

Romain Rolland et l'Inde : l'appel de l'Orient

Roland Roudil

Dès la première guerre mondiale, Romain Rolland s'est senti attiré par l'Inde. La commémoration du cent cinquantième anniversaire de la naissance de Vivekananda nous donne l'occasion de revenir* sur un moment de cette rencontre où deux « passeurs d'âmes » ont mis en contact deux continents.

* article de Roland Roudil paru dans les Cahiers de Brèves n°30 : « Romain Rolland et l'Inde : Vivekananda et l'appel de l'Occident »

En faisant connaître dans l'entre-deux guerres le message de Vivekananda, Romain Rolland participe à la « redécouverte » de l'Asie au même titre que le comte von Keyserling dont il a lu le *Journal de Voyage d'un philosophe* et qui, par son école de la Sagesse, a pour objectif de rattacher l'intellectualisme occidental au spiritualisme oriental. De nombreux ouvrages d'indianistes ou de sanscritistes paraissent à cette époque – *Le Réveil de l'Asie* de René Grousset, *L'Inde et le Monde* de Sylvain Lévi – ainsi que des romans dont les auteurs se montrent attirés par l'Orient, comme Hermann Hesse dans *Siddharta* en 1922. Sans qu'il soit certain qu'il l'ait lu, l'ouvrage de René Guénon : *Orient et Occident*, obtient vers la même époque un certain succès. La Décade de Pontigny se penche en 1925 sur les « mentalités comparées des peuples d'Europe et d'Asie »... C'est une véritable ferveur que connaît la France et dont *Les Cahiers du mois* se font l'écho, cette année-là, en publiant « Les appels de l'Orient ».

Pour Rolland toutefois, le message de l'Inde n'est pas suffisamment entendu. Dans la préface à *La Danse de Çiva* d'Ananda Coomaraswamy, il relève que seules quelques individualités françaises comptent parmi les initiateurs du « Réveil de l'Asie » dont Balzage qui dirige aux Éditions Rieder la collection « Les prosateurs étrangers modernes ». Il note également l'indifférence des Français au passage en Europe

de Tagore en 1921, à son projet de culture européenne-asiatique, à l'Inde en général : « une muraille d'indifférence sépare ce pays du reste du monde : (...) Élargissons la brèche! Et que, par l'ouverture, se fasse entendre à la France le message de l'Inde !¹ »

C'est dans cet esprit que quelques années plus tard, Rolland écrit à Ashokananda, l'éditeur du *Prabuddha Bharata*², pour lui exposer son projet concernant les deux saints hindous que sont à ses yeux Ramakrishna et ce « brasier d'énergie spirituelle » : Vivekananda :

Je voudrais leur consacrer un livre qui les fit connaître aux grandes masses de l'Occident (...). Il y a dans leur riche pensée une multitude d'éléments divers, dont le classement ne me paraît pas avoir été fait dans cet esprit d'ordre que réclame l'intelligence (et même le cœur) d'Occident. Une partie de ces éléments ont un caractère plus spécifiquement indien. Une autre est universelle. Et c'est celle-ci que je dois dégager³.

Le portrait du héros

Depuis la guerre, comme il l'a expliqué à Gorki, Rolland s'est « peu à peu détourné des grands hommes du passé » à cause de leur intolérance et de leur fanatisme⁴. La biographie de Vivekananda se présente néanmoins comme obéissant aux mêmes principes de composition que d'autres textes antérieurs sur « la vie des hommes illustres ». Lorsqu'il peint les traits physiques de son héros, le portraitiste se sert de témoignages pour les reprendre à son propre compte, comme si lui-même avait connu le sujet qu'il dépeint : ainsi, rapporté dans le *Journal*, le portrait de Vivekananda, selon Miss Josephine MacLeod qui ne tarit point sur la beauté, le charme, la puissance attractive qui rayonnait de lui. Une force athlétique qui s'unissait à la grâce. Une mâchoire énergique et des yeux de feu⁵.

Voici le portrait brossé par Rolland :

Il est grand, carré d'épaules, large de poitrine, corpulent et lourd ; des bras musculeux exercés à

1. Ananda Coomaraswamy, *La Danse de Çiva - Quatorze essais sur l'Inde*, traduction de Madeleine Rolland, Avant-Propos de Romain Rolland, Éditions Rieder, 1922, p. 9.

2. Une des grandes revues de la Ramakrishna Mission, à Mayavati, dans l'Himalaya.

3. Juin 1927, *Inde, Journal 1915-1943*, Albin Michel, 1960. Dorénavant noté *I.* suivi du numéro de page.

4. Lettre du 27 janvier 1917, C 28, p. 49.

5. *I.*, p. 193.

tous les sports. Il a (...) une robuste mâchoire, des yeux magnifiques, larges, sombres (...). Nul n'échappait à la magie de ce regard⁶...

Le biographe insiste sur la force physique de son héros, garante de sa force morale, ce qui s'inscrit dans la lignée des portraits de ses « Vies illustres », dont Beethoven avait été le modèle :

Il était petit et trapu, de forte encolure, de charpente athlétique. Une large figure, de couleur rouge brique. (...) Un front puissant et bosselé. (...) Les yeux brûlaient d'une force prodigieuse, qui saisit tous ceux qui le virent⁷...

Cette force physique est essentielle : elle permet au héros de faire valoir sa conception de la vie comme elle est la preuve de la puissance de son message. Vivekananda, cédant à l'appel de l'Occident, a lutté pour y apporter le « caractère spécifiquement indien » de sa pensée⁸. Rolland qui cède à son tour à l'appel de l'Orient se propose, à partir du témoignage de Miss Josephine MacLeod, de dégager le caractère universel du message de l'Inde : la manière quasi identique de présenter un religieux d'Orient et un compositeur d'Occident ne dit-elle pas assez l'universalité de ces « hommes illustres » ? Dans un contexte où l'Inde est à la mode, l'écrivain veut certainement montrer les rapports étroits qu'entretiennent les deux civilisations. Mais il y a plus : le disciple de Ramakrishna, né en 1863, et l'auteur de *Jean-Christophe*, né en 1866, appartiennent à la même génération. « Ramakrishna, s'il eût vécu, aurait exactement l'âge de mon père⁹ », confie-t-il. Beethoven, Ramakrishna et Jean-Christophe ne sont-ils pas eux-mêmes, dans la tradition carlylienne du 19^{ème} siècle, des incarnations héroïques de l'universel ? Si dans la fascination qu'exerce l'Orient, l'Europe parle d'elle, Rolland parle de lui dans cette découverte des mystiques de l'Inde. Dans les écrits retrouvés après sa mort en 1902 et qu'il avait regroupés sous le titre : « Le message que l'Inde apporte au monde », Vivekananda affirmait :

Des millions d'hommes... dans les pays civilisés attendent le message qui viendra les sauver du gouffre affreux de matérialisme dans lequel les jette le culte moderne de l'argent.

Or à la même époque, Rolland constatait :

Un matérialisme sans grandeur pèse sur la pensée ; il entrave l'action des gouvernements et des individus¹⁰.

Les continents dérivent mais, comme les grands es-

prits, ils se rencontrent parfois. Dans cette optique, Rolland établit une comparaison entre le Vedanta advaïta, la religion qui inspire Vivekananda, et la mystique chrétienne de Ste Thérèse d'Avila et de St Thomas¹¹. Voilà bien la preuve de l'existence d'un Évangile Universel, de cette Bible de l'Humanité chère à Michelet et dans lesquelles les voix de Ramakrishna, le « Poverello d'Assise », et de Gandhi, le « Christ des Indes », entrent en résonance. Dans un même esprit l'accent est mis sur la parenté de la mystique hindoue et de la mystique helléno-chrétienne des premiers siècles : les extases de Plotin d'Alexandrie et de Denys l'Aéropagite, « fondement de toute la grande mystique chrétienne¹² » sont analogues à ses yeux à celles des *samadhis* des *yogins* de l'Inde. Le *neti* du Vedanta advaïta¹³ se rapproche, pense-t-il, de la définition de l'Être Premier par Plotin, « Absolu infini, indéterminé, incompréhensible » : « nous disons ce qu'il n'est pas, ce qu'il est nous ne le disons pas¹⁴ ». Spiritualité de l'Inde et spiritualité de la Judée des Prophètes et du Christ fondent l'universalité de l'*homo religiosus*. Afin de parachever le dialogue entre les continents, Rolland veut que l'Inde prenne à son tour connaissance de la parenté de la mystique helléno-chrétienne avec la mystique hindoue. Une fois établie la convergence de la religion hindoue et des monothéismes d'Occident, les voies sont tracées qui mènent vers le monde de la fraternité humaine.

Les yogas de Vivekananda

Le Vedanta advaïta, l'une des six écoles de la philosophie hindoue auquel s'intéresse l'auteur en peignant la figure de Vivekananda, affirme que Brahman est la seule réalité. Considérée sous son aspect individuel, cette réalité s'appelle *Atman* mais les deux sont identiques. « Chacun de nous est Dieu, c'est à dire l'Unité éternelle, mais sous une forme relative et individuelle¹⁵ » écrivait-il déjà dans son « Credo quia verum ». Le lecteur de Spinoza qui affirmait « Dieu, c'est-à-dire la Nature » et « L'homme est une partie de la Nature », ne pouvait être que séduit par cette métaphysique de la non-dualité (*advaita*). Le Soi de l'homme qui s'est dominé, libéré du désir et de la colère, n'a plus qu'un seul but : son union avec le Soi Suprême. La réalisation de Brahman s'effectue concrètement par la perte de conscience du sujet, au moment où l'objet fusionne avec lui, où celui qui connaît, ce qui est connu et la connaissance ne font

6. *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, dorénavant noté VV, Stock, 1977, p. 14.

7. *Vie de Beethoven*, Hachette, 1908, p. 1.

8. Roland Roudil, « Romain Rolland et l'Inde : Vivekananda et l'appel de l'Occident », *Cahiers de Brèves*, décembre 2012, p. 29-35.

9. *I*, 158

10. Swâmi Vivekananda, *Entretiens et causeries*, Préface de Jean Herbert, p. 368 et Romain Rolland, *Vie de Beethoven*, op. cit., p. V.

11. *La vie de Ramakrishna*, Stock, 1993, p. 45 et p. 82.

12. *Journal de Vézelay*, 1938-1944, édition établie par Jean Lacoste, Bartillat, 2012, p. 350 Dorénavant noté JV.

13. *Neti* (« pas ceci ») : la définition de ce qui est s'effectue par ce qui n'est pas. Voir *L'enseignement de Râmakrishna*, Paroles groupées et annotées par Jean Herbert, Spiritualités vivantes, Albin Michel, p. 351, §1074.

14. VV, 319.

15. *Le Cloître de la rue d'Ulm*, Albin Michel, 1952, p. 363. Dans le *Périple*, Rolland écrit, à propos de la lecture d'une analyse de l'*Isha Upanihad* : « ... j'y relisais, sous des noms indiens, ma pensée que je bégayais, à vingt ans, dans mon « Credo quia verum » : – plus mûre, plus complète – mais la même, même substance ». *Le Voyage intérieur*, Albin Michel, 1959, p. 284.

qu'un. À cet instant disparaît le dualisme, le méditant entrant en extase mystique, en état de *samadhi*, proche finalement de ce « sentiment océanique » dont il s'est entretenu avec Freud¹⁶. Le Yoga de Vivekananda, tel que le résume Rolland, est une des voies qui mène à la connaissance de Dieu.

Le biographe décrit avec précision cette voie à partir de laquelle le mystique hindou a fondé, – en une parfaite synthèse qui réalise l'unité de l'être humain dans ses aspects physique, psychique et spirituel, – un idéal de foi, d'action et de raison. Le sens du mot « yoga » n'est pas celui qu'il a en Occident depuis les années 1970, c'est-à-dire un Hatha-Yoga, association d'exercices physiques (*asanas*) et d'exercices respiratoires (*pranayama*). Au demeurant, ce Hatha-Yoga, selon Silvia Ceccomori, seules cinq personnes le pratiquaient en Inde en 1920¹⁷! Avec le Yoga dont il est ici question, Rolland réalise l'idée de l'universalité des religions et établit une fraternité entre les différentes croyances dont la synthèse constitue la Religion éternelle du genre humain. C'est pourquoi il prend soin de développer les différents yogas présentés par le Swami dans ses conférences, ceux-là même que Jean Herbert répartira dans ses publications en « yogas pratiques » et « Jnanayoga ».

Route de la réalisation par la connaissance, le Jnanayoga est un yoga rationaliste et philosophique qui ne contredit pas les valeurs culturelles de l'Occident. Pour lui, tout est science : « la religion traite des vérités du monde métaphysique, tout comme la chimie et les sciences naturelles traitent des vérités du monde physique¹⁸ ». L'étude des frontières de l'esprit rationaliste, dont l'activité explore ce qui est en deçà du monde métaphysique, permet de parvenir jusqu'au noyau intime de l'âme, centre de tout l'univers. La religion hindoue, qui a le sens du « vivant intégral », sait incorporer l'intuition religieuse dans la rigueur de la démarche expérimentale. Le Yoga, science de l'esprit, vient en aide aux sciences physiques pour parfaire le pouvoir de l'homme dans le monde et sa place dans l'univers. Rolland note dans son *Journal* que la science ramène la matière à l'énergie, donc à un principe spirituel¹⁹ et que Sir Jagadis Chunder Bose, naturaliste spécialisé dont les travaux portent sur la sensibilité des végétaux, émet l'hypothèse de l'unité cosmique du monde. L'étude de l'Inde renouvelle l'attrait de Rolland pour la science dont il indiquera à la fin de sa vie qu'elle est le « zénith de l'esprit²⁰ », la plaçant même au-des-

sus de l'art. A la fin des années 20, l'occasion lui est donnée d'établir une fois de plus des liens entre les deux mondes géographiques et de mettre en évidence une identité de préoccupations dans les domaines religieux, philosophiques et scientifiques.

Jean Herbert, le traducteur de Vivekananda, dit du Jnanayoga qu'il « ne saurait être qu'une préparation, un déblayage préalable » et qu'« après une incursion suffisante dans son domaine il faut s'orienter vers un effort tout autre²¹ », celui des « yogas pratiques ». En effet, le disciple de Ramakrishna précise que « les idéals de la religion doivent embrasser le domaine de la vie dans sa totalité (...) ; ils doivent être mis en pratique toujours davantage²². »

Parmi ces yogas pratiques, le Karmayoga, qui n'a aucun rapport avec le Devoir petit-bourgeois, précise Rolland, est le yoga de la maîtrise de soi et insiste sur l'amour du travail. D'après Vivekananda, celui-ci consiste « à extraire de l'esprit la puissance qui s'y trouve déjà, à éveiller l'âme²³ ». Il a un pouvoir organisateur :

Chaque époque, commente à son tour le biographe, a son travail propre, qui lui est imposé. Le nôtre est – doit être – le relèvement des masses honteusement trahies, exploitées, dégradées, par ceux qui auraient dû se faire leurs guides et leurs soutiens²⁴.

S'adressant à la République socialiste des Soviets, qui, la première, a établi son règne sur la terre, le « compagnon de route » écrivait en 1927 :

Ce qui nous lie ensemble, ce n'est pas une doctrine politique ou sociale. C'est infiniment plus, c'est un dieu commun : le Travail. Vous et nous, nous sommes ses fils. Nous le servons, nous l'adorons. Il est le sang de la terre. Il est le souffle de nos poumons. Il est l'esprit de la vie. Devant lui, nous sommes tous égaux, tous frères²⁵.

Cette valorisation du travail, thème majeur des propos politiques de l'époque – qui verra son aboutissement dans son inscription en tête du slogan pétainiste – se trouve exprimée dans cette réponse de l'écrivain à l'invitation de la Société des relations culturelles entre l'URSS et l'étranger. Le Karmayoga se met ici au service d'un engagement politique. Vivekananda n'est certes pas aussi affirmatif dans ses choix politiques, mais son enseignement n'est pas avare de conseils concernant la vie temporelle du pratiquant : à ses yeux la non-résistance comme idéal moral peut entraîner une société à sa perte²⁶ tout comme il de-

16. Voir le chapitre « Freud, Romain Rolland et le sentiment océanique » dans Michel Hulin, *La mystique sauvage*, PUF, p. 29-44.

17. Silvia Ceccomori, *Cent ans de yoga en France*, Edidit, 2001, p. 59.

18. *VV*, p. 198.

19. *I*, p. 350.

20. *JV*, p. 1090.

21. Swami Vivekananda, *Les Yogas pratiques*, traduit de l'anglais par Jean Herbert avec lettre de Romain Rolland et préface de Paul Masson-Oursel, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 2005, p. 9 et 10.

22. Swami Vivekananda, *Jnâna-Yoga*, traduction de Lizelle Raymond et Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1972, p. 284.

23. *Les Yogas pratiques, op.cit.*, p. 20.

24. *VV*, p. 177.

25. *Quinze ans de Combat (1919-1934)*, Editions Rieder, 1935, p. 84.

26. *Les Yogas pratiques, op.cit.*, p. 27.

mande à ses disciples de ne pas « se laisser entraîner dans la mêlée » : « considérez-vous comme un simple témoin et continuez votre travail », propose-t-il²⁷. Sans qu'il soit certain que Rolland ait lu ces textes, on retrouve là des idées qui ont pu le séduire dans sa manière de voir le monde et de concevoir sa transformation.

Dans le Bhaktiyoga, le Yoga de l'Amour, l'auteur découvre l'opposition du Vedanta Advaita à tout sentimentalisme, tout dogmatisme, toute idolâtrie. Pour Vivekananda, « le plus grand avantage de la bhakti est qu'elle est le chemin le plus facile et le plus naturel pour atteindre le grand but divin qu'on se propose », même si, prévient-il, elle peut déboucher, dans ses formes les moins évolués, vers le fanatisme²⁸. Concrètement, commente Rolland, c'est en vertu du Bhaktiyoga que Vivekananda a fondé la Ramakrishna mission en 1897 dont le but était de prêcher les vérités et d'aider à les mettre en pratique dans la vie des autres. La mise en place d'œuvres charitables et éducatives, qui concernent la triple culture de la tête, du cœur et des mains, est une des voies possible pour l'avancement temporel, intellectuel et spirituel du pratiquant. Rolland pensait peut-être avoir réalisé lui-même ce yoga quand, au tout début de la première Guerre, il avait proposé ses services à l'Agence Internationale de la Croix Rouge dont l'objectif était de mettre en relation les soldats prisonniers et leurs familles. En 1923, animé par un même idéal de générosité, il avait rédigé un *Appel aux Français, pour venir en aide aux malheureux d'Allemagne*, victimes de la crise économique. À ses yeux, et à ce moment-là, conciliant mystique indienne et engagement social, il partage avec Vivekananda, l'idée que « la religion n'est pas pour les ventres vides » : l'accession au spirituel sera facilitée par la satisfaction des besoins premiers, alimentaires avant tout²⁹.

Quant au Rajayoga, le yoga royal, il est le Yoga de l'Énergétique, la science du contrôle des états internes où l'esprit est à la fois instrument et objet de la connaissance. L'univers consistant en une seule substance dont toutes les formes sont en perpétuel changement, la somme totale des énergies reste la même. Rolland relève à cette occasion une similitude avec la pensée de Parménide qui affirme l'identité et l'éternité de l'être. En 1918, il avait consacré une étude à Empédocle d'Agrigente pour qui le bien et le mal ne sont pas deux existences séparées, chacun des deux termes opposés étant une manifestation différente de la même réalité. Cette idée qui lui est chère, il la retrouve chez Vivekananda :

La seule façon d'échapper au châtement est de

renoncer à l'idée du bonheur, parce que tous deux sont liés l'un à l'autre. La seule façon d'aller au-delà de la mort est de renoncer à l'amour de la vie. La vie et la mort sont le même, regardé de différents points de vue³⁰.

La préservation, dans cette doctrine, de la liberté humaine séduit le tenant de l'« indépendance de l'Esprit » :

Puisque tout est en nous, rien au dehors, nous assumons toute la responsabilité de nos pensées et de nos actions, nous n'avons point de Dieu, ni de Destin sur qui nous en décharger. Point de Yaveh, point d'Euménides, point de « Revenants »³¹.

Les deux figures spirituelles qu'étudient Rolland à cette époque lui apportent des éléments qui rendent compatibles mystique hindoue et mystique chrétienne, foi religieuse et action sociale. On voit combien ces Yogas sont interprétés par lui non seulement en fonction de sa formation intellectuelle et des valeurs culturelles transmises par ses études humanistes mais aussi par les aspirations idéologiques qui s'exprimeront guère après dans *l'Annonciatrice*. Dans sa préface de 1935 à la traduction de *Jnanayoga* par Jean Herbert, Rolland écrit : « En relisant « La Nature réelle de l'Homme »³², j'admirais comment l'intuition du prophète indien avait rejoint, sans la savoir, la raison virile des grands interprètes du communisme. Marx et Lénine pourraient revendiquer la haute parole de Vivekananda : « Celui-là seul vit, qui vit dans tous »³³ ».

Réception et postérité de Vivekananda

Dans cette étude des maîtres spirituels de l'Inde, les caractéristiques religieuses des deux continents ainsi relevées impliquent une relation de réciprocité. En voulant montrer combien les peuples sont tournés vers la réalisation de l'Humanité Universelle, Rolland affirme son désir de chercher dans le passé de l'Inde, et sa Renaissance au cours du 19^{ème} siècle européen, les raisons historiques d'un enrichissement du dialogue avec l'Orient. Mais tout cela, il faut bien le reconnaître, sent la démonstration : déjà déformé – telle est l'opinion du traditionaliste René Guénon qui le suspecte d'être influencé par le protestantisme – le vedantisme de Vivekananda est revisité à son tour par un Européen qui semble tirer l'Inde à soi comme on le fait d'une couverture. Nombre d'Occidentaux n'apprécient guère le disciple de Ramakrishna, comme Alexandra David-Néel qui, à la date du 13 janvier 1912, évoquant la célébration de l'anniversaire du prédicateur au Math de Belur, écrivait dans son *Journal* :

Il eut quelque élan vers la générosité, la lumière, mais ce furent là brèves étincelles vite éteintes... il de-

27. *Id.*, p. 83.

28. *Id.*, p. 139.

29. R. Roudil, *art. cit.*, p. 35.

30. *VV*, p. 175.

31. *VV*, p. 261.

32. Titre d'une conférence de Vivekananda.

33. *Jnāna-Yoga, op. cit.*, p.7.

meurera toute sa vie le réactionnaire, l'homme au cœur de son fameux discours aux gentlemen de Madras, fêtant son retour d'Amérique. Je ne l'ai pas aimé de son vivant et de le retrouver dans cette apothéose, ne m'incline pas à beaucoup plus de sympathie³⁴.

Raymond de Becker, dans son livre sur l'hindouisme, le présente comme un « moderniste » indien qui offrait des doctrines védantiques « une version très occidentalisée », se « proclamait socialiste » et voulait « faire une société européenne ayant la religion de l'Inde³⁵ ». Quant à Raymond Schwab, il pense que Rolland a « adapté » Vivekananda³⁶.

Dans un compte rendu de *l'Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante* pour la revue *Europe*³⁷, Léon-Paul Quint a le mérite de présenter l'œuvre indienne de Rolland comme un vaste panorama où les figures de Ramakrishna et Vivekananda introduiraient le personnage de Gandhi, dont la biographie avait paru pourtant quelques années plus tôt. Pour définir sa philosophie de l'action à cette époque, d'un point de vue politique, éthique et métaphysique, il semble en effet enrichissant d'envisager les trois ouvrages « indiens » de l'écrivain comme formant une unité. Ce faisant, Léon-Paul Quint reproche à l'auteur de la trilogie d'oublier l'Inde des misérables, des pauvres et des parias. Il ne croit pas non plus que les mysticismes d'Orient et d'Occident puissent opérer une fusion. Pour lui, le mysticisme hindou, qui sera rejeté par fanatisme chez les religieux d'Occident, ne peut de toute manière se développer en Europe parce qu'il est inutile à sa conception du monde. Quant au mysticisme occidental, poursuit-il, il n'existe plus à l'état pur, dégénéré qu'il est sous forme de spiritisme, d'occultisme et de théosophie.

