

La vision hindouiste de la société internationale

Corina – Paula Anastasiade

L'hindouisme – apparition et périodisation

Par rapport aux autres religions importantes du monde, l'hindouisme est unique par le fait qu'il ne prétend pas avoir un certain fondateur ou une certaine origine historique. C'est plutôt, pour les fidèles, évidemment, une révélation suprême du *dharma* (la loi éternelle) qui gouverne tout. Traditionnellement, au sein de cette religion il n'y a aucune différence entre sacré et séculaire, entre rituels religieux et activités quotidiennes, entre religion et culture. Les différentes ramifications de ce qu'on désigne par « *hindouisme* » n'ont pas de point de départ commun et les fidèles ne sont pas obligés de déclarer leur foi. D'autre part, au début, on ne pouvait pas devenir Hindou si on n'était pas né dans une famille hindoue; en plus, on ne pouvait guère changer la foi hindoue pour une autre. Les croyances personnelles ne comptaient pas trop tant qu'on respectait les rituels, mais en même temps il était absolument impératif de ne pas adhérer à d'autres traditions religieuses et d'observer le régime strict de vie requis par l'hindouisme.

Puisqu'il n'existe aucun facteur commun pour les différentes traditions réunies sous le nom générique d'hindouisme, une périodisation de l'hindouisme est, selon les mentions de Klostermaier, une tentative audacieuse et exposée à toute critique. (Klostermaier, 7) Quand même, il cite quelques auteurs à ce propos et un d'eux est Jan Gonda, dont la périodisation proposée est la suivante : « Le Vêda et l'hindouisme ancien {est composé de} l'hindouisme védique et brahmanique {aussi que} l'hindouisme épique et puranique. L'hindouisme récent inclus les phases majeures de l'hindouisme post-épique ; le vaïnavisme ; le saïvisme ; l'hindouisme du 19^e et du 20^e siècles ». (Ibid, 9)

L'apparition de cette religion est liée à une controverse historique. D'une part, les partisans de l'invasion aryenne (comme Max Müller, responsable en grande partie pour le postulat de cette invasion), d'autre part ses détracteurs (qui considèrent que l'invasion n'est qu'une invention des conquéreurs coloniaux qui ne pouvaient pas s'imaginer que les éléments de civilisation supérieure provenaient de l'intérieur de l'Inde). La dispute est encore ouverte et le verdict donné là-dessus est une question de choix personnel, basé sur les évidences. (Ibid, 34)

Le *Gîta* et Kant – une définition de la perfection humaine

Tant le *Gîta* que l'œuvre du philosophe allemand Immanuel Kant mettent l'accent sur le fait que, si volonté il y a, sa fonction est non pas de satisfaire les instincts animaux de l'homme, mais d'ouvrir la porte vers la perfection. On insiste sur l'importance de la création d'une bonne volonté. Selon Singh, Kant proposait la même idée lorsqu'il affirmait « rien ne peut être conçu dans le monde entier, ou même hors de celui-là, qu'on puisse nommer bon sans qualificatif sauf pour la bonne volonté ». (Singh, 16) Les deux sources (le *Gîta* et l'œuvre de Kant) présentent la nature humaine comme étant composée de deux éléments hétérogènes : l'ego rationnel et la sensibilité – le premier élément se trouve au service de la divinité, tandis que le deuxième sert

« la loi naturelle des désirs et des inclinations ». (Ibid, 16) Dans ce contexte, la tâche de l'homme est de lutter contre sa nature animale, contre ses inclinations, afin de mériter sa condition humaine. Selon le *Gita*, l'homme qui vit seulement pour les plaisirs des sens vit en vain, c'est pourquoi il faut bien peser ses choix et agir rationnellement. Le devoir moral doit avoir priorité par rapport aux désirs sans aucun doute. La distinction entre l'homme et les autres êtres se fait par l'intermédiaire du *dharma*, le devoir, qui aide à faire la différence entre ce qui est et ce qui devrait être. (Krishna, 116) Kant, de son côté, affirmait que la nature tout entière fonctionne selon des lois bien précises et c'est seulement les êtres rationnels qui ont la faculté d'agir en concordance avec ces lois, et en le faisant, ils témoignent de volonté. D'ailleurs, des philosophes tels Platon et Aristote faisaient la différence entre l'homme et les animaux sur la base de la capacité exclusivement humaine de se fixer certains buts et d'agir conformément à ceux-là ; l'homme a un but, mais aussi de la détermination. Pour Kant, les actions générées par le plaisir manquent de détermination, même s'il existe certainement un but ; donc elles ne sont pas typiques du comportement humain et ne peuvent pas satisfaire les exigences de la morale. Tout au contraire, il considère que les actions humaines ne peuