

LE CHAMP DES ARTS MARTIAUX, {Propos croisés sur des formes de rituels dans le monde sino-japonais et dans l'Inde} LA SCÈNE DU SACRIFICE.

Charles Malamoud et Nguyen Thanh Thiên



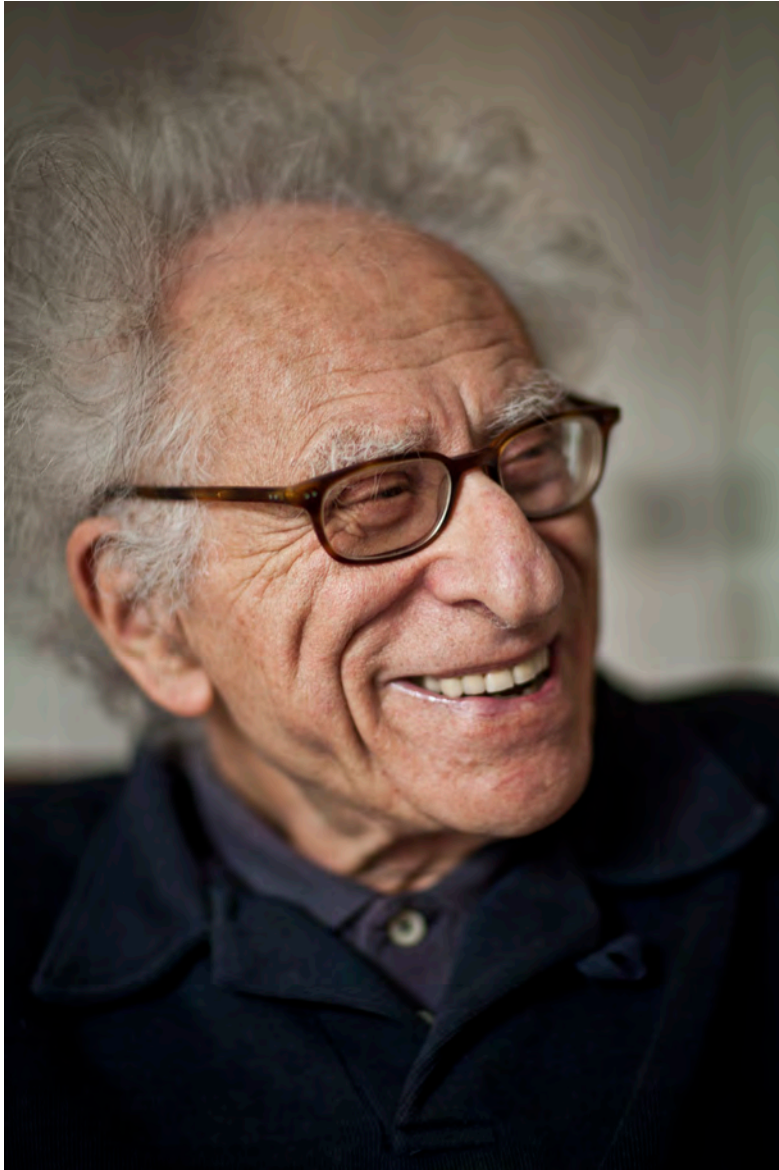
LE CHAMP DES ARTS MARTIAUX, LA SCÈNE DU SACRIFICE.

Propos croisés sur des formes de rituels
dans le monde sino-japonais et dans l'Inde.

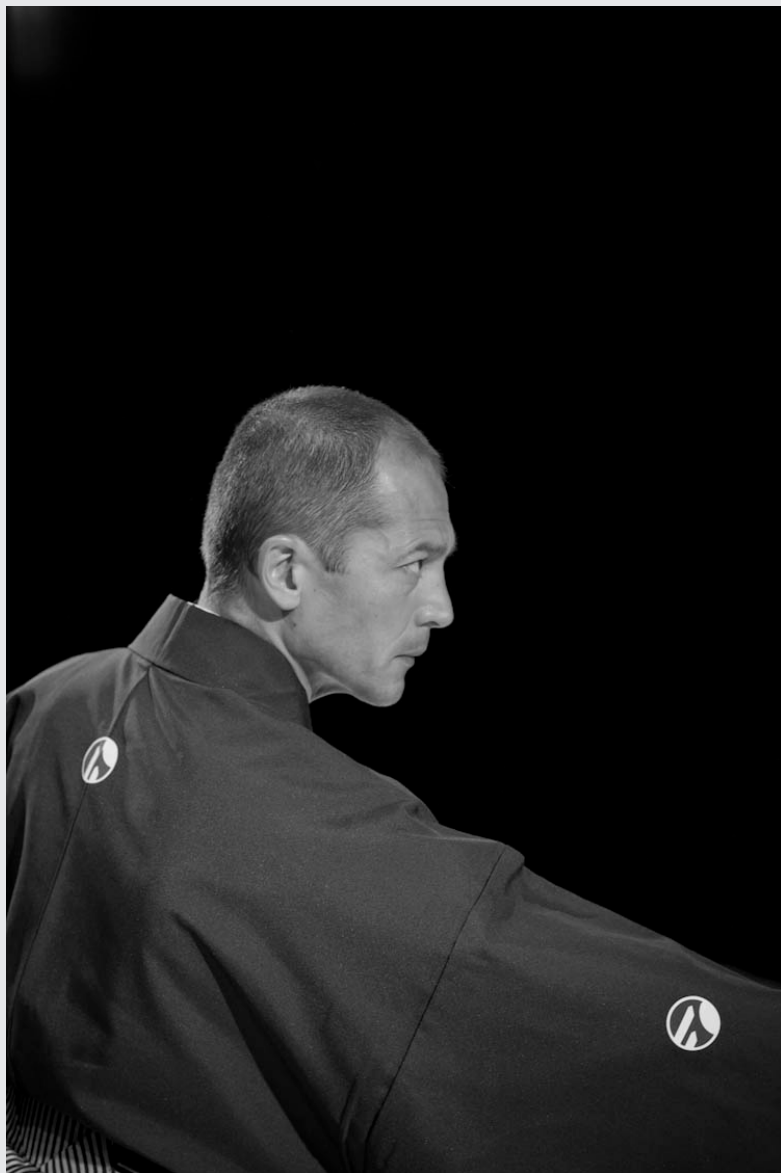
CHARLES MALAMOUD ET NGUYEN THANH THIÊN

«His Gods are not the Gods, but his feet are upon the Way.»

Kim, Rudyard Kipling



Charles Malamoud est de formation linguiste. Il est directeur d'études honoraire des religions de l'Inde à l'École pratique des hautes études (EPHE). L'œuvre et l'enseignement de ce spécialiste reconnu de l'Inde dépassent largement le cercle des indianistes, et ont inspiré le travail d'historiens, de psychologues, d'anthropologues, de sociologues, de psychanalystes... Parmi ses nombreuses publications figurent notamment : *Cuire le monde, Rite et pensée dans l'Inde ancienne* (1989), *Le jumeau solaire* (2002), *La danse des pierres, Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne* (2005), *Féminité de la parole, Études sur l'Inde ancienne* (2005).



Nguyen Thanh Thiên se consacre à l'étude des arts martiaux et particulièrement aux enseignements reçus de maîtres japonais et chinois. Il s'est spécialisé dans le kenjutsu de la Hyoho Niten Ichi Ryu, école de sabre de Miyamoto Musashi (xvi^e siècle) et dans l'Aikido Yuishinkai. Il est le représentant en France pour Iwami soke pour la Hyoho Niten Ichi Ryu et pour Maruyama sensei pour l'Aikido Yuishinkai. Son enseignement, sa recherche et ses publications lient le corps, les armes et les lettres. Il a publié des interviews notamment avec Yoko Orimo sur Dogen et avec Maître Wang Bo sur le Taiji Quan.

Nous remercions Marie-France de Mirbeck pour l'aide qu'elle nous a apportée dans la relecture et dans la rédaction du dialogue.

La rencontre avec un auteur débute un jour lointain, d'autant plus lointain que celui-ci vous parle depuis le cœur de votre questionnement.

On prend rendez-vous avec un auteur, lorsqu'enfant, adolescent ou jeune homme, on choisit de comprendre, à l'instant où l'on hésite entre deux lectures, quand vient la question qui ne part jamais. Je vis pour la première fois Charles Malamoud en posant mon regard sur son ouvrage «Lokapakti, Cuire le Monde» dans un rayonnage de librairie. Je me promène parfois avant d'aller au dojo au milieu des livres comme d'autres consultent des menus, se laissant aller à un festin fictif. Je m'arrêtais devant ce titre, abasourdi. On pouvait dire cela, l'énoncer aussi directement : Cuire le Monde ! Je tendis la main vers ce qui se mua en une aventure du quotidien, cette porte sur l'extraordinaire.

Ayant parcouru le livre, je me résolus à lui poser des questions et d'espérer une interview. J'attendis de longs mois avant qu'il daigne me répondre. Je l'appelais au téléphone et sentis sa réticence à engager un échange. Il ne voulait pas perdre de temps avec un survol superficiel de son travail ni avec un intérêt ambigu pour son sujet, le rituel dans le monde védique. Je pris soin de déjouer sa méfiance et pénétrais son monde d'étude de l'Inde ancienne muni de mon parcours dans les arts martiaux japonais. Cette rencontre improbable me faisait souvenir d'un précédent quand un comte japonais parcourait la Route de la Soie en quête des vestiges et de parchemins des antiques civilisations du désert du Takla-Makan. Un comte japonais soupçonné d'être un espion avec pour concurrents un juif anglais et un russe. Les études védiques sont le lieu d'enjeux ultra-estudiantins. Heidegger estimait que la langue allemande était supérieure à d'autres langues européennes car son verbe être *sein* possédait un plus grand nombre de racines

sanscrites avec *sein*, *bin*, *war* que les langues européennes non germaniques. La composition de la société védique en plusieurs castes dont celles des esclaves avait motivée l'intérêt de certain régime totalitaire du xx^e siècle. Le nom d'Aryens donné aux populations venant de l'Iran et passant en Inde par le Col de Khyber avec pour religion le culte des Védas nécessitait une grande prudence de la part des savants de l'Inde védique vis-à-vis des curiosités extérieures.

Pour ces raisons, je devais approcher Charles Malamoud avec tact.

J'ai aimé cela. Je sentais que la connaissance et surtout l'étude sont en soi un pouvoir. Charles Malamoud ne comprenait pas ce qui pouvait motiver une personne issue des arts martiaux à approcher les études védiques. Je pouvais être de ceux qui ont pour la force une dévotion abjecte, qui recherchent la soumission d'autrui pour un jour révéler au moment venu une joie à s'abaisser devant plus puissant. Je lui soumis donc ma série de questions pour qu'il puisse saisir la lecture que j'avais faite de ses textes. Pour dire le vrai, j'avais mis plus d'un an pour les parcourir, non pas du fait de leur aridité ou de leur difficulté mais parce que, porté par l'enthousiasme, je refermais l'ouvrage après quelques lignes ou trois pages. Je passais ensuite quelque temps à décanter les lettres et les laisser se poser sur le lit de ma réflexion, de ma pratique martiale, de mon enseignement aux élèves. Il y eut un voyage qui dura de nombreux mois pendant lesquels les lettres de l'étude de Charles Malamoud sortirent de leur exil de papier pour être vécues dans la sueur des exercices. Son chapitre sur la notion de reste, fondamentale à la pensée indienne, appuya de tout son poids sur la transformation de la sueur d'un déchet en un inépuisable epsilon, du négligeable en un incomptable. Si la sueur est aujourd'hui combattue comme un désagrément odorant ou honorée comme un signe validant l'effort, elle porte en soi le signe du chemin, sa trace, son indication, sa flèche. Le pratiquant d'art martial qui laisse au sol une pluie de gouttes de sueur est la

réplique du sacrifiant du rite védique lorsque ce dernier, tournant autour du feu, laisse au sol l'empreinte de la Voie, le chemin ou *marga* en sanscrit. L'effort et la peine des pratiquants d'arts martiaux ont leur équivalent dans le *tapas* de l'ascète, échauffement douloureux. Je tissais de nombreux liens sans pour autant tomber dans la fascination de l'ancien contre laquelle Charles Malamoud avait bien voulu me mettre en garde.

Ma lecture de son ouvrage se teintait du jus d'un élan extrême-oriental pour tourner l'homme vers l'humain. À ce titre, je rejetais les tentations de la suprématie de la force. Je gouttais plutôt à regarder au loin non seulement les études védiques, sensible à cette distance qui les séparent des études martiales, mais aussi Charles Malamoud lui-même que je pris pour sujet d'exploration. Je voulus en savoir plus sur ce savant. Et je tombais sur une camaraderie. Son parcours est celui de rencontres avec d'autres chercheurs, savants du monde grec, philosophes politiques, lettrés engagés. Il me semblait que sa pensée s'était constituée en se frottant à ses aînés et à ses contemporains et que sur le champ des luttes, universitaires et politiques, il avait joué sa partie. Le premier à venir au devant de ma curiosité fut Pierre Vidal-Naquet. Mon regard sur lui fut marqué par son exigence devant les traductions du Grec, les références aux textes anciens. Connue pour cet attrait, il s'attira quelques frictions avec des intellectuels à qui il reprochait de prendre avec trop de légèreté l'exigence d'exactitude dans les références lorsque celles-ci étaient leur pensée. Ainsi, sa critique de Heidegger commence par relever les contresens de traduction d'Héraclite dont se nourrit la pensée de cet intellectuel. J'y perçois une attention à la lettre qui justifierait l'esprit, une compréhension du tout subordonnée au respect de la partie, par extension une protection du général ou de l'universel qui ne puisse souffrir d'un manque au particulier, une attention continue au bigarré, le *poikilos*, cette révélation des composants qui soutiennent le tout.

Je passais alors et souvent dans le désordre à Jean-Pierre Vernant. Je fus pris d'estime pour cet homme qui commença par diriger jeune adulte les forces de résistance à Toulouse pendant la seconde guerre mondiale et acheva son cheminement en racontant aux enfants d'Aubervilliers la promesse d'Ulysse, celle d'un beau voyage. Cheminant, il s'intéressa à la Grèce ancienne pour mieux établir que la pensée rationnelle ne peut vivre qu'au sein de la contestation, de la dispute. Je retins la leçon qu'il recueillit de son maître Ignace Meyerson dans sa conception d'une psychologie historique. Le professeur Ignace Meyerson tenait que la psychologie, étant une production de l'humain, devait être perçue comme un moment d'un processus historique. Il fallait lire et entendre les personnages des mythes grecs à l'aune de l'histoire, celle qui fait succéder telles formes à une autre, rejetant du cœur des formes éphémères un invariant humain. Je regardais alors les arts martiaux comme productions historiques et les formes de corps et modèles d'organisation de ce dernier comme une succession d'inventions reflétant leur temps comme autant d'essais architecturaux et de formes grammaticales. L'apprentissage d'un art martial commence par la stabilisation du corps, la prise en main de celui-ci comme on prend un outil, la distinction des éléments dormant et des segments battant. Un cadre d'action se met en place qui soutient un cadre de conception. Le geste anticipe la pensée et celle-ci met à portée le fruit de l'action. Les arts martiaux se distinguent les uns des autres par les choix effectués. Chaque école dépose en strates ses découvertes et ses ouvertures vers de nouveaux espaces. Chaque école part à la rencontre des autres et confronte son savoir dans le faire. Comme la technique du fer a voyagé passant les continents, les cols et les déserts, la technique de l'épée a accompagné ces forgerons qui surent donner à d'autres le trésor de la transformation du minerai en pièce de métal. Cette histoire s'est exprimée par une géographie des divagations et des disséminations.

Jean-Pierre Vernant a achevé son cycle de conférences en témoignant du voyage d'Ulysse devant les déracinés actuels. Sa parole rétablissait la proximité avec un temps révolu au cœur de la Cité ou même de la cité. Cette démarche avait déjà prévalu quand il recourut à l'étude de la naissance de la rationalité au sein de la contestation grecque pour mieux introduire sa nécessité dans le mouvement politique qu'il soutenait. Il m'intéresse de voir que le lointain avait un accent immédiat dans son étude. Aussi, je m'appuie sur son exemple pour aborder la pensée védique vieille de 2500 ans pour vivifier une pensée des arts martiaux. Je crois qu'il est bon d'interroger nos lointains cousins sur la manière dont il percevait la Voie du Guerrier. Sans recourir à la nostalgie ni concéder une curiosité vis-à-vis d'une pensée archaïque, je me retourne vers eux pour interroger un homme, un autre que moi-même, simplement à la lumière de son intelligence, attendant que sa vision interroge la mienne. Maître Kong, alias Confucius dans sa forme romanisée, ouvre ses entretiens avec ces mots :

Le Maître dit : *« Étudier une règle de vie pour l'appliquer au bon moment, n'est-ce pas source de grand plaisir ? La partager avec un ami qui vient de loin, n'est-ce pas la plus grande joie ? »* (traduction Anne Cheng)

Il nous enjoint de partager avec l'ami qui vient de loin la règle de vie ou même la source de grand plaisir. Ce qui m'intéresse ici est celui qui vient de loin car tel fut mon cas. Débarquant du Vietnam ensanglanté, je vis autour de moi des enfants dont je devais me faire des amis car à l'âge de mon arrivée, vivre signifie se faire des amis. Et je fus confondu par le rejet tout comme par l'adoption. Les autres non pas enfants d'immigrés mais bien immigrés eux-mêmes, non pas pour des causes politiques ou économiques mais par nécessité de se trouver une protection tant physique qu'affective, nous tous enfants qui venions de loin, devons faire ami-ami. Or l'expérience m'a introduit à l'idée que c'est justement

la distance qui permet de produire l'amitié. Si je veux concevoir mon voisin comme un proche, voire une réplique à peine variante de ce que je suis, de ce que je porte, ignorant ce qui le sépare de moi, alors je ne sais pas saisir ce qui fonde qu'il n'est pas moi. La proximité est une facilité de contact qui empêche l'effort de la découverte de l'autre, qui le réduit à une relation de confort, qui induit une connaissance paresseuse de l'homme. La distance est la condition nécessaire à la découverte, à l'invention d'une relation inédite qui la fait neuve, inouïe, nôtre uniquement. N'est-ce pas la plus grande joie que de prendre appui sur le loin pour nidifier notre amitié, toute amitié ?