Rolland se trouve en porte-à-faux. Les spécialistes de l'Inde (Sylvain Lévi, Masson-Oursel, Grousset) le critiquent : ne connaissant pas le sanscrit, l'homme de Villeneuve offre au lecteur occidental une version édulcorée de la religion hindoue. Il n'est pas non plus un voyageur, comme David-Néel, ou Edmond Privat, l'ami suisse de Rolland qui accompagna Gandhi à son retour en Inde³⁸, et rapporta de Bénarès une expérience personnelle de la spiritualité. Ce sont les théosophes (Blavatsky, Schuré), et non Rolland, qui ont introduit le Yoga en France. Son intérêt pour le syncrétisme religieux et philosophique de Vivekananda l'éloigne des spécialistes sans le rapprocher de ceux qui pratiquent son védantisme : « Seule la posture exclut l'imposture », écrit Jacques Brousse. Lors de ses entretiens avec

Gandhi, les positions assises des invités contrastent étrangement avec celle de leur hôte³⁹! Sa vision de la mystique hindoue, aucunement liée à la pratique religieuse de l'expérience libératrice, éloigne le « sage de Villeneuve » de ceux qui sont sur « la route de l'éveil ». En somme « l'Inde somnambule⁴⁰ » ne lui apporte rien qui puisse durablement et concrètement éteindre sa soif de divin.

Pour un temps cependant, l'appel de l'Inde sera un écho au questionnement angoissé de l'Europe: la pensée hindoue répond à cette soif de synthèse des forces contemplatives et de celles de la rationalité où science, art et foi s'harmonisent en un tout cohérent qui permettrait à un continent bouleversé par la barbarie de la guerre, disloqué par les Traités de Paix, à la fois meurtri dans son corps et blessé dans son âme, d'accéder à un système d'explication globale du monde où l'humain aurait toute sa part. Conciliant la foi en l'unité cosmique de l'univers avec les exigences de la raison en quête de vérité, nouant les impératifs de l'action sociale à l'engagement en faveur de la fraternité des peuples, cette conception « holistique » du monde, qui rejette les idoles dominatrices, les dogmes figés et les idéologies paralysantes, conduit l'homme à une expérimentation héroïque du monde dans laquelle se révèle sa véritable dimension: « Puisque tout est en nous, rien au dehors, écrit Vivekananda, nous assumons toute la responsabilité de nos pensées et de nos actions, nous n'avons point de Dieu, ni de Destin⁴¹... ».

L'expérience de l'unité spirituelle du monde, dans laquelle la contemplation est inséparable de l'action, va donc de pair avec sa construction sociale même si cette méditation sur la mystique de l'Inde vivante aboutit dès 1926 à une dénonciation : « L'Inde, hélas ! n'est qu'un nom – un nom-idole. Elle n'est pas une réalité. Elle n'existe pas⁴² ». Après avoir répondu à un désir humaniste de rapprocher les peuples déjà en marche vers l'unité, action héroïque pour construire la cité de la fraternité humaine, le « pèlerinage aux sources » de Rolland jusqu'à Ramakrishna et Vivekananda se ramène en fin de compte à une circumnavigation de l'âme où la confrontation avec l'Orient n'est qu'une étape d'un « voyage intérieur » plus élargi, identifié au « songe d'une vie », ce qu'évoque plus largement le reste de l'œuvre⁴³.

juin 2013

Roland Roudil est Docteur en Lettres Modernes

34. Alexandra David-Néel, *Journal de voyage* : Tome 1, « Lettres à son mari (11 août 1904-26 décembre 1917) », Pocket, 2000, p. 90-91.

35. *L'hindouisme et la crise du monde moderne*, éditions Planète, 1966, p. 248.

36. *La Renaissance orientale*, Payot, 1950, p. 495.

37. Mars et août 1930.

38. E. Privat, *Aux Indes avec Gandhi*, Éditions Victor Attinger, 1934, chapitre XXIV.

39. *I.*, notamment p. 338.

40. *VI*, p. 290.

41. *VV*, p. 261.

42. 27 juin 1926, *I.*, p. 108.

43. Voir R. Roudil, « Les effets de la rencontre », *Cahiers de Brèves* n° 21, juin 2008, p. 23.