La représentation de l'individu en Inde et le paradoxe du " je "

Annie Montaut

▶ **To cite this version:**

Annie Montaut. La représentation de l'individu en Inde et le paradoxe du " je ". Emmanuel Lozerand. Drôles d'individus. De l'individualité dans le Reste-du-monde, Klincksieck, pp.252-64, 2014. halshs-00963790

HAL Id: halshs-00963790
https://shs.hal.science/halshs-00963790

Submitted on 22 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La représentation de l'individu en Inde et le paradoxe du « je »

Annie Montaut (INALCO, UMR8202 SEDYL)

In Drôles d'individus : la notion d'individualité dans le Reste-du-monde (E. Lozerand ed.), Klincksieck, pp. 251-64
Version d'auteur

L'anthropologue Louis Dumont décrit pour la société indienne un modèle de holisme, avec son intérieur et son extérieur. Dans l'intérieur, l'individu se définit exclusivement par ses relations aux autres membres du groupe et des groupes voisins, autant dire qu'il n'existe pas en tant qu'entité doué de droits propres, puisqu'il s'épuise intégralement dans ces relations, stratifiées et hiérarchisées sur le mode du réseau, et non de la pyramide. L'extérieur de la société, son ailleurs, coïncide avec l'individu aux marges de l'espace social, le renonçant (*sannyâsî, sadhou*, ou encore *yogi*), visant à s'affranchir du *karma* (le produit des actes, qui amène à se réincarner de renaissance en renaissance) par un travail sur soi et des pratiques ascétiques[1]. Celui qui sort de l'espace social pour vivre dans la forêt et ne plus s'occuper que de lui est donc en quelque sorte le point de fuite de l'ensemble de la société. Il vise à accomplir une « libération » (*mokṣha*) qui est aussi au centre du système social : les positions de chacun et les devoirs ressortissant de ces positions (*dharma*) sont entièrement justifiés par l'organisation des quatre grands buts de l'homme (*puruṣhârtha*), la libération surplombant les trois autres : le désir (*kâma*), en particulier érotique ; la prospérité matérielle (*artha*) ; et le devoir rituel (*dharma*). Ce paradoxe – celui qui quitte l'espace social est l'incarnation de son aspiration centrale –, bien vu par Dumont, est interprété par Madeleine Biardeau[2] comme la clef même de l'hindouisme, le sage renonçant étant seul capable de concevoir et de dire le vrai, le réel, car il a « tué en lui toute trace d'ego empirique[3] ». Ce privilège, qu'on peut accorder à la figure du renonçant dès l'hindouisme classique, a en outre été survalorisé par la grande poussée au Moyen Âge (entre le VII^e^ siècle dans le monde dravidien et les XI^e^-XVI^e^ siècles dans le nord de l'Inde) de la religion dite « dévotionnelle » (*bhakti*), qui non seulement conteste l'orthodoxie brahmanique et le système des castes, mais propose au dévot (*bhakta*), un modèle de participation à l'absolu par détachement des contingences sociales et transformation de son moi en celui de la divinité d'élection[4]. Cela est vrai de la « dévotion » (*bhakti*), mais aussi du soufisme. Il n'est donc qu'à première vue paradoxal d'observer simultanément « la non entité qu'est l'homme individuel dans la société[5] » et l'énorme quantité de textes doctrinaires et de pratiques tournant autour du travail strictement personnel du moi, dont l'œuvre de Gandhi, *My Experiments with Truth*, est la plus marquante au XX^e^

[1] Dans les mots indiens transcrits, l'accent circonflexe note la longueur de la voyelle, le soulignement note la rétroflexion de la consonne.

[2] Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris, 1975, p. 143.

[3] Voir aussi, *ibid*., p. 30-31 : « Les religieux qui renoncent au monde poussent une telle conception [celle qui consiste à attribuer à tout acte une conséquence et donc à déterminer le flux perpétuel, *samsâra*, des renaissances et des remords dans l'engrenage du *karman*] jusqu'à ses ultimes conséquences. » Le renonçant ne sort pas du monde « pour reconnaître son individualité, mais au contraire […] pour dégager son *âtman* de tout trait individualisé et le fondre dans le *Brahman* ».

[4] Étymologiquement *bhakti*, « religion dévotionnelle », et *bhakta*, « dévot », viennent de *BHANJ*, « partager ». La chose partagée est aussi bien celle qui départage en segmentant (*vibhâjan*, la « partition » ; *vibhakti*, le « cas grammatical ») que celle qui unit quand on partage la même essence (le *bhakta*, « dévot », litt. « partagé, qui a en partage », procède de la nature divine). Quant au nom *bhajan*, le « chant dévotionnel », il constitue l'expression de cette union et de ce partage, comme le nom abstrait *bhakti* (dévotion, religion d'amour) correspondant à *bhakta* (le dévot) en représente à la fois la fin et les moyens.

[5] Biardeau, *op. cit.*, p. 31.

siècle. C'est qu'il y a moi et moi, et celui qui fonde l'individualisme occidental n'est pas celui qui fonde l'individu renonçant indien.

