

Shri Aurobindo **un pont entre l'Orient et l'Occident.**



Gildas Rouvillois
Novembre 2006

Dans ce texte, basé sur un essai du regretté Professeur S.K. Maitra, nous allons tenter de mettre en lumière la contribution de Shri Aurobindo à une synthèse de grande profondeur entre la pensée de l'Orient (en fait, de l'Inde) et la pensée Occidentale.

Il y a une unité fondamentale sous-jacente dans les systèmes philosophiques Indiens, que l'on peut qualifier d'esprit de la philosophie Indienne, très différent de celui de la philosophie Occidentale .

La philosophie Indienne est centrée sur la Valeur, c'est-à-dire qu'elle ne regarde pas la Réalité simplement comme une existence, mais surtout comme une Valeur. On pourrait citer en exemple l'anecdote du roi Yajnavalka qui, désireux de vivre en ermite dans la forêt, partage ses biens entre ses deux épouses, Maitreyi et Katyayani, et la première déclare : « Que ferai-je de ceci, qui ne donne pas l'immortalité ? »....un cas révélateur de jugement de valeur !

Dans la Bhagavad Gita, le point de vue de la valeur est encore plus clairement présent. Toute connaissance, toute action, toute dévotion religieuse, toute foi, tout ce qui touche en fait aux racines de la vie humaine est appelé un yoga, c'est-à-dire un chemin vers l'union avec Dieu..

La Gita est un Yogasastra, ou science des valeurs, et particulièrement de la valeur suprême, l'union avec Dieu. Des difficultés qui semblent insurmontables du point de vue de la logique sont résolues aisément avec le secours du Yoga.

Même les systèmes « hétérodoxes » de philosophie Indienne que sont le Bouddhisme et le Jaïnisme ne diffèrent pas des systèmes orthodoxes sur ce point. Tous se rejoignent dans l'idée que la Réalité n'est pas seulement Existence mais Valeur, et que le principal objet de la philosophie est de découvrir la valeur ultime. Dans cette perspective, même l'Existence doit être traitée comme une Valeur ; en fait, c'est une Valeur limite, la limite idéale du processus d'abstraction du contenu. Mais si l'Existence doit être traitée comme une réalité et non simplement comme une fiction, elle doit posséder le contenu que nous appelons objectivité, c'est-à-dire ce caractère de la réalité qui la rend indépendante des ressentis subjectifs, des perceptions, imaginations et pensées.

Mais le point de vue de la philosophie des valeurs n'affirme pas seulement que la Réalité est Existence, elle affirme aussi que la Réalité est Conscience. Si la Réalité était inconsciente, elle ne

pourrait pas être une Valeur. La Conscience, en fait, est elle-même une Valeur, comme l'Existence, une valeur logique.

Chaque réalité doit donc posséder trois sortes de valeurs :

-La valeur de l'existence, ou valeur d'objectivité

-La valeur de conscience, ou valeur logique

-La valeur de béatitude (ananda), ou valeur spirituelle

Nous arrivons ainsi au concept Indien classique de Réalité comme Satchidananda, Sat exprimant l'aspect existentiel, Chit l'aspect logique, et Ananda l'aspect valeur.

Ce point de vue est très en avance sur ce que la philosophie Occidentale a produit jusqu'à ce jour. La philosophie des valeurs a échoué en Occident principalement pour n'avoir pas su appréhender que si la Réalité est Valeur, elle doit être aussi Existence et Pensée, qui sont toutes deux des Valeurs. A de rares exceptions près, c'est ici que se sont embourbés tous les philosophes Occidentaux de la Valeur.

C'est une obsession Occidentale de considérer que la Réalité est Existence, et comme les philosophes de la Valeur font une distinction entre existence et valeur, ils arrivent à la conclusion que la valeur n'a pas de réalité (Münsterberg, Rickert, Windelband).

La description de la Réalité comme Satchidananda est un des héritages les plus anciens de la pensée Indienne, car elle remonte aux Upanishads (Brihadaranyaka Up.).

Une des plus importantes conséquences découlant de cette conception de la Réalité comme Valeur est l'élimination de la barrière entre philosophie théorique et philosophie pratique.

Cette caractéristique n'est pas propre à la philosophie Indienne, et on la retrouve dans toutes les philosophies Orientales. Ceci diffère de la simple affirmation de la primauté du pratique sur le théorique ; chez Kant (1724/ 1804), le pratique est exclu de la sphère de la connaissance (Critique de la raison pure versus Critique de la raison pratique). Il y a bien sûr un monde de différence entre le sens du « pratique » tel que le comprend l'Occident et celui de la philosophie Indienne.

Pratique signifie en Occident la même chose que pragmatique, c'est-à-dire ce qui rend l'homme capable d'être efficace, de réussir et de prospérer dans la vie de tous les jours.

La philosophie Indienne méprise cette sorte de pratique ; pour elle, seul mérite le nom de pratique ce qui aide l'homme à atteindre sa fin suprême, son but final.

Le seul parcours rationnel pour un pragmatisme Occidental du type Bradley (1846 / 1924), c'est le suicide, ou sinon de se transformer. Le pragmatisme est un bâtard né de l'union illégitime de la téléologie et de l'empirisme ordonné. Ce qui lui donne de l'importance est sa téléologie, mais c'est une téléologie de caniveau. Améliorez cette téléologie, transformez la radicalement, et vous obtenez la conception Indienne du pratique, un pragmatisme anobli et purifié, qui s'appuie sur la philosophie sociale Indienne et largue les amarres de l'empirisme.

Mais le point de vue pratique Indien souffre d'une limitation ; il prend en compte l'individu seulement, et n'a pas de référence cosmique. Le salut qu'il propose est individuel, et non cosmique, tandis que la philosophie Occidentale, bien que préoccupée de buts moins nobles que le salut, adopte cependant un point de vue cosmique et universel. Le projet hédoniste du « plus grand bien pour le plus grand nombre » peut n'être pas du tout spirituel, mais il concerne l'humanité dans son ensemble.

Comme on peut s'y attendre en raison de sa connexion intime avec la vie pratique, le Yoga, voie pratique de salut, occupe une place très importante dans tous les systèmes philosophiques Indiens, quoique les méthodes de yoga varient énormément d'un système à l'autre. En fait, la relation entre yoga et philosophie peut se décrire ainsi ;

La philosophie découvre le but de la vie humaine, et passe ensuite le relais au yoga pour établir les moyens pratiques de la réalisation. Les deux travaillent donc en étroite collaboration. Comme la religion, du point de vue de la réalisation personnelle, n'est autre que le yoga, il s'ensuit qu'il existe en Inde une alliance étroite entre religion et philosophie, qui n'ont jamais été en conflit. Il n'en est pas de même en Occident, où la religion a prétendu définir non seulement les Valeurs à respecter, mais aussi les faits qui devaient être acceptés comme vrais. Ceci a mis la Religion en conflit non seulement avec la Philosophie, mais aussi avec la Science (Galilée, ...).

Pour en venir au problème de l'évolution, il faut bien dire qu'il n'a pas reçu autant d'attention en Inde qu'en Occident. La raison en est que la philosophie Indienne s'occupe en priorité du destin de

l'individu, et se montre relativement indifférente au sort du monde. Le Védanta orthodoxe de l'école Shankara traite la question comme irréaliste. Même dans les systèmes réalistes, le problème de l'évolution n'a guère retenu l'attention. La seule exception est le Sankhya, où il a reçu un traitement approfondi, mais sans plan bien défini, et sans que les étapes soient expliquées et liées logiquement. Une difficulté plus grave encore vient de la question de la Prakriti et de ses Gunas (Sattva, Rajas, Tamas) ; pourquoi changerait-elle ? Le Sankhya attribue le changement à l'influence des Purushas, mais par ailleurs Shankara les déclare inertes et sans attributs !

La position de la philosophie du yoga est meilleure, car elle attribue les modifications de l'équilibre des Gunas à la volonté de Dieu. Mais Dieu, dans le Yoga, n'a pas de connexion organique avec le reste du système. C'est une sorte de deus ex machina, comme le dieu de Berkeley (1685/ 1753) et de Leibniz (1646 / 1716). Dans le cas du salut, le Sankhya admet que les besoins de l'individu émancipé sont totalement différents de ceux du reste de la troupe. L'individu qui a obtenu la connaissance voulue de la distinction entre Purusha et Prakriti voudrait plutôt arrêter l'évolution, alors que les autres voudraient qu'elle continue.

De plus, le Sankhya, comme les autres systèmes Indiens, croit dans une vue cyclique de l'Univers, avec des alternances d'évolution et de dissolution. Et même pendant une période d'évolution, il y a le cycle des quatre Yugas, qui viennent perturber les événements. En somme, dans une telle vision de l'univers, l'évolution ne signifie plus grand-chose, ruinant ainsi la tentative du Sankhya.

Par contraste, le point de vue de la philosophie Occidentale est résolument cosmique, même s'il n'est pas spirituel.

Nous allons voir dans les pages suivantes comment Shri Aurobindo a combiné la perspective spirituelle de la philosophie Indienne avec le point de vue cosmique de l'Occident.

Le Point de vue de la philosophie Occidentale est existentiel et théorique, dynamique et cosmique.

Comment caractériser l'esprit de la philosophie Occidentale ? c'est difficile car elle a une longue histoire, et elle a subi au cours des siècles des changements radicaux.

Nous allons explorer brièvement cette histoire sur les pas du Professeur Maitra, de Bombay.

Elle a été dominée par deux courants principaux que nous pouvons appeler pour simplifier Sophia (Connaissance des Valeurs) et Scientia (Connaissance des faits).

Le fondateur traditionnel de la philosophie Occidentale est Thalès de Milet (625 / 547 av. JC), contemporain du Bouddha, qui examina la Nature pour découvrir le Principe ultime de l'Univers, et crut le découvrir dans l'eau.

La philosophie Occidentale naquit donc en Grèce avec Scientia, la connaissance des faits.

D'autres membres de cette école, connus comme les philosophes Ioniens, prirent quelque autre principe naturel comme principe ultime de l'Univers. Un changement fut apporté par Anaximandre (610 / 547 av.JC) qui prit un principe plus abstrait, à savoir l'illimité, comme principe de sa philosophie. A partir de là, la philosophie Grecque s'enticha de plus en plus des abstractions. Le processus atteint un sommet avec Parménide (515 av/ 440av) et Héraclite (550 av / 480 av), qui prirent pour principe, l'un l'Etre et l'autre le Devenir, en le rendant aussi abstrait que possible.

Ce processus de spéculation abstraite continuera avec Pythagore (570 av/ 480 av), pour qui le Nombre, symbole de la mesure et de la proportion, était le principe ultime. Chez Pythagore, la philosophie Grecque reçoit aussi sa première touche de mysticisme, sous l'influence du culte Orphique, mais aussi de contacts avec l'Inde et le Bouddhisme. Après Pythagore, on assiste à un retour au point de vue concret des Ioniens, avec une différence importante: en contraste avec le monisme des anciens Ioniens, la philosophie Grecque est prise dans une vague de pluralisme, avec Empédocle (490 av / 435 av), Anaxagore (500 av / 428 av) et les Atomistes.

Anaxagore, bien qu'atomiste, introduit un principe fondamentalement différent de ce que la philosophie Grecque avait conçu jusque là, et d'une grande portée pour les futurs développements.

Il s'agit du principe du Nous ou intellect, inconnu avant lui dans la pensée Grecque. Mais il ne sut pas faire un plein usage de ce principe, et il subsista dans sa philosophie un « deus ex machina », introduit là pour expliquer le mouvement.

En fait, le crédit d'avoir déplacé le centre de gravité de la philosophie de la Nature à l'Esprit revient à Protagoras (486 av / 410 av), avec son slogan célèbre : « l'Homme est la mesure de toutes choses », retournant ainsi le regard philosophique de l'extérieur vers l'intérieur. Depuis lors, la philosophie Grecque s'occupa de plus en plus de l'Homme et de ses problèmes. Mais Protagoras avait une conception étriquée de la nature de l'Homme, celle qui concerne l'homme sensoriel, et qui s'exprime par les sensations et les perceptions. Une deuxième révolution dans la conception de la philosophie s'imposait, et elle fut conduite par Socrate (470av / 399 av). Il souligna que c'est seulement l'élément universel dans l'Homme qui pouvait être placé au centre du débat philosophique.

Entre les mains de Socrate, la philosophie devint la science des valeurs universelles telles que les découvrait la raison humaine. La philosophie Grecque devint ainsi une Philosophia, c'est à dire l'amour de Sophia, connaissance des valeurs. Son élève Platon (427 av / 347 av) hérita de lui ce penchant universaliste, mais hérita aussi du mysticisme des Pythagoriciens, et Sophia signifia pour lui la connaissance des valeurs obtenue par le canal de l'intuition autant que par celui de l'intellect.

Le principe le plus élevé de Platon, l'idée du Bien, n'est pas un pur principe de raison, mais quelque chose qui la transcende. En fait, cette découverte de l'idée du bien à travers l'intuition mena chez lui à un conflit entre la raison et l'intuition. Il avait déjà pratiqué un divorce entre les ultimes réalités métaphysiques et un créateur qui est métaphysiquement un principe subordonné, mais dynamiquement un Etre suprême. D'où un conflit entre raison et intuition, qu'il ne sut pas résoudre.

Les successeurs de Platon maintinrent le point de vue établi par Socrate lui-même. Aristote (384 av / 322 av)

pratiqua sans doute une attention aux faits plus grande que la leur, mais en un sens il fut encore plus fidèle qu'eux à l'idéal de la Sophia, car il découvrait dans les faits eux-mêmes une téléologie implicite, signifiant qu'ils étaient non seulement des faits, mais aussi des valeurs.

Il fut le premier parmi les philosophes grecs à introduire l'idée d'Evolution, basée sur la téléologie, qui anticipait à certains égards la théorie Hegelienne de l'Evolution.

Les successeurs d'Aristote, Stoïciens, Epicuriens et Sceptiques, négligèrent le côté théorique de la philosophie et concentrèrent leur attention sur le côté pratique. Il en résulta un divorce complet entre les faits et les valeurs,

Cette attitude fut encore accentuée par Plotin, qui plaida pour une fuite du royaume des faits vers le domaine de la Valeur suprême, Dieu.

Ainsi, la note caractéristique de la philosophie Grecque au faîte de sa gloire était Sophia, connaissance des valeurs, malgré qu'elle fut à ses débuts Milésiens une science des faits, ou Scientia. Après les Grecs vinrent les Romains, avec une culture totalement différente. Ils avaient à peine une philosophie digne de ce nom. C'était des impérialistes enclins à étendre leur territoire, et à subjuguier races et contrées. Scientia les intéressait plus que Sophia, car elle pouvait contribuer à l'étude des lois et à la science du gouvernement .

Après la chute de la Rome impérialiste , la succession fut prise par l'Eglise Romaine, au moins aussi impérialiste, sous la férule de laquelle Sophia et Scientia furent mises au régime sec. L'affranchissement du joug romain ne put donc venir qu'avec le déclin du pouvoir de l'Eglise. Ceci arriva pendant la période appelée Renaissance, où l'esprit de la Grèce antique refit surface, et relança les travaux longtemps négligés sur la connaissance des valeurs.

Parmi les systèmes centrés sur l'étude de la Valeur, celui de Descartes (1596 / 1650) est le plus important. Sa célèbre phrase « Je pense, donc je suis » marque la redécouverte par l'homo philosophicus de son âme perdue. La restauration chez l'homme de sa conscience perdue, de son moi, est un landmark dans l'histoire culturelle de la société Occidentale, et Descartes peut ainsi être considéré comme le père de la philosophie moderne.

Malheureusement, son « Je pense » était seulement un appendice externe de son système, et son seul usage fut de fournir un critère de vérité afin de prouver l'existence de Dieu. Ceci fait, Descartes n'eut plus besoin du « Je pense », et le reste de son système fut un dualisme sans espoir du corps et de l'esprit, dualisme qu'il légua à ses successeurs.

Spinoza (1632 / 1677), le plus grand d'entre eux, échappa au dualisme cartésien par son mysticisme, qui était son héritage oriental. Ce furent en fait cette « science intuitive » et son « amour intellectuel de Dieu » qui sauvèrent sa philosophie du désarroi où Descartes avait laissé la pensée spéculative. Spinoza, dans son Ethique, subordonne le problème purement ontologique de l'Etre au problème axiologique de la Valeur.

Bientôt après lui vint l'école empirique de John Locke (1632 / 1704), qui culmina dans le scepticisme de David Hume (1711 / 1776). La philosophie perdit à nouveau son caractère essentiel, et devint la soubrette de la science, malgré le monadisme de Leibniz (1646 / 1716), qui donne une place trop grande à l'individualisme.

A partir de ce point, la philosophie Occidentale devient l'histoire du conflit entre les deux courants de pensée,

L'amour des faits et l'amour des valeurs, conflit qui dure encore aujourd'hui.

Plutôt que de se demander quel côté l'a emporté, il vaut mieux constater qu'il y a maintenant davantage de philosophie dans la science, et de science dans la philosophie, comme le préconisait Bergson (1859 / 1941).

La science a beaucoup bénéficié de l'impact de la philosophie, principalement la philosophie idéaliste Allemande des 18^{ème} et 19^{ème} Siècles (Kant, Hegel).

L'aspect le plus important de ce conflit est la nécessité de réorienter la philosophie, pas seulement pour répondre au défi de la science, mais pour rétablir la culture humaine sur une base plus neuve et plus solide, qui puisse servir les besoins de l'humanité que la civilisation présente. Nous verrons bientôt comment la philosophie de Shri Aurobindo peut aider la philosophie Occidentale dans cette tâche.

Pour en revenir à l'histoire mouvementée des courants philosophiques, après Leibniz vint Kant (1724 / 1804). Il releva le défi de Hume, qui était celui de la science de l'époque, en montrant que l'expérience n'est pas possible sans un élément extra-expérimental, fourni par l'esprit, travaillant en lui, qu'il appelle « a priori ».

Il montra que la philosophie de Hume est destructrice non seulement de toute métaphysique, mais aussi de toute science, car c'était l'exigence commune de la métaphysique et de la science qu'il y ait de l'ordre et du système dans l'univers. Or du point de vue de l'expérience pure, il ne peut y avoir ni ordre ni système. Le Monde ne peut être qu'un flux éternel, dépourvu de toute stabilité. Sur ce point, Héraclite et les Bouddhistes ont dit le dernier mot, et la science et la métaphysique ont beaucoup gagné de cette critique par Kant du point de vue de l'expérience pure. Kant a remis la philosophie en selle en faisant voir que même les faits ne sont les faits que parce qu'il y a des valeurs au travail en eux.

Mais il donna une rude secousse à la conscience philosophique en déclarant, pour autant que la conscience était concernée, que ses valeurs ne permettaient pas l'accès à la réalité nouménale, mais seulement à l'ordre inférieur de la réalité phénoménale. On peut dire, d'une certaine manière, qu'il reprenait d'une main ce qu'il donnait de l'autre.

Il fit voir que les valeurs de la loi morale n'étaient pas accessibles à la connaissance, mais seulement à la foi.

Or qu'est ce que la foi ? si la foi signifiait chez Kant une conscience plus vaste et plus riche que celle de la connaissance, on aurait pu comprendre qu'il lui donnât un statut supérieur. Mais la foi, dans sa philosophie, n'était qu'un autre nom pour la conscience purement analytique de l'identité du soi à soi., une conscience qui, du point de vue du contenu, est en dessous de la connaissance. Son erreur réelle vient du fait, non pas de donner à cette connaissance un statut inférieur, mais de ne pas admettre qu'il y en ait d'autres formes. C'est une véritable injustice qu'il fait à l'Homme !

Hegel (1770 / 1831) supprima ce défaut de la philosophie Kantienne, et attribua à l'homme des possibilités illimitées de connaissance. Il composa un gigantesque schéma qui montrait comment la connaissance peut évoluer par étapes successives depuis la connaissance de l'être jusqu'à la connaissance de l'Absolu.

Tout son schéma était basé sur le principe de continuité, qui était pour lui le principe de Raison. Il bâtit de la sorte une échelle de parfaite continuité entre les principes inférieurs et les principes supérieurs. Malheureusement, ce modèle ne contenta pas l'esprit humain, toujours assoiffé de valeurs, comme le montre le développement subséquent de la pensée Européenne après Hegel. Il y eut une révolte immédiate chez les tenants de la conscience des valeurs contre cette philosophie de la continuité absolue. Ce mouvement est connu sous le nom de révolte romantique contre le rationalisme Hegelien. Le meneur de cette révolte fut Schopenhauer (1788 / 1860), au cri de « n'importe quoi, plutôt que cette maudite raison avec son principe de continuité ! ». Il choisit pour principe universel la volonté aveugle (Le Monde comme volonté et comme représentation, La Quadruple racine du principe de raison suffisante). Armé de ce principe, il partit en guerre contre la structure Hegelienne, rejoint bientôt par d'autres rebelles.

La Structure reçut de rudes coups et fut méchamment ébréchée, mais elle ne s'écroula pas ! et pourquoi ? Parce qu'en dépit de son indifférence apparente aux valeurs, elle était mieux établie en elles que les systèmes rivaux...le mérite de ces attaques fut tout de même de faire voir que le principe de continuité ne pouvait donner une philosophie totalement satisfaisante.

Pendant que cette guerre civile ravageait le camp de la philosophie, le camp de la science ne restait pas spectateur passif. La science avait acquis entre temps un immense prestige, par une suite ininterrompue de réalisations spectaculaires. Pas surprenant, dans ces conditions, qu'elle se permette quelques incursions dans le royaume de la philosophie...elle créa une philosophie nouvelle, que l'on peut qualifier de scientifique, en essayant de bâtir une « vision du monde » sur les fondations de la physique et de la biologie. L'ajout du facteur biologique la rendit rapidement populaire, mais la fit dévier de son attachement premier aux principes purement mécanistes. En particulier, la théorie de l'évolution, si importante au 19^{ème} Siècle, et encore plus aujourd'hui, s'écarte beaucoup des principes mécanistes et s'approche de la philosophie idéaliste.

En résumé de cette longue présentation, nous pouvons dire que sur la question de savoir si la Réalité est Existence ou bien Valeur, il y a un léger avantage aux partisans de l'Existence. Quant à savoir si la Réalité peut être approchée par l'intellect et la raison, ou par quelque autre canal, soit infra rationnel, comme le sentiment ou la volonté (Schopenhauer), soit supra rationnel ou spirituel, comme l'intuition (Héraclite, Pythagore, Platon), il faut remarquer que le point de vue rationnel n'a jamais été abandonné. La philosophie Occidentale est donc théorique plus que pratique, existentielle plutôt qu'axiologique, intellectuelle et rationnelle plutôt que spirituelle, cosmique plutôt qu'individualiste, et elle a foi dans le changement et l'évolution.

Comment la pensée Indienne et la pensée Occidentale se sont rencontrées dans la philosophie de Shri Aurobindo.

L'Occident aspire à une réalisation plus achevée du caractère évolutionniste et cosmique de sa pensée. Mais il est handicapé par son intellectualisme et son matérialisme. Ce qu'il lui faut, c'est accepter le point de vue spirituel, d'abandonner son existentialisme matérialiste, d'atténuer son intellectualisme extrême. Dans le même temps, la pensée Indienne est spirituelle, mais individualiste et statique. Elle doit briser les cloisons étroites de l'individualisme pour acquérir un caractère cosmique et dynamique. Là réside son accomplissement..

Peut-on définir une philosophie complète, ou tout au moins, un philosophe complet ?

Platon est souvent cité comme exemple, parce qu'en lui toutes les pensées précédentes des Grecs-Socratique, Protagoricienne, Pythagoricienne, Eléate, Héraclitéenne, etc...-trouvent non seulement leur synthèse, mais leur accomplissement. Platon fut ce que Pythagore, Héraclite, Parménide et Socrate voulurent mais ne purent être.

Nous allons voir comment Shri Aurobindo remplit cette fonction à notre époque, en traitant trois des principaux problèmes de sa philosophie :

- 1) le problème de l'Evolution
- 2) le problème du Yoga
- 3) le problème de la nature de la Réalité

1) Illustration par le problème de l'Evolution

Comme nous l'avons vu, l'idée d'évolution est très présente dans la philosophie Grecque avec Héraclite, Empédocle, Anaxagore chez les présocratiques, et surtout Aristote, chez qui l'Evolution devient téléologie, transformation graduelle du potentiel en actuel.

A l'époque moderne, la théorie de l'évolution fut une des contributions majeures de la philosophie du 19^{ème} Siècle, et se développa en partant de plusieurs points de vue, Darwin et Spencer d'une part, Hegel de l'autre.

La théorie de Darwin et Spencer est parfaitement naturaliste, et parfaitement neutre du point de vue spirituel. Spencer, toutefois, proclame de manière illogique le fait qu'une structure plus évoluée soit supérieure du point de vue de l'esprit, en particulier dans le domaine éthique et sociologique. Huxley, dans son livre « Evolution et Ethique » a dénoncé vigoureusement la prétention éthique de l'évolution naturelle. Pour lui, le progrès éthique d'une société n'est pas d'imiter le processus cosmique, encore moins de le fuir, mais au contraire de le combattre.

A l'opposé de ce point de vue naturaliste, nous trouvons la conception Hegelienne, pour qui toute évolution se fait dans et par l'esprit, même l'évolution de la nature. Mais ce que Hegel entend par l'esprit n'est autre que l'Idée, c'est-à-dire la Raison, et son schéma tout entier est basé sur la logique et la dialectique. Cette conception est un bon antidote à l'évolution naturaliste de Darwin et Spencer, mais elle n'est pas complètement spirituelle. La raison nous libère certes de l'arbitraire des perceptions et des sensations, et donne ordre et stabilité ; mais elle crée un nouveau type de servitude, celui des méthodes d'analyse stéréotypées, qu'il faut transcender pour accéder à une vie spirituelle plus haute.

Comme disait Pierre Boudot : « théoriser l'Inconnaissable pour le livrer aux saucissonnades de l'idéologie, voilà le rêve de la Raison ».

Shri Aurobindo emprunte comme Hegel une vue spirituelle de l'Evolution, qui est pour lui l'inverse du processus de Création, et qui signifie le retour de l'Esprit à lui-même après s'être projeté dans le Monde.

Pour lui, une évolution naturelle est une expression contradictoire, une évolution ne pouvant être que spirituelle. Un mouvement mécanique sans but ne peut prétendre au titre d'évolution. (nous passerons sous silence la petite tricherie de Spencer, passant « en douceur » du domaine naturel au domaine social et moral).

Une vue vraiment spirituelle de l'évolution doit transcender la raison, n'en déplaise à Hegel., mais la philosophie Occidentale est allée plus loin avec Bergson (1859 / 1941), qui a fait de l'évolution un des grands chapitres de son œuvre philosophique. Elle diffère de celles de Darwin, de Spencer et d'Hegel, et il lui donna le nom d'évolution créatrice pour bien marquer la différence avec la théorie mécaniste.

Malheureusement, Bergson a essayé de démolir non seulement la vue mécaniste, mais aussi la vue téléologique de l'évolution, en donnant pour exemple le travail du peintre, qui ne sait pas à quoi ressemblera son tableau, puisque chaque coup de pinceau modifie le schéma en cours. De même, chacun des actes de notre vie influence notre évolution en cours, finissant par la rendre imprévisible.