Lorsqu'Ignace Meyerson dit la distance que nous avons avec la psychologie des siècles révolus, il pousse à l'effort de voir le chemin parcouru mais aussi qui nous revient de parcourir pour rencontrer mais encore pour comprendre. La distance est bien nécessaire à la compréhension et même la fonde. Charles Malamoud me rapporta qu'il fut critiqué en Inde sur son ouvrage « Cuire le Monde, Lokapakti » car il n'avait pas conclu son étude. Il me dit que cette critique lui fut un compliment. Je comprends qu'il était heureux d'avoir maintenu une distance avec le sujet de son étude et qu'ayant répondu à certaines de ses interrogations, il n'avait en rien réduit la distance qui le séparait de la connaissance de sa matière. Il avait gardé un reste qui se révélait essentiel et qu'il n'avait pas amenuisé ni voulu restreindre. De même, la distance qui me sépare de lui, qui sépare les arts martiaux de l'Inde védique est immense tant historiquement que géographiquement, mais c'est cela justement qui nous fait amis. C'est l'étonnement constant devant les longueurs qui tapissent notre rapport qui suscitent l'émerveillement de ma rencontre. L'interview était terminée et nous nous revoyons pour mettre sur la table les dernières questions. Je lui rapportais une remarque. Alors que nous prenions le métro, je le vis dans le wagon en marche ne pas se tenir à une rambarde ni au poteau. Je me fis la remarque qu'il

poussait l'effort à ne pas s'appuyer et à travailler son équilibre alors que nous étions brinqueballés par la rame. Plus tard, je lui rapportais la scène et mon étonnement, et lui posais la question suivante : « Sur quoi vous reposez-vous et sur quoi refusez-vous de vous reposer ? » Je ne prêtais pas une attention particulière à ma question quand je le vis se lever, prendre un ticket de métro et noter dessus ce que je venais de lui dire. Je compris alors que j'avais touché un point important mais ce qui m'étonnait était le choix du support. Je n'avais jamais imaginé que la pensée puisse s'écrire sur un ticket usager, un morceau de rebut. Je voyais que ma question avait voyagé depuis le métro et continuerait sur une contrevaleur d'un voyage souterrain. La pensée prenait un tour surprenant et j'aimais voir surgir la poésie du réel.

La distance est parfois plus grande encore, qu'on n'envisage pas de l'énoncer. Je lui parlais un jour de la présence au fond des cavernes de deux types de peintures rupestres que l'on trouve partout où figure l'aventure humaine. Sur les parois de grottes existent ou coexistent les peintures de mains qui sont soit en négatifs avec les pigments projetés autour, soit en positifs avec la main enduite de pigments apposée à même le rocher. Je lui expliquais qu'il me semblait que nous avions là non pas une hésitation ou une équivalence entre deux représentations de ce qui fonde l'homme dans son aventure mais bien un choix raisonné et résolu. Dans un monde de chasse, le journal du jour se présente sous la forme d'empreintes laissées au sol par les animaux ou les autres hommes. Leur présence s'inscrit en creux et dit ce qui fut et qui est maintenant ailleurs. La trace est l'affirmation de cette absence et la figuration du manque. La marque positive apposée sur le rocher est elle l'autonomie de la trace, elle affirme être la chose que l'on évoque, idée de la bête qui s'est arrachée à la fuite de l'animal. La main positive devient par le surplus qu'elle apporte à la paroi de la grotte, une chose en elle-même. Deux visions du monde se sont confrontées à cette époque lointaine. Il ne faut pas

croire que leurs auteurs, ceux qui peignirent Lascaux et Alta Mira, ne surent pas de quelle représentation ils accouchaient ni de ses conséquences. Je crois même qu'ils durent les vivre. Aujourd'hui, lorsque j'enseigne une technique, je dois choisir si j'enseigne une technique autonome ou appuyée sur les principes. La technique comme objet devant être incorporée et transmise, ou la technique comme porte vers les principes et la Voie, le *tao*. La technique doit être énoncée soit comme présence ou comme absence. Ce choix induit une pédagogie et une didactique différentes. Charles Malamoud prêta attention à mes paroles mais je n'osais lui dire comment m'étaient venues ces réflexions. Aujourd'hui même, j'hésite à les coucher par écrit. Il m'a fallu un an pour avoir le courage d'énoncer le processus qui me fit formuler cela car j'étais parvenu à la limite de ce que j'osais. Pour penser, il faut oser. L'histoire des mains négative et positive m'était venue en rêve. Je m'interrogeais alors sur la manière d'enseigner les arts martiaux. Je voulais comprendre ce que pouvait être une technique qui illustre les principes qui éclairent la Voie. Je tournais et retournais la question. Une nuit, dans mon sommeil, d'une paroi de grotte, je vis surgir une voix qui m'énonça le rapport conscient qui lit la représentation négative et positive de la main peinte. Au réveil, je m'émerveillais de la clarté de ce que j'avais vécu dans la nuit. Je découvrais ensuite que les amputations de doigts que l'on dit rituelles étaient moins des amputations que, par la sensation rémanente du doigt manquant, des passages dans un monde sensible mais non visible. Or la lecture de *Cuire le Monde, Lokapakti* nous apprend que les textes védiques, les Védas, furent vus par certains hommes, autrement dit, ils virent la leçon énoncée, leçon qui est de tout temps, sans fondation ni fin, préexistante aux dieux et au monde, leur survivant. Il y a une distance entre la pensée védique dans sa production et ce que peut l'homme aujourd'hui. Il y a une autre distance entre le rêve et la pensée rationnelle. Cependant, ces distances ne sont-elles pas sources de grande joie et de règles de vie ? Il y a du courage à arpenter ces

espaces qui ne peuvent être mesurés car ils produisent du reste comme toute connaissance. Je confie aujourd'hui ce moment de ma pensée car je lui dois de me sentir proche de ces lointains parents, d'avoir rompu l'exil du passé, d'avoir franchi la lisière de l'archaïque pour rencontrer le premier. Charles Malamoud se pencha alors au-dessus de la table et me rapporta qu'il existe un rituel où les brahmanes font traverser un espace rituel à une vache, puis récoltent la poussière logée au creux de l'empreinte de ses sabots. Nos pensées s'envolèrent dans l'espace ouvert par un Chablis 1^{er} cru.

Charles Malamoud étudie l'Inde védique, l'antique monde des Védas à la poésie obscure. Il maintient ouverte les portes de la rencontre avec ce que nous sommes encore, à l'heure où nous sommes tout prêts d'y renoncer définitivement. Il rapporte ce que pensèrent ses générations d'hommes, avec nous dans l'aventure de la pensée du monde, j'allais dire la pesée des mondes. Dans ses recherches, il souhaite encore avancer et désespère de manquer de temps. Je lui dis : « Vous parcourez la distance. » Il me raconta qu'il n'avait jamais appartenu à une chapelle et qu'ainsi, il n'avait pas de vérité à protéger. Je me tournais vers lui et le considérant, je lui dis : « Vous maintenez la distance. » De sa rencontre, j'ai gardé pour moi la devise qu'il me faut « parcourir la distance, maintenir la distance ». De nos conversations, je retins qu'il fut alpiniste et aussi coureur à pied sur longue distance. Il m'importait de connaître sur quel terrain il s'était exprimé physiquement. De ma pratique des arts martiaux, j'ai retenu que le terrain forme l'art, que la montagne ne produit pas le même déplacement que la ville, que les contraintes façonnent l'expression des principes tactiques et stratégiques. Je pense qu'au-delà de l'action comme moyen d'atteindre un but, le geste que nous esquissons crée un chemin vers l'objet ou l'être qui nous fait face et que nos gestes sont autant de chemins qui dessinent une carte du Monde. Les mouvements du corps ne sont pas équivalents entre eux. Le lever

de bras n'est pas identique d'un art martial à l'autre. Selon qu'il s'appuie sur l'épaule, le bassin ou les pieds, il organise le corps et l'espace différemment. Selon l'amplitude choisie, il dit le territoire qui est nôtre et celui qui est à l'autre. Le geste structure l'espace et crée un champ. À creux de ce champ, gisent des difficultés que l'élève doit ramasser et étudier. Mais il ne doit pas les jeter au loin car elles sont le rébus qui donne la leçon. Je pense que les hommes lointains qui ne connurent pas le concept et, en un temps, pas encore le symbole, durent recourir au minimum qui est le corps comme premier outil d'investigation du monde. Sous cet angle, nous vivons sur le même palier. Charles Malamoud écrivit *Lokapakti, Cuire le Monde* en lui donnant pour sous-titre *Rite et pensée dans l'Inde ancienne* comme pendant au fameux *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* de Jean-Pierre Vernant. Il désirait montrer que la pensée sous d'autres latitudes naissent non pas de mythes mais des actes même des Dieux, que la geste des dieux en Inde naissait de leurs gestes même. Il déplaçait le lieu de production de la pensée pour la situer non pas dans la mise en texte mais dans la mise en actes, non pas dans la conception mais dans la gest-ation. La distance entre la Grèce et l'Inde pouvait s'annoncer ainsi sous le rapport qu'esquissait Charles Malamoud et son ami Vernant de la même question : « Comment est produite la pensée ? » ou plus précisément « De quel lieu naît la pensée ? » Je tombais plus tard sur la notion de percept qu'introduisit Deleuze qui serait une perception du monde qui le structure et le définit au moment où est reçue la perception de celui-ci. Pour ma part, je vis qu'avant la perception vient le geste qui agit et perçoit en un même temps et que le geste naît de l'intention sans qu'il puisse y avoir un délai entre les deux. La perception qui viendrait à la suite du geste serait comme l'écho d'un chant, affaibli et distordu. J'aimerais voir un *acte-cept* qui structurerait le monde aux côtés du percept et du concept. Je ne peux me résigner à voir la pensée humaine s'échouer sur la rive du concept avec un panneau planté dans le sable, terminus de l'aventure des humains.

Nous devons nous enrichir de la poésie obscure qui naît du geste des dieux sans quoi nous nous privons d'une production humaine qui chanta durant des millénaires. Personnellement, je m'interroge sur la lumière qu'apporte le dojo, l'effort situé dans les pas de mes maîtres, poussant au dépassement de leur souffle tari. Je me réfère à Houeï Neng et son « Soutra de l'Estrade » dans lequel il a cette formulation : « Laisser venir la lumière de l'instant qui vient. » Pour l'art qui est le mien, laisser venir signifie ne pas faire obstruction, faire de son corps et de son esprit un conducteur au sens physique, un élément qui laisse passer et conduit l'électricité. Laisser venir devient alors « ne pas faire obstacle ». « L'instant qui vient » est le signe d'un voyage libre et sans contrainte car de l'instant qui vient nul ne peut dire qu'il le connaît et aucune pensée ne peut l'épuiser. En cela, nous revenons au rituel védique qui est strictement un voyage dans le monde des esprits, au mieux un voyage aller-retour parmi de nombreux dangers. Des arts martiaux, on peut dire la même chose. Un combat naît de la volonté de soumission d'un corps ou d'un esprit adverses. De cette contrée de la mort, on revient avec peine. Il y a des points communs mais surtout pas d'identité. L'étudiant des arts martiaux que je suis a beaucoup appris des échanges avec Charles Malamoud et notamment des précautions à prendre lorsque le guerrier s'aventure dans le domaine du rituel, celui des brahmanes.

Lorsque j'interrogeais les maîtres de sabre japonais sur leur art pour obtenir une interview, les premières réponses furent : « Venez au Japon voir nos montagnes, nos rivières, nos forêts. » Les maîtres de tir à l'arc me répondirent : « C'est trop compliqué, vous ne pouvez pas comprendre. » Je crois qu'il faut une érudition, des voyages nombreux en Inde, et beaucoup de courage pour

affronter la poésie obscure des indiens du Véda. J'ai mis plus d'un an pour oser ce texte car il me fallut me hisser à présenter Charles Malamoud qui fut mon Monte Perdido. Il me fallut encore plus de courage pour reconnaître d'où je pense. Mais je suis heureux qu'enfin j'ose laisser venir la lumière de l'instant qui vient. En cela, je suis confiant dans la Waliya, la camaraderie des étudiants, dans leur indulgence et dans leur intérêt. De nos conversations, je garde l'empreinte.

Paris, avril 2011



Qu'est-ce que l'Inde védique ?

Une histoire, une littérature, le socle d'une aventure humaine portant ses fruits tant vers l'Extrême-Orient que vers l'Extrême-Occident ?

L'Inde védique est celle que nous connaissons par un corpus de textes que l'on appelle le Veda. Ce corpus a été constitué, semble-t-il, entre 1 500 et 500 ans avant notre ère. C'est un ensemble composite dont l'élaboration s'est échelonnée, donc, au long de ces dix siècles. Il est fait d'une couche ancienne constituée de poèmes, composés en sanscrit védique, la forme la plus archaïque de la langue sanscrite. Ces poèmes sont des hymnes, des prières, des invocations de toutes sortes, des formules, mais ce sont des poèmes. C'est la partie la plus ancienne, la plus étudiée et la plus difficile parce que c'est une poésie obscure qui utilise des images très inattendues, des ellipses, des comparaisons percutantes mais difficiles à saisir.

Ces poèmes peuvent être considérés de deux manières. D'une part en tant que textes constituant un tout, d'autre part en tant qu'ils sont composés de strophes. Or ces strophes ou ces groupes de strophes peuvent être ou sont utilisés isolément dans le rituel. Dans le rituel védique, une part importante est constituée par la récitation de textes qui, ainsi employés, sont des *mantra*. Cette récitation est évidemment associée à des gestes. Littéralement *mantra* veut dire instrument pour penser, mais en fait, ce sont des formules, des ensembles de paroles qui, lorsqu'ils sont associés à des gestes rituels, rendent le geste lui-même efficace, efficace rituellement bien entendu. Des objets parfaitement simples, ordinaires, tel qu'un récipient, une brique, une touffe d'herbe, des objets que l'on manipule sans la moindre précaution, deviennent des objets chargés de puissance surnaturelle lorsqu'ils sont associés à la récitation de *mantra* dans le cadre de l'action rituelle. Le plus important de ces recueils, le plus ancien et le plus long, comporte un millier de poèmes et on l'appelle le Rig-Veda, terme qui signifie le Veda des strophes. Mais il y a d'autres recueils de poèmes, notamment l'*Atharva-Veda* (terme que l'on traduit parfois par Veda des

formules magiques) qui, associés au Rig-Veda, constituent cette couche initiale.

Dans une deuxième étape, il y a des textes en prose, les Brâhmana, que je désigne, me référant à leur contenu, par le terme « Traités du sacrifice ». Ils expliquent comment et pourquoi tel morceau ou tel extrait de poème védique doit être associé à tel geste ainsi que la façon dont doivent être exécutés les rites, quelle en est la portée, disons, symbolique, et quelle en est l'origine. Cette origine est très généralement un moment du combat, toujours indécis, entre les dieux et leurs adversaires démoniaques. Les dieux ne peuvent remporter la victoire que parce qu'ils ont la maîtrise de telle procédure sacrificielle dont ils ont eu, à un moment donné, la vision. Cette procédure a du reste été ensuite adoptée par les hommes. Ces « Traités du sacrifice » racontent donc ces moments de la mythologie : par exemple, le combat du dieu Indra contre le démon Vritra. Certains de ces récits portent aussi sur la rivalité entre les dieux et les hommes : souvent les dieux s'efforcent d'empêcher les hommes de s'approprier les rites qu'ils ont découverts et dont ils veulent en quelque sorte garder la propriété exclusive ; en général les dieux se résignent à partager avec les hommes ce pouvoir sacrificiel quand ils comprennent qu'ils seront les destinataires des rites célébrés par les hommes. Les combats des dieux, les efforts des hommes, tels qu'ils sont exposés dans les Traités du sacrifice, sont la trame d'une mythologie riche et complexe qui nous permet de comprendre les données beaucoup plus allusives que nous trouvons dans les poèmes du Rig-et de l'Atharva-Veda.

Il y a donc ces deux couches : d'une part ces collections de poèmes, d'autre part les traités en prose du sacrifice, les Brâhmanas. Souvent en Occident, on réserve le nom de Veda à la partie la plus ancienne de ce corpus, mais pour la tradition indienne, le complexe poèmes et traités en prose forme ce que l'on appelle le Veda, c'est-à-dire le savoir. Le mot *veda* signifie en effet « savoir » et ces

poèmes et ces Traités en prose constituent ensemble le « savoir » par excellence. Veda, en ce sens, a pour synonyme *çruti*, terme qui signifie « audition ». Cet ensemble est « révélé », c'est-à-dire qu'il n'a aucun auteur, ni humain, ni divin. Cette révélation est appelée *çruti*, « audition », parce que sa transmission d'une génération à l'autre ne peut se faire que de bouche à oreille. Le Veda, c'est ce que l'élève récite après l'avoir entendu de son maître. Très curieusement – et cela donne lieu à toutes sortes de développements – on dit aussi que les *rishi*, les personnages qui ont eu la révélation de telle ou telle portion du Veda, en ont eu la vision. Ils sont donc considérés comme des « voyants ». Mais il ne faut pas imaginer la vision comme la lecture d'un texte : la « vision » porte sur les réalités mêmes qui sont évoquées dans le texte en question. C'est cela qu'ils ont « vu ». Le travail des *rishi*, poètes (humains en règle générale) doués de pouvoirs surnaturels, a consisté à transposer en paroles audibles et articulées ces visions qu'ils ont eues. Il est venu un moment dans l'histoire de l'Inde où l'écriture a fait son apparition aux environs du IV^e siècle avant notre ère. On a assez vite couché par écrit les textes védiques dès lors qu'on a maîtrisé la technique de l'écriture mais ce qui est resté constant jusqu'à nos jours, c'est que l'apprentissage du Veda ne peut se faire que par voie orale, de maître à disciple.

L'Inde de cette période initiale, entre 1500 et 500 avant notre ère, l'Inde védique, ne nous est connue que par ces textes. Il n'y a presque aucun témoignage matériel, et pour ainsi dire pas de témoignage extérieur. Les textes védiques, qui nous parlent essentiellement de rites et de mythes, nous donnent une certaine idée de ce qu'était la civilisation de cette période dans l'Inde, l'organisation sociale, et, très sommairement de ce que pouvait être l'économie.

Le Veda est donc la seule source de connaissance que nous ayons pour ce millénaire d'histoire de l'Inde. On peut tirer des textes

l'idée d'une expansion de populations plutôt nomades, en tout cas itinérantes, parties de l'extrême nord-ouest de l'Inde. On en voit les débuts vers 1500 avant notre ère. Les textes évoquent la marche conquérante du feu, le dieu Agni, qui se dirige vers l'est et le sud. L'expansion de ces populations a pris des siècles et des siècles. Le Veda est porté par des populations peu nombreuses, semble-t-il, qui parlent le sanscrit védique. Celui-ci en se transformant est devenu le sanscrit classique et il a subsisté jusqu'à nos jours comme langue savante, mais néanmoins vivante, d'une petite élite. Le sanscrit n'a jamais été la langue maternelle de personne : car même dans les milieux les plus attachés aux traditions les enfants apprenaient à parler en s'assimilant une autre langue, dérivée du sanscrit ou appartenant à une tout autre famille linguistique. Mais dans les milieux habilités à cela, les jeunes garçons étaient initiés très tôt au sanscrit, souvent par leur père. Les populations dépositaires du Veda et dont le Veda nous décrit la pénétration dans le sous-continent indien par le symbolisme de la marche du feu, ne traversaient pas un désert. Elles rencontraient d'autres populations qui étaient là avant leur arrivée. Toutes sortes de contacts belliqueux ou pacifiques ont eu lieu et marquent la formation de la civilisation indienne au cours du temps. Au cours des siècles le sanscrit a donné naissance aux diverses langues dites indo-aryennes parlées dans la plaine indogangétique, alors que dans le cône sud on continuait à parler des langues du groupe dravidien. Cependant le sanscrit proprement dit est devenu la principale langue de culture de l'ensemble du sous-continent.

L'Inde védique est certainement le socle d'une aventure humaine pour ce qui est de l'Inde et du sous-continent indien proprement dit. Mais si la civilisation indienne s'est répandue à travers l'Extrême-Orient et le Sud-Est Asiatique, c'est sous une autre forme, principalement le bouddhisme. Ce dernier apparaît en Inde vers le VI^e ou le V^e siècle avant notre ère et se répand dans

tout le sous-continent indien avec toutes sortes de vicissitudes, des périodes d'expansion et de rétraction. Il s'est propagé assez rapidement d'abord au Tibet, puis en Chine et au-delà. Par ailleurs, une autre forme de bouddhisme, le Theravada, s'est exporté vers le Sri Lanka et l'Asie du Sud-Est. Le Bouddhisme en même temps que d'autres aspects de la civilisation indienne, s'est répandu en Extrême-Orient, particulièrement dans certaines parties de l'Indochine ainsi qu'en Insulinde (Java, etc.). Le bouddhisme et l'hindouisme s'y sont propagés conjointement. On a des témoignages, au Moyen Âge et dans l'Antiquité, de royaumes hindous ou bouddhistes installés dans ce que l'on a appelé l'Inde extérieure. Des quantités d'inscriptions en sanscrit ou en pali, c'est-à-dire des langues indiennes, sont visibles en Indochine et en Insulinde.

L'Occident européen a toujours eu des contacts avec l'Inde, depuis l'Antiquité. Mais c'est au XVIII^e siècle seulement que dans les milieux « éclairés » on commence à avoir une véritable curiosité pour l'Inde que l'on connaissait par les descriptions des voyageurs et des missionnaires. Et c'est à partir de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècles que se constitue en Occident cette discipline très diversifiée qu'est l'indianisme ou l'indologie : on se met, en Grande-Bretagne, en France et en Allemagne, à étudier les langues de l'Inde, notamment le sanscrit, à collectionner et déchiffrer des textes. Une philologie indienne se met en place, tout au long du XIX^e siècle. Le contenu et la forme de ces textes ont été un très grand choc, le début d'une très grande aventure intellectuelle. Un motif d'intérêt très puissant a été la découverte que le sanscrit présentait de nombreuses ressemblances, dans sa grammaire et dans son vocabulaire, avec les principales langues de l'Europe, et que ces ressemblances ne pouvaient s'expliquer que par une origine commune, par le fait que toutes ces langues diverses dérivait d'une langue souche hypothétique que l'on a appelée l'indo-européen. Ainsi s'est constituée une discipline nouvelle, la

grammaire comparée, qui a joué un grand rôle dans la formation de cette autre discipline, la linguistique. On s'est rendu compte aussi que la civilisation que ces textes de l'Inde nous faisaient connaître était aussi digne d'être étudiée que les civilisations de l'Antiquité classique ou les civilisations du Proche-Orient sémitique. Il y a eu une « indomanie » en Occident, qui a accompagné l'ouverture de ce nouveau champ de l'histoire de la civilisation. Bien entendu, ce savoir nouveau déclenche aussi toute sorte de rêveries ou de spéculations qui sortent du domaine de la science et nous en apprennent plus sur les besoins ou les ambitions de ceux qui s'y livrent que sur l'Inde elle-même ou sur le sanscrit.

La question suivante concerne la manière dont on saisit la connaissance. En Occident, on a utilisé à une époque la figure, ensuite on est passé, et je m'avance peut-être un peu, au concept. Or l'Inde fait référence à d'autres notions peut-être qui font qu'à une chose nommée il y a toujours un reste. Cela aussi change la maîtrise. Un maître est ici supposé connaître un domaine, mais quand il y a toujours un reste, comment à partir de ce moment-là maîtriser ?

Vous faites ici allusion, je pense, à l'étude sur « la notion de reste » qui ouvre mon livre *Cuire le monde*. Je crois qu'une caractéristique de la pensée indienne du « reste », de la manière indienne de distinguer entre le donné initial et le reste, est d'avoir donné un sens positif à cette notion. Certes il y a le reste comme déchet, pollué et polluant, et les Indiens, contre ces restes-là, sont toujours en alerte et font preuve d'une ingéniosité extrême à les déceler et à les nommer. Bon nombre des interdits qui règlent la vie sociale, et notamment les rapports entre les castes, sont fondés sur cette obsession : éviter le contact avec tout ce qui peut être considéré comme un « reste ». Mais d'un autre côté, c'est une grâce bénéfique que de consommer les restes de l'offrande dont le principal a été consommé par une divinité. Et surtout il y a cette idée que le « reste » est fécond, intellectuellement. C'est un opérateur. Ainsi alors qu'on a traité d'une chose, c'est cela dont on n'a pas traité qui recèle des possibilités de penser plus loin. Le reste, par une sorte d'inversion, peut être considéré comme le principal. Je vais vous donner un exemple qui m'a beaucoup frappé : dans l'Inde postvédique, quand il s'agit de construire des bâtiments, notamment des temples, il faut calculer des dimensions, des proportions entre les dimensions, comme dans tout système d'architecture. Une technique consiste à se donner pour tâche de trouver des longueurs, des largeurs telles que lorsque l'on divise l'un par l'autre, ça ne tombe pas juste, mais qu'on obtienne tel reste. C'est à partir de ce reste qui est le résultat auquel on aboutit qu'en fait, on construit les données avec lesquelles on va effectivement opérer. Autrement dit, le reste de la division, une espèce de déchet en quelque sorte, semble être un point d'aboutissement. Il est en réalité la matrice des dimensions que l'on va effectivement utiliser. Suis-je clair ? Cela me paraît très caractéristique d'une tendance générale de l'Inde. Très souvent on a une énumération : il y a tant d'éléments et en plus il y a ceci, et c'est ce « en plus », et aussi une métaphysique

le reste de l'énumération, qui est ce que l'on n'a pas pris en compte quand on a énuméré, qui devient infini, qui est l'infini, qui est l'image de l'infini par rapport à ce qui est nécessairement limité et qui a été énuméré, et qui par conséquent devient le plus important. On dit par exemple : il y a tant de dieux, 33, par exemple, le nombre varie. Et puis encore un, un trente-quatrième ! Cet « encore un » est en fait non seulement le complément de ce qui vient d'être dit, mais en plus, l'innombrable, l'infini. Il y a toujours un au-delà.

Autrement dit, la vision que les *rishi* ont eue ne peut pas être close, elle est toujours dynamisée par ce « plus ». Ce reste, qui peut être petit, est en même temps le symbole de ce qui n'est pas entièrement dénombrable.

Rationnel non entier au sens mathématique ?

Peut-être, je ne sais pas. Mais je reviens à votre question concernant la maîtrise. Je ne crois pas qu'en Inde on ait l'idée que le maître lui-même est toujours perfectible, et qu'il reste toujours quelque chose à apprendre ou à découvrir. Ce qui domine plutôt, me semble-t-il, est l'image de l'*âpta*, de l'*àcarya*, du maître parfaitement compétent, dont le savoir est incontestable et, du point de vue de l'élève, en quelque sorte absolu : si bien que l'élève doit faire absolument confiance à son maître. Telle est l'éthique de l'élève. D'ailleurs on est persuadé que dans l'ordre du savoir et surtout du savoir qui porte sur les vérités essentielles, sur la nature de l'Absolu et les voies à suivre pour parvenir à la connaissance de l'Absolu, il est des hommes qui ont atteint ce but, qui par conséquent n'ont pas à se perfectionner. Il ne leur reste plus rien à acquérir ni à désirer : tels sont les différents « maîtres spirituels » qui, tout au long de l'histoire, peuplent le paysage indien.

C. Malamoud, après une courte interruption technique, revient sur son intérêt à l'interview en cours.

J'ai eu plusieurs fois à répondre à des demandes d'interviews et en général cela m'ennuie plutôt, a priori, je dois avouer, mais j'ai été très intéressé par votre demande à vous parce que je me suis dit « Tiens ! Bien qu'il existe des arts martiaux en Inde, sous différentes formes, ils ne sont pas aussi caractéristiques de l'Inde qu'ils le sont de la Chine, du Japon ou du Vietnam. S'ils ne sont pas un élément central de la culture indienne, je pense néanmoins que ces combats très réglés et qui suscitent une réflexion très fine sur les ressources non seulement physiques mais mentales dont on dispose, relèvent indubitablement de l'Inde, de la culture indienne. J'ignore si la pratique des arts martiaux s'accompagne d'une éthique spécifique, comparable à celle qui tient tant de place dans les civilisations de l'Extrême-Orient, mais je pense

qu'il faut réfléchir dans ce cadre à la notion de *yoga*. En Occident on en fait une sorte de technique corporelle et aussi une sorte de métaphysique: d'une part le *yoga* est bon pour la santé et, d'une manière générale, fait du bien et d'autre part il favorise la méditation; et d'autre part encore, le *yogin* acquiert des pouvoirs de tout ordre. Mais le terme *yoga*, en sanscrit, a une signification bien plus vaste. Il ne désigne pas seulement ce type de technique, cette philosophie ou cette doctrine. C'est un terme du vocabulaire courant qui signifie mille choses, et en particulier tout ce qu'implique l'idée de maîtrise de soi. Le *yoga* est principalement cela : être complètement ou le plus possible maître de soi, non seulement pour se réfréner mais aussi pour s'étendre. Ce contrôle, qu'on peut exercer sur toutes les composantes de son être peut générer une morale. C'est cela, le *yoga* : la jonction, comment joindre tout ce qui nous compose, y compris notre rapport à l'autre. C'est pour cette raison qu'étant sollicité par un spécialiste des arts martiaux, j'ai été intrigué et cela m'a vraiment intéressé de vous rencontrer.

Qu'il y ait dans les arts martiaux une composante rituelle, cela est évident, et vous le savez mieux que moi. Mais y a-t-il une composante martiale dans le rituel, en l'occurrence le rituel sacrificiel védique? Tel que le décrivent et le prescrivent les textes, le rituel contient en tout cas une composante agonistique. Il y a des simulacres de combat. Ces simulacres sont rituels en ce sens que l'issue est fixée par avance : il est bien entendu que c'est celui qui est qualifié comme sacrifiant qui l'emporte dans les épreuves physiques, qui peuvent prendre l'allure de combats, qui l'opposent à des rivaux, ou à des êtres qui jouent le rôle de rivaux. Ces combats simulés sont un élément de théâtre dans le rituel. Mais il est possible que dans une période antérieure à la codification des rites sacrificiels enseignés dans les Brâhmana, on ait eu affaire à de vrais combats : pour s'imposer comme sacrifiant, pour pouvoir entreprendre cette grande et coûteuse et glorieuse affaire qu'est le sacrifice solennel, il fallait écarter des rivaux : on n'y parvenait

que par des combats, réglés certes, mais réels. L'indianiste J. C. Heesterman s'est employé à reconstruire cette forme du sacrifice dans sa forme archaïque.

La fonction de guerrier, le *kshatriya*, est bien différente du héros grec ou du justicier chinois. Pouvez-vous nous en dire plus de ses devoirs, de son rôle, de sa position ?

Le héros grec est en général un intermédiaire entre l'humain et le divin. Je ne connais pas bien le justicier chinois. Mais les *kshatriya* forment une catégorie sociale, une « classe » ou plus précisément un « ordre » au sens que ce mot avait dans l'Ancien Régime. Bien sûr, le *kshatriya* est avant tout un guerrier. Mais sa fonction ne se limite pas à cela. Par définition, par vocation, il est le roi. Plus exactement, selon la doctrine du brahmanisme, les rois se recrutent en principe parmi les *kshatriya*, bien qu'il y ait y a quantité d'exceptions. Mais que sont les *kshatriya* qui ne sont pas rois ? Ils sont princes, ce sont des rois en puissance ou des gens de la famille ou de l'entourage du roi. Le *kshatriya* est un combattant. Il n'est pas le seul, d'autres, appartenant à d'autres classes, y compris les *brahmanes*, peuvent combattre. Mais lui, il est le combattant par excellence. Il est le maître de la Terre et il règne ou il est susceptible de régner. Dans la société indienne traditionnelle, idéale, telle qu'elle nous est décrite dans les textes prescriptifs, (il y a évidemment des décalages entre la réalité et la norme) il y a quatre « classes », quatre *varna*, terme que l'on traduit parfois par « caste » mais c'est une traduction impropre : le mot *varna* signifie « couleur » et désigne les « ordres » qui constituent la société brahmanique et hindoue. En principe, les castes, qui sont innombrables, sont des subdivisions des *varna*. Ces quatre *varna* forment une hiérarchie : dans l'ordre hiérarchique descendant, il y a les *brahmanes*, les *kshatriya*, les *vaiçya* et les *çûdra*.

Les *brahmanes*. La fonction de *brahmane* telle qu'elle est définie par les textes normatifs, est d'abord d'étudier le Veda, puis de l'enseigner. Elle est d'offrir des sacrifices et de servir d'officiant dans les sacrifices offerts par les membres des autres *varna*. Elle est de faire l'aumône et de recevoir les aumônes. Il y a des choses à faire et des choses à faire faire. C'est la fonction factitive du *brahmane* : le *brahmane* est celui qui fait faire ou celui grâce à qui on peut

faire. Par exemple, il fait des sacrifices, il offre ... mais il est celui qui par son action, par sa compétence de technicien, par son savoir, permet aux autres d'offrir des sacrifices. Il y a des sacrifices solennels, des rites qui ne peuvent pas s'accomplir sans la participation d'un officiant *brahmane*. Il étudie mais aussi il fait étudier. Il reçoit l'aumône mais il est celui qui, en recevant l'aumône, met les autres en position de faire l'aumône. Il fait donner parce qu'il est celui qui reçoit. Voilà les trois fonctions du *brahmane*.

Les *kshatriya*. Ils sont les guerriers, comme on l'a dit. Leur fonction est d'étudier le Veda, d'offrir des sacrifices, de faire l'aumône, notamment aux *brahmanes*, mais leur fonction spécifique qui n'appartient qu'à eux, c'est d'exercer le pouvoir temporel, notamment dans son aspect guerrier.

Les *Vaiçya*. Ce terme est traduit parfois par « plèbe ». Ils doivent étudier le Veda, offrir des sacrifices, donner l'aumône notamment aux *brahmanes*, mais leur rôle spécifique est l'activité économique. Ils sont marchands, propriétaires terriens, etc.

Les *Çûdra*. Ils sont au service des trois autres ordres. Ils font partie de cette société mais ne peuvent pas apprendre le Veda. Ils ont des rites qui font partie de la religion brahmanique mais ils ne peuvent pas célébrer de rites impliquant la récitation de *mantra* védiques. Ils donnent l'aumône, c'est-à-dire participent à l'entretien des *brahmanes*. Socialement, le *varna* des *çûdra* comprend les paysans pauvres, les artisans.

Ces quatre classes constituent la société brahmanique dans son ensemble. Il y a une distinction entre les trois premières classes et la quatrième : les *brahmanes*, les *kshatriya* et les *vaiçya* forment le groupe des « deux fois nés ». En effet, les garçons nés dans ces trois *varna*, à un certain âge dans leur enfance, sont initiés au Veda, c'est à dire entreprennent l'étude du Veda, qu'ils poussent plus ou

moins loin. Cette initiation constitue une deuxième naissance, c'est pourquoi on les appelle les « deux fois nés », les *dvija*. Les *çûdra*, eux, n'ont pas droit à cette deuxième naissance ; ils ne sont nés qu'une fois, du moins dans ce monde, dans cette vie-ci.

Mais il y a une autre distinction sur laquelle on insiste beaucoup moins, et qui pourtant est signalée à plusieurs reprises dans le Veda même, c'est celle qui associe les *brahmanes* et les *kshatriya* en les distinguant des deux autres. Les *brahmanes* et les *kshatriya* ont en commun d'être ce qu'on appelle très cyniquement des mangeurs tandis que les autres sont des mangés. Il importe dans la vie sociale et dans la vie rituelle que les *brahmanes* et les *kshatriya* ne soient pas en rivalité mais au contraire qu'ils aient une alliance très étroite de manière à pouvoir dominer les autres, afin que la société se maintienne telle qu'on la conçoit. Néanmoins il existe une concurrence, qui peut tourner à la rivalité, entre les *brahmanes* et les *kshatriya* puisque sur le plan de la vie profane le *kshatriya* domine et que sur le plan de la hiérarchie religieuse, c'est le *brahmane* qui domine. L'ajustement est difficile. Beaucoup de mythes parlent de cette rivalité entre les deux. C'est un des thèmes de la littérature.

Le *kshatriya* est le guerrier mais aussi le spécialiste du pouvoir. La morale du *kshatriya* est fondée sur le courage physique. L'honneur, la gloire sont des valeurs essentielles. Mais pour exercer son pouvoir et faire la guerre, il doit faire appel à des passions fortes : la colère pour faire peur, l'enthousiasme guerrier, c'est-à-dire la volonté de battre l'ennemi, de le tuer éventuellement. Parce que c'est un roi, il peut et doit s'adonner plus activement et avec plus de possibilités de satisfaction que les autres à une vie sexuelle intense et aussi à la chasse. Mais la colère, comme l'agressivité ou l'éros doivent être maîtrisés, non pas comprimés mais très maîtrisés.

La morale du *brahmane* est autre, qui tourne autour du savoir et du rituel. Elle fait aussi appel à des passions, des passions qui doivent être maîtrisées, la passion du savoir, de dominer par son savoir, le désir de gloire, d'être celui qui est reconnu pour son savoir et sa compétence rituelle. Quand il a le sentiment d'être bafoué ou traité de façon inappropriée, le *brahmane* peut être saisi d'une colère terrible, redoutable surtout si ce *brahmane* est un ascète : les exercices ascétiques confèrent à la parole du *brahmane*, notamment à ses malédictions une efficacité irrésistible.

Ces quatre classes ne représentent pas la totalité de la société indienne ; à l'extérieur, il y a la vaste zone des individus et des populations, très diverses qui appartiennent au monde indien mais ne font pas partie de ce système des quatre *varna*. Ce sont les populations tribales, les intouchables, les hors-castes, etc. Et c'est une population considérable : beaucoup de métiers essentiels à la vie sociale mais considérés comme impurs sont exercés par des « intouchables », les presseurs d'huile, les tanneurs, les tisserands, etc.

Aujourd'hui, les arts martiaux sont une recherche de moyens et visent en premier leur efficacité. L'Inde védique propose une réflexion sur les buts de l'homme.

Quels sont les buts du guerrier ?

Il y a là une précision que je dois apporter. Dans *Cuire le monde* et dans mes autres ouvrages et dans les études indiennes en général, il est souvent question de la doctrine indienne des «buts de l'homme», de ce qui en sanscrit est appelé *purusha-artha*, (*purusha* signifie «homme» et *artha* «but»). Mais il faut savoir que cette réflexion n'apparaît sous sa forme systématique qu'après l'époque védique. Dans les Vedas, les linéaments sont là mais ne sont pas présentés sous forme de doctrine. Ce système est mis en place dans les derniers siècles avant le début de notre ère et donne lieu à des développements raffinés.

Ce système est le suivant : on dit que l'homme quelle que soit sa position sociale doit orienter sa vie vers trois objectifs, le *dharma*, l'*artha*, le *kâma*.

Le *dharma* c'est le bon ordre du monde mais principalement l'ensemble des devoirs de chacun, des obligations de caractère religieux, de ce qu'il faut faire pour se conformer au système du monde, pour occuper la place qui est la sienne dans ce système. Le *dharma*, c'est ce qu'on doit faire. Est-on récompensé si on accomplit son devoir et puni si on ne l'accomplit pas ? Oui, bien sûr ! Mais l'idée est que la récompense n'est pas de ce monde. Elle est pour l'au-delà, quelle que soit la manière dont on se représente cela. Soit une espèce de paradis ou d'enfer, soit le système des renaissances bonnes ou mauvaises, idée qui se mettra en place après la période védique. Quoi qu'il en soit, un des objectifs de l'homme est d'être fidèle au *dharma*, d'obéir aux devoirs qui sont les siens.

Le deuxième objectif est l'*artha*, terme qui, dans son sens étroit, désigne la combinaison de richesses et de pouvoir. Il est permis, il est légitime, il est naturel si je puis dire, que l'homme cherche

à acquérir de la richesse et du pouvoir. Évidemment à condition que cela ne soit pas en contradiction avec le *dharma*, avec le système des règles religieuses, morales et sociales. Il est conforme au *dharma* des *vaïçya*, par exemple, de s'adonner à l'*artha*, c'est-à-dire de chercher à s'enrichir.

Le troisième but de l'homme est le *kâma*. Il est légitime, il est naturel, il est souhaitable que l'homme fasse une place à ses désirs. *Kâma*, c'est le désir, principalement le désir sexuel. Là encore, il y a des règles évidemment. Il y a des styles de vie, des périodes de la vie qui sont particulièrement adaptés aux activités et manières d'être qui relèvent du *kâma*. Mais c'est un objectif, une raison d'être de l'homme que de chercher à satisfaire ses désirs de plaisir sexuel.

Ces trois buts donnent lieu à toute une dialectique, à toute une rhétorique. Comment se combinent-ils ? Lequel doit prédominer ? A-t-on les mêmes buts à tous les âges de la vie ? Sont-ils identiques pour toutes les personnes quelle que soit leur catégorie sociale ? Etc. Bien entendu, toutes les combinaisons sont passées en revue et donnent lieu à des développements très détaillés qui sont surtout très bien illustrés dans la littérature et dans le théâtre.

Cela dit, il y a un quatrième *purusha-artha* que l'on appelle *moksha*, la délivrance. Il est normal, il est légitime que l'homme ait un autre but encore qui, d'une certaine façon, est en contradiction avec les trois précédents. On souhaite que cette vie-ci dans laquelle on est présentement, soit la dernière, qu'il n'y ait pas de renaissance : être délivré de la nécessité de renaître indéfiniment, épuiser le stock des actes que l'on a accomplis au cours des existences antérieures, qui produisent des conséquences et déterminent des existences au cours desquelles on accomplira de nouveaux actes, et ainsi sans fin. Évidemment, le contenu de cet état de « délivré » varie suivant les doctrines. Être délivré équivaut souvent à être presque anéanti, à ne plus exister. Dans d'autres doctrines ainsi que dans

l'opinion générale – c'est plus fréquent, parce que c'est plus satisfaisant pour le commun des mortels – on atteint une sorte d'état stable de félicité suprême qui est indéfini, qui n'est pas soumis à la nécessité de passer à autre chose. Mais en même temps, cet état stable de félicité suprême implique tout de même un effacement plus ou moins drastique de tout ce qui constitue l'individualité. On se fonde dans quelque chose qu'on ne peut imaginer, qu'on peut nommer Absolu.

Tel est le système des buts de l'homme qui se met en place après l'époque védique. Ce système est une réflexion générale sur l'homme, ce qui est rare en Inde. En Inde, on pense toujours à l'homme en situation, dans sa qualification sociale. À cet égard, les buts du guerrier ne sont pas différents des autres. Néanmoins, étant donné que la vocation du guerrier est de faire la guerre et d'exercer le pouvoir politique, il est évident qu'il doit avoir un rapport très réfléchi à l'*artha*. L'*artha* en effet, ce n'est pas seulement (le désir d'acquérir) la richesse matérielle, c'est aussi l'ensemble des ressources dont le roi doit disposer pour gouverner son royaume et étendre ses conquêtes. Il y a dans la littérature indienne un livre très important dont on connaissait l'existence parce que les auteurs anciens y font souvent allusion, mais dont le texte même avait disparu. Et puis on en a découvert des manuscrits presque par hasard, au tout début du xx^e siècle. Ce livre qui a ainsi commencé à être réel, on l'appelle l'*Artha-Çâstra*. C'est un « traité sur l'*artha* », sur ce « but de l'homme », l'acquisition de la richesse et du pouvoir, de la richesse en vue du pouvoir. En réalité, l'*Artha-Çâstra* est un traité sur la science du gouvernement ; il s'adresse au roi, au *kshatriya*, par excellence au *kshatriya* qui devient roi. On l'a comparé, non sans raison, à l'ouvrage de Machiavel. C'est un traité sur ce que doit être le roi et ce qu'il doit faire. Nous apprenons que le roi, *kshatriya* par excellence, se définit comme « celui qui désire conquérir » (cela est dit aussi dans le *Mahâbhârata*). Il doit constamment viser à étendre son domaine. Cela implique,

par parenthèse, que l'idée de nation ou de frontière naturelle ou de territoire propre à un roi ou une dynastie, sont absentes. L'idée est qu'un roi quel qu'il soit, où qu'il soit, est le centre d'un cercle qui n'a pas de limite. Nous trouvons dans cet ouvrage un chapitre très long et détaillé sur l'éducation du roi. Le roi doit avoir une très grande culture générale. Il doit apprendre toute sorte de savoirs spécialisés : l'économie, la diplomatie, l'art de la guerre. Le roi doit tout contrôler, y compris la production agricole et minière. Mais ce qu'il doit contrôler en premier lieu, c'est sa propre personne. Sa première vertu est d'être un *vinīta*, un être discipliné, absolument maître de lui, possesseur du *vinaya*, la « discipline ». Il doit savoir se conduire lui-même pour pouvoir conduire et être un chef. Son style de vie n'est pas ascétique, il y a dans son emploi du temps des heures réservées à ses plaisirs, mais dans toutes ses activités le but visé, comme chez les ascètes, est la parfaite maîtrise de soi. C'est dit avec très peu de détails mais il doit développer ses forces physiques et mentales, acquérir toutes les techniques de la guerre. Il n'est pas question là de ce que nous appellerions les arts martiaux. C'est l'apprentissage des techniques de combat, mais de vrai combat.

Les arts martiaux ont leurs formes de mouvement codifiées, tao lu en Chine, kata au Japon. Elles condensent l'enseignement d'une école. L'Inde védique a confié sa pensée au rite. Vous parlez même d'une pensée rituelle. Qu'entendez-vous par-là ?

J'ai donné comme sous-titre à *Cuire le Monde*, « Rite et pensée ». C'était un hommage à Jean-Pierre Vernant qui, lui, a parlé de « Mythe et pensée ». En même temps j'ai voulu prendre mes distances avec l'idée très répandue en Occident, et très plausible en effet, que la pensée se développe dans le mythe mais que le rite ne pense pas et que le rite n'est pas pensé. Peut-être le rite ne pense pas, mais je suis sûr que dans l'Inde, tout au moins, il est pensé, fortement.

On dit qu'il est répétitif; cela veut dire qu'on évacue un effort de penser.

Il est efficace sur son plan, une efficacité qui serait magique. Il y a du comment dénué de pourquoi. En tout cas, le rite est très contraignant, c'est un ensemble de règles qu'on ne discute pas et que l'on applique. Par conséquent, ce n'est pas propice à la pensée. Ce que j'ai voulu montrer, c'est que selon moi, dans l'Inde et sans doute dans d'autres civilisations, il n'y a pas ce divorce entre la pensée et le rite. Bien sûr, le rite est très contraignant. Bien sûr, il n'y a pas à réfléchir avant d'agir, il n'y a pas à choisir ce qu'on va faire : c'est réglé. Mais la façon dont les gestes s'enchaînent, dont le rituel se déroule, le découpage de ce scénario, la répartition des tâches, les mouvements qu'il faut faire, tout cela a donné lieu en Inde à une description très minutieuse et à une réflexion généralisante. On cherche à montrer les notions qui sont en jeu dans les prescriptions rituelles, par exemple la partie et le tout, l'avant et l'après, la chose même et son substitut éventuel.

J'étudie la relation entre la pensée et le rituel. Les opérations intellectuelles fondamentales telles que diviser, répartir, passer à la suite, poser les rapports entre un geste et le suivant, etc., tout cela a été énoncé explicitement, clairement et de manière très complexe à propos des rites dans les Brâhmanas justement. Il y a des philosophies qui prennent comme thème la Nature ou bien le Langage ou bien l'Histoire. Dans l'Inde, la pensée généralisante et abstraite naît d'une réflexion sur la manière dont se déroulent les actes rituels et dont on utilise les matériaux dans les opérations rituelles. Et c'est même à propos des opérations rituelles qu'on réfléchit sur les rapports entre les humains, rapports entre spécialistes et consommateurs, entre forts et faibles, entre homme et femme aussi. La réflexion sur le rituel a contribué aussi à la réflexion sur le langage. Le rituel est le grand stock d'exemples pour les opérations qui sont à la base de notre pensée. Dans l'Inde védique telle que je l'ai étudiée, c'est dans le cadre du rite que ces

opérations mentales peuvent apparaître le plus clairement et donner lieu à une formulation.

Bien sûr les instructions sur les rites condensent l'enseignement d'une école; des écoles diverses, des systèmes variés et des motivations autres peuvent se côtoyer. Les écoles, on dit en sanscrit les « branches », diffèrent par des détails. Ces variations sont peu significatives tant qu'on reste dans l'Inde védique. Mais si on étudie l'ensemble des rituels indiens au cours des âges, alors on trouve des choses vraiment différentes. Ainsi du rapport à l'image divine : cela va loin et porte sur l'idée que l'on se fait de la divinité, de l'homme, etc. Mais malgré ces différences, l'immensité de l'Inde, le foisonnement des religions, et les millénaires qui défilent, on voit qu'il y a tout de même des formes qui persistent. Un rite obéit toujours à un même schéma, un schéma sacrificiel. C'est l'essentiel de ma thèse, elle n'est pas partagée par tout le monde sans doute. Mon idée est que tous les rites en Inde, quel que soit leur degré de complexité, sont d'une façon plus moins directe, plus ou moins proche, des modalités du sacrifice : il y a un sacrifiant, un officiant, une divinité qui est le destinataire de l'offrande, une offrande et des relations entre l'officiant et le sacrifiant, des relations qui sont sanctionnées par des honoraires. Il y a aussi l'idée que le véritable sacrifice est le sacrifice de soi et que tout le reste n'est que substitut, en quelque sorte une opération de rachat : on se rachète soi-même pour n'avoir pas à se donner complètement, on se donne en partie mais pas totalement. Ce système qui caractérise le sacrifice peut se retrouver de façon plus ou moins obscure, plus ou moins schématique, plus ou moins développée, dans tous les rituels de l'Inde. Bien entendu, ce que je dis à ma manière est en grande partie une reprise de ce qu'on peut lire chez Sylvain Lévi et Marcel Mauss.

Dans les arts martiaux tels que nous les pratiquons aujourd'hui, il y a ce que nous engageons, l'activité que nous engageons, qui nous transforme. Or je n'ai pas perçu dans le sacrifice, sauf lorsque le sacrifiant est racheté en partie ou qu'il se cuit par procuration, en quoi il n'est pas le même avant et après, si ce n'est qu'il est un peu racheté, tandis que chez nous, il y a parfois une recherche d'*Artha* en effet, de pouvoir, de puissance ; il y a une recherche de *Moksha*, de délivrance, et il y a aussi une recherche de *Kama*, aussi, parce qu'il y a une brillance de soi, on se donne à voir aussi dans les arts martiaux, quand même ! On a un habit, une prestance.

Il y a aussi un sentiment de bien-être, une satisfaction tirée de l'effort, un agrément à s'adonner à l'exercice.

Oui, il y a aussi un bien-être. Je ne vois pas dans le sacrifice et pour l'officiant cette transformation que nous nommons éducation, qui nous fait différents après.

Quelle est la place d'un tel changement dans le sacrifice lui-même ?

Le sacrifice comporte une énorme part de transformation de soi. Cette transformation se produit pendant le sacrifice même. Je fais souvent la citation qui suit car elle me paraît tout à fait caractéristique. Quand le sacrifiant se prépare à entrer en sacrifice, il prononce cette formule : « Je quitte ce monde de la fausseté pour entrer dans le monde de la vérité ». Et puis le sacrifice commence avec ses phases préparatoires, etc. Vient le moment où il faut en finir. On sort du sacrifice, toutes les opérations ont été faites et on retourne dans la vie profane. Alors, dit le texte, il faudrait dire maintenant « Je sors du monde de la vérité pour revenir au monde de la fausseté », mais ce n'est pas agréable et ça ne convient pas. Donc il faut dire : « Je quitte le monde de la vérité pour être seulement ce que je suis ». Autrement dit, quand je suis seulement ce que je suis, je ne suis pas dans le monde du vrai. Il y a là évidemment deux acceptions du « vrai » qui se côtoient mais ont des contenus différents. Il ne dit pas « pour redevenir », mais « pour être ce que je suis ». C'est-à-dire qu'en principe, le sacrifice est une sorte de parenthèse. On est dans le monde profane, on traverse le sacrifice, on revient au monde profane et pour ne pas dire qu'on revient à la fausseté après avoir traversé la vérité, par une sorte de bienséance, on dit « Je ne suis que ce que je suis ». On prend conscience de ce que l'on est. Est-ce une opération nulle ? Pas du tout ! D'abord parce qu'en faisant le sacrifice, pendant que l'on est hors du monde profane, dans ce qu'on appelle le monde de la vérité, on fait un voyage qui est comparé à un voyage en char aérien ou en bateau et on va jusqu'au ciel. Et au ciel, on se réserve la place que l'on occupera après la mort. Et puis on redescend. Le pilote dans le voyage est l'officiant, on lui confie sa personne, pendant ce voyage très périlleux. Ce qui justifie aussi que l'on prenne mille précautions pour qu'il y ait de bons rapports, des rapports de confiance, de bonne foi, entre l'officiant et le sacrifiant. Il est dit que si on se perd pendant ce voyage, si on se fourvoie dans

les espaces intersidéraux, cela revient pratiquement à dire que l'on devient fou. On s'égaré. Donc, ce résultat est très fort. On va au ciel, on réserve la place que l'on occupera après la mort et on revient. Le vrai problème, c'est qu'on ait à répéter l'opération. C'est donc que l'acte sacrificiel ne s'explique pas seulement par l'objectif qu'on lui assigne explicitement, l'activité sacrificielle vaut en quelque sorte par elle-même, comme règle de vie. Est-ce une éducation? Oui, parce que l'opération sacrificielle proprement dite, c'est-à-dire l'offrande ou l'immolation de la victime, est précédée d'une période de consécration qui consiste en une profonde transformation de soi. Il faut abandonner, quitte à la retrouver par la suite, la personne que l'on était avant d'entrer en sacrifice, et se fabriquer un corps apte à entrer en contact avec les dieux, à faire ce voyage et servir de victime avant le moment où la victime réelle vient se substituer à cette victime véritable qu'est le sacrificiant. Cette transformation est obtenue par toutes sortes d'exercices ascétiques qui peuvent durer longtemps et être vraiment très contraignants : jeûne, manque de sommeil, contrôle de la parole, abstinence sexuelle, etc., toutes les formes d'ascèse. On dit, et c'est très caractéristique de l'Inde, qu'au terme de cette transformation, le sacrificiant a abandonné complètement son corps profane, son corps charnel, pour se donner « un corps fait de mots et de rythmes ». Il n'est plus que les paroles védiques qu'il est amené à prononcer. Il ne consiste plus qu'en cela. Il n'a plus d'autre personnalité que les paroles et les rythmes : il ne s'agit pas seulement de sens mais aussi de formes, des formes, sonores, rythmées et poétiques qu'il est amené à prononcer et auxquels il s'identifie.

D'haleine et de souffle peut-être ?

Oui, certainement, le terme *prâna*, « souffle », intervient constamment. On dit que cette opération qui consiste à se donner un corps fait de mots et de rythmes poétiques est une œuvre d'art. Le sacrifiant agit en artiste sur lui-même. La question est de savoir si cette transformation agit sur la personne profane, c'est-à-dire s'il reste quelque chose de cette transformation à la sortie. C'est un mystère. À priori non, en ce sens qu'il doit rentrer dans le monde profane et récupérer ce qu'il a laissé. Mais il n'en est pas ainsi, parce qu'il a l'expérience de ce voyage et l'expérience de cette transformation qu'il a subie. Il est évident qu'il a non seulement acquis des mérites pour l'au-delà mais encore qu'il ne cesse de se qualifier par les rites qu'il exécute. Il se qualifie, c'est-à-dire qu'il se cuit de plus en plus.

Vous avez parlé d'exercice et d'ascèse. Je voudrais revenir au mot *tapas* que vous avez traduit par échauffement douloureux et aussi par ferveur, et qui aboutit à une connaissance.

Y a-t-il un lien entre *tapas* et la connaissance, et pour nous dans les arts martiaux entre sueur et compréhension, effort et connaissance ?

Vous avez précédemment parlé d'un agrément à pratiquer les arts martiaux, on se sent bien.

Est-ce un but ? Est-ce un état passager ?

Qu'est-ce c'est que l'agrément dans le sacrifice ?

Quelle est la place de la difficulté dedans ?

En quoi est-ce une ascèse ?

C'est une question difficile et vraiment intéressante. Le *tapas* n'est pas agréable. *Tapas* signifie, échauffement, brûlure, ardeur et même ferveur, mais aussi souffrance. On insiste toujours sur la notion de douleur. Cela dit, on est le siège d'une chaleur intense que l'on subit mais qui en même temps vous fait rayonner. J'ignore si le *tapas* est source de connaissance, mais certainement il en est la condition indispensable, que ce soit de la connaissance d'une technique, d'une technique intellectuelle bien entendu mais pas seulement, ou de la connaissance du monde surnaturel ou de la connaissance de soi. Il s'agit d'un combat contre soi mais aussi contre tout ce qui dans le monde pourrait vous en distraire, vous distraire de votre objectif. C'est une façon de combattre le monde, si vous voulez. En s'échauffant ainsi, on devient brûlant, littéralement. Et on acquiert du pouvoir. Il y a toutes sortes de mythes à ce sujet. Les grands ascètes sont animés d'un *tapas* et brûlent activement. Leur *tapas* confère à leur parole, notamment à leurs malédictions, une force irrésistible. Ce sont des mythes, bien entendu, mais enfin l'idée est là.

Au sujet du sacrifice, vous avez parlé de s'établir soi-même dans son intégralité, c'est-à-dire aussi dans sa relation à l'autre et vous avez souligné que le sacrifice ne peut pas être une démarche égoïste. On se brûle soi mais le soi ne serait pas le seul sujet du sacrifice.

Il faut faire attention à cela parce que le terme de sacrifice peut être trompeur. En français, on se sacrifie en général pour une cause, pour le bien d'autrui, dans l'intérêt de quelqu'un : le sacrifice est nécessairement abnégation. Dans l'Inde, c'est différent. Le sacrifice est toujours individuel. Il n'y a pas de sacrifice collectif par exemple, ni de sacrifice civique. Même les sacrifices du roi qui sont destinés à assurer la prospérité du royaume, donc des sujets, ne sont pas des sacrifices civiques mais toujours des sacrifices du roi lui-même. Le bien qu'il recherche peut impliquer le bien de ses sujets et de son royaume mais c'est un effet secondaire. Cela dit, le sacrifice met en relation, on ne peut pas sacrifier seul sauf métaphoriquement et dans certains cas très rares. Normalement, le sacrifice implique une relation avec autrui, avec la victime d'abord ou avec l'offrande. Il y a une relation d'identité et de différence qui est très délicate à mettre au point. Il y a la divinité, et toujours un destinataire de l'offrande, et les autres êtres humains, et l'officiant certainement. Ce fut la grande innovation du bouddhisme que l'idée que l'on peut sacrifier ou se sacrifier pour le bien d'autrui. Dans le brahmanisme, c'est différent. La relation à autrui se ramène à ces évidences que je viens d'énumérer mais elle n'est pas ouverture sur autrui. Il faut ajouter cependant, et c'est capital, que les rites, au premier chef le sacrifice, ont aussi pour raison d'être de confirmer l'ordre du monde, l'ajustement réglé entre les parties qui le constituent. En ce sens les opérations sacrificielles dépassent, transcendent la personne du sacrifiant : c'est aussi cela, le *dharma*.

Vous parlez d'une manière d'apprendre par dissolution et remémoration que j'ai opposée dans les questions préliminaires à appropriation et accumulation comme nous connaissons peut-être un peu plus ici en Occident. En quoi cela change l'expérience d'apprendre ? Par rapport à nos étudiants, comment l'étudiant brahmanique apprend ?

Il y a nécessairement un aspect d'accumulation. On a affaire à un corpus, à des corpus, pas seulement le Veda, mais tous les savoirs traditionnels et ces corpus, il faut les incorporer. Pour les incorporer, il faut les faire siens. Le vrai savoir est le savoir par cœur. Savoir vaguement, savoir parce qu'on sait dans quel livre chercher, savoir le contenu mais ne pas savoir la forme... non, savoir, c'est vraiment savoir par cœur quand il s'agit des textes. C'est un point sur lequel on insiste énormément. On dit avec justesse que savoir un texte par cœur, c'est l'avoir « dans la gorge ». Cette part d'appropriation est inévitable. On doit faire du texte une partie de soi-même, une partie de son être propre. Cela dit, apprendre dans ces conditions, c'est toujours s'inscrire dans une tradition, c'est-à-dire s'effacer finalement devant ce que l'on apprend, devenir simplement un dépositaire et donc un transmetteur du savoir en question. Le savoir forme à cause de son contenu et des techniques qu'il faut développer pour l'acquérir. Comme pendant le sacrifice, le sacrifiant devient un corps fait de mots et de rythmes. On peut dire, en généralisant, que, quand on apprend un texte, on s'inscrit dans la tradition qui a véhiculé ce même texte. Du coup, les déterminations individuelles de l'apprenant s'évaporent et perdent beaucoup de leur consistance.

Ce qui motive aussi à mes yeux votre question est l'existence d'un corpus de textes que l'on appelle la *smṛiti*, c'est-à-dire la « mémoire ». Dans la tradition indienne, on distingue, mais pour les lier, deux grands corpus de textes : d'une part la *ṛuti*, ou « audition », texte révélé dont nous avons parlé précédemment et d'autre part la *smṛiti*. L'idée est que les auteurs, cette fois personnels, de ces textes de la *smṛiti*, dont le plus célèbre est le « code » des lois de Manu, n'ont pas composé à proprement parler ces textes comme s'ils étaient leur création mais à partir du souvenir de ce qui existait avant eux. Il s'agit de textes qui, nous est-il dit, accompagnaient

la révélation védique mais qui n'ont pas été fixés en mots, en poèmes, en discours au moment même, au même titre ni de la même manière que la révélation védique. Ils sont restés dans une mémoire implicite qui est devenue consciente au moment où les auteurs des textes de *smṛiti* ont décidé de les composer. La *smṛiti* ne fait pas partie directement du corpus védique mais on ne la dit valide que dans la mesure où elle ne contredit pas les textes védiques. Les textes de la *smṛiti* sont de toute manière beaucoup plus récents que ceux de la *ṛuti*. Ils n'ont pas la même dignité. Ce ne sont pas des textes sacrés, qui sont absolument *ne varietur*, auxquels on ne peut pas toucher. Il y a des divergences entre les différents auteurs de *smṛiti*, des controverses entre leurs commentateurs. Ce sont des textes qui sont beaucoup plus pratiques. Ils ne font pas partie du rituel et ne s'accompagnent pas de gestes rituels. Ce sont véritablement des codes qui indiquent comment il faut procéder pour vivre, quelles sont les règles de la vie sociale ou religieuse. Cela s'accompagne parfois de cosmologies révélant que le Monde est construit de telle et telle manière, que la société humaine occupe telle place dans ce Monde et que les différents membres de cette société doivent, en vertu du groupe auquel ils appartiennent, exécuter tels ou tels gestes, se comporter de telle et telle manière. C'est en ce sens que l'on peut parler de remémoration.

D'autre part, votre question a un autre sens, une autre portée encore, ce sont précisément les techniques d'apprentissage. Connaître vraiment, je l'ai dit, c'est savoir par cœur. Donc il faut exercer constamment sa mémoire pour que la connaissance d'un texte s'accompagne de sa remémoration. L'actualisation, c'est une remémoration. Cela vaut pour les textes *smṛiti*, mais cela vaut bien sûr surtout pour les textes du Veda qu'il faut évidemment connaître par cœur pour pouvoir les comprendre, les utiliser, etc.

Il y a des techniques d'apprentissage, d'utilisation et de développement de la faculté de mémoire. Ce sont des techniques très bien structurées et décrites avec beaucoup de précision. Comment faire pour apprendre ? Là, nous sommes dans le mécanisme mais dans le même temps, il y a des sortes de gestes à caractère certainement rituel et aussi des discours qui tendent à nous faire comprendre au moyen de ces techniques que le texte appris devient une partie intégrante de la personne de l'apprenant et même de son corps. Il s'agit, je le répète, d'incorporer le texte, de « l'avoir dans la gorge ». Nous avons des témoignages observables de cet apprentissage. Dans les écoles où l'on apprend le Veda aux petits enfants, le maître dit la formule à apprendre et les élèves la répètent. Mais apprendre un texte védique, c'est aussi apprendre à le réciter en respectant les différents accents de hauteur, – si vous avez fait du vietnamien, vous voyez ce que je veux dire en ce qui concerne les tons – car en sanscrit védique, il y avait aussi des tons. Un mot s'énonçait avec une syllabe qui était prononcée sur une note plus haute que les autres. C'était un accent mais au lieu d'être un accent de force, c'était un accent de hauteur. Cela s'est perdu après. Apprendre le Veda après la fin de la période védique, exige un apprentissage supplémentaire, l'acquisition de cette manière de prononcer en respectant les tons. Pour inculquer les tons dans l'esprit des élèves, le maître saisit la tête de l'élève et la manipule de manière à accompagner la prononciation des tons. Pour un ton bas, il lui fait baisser la tête. Pour un ton haut, il lui fait lever la tête. Pour un ton modulé, il lui fait bouger la tête latéralement. On voit ainsi ces pauvres enfants dont la tête est manipulée fermement par le maître en question. Si je vous parle de cela, ce n'est pas seulement pour le pittoresque, c'est pour vous indiquer que la mémorisation est littéralement une incorporation. Le corpus du texte devient un élément du corps de l'apprenant.

D'ailleurs, vous avez utilisé le terme de corpus et cela dit bien qu'il y a une vitalité dans chaque élément qui contribue à la vitalité des autres. Ce n'est pas tant une structure que quelque chose qui relève de l'organisme.

C'est vrai. Du reste, il y a à ce sujet des comparaisons explicites. Il y a telle partie du Veda qui correspond à la tête, telle autre à des membres, etc. La métaphore corporelle est très présente. Mais en outre, il y a cette incorporation du savoir par celui qui apprend et qui se fait au détriment de ses déterminations individuelles.

Comment posez-vous la limite entre le profane et le sacré au regard des textes védiques ?

Pour ce qui est du rapport difficile entre profane et sacré, il y a un exemple sur lequel je travaille depuis longtemps, c'est celui des honoraires rituels – c'est très important parce que c'est très coûteux un sacrifice, en tout cas, ça peut l'être car il faut des spécialistes pour cela – , il faut rémunérer ces experts, les payer d'une manière ou d'une autre, c'est aussi une question de prestige... La cérémonie elle-même du paiement n'est pas quelque chose qui se passe à côté, en coulisse. Elle est tout à fait importante dans le déroulement de la cérémonie elle-même. Ce n'est pas du tout quelque chose de mineur ou de secondaire. On dit qu'il y a deux sortes de dieux : les dieux qui sont dans le ciel et que l'on se rend favorables par les offrandes proprement dites; et les brahmanes, dieux sur terre, qu'il faut se concilier en leur donnant des gratifications pour rémunérer le travail qu'ils font en tant qu'officiants. Le versement des honoraires est une des étapes de la libération du sacrifiant, donc c'est un élément tout à fait essentiel du processus sacrificiel, de ce qui se passe sur le terrain du sacrifice. Et en même temps, on dit que c'est le modèle fondateur des relations, des transactions employeur/employé dans la vie profane. C'est parce que ceci a lieu dans le sacrifice que cela peut se faire dans la vie profane. D'une part il faut faire une distinction très nette entre le profane et le sacré, ou, plus exactement entre ce qui a lieu « dans le monde » et ce qui a lieu « dans le rite », pour reprendre les expressions sanscrites; d'autre part tout se passe comme si ce qui a lieu dans le monde devait être fondé, légitimé par un précédent : un aspect, un moment de l'action rituelle. Ce paiement est aussi une façon pour les penseurs védiques d'indiquer que le sacrifice doit avoir une fin. Celle-ci est marquée notamment par le moment du versement des honoraires. Même si on veut faire de sa vie entière un sacrifice ininterrompu, chaque cérémonie sacrificielle concrète doit avoir une fin. Le sacrifice perpétuel ne peut être qu'une métaphore. Il y a à l'intérieur même du sacrifice

des cérémonies strictement rituelles qui marquent la fin du rite (par exemple, le « bain d'emportement ») et il y a la procédure du paiement qui elle aussi est inhérente au rite mais en même temps est une transition vers la vie « dans le monde ». C'est à la fois un élément constitutif de la cérémonie et c'est le moment où on marque la différence entre ce qui est cérémoniel et ce qui ne l'est pas. Ce sont comme des bornes qui seraient tantôt à l'intérieur tantôt à l'extérieur.

Dans les arts martiaux, la parole est considérée comme suspecte mais en même temps dans certaines écoles, on dit qu'on ne peut toucher à une efficacité que si l'on connaît les poèmes qui accompagnent les gestes. Dans certains enseignements, on ne procède que par le silence. Dans d'autres, il est écrit « ni par le silence, ni par la parole » parce que sinon, il y aurait un accès systématique à la compréhension. J'ai vu que M. Renou a écrit un article sur le silence dans le védisme. Je voudrais savoir quelle place le Veda accorde au silence et à la parole.

Les instructions sur le rituel font une place au silence, complémentaire de la parole. Il y a différentes sortes de silence, de même qu'il y a différentes sortes de parole. Le silence est tout à fait crucial dans le rituel védique et dans la mystique aussi, évidemment. J'ai écrit un article qui s'intitule « Tenir parole, retenir sa voix ». Je pars du texte de Renou, que je commente, et j'ajoute d'autres éléments. Ce thème est vraiment très intéressant. Je m'explique très rapidement. Il y a le silence qui est purement négatif : plutôt que de dire n'importe quoi, plutôt que de bavarder, que de dire des choses sans importance, il faut se taire. Dans le rituel, il est prévu – et c'est une forme d'ascèse – , qu'on ne bavarde pas, d'autant que cela peut durer longtemps, cela peut être fatigant, etc., donc on peut avoir tendance à bavarder. Il y a des règles, des gestes qu'il ne faut pas faire, des aliments qu'il ne faut pas absorber, et il faut observer le silence. C'est, si je puis dire, un silence de précaution. Mais d'autre part, il y a un silence tout à fait positif qui est la contrepartie et le complément nécessaire de la parole. Il y a des moments où la parole védique elle-même est considérée comme épuisée : il faut qu'elle se refasse, qu'elle trouve son énergie, son efficacité. La façon pour la parole de retrouver sa vigueur est précisément le silence. Le silence permet à la parole de se recharger, si bien qu'il y a des plages de silence à l'intérieur même de la récitation védique. Elles ont pour fonction de revigorer la parole. D'autre part encore, on distingue dans la manière de réciter le Veda plusieurs modes : à voix haute, c'est-à-dire de façon tout de même articulée et audible, à voix basse, à peine audible, on voit les lèvres remuer mais on n'entend pas, et enfin silencieusement, c'est-à-dire qu'il y a des textes qu'on peut réciter mais mentalement. Ce sont les modalités de la parole. Il y a aussi une modalité de la parole qui est le silence absolu, c'est-à-dire qu'on ne pense même pas à réciter quoi que ce soit. Tandis que la parole est faite d'éléments articulés et d'unités qui sont nécessairement limités, le silence par contraste est l'infini, l'absolu, l'indéterminé.

Dans la sphère sinisée, il est impensable d'interroger le Maître pour dissiper ses doutes intimes. En Inde aujourd'hui, l'élève est invité à sonder par la parole la capacité de celui qui le guide. Comment l'Inde justifie-t-elle ce dialogue ?

L'idée que l'élève puisse sonder les capacités du maître est en Inde totalement exclue. Ce qui existe en revanche est la possibilité pour l'élève de demander des éclaircissements. L'élève n'est pas condamné au silence et à la passivité. Il peut demander ou même être invité à poser des questions mais ces questions ne doivent jamais être des objections ni des manières d'embarrasser le maître. En revanche, le maître n'accepte d'élève qu'à la condition que ce dernier accepte l'enseignement du maître sans objection. Mais le dialogue n'est pas du tout interdit, les questions qui ne sont pas un questionnement ne sont pas prohibées. Il faut poser des questions mais il ne faut pas mettre en question. Les textes nous font connaître des controverses qui se présentent sous la forme de dialogue entre gens qui posent des questions et gens qui répondent. Il arrive, dans les textes comme les Upanishad, que le questionneur soit accusé d' « outre-questionner, c'est-à-dire d'aller trop loin dans les questions, non pas de poser des questions qui embarrassent le maître ou qui feraient apparaître son ignorance mais de poser des questions qui touchent à des réalités indicibles, inaccessibles, etc. Celui qui outre-questionne, comme on dit, risque de mourir, de voir sa tête éclater. Il y a des exemples de dialogues, des échanges de réponses et de questions, qui se terminent de façon tout à fait dramatique. Mais ce ne sont pas des rapports de maître à disciple. Ce sont des rapports de concurrents ou de collègues qui viennent se mesurer.

Lors d'une rencontre entre trois brahmanes et un *kshatriya*, leur compréhension se confronte et au lieu que le vrai l'emporte sur le faux, le plus élevé se distingue de ceux qui ne le sont pas autant. Pouvez-vous nous dire comment dans l'Inde védique, chacun situe son accomplissement et celui d'autrui ? Comment se fait l'échange ?

Il y a en Inde des discussions pour savoir qui a raison et qui a tort. Mais aussi, des discussions pour établir qu'il y a des niveaux de compréhension différents. Je pense à une discussion contenue dans les Upanishad, qui vient à porter sur le nombre des dieux. Le questionneur dit : « Combien y a-t-il de dieux ? » L'autre répond qu'il y en a trente trois mille trois cent trente trois.

« Oui, c'est juste » répond le questionneur, « mais réellement, combien y en a-t-il ? » « Trois cent trente trois »
« Oui, oui, c'est vrai, tu as raison. » En effet, chacune des réponses pourrait être justifiée. « Bon, réellement ? »
« Il y en a trente-trois »
« Oui, c'est vrai, il y en a trente-trois. Mais en fait, combien y en a-t-il ? »
« Il y en a trois »
« Oui, mais en réalité, combien ? »
« Ah bien, il y en a un et demi. »
« Oui, c'est vrai. Mais en fait ? »
« Il y en a un. »
« Bien. »

La discussion devrait s'arrêter mais elle tourne mal et finalement, c'est à ce moment-là que le questionné à son tour pose une question qui est considérée comme une outre-question et sa tête éclate.

Je veux dire que chacune de ces réponses a sa validité sur le plan qui est le sien. Mais à chaque fois, on reprend la question en disant « Oui, mais en réalité ... » Qu'est-ce qu'en réalité par rapport à ce qui était aussi en réalité mais une autre réalité ?

Il y a en Inde védique une spéculation philosophique et spirituelle sur les nombres. Pourriez-vous nous dire un mot sur cette démarche qui nous est aujourd'hui fort lointaine ?

En Inde, comme partout, les spéculations sur les nombres sont récurrentes mais il y a cette particularité : on cherche toujours : « Qu'y a-t-il de commun entre tel élément du cosmos et tel élément de l'organisation de la personne? » D'une manière générale, on cherche à savoir ce qu'il y a de commun entre ceci et cela. Très souvent, la réponse est qu'on peut décomposer les objets que l'on compare en un nombre égal d'éléments. Ce n'est pas la substance, ni la forme qui importe, c'est le nombre d'éléments constitutifs. Il y a une affinité qui peut aller très loin entre tel objet et telle saison, ou telle divinité et tel mode d'action, des choses tout à fait disparates mais qui sont justifiées par le fait qu'on peut décomposer ces éléments mis en regard en un nombre égal d'éléments. Cela va très loin dans le Veda parce qu'on met en lumière des affinités entre tel élément du cosmos ou tel élément du rituel et tel élément du texte védique lui-même. Qu'ont-ils en commun? Eh bien, c'est le nombre. En effet, toute chose – un animal par exemple – peut être définie par le nombre d'éléments qui la constituent et dans le Veda, c'est le nombre de syllabes que contient telle strophe ou le nombre de syllabes que requiert tel schéma métrique du texte védique. Par conséquent les considérations sur les nombres sont infinies. Et toujours, il s'agit de mettre en relation des nombres identiques. La manière d'aboutir à ces nombres est extrêmement complexe. On parvient par exemple à un nombre donné, un nombre dont on a besoin, en combinant un nombre de vers et un nombre de syllabes dans le vers. Je vous parle ici du Veda, et plus précisément de développements contenus dans la partie en prose du Veda.

Certains recherchent dans les arts les plus anciens un surplus de pureté et de vérité. Votre domaine d'étude se situe à l'aube de nombreuses traditions. Il est difficile de faire plus antique ! Que vaut pour vous cette antiquité ?

Vous m'amenez à parler de la manière dont les Indiens de la tradition considèrent le passage du temps. En Inde comme dans bien d'autres civilisations traditionnelles, on considère que ce qu'il y a de plus pur, de plus authentique est originaire. Si on prend les grands traits de la cosmologie classique, après la période védique, on bute tout de suite sur la théorie des ères successives. Le monde vit un temps cyclique et chaque cycle est constitué de quatre ères successives. Ce sont des ères de dégradation. La première est la plus pure et la plus complète, la quatrième, la plus dégradée. D'après la tradition indienne, nous autres vivons dans l'ère ultime, dans l'âge de fer, une époque où ça va très mal. Le cycle ne se termine sur un cataclysme que pour redémarrer sur un nouveau cycle, un nouvel âge d'or, l'âge de perfection, etc. On peut se référer au temps passé qui était meilleur que le temps d'aujourd'hui, étant bien entendu, je le répète, que cela est cyclique. Mais c'est une idée très générale qui, finalement, n'entre pas en ligne de compte dans la vie pratique. On sait qu'il y a une morale, une manière de vivre, une métaphysique même qui sont propres à l'âge dans lequel nous sommes, le plus corrompu, le plus dangereux. Cela mis à part, la chose, l'idée que le temps qui passe est source de dégradation, de corruption, de perte de substance, etc. est banale. Revenir au sens premier des choses ou à un certain point de départ pour mesurer un progrès est une notion plutôt moderne. Dans l'Inde traditionnelle, il n'y a pas d'idée de progrès, il y a cette référence permanente aux premiers « voyants », aux poètes qui les premiers ont eu les révélations essentielles, etc. Le progrès intellectuel n'est que l'élucidation, par des commentaires, de données de base elliptiques mais par elles-mêmes parfaites. Le terme « sanscrit », pour désigner la grande langue de civilisation de l'Inde, lui-même signifie « parfait », c'est-à-dire perfectionné, qui a reçu un grand nombre de perfectionnements. On pourrait donc supposer qu'on est parti d'une matière brute et que par une

série de raffinements successifs, qui demandent du temps, on aurait abouti à la perfection qu'est la langue sanscrite. Mais ce n'est pas tout à fait ainsi que les choses se présentent car le sanscrit est considéré comme étant parfait d'emblée, pourvu de tous les perfectionnements; il subit des altérations, des dégradations s'il n'est pas préservé. Mais en même temps, il y a une idée de *sanskriti*, terme qui plus généralement signifie perfectionnement dans la culture. Je crois cependant que ce perfectionnement n'est pas pensé en termes historiques : on n'oppose pas la société « perfectionnée » à une société qui serait barbare parce que primitive.

La cuisson transforme la matière crue en matière pouvant être offerte aux dieux. Lokapakti, la cuisson du Monde, est au cœur de la tradition védique. D'ailleurs, le maître y cuit son disciple. Comment procède-t-il ?

Je dirais très brutalement que ce qui assure la cuisson du disciple et des êtres est le rituel. Les rites ont pour raison d'être de cuire à tous les sens métaphoriques. Les actes rituels sont distribués tout au long de la vie, ils ne forment pas des touts isolés, ils s'accumulent. La vie est jalonnée de rituels qui sont autant de *samskâra*, c'est-à-dire de perfectionnements. Il y a donc des progressions dans la cuisson. Le *samskâra* ultime, ce sont les funérailles, cette ultime cuisson qui consiste à mettre le corps du défunt dans le feu de la crémation. Le temps joue son rôle puisque les *samskâra* se distribuent tout au long de la vie individuelle et en même temps, et correspondent à ce que les anthropologues appellent des rites de passage.

Dans les arts martiaux, avancer dans l'étude implique que l'on s'adonne aux exercices transmis par les maîtres. Justifier l'exercice avant même son exécution est perçu comme déplacé dans un dojo, dans un espace dédié à l'étude de la Voie des arts martiaux. L'exercice est le lieu du questionnement ainsi que de la réponse. Dans l'Inde védique, la justification préalable à l'effort ou au rituel est-elle perçue comme un affaiblissement de la manière d'étudier ?

Nous l'avons vu à plusieurs reprises, la question de la finalité du rite n'est pas esquivée en Inde, loin de là. Mais je voudrais vous dire quelques mots d'une école de pensée, une doctrine philosophique, si vous voulez, une « vue », comme on dit en sanscrit, que l'on appelle « Exégèse première », *pūrvā mīmāṃsā*. Ce n'est qu'une école parmi d'autres, non la plus célèbre (la plus célèbre et la plus étudiée de ces « vues », en Inde comme en Occident, est l'« Exégèse seconde », appelée aussi *Vedānta*). Ce qui m'a attiré dans cette « vue » est ce que je pourrais appeler son honnêteté dogmatique. Pourquoi fait-on des rites ? Toutes sortes de raisons sont invoquées : cela conduit au salut dans l'au-delà, cela apporte la prospérité ici-bas, les ancêtres que nous vénérons nous l'ont appris, et cela crée une continuité entre eux et nous, enfin toutes sortes de justification psychologiques, métaphysiques, etc. qui viennent en quelque sorte rendre persuasive ou séduisante la prescription rituelle. Mais selon ces *Mīmāṃsaka*, ces penseurs, la vraie raison du rite, c'est qu'il est prescrit par le Veda et il n'y a pas à chercher de justification au Veda, le Veda est à lui-même sa propre justification. Toutes les justifications psychologiques ne sont que secondes par rapport à cela, ne sont que des moyens de dorer la pilule. Les *Mīmāṃsaka* emploient du reste exactement ce terme : « Vous employez du miel pour faire passer un médicament amer mais le miel ne fait pas partie du médicament. » Ce qui est objet de croyance absolue, c'est-à-dire ce à quoi il faut obéir, ce sont les prescriptions, ces parties du Veda qui nous disent ce qu'il faut faire et de quelle manière le faire. C'est cela qui ne saurait être mis en question : les phrases védiques qui contiennent une injonction (*vidhi*). En revanche, les développements qui exaltent la grandeur des dieux, qui relatent leurs exploits ou même les passages qui décrivent la félicité que l'on atteindra si on exécute les rites comme il faut, les *Mīmāṃsakas* disent que ces développements forment une autre partie du Veda, qui a pour raison d'être

de rendre acceptable le corpus des prescriptions. Par conséquent, un esprit lucide peut très bien faire le tri : adhésion exigée pour ce qui est des prescriptions, et puis critique ouverte à toute délibération pour savoir s'il est vraisemblable que tel dieu possède bien les pouvoirs que les textes lui attribuent. Une branche de cette école, minoritaire, il est vrai, dit expressément que le phrase védique : « celui qui désire le ciel doit offrir tel sacrifice » n'implique pas que l'on atteindra le ciel si on offre ce sacrifice, ni même que le ciel existe ; elle enseigne seulement que pour être qualifié pour offrir ce sacrifice, il faut désirer le ciel.

Dans les arts martiaux, nous avançons à la mesure de nos efforts, rencontrant sueur et douleur. Quel est le rapport à la douleur dans le perfectionnement védique ?

Il n'y a pas dans l'Inde brahmanique de dolorisme, d'exaltation de la douleur pour elle-même, ni l'idée que la douleur est rédemptrice, que la douleur qu'un homme s'inflige épargne la douleur à autrui. Du moins je ne crois pas. Dans le bouddhisme, il y a des êtres, les *bodhisattva*, qui ont la force quasi magique de prendre sur eux les péchés d'autrui et d'assurer par leur propre souffrance le salut d'autrui. Ce qui ne veut pas dire que dans le brahmanisme la compassion soit ignorée : au contraire, c'est une vertu essentielle, liée du reste à l'idéal de non-violence. Mais ce qui est vraiment exalté, c'est l'ascèse, la prouesse ascétique. L'ascèse, c'est la maîtrise. Quels sont les moyens de la maîtrise de soi ? Et éventuellement, de l'acquisition de pouvoirs ? Il y a la concentration, l'aptitude à résister à la faim, à la chaleur, au besoin de sommeil, au besoin de parler, etc. Les contraintes auxquelles on se soumet quand on se fait ascète valent non par la souffrance qu'elles impliquent, mais par ce que cela révèle de l'aptitude à surmonter ces souffrances.

Comment cette tradition perçoit-elle la maîtrise ?

S'agissant du roi, – et nous l'avons déjà évoqué plus haut – il nous est dit dans plusieurs textes que le roi a vocation à s'étendre, à étendre son pouvoir, sa souveraineté sans limite. Il n'y a pas de limite préexistante à son pouvoir. Politiquement, cela veut dire qu'il n'y a pas de limite naturelle à un État, que normalement le roi doit s'étendre le plus possible. Sur le plan du rituel, il y a des cérémonies qui marquent l'accession du roi à tel ou tel niveau de souveraineté. Par exemple, le sacrifice du cheval est un rite que seul peut accomplir le roi qui se considère en état d'affirmer sa souveraineté sur l'ensemble de ses voisins. En ce qui concerne le perfectionnement de soi par l'ascèse, ou l'acquisition de perfection successives, il y a deux choses : on peut considérer qu'on en a jamais fini – cet enseignement existe aussi – qu'on peut toujours aller au-delà, atteindre un stade supérieur dans la réalisation de soi, c'est une expression dont je ne suis pas sûr de saisir le sens, mais qui est très employée. Mais d'un autre côté, il y a cette idée, notamment dans le *yoga*, qu'au terme d'un très long cheminement et ce cheminement ne peut être parcouru que par un très petit nombre d'individus, on parvient à un état de perfection, on est réalisé. La perfection, la réalisation, l'état de réalisé ou de perfectionné, cela existe. Cela signifie que l'on est arrivé au but, une sorte de plénitude que l'on peut décrire de beaucoup de manières différentes, qui peut être synonyme de plénitude, de pouvoirs extraordinaires, mais aussi de vidage complet, de dissolution de soi. Il y a certainement cette idée de but atteint, le but n'est pas toujours à atteindre.

Vous utilisez l'expression « Pour faire un pas de plus » dans un de vos textes. Pour nous qui faisons face au sabre levé, « faire un pas de plus » est un défi, un problème à résoudre, un face-à-face inévitable. Dans l'étude elle-même, le pas suivant est commun à tous à tous moments. Cela renvoie à la présence perpétuelle du reste dans la vision indienne selon vos dires.

L'expression « pour faire un pas de plus » est simplement destinée à avancer dans mon propos. C'est une commodité de langage. Je vais cependant reprendre au bond l'idée que vous lancez, au risque de me répéter. J'imagine que la quête de perfection est inhérente à la nature humaine et qu'elle implique précisément qu'elle n'a pas de fin. Une fois le sommet atteint, on s'aperçoit que ce sommet n'est que la base d'une nouvelle paroi, dont on découvre l'existence. Dans l'Inde en particulier, il y a l'idée qu'on ne peut jamais rendre compte totalement du donné, du monde auquel on a accès, ou du monde que l'on construit, il y a toujours un reste. Le reste n'est pas nécessairement à conquérir, à abolir. Et il est bon pour l'esprit de comprendre, de raisonner de telle manière qu'on fasse apparaître un reste non maîtrisable. Par conséquent, il y a toujours un au-delà. Mais en même temps, ce qui me frappe dans le rituel, où il est question d'accéder à un au-delà, c'est que les ritualistes savent très bien qu'il faut s'imposer des limites, qu'on ne peut pas passer son temps à franchir des limites, qu'au contraire il faut parfois tracer des limites, accepter de s'y tenir. On trouve évoqués dans le livre de Sylvain Lévi *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmana* des personnages mythiques qui sont possédés, par une sorte de frénésie sacrificielle... Dans la vie réelle l'exécution d'un rite implique toujours qu'il y ait un monde à l'extérieur du rite. Les rites pris dans leur individualité, ont une configuration, une limite, et il faut toujours prévoir lorsqu'on entre dans le rite qu'il faudra en sortir. D'un autre côté, il faut toujours qu'à l'intérieur de l'espace bien délimité de l'action rituelle il y ait comme un échantillon du monde illimité et indéterminé qui l'entoure, il faut qu'à l'intérieur de la structure il y ait un rappel de l'informe. Et d'un autre côté encore, les vrais sommets existent, et l'on pense en Inde que certains êtres sont capables de les atteindre.

Je cite une phrase en exergue du livre de Rahula Walpola *L'enseignement du Bouddha selon les textes les plus anciens* : « Il n'est de plus grand don que celui de la vérité » tiré de *Manu*. D'autre part, il est écrit dans un texte tantrique qu'un personnage en arrive à violer la Reine des Sorcières pour accéder à la Vérité ultime. Dans le sacrifice, on substitue à l'humain un végétal ou un animal sur lequel on exerce une violence qui constitue le sacrifice. Comment l'Inde védique présente cette violence au sein même du rituel et est-ce que dans la recherche de connaissance, on reçoit la vérité ou doit-on l'arracher ? Dans l'accès à la vérité, quelle voie s'ouvre à nous ?

Oui, certes, l'opposition entre prendre un bien, le cas échéant l'arracher par la violence, et recevoir ce même bien parce qu'on vous en fait le don, cette opposition est en effet riche de sens. Il est vrai que le sacrifice est à la fois un don que le sacrifiant fait à la divinité (le don doit nécessairement avoir un destinataire) et une violence exercée sur ce qui fait l'objet de ce don. Mais justement ces deux opérations convergent : on fait violence à la victime de manière à pouvoir en faire le don. Quant à savoir si ce que l'on cherche à obtenir par le sacrifice est la connaissance d'une Vérité ultime, selon votre expression, c'est une tout autre affaire. À moins d'assimiler à cette Vérité ultime le « vrai » qui selon les Brâhmana caractérise l'espace et le temps de la cérémonie sacrificielle...

Il y a des maîtres qui retiennent et qui attendent
que l'élève arrache le dernier brin de savoir
au silence du maître et d'autres qui veulent
tout restituer comme on verse un verre d'eau
dans un autre sans en perdre une seule goutte.

Il y a matière en effet à une typologie du « maître ». Je ne suis pas sûr que dans l'Inde on puisse mettre en lumière des figures aussi contrastées que celles que vous évoquez. Mais je retiens, pour la transformer, l'idée du verre : le maître ne donne son enseignement que si l'élève est un bon réceptacle, littéralement un bon récipient, un *pâtra*, c'est-à-dire un « vase ». Notez aussi, par parenthèse, que l'acteur est désigné comme le *pâtra*, le vase dans lequel se déverse son personnage. Mais c'est là une simple association d'idées, excusez-moi.

Les arts martiaux distinguent l'entraînement au sein d'une école auprès d'un maître et celui dans la montagne pour acquérir des aptitudes particulières. Au Japon, on appelle Yama bushi, littéralement « montagne guerrier », celui qui s'adonne à ces austérités. Dans l'Inde védique, la distinction entre village et forêt est fondamentale. Qu'est ce qui différencie la recherche spirituelle au village et celles des bois ?

Sur le plan védique, à l'époque védique, la distinction entre village et forêt est importante. Il y a d'une part des textes védiques que l'on peut, que l'on doit apprendre au village, c'est-à-dire dans la société, et d'autre part certains textes ésotériques, qui font partie aussi du Veda, qu'on appelle des textes « forestiers », *âranyaka*, parce qu'on ne peut les apprendre que dans la forêt, dans l'isolement de la forêt. On est coupé de la société et le face-à-face entre le maître et son élève, ou ses élèves, peut prendre place. Cela se déroule l'extérieur de la société parce que ces textes sont censés être chargés d'une puissance telle que cela ferait des ravages si on ne créait le vide autour d'eux. L'exemple du vide par opposition au plein social, c'est la forêt, la forêt n'est pas vide à proprement parler mais il y a assimilation fréquente, dans l'Inde, entre désert et forêt. Il ne faut pas imaginer la forêt indienne comme la forêt équatoriale, très touffue avec des arbres. Non, c'est une forme de désert. On comprend que se développe l'idée, plutôt post-védique, que la forêt est véritablement l'antithèse et le complément du village. Le village est la société structurée avec ses castes, le travail, les lois. La forêt est le contraire. Alors qu'est-ce que le contraire ? D'abord c'est la solitude ; il y a certes y ait des groupes dans la forêt, mais ces groupes vivent dans l'isolement. Les textes de *smṛiti* prévoient que les hommes, dans la dernière partie de leur vie, peuvent quitter le village, et seuls, ou en compagnie de leur épouse, se faire *vânâprastha*, devenir un de ceux « qui partent pour la forêt » et qui dans la solitude de la forêt se consacrent principalement à l'activité rituelle, dans ce qu'on appelle des *âçrama*. Et puis il y a des solitaires qui s'efforcent de vivre vraiment l'antithèse de la société structurée, de la plénitude de lois, d'activités, de projets, etc. et qui ont « renoncé » non seulement aux activités profanes qui caractérisent la vie « villageoise », c'est-à-dire sociale, mais aussi à la vie rituelle elle-même : plus exactement, ces « renonçants », ces *samnyâsin* ont, comme on dit, intériorisé leurs feux

sacrificiels, et leurs rites ne sont que des formes d'ascèse solitaire. C'est la préfiguration du salut entendu à l'indienne : échapper aux flots toujours recommencés du *samsâra*, à l'enchaînement du *karma*, faire le vide en soi et autour de soi, se détacher complètement et essayer d'agir en déconnectant son action de tout désir de conséquences bénéfiques. Cela est indissociable d'une très grande ascèse forcément, parce que cela implique silence, jeûne, non-fixation. Il s'agit d'errer, de ne jamais s'installer quelque part ou seulement provisoirement ; être un errant, échapper aux déterminations que comporte la fixation en un lieu et en un temps.

Certains textes védiques expliquent leurs symboles et sont dits « ésotériques ».
Pourquoi l'explication est-elle considérée comme dangereuse ? Pourquoi l'Inde védique choisit-elle la Voie du geste, ce dernier serait-il rituel ?

Ésotérique ne s'oppose pas à explication. Les explications ésotériques sont censées être des explications qui ne sont pas destinées à tout le monde, qui sont porteuses d'un sens profond, ultime, et qui sont considérées comme devant être réservées à des personnes qui sont qualifiées pour cela. L'ésotérisme est une forme d'explication qui renseigne sur les autres explications et les relativise ; si elle était livrée à des gens qui n'ont pas été suffisamment perfectionnés pour la recevoir, elle se dégraderait et en même temps ferait des ravages. En revanche, tout le monde a droit aux explications exotériques.

Foucault a établi que la maladie mentale était culturelle et non naturelle, la folie non occasionnée par des lésions ou autres atteintes organiques. Dans certaines traditions, on évoque des sages fous dont la connaissance est très proche de la transe. Je voudrais savoir comment l'Inde védique considère le lien entre connaissance et folie.

Il me semble qu'une des premières mentions de la folie comme pathologie, comme état dangereux qu'il faut éviter, etc. est précisément liée au sacrifice sans limite. Comme je vous l'ai dit déjà dans nos entretiens, comme je l'ai écrit souvent, le sacrifice est considéré comme un voyage, comme un voyage dans l'au-delà et finalement tous les préparatifs ascétiques qui font partie du sacrifice sont destinés à permettre ce voyage, à donner au sacrifiant un corps sublimé et subtil qui lui permettra de s'envoler vers les espaces de l'au-delà. Ce voyage implique un véhicule qui doit être piloté. Le sacrifiant n'est qu'un passager. Le pilote, c'est l'officiant. Il faut qu'il y ait des rapports contractuels très précis pour régler les modalités du voyage dans lequel le sacrifiant est le passager et l'officiant le pilote. On dit que si les règles du contrat ne sont pas respectées ou bien si le contrat n'a pas été explicité, le voyage risque de tourner mal, c'est-à-dire ne comporter aucun retour. Le bateau ou le char risquent de se perdre dans les espaces sidéraux. Le texte ajoute : « Qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Cela veut dire que le sacrifiant risque de devenir fou ». Par conséquent, il y a à la fois cette idée de limite que j'ai développée dans une question précédente et aussi, pour répondre à votre question actuelle, l'idée de la folie. Il y a une folie que l'on reconnaît, que l'on repère, dont on a peur, qu'on essaie d'éviter et qui se manifeste dans cette circonstance. Ça, c'est une première chose. D'autre part, quand on regarde les textes médicaux de l'époque classique, au début de notre ère à peu près, on s'aperçoit que des chapitres brefs, trop brefs malheureusement, sont consacrés à la maladie mentale. Mais ils ne sont pas explicites. Les médications ne sont pas des médications, mais plutôt des conseils de morale de vie, des exhortations à respecter les principes etc. Cela dit, les Indiens sont très conscients du fait que la folie ou la maladie mentale peut être évidemment imputable à des déficiences, mais qu'elle est peut-être liée aussi à des dérèglements qui ont pour effet ou

pour cause – je ne sais pas – certaines exaltations. On dit qu'on est hors de soi et cela implique évidemment certaines formes de transe dont les unes sont admises, valorisées et encadrées dans les formes religieuses et d'autres considérées comme non maîtrisables et dommageables. Il existe un dieu que l'on invoque pour éviter la folie et aussi lorsqu'on est fou parce que c'est le Dieu Fou lui-même, le dieu Siva en tant que *unmattabhairava*, « terrible », *bhairava*, et « dément », *unmatta*.

Dans la double relation maître élève, que signifie
« le maître est pour l'autre comme un parasol,
le disciple est comme un parasol pour l'autre » ?

Dans toute l'Asie, le parasol est un instrument et un signe de prestige. Paradoxalement, chacun est un parasol pour l'autre. Le maître protège l'élève contre l'ignorance, etc. Mais d'un autre côté, l'élève est un parasol pour le maître, il est physiquement au service du maître, il doit le protéger et le servir. Évidemment, le maître tire son prestige de son élève, comme l'élève tire son prestige de son maître. On insiste toujours sur la nécessité pour un élève d'avoir un maître. On dit aussi que la raison d'être de l'élève, c'est précisément de fournir au maître son statut de maître. Que serait un maître s'il n'avait pas d'élève ? Par conséquent, par son existence même, l'élève justifie et par conséquent protège la vie du maître.

Un maître de Thé dit de la tradition japonaise :
« Nous n'apprenons que d'un seul maître.
Nous ne les comparons pas ni n'en changeons. »
Quel est, selon vous, le propre de la tradition
védique ?

Je crois que dans la tradition védique, on pourrait souscrire à cette idée qu'en effet, on se donne à un seul maître. Ce qui n'empêche pas qu'avant de se fixer à un seul maître, on fasse des essais. Il y a des exemples de cela : un étudiant va se mettre aux pieds d'un maître puis d'un autre avant de se fixer. La figure de l'étudiant errant, itinérant existe aussi dans le monde chinois, sinisé, me semble-t-il ? Mais une fois la relation maître/disciple établie, je crois qu'elle est définitive.

Un ouvrage collectif vous est dédié
avec pour titre *Le Disciple et ses Maîtres*.

Voulez-vous commenter ?

C'est Maurice Olender que vous devriez interroger, puisque c'est lui qui a eu la généreuse idée de ce livre et aussi de son titre. Je crois comprendre. Il avait lui-même compris, me semble-t-il, que je ne voulais pas apparaître comme un maître auquel ses disciples viennent rendre hommage : en tout cas je ne suis jamais perçu comme un maître. J'ai effectivement l'impression d'avoir essayé de donner ce que je pouvais aux gens avec qui j'ai travaillé, avec qui j'ai été en contact, mais j'ai toujours pensé que, personnellement et à l'époque historique où nous vivons, mon rôle était plutôt de les mettre en état de découvrir éventuellement d'autres maîtres ou de se rattacher à une tradition, la tradition dans laquelle moi-même j'ai été formé. Je n'aurais pas voulu d'un titre qui fût « le Maître et ses Disciples » parce que ça n'aurait pas du tout correspondu à la vision que j'ai de moi-même. En revanche, oui, je tire quelque fierté d'avoir été le disciple de quelques maîtres véritables, que j'ai admirés et aimés, en premier lieu Louis Renou. Mais Maurice Olender faisait aussi allusion à quelque chose de précis. Il voulait consacrer un numéro de sa revue *Le genre humain* à la question du maître. J'ai suggéré qu'il faudrait peut-être s'intéresser plutôt au disciple, faire une série d'études non pas tant sur la psychologie ou le statut du maître que sur la situation du disciple : qu'est-ce qui détermine quelqu'un à se constituer en disciple ? À quel besoin psychologique ou social cela correspond ? Le titre donc du recueil est surprenant mais, je crois, s'explique.

Le dieu Courroux est considéré comme un dieu universel. Le *Mahâbhârata* est une longue succession d'offenses, de batailles et de châtements. Ce déchaînement de violence a sa source dans un défaut de transmission, de légitimité dans l'intronisation d'un nouveau roi. Dans les arts martiaux et dans le bouddhisme aussi, il y a des discussions parfois âpres, sur le degré de légitimité des transmissions et donc des enseignements. Pouvez-vous nous donner quelques éclairages sur la vision védique ?

Pour répondre à votre question, il faudrait étudier la vie des différentes sectes – au sens générique, sans attacher de valeur péjorative à ce terme – des différents groupes, très nombreux en Inde, de maîtres et de disciples qui se sont constitués autour d'un idéal religieux. Il faudrait voir comment cela se passe. Je ne sais s'il y a des conclusions intéressantes, spécifiques à tirer de cela. Dans le cas du *Mahâbhârata*, la transmission considérée n'est pas la transmission de maître à élève, ou de maître à disciple, c'est vraiment la capacité ou la qualification d'un roi à avoir une progéniture. Peut-on être roi si l'on est assuré de ne pas avoir de progéniture ? Cette question est un des éléments déterminants du conflit. Il faut absolument qu'il y ait continuité et que le vivant soit assuré de pouvoir être transformé en ancêtre. S'il n'a pas de progéniture, il ne peut pas devenir un ancêtre, donc il est mutilé dans son être même, dans son propre destin, pas seulement dans sa capacité à se répandre. Il est insuffisant. C'est de cela, notamment, qu'il est question dans le *Mahâbhârata*. Et le fait qu'un roi règne sans avoir de progéniture ou sans avoir de capacité de progéniture est un signe du dérèglement du *dharma*, c'est-à-dire qu'on entre dans une ère dégradée par rapport à l'ère précédente.

Je pense que c'est plutôt dans les écoles bouddhiques que l'on trouverait des problèmes de succession spirituelle qui ne se font que dans le conflit.

Dans l'hindouisme, c'est différent. Il n'est pas question de transmission d'un charisme ou d'un pouvoir spirituel. Il y a en Inde des lignées de maîtres qu'on appelle *paramparâ*, un maître succédant à un autre, mais je n'ai pas souvenir de conflit de légitimité.

Je prends l'image des fibres d'une corde qui représente la tradition. Chacun prend la fibre qui l'intéresse et défait la tresse. Chacun prend alors la partie et la nomme le tout. Son choix répond à son confort et il a amputé la tradition de ce à quoi il n'a pas goût. Nous avons aussi la même chose dans les arts martiaux.

Le fondateur du Judo, pour restituer l'intégralité de la tradition, a introduit la notion de *tao* dans les arts martiaux japonais vers 1883 en disant que la Voie des arts martiaux repose en premier sur un aspect martial, en second sur un aspect de santé et en troisième de spiritualité.

Dans la manière de présenter les arts martiaux, on vend soit son versant santé, soit celui de martialité ou bien celui de spiritualité.

Ce faisant, on détruit la corde en lui substituant le brin. Est-ce que l'Inde védique insiste sur cette unité organique de la connaissance, de la tradition ?

Toute société traditionnelle repose en effet sur l'idée que la société forme un tout et que le savoir aussi doit être articulé, connecté, etc. Je pense comme vous que quand il s'agit de disciplines bien définies comme les arts martiaux, il faut mettre en garde contre la tentation de ne choisir que tel aspect, disons la tentation utilitaire ou profane et d'oublier la portée spirituelle de la chose. La portée « spirituelle », mais aussi et surtout, j'y insiste, la portée intellectuelle : ces techniques difficiles, ces textes qu'il faut apprendre, ces gestes qu'il faut enchaîner, tout cela met en jeu des structures et des modes d'activité de l'esprit. Il en est de même pour le sacrifice védique, et ce qui me frappe c'est que la tradition indienne elle-même montre, non seulement à quoi servent les rites, mais en quoi ils consistent, quelles en sont les articulations internes et en même temps comment ils donnent sens à l'ensemble de la vie sociale. Mais je ne voudrais pas que vous retiriez de ce que je dis que je suis un nostalgique de la société traditionnelle. L'Histoire est là. Le monde moderne me heurte très souvent, m'inquiète, m'affole, me désespère, mais il ne faut pas non plus se voiler la face sur les duretés, les violences, l'abjection même qu'il pouvait y avoir dans les sociétés traditionnelles. Je ne me sens pas à l'aise dans le monde tel qu'il est mais je ne suis pas sûr de me sentir à l'aise, tel que je suis, dans une société pré-moderne. Je constate que des traditions se perdent et que, dans certains cas, non certes toujours, c'est un peu de la beauté et de l'intelligibilité du monde qui s'efface, mais ce que je constate surtout, à propos de l'Inde, en tant qu'indianiste, c'est à quel point les traditions non pas se perdent, mais sont défigurées, méconnues dans leur signification réelle, transformées en marchandise ou en slogan politique. D'un autre côté je suis émerveillé par l'extraordinaire vitalité, le courage et l'inventivité des groupes d'hommes et de femmes qui s'efforcent de résister aux ravages économiques, sociaux, vitaux,

de la modernisation aveugle, de la laideur envahissante, qui s'ingénient par exemple à s'opposer au déboisement, à préserver les techniques ancestrales de collecte d'eau et, ce faisant, luttent contre l'oppression et l'exploitation des plus pauvres et donnent du sens aux choses de la vie.

Dans votre ouvrage *La Danse des Pierres*, vous parlez du *Kshatriya* qui va faire un sacrifice et qui durant ce temps rituel devient de facto un brahmane car il en assume la fonction, il en joue le rôle. Il doit cependant faire une offrande et dire une prière auparavant pour se concilier ses dieux et ses pairs afin qu'ils le reconnaissent au sortir du rituel. Vous l'énoncez ainsi : Puissé-je devenir brahmane et cependant garder tous les traits de mon état de *kshatriya*. Ce passage est quelque chose que l'on retrouve à travers les arts martiaux qui est une tentation d'avancer vers un plus spirituel au détriment de ne plus avoir les pieds sur terre, au risque de ne plus être reconnu par ses pairs.

En effet, le sacrifice est cette déconnexion de la réalité sociale profane et le souhait de gens qui y sont impliqués est d'opérer intégralement et loyalement cette déconnexion mais en même temps, de pouvoir revenir justement dans le monde extra sacrificiel, dans le monde profane sans avoir perdu leur être. Il y a toujours cette double exigence; le sacrifice est là, la structure sacrificielle explique tout, mais le sacrifice concret a ses limites. Il faut pouvoir survivre au sacrifice.

Dans les arts martiaux on s'entraîne dans un cadre, dans un espace cadré. À une époque ancienne, avant le xvii^e siècle, on s'entraînait à l'extérieur. Je remarque que le sacrifice védique se déroule sur un espace plan. Et j'en déduis qu'il y a une conséquence sur la manière de se déplacer et de poser le pied, sur la prise en compte des aspérités. Dans les arts martiaux, selon l'endroit où l'on s'entraîne, on se meut différemment, le pied opère un glisser ou un enjamber. On distingue à la suite de cela des arts de montagne, de rizière, de ville, etc. Je me demande si l'Inde védique différencie le rituel au village du pèlerinage, ce rituel en route.

Vous avez tout à fait raison de rappeler cette opposition et cette complémentarité entre sacrifice et pèlerinage. Le sacrifice et même le culte dans les temples ont finalement quelque chose d'une épure. Tout se passe comme s'il ne pouvait pas y avoir d'accident, comme si chaque lieu était semblable à ses analogues et en effet, c'est plan. Parfois, il y a une déclivité, il faut monter des degrés, mais c'est prévu. D'une certaine façon, rien d'inattendu ne peut se produire. Tandis que dans le pèlerinage, il s'agit de parvenir à un but, il y a un chemin varié, difficile, qui n'est pas le même pour tout le monde, il peut y avoir toute sorte d'évènements extérieurs qui viennent perturber la marche. Et tandis que le sacrifice est en principe individuel, le pèlerinage peut être collectif et mettre en mouvement des foules immenses. C'est vrai, c'est une toute autre aventure.

Dans les arts martiaux, il y a un regret lancinant de la réalité, pas tout à fait un appel des bois mais pas si loin que ça, un appel pour un retour à un stade primaire. Il y a un regard tourné vers un au-delà des limites, hors du village, hors des civilités des hommes.

Dans l'Inde védique, est-ce que le rituel distingue le village du pèlerinage, en tant que sortie dans les bois, est-ce qu'il y a une distinction ou une continuité ?

Dans l'Inde proprement védique, ce qui est constamment mis en avant, c'est le terrain du sacrifice, cette espèce d'épure où rien d'imprévu ne peut se produire. Il existe certainement des enseignements sur le pèlerinage mais il est difficile de les reconnaître, il faut les deviner, ils ne sont pas explicites. Mais une fois qu'on est sorti de l'Inde védique, il y a toute une littérature sur les pèlerinages, sur tous les aléas et toutes les inégalités que cela implique puisque tout le monde n'est pas apte de la même manière à affronter les difficultés physiques. En revanche, ce sur quoi on met l'accent dans les textes proprement védiques, c'est sur la nécessité ou le charme de la mobilité, c'est-à-dire que finalement, et c'est très curieux car l'Inde védique est une société sédentaire, tout se passe comme si le schéma nomade était présent à l'esprit. C'est-à-dire que ce qui est exalté, c'est le déplacement. Il faut bouger ! Il n'y a pas du tout de valorisation de l'enracinement, par exemple d'identification de soi à un lieu. Au contraire, on parle toujours de la beauté du mouvement et finalement, le terrain du sacrifice est présenté comme une halte, l'endroit où on dételle, on s'arrête à l'emplacement où l'on trouve un terrain favorable ou propice : cette halte, c'est ce qu'on appelle *avasâna*. Au moment de s'installer, on essaie de tenir compte des occupants souterrains du terrain qu'on a choisi. Il y a des esprits quelque part là-dessous, il faut les chasser ou bien en faire ses amis. Nous devons bien sûr distinguer le mythe des pratiques réelles. Ce sur quoi j'insiste est que dans les mythes sacrificiels, on se déplace, on emporte avec soi ses feux sacrificiels. Je ne résiste pas au désir de vous citer ce texte, tiré d'un des traités du sacrifice : « multiple est la prospérité de celui qui va et vient [...] mauvais celui qui demeure parmi les hommes. Indra est le compagnon du voyageur. Semblables à des fleurs sont les jambes de celui qui va et vient ; son corps devient ample et porte fruit, tous ses péchés disparaissent, tués par la fatigue du chemin [...] Vois la prééminence du soleil, qui jamais ne se lasse d'aller. »

Cela répond à une interrogation très ancienne pour moi. Dans les premières pages du Zohar, deux rabbins à dos d'âne discutent et avancent qu'il faut voyager pour étudier depuis la destruction du Temple de Jérusalem. Une fois que le centre où l'enseignement était concentré a disparu, il nous faut voyager pour recueillir la connaissance. Il y a un lien très fort dans ce texte entre comprendre et voyager. Cela me fait même penser à cette phrase de Kant qui écrit que penser est penser à la limite de ce qui a été pensé.

Le mouvement est vraiment très valorisé dans l'Inde traditionnelle, c'est très curieux car une grande partie de la société avait un horizon très limité. Mais le village n'a jamais été un monde clos. Les sociologues le font remarquer très souvent, le village ne se suffit pas à lui-même, ne serait-ce que parce qu'il est composé de plusieurs castes et que l'on doit se marier dans sa caste mais pas dans son village. On va forcément chercher un conjoint à l'extérieur. C'est une structure sociologique, mais pour les brahmanes, c'est autre chose, le brahmane doit bouger, le dernier stade de son existence, l'état de *samnyâsin*, est une vie érémitique et souvent vagabonde.

Cela me fait penser qu'en Inde, l'enseignement est une roue et qu'en Extrême-Orient on a le chemin. On est passé de la roue au chemin. Le Bouddhisme aurait emprunté au Taoïsme le terme de Tao, la Voie, pour désigner son enseignement. Ce passage est pour moi évocateur en tant qu'image mais j'aimerais savoir ce que cela évoque chez vous.

L'image du chemin est très présente en Inde. Le plus ample des traités du sacrifice s'appelle *Çatapatha-Brâhmana*, «Le Brâhmana des Cent Chemins». Autre nom pour «chemin» : *mârğa*. C'est une des manières de désigner une secte, un groupe, une tradition religieuse, une manière de vivre la religion, une «voie». Dans l'Inde traditionnelle, de nos jours encore, on distingue d'une part des pratiques, des savoirs, des inspirations qui sont *mârğî*, c'est-à-dire qui relèvent d'une doctrine, d'un savoir orienté vers un but et qui suit une «voie», une méthode qui est un chemin, et d'autre part ce qui est *deçî*, populaire et local. Le mot pour «village» en sanscrit et dans les langues qui en sont issues signifie originellement «troupe en mouvement». Les populations se déplacent, les individus aussi.

En vous observant dans les transports en commun, j'ai remarqué que vous n'agrippiez pas la rambarde centrale alors que nous étions secoués par le roulis du wagon de métro. Je me suis alors fait la réflexion que vous aviez choisi de ne pas prendre appui sur autre chose que vos pieds. Je ressentais une volonté de discipline jusque dans ce temps d'attente qu'est le transport en métro.

Alors a surgi cette question :
Sur quoi vous appuyez-vous et sur quoi refusez-vous de vous appuyer ?

Votre remarque me plaît beaucoup, elle me flatte, elle est une heureuse surprise, elle m'attribue une manière d'être qui correspond exactement à ce que je souhaite être en effet. Mais votre remarque est assortie d'une question à laquelle j'aurai beaucoup de peine à répondre. Ce serait le moment de tenir des propos héroïques sur la statue intérieure, sur l'armature de principes que l'on se fait un devoir de ne jamais trahir et qui vous oblige à tenir debout... Je ne suis pas en mesure de dire cela. Il me semble que je suis exposé et que je m'expose volontairement aux courants d'idées qui traversent mon temps et secouent l'air autour de moi. En même temps je suis bien résolu à ne pas me laisser entraîner au-delà de ce que je peux comprendre par moi-même. J'ai eu des maîtres, je vous l'ai dit, j'ai donc été disciple. Mais je n'ai jamais été un adepte ; c'est-à-dire que mes maîtres n'ont pas été pour moi des maîtres à penser, ni pour moi, ni je crois pour personne et que l'idée ne leur serait pas venue d'avoir cette posture. Cependant ce que j'ai reçu d'eux, ce n'est pas seulement un savoir, des méthodes, un idéal intellectuel ; c'est aussi des exemples de courage et de dignité. Ils m'ont montré qu'en concentrant leur énergie, leur talent, sur les tâches qu'ils s'étaient fixées, sur la recherche qui était la leur, ils surmontaient l'adversité. Ces exemples, bien entendu, je suis incapable de les suivre, mais je peux les admirer et, me semble-t-il, les comprendre et c'est certainement un élément de mon équilibre. Mais vous voyez que je n'ai pas connu, ni cherché de gourou. Ni en Occident, ni non plus en Inde. Du reste, je n'ai pas cherché ni trouvé dans l'Inde une « sagesse ». Pourtant la « sagesse » est en quelque sorte une spécialité indienne. Elle est toujours fondée sur l'idée de l'unité ultime de l'être et sur les méditations qui ont pour thème les voies de la « délivrance ». Ces préoccupations me sont étrangères et à vrai dire incompréhensibles. Heureusement pour moi, il y a sur les chemins qui mènent à la connaissance de l'Absolu tant d'étapes intermédiaires qui permettent qu'on s'attarde à

d'innombrables aspects de la vie, qu'on en exalte la beauté, qu'on en scrute la complexité. Mais en vous disant cela, je sens que je tourne autour de la question que vous me posez, sans y répondre. Essayons. Je dirai que je suis pris dans une contradiction qui fait que mon équilibre est en réalité une tension permanente. D'une part, je vous l'ai dit, je souhaite être autonome, et de toute façon je sais qu'en fin de compte chacun de nous est seul. D'un autre côté, je sais aussi que je ne viens pas de nulle part : j'ai des ancêtres dans l'ordre de la nature et de la culture ; j'ai des contemporains, qui sont aussi mes semblables ; j'ai une postérité, éphémère mais réelle. Et donc, pour revenir à l'Inde et à ce qui m'attache à l'Inde (puisque c'est de cela qu'il est question dans notre conversation, de l'Inde et de l'indianiste que je suis), je suis porté à adopter pour mon propre compte la doctrine védique des dettes congénitales : dès le moment où l'on naît, du seul fait que l'on naît, on est chargé de dettes, et vivre une vie d'homme, c'est passer son temps à s'acquitter de ses dettes : à l'égard des ancêtres, à l'égard des dieux, à l'égard du Veda, à l'égard des autres hommes. Cela dessine un programme qui force à tenir debout. Seulement ce programme n'est pas fait de certitudes : le problème reste entier de savoir ce qui de nos jours, pour un individu donné, en l'occurrence moi, tient lieu d'ancêtres, de dieux, de texte fondateur, d'humanité. Interrogation incessante, qui ne laisse pas le temps de basculer vers une réponse et oblige à ne compter, pour un équilibre instable, que sur la subtile sagesse des pieds.



NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES TERMES SANSKRITS

- L'accent circonflexe note une voyelle longue ;
- *u* se prononce *ou* ;
- *ç* note la sifflante palatale qui se prononce comme le *ch* de l'allemand *ich* ;
- *sh* note la sifflante cérébrale qui se prononce comme le *ch* français ;
- on renonce à distinguer dans la transcription les occlusives dentales des cérébrales.









Arts martiaux et spiritualités

PAR NGUYEN THANH THIÊN

Au moment de monter dans la voiture, le vieux maître nous dit : « Si vous désirez poser des questions, c'est le jour car nous allons faire un long trajet. » Ces paroles étaient en opposition avec ce que j'avais vécu jusqu'alors, au cours de mon premier voyage d'étude au Japon. Nous étions invités, mon ami Ricard et moi, dans une ancienne école de sabre où l'on maintient un héritage vieux de quatre siècles, celui de Miyamoto Musashi, sabreur du XVII^e siècle. Nous avons abordé cet enseignement par la face abrupte, le *keiko*, l'exercice qui taille et polit, rabote et ponce, creuse et éclate. Le *keiko* est la saisie du sabre et la mise en mouvement de la leçon selon l'exigence du maître. Le maître montre une fois et, ensuite, l'élève se met au travail. Toutes les questions se posent dans le silence de l'effort continu, sur un parquet poli par les générations précédentes. Un débutant doit d'abord transformer son corps en instrument d'exploration et d'investigation ; il doit être endurant, précis et plein d'une fougue jugulée. Chaque technique recommencée dégage une nouvelle question pour laquelle la suivante doit avancer un début de réponse. Nous procédons par gestes comme la main du tailleur répond à l'insoumission de la pierre.

Avec surprise, j'entendis ce jour-là le maître nous inviter à l'interroger. Il nous sortait ainsi d'une dimension gestuelle dans laquelle nous avions appris à questionner la route à prendre et les voies qui nous avaient menés jusque-là. Taisant la clameur des fers et des bois qui s'entrechoquent, il nous ouvrait l'espace d'une conversation, nous faisant passer du souffle de l'effort à celui de la parole. Ricard se tourna vers moi : « Aujourd'hui, c'est pour toi. » Nous allions rencontrer un maître zen et déjà le trajet en

lui-même devenait un *mondo*, un jeu de question-réponse, un face-à-face entre l'élève et le maître, *ishin-denshin* d'esprit à esprit. Cet exercice était nouveau pour moi car les arts martiaux tendent à dégager une intelligence corporelle où, dans le silence de nos cogitations, nous sommes amenés à percevoir le corps comme lieu, instrument et seuil d'une compréhension nouvelle. Parler dans le dojo est une fuite devant l'effort, un brouillage de ce que le corps saisit, un exil de la chair. Serré à l'arrière, je laissais défiler le paysage entre le béton pâle et le vert jubilatoire des frondaisons de bambous. Finalement, je me résolus à cette question : « Vous avez dit précédemment qu'il fallait employer notre réflexion à dégager les vues les plus élevées. Or, j'enseigne aux enfants, aux adolescents et aux adultes. Je dois les préparer à une vie en société, où le conflit se voile en disputes mais aussi peut se découvrir en une éruption de violence physique. Si j'engage les esprits vers les considérations les plus hautes, alors je les expose aux attaques les plus basses. Cher maître, comment concilier hauteur de vue et vie en société humaine ? » Le vieux maître, successeur de la 10^e génération de Musashi, se lança dans une réponse longue et ardente. Ceux qui ont été au Japon savent ce qui suit. La traduction vers le français se révèle un exercice de réduction au minimal : « Allez au temple. »

La route défilait et je compris que le maître attendait la question suivante. « La pensée stratégique chinoise veut que le faible l'emporte sur le fort et lors des exercices que nous étudions, vous nous poussez à toujours plus d'engagement, plus fort et plus fort. Pouvez-vous m'expliquer s'il y a un lien ? » Une fois encore, le vieux maître se fendit d'un discours fleuve qui, à la traduction, nous arriva comme un filet d'eau courant sur le rocher : « Allez au temple. »

Il me demanda si j'avais d'autres questions. Je le remerciais en lui disant que j'avais les réponses à mes questions.

Je ne suis jamais allé au temple et j'ai souvent pensé à ce trajet.

Nous parvîmes finalement au temple zen. Le maître zen nous invita à prendre le thé et une conversation s'engagea. Puis, se tournant vers moi, il me demanda avec amabilité comment je comprenais la force. Je demeurais immobile, frappé de stupeur. J'étudiais les arts martiaux depuis 30 ans et je n'avais jamais envisagé cette question centrale à mon art. « Qu'est-ce que la force ? » Je comprenais que la force dont il s'agissait est à la fois force comme nous l'entendons mais aussi le *ki*, l'énergie-souffle omniprésent au monde, manifesté ou potentialisé. Au désespoir, je fournis la réponse suivante : « La force est la capacité à agir au temps propice. » La conversation roula vers d'autres sujets.

Quelques jours plus tard, à la fin d'une leçon dans son dojo privé, le vieux maître prit une craie et traça deux idéogrammes. Le premier était 氣, énergie-souffle. Le deuxième était 機, l'instant favorable. Il se tourna vers moi et me dit : « Ils possèdent la même prononciation, *ki*. »

La richesse de ces leçons tient à ce qu'elles ont été vécues. Elles m'avaient saisi entier, corps et esprit. Immergé dans ces actes et ces paroles, face à la présence de ces questions, devant l'attente de ces visages, j'ai interrogé et répondu, puis écouté et perçu.

Le dojo est un espace fermé, avec murs, portes et toit. Il n'offre aucune échappatoire. Au creuset de l'effort, nous œuvrons et passons les obstacles, les maladroites et les approximations. Le corps y parle un langage qui se joue des frontières linguistiques. Il possède ses résistances qu'il nous faut surmonter pour transformer le charbon en diamant, l'opaque en translucide, le débutant en maître.

Si le dojo demeure un monde fermé, le maître ouvre parfois sur la possibilité d'une parole échangée. Quand l'élève hésite devant le

pluriel des voies qui s'ouvrent à son cheminement, les réponses du maître s'expriment d'un seul cœur. Il m'indiquait que le dojo est véritablement le lieu de ma recherche et si je bute sur une épreuve, je peux me résoudre à emprunter la route de l'esprit et d'aller au-devant du maître de méditation. Alors s'il faut sortir du keiko, de l'étude par le corps, l'élève doit veiller à élever son esprit pour ne pas le laisser sombrer dans les entraves de la dispute.

En nous accompagnant dans ce voyage, le vieux maître indique que le dojo n'est jamais un isolement. Nous sommes hommes et côtoyons les autres chercheurs ; le guerrier rend visite au prêtre et à l'artisan, au paysan et au commerçant. Les Voies sont comme autant de routes qui, progressant, s'éloignent et s'entrecroisent, brochant une communauté d'efforts.

Dans les arts martiaux, nous développons nos sens afin de percevoir ce qui vit et ce qui est mort. Telles sont nos catégories. Nous ne nous soucions pas d'existence ni d'essence, ni de vrai ni de faux, ni de bien ni de mal. Un corps, un esprit, une technique doivent vivre. Pour comprendre cela à tous les niveaux, nous visitons les autres corps de métiers, du prêtre au paysan. Ainsi notre voie côtoie les voies des autres pour revenir au plus vite au dojo. Dussions-nous nous absenter trop durablement, nous pourrions nous perdre en route. Les bornes entre les champs du religieux et du martial ont tendance à s'effacer, les murets s'effritent, chacun cherchant à étendre son domaine d'étude. Les conflits naissent lorsqu'en voisins, nous oublions le cœur de notre quête.

Et pourtant, il est un temps de l'enfance, la nôtre comme celle de la pensée, où tout est présent pareillement. Le jeu, la chasse, la guerre, la faim et l'apaisement sont une seule et même longue journée de découvertes, de tentatives et de leçons recueillies. Il fut un temps où l'esprit n'avait pas conçu les nombreuses dimensions de notre activité, où Aaron n'était pas encore prêtre, où

Siddhartha Gautama était encore un apprenti *kshatriya*, où Lao Zi guidait un buffle à la pâture. Il est un temps que nous avons vécu où toutes les choses de l'esprit et du corps étaient à portée d'effort. Nous n'avions pas encore appris que certaines choses pouvaient être mieux accomplies par d'autres : héros, prophète, capitaine d'industrie.

J'envisage ma voie dans son identité et ma manière de l'établir suit la filiation « Je suis là où m'ont déposé les miens » sans recourir à l'opposition « Je suis là où ne sont pas les autres ». Mon identité, je la conçois par un positionnement ; elle est géographique. Je conçois à la suite de cette approche que les arts martiaux et la spiritualité ont été une même journée pour l'enfant que je fus ainsi qu'une occupation unique pour l'ancêtre qui nous a précédés. Cependant, la pensée avance et établit les champs et leurs bornes, limitant les compétences et délimitant les domaines. Les arts martiaux et la spiritualité peuvent être saisis en même temps comme relevant d'une seule journée et comme deux moments séparés de notre accès au monde.

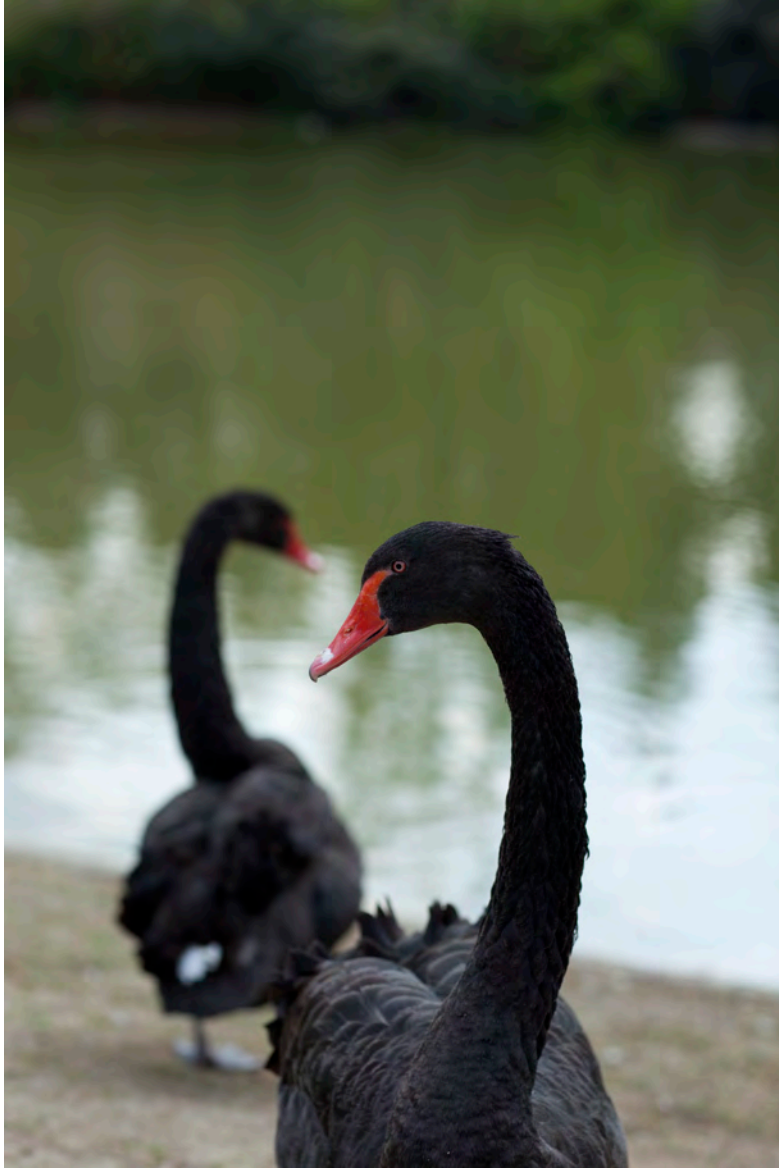
En Extrême-Orient, on conçoit la Voie du Bouddha comme celle de Jésus. Il n'y est pas demandé de croire mais de parcourir. De ces Voies, je peux difficilement parler si ce n'est que parfois la Voie du Guerrier les croise ainsi que nombre d'autres. Sur le lieu de la rencontre, le même pas les unit. La distinction n'est plus de mise, seule l'orientation les distingue. Les marcheurs sont alors épaule contre épaule, totalement unis par la rencontre, mais toujours tournés vers une issue différente.

Le moine zen avait porté le fer dans mon esprit, sachant le combat spirituel qu'il déclenchait. Je n'ai jamais abandonné cette lutte. Aujourd'hui encore, je m'avance à nouveau vers son questionnement et je formule une nouvelle réponse. La réplique que je lui donne, je me dois de la vivre dans ma pratique. Mon sabre et ma

main doivent témoigner de ma position et ainsi dire qui je suis. Par le sabre et la main, je ne suis ni moine ni prêtre. Pourtant, nos chemins se croisent régulièrement. Progressant toujours, nous échappons à toute tentative de définition et nous brisons tous les enclos qui entravent notre aventure martiale et spirituelle.

À celui qui voyage, la borne est une invitation au dépassement et à la rencontre, jamais le signe d'un renoncement ni d'une limitation, parfois la marque d'un égarement et une invitation à s'orienter mieux.

Vielle-Aure, juillet 2013



TABLE

Présentation de Charles Malamoud	4
Présentation de Nguyen Thanh Thien	6
Avant-propos	8
Propos croisés	22
Note sur la transcription des termes sanscrits	143
Carnet de photographies	144
Arts martiaux et spiritualités	150

© 2013 Charles Malamoud et P. Nguyen Thanh
Photos : Antonin Borgeaud – Valérie de Berardinis : illustration
de couverture *Empreinte d'une rencontre* (encre de chine)
et design graphique