Psychologie sociale et modèle de société

De la genèse de ce « moi » indien, la psychologie sociale a donné une explication qui se distingue des commentaires de l'anthropologie du rite, sans la contredire. Selon Erik Erikson et Richard Lannoy[6], formés tous deux à la psychanalyse, dans l'Inde traditionnelle la genèse du sujet se fait dans un environnement hyperprotégé où l'enfant n'est pas poussé à adopter des conduites d'autonomie et de responsabilité, où il n'est pas confronté à une figure d'identification paternelle nettement définie, mais à une pluralité de pôles masculins, généralement moins valorisés que le pôle maternel, où la distinction entre intérieur et extérieur, c'est-à-dire la constitution du moi en tant que sujet coupé de ses objets, n'est pas activée au moment de la construction du sujet. Le rôle de l'objet restant joué par la mère pendant très longtemps, de nombreuses fonctions du moi sont donc transférées à celle-ci, puis aux institutions sociales (caste, clan par exemple) qui définissent l'individu avec des règles minutieuses, des rites, des tabous, institutions où toutes les relations sont codées et où chaque détail est régenté dans un ensemble cadenassé. Ceci expliquerait l'inaptitude de l'ego adulte à se constituer en tant que « sujet séparé » : responsable, autonome, critique. En revanche, l'aspiration à la fusion dans le grand Tout, propre à cet état de narcissisme primaire, est socialement encouragée, d'une certaine façon encodée, dans le schème du renoncement. Ni Erikson ni Lannoy ne portent de jugement négatif sur ce narcissisme primaire prolongé, qui trouve sa caution dans les religions populaires dérivées de la dévotion. Mais un psychanalyste comme Sudhir Kakar (spécialisé dans la clientèle urbaine et fortunée), auteur entre autres de *Moksha. Le Monde intérieur*, porte sur ces comportements un jugement très sévère, allant jusqu'à parler de « sous-développement du moi ». Dans le compte rendu que fait Naipaul d'un entretien qu'il a eu avec lui en 1975, il considère même cette structure du moi, dans le monde changeant des années 1960, comme « un luxe dangereux » :

« Ce qui serait dans une autre société considéré comme une tendance névrotique, la propension à la passivité et au détachement, est une attitude valorisée dans la société traditionnelle indienne et contribue à la déresponsabilisation et à la léthargie générales[7]. »

Naipaul en effet critique de façon très acerbe ce qu'il interprète comme un déni de réalité, responsable de la « maladie sociale indienne », une léthargie et une acceptation passive de l'injustice, un repli obsessionnel sur la méditation et le renoncement au moi (« *every man is an island* »), qui se cristallise à ses yeux dans un « défaut de vision » corollaire du « sous-développement du moi ». Ses deux ouvrages fondateurs, *An Area of darkness*, contemporain de la fin de la période Nehru (1964), comme *A Wounded Civilization*, contemporain de l'état d'urgence[8] (1977), dénoncent un « défaut de vision[9] » qui empêche d'accéder au regard critique, à la notion d'individu responsable, au sens de l'histoire (qui serait remplacé en Inde par le sens du sacré comme celui de la responsabilité l'est par le sens de la hiérarchie), le tout confluant dans la manie de la célébration et la transformation en symboles et formules tournant à vide de tout ce qui est de l'ordre de l'action concrète.

Dès 1964, c'est-à-dire bien avant sa rencontre avec le psychanalyste Kakar avec qui il dialogue dans le second ouvrage cité, Naipaul dénonce la confusion entre monde intérieur et monde extérieur qui serait à l'origine du repli sur soi et de la confusion de valeurs qui fait que,

[6] Erik Erikson, *Enfance et société*, Delachaud et Niestlé, Neuchâtel, 1959 ; Richard Lannoy, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Childhood*, Oxford University Press, Delhi, 1975.
[7] *A Wounded Civisization*, p. 111.
[8] Imposé par Mme Gandhi en 1975.
[9] Comme « *Every man is an Island* », « *A defect of vision* », fait l'objet de tout un chapitre de l'ouvrage.

en Inde, on ne *voit* pas la réalité extérieure[10]. On ne voit pas la misère et la saleté, le sordide, par exemple les centaines de silhouettes accroupies en train de déféquer le long des rails ou dans des endroits publics, célèbre passage de l'ouvrage, repris d'ailleurs par Julia Kristeva dans son *Essai sur l'abjection* en 1980[11]. De tels faits ne peuvent être insupportables, tout simplement parce que « ça n'existe pas ». Naipaul est frappé par la capacité des Indiens « de caste » à s'aveugler, à scotomiser ces images, à en dénier l'existence, et plus généralement sur celle de tous les Indiens à « les voir sans les voir », l'évidence de ces faits les rendant invisibles, ou du moins non questionnables. Il cite de très nombreux cas où l'écran de la caste engendre ce genre de cécité, y compris des exemples très concrets (comme la conférence où les délégués tamouls s'isolent pour les repas, de manière à ne pas courir le risque de se souiller, et font leurs besoins dans la véranda, ce qui ne choque personne et dont personne ne s'aperçoit, sauf Gandhi) et des exemples littéraires, empruntés à *The Prince* de Malgonkar et *Samskara* d'Ananthamurthy, dont le héros brahmane perd ses repères de caste et se trouve démuni pour appréhender le monde.

Naipaul discute longuement le regard de Gandhi qui, lui, voit ces choses (la misère, la saleté) et les met au centre de son discours, avec le service social et le travail manuel, alors que le mépris de l'effort physique accompagne l'attitude de déni de la réalité concrète. Pour Naipaul, ce type de regard est typiquement colonial, et si Gandhi peut voir, c'est parce qu'il a vécu en Afrique du Sud où il a fréquenté le christianisme, appris la clarté, la discrimination, le regard critique[12]. S'il est choqué du mépris à l'égard du travail manuel et de la morgue des hautes castes, c'est parce qu'il voit les choses comme un étranger, avec la distance critique de l'extérieur. Ni la notion de service, ni celle de la valeur et de la dignité du travail matériel ne sont indiennes. Bref, « la caste est liée à la dureté de cœur (*callousness*), à l'inefficacité, à une division sans espoir du pays, la division est liée à la faiblesse, la faiblesse à la domination étrangère[13] ».

Par ailleurs, la tentation de l'isolation et du retrait, légitimée par les grands textes de la culture classique, jusqu'à l'action « désintéressée » de la *Gita* où chaque homme a sa fonction bien définie et son contrat privé avec le Seigneur, permet par conséquent de rester à pique-niquer en laissant se noyer un homme à quelques mètres puisque le devoir de bravoure est celui du guerrier : à chacun sa fonction. Selon Naipaul, cet état est associé à la « mentalité médiévale », pour laquelle tout est en continuité, dans une conception de l'Inde comme totalité homogène, les faits historiques susceptibles d'altérer cette vision étant supprimés. Et la mentalité médiévale n'a pas développé le sens de l'histoire, perçu comme un « sens de la perte[14] ». La notion de responsabilité individuelle, centrale pour une démocratie réelle, est vouée à l'inexistence par la vitalité du sentiment de caste, de pureté, de groupe, par la nature même de la structuration du sujet.

Le mot et la notion

Une chose est sûre : le mot pour dire « individu », aujourd'hui en hindi et en indo-aryen comme il y a vingt siècles en sanskrit, est *vyakti*. *Vyakti* se décompose en un préverbe *vi-* affixé à la racine verbale *anj*, « révéler, faire apparaître, oindre », selon le premier grand traité d'étymologie, le *Nirukta* de Vyaska (c. VIII^e^ siècle), mot dont le participe passé passif (adjectif

[10] « *Withdrawal, denial, confusion of values* » (*An Area of Darkness*, André Deutsch, Londres, 1964, p. 56).
[11] Sur les « *squatting figures* » qui jalonnent les voies ferrées à l'entrée des grandes métropoles, voir Vidiadhar Surajprasad Naipaul, *India, A Wounded Civilisation*, André Deutsch, Londres, 1977, p. 69-71.
[12] « *He never loses the critical, comparing South African eye, he never rhapsodizes, except in the vague Indian way, about the glories of ancient India.* » (Naipaul, *An Area of Darkness*, *op. cit.*, p. 72)
[13] *Ibid.*, p. 74.
[14] « *[It] has created a world which with all its ups and downs remained harmoniously ordered and could be taken for granted* » (*Ibid.*, p. 144).

verbal) *vyakta* signifie « rendu manifeste ». *Vyakti*, « individu », signifierait au départ « ce qui est rendu manifeste, révélé, visible[15] ».

C'est donc la notion de « manifestation » qui est ici centrale. De nombreux dérivés de cette racine sont présents dans la langue moderne, notamment le prédicat *vyakt karnâ*, le plus courant pour dire « exprimer », l'adjectif *vyaktigat*, « individuel/personnel », et *vayiaktik*, « individuel », par opposition à *sâmâjik*, « social, collectif ». Pour l'ensemble des écoles philosophiques de la tradition indienne, « manifesté » s'oppose à « non manifeste » et désigne ce qui est de l'ordre du fini, du contingent, créé et périssable, concret, alors que la réalité supérieure (ce qui est en fait seul réel) est non contingente, non créée, non manifeste. Ce qui est manifeste est articulable, et donc dicible, ce qui est non manifeste ne l'est pas. Dans la tradition classique, *vyakti* s'oppose à l'espèce, au genre, à la communauté (*jâtî*), alors que pour tout un courant de penseurs modernes, qui interprètent l'individu (*individual*) comme le concept occidental, en cela dangereux ou inadapté pour la culture qu'ils défendent, le mot s'oppose certes à la communauté (*samâj*, « société ») mais surtout à la notion de personne humaine (*manus<u>h</u>ya*) qui, elle, n'est pas définie par l'appartenance à une espèce ou à une communauté, mais par une attitude. *Vyakti* en effet est corollaire d'une certaine conception du moi/je qui s'oppose à (ou « se prolonge en », on va le voir) une autre conception du moi (*self*). Cette réinterprétation du mot est particulièrement claire chez Nirmal Verma, romancier et essayiste, honoré du prix Gyanpîth, le plus prestigieux en Inde, en 2000, pour son œuvre « philosophique », un recueil d'essais en hindi parus la même année sous le titre *L'Inde et l'Europe (Bhârat aur Yûrop*[16]). Les romans de Nirmal Verma reflèteraient typiquement pour Naipaul le sous-développement du moi, ou, typiquement pour Lannoy ou Biardeau la riche articulation *aham/âtman* propre au moi indien (tous ont été à l'origine, avant la célébrité de l'auteur, considérés comme des manifestations typiques de l'individualisme occidentalisé)[17]. Son œuvre philosophique et esthétique explicite clairement cette riche articulation.

Dans nombre de ses essais, Nirmal Verma revient sur la distinction classique du « moi » et du « soi », distinction qui a donné lieu aux radicalisations bien connues, et à juste titre soulignées par Naipaul, sur la dénégation du moi qui fonde le détachement, le retrait, la dévalorisation des accomplissements dans le monde, la passion du spirituel. Il maintient une opposition radicale entre le « je » à l'occidentale et le « je » indien, sans épouser pour autant les simplifications mentionnées plus haut, et il ne condamne pas tout uniment le « je ». Ce qu'il en dénonce, c'est la forme étroite, qu'il assimile à la conception occidentale du sujet et qui est pour lui synonyme d'individu. Pour lui en effet, comme pour la tradition hindoue la

[15] En fait, Yaska est amené à faire l'étymologie de *vyakta* à propos du terme *ak<u>s</u>i*, « œil », supposé dériver de *anaktih*, lui-même venu de -*ANJ*, selon un grammairien antérieur Agrâna : *anaktah* –'*anju vyaktimraksanagatisu ity asya vyaktyarthasyâk<u>ş</u>îty âgrânah* (according to Agrana, *aksi* belongs to *anaktih*, that is, to that concerning which it has been stated (Dhp 7.21) the [root] *anj* [occurs] when appearing, anointing or moving are to be denoted ». [on ne peut pas simplifier ? trop compliqué pour cet article]. Un grammairien moderne, Sarup, donne aussi le sens « être beau » pour la racine -*ANJ*, mais l'interprétation « *cause to appear, reveal* », confirmée par Durga et Skanda Mahesvara, est beaucoup plus répandue (cité dans Kahrs, Eivind, *The Nirvacana Tradition*, Cambridge University Press, 1998, analyse du traité d'étymologie *Nirukta*).

[16] *Bhârat aur Yûrop* (Rajkamal Prakashan, Delhi, 1991) reprend divers articles, la plupart déjà publiés dans des recueils antérieurs (*Dhalân se utarte hue*, *Smriti aur shabd*, *Kâlâ kâ jokhim* par exemple). Le sous-titre, *Pratishruti ke kshetra* signifie « les champs du dialogue » (littéralement « de l'audition / entente en retour »). Une traduction anglaise publiée sous le titre *India and Europe : Selected Essays* regroupe certains de ces essais.

[17] L'un de ces romans décrit un petit garçon qui tient son journal intime et découvre le monde des grands (*Un bonheur en lambeaux*, Actes Sud, Arles, 2001), un autre une adolescente qui livre ses fantasmes, ses craintes et ses certitudes (*Le Toit de tôle rouge*, Actes Sud, Arles, 2004), le dernier met en scène un vieillard mourant qui médite sur le sens de la vie (*Antim ara<u>n</u>ya* « La dernière forêt »), le mot correspondant à forêt, *ara<u>n</u>ya*, étant le terme sanskrit qui désigne aussi l'espace érémitique.

plus classique[18], le « je » est à la fois le « moi » (*aham* : ego), dont dérive le terme *ahamkâr*, « orgueil », voire « vanité », et le « soi » (*âtman* : *self*), qui en est la forme élargie. *Âtman* qui, dans la tradition, est un autre nom de l'absolu (à côté de *brahman*) n'est donc pas en opposition avec *aham*, mais c'en est une extension, un prolongement. Comment Nirmal définit-il cette extension ? La forme *aham* du moi s'élargit en *âtman*, dit-il, au point de « comprendre sur le même plan la nature, les animaux, les êtres humains, les arbres et les rivières, l'histoire et la société. Cette forme supérieure du moi qu'est l'*âtman* exclut l'opposition duelle (*virodh*) parce qu'elle procède du principe suprême qui fonde l'univers, englobant donc en un tout le monde phénoménal immanent (*sansâr*) et la transcendance ou absolu (*param*) et faisant l'autre consubstantiel au moi[19] ». L'univers de l'ego (*aham*), insiste l'auteur à plusieurs reprises, est celui de l'individu (*vyakti*), terme qui pour lui relève des unités segmentées et qu'il associe au mot *ikâî* (unité), en tant que partie coupée des autres et du tout. Quant à l'univers des relations entre les formes élargies du « je » (l'*âtman*), c'est celui de l'humain, *manushya*, terme qui en hindi comme en sanskrit dérive de Manu, l'homme primordial dont le corps a engendré le monde créé. Être humain, chez Nirmal comme dans la culture traditionnelle, correspond donc à être en termes d'équivalence et de connexion avec chaque composante de l'univers : l'humain comme les composantes de l'univers du coup passent du statut d'unité discrète à celui d'appartenance à un tout indivis, ce tout n'admettant pas de centre hiérarchisant. Etre pleinement humain, c'est aussi ne pas être mentalement cloisonné en strates distinctes, comme celle du ça, du moi et du surmoi (*id, ego, super-ego) [dans les termes de l'auteur, en anglais, cad en latin, dans le texte*], mais garder co-présents esprit, âme et corps de façon indivise en l'homme lui-même, microcosme de la création.

Il y a donc au principe de l'opposition qu'est amené à faire Nirmal entre sociétés individualistes (occidentales) et société indienne (ou plus largement « traditionnelle », en ses termes), une différence dans le fondement qui en arbitre la vision du monde (le moi, fût-il clivé, de l'Occident, ou le *aham/âtman*), mais cette différence elle-même se traduit dans un registre qui exclut pour lui l'opposition (entre *aham* et *âtman*), alors que le choix exclusif de la forme restreinte du moi (occidental) contraint à l'opposition : en niant son propre moi, l'individu est conduit à l'auto-annihilation et au nihilisme ; en l'affirmant, il entre en conflit avec le moi d'autrui, avec la société et avec le monde naturel. Dans une vision traditionnelle au contraire, l'homme n'a pas à combattre son ego, il a simplement à passer sans heurt de sa forme courte à sa forme longue, si l'on peut dire. Dès lors que l'on quitte l'univers egocentré ou dominé par les catégories de la conscience historique et de la raison objective,

> « on a soudain l'impression de sortir du monde des unités discrètes et d'aborder celui des relations. Toutes les créatures, tous les vivants, y sont tissés l'un à l'autre et comme enchevêtrés, dans la réciprocité de l'interdépendance, et il en va ainsi non seulement des créatures douées de souffle vital, mais aussi bien de celles qui vues de l'extérieur, ont l'air inanimé. Dans ce monde de l'interrelation, les objets sont liés aux hommes, l'homme à l'arbre, l'arbre à l'animal, l'animal à la forêt, et la forêt au ciel, à la pluie, à l'air. Une création vivante, animée, qui respire et palpite à chaque seconde, une création intégrale qui tire sa complétude d'elle-même, qui contient en elle l'homme, mais, et c'est capital, où l'homme n'est pas le centre de la création, supérieur à tout et mesure de tout. Il n'existe qu'en tant que relationnel, lié à tous les autres créés, et dans sa relationnalité il cesse d'être

[18] Voir dans Michel Hulin (*Le Principe de l'ego dans la pensée indienne classique*, De Boccard, Paris, 1978) une étude des diverses spéculations sur la notion de moi à travers les écoles philosophiques.

[19] Nirmal Verma, *Dhalân se utarte hue* (En descendant la pente), Rajkamal, Delhi, 1985, p. 74. Ce qui ne revient pas exactement à dire, comme il est commun depuis quelques décennies, que le sujet est la traversée du discours des autres ou qu'il est en relation dialogique avec l'autre. Pour Nirmal Verma (*op. cit.*, p. 22-25), il y a une différence essentielle entre la vision traditionnelle indienne du moi et sa vision occidentale, dont le roman moderne représente à ses yeux l'impasse logique, écartelé qu'il est entre le déni de l'individu devant la réalité socio-historique (traditions réalistes) et l'exacerbation de l'individu (Saul Below par exemple).

une unité isolée, un individu tel que nous l'avons jusqu'à présent conçu. Au contraire il acquiert sa complétude exactement comme les autres vivants dans leur relationnalité ; et, de même que l'homme (*manu<u>sh</u>ya*) n'est pas le support de la création, de même le support de l'homme n'est pas l'individu (*vyakti*[20]) ».

Certes l'individu *vyakti* n'est pas valorisé, mais sa dévalorisation ne correspond pas à la négation du je : elle reflète la vision réductrice du je qui s'est superposée, avec les mots et concepts occidentaux introduits par la colonisation, à la notion indigène d'*aham/âtman*, notion aussi déformée par la traduction que celles de *vyakti* ou *manu<u>sh</u>ya*[21]. Et si la vision « indienne » de l'humain rendu à la ductilité générale, non hiérarchisée, de l'univers, au-delà des limitations de l'individu, a affaire avec le détachement, et à sa figure exemplaire qu'est le renonçant, ce n'est pas du fait des connotations « spirituelles » associées au terme *âtman*, largement dues à la distorsion des traductions. De même, l'opposition qu'on fait spontanément en Occident entre détachement (être coupé du monde) et interrelation relève largement d'un effet de traduction.

