres spirituelles continuent de régner sur le monde.

Parmi cette élite, on trouve aussi parfois, je l'ai dit, des hommes dont l'énergie spirituelle est si puissante qu'ils ne sentent littéralement pas les chaînes du rite mais les contournent, pour ainsi dire, les dilatent, en assouplissent miraculeusement la matière et atteignent une liberté paradoxale. Ces mêmes hommes étant capables, d'autre part, de faire des plus défectueuses formules un prétexte de pénétrante pensée et de vif sentiment, on comprend sans peine qu'ils puissent se persuader que sont utiles, pour eux-mêmes et pour autrui, des disciplines contre le péril desquels ils sont personnellement immunisés. Ils contribuent dès lors au maintien de ces disciplines.

Je parlais tout à l'heure de satisfactions positives que procure le rituel. Mais fût-il dépouillé de ce prestige positif qu'il garderait encore celui d'une évasion. A ceux qui ressentent le mortel ennui des routines séculières, à ceux dont les passionnelles espérances ont été déçues par la brutalité ou l'inconstance d'autrui, il offre l'initiale séduction d'une rupture avec un ordre de choses dont on n'attend plus rien, d'un renouvellement, d'une expérience différente. « Plusieurs, nous dit l'auteur de *L'imitation*, ont été trompés par cette idée de changement. »

D'autant plus grande est la tentation que les pratiques rituelles s'entourent de riches décors, d'art et de poésie authentiques. Pour la pauvre en haillons, l'église ornée et illuminée, emplie de parfums et de musique, est un séjour plein d'attrait; une rencontre autour de laquelle on peut, à l'infini, organiser des rêves; un moment d'harmonie qui, souvent, n'a pas d'équivalent domestique. Alors, on vient et on revient, envoûté par le céleste mirage. On s'engage dans cette voie prometteuse, et même si, par la suite, l'exaltation originelle se perd, on reste là, par habitude, et l'on devient un soutien du ritualisme dans le monde.

Une autre cause de la survivance des rituels, de la durable contamination par eux de la vie spirituelle, c'est le désir de faire servir les activités religieuses à des fins sociales. L'antique

collusion du trône et de l'autel, géniale du point de vue politico-social, a été à l'origine d'une corruption profonde des enseignements spirituels, corruption qui, pour le plus grand profit de la politique, a été systématiquement et énergiquement maintenue à travers les siècles. Ainsi que je l'ai déjà dit, toute une propagande, spéculant sur le désir de salut spirituel, de salut éternel des fidèles, s'est exercée les plier aux ordonnances du rituel. Vie spirituelle et ritualisme se sont trouvés de la sorte si longtemps, si intimement associés que les meilleurs esprits furent et demeurent encore impuissants à dénouer cette association.

Je l'ai fait également observer, un autre facteur de consolidation du ritualisme fut l'habileté qu'il eut de revendiquer pour son œuvre de prétendues libérations humaines dont à peu près personne n'avait la capacité de vérifier la valeur. Le problème spirituel pur n'était pas assez clairement perçu, les préoccupations de jouissances dites « spirituelles » s'y trouvaient trop étroitement mêlées pour que l'on fût en état de juger si les hommes que les organisations religieuses présentaient comme « saints », comme libérés, l'étaient réellement.

Les manifestations insolites, miraculeuses, constituaient, au regard de beaucoup de gens, une justification parfaitement suffisante des allégations des prêtres. C'était même la seule justification qu'ils pussent concevoir.

Une autre séduction du ritualisme, c'est qu'il promettait une réalisation qui, obtenue par des procédés purement mécaniques, ne devait à peu près rien à l'effort intellectuel. Une telle conception ne pouvait que flatter la paresse d'esprit. Au surplus, peu d'hommes acceptent de vivre longtemps dans l'incertitude. Or, la recherche spirituelle est non seulement difficile mais encore incertaine. Elle s'applique à une « matière » fuyante, évanescence, insaisissable. Les états ou actes de conscience qu'elle s'efforce de pénétrer sont d'une subtilité et d'une instabilité incroyables; les sentiments qu'elle essaie de passer au crible sont changeants comme la mer. L'homme qui tente de sonder les abîmes de son être se trouve dès l'abord, et pour une durée interminable, déconcerté, désemparé, en proie à toutes les angoisses de l'incertitude et de la responsabilité. Il n'atteindra la lumière finale, si jamais il l'atteint en cette vie, qu'après une marche harassante à travers les ténèbres.

Une formule qui prétendait remplacer cette marche, obscure, angoissante et aventureuse, par une obéissance tranquille à des prescriptions immuables et tenues pour infaillibles, des commandements certains, ne pouvait que faire recette. Si compliquées que fussent les observances, il était encore plus doux de les suivre que de cheminer, le cœur serré, dans la pire des solitudes. On s'explique donc sans peine que l'immense majorité des hommes ait choisi la voie facile, la voie si sûre, en apparence, du ritualisme.

Enfin, comme je l'ai souligné plus haut, les défaites mêmes du ritualisme, ses résultats les plus dangereux, vus à travers le prisme de cette mentalité jouisseuse qui est si répandue, passaient pour des victoires, pour d'admirables bienfaits, et on les célébrait comme tels.

IV

CONCLUSION

1

J'ai le droit, me semble-t-il, de penser que toutes les objections essentielles que l'on peut élever contre la thèse de Krishnamurti sur la nocivité spirituelle des disciplines et des rites se trouvent maintenant détruites. Et il n'est au pouvoir d'aucune autorité au monde, fût-elle thibétaine, de les ressusciter. Nous sommes, Dieu merci, pourvus d'une raison qui est, je ne me ferai pas scrupule de le répéter, notre seul instrument de certitude, pour lente que soit son opération; et, si nous savons en faire correctement usage, nous cesserons d'être les jouets d'assertions téméraires, incontrôlables et fantastiques.

Le mécanisme de notre psychologie, impitoyablement démonté par Krishnamurti, prolongeant les analyses subtiles des penseurs indiens, gît là, sous nos yeux. Ses rouages, jusque-là noyés dans les ténèbres de la subconscience, apparaissent maintenant en pleine lumière; ses ressorts cachés sont mis à jour. Si nous avons la capacité de prendre clairement conscience de sa structure; de saisir l'inévitable loi de son fonctionnement; de mesurer sans illusion ses limites, nous sommes au-delà de toutes les autorités et de toutes les opinions, nous acquérons une science que nous ne pourrions renier sans renier notre raison même et le témoignage de nos sens.

Je ne suis pas disposé à de tels reniements. C'est pourquoi je n'ai aucunement l'intention de revenir sur les appréciations que j'ai portées, dans ma lettre antérieure, sur les thèses du bouddhisme thibétain et qui vous ont si vivement émue.

Si j'ai parfaitement compris la démonstration d'un théorème, je détiens par là même une certitude que des millions d'hommes, coalisés contre elle, ne pourraient m'arracher. De même, tant que je serai en mesure de vérifier le fonctionnement de ma raison, aucune affirmation lamaïque, aussi solennelle, aussi exaltée, aussi véhémement, aussi séduisante qu'on la suppose, et lors même qu'elle se réclamerait d'expériences poursuivies des siècles durant ou des millénaires, aucune affirmation lamaïque, dis-je, ne saurait entamer la tranquille assurance où je suis que tout ritualisme est un obstacle à la réalisation spirituelle. Encore une fois, pour ruiner cette assurance, il faudrait ruiner ma raison même. Et, pour fonder une telle assurance, je n'ai pas besoin de fouiller dans les entrailles du passé, ni de recourir au témoignage d'autrui : tous les éléments de la preuve me sont et me seront jusqu'à ma mort constamment et quotidiennement accessibles. Du seul fait que je vis, le grand livre de ma psychologie est sans cesse ouvert devant moi et, pour me convaincre, il me suffit d'y jeter les yeux.

Si donc je me refuse à suivre l'enseignement des maîtres thibétains, sur le point où vous le défendez, ce n'est aucunement par orgueil personnel mais simplement parce qu'il m'est impossible de me dérober à une évidence qui m'aveugle littéralement, à une certitude rationnelle qui s'offre en permanence à ma vérification. Je ne conteste pas une assertion plus ou moins gratuite au nom d'une autre assertion tout aussi incertaine. Je me borne à voir et à transcrire honnêtement ce que ma vision me révèle. Cela ne dépend pas plus de Krishnamurti que des maîtres thibétains.

Même si je devais faire des pouvoirs supranormaux le critère de la libération atteinte, je n'aurais personnellement aucune raison de refuser à Krishnamurti un brevet de libéré. D'autre

part, tout ce que je sais de sa vie et de ses actes m'autorise à croire qu'il est d'une sincérité peu commune. Quand donc il déclare que la libération peut être obtenue sans rituel, j'ai le droit de penser que non seulement il sait de quoi il parle mais encore qu'il ne cherche pas à m'induire en erreur. Qu'il sache exactement de quoi il parle, on en peut d'autant moins douter qu'il a lui-même passé par toutes les étapes de la « préparation spirituelle » telle que la conçoivent les gens épris de disciplines et de rituels.

Ne rapporte-t-il pas, en effet, dans *La Vie Libérée*, une expérience de dédoublement personnel qu'il dit avoir eue ? Ailleurs, il déclare : « Quand j'étais petit, je voyais des anges. » A un autre endroit encore, il raconte comment, en une circonstance, les pensées intimes d'un groupe de personnes lui furent clairement perceptibles. N'a-t-il pas prié dans les temples, chanté des hymnes sacrés ?

Moi-même, ne me suis-je pas mis jadis à l'école du rituel et des disciplines ? Comme je le notais dans une lettre à une amie, tous ces exercices « spirituels » ne m'ont conduit nulle part. Et si j'ai pu avoir, plus tard, des expériences profondes et révélatrices, ces expériences ont surgi de la manière la plus naturelle et ne devaient absolument rien aux formules d'entraînement systématique.

Il se trouva qu'une de ces expériences fut associée, dans sa phase finale, à la lecture d'un poème de Krishnamurti; je m'aperçus fortuitement, plus tard, que le fait de relire ce poème tendait à faire ressurgir en moi quelque chose de l'état dans lequel j'étais au moment de la première lecture. Cela m'a révélé instantanément le secret de l'efficacité de certaines formules rituelles. Mais je me suis gardé spontanément comme de la peste d'entreprendre la lecture systématique du poème de Krishnamurti. Je puis même dire que je n'ai pas seulement eu la tentation de chercher, en le relisant, à retrouver un peu de mon extase ancienne.

Je veux parvenir à une élucidation intelligente de mes difficultés. Je veux les résoudre et non les recouvrir. Je veux me libérer par la compréhension et non par les rites. Il me serait sans aucun doute agréable de pouvoir faire état près d'autrui d'une sérénité ou de ferveurs intimes, prématurément acquises et à bon marché. Ma vanité y trouverait son compte. Je pourrais parler avec assurance. J'aurais le sentiment de dominer mon auditoire, je connaîtrais l'ivresse de la puissance exercée. Mais ce serait me duper moi-même et duper les autres. Ce serait perdre en profondeur ce que je gagnerais en surface.

Je préfère, si douloureux que ce soit, rester honnêtement moi-même, dans mon désarroi, au sein de mes incertitudes, de mes immenses ténèbres, traversées de loin en loin d'adorables éclairs. Je ne veux rien esquiver. Je veux m'avouer à moi-même et confesser à autrui jusqu'aux plus légers flottements intimes de mon masque extérieur. Même quand je le pourrais, je ne veux pas faire illusion. Fût-ce pour donner plus de crédit à une doctrine qui m'est chère et dont je suis convaincu qu'elle est précieuse pour tous. Tant que, dans le plus secret de mon cœur, là où nul autre que moi ne peut pénétrer, je sentirai la plus subtile fausse note, je ne me prétendrai pas accordé. Tant que ma générosité présentera la plus mince fissure, je ne me dirai pas généreux. Un impitoyable besoin de clarté reste mon tyran et j'aime sa tyrannie. Je ne viens à autrui, je n'essaie de convaincre autrui qu'avec ma seule raison. Je ne veux pas, par surprise, extorquer un consentement. Tant pis si autrui ne comprend pas la secrète grandeur de ce dépouillement. Du moins, je n'exploiterai ainsi personne et ne contribuerai pas, par désir d'en imposer, à maintenir l'obscurité qui règne sur le monde.

En écrivant ces lignes, au cours desquelles je n'ai essayé à aucun moment de forcer ma pensée pour forcer votre conviction, j'ai conscience d'avoir défendu une cause profondément humaine et qui mérite tous les sacrifices.

Pendant que je disposais de mon mieux une argumentation qui est si simple dans son principe, je mesurais l'immensité, la puissance de l'erreur que je m'efforçais de combattre et dont je n'ai pas la prétention d'être moi-même totalement délivré. Comme en transparence, à travers les feuillets que je couvrais de mon écriture, il me semblait voir les flammes fuligineuses des autodafés souillant le ciel de leur suie, les tortures inexprimables, les cruautés hideuses, les batailles féroces, toutes les horreurs et le sang répandus sur le monde par l'hérésie ritualiste. Je croyais entendre les imprécations furieuses des sectaires, les insultes vomies par la bouche du mépris, les malédictions terribles, les excommunications solennelles, les clameurs des foules fanatisées, le cliquetis d'armes des guerres saintes et jusqu'au grésillement des chairs dont la graisse fondait sur les bûchers. Mais ce n'étaient encore là que tourments du corps et ruines matérielles, méfaits que les ordinaires passions, les passions dont les objets sont de ce monde, peuvent à elles seules engendrer; dommages visibles, indiscutables et qui frappent aisément l'imagination.

Mais il y avait quelque chose de pire, à mon jugement; quelque chose qui meurtrissait et révoltait davantage mon amour passionné de l'intelligence claire et de la simple humanité. C'était un mal plus sourd, plus profond que ceux qui n'ont de prise que sur le corps ou sur les biens; un mal qui s'insinuait silencieusement jusque dans l'intimité des êtres, jusqu'aux sources mêmes de la conscience et de la vie, pour les corrompre; un mal qui dévorait invisiblement les âmes, les vidait de leur substance vive, de leur force véritable, endormait et ravageait subtilement la raison. Et ce mal secret, ce mal contagieux, communiquait une dangereuse sérénité ou une perfide mais séduisante exaltation à ceux qui en étaient les victimes. En sorte qu'ils s'ouvraient naïvement à ses atteintes et que les ruines mêmes de leur esprit leur apparaissaient comme des créations enchanteresses et dorées, des palais de rêve.

Et ce mal, j'en avais la douloureuse révélation par des visages et des regards qui, surgissant des profondeurs du passé ou des ténèbres du présent, me semblaient monter, rouler vers moi, inlassablement, comme une obsession désolante. Je les discernais, faiblement visibles dans l'ombre bleue des cathédrales : visages d'hommes prosternés, empreints de dévotion stupide et irrémédiable; visages endormis de vieilles marmottant des prières; regards envoûtés, refermés à jamais sur un mirage béat, intérieur et fantastique; regards esclaves et agenouillés, emplis de fausse, d'irréelle lumière et qui, ingénument, dans un abandon extasié, confessaient la déchéance de la pensée, l'abolition du vouloir et l'asservissement du cœur; regards absents, qui avaient cessé de se poser sur le monde et que rien ne ramènerait à leur destination naturelle; regards d'une vie qui se retire et se renie elle-même, qui s'égare dans la glorification de ses déficiences et de ses délires; regards de malades qui suivent éblouis, haletants, les progrès du mal délicieux qui les ronge et vont s'enveloppant toujours davantage dans la mort avec la tragique, l'exaltante persuasion d'êtreindre plus fermement la vie.

Devant cette vision, pour moi déchirante, j'aurais pu aussi bien hurler. J'ai choisi de poursuivre ma paisible réfutation. J'ai voulu être clair plutôt que de m'abandonner aux entraînements d'une passion fût-elle généreuse. C'était sans doute le plus sage.

Mais maintenant que ma tâche s'achève, je puis bien déposer mon masque de pur raisonneur et vous dire que Si j'ai rempli tant de pages, ce n'est pas pour la vanité d'accomplir un exploit intellectuel, ni pour le plaisir de remporter sur mes adversaires ritualistes une orgueilleuse victoire, mais dans l'espoir d'éclairer et de toucher une âme qui se trouve être la vôtre.