En fait, ce que nous a donné Bergson, c'est un mécanisme temporel de l'évolution, au lieu du mécanisme spatial des biologistes du 19^{ème} Siècle. Nous avons ici une différence fondamentale entre sa conception et celle d'Aurobindo. Pour lui, la créativité est simplement l'absence de contrôle, et ceci reste vrai lorsque nous passons du plan individuel au plan cosmique. Or l'évolution créative ou spirituelle est celle où chaque mouvement porte l'estampille de son origine spirituelle, où chaque étape du processus révèle sa source spirituelle. C'est le point que Shri Aurobindo a mis en valeur dans sa théorie. En fait, pour Aurobindo, l'évolution signifie le retour de l'Esprit à lui-même, et peut être vue comme le mouvement inverse de l'involution, ou création. L'évolution, ou ascension, est possible

parce qu'il y a eu une descente. La Matière peut évoluer parce que l'Esprit est descendu en elle. Ainsi en est il avec la Vie et le Mental. Shri Aurobindo introduit aussi dans sa théorie de l'Evolution une idée nouvelle, qui ne figure dans aucun autre système ancien ou moderne, c'est l'idée d'intégration. L'Evolution n'est pas seulement l'ascension d'un état inférieur vers un état plus élevé, c'est aussi l'intégration des états inférieurs dans le nouvel état.

Ce qui veut dire que, lorsqu'un nouvel état se fait jour, il descend dans les états en dessous de lui pour les transformer. Ainsi, quand le Mental émerge, non seulement un principe nouveau apparaît sur la scène, mais les principes inférieurs que sont la Matière et la Vie subissent eux aussi une transformation. L'Evolution, par conséquent, ne signifie pas l'élévation isolée d'un principe à un niveau supérieur, mais un rehaussement et une transformation de tous les principes. Nous pouvons ainsi évoquer une solidarité évolutive.

Bergson a parlé, lui aussi, du gonflement continu du courant de vie, mais il n'y a aucune distinction entre états inférieurs et supérieurs dans sa philosophie, donc aucune indication d'un but final de l'évolution.

Il y a encore un principe impliqué dans le modèle d'évolution de Shri Aurobindo, c'est ce qu'il appelle la « psychicisation », c'est-à-dire l'ouverture de l'être psychique intérieur. En nous demeure une étincelle divine, le Purusha, siégeant dans le cœur, et l'Evolution implique le développement de cet être psychique, pour que la pure lumière émanée de lui puisse inonder la totalité de notre vie de surface, le mental et la matière.

On trouve chez Pierre Teilhard de Chardin, contemporain d'Aurobindo, des préoccupations similaires, mais avec une perspective religieuse, Christique, plus encore que philosophique.

La quatrième condition de l'Evolution est la descente de la conscience supérieure. A chaque transition d'un niveau vers un niveau plus élevé, comme par exemple pour le passage de la Matière à la Vie, et celle de la Vie au Mental, il y a la descente d'une conscience plus élevée depuis les plans supérieurs.

La descente que l'univers attend à présent est celle de la conscience supramentale, définie et explorée par Shri Aurobindo et Mère, et qui va causer dans sa nature un changement radical. Il n'y a pas de principe comparable dans la philosophie de Bergson, mais on la trouve chez Alexander (1859 / 1938). Dans son livre « Space, Time, Deity », il nous donne une théorie de l'évolution qui ressemble à beaucoup d'égards à celle d'Aurobindo. C'est aussi une théorie de l'Evolution émergente, avec des formes de conscience de plus en plus élevées, avec l'espoir d'une conscience à venir plus haute que ce qu'on a vu jusqu'à présent.

Le nom général qu'il donne à cette conscience plus haute est « Dêité ». Ainsi, quand l'évolution en est au stade de la matière, la Dêité représente l'étage de la Vie. Quand l'évolution en est au stade de la Vie, la Dêité désigne le mental, et ainsi de suite. La conscience future, plus haute que notre conscience mentale, est pour lui « notre Dêité ».

Il y a jusqu'ici une grande ressemblance entre la pensée d'Alexander et celle de Shri Aurobindo. Mais quand nous demandons, dans cette perspective, quelle est la Nature de l'Etre possédant la qualité de Dêité, ou en d'autres termes, quelle est la nature de Dieu dans sa philosophie, nous voyons surgir de grandes différences avec Aurobindo. Au tout début, il expose clairement que Dieu représente une sorte d'Etre totalement différent de l'Homme ; il ne peut en aucun cas être considéré comme un Homme supérieur, comme un « Superman ».

« Pour la philosophie, écrit-il, la dêité de Dieu n'est pas différente de l'Esprit en degré, mais en Nature, comme une nouveauté dans la série des qualités empiriques » .

La question suivante est : « Quelle est la relation de Dieu à l'Univers, incluant l'Homme ? »

La réponse d'Alexander est que Dieu est le Monde entier investi de la qualité Dêité.

« Esprit, personnalité, mental, tous ces caractères humains ou mentaux appartiennent à Dieu, mais non à sa Dêité. Ils appartiennent, comme nous devons le croire, non à sa Dêité mais à son corps ».

Il en ressort clairement que, lorsque cette conscience supérieure, cette Dêité émergera l'Homme n'en tirera aucun bénéfice, ni le reste de la création inférieure composée de la matière et de la vie. L'Etre, ou les Etres à venir (car Alexander parle parfois d'une race de dieux) seront vis-à-vis de l'Homme ce que l'intelligence est au corps.. L'histoire humaine s'arrêtera là, par conséquent, et nous servirons de support inerte, en compagnie de l'espace-temps et de la matière, pour la nouvelle race des dieux.

Quelle destinée pour l'homme ! même Nietzsche était plus encourageant quand il annonçait qu'une nouvelle race de surhommes émergerait de nos cendres !

Le message de Shri Aurobindo est en total contraste avec la pensée d'Alexander ; c'est la destinée de l'Homme de recevoir la conscience supérieure et d'être transformé en Homme Divin, et non d'être confiné dans une existence sans âme, à perte de vue. L'avènement de la conscience supérieure est un événement de joie ineffable, non seulement pour lui, mais pour toute la création. On retrouve ici une phrase de Saint Paul disant que la création tout entière gémit dans l'attente des Fils de Dieu..

En fait, chez Alexander, Dieu n'est pas un Etre existant réellement et possédant la qualité Déité, mais un autre nom pour l'Univers, plus une propension vers la Déité. Alexander croit pourtant qu'un tel Dieu puisse engendrer une émotion religieuse...un Dieu inexistant, qui n'est qu'un autre nom pour un espace -temps divinisé ! Il adore au fond une matrice spatio-temporelle (CF le film culte Matrix !), et son schéma est en réalité totalement matérialiste. Comment l'espace-temps, qui est totalement innocent de toute spiritualité, pourrait-il développer un élan vers la déité ? Alexander a plaqué artificiellement sur son modèle une spiritualité qui n'a rien à y faire. Il n'a aucune idée de ce qu'est l'Evolution, de son point de départ, de son but ultime. Le seul avantage de sa théorie par rapport aux modèles matérialistes est l'annonce d'états de conscience au dessus du mental. C'est ici que la supériorité du modèle de Shri Aurobindo peut s'affirmer complètement, car il n'a pas seulement répondu au « pourquoi » de l'évolution, mais aussi au « comment ».

Pour lui , l'Evolution n'est pas autre chose que l'inverse du processus de Création. C'est parce que l'Esprit s'est lui-même involué dans la matière que celle-ci peut évoluer vers la Vie, vers le Mental, vers le Supramental. L'Evolution est un autre nom pour le retour de l'Esprit à lui-même.

Le processus de retour s'effectue par étapes hiérarchiquement ordonnées, et ne s'arrêtera que lorsque sera atteinte l'étape suprême, la Source elle-même, la Réalité ultime, ou Satchidananda.

C'est ici que Shri Aurobindo fournit le maillon manquant de toutes les autres théories ; à moins d'être connectée à la création, l'Evolution perd son sens, ce qui explique l'échec des théories Occidentales, trop matérialistes, celles de Hegel, de Bergson et d'Alexander tout aussi bien.

Pour en revenir à la pensée Indienne, nous avons vu que le problème de l'Evolution n'y avait pas vraiment droit de cité pour deux raisons essentiellement :

La première est que l'Inde est intéressée au premier chef par la destinée individuelle, et ne se sent pas concernée par le destin de l'Univers.

La deuxième est que, dans une perspective cyclique, l'évolution n'est qu'une phase transitoire, inévitablement suivie par la dissolution, puis par une autre évolution, et ainsi de suite à perte de vue.

L'important est alors d'échapper, par une délivrance individuelle, à cette inexorable danse cosmique.

Nulle part ailleurs peut-être le génie de Shri Aurobindo ne s'est manifesté avec une telle perfection ; Il accepte la voie cosmique de l'Evolution des Occidentaux, mais rejette son caractère mécanique et le remplace par une Evolution spirituelle. De même, il rejette la vue cyclique si chère à l'Inde et son individualisme métaphysique, qu'il remplace par le point de vue collectif et cosmique de l'Occident.

Le résultat est une théorie complètement nouvelle de l'Evolution, basée sur l'idée que le point de départ comme le point d'arrivée est le Satchidananda, et rien d'autre.

Ce que les penseurs Indiens ignoraient, c'est cette grande vérité qu'un Homme divinisé ne peut émerger que dans un Monde divinisé. Le problème du Salut est intimement lié à celui de l'Evolution, que l'on peut considérer en fait comme un Yoga cosmique. Et ceci nous ramène au problème du Yoga.