Nirmal Verma emploie deux mots pour caractériser le mode de perception du « détaché[22] » : les adjectifs *nirvaiyaktik* et *ta<u>t</u>asth* (et les noms correspondants *nirvaiyaktitva* et *ta<u>t</u>asthatâ*). Le premier mot est dérivé par préfixation négative de *vyakti*, individu : le « désindividué » est donc celui qui a dépassé les limitations, sociales ou psychologiques, de l'ego (*aham*) et le centrage sur le sujet personnel en tant qu'unité discrète, dépassé aussi la notion même de limite distinctive dans la perception du monde. Parvenir à la « désindividuation » revient donc à participer de cet *âtman* diffus qui constitue l'univers en un tout indivis : un tout, ou une complétude (*sampûr<u>n</u>tâ*), dont les éléments n'existent que dans leur interconnexion dynamique, et qui se caractérise par sa ductilité et non par sa capacité à articuler des composants et des plans hiérarchisés. Le second mot, *ta<u>t</u>asthtâ*, souvent traduit par « indifférence, impartialité », dérive du mot qui signifie « berge, rive, plage » (*ta<u>t</u>*) : être « indifférent », cela signifie, à l'origine, être sur le bord, sur la ligne de séparation entre terre et mer, sur la limite qui divise deux espaces, et donc n'être ni ici ni là, être à la fois ici et là, au-delà ou en deçà de la division[23]. Le détachement s'avère ainsi synonyme de « non-séparation », terme récurrent dans les diverses traditions mystiques, de la dévotion *bhakti* au soufisme. Quant au terme de *sadhou*, traduit par « renonçant », c'est étymologiquement celui qui « s'accomplit et se parfait », sur la même base lexicale que les Siddha, les « accomplis », ou la *sâdhnâ*, les pratiques de « perfectionnement de soi » du dévot (ascèse, adoration, effort soutenu en vue d'une réalisation : aucune traduction n'en rend complètement compte). Et pour ce qui du *yogi* enfin, quasi synonyme de *sadhou*, le terme qui le désigne est dérivé de la base verbale *YUJ*, « unir, joindre ».

Schèmes indiens de l'idée de culture et sa représentation

Celui qui se représente comme « in-différent » (*ta<u>t</u>asth*), « dés-individué » (*nirvaiyaktik*), et valorise par-dessus tout l'union supérieure ou co-participation avec le principe cosmique (*bhakti* la dévotion fusionnelle), n'est donc pas enclin à adopter une attitude d'observation objective vis-à-vis du monde empirique. La première section de cet article a fait état des critiques qu'une telle incapacité à se situer à l'extérieur des observables,

[20] Verma, *op. cit.*, p. 25-26.

[21] Citant le célèbre essayiste indien Ananda K. Coomaraswamy (*The Danse of Shiva*, trad. française *La Danse de Shiva*, par. M. Roland, L'Harmattan, Paris, 1994 [1922]), N. Verma note que ces notions (« *seminal concepts* ») sont « intraduisibles » et que leur traduction a engendré de graves malentendus (*India and Europe*, p. 72-73).

[22] Les pratiques de détachement sont institutionnalisées dans les deux derniers stades de la vie ou *ashramas* : le stade érémitique (*vanaspratha*) et le stade du détachement ultime visant à la libération (*mok<u>sh</u>a*, ou *mukti*).

[23] La littérature romanesque exploite à sa façon cette notion de l'en deçà ou de l'au-delà de la division à travers le renoncement : le très célèbre roman de Jainendra Kumar, *Tyâgpatr* (le renoncement) en est un magnifique exemple, traduit en français et présenté par Annie Montaut (*Un Amour sans mesure*, Paris, Gallimard, 2004).

et à adopter un regard objectif et critique, pouvait susciter chez un Naipaul par exemple. Si toutes les analyses confirment bien l'absence, ou la ténuité, des frontières entre intérieur et extérieur, y compris les analyses empiriques de dessins d'enfant[24], les conclusions qu'on peut en tirer varient grandement selon, précisément, l'ancrage culturel de l'analyste. La manière dont Nirmal Verma interprète ce refus ou cette impuissance à s'extérioriser du cadre de ce qu'on observe, c'est-à-dire la défiance vis-à-vis de la notion même de « cadre », est en soi une façon de définir la culture et le rapport traditionnel de l'homme à sa culture. Le mot pour désigner la « culture » est du reste un néologisme, emprunté au sanskrit *sa□skriti*, « chose bien faite » (issu de la base verbale *KR* « « faire » et qui se retrouve aussi dans le nom de la langue *sa□skrit*), « qui tient bien ensemble ». La *sa□skriti*, littéralement « parfaite », « perfection », désigne les perfectionnements du moi. Ce terme ne s'oppose pas à *prakriti* (la « nature »), mot construit à partir de la même base verbale, préfixée d'un *pra-* qui renvoie à l'orientation, à l'amorce d'un mouvement ascendant. Il ne suppose pas non plus d'auto-représentation, comme peut ou doit le faire un artefact qui s'est construit en se distinguant des données de la nature, auto-représentation supposant elle-même une extériorisation du regard objectif susceptible d'identifier un ensemble de traces historiques (dates, monuments) comme constitutifs du patrimoine culturel, objectivé dans les musées. Cette extériorisation, Nirmal Verma l'associe à la philosophie occidentale :

> « […] Alors que la philosophie occidentale classique voit le corps comme une fenêtre, cadre grâce auquel l'âme peut voir le monde connaissable, à l'inverse, dans la vision indienne, la fenêtre est le monde comme elle est aussi l'âme, dont le corps ne se distingue pas. Et donc, quand je regarde par la fenêtre le même paysage inchangé d'arbres, de rivières, d'animaux, que mes ancêtres ont vu des siècles avant moi, je ne suis pas un simple spectateur d'un "environnement", je suis dans et non à l'extérieur de ce que je vois, j'en fais partie, j'en suis indifférencié, et ce sentiment d'empathie me fait un avec le temps et avec le monde. Il y a une relation interne qui m'unit à tous les composants comme elle unit les composants entre eux, et cette "unité spirituelle" (*ekâtmâ*) entre celui qui regarde (*dristha*) et le regardé (*drishya*) est un plus sûr garant de vitalité et de sympathie ou d'empathie (*âtmîyatâ*) que la fragmentation en segments distincts imposée par la vision occidentale entre homme et paysage[25]. »

C'est cette relation de plain-pied, non susceptible d'externalisation et de définition articulée, davantage de l'ordre de la cénesthésie interne que de l'élucidation intellectuelle[26], qui s'est effondrée avec la colonisation : « Le cadre d'une fenêtre est venu s'interposer entre moi et le monde, m'imposer la séparation d'avec le passé et l'univers ». Ce cadre est d'autant plus perceptible que ce sont bien les Britanniques qui, après avoir par commodité nié l'existence d'une véritable culture chez les colonisés (civilisables de ce fait même), ont « découvert » le patrimoine de l'Inde ancienne et l'ont constitué en catégorie culturelle distincte – et morte. Ce cadre est donc venu, continue Nirmal Verma, transformer en une auto-représentation objectivée (et aliénante) le sentiment diffus et plus ou moins inconscient

[24] Voir Erikson (*op. cit.*), ainsi que Lannoy (*op. cit.*), qui décrivent le fourmillement et l'occupation intégrale de l'espace sans plan hiérarchisé. On trouve du reste ces traits dans les peintures des artistes tribaux de l'Inde contemporaine.

[25] Nirmal Verma, *op. cit.*, p. 72. Les mots pour dire cette empathie sont bien plus parlants dans l'original qu'en traduction : *âtmîyatâ* est dérivé du terme *âtmâ* (« âme »), à l'origine aussi du réfléchi ; *drishtâ* (« spectateur ») et *drishya* (« spectacle, chose vue ») sont dérivés de la racine verbale *darsh* qui fournit le terme *darshan* (« acte de voir »), grossièrement traduit par « vision » d'une part, « contemplation » ou « philosophie » d'autre part, acte fondamental en fait dans la pratique quotidienne du « dévot ». Quant à *paridrishya*, traduit par « environnement », il dérive aussi de ce verbe, préfixé de *pari-* « autour »,où l'on retrouve le « cadre ».

[26] D'où le côté flou de cet *ethos* culturel, plus lié à l'émotion qu'à l'objectivité (Verma, *op. cit.*, p. 70). Sentiment vague (*aspa<u>sht</u> bhâvnâ*), il n'est pas accessible aux définitions (*aparibhâ<u>sh</u>it*), ou du moins il n'admet pas de définitions historiques (*aithihâsik paribhâ<u>sh</u>âen*).

d'appartenance à une culture, processus de « distorsion » qui a affecté « l'intimité même de la conscience indienne ».

L'imposition par la domination anglaise d'une définition de la culture comme catégorie du passé – distinct, séparé – coïncide avec la « découverte » du sens de l'histoire, « moment d'une importance cruciale pour l'histoire de l'Inde, où le cours naturel et inconscient de notre vie se vit imposer une définition sur des critères historiques » :

« La conséquence la plus dramatique de la colonisation ne fut pas tant dans notre esclavage économique et politique que dans l'historicisation de notre conscience qui, pour la première fois, se trouvait confrontée au tribunal du passé, du présent et de l'avenir […]. Là est la raison principale du malaise dans la civilisation dans l'Inde moderne : alors que nous avons conservé nos mythes, les rites et les croyances propres aux rythmes quotidiens de la vie traditionnelle, nous ne sommes pas parvenus à conserver une relation vivante et dynamique avec ce tissu, et ce qui en reste dans notre ère industrielle est de plus en plus flou, déformé, perverti[27]. »

En effet, poursuit l'auteur, les sociétés traditionnelles, comme l'est encore l'Inde moderne, n'ont pas besoin du passé parce qu'elles le vivent au présent :

« Mon sentiment d'appartenance à la culture indienne ne réside pas dans le simple fait d'appartenir à un segment de l'espace habitable qu'on appelle Inde mais aussi de vivre dans un temps tout englobant qui m'est intégralement contemporain[28]. »

Et cette inaptitude à séparer le passé du présent et du futur, manifestation typique de « ce que d'aucuns considèrent comme conscience mythique (*mithakîya bodh*) », correspond à un rapport au temps distinct de la séquentialité orientée et irréversible.