Puisse mon si long travail n'avoir pas été inutile complètement. Ainsi peut-être n'aurai-je pas été indigne de la confiance toute spontanée que vous avez eue envers moi quand vous

m'avez demandé de vous conseiller dans vos difficultés intérieures. Et vous pressentez déjà le conseil que je vais vous donner : celui de ne pas essayer de dominer vos difficultés par l'imposition brutale d'une discipline, mais de vous efforcer d'obtenir qu'elles se dissolvent d'elles-mêmes « dans la flamme de votre compréhension ». Cette dissolution naturelle vous découvrira des profondeurs que toutes les disciplines du monde, en masquant vos difficultés, ne manqueraient pas de masquer aussi. La voie que je vous enseigne est difficile — j'en sais quelque chose — et sans éclat, mais si vous voulez bien y réfléchir vous vous convaincrez qu'il n'en est point d'autre.

POST-SCRIPTUM

Je tiens à faire observer que ce que j'ai écrit n'a aucun caractère dogmatique définitif, et que je ne pousse personne à faire quoi que ce soit. Il serait absurde que, prêchant la spontanéité, j'entreprenne moi-même de contraindre.

Si les gens veulent des rites, ce n'est pas moi qui les empêcherai d'en avoir. Je propose à mes semblables une certaine vision que j'ai pu atteindre à un moment donné. Je ne leur demande pas de l'adopter mais d'y réfléchir. Je pense que l'on n'abandonne vraiment une chose que lorsqu'on ne peut pas s'empêcher de l'abandonner, que lorsqu'on en a discerné soi-même, avec sa propre intelligence, la complète vanité. Je serais navré si quelqu'un ne désirait plus suivre les cérémonies de sa religion pour la seule raison que j'aurais manifesté ma désapprobation personnelle à l'égard de tous les cultes. Si l'on comprend bien cela, on verra qu'il n'y a lieu d'attendre de mes écrits aucun bouleversement immédiat du monde, aucune dislocation imminente du simulacre d'ordre établi. Si mes lecteurs, au terme des pages que j'ai tracées, arrivent à la conclusion qu'ils doivent se discipliner à ne pas avoir de disciplines, je dois dire, alors, qu'ils auront passé à côté de ma pensée sans la saisir.

Je voudrais qu'il fût, également, bien entendu que ce que je condamne, ce sont les rites artificiels, ceux auxquels on s'est plié avec effort, sur le conseil ou à l'imitation d'un autre, et avec l'espoir d'atteindre par là ce suprême épanouissement spirituel que j'appelle — avec Krishnamurti — libération. Cette signification spécifiquement spirituelle attribuée au rite est, à mes yeux, le point capital. Je pourrais dire que ce que je condamne ce n'est pas le rite en général mais celui que l'on accomplit avec la persuasion que l'on atteindra par son moyen la libération.

Je ne suis pas sans savoir que la structure du milieu naturel et l'organisation sociale sont inséparables de certains rythmes sur lesquels peuvent se greffer des rites. La perpétuation de la vie individuelle ou collective implique la répétition périodique de certains actes ou gestes qu'il est loisible de transformer en rites. Je ne considère pas que de tels rites soient en eux-mêmes nocifs. Ils constituent plutôt des moyens d'expression individuels ou sociaux, un système de rapports qui s'établissent, soit entre l'homme et son milieu naturel, soit entre l'homme et la société. Selon la disposition que l'on apporte à l'accomplissement de ces rites, ils peuvent devenir purement mécaniques ou prendre une signification profonde. Un sourire, qui est sans doute le plus naturel des rites sociaux, ou un salut, peuvent être pure convention, souci de se mettre en règle avec les usages, ou exprimer, au contraire, une considération, une affection véritables.

Ces rites, pris dans leur donnée immédiate, ne sont aucunement blâmables. Je salue une personne pour la saluer, pour lui témoigner des égards, mais non pour gagner le ciel. La salutation n'est alors que le signe visible, l'expression objective d'un sentiment naturel et légitime. Ce signe est bien, d'un certain côté, artificiel. Le salut est, tout à la fois, une convention et une invention. Il varie d'une contrée à l'autre. Mais on ne pourrait critiquer une forme de salut qu'en lui opposant une autre forme de salut qui serait également critiquable. L'usage d'un certain symbolisme est plus que légitime, il est indispensable. Quelle science, quels rapports sociaux pourraient se constituer sans symboles ? Et peut-on concevoir une critique, une condamnation du symbolisme qui se passeraient de symboles ? L'important, ici,

c'est de distinguer entre un symbolisme inévitable, dont on se sert, et un symbolisme indésirable auquel on s'asservit.

A vrai dire, quand je parlais, tout à l'heure, de rites artificiels, je voulais plutôt parler de rites qui s'adressaient, non à des personnes vivantes, à des êtres concrets, mais à des entités artificielles et inaccessibles, enfantées par l'imagination des inventeurs du rite. Je me résume :

Il existe tout un cortège d'habitudes, de répétitions fonctionnelles, dont il serait puéril de désirer l'abolition. Sans elles, toute vie, toute expression, tout langage, peut-être même toute pensée (au sens fort du terme) deviendraient impossibles. De ces répétitions fonctionnelles découlent toute une catégorie de rites qui, bien que souvent empreints d'un caractère symbolique, peuvent être appelés naturels, soit parce que l'homme y est présent de façon simple et entière, soit parce qu'ils sont inhérents aux structures mentales ou physiques par lesquelles la vie s'exprime. Je n'ai absolument rien à objecter à ces rites.

Je n'entends pas davantage limiter les droits de la création littéraire ou artistique. Des gens peuvent choisir de danser ensemble selon une technique conventionnelle qu'ils ont découverte ou adoptée. Un romancier peut inventer un personnage imaginaire et composer un poème en son honneur. Tout cela est parfaitement normal, tant du moins que danseurs et romancier ne font qu'exprimer leur être spontané et ne font pas de leurs activités un prétexte d'évasion, ne les utilisent pas pour se masquer à eux-mêmes les problèmes qui peuvent les tourmenter en profondeur.

Mais prenons un exemple précis des créations rituelles que je tiens pour nocives :

Considérons ensemble ce chant liturgique de l'Eglise romaine qu'est le *Salve Regina*. Envisagé du point de vue littéraire, ce *Salve Regina* est un poème d'une écriture admirable sur lequel on a composé une musique profondément émouvante. Il pourrait être l'œuvre composée par un poète exilé en l'honneur de la reine de son pays natal, reine réelle ou imaginaire. On pourrait le chanter à un moment déterminé de la représentation d'un spectacle dramatique mettant en scène des personnages irréels. Ce serait, de mon point de vue, parfaitement légitime. Mais où commence, pour moi, le déraillement, c'est lorsque la fable est prise pour réalité; c'est aussi lorsque l'œuvre n'est plus jouée pour le plaisir de la jouer mais avec l'intention d'obtenir, par son exécution, quelque chose d'autre. On ne chante pas le *Salve Regina* pour la seule joie de le chanter, mais avec l'espoir de se procurer le salut de son âme. La simple expression humaine et poétique, l'art, sont ici souillés par le calcul. Et on ne récite plus le *Salve Regina* simplement parce qu'il est beau, parce qu'on a envie de le réciter, on se contraint à le réciter parce que l'on pense retirer de cette récitation un avantage prétendu spirituel. On le récite, finalement, en sortant du confessionnal parce qu'on a reçu du confesseur l'ordre de le réciter. On voit poindre, ici, la mécanisation, la falsification du sentiment et de la vie.

Certes, un personnage fictif n'est jamais entièrement fictif : il est toujours symbole de réalités effectives. L'image de la Vierge Marie est construite avec des espoirs humains, ou avec des conceptions métaphysiques sur la signification du monde, et elle les représente. L'Antinéa mise en scène par Pierre Benoit dans son *Atlantide* est constituée avec des attributs empruntés à des femmes réelles. Elle est, également, représentative des goûts et tendances de l'auteur. On peut donc prendre Antinéa comme sujet de méditation, se passionner pour les traits que le romancier lui prête, mais où le délire apparaît, c'est lorsque le lecteur prend le

premier avion en partance pour l'Afrique, avec l'intention de pourchasser dans le massif du Hoggar, à l'instar d'une femme concrète, le fantôme d'Antinéa.

De même, je puis voir dans la Vierge Marie l'image de Prakriti enfantant l'univers par l'action du Purusha. C'est alors une théorie métaphysique soutenable. Mais qu'en me prosternant devant une effigie de la Vierge Marie, je transforme la théorie métaphysique en un personnage invisible et concret, cela devient inadmissible. Et aussi plaisant que l'aventure, contée par Blavatsky, de ces doctrinaires qui avaient pris la tétrade pythagoricienne pour un être en chair et en os dont ils prétendaient relater l'histoire.

On notera, en passant, qu'il faut bien plus d'amour pour adorer une femme réelle, avec ses visibles imperfections, que pour adorer une fabuleuse Vierge Marie que rien n'empêche de doter, sans crainte d'être jamais contredit, de vertus et de mérites aussi éblouissants qu'invérifiables.

Un contradicteur acharné pourra me dire : « Mais vous esquiviez encore une possibilité, la plus intéressante peut-être. Si, après tout, la Vierge Marie existait bien dans l'au-delà et pouvait prendre conscience, par une voie qui nous est mystérieuse, des prières qui lui sont adressées ? Pourquoi, dans cette hypothèse, ne pourrait-on l'invoquer ? Dans les relations humaines, n'est-il pas normal d'adresser des demandes, voire des supplications, à quelqu'un d'autre ? »

Cette objection ne m'embarrasse en aucune façon. Même si la Vierge Marie poursuivait au-delà de ce monde une invisible mais positive existence, même si elle avait le merveilleux pouvoir d'entendre simultanément, sans les confondre, les appels innombrables que lui adressent ses dévots, mes conclusions essentielles subsisteraient en entier.

D'une part, en effet, pour prier la Vierge l'homme devrait se détourner des cadres, des objets immédiats de son existence actuelle. D'autre part, je conteste que les supplications les plus émouvantes adressées à quelqu'un d'autre puissent procurer, miraculeusement, une authentique libération.

Après tout, et le texte même de l'objection l'indique suffisamment, les supplications adressées à la Vierge ne feraient que reproduire, à l'échelon supérieur, celles qu'on peut adresser à des personnages terrestres. Or, de telles supplications ne peuvent, dans l'ordre humain, nous procurer que de terrestres avantages. Celui qui a une fois saisi la véritable nature, la nature si simple, si purement intime, du problème spirituel se convainc sans peine que sa solution ne peut surgir d'un appel adressé à quelqu'un d'autre, fût-ce à Dieu, puisque les théologiens eux-mêmes admettent que Dieu s'interdit de nous violenter en profondeur, ce qui nous ferait perdre notre dignité de personnes et nous réduirait à n'être plus que les automates de sa volonté¹. Personne ne peut être authentiquement libéré par autrui. Si c'était possible et souhaitable, un seul libéré pourrait de proche en proche, et pour ainsi dire par magie, libérer tous les habitants de la planète.

Attendrait-il même qu'on le priât d'intervenir ? C'est des plus improbables, si l'on note que ceux que l'on peut tenir pour des libérés manifestent, en général, un immense désir de faire

¹ La grâce ne fait que couronner une abdication préalable et spontanée de tout l'être. C'est donc cette abdication profonde, sans rapport avec un vœu éphémère et superficiel, qui est l'essentiel et le plus difficile. Et elle doit venir de nous-mêmes, de nous seuls.

partager à leurs frères en humanité leur propre condition.

Or, cette notion même du caractère superflu d'une telle demande d'intervention serait encore plus valable s'agissant de la Vierge Marie. L'idée que nous puissions avoir à expliquer, à un être qu'on suppose doué d'une omniscience quasi divine, nos difficultés propres est une idée parfaitement absurde. Et d'autant plus qu'on prête à la Vierge elle-même un rôle d'intercesseur. Elle aura à expliquer à Dieu — qui devrait le savoir avant elle et mieux qu'elle — ce que nous aurons tenté nous-même de lui expliquer déjà! Si la Vierge Marie était capable du miracle de nous libérer, à fortiori devrait-elle être consciente de nos obstacles intérieurs. Pourquoi, dès lors, se faire dire vainement ce qu'elle sait si bien déjà ? Pourquoi, nous aimant comme elle est censée nous aimer, devrait-elle attendre, pour nous secourir, que nous venions lui faire préalablement l'aveu humilié de tourments ou de besoins dont elle est plus que nous-même instruite ? Pourquoi nous imposerait-elle de nous jeter moralement ou physiquement à ses pieds ? Si elle a vraiment la noblesse, la générosité qu'on lui attribue, elle se doit de libérer les êtres humains debout et de ne pas les laisser s'agenouiller devant elle, lui rendre des honneurs mondains.

Ce que je trouve révoltant dans la mentalité religieuse commune, c'est l'affirmation qu'un Dieu infiniment bon est capable d'admettre, et même d'encourager, à son égard, des attitudes d'adoration et de soumission que les meilleurs d'entre les hommes se jugeraient odieux et méprisables, sinon ridicules, de tolérer envers leur personne.

Si un Dieu pouvait trouver ses délices dans de pareils asservissements d'autrui, il trahirait sa propre et suprême notion à tel point qu'il ne pourrait s'infliger de moindre châtement, pour une si effroyable faute, que de se jeter lui-même dans l'enfer qu'au dire des théologiens il destine aux réprouvés.

Un tel Dieu, une telle caricature mondaine de l'essence des choses, serait moins qu'un homme, au plus noble sens de ce terme. Il se situerait au niveau de l'amant terrestre le plus grossièrement possessif et vaniteux.

En vérité, en lui prêtant de pareils traits, les religions blasphèment le Dieu qu'elles prétendent servir. Et il est presque inconcevable que des esprits apparemment réfléchis et généreux puissent accorder leur respect et leur amour à une divinité aussi dégénérée, aussi avilissante et aussi absurde.

Le succès d'un tel Dieu est cruellement représentatif de l'inconsciente bassesse d'âme de ses adorateurs. Ceux-ci ne songent pas, en effet, à reprocher à leur idole des sentiments auxquels eux-mêmes s'abandonnent si volontiers.

Ils trouvent si excellents, si réconfortants pour leur indigence intime, les hommages, la servilité d'autrui, qu'il ne leur semble pas étrange que leur divinité puisse se montrer si friande d'égards analogues. L'idée ne parvient pas à poindre, en leurs étroites cervelles, en leurs esprits apeurés, qu'un être d'une richesse intérieure infinie n'a que faire des genuflexions des autres; que sa toute-puissance n'a pas besoin du méprisable réconfort que puisent les faibles dans le spectacle des abdications éblouies qui leur sont offertes. Transposant dans le ciel de la pure spiritualité les rapports mondains, ils ne s'avisent pas qu'il puisse exister un amour qui, émanant de la plénitude même du cœur, n'est pas le masque d'un besoin.

Ce que je viens de dire de Dieu ne vaut pas moins pour la Vierge. J'ajoute qu'un amour authentique est toute sollicitude pour l'être qu'il aime. Il s'ingénie à deviner, à prévenir les besoins de cet être, avant même que celui-ci ait pu les formuler.

On me dira : « Mais ce que la Vierge Marie attend de nous, ce n'est pas une prière détaillée et quémandeuse, c'est un pur élan de notre cœur, une jaculation irrépressible. » Je répondrai toujours : « Si elle nous aime vraiment, pourquoi faut-il que son assistance — qu'elle sait nous être nécessaire — soit subordonnée à un élan envers sa personne ? » Si l'on me rétorque : « Mais elle ne nous demande cet élan que parce qu'elle sait qu'il nous est profitable. Elle n'en a pas personnellement besoin, mais, en nous le conseillant, elle veut nous donner l'occasion de nous secourir nous-mêmes », je ferai remarquer qu'en pareil cas la Vierge ruse avec nous et nous fait les acteurs d'une indigne comédie. Nos rapports avec elle ne sont plus qu'une manière déguisée de nous rendre service à nous-mêmes. Et, si notre prière a une efficacité propre, automatique, si — en dernière analyse — le secours vient, sinon de nous, du moins par nous, la Vierge n'est plus qu'un prétexte et son existence personnelle cesse d'avoir une grande importance. La prière devient une sorte d'incantation magique libérant inconditionnellement, lorsqu'elle est proférée par « l'appelant juste de voix » des énergies accumulées et dormantes. Et nous sommes dès lors ramenés à un point que j'ai déjà traité en détail : nous retrouvons l'idée que les rites sont d'essence magique.

Voudrions-nous par une prière attirer l'attention du Ciel sur nos mérites qu'il aurait méconnus ? Nous pouvons faire une telle démarche près d'un homme et elle peut être justifiée parce que le jugement de nos semblables — toujours imparfaitement renseignés ou distraits et, plus encore, partiels — peut se révéler court. Mais, prêter les mêmes limitations à un personnage divin, ou ayant familièrement accès à l'omniscience divine, serait absurde. Aurions-nous à faire légitimement appel contre le Souverain Juge ? Ce serait encore plus inconcevable.

Une remarque d'importance capitale est encore à faire. Même libéré par la Vierge, l'homme resterait, du point de vue chrétien, au-dessous de la Vierge. La hiérarchie subsisterait. Avec elle se trouveraient maintenus des rapports de grandeur, une échelle quantitative qui est caractéristique de la conscience oppositionnelle de soi. C'est dire qu'on resterait très évidemment dans le cercle même que le miracle aurait dû briser.

On m'objectera qu'une hiérarchie peut être nécessaire. Dans l'ordre technique, je l'accorde bien volontiers. Et même dans l'ordre administratif ou social. Mais, dans l'ordre de la spiritualité pure, il n'est pas de hiérarchie concevable. Ainsi que je l'ai écrit ailleurs :

« Aucune distinction fondée sur le temps, l'espace ou le nombre ne peut avoir une valeur éternelle. Dès que le « un » est opposé au « plusieurs », on entre dans les cercles de la relativité sociale où tous les « absolus » sont faux et toutes les cloisons, illusoires. On croit discerner des étagements en altitude, des hauteurs vertigineuses et des gouffres. En réalité, on ne quitte jamais le sol du désir et toutes ces hiérarchies — qui inspirent à l'ignorant une terreur superstitieuse — ne sont que des divisions horizontales et naïves, pareilles à celles que les enfants dessinent à la craie ou au charbon sur les trottoirs. Les montagnes du temps sont les plaines de l'éternité. »

Il me reste enfin à mettre en pleine lumière un point très singulier et qui paraît si curieusement échapper à ceux qui font leurs délices des prières banales : bien qu'ils soient innombrables, chacun d'eux se persuade qu'il peut s'entretenir seul à seul avec Dieu et lui présenter ses requêtes en privé.

Dès qu'il se recueille pour prier, dès que — selon l'expression consacrée — « il se met en présence de Dieu », le dévot a, en effet, le sentiment de s'introduire, avec une respectueuse

appréhension, dans une sorte de parler très secret où il est, avec la divinité qu'il invoque, dans un rapport d'intimité exclusive et silencieuse. Il lui semble que son céleste répondant ne s'intéresse qu'à lui seul, est suprêmement attentif à recueillir, à mesure qu'elles sont proférées, toutes les paroles qui sortent de ses lèvres ou prennent forme dans son cœur. Dieu est pour lui un confident infiniment proche et discret auquel il s'ouvre en entier dans la plus profonde des solitudes! C'est comme s'il était blotti en Dieu et lui parlait au creux de l'oreille...

Quels ne seraient pas dès lors sa stupeur et son désenchantement s'il prenait soudainement conscience de sa condition véritable et vertigineuse, s'il découvrait qu'au lieu d'être le récitant privilégié qu'il s'imagine, il n'est qu'une unité perdue dans l'effroyable multitude des suppliants de Dieu!

On rapporte dans un conte pâli (*Les recherches d'Agnana*, traduit par le Dr Jean Martinie dans le recueil *Contes Pahlis*, imprimé par les Editions d'art Piazza) qu'un ascète qui voulait connaître l'ultime secret du monde était allé le demander au plus haut représentant d'une catégorie d'esprits célestes. Mais il y avait tellement d'esprits mineurs autour de ce Grand Etre, et l'homme était si minuscule, si noyé dans leur foule, qu'il fallut que quelqu'un de l'assistance désignât aux regards du céleste Monarque son interlocuteur humain! Cette plaisante image bouddhique serait encore bien faible, et même dérisoire, s'agissant de peindre la condition de l'individu solitaire qui s'aventure à prier le Dieu des dieux.

Si, en effet, les prières de tous ses adorateurs doivent être impartialement écoutées par lui — et quel sens conserverait une prière qui, à défaut d'être exaucée, ne serait même pas entendue ? — il faut que ce Dieu suprême se mette en rapport, au même moment, avec tous ses demandeurs à la fois! C'est dire que le parler obscur et intime où le croyant pensait être seul avec son Dieu, le nocturne confessionnal où il lui livrait sans retenue tous les tourments et toutes les soifs de son cœur, n'est qu'un espace ouvert de toutes parts, balayé par tous les vents, une aire sans bornes où des myriades d'âmes s'entassent, se bousculent et supplient indescritiblement. Ce n'est pas seulement au sein de la cour d'un esprit céleste que notre dévot se trouve perdu. Tout ce qui prie à la même minute, sur la planète, est rassemblé autour de lui, se disputant ou, peut-être même, lui disputant les faveurs divines. Le bruit de tant de requêtes, de louanges ou de détresses simultanées, chacune fût-elle exprimée dans un murmure, suffirait à l'assourdir à jamais.

Mais que sont ces appels de la Terre en comparaison de ceux qui montent des occupants de toutes les planètes, tournoyant au cœur de toutes ces galaxies qui flottent, amas de poussière dorée, dans un vide infini et hallucinant ? Encore faudrait-il ajouter à ce total impensable les prières et les chœurs des célestes esprits!

Et que dire du Dieu qui doit entendre séparément, distinctement et simultanément, en s'ouvrant tout entier à chacune d'elles, ces bénédictions ou ces implorations qui s'élèvent vers lui de tout ce qui adore, qui pense et qui souffre!

S'il est vraiment capable d'un tel exploit, s'il peut se mettre en rapport d'intimité exclusive avec chacun de ses interlocuteurs innombrables et simultanés — sans se borner à une sorte d'enregistrement mécanique et « inconscient » des messages qui lui sont adressés — il n'y a plus alors, et il ne peut plus y avoir, de commune mesure entre sa « personnalité » et celle que nous pouvons attribuer à un homme. Ce ne peut être que par abus de langage que nous pouvons le dire « personnel », au sens coutumier de ce terme. Et il faut que chacun de ses adorateurs soit dans un état de distraction insigne et d'illusion infinie pour s'adresser à lui comme il s'adresserait à une personne humaine.

Mais revenons-en maintenant à la distinction entre le ritualisme que je pourrais appeler

naturel et celui dont je dénonce la nocivité. Assurément, s'agissant de cas concrets, cette distinction peut s'avérer fort subtile, mais je pense néanmoins avoir fait apparaître clairement l'idée qui est au principe de cette distinction.

Beaucoup de gens dotés d'un tempérament artiste ont peine à se dégager des rites parce qu'ils sont séduits par l'art authentique qui les enveloppe. Quelqu'un demandait à Krishnamurti : « Est-ce qu'un grand ritualiste ne peut pas être simplement un grand artiste qui travaille sur cette ligne particulière ? Sans cela, je ne vois pas comment vous pourriez faire autrement que de désapprouver toutes les grandes églises, les magnifiques cathédrales de l'Europe ou d'ailleurs. »

Krishnamurti répondit : « Vous voulez dire, monsieur, qu'on ne peut créer ni églises ni temples, ni aucun de ces splendides monuments par pur amour de la beauté ? Voici votre idée : organisons d'abord des cérémonies et, au moyen des cérémonies, se développera un système qui nous permettra d'édifier une église parfaitement belle. Pourquoi prendre un chemin aussi compliqué ? »

Encore convient-il de remarquer que l'on demande souvent à l'art de séduisants moyens d'évasion. Que l'on s'interroge, par exemple, sur le rôle du cinéma dans les sociétés modernes. Que l'on médite aussi sur cet incident survenu à Madrid pendant la révolution espagnole : une bombe tombe sur une salle de cinéma pendant une représentation et fait de nombreuses victimes, la salle étant comble. A la séance suivante, cette salle, fraîchement débarrassée des cadavres, du sang et des débris, était de nouveau comble. Cet épisode n'est-il pas éloquent ?

J'insiste encore sur ce point que je n'ai jamais songé à nier l'utilité des disciplines en général, pas plus que celle des techniques. C'eût été ridicule. La discipline a sa place dans la vie, et l'on pourrait dire, en un sens, que tout le problème de l'existence, c'est de découvrir l'exacte ligne de démarcation — combien subtile — entre discipline et spontanéité, entre contrainte et liberté.

En manière de conclusion à ce post-scriptum, et pour préciser plus complètement ma pensée sur les problèmes dont il traite, je ne saurais mieux faire, me semble-t-il, que de citer les lignes suivantes extraites d'une lettre que j'ai adressée, le 27 novembre 1959, à un ami, après un entretien que j'avais eu avec lui :

« ... Même si je pense que la réalité spirituelle fondamentale n'est justiciable d'aucun symbole et qu'aucun symbole n'y conduit, je ne professe pour les symboles aucun mépris. Ils peuvent avoir, dans un certain domaine, une signification, une efficacité — il y a, à ce sujet, un texte bien curieux de Guaita —, une valeur. Ils peuvent représenter quelque chose qui est réel dans son ordre. A défaut de se rapporter à l'Être même, ils peuvent désigner des puissances cosmiques, des êtres qui, tout en n'étant pas Dieu, seraient à l'homme ce que l'homme est à l'amibe, ou plus encore. Et ils pourraient constituer des antennes de communication psychique ou énergétique avec ces puissances, avec ces êtres. Nos sens sont effroyablement infirmes et il serait follement présomptueux de nier à priori de telles possibilités. Même un Krishnamurti paraît bien admettre l'existence de ces égrégores dont parlent les occultistes¹, et l'Adam-Kadmon a peut-être une existence réelle.

¹ Dans le volume des conférences faites par Krishnamurti à New York et Seattle en 1950, on peut lire, page 55: « For centuries, man has built a concentrated reservoir, a storehouse of thought and desire, from which prayer may evoke an answer, a consolation. » Ce qui peut se traduire : « Pendant des siècles, l'homme a édifié un réservoir, un magasin de pensée et de désir concentrés duquel la prière peut faire surgir une réponse, une consolation. »

« Je ne suis donc pas acharné à combattre les symboles — même ceux des Eglises — et à leur refuser toute signification. Mais ce qui me répugne, c'est qu'on s'en fasse une conception mesquine, c'est qu'on les ravale — en particulier quand on prétend leur donner une portée religieuse ou « spirituelle » — à un niveau mondain.

« La Vierge Marie, prise dans son humanité, aurait pu être d'une certaine manière la « manifestation », le symbole charnel, d'un être cosmique dont la condition surpasserait infiniment l'humaine condition. Je ne puis pas prouver — et je ne suis même pas intéressé à prouver — qu'un tel être n'existe pas. Mais, pour l'amour de Dieu! que ceux qui affirment l'existence de cet être dont ils font de la Vierge terrestre le symbole ne l'abaissent pas à la mesure de leurs limitations, de leurs pauvretés, de leurs mondanités personnelles! Qu'on ne prête pas à une entité à laquelle on prétend donner une dimension surhumaine, et presque divine, des caractères mondains! Le langage des cours, le langage des grands de ce monde, n'a rien à voir avec la simplicité spirituelle... Maître Eckhart disait : « Pour qui a jeté un regard dans ce fond simple, mille ducats d'or rouge frappé ne valent pas un heller faux » (je le cite de mémoire).

« En y regardant de plus près, vous verrez que, tout au fond — et ce n'est aucunement une boutade mais la vérité même —, je ne me bats pas contre la Vierge, mais bien plutôt pour elle et contre ses pieux, ses inconscients détracteurs. Je lui restitue une grandeur, une générosité, une beauté dont leur petitesse la dépouille, sans malice peut-être, mais injurieusement. »

NOTE I

Sur quelques termes employés dans la présente étude

J'ai employé, dans mon texte, les expressions « libération », « réalisation spirituelle », « épanouissement véritable » comme autant d'expressions équivalentes. Je m'efforcerai ici de préciser leur sens en cherchant à définir, par exemple, celui que j'ai donné au mot « libération ».

Comme Krishnamurti, j'ai appelé « libération » l'affranchissement total des contradictions intérieures, l'unification permanente et harmonieuse des puissances de l'individu.

Or, si toute contradiction est abolie, si le sujet coïncide constamment avec lui-même, il cesse de s'apercevoir, car aucune connaissance distincte n'est concevable sans un écart préalable entre ce qui connaît et ce qui est connu. Se libérer, c'est-à-dire se réaliser pleinement, devenir complètement soi-même, c'est donc perdre conscience de soi¹. Cette conscience de soi n'est, en effet, que le produit d'une contradiction interne, dissociative de l'unité du sujet et donnant naissance aux deux fonctions ou termes indispensables : l'observateur et l'observé. On pourrait dire que cette contradiction, brisant l'homogénéité primitive de la conscience, la divisant en deux domaines hétérogènes et distincts, de réfringence affective inégale, crée la face séparatrice, le miroir intérieur dans lequel se forme notre reflet. Ce reflet n'est dès lors que le signe d'une limitation, d'une obstruction de la

¹ C'est du moins perdre toute conscience affective, toute conscience vive de soi. Autour de ce qui avait été la présence du sujet à lui-même, s'était édifié et organisé un système de réflexes traduisant en acte la notion intellectuelle du moi. Ce système subsiste partiellement, et il est tellement agencé que tout se passe, au point de vue du comportement social, comme si l'individu libéré gardait une conscience distincte et précise de lui-même, s'apercevait comme l'aperçoit — ou comme lui-même aperçoit — autrui. On peut dire qu'il conserve une notion « opérationnelle » de soi, qui est à la pleine conscience de soi ce que la notion pratique que nous avons des dimensions de notre corps est à une image objective, à une image extérieurement visible de ce corps. En marchant dans la rue, en franchissant une porte basse, bref, toutes les fois que nous évitons des obstacles matériels, nous agissons comme si un gabarit visible de notre corps nous précédait, comme si nous apercevions devant nous un autre nous-même. Il n'y a cependant aucune image de ce genre dans notre conscience. Il n'y a même, le plus souvent, aucune considération explicite de nous-même. Plutôt que nos propres dimensions, ce sont celles des objets, des obstacles, que nous paraissions évaluer. Et nous sommes l'étalon secret de cette mesure. Nous ne percevons que les choses et, pourtant, dans cette perception même, notre présence s'inscrit invisiblement et spécifiquement, notre ombre personnelle se projette, mystérieusement et pour nous seul. Elle est « agie » mais non représentée. Nous en avons la mesure cinématique, mais non la vision distincte. De même, dans la conscience opérationnelle de soi, le moi se réduit à une forme vide, à un système de rapports non représentés quoique vécus.

conscience, qui surgit lorsque l'action est entravée. Et la libération n'est rien d'autre que le fait de se délivrer de cette limitation, de cet obstacle qui s'oppose à notre totale ouverture au présent et à la vie. La libération a ainsi pour critère l'effacement de la conscience de soi, et c'est ce qui explique pourquoi on la trouve si difficile¹. Elle marque le terme d'un processus auto-actif² qui, au sein du moi, sujet pur agissant, inobjectivable, fait surgir une représentation pseudo-objective de ce sujet, avec toutes les conséquences que cette représentation implique.

Envisageant la libération du point de vue non plus de la connaissance mais de l'agir, on peut dire qu'elle consiste à s'établir dans l'action pure, dans l'action gratuite, complète en soi, indifférente à ses conséquences à l'égard d'un sujet qui est devenu désormais invisible à lui-même, parce qu'il cesse de se détacher, de se distinguer de son acte, parce qu'il vit trop intensément pour pouvoir se regarder vivre. Cette dernière indication nous révèle la véritable origine de la conscience de soi : elle résulte d'un affaiblissement de la tension vitale.

Pour me servir du langage de M. Louis Lavelle, et en sacrifiant des nuances dont l'exposé m'entraînerait trop loin, je pourrais dire encore que la libération réside dans cette correspondance parfaite entre l'acte et la donnée, entre le devenir du moi et le devenir du monde, qui abolit la conscience du temps. On peut aussi la définir comme le dépassement de l'opposition entre le sujet et l'objet, entre l'acteur et l'action. Lorsqu'elle survient, il ne subsiste plus qu'une totalité vivante, personnelle et impersonnelle à la fois. Personnelle, en ce sens que ses moments sont ceux d'un processus particulier et unique. Impersonnelle, en ce sens qu'elle est inconsciente de sa propre particularité. De cette totalité, on peut dire, indifféremment, qu'elle est un pur agir conscient ou une pure conscience d'acte. Il n'y a plus un acteur conscient qu'il accomplit un acte, mais une activité consciente d'elle-même; un acte qui s'éclaire lui-même, au lieu de paraître recevoir sa lumière d'une conscience qui serait celle d'un acteur distinct et distinctement perçu.

Une telle libération, qui est aussi la libération de la souffrance psychologique et de la peur, s'apparente étroitement à celle qu'ont en vue les maîtres du Védanta — particulièrement Shankara — mais elle n'implique toutefois pas nécessairement dans mon esprit ce qu'elle impliquait dans les leurs, à savoir l'échappement à la ronde des naissances et des morts, au cycle de la réincarnation indienne. Pas plus que Krishnamurti, je ne suis intéressé à affirmer ou à nier la réincarnation. Je ne considère la libération que dans son aspect direct, psychologique, en tant qu'elle constitue une transformation décisive dans le fonctionnement empirique du sujet; et non dans ses rapports avec une thèse métaphysique qu'on ne peut

¹ Car, au regard de l'homme qui s'est passionnément, désespérément identifié à son propre reflet, à son image objective, cet épanouissement, cet accomplissement suprême apparaissent équivalents à l'anéantissement. Vue du dehors, cette plénitude semble un vide, cette libération de la conscience de soi apparaît non comme la délivrance d'une limitation, mais comme une perte inconcevable, et l'individu effrayé s'accroche éperdument à la conscience qu'il a de lui-même, c'est-à-dire à sa propre et douloureuse contradiction. Cette épouvante, au seuil de la réalisation ultime, est le drame de l'humanité.

² Cf. Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, cité par C. Formichi dans son *Apologie du Bouddhisme*, Editions Nilsson, Paris, pp 88 à 89; et Krishnamurti, principalement dans ses conférences faites en 1936 à Ojai et Ommen, Editions du Star Publishing Trust.

généralement soutenir qu'au prix d'un acte de foi.

Fidèle à cette même attitude, je n'entends pas davantage affirmer que la libération correspond à cette identité, à cette identification suprême de l'âtman et du Brahman dont parle Shankara. Pour moi, la libération est d'abord cette synthèse parfaite de l'émotion et de l'intellect qui efface jusqu'à la notion même de leur existence séparée; elle est l'état de complète concentration qui survient lorsque l'intelligence, devenue d'une souplesse infinie, rend le sujet capable d'une interprétation constamment harmonieuse et, pourrait-on dire, artistique des incidents qui marquent son devenir. En d'autres termes, je pourrais la décrire comme une complète et incessante maîtrise des événements, qui préserve la sérénité vivante, l'unité de l'individu, au sein des plus diverses expériences, mais n'a rien de commun avec une volonté de puissance satisfaite et ne sert de prétexte à aucun orgueil. Admettant que l'homme est un être en train de se faire, je vois dans la libération le signe de son achèvement, de sa maturité tout à la fois spirituelle et biologique. En conséquence, tout de même que Krishnamurti, qui s'accorde sur ce point avec les auteurs du Védânta, je conçois la libération comme un état naturel et permanent, comme la condition proprement humaine, et non comme un accident heureux mais éphémère, une réussite fugitive, un sommet que l'on atteindrait sans pouvoir s'y maintenir.

Ayant, je crois, suffisamment éclairé le sens que je donne au mot « libération », je pourrai maintenant définir brièvement la vie spirituelle en disant que son objet propre est de conduire à la libération. C'est-à-dire que je considère la libération comme le sommet permanent de la vie spirituelle.

NOTE II

Observation pure et dépérissement des impulsions indésirables

« Si je me contrains, je fausse l'expression de mon être et si je ne me contrains pas, je n'aboutirai jamais. » C'est là un énoncé correct du dilemme dans lequel paraît nous enfermer l'enseignement krishnamurtien. « On ne peut être soi qu'en étant spontané », nous dit Krishnamurti, et il ajoute : « On ne saurait se contraindre à la spontanéité. » Sitôt qu'on y réfléchit, ces deux assertions apparaissent également incontestables. Ne sommes-nous pas dès lors réduits à l'impuissante contemplation de nos erreurs et de nos souffrances ? Ne devons-nous pas abandonner tout espoir de réaliser jamais l'unité de nos puissances dans la perspective infinie d'un devenir créateur ? Tout effort n'est-il pas d'avance condamné ? Toute action n'est-elle pas irrémédiablement vaine et quel sens peut-on conserver à la vie ? Il semble que l'on se trouve en présence d'une doctrine de démission.

L'homme n'est plus que le spectateur de sa propre existence, sans parvenir, même à ce prix, à se délivrer de la douleur que cette existence comporte. Convaincu que toute intervention délibérée est infructueuse, il s'abandonne à la spontanéité incohérente de ses mouvements intimes. Les contradictions succèdent aux contradictions comme les vagues succèdent aux vagues sur la plage. Bien que libérée de tout contrôle systématique, la machinerie psychologique continue de se mouvoir en grinçant. Son fonctionnement, pour être, en un sens, naturel, n'en crée pas moins des tensions intolérables. Le naturel que l'on expérimente ainsi n'est pas celui de l'harmonie mais celui des dissonances exaspérées. L'homme a le sentiment d'être déchiré par les démons intérieurs auxquels il a choisi de ne plus commander. Son déchirement est si âpre que la tentation le prend de rétablir *manu militari* un ordre artificiel, d'imposer silence à cette meute aboyant qui tourbillonne inlassablement dans le champ clos de sa conscience claire. Mais il sait que dès qu'il voudra introduire dans ce sabbat l'exorcisme de la contrainte, la gent démoniaque s'en ira se terrer dans les profondeurs ou revêtira des habits d'emprunt. Elle s'organisera une vie souterraine et, sans pour autant être vaincue, cessera d'être visible. Elle enfouira dans les ténèbres de ses retraites le secret de ses activités ou, ce qui sera plus grave encore, elle donnera le change sur ses véritables intentions. Alors, tantôt elle surgira à l'improviste, de l'ombre où elle se dissimulait, pour faire chanceler à point nommé une volonté momentanément inattentive ou tantôt, après un subtil maquillage dans les coulisses de l'inconscient, elle reviendra sur la scène, en une livrée plus décente, apparemment inoffensive, pour mener le jeu ouvertement; jusqu'au moment où l'on s'apercevra, mais trop tard, du piège tendu.

En somme, se contraindre, c'est s'interdire toute observation valable, toute connaissance authentique de soi.

D'un autre côté, abandonner ses tendances à leur jeu spontané, c'est tolérer l'avènement, en soi, d'un désordre effrayant, accéléré, vertigineux. Il semble que l'on ne puisse éviter un péril que pour retomber dans un autre. Une chose est toutefois certaine, c'est que la formule de la liberté intérieure offre une riche matière à des méditations qui, pour être affligeantes, n'en sont pas moins révélatrices de l'organisation profonde de notre esprit. Si l'intérêt du spectacle nous fait passer sur le dégoût premier ou la terreur initiale, si nous avons la force de regarder

en pleine lumière les monstres que nous abritons, nous pouvons progresser dans la compréhension de notre propre secret. N'étant plus effarouchés par la menace d'une brutale intervention, les acteurs du jeu intérieur en viendront à nous livrer sans pudeur ni réserve leurs intentions. Et nous acquerrons par là, en récompense de notre difficile impassibilité, une science précieuse.

J'ai parlé d'une difficile impassibilité. N'implique-t-elle pas un effort ? Oui, mais cet effort ne vise pas à contraindre. Il est plutôt une sorte de résistance à la tentation de contraindre. Et, en définitive, il traduit le désir de voir les choses telles qu'elles sont, désir qui est naturel, qui est un autre nom de l'intérêt que l'on peut porter spontanément au spectacle. On veut voir et non pas modifier. On a cette volonté de compréhension, cette volonté d'intelligence que Krishnamurti oppose à la « volonté du désir ».

Mais si le spectacle intérieur continue de se dérouler sous mon regard, supposé parfaitement objectif, quel bénéfice vais-je retirer de sa contemplation ? Certes, j'acquerrai une connaissance plus profonde de mes agissements et de leurs mobiles, je deviendrai capable d'édifier, explicitement ou non, une sorte de théorie intellectuelle du fonctionnement de mon esprit. Mais en quoi ce fonctionnement serait-il modifié par la connaissance que j'en aurai ? Ne devrais-je pas passer à l'application du savoir recueilli, concevoir une intervention positive s'appuyant sur les données fournies par l'observation ? En d'autres termes, pour obtenir une transformation effective de mon être, ne devrai-je pas en venir finalement à cette contrainte sur moi-même que déconseille Krishnamurti ? Après l'effort d'observation ne devrai-je pas en venir à un effort d'expérimentation, de transformation ? N'aurai-je pas à mettre en œuvre un plan de modification volontaire de mon être, plan élaboré précisément après étude critique des matériaux rassemblés au cours de l'examen préalable et désintéressé de mes états intérieurs ?

Nous ne remarquons pas assez que la logique qui nous pousse à cette technique d'intervention délibérée, faisant suite à un examen minutieux des conditions de l'expérience, est la logique même de l'action sur les objets extérieurs, sur la matière. Tandis que dans le cas ici envisagé, l'observateur ne diffère pas de l'observé. Dès lors l'observation n'a pas besoin de chercher son efficacité dans une intervention qu'elle inspire : elle possède une efficacité inhérente. La connaissance même que nous prenons de nous-même nous modifie irrémédiablement sans que nous ayons besoin de recourir à une intervention qui serait distincte de cette connaissance même.

Supposons, par exemple, que je m'aperçoive que la fin véritable que poursuit mon désir n'est pas servie mais contrariée par une activité que je me suis donnée de moi-même ou sur le conseil d'autrui. Cette découverte ne détruira pas d'un coup les mécanismes émotionnels que j'ai jadis montés et qui me poussent à maintenir cette activité dont le caractère futile ou néfaste vient de m'apparaître. Je pourrais alors essayer de dominer brutalement ou insidieusement, par un effort volontaire, cette impulsion qui m'entraîne. C'est la manière commune, mais elle me conduira (voir page 9) à un nouveau mécanisme dans lequel je serai encore attrapé. Mon impatience d'aboutir m'aura frustré de la libération complète que je pouvais atteindre. Si, par contre, je vois le péril, l'illusion de cette intervention, je ne ferai rien pour stopper brusquement, prématurément, les mouvements anciens qui tendront à renaître en moi. Mais, tout en cédant à leurs sollicitations, je ne cesserai pas d'être conscient de leur caractère pernicieux ou absurde. Cette perception, si elle reste claire et constante, amènera à

la longue un dépérissement naturel des impulsions indésirables qui, de la sorte, ne seront pas remplacées par d'autres impulsions, symétriquement erronées. Il y aura délivrance totale, délivrance sans résidu, de l'obstacle intérieur. Il y a un rapport entre la persuasion que nous avons de la valeur d'une action et l'énergie avec laquelle nous accomplissons cette action. En jetant le doute sur la signification d'une activité, nous en affaiblissons la vigueur, nous en écourtons la durée. On pourrait dire : d'abord, nous croyons aux dieux et nous les servons avec ferveur. Puis, cessant d'y croire, nous ne leur rendons plus qu'un culte distrait, machinal et décoloré. Vient enfin un moment où nous cessons, tout naturellement, de les servir. Notre mouvement, réalisant sa propre vanité, s'arrête de lui-même. Nos réactions ignorantes se détachent de nous « comme les feuilles en automne ». Le dépérissement de la foi a entraîné graduellement, insidieusement, le dépérissement des œuvres.

Ce processus de dépérissement, qui seul est vraiment libérateur, se déroule généralement avec lenteur, si lentement même qu'on a le sentiment prolongé d'une complète absence de transformation. Cela ressemble à un effritement continu qui s'accomplit sans grand trouble, imperceptiblement. Mais parfois cette insidieuse modification de notre être se totalise dans des expériences soudaines et cruciales. Une énorme masse de résidus se consume d'un coup, dans un prodigieux éclair précédé d'une nuit terrible. A l'occasion d'une crise intense, déchirante, pendant que l'on souffre une véritable agonie, on réalise instantanément la signification du débat dans lequel on est engagé. Ce débat s'éclaire imprévisiblement et, dans cette lumière, se détruit. Mais ce résultat soudain et quasi miraculeux n'eût pas été possible, ni concevable, sans l'effort quotidien d'observation qui l'avait précédé.

Si l'on comprend bien la conception¹ que j'ai tenté d'exposer dans l'ensemble du présent ouvrage, on verra qu'elle ne dispense l'homme des disciplines religieuses communes, qu'elle ne l'arrache à leur emprise, que pour le soumettre à la plus terrible, à la plus inexorable des disciplines : celle de la vérité. On sait dans quelles conditions surgit, selon Krishnamurti, l'illumination : quand, au sein du pire état de crise et de désarroi, toutes les avenues de fuite se trouvent bloquées par l'intelligence. Cette impitoyable obturation des issues disponibles n'est-elle pas l'équivalent de la plus violente, de la plus brutale des disciplines ?

L'individu, emprisonné dans sa douleur, traqué par son propre déchirement, aspire passionnément à se fuir, se rue avec une ardeur désespérée vers les portes de l'évasion. Ne faut-il pas un prodigieux bien que subtil effort pour les maintenir closes en dépit de cette poussée éperdue, de cet élan fou ? C'est indéniable. On peut même dire que cette discipline négative, dont l'insidieuse violence se mesure à la violence même des tortures endurées et silencieusement acceptées, est plus profonde, plus rigoureuse que toutes les disciplines positives. Mais c'est aussi — et ce point est capital — une discipline que l'esprit ne peut manquer de s'imposer à lui-même, une discipline dont le caractère inévitable lui apparaît, à la fin, si clairement qu'il ne peut se dérober à la nécessité d'y consentir. Il reconnaît qu'en s'y

¹ En dépit de tous mes soins, je ne saurais affirmer que cette conception soit, en tout point et en toute rigueur, celle de Krishnamurti. La pensée de ce dernier ne se dégage pas toujours clairement des textes qu'il a publiés. On rencontre parfois dans ces textes des obscurités et contradictions, au moins apparentes, qu'on ne peut dissiper qu'au prix d'une option ou interprétation dont on devient personnellement responsable.

soumettant il ne fait que se soumettre à lui-même, je veux dire à son propre désir profond, à l'exigence essentielle de son être. Il ne cède ni à la suggestion autoritaire et arbitraire d'autrui, ni aux entraînements de sa fantaisie personnelle. Il ne fait que reconnaître, avec son intelligence aiguisée, sa condition réelle. Il embrasse, dans un acte de conscience unique, l'intensité en même temps que la vanité de son désir d'évasion. Ainsi en arrive-t-il à exercer sur lui-même, sans pouvoir en quelque sorte s'en empêcher, la plus naturelle et, si l'on me permet ce langage paradoxal, la plus spontanée des contraintes.

Quand nous obéissons à une injonction dont nous ne saisissons pas de façon évidente la nécessité, il y a de notre part soumission, imitation, abdication aveugle. Mais quand nous obéissons à notre propre discernement incoercible, à notre propre intelligence irrésistible des choses, la plus profonde soumission apparente, la suprême passivité, se confondent avec une affirmation suprême. On se trouve au-delà, à la fois, de la soumission et de l'affirmation, de la contrainte disciplinaire et de la spontanéité. On réalise, dans une expérimentation vivante, leur dépassement dialectique.

On fera bien de noter, d'autre part, qu'il n'entra jamais dans mes intentions de soustraire l'individu à ces disciplines collectives sans lesquelles l'existence même, la durée et le développement d'une société sont inconcevables.