La relation entre « temps, mythe et réalité » fait l'objet d'un autre essai du même recueil, où l'auteur critique la vision d'un temps orienté qui progresse depuis le passé vers le futur et qui valorise le changement, pour lui opposer un processus naturel qu'il compare à une roue dont le mouvement est infini (*cakrâkâr, anavarat silsilâ*). L'intrication du passé et du futur dans un présent sans fin, représentation qui est aussi celle de Gandhi, ne signifie pas que les catégories temporelles distinctives n'existent pas, mais qu'elles ne se distribuent pas sur un axe allant d'un commencement à une fin : leur mouvement se situe dans une fluidité globale, mouvement (*gati*) qu'on pourrait voir aussi bien comme une pause (*virâm*) et où il n'y a plus de différence entre mouvement et absence de mouvement (*gati* et *gatihîntâ*[29]). Loin d'être un rêve, un jeu, ou l'apanage des populations préhistoriques, cette conscience du temps, celle-là même de la nature, caractérise toute l'humanité, passée et présente, mais a été largement effacé et refoulée par la conscience du temps historique. Refoulée, mais non annihilée, elle reste enfouie dans l'intimité du moi, ou du ça, comme une mémoire évoquant le subconscient freudien[30], ou la mémoire proustienne, qui condense dans le présent éternel du temps retrouvé le flot des événements passés.

Ce qui fait au fond problème pour la mentalité traditionnelle indienne, tant dans la notion d'individu que dans celle de culture ou de temps de l'histoire, c'est la notion de catégorie tranchée, opérationnelle cependant dans la mentalité contemporaine, non sans une certaine schizophrénie soulignée par un écrivain comme Nirmal Verma comme par le sociologue des cultures qu'est Ashis Nandy.

---

[27] Verma, *op. cit.*, p. 145 *sq.*

[28] *Ibid.*

[29] Et qu'Ashis Nandy (*The Intimate Ennemy*, Oxford University Press, Delhi, 1983, p. 62), commentant la conception du temps chez Gandhi, met plaisamment en relation avec la notion de révolution permanente, dans la mesure où celle-ci interdit tout déterminisme.

[30] Nirmal Verma ici (*ibid.*) cite Freud pour « les impressions enfouies » (*dabe hue prabhâv*) cachées dans les profondeurs du subconscient (*subconsciousness*). Il associe plus loin ce sentiment primitif, qui ignore les limites entre dedans et dehors, ici et là, passé et présent, à l'art et au mythe, comme Freud leur associe aussi le sentiment océanique dans *Malaise dans la civilisation*.

Bibliographie

BIARDEAU (Madeleine), *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris, 1975 (réédition de *Clefs pour la pensée hindoue*, Seghers, Paris, 1970).

COOMARASWAMY (Ananda K.), *La Danse de Civa* (trad. fr. de Madeleine Roland, introduction de Romain Rolland), L'harmattan, Paris, [1922], 1994. .

DUMONT (Louis), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.

DUMONT (Louis), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966.

ERIKSON (Erik), *Enfance et société*, Delachaud et Niestlé, Neuchâtel, 1959.

GANDHI (Mohandas K.), *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, PUF, Paris, 1929.

HULIN (Michel), *Le Principe de l'ego dans la pensée indienne classique*, De Boccard, Paris, 1978.

KAKAR (Sudhir), *Moksha. Le monde intérieur*, Les Belles Lettres, Paris, 1985 (traduit de *The Inner World. A Psychoanalytical Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, Delhi, 1975).

KAHRS, Eivind, *The Nirvacana Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

KRISTEVA (Julia), *Pouvoirs de l'horreur : essai sur l'abjection*, Seuil, Paris, 1980.

LANNOY (Richard), *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Childhood*, Oxford University Press, Delhi, 1975.

MONTAUT (Annie), « Introduction » à *Un Amour sans mesure*, de Jainendra Kumar (traduit du hindi), Gallimard, 2004.

NAIPAUL (Vidiadhar Surajprasad), *A Wounded Civilisation*, André Deutsch, Londres, 1977 (traduction française de B. Genies sous le titre *L'Inde blessée*, 10/18, Paris, 1989).

NAIPAUL (Vidiadhar Surajprasad), *An Area of Darkness*, André Deutsch, Londres, 1964 (traduction française sous le titre de *L'Illusion des ténèbres*, 10/18, Paris, 1989).

NANDY (Ashis), *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, 1983 (traduction par Annie Montaut sous le titre *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Fayard, Paris, 2007).

VERMA (Nirmal), « L'art et la conscience en Inde aujourd'hui », *Purushartha*, n° 24, Ehess/Cnrs, 2004, p. 39-78.

VERMA (Nirmal), *Dhalân se utarte hue* (En descendant la pente), Rajkamal, Delhi, 1985.

VERMA (Nirmal), *India and Europe : Selected Essays*, IIAS, Shimla, 2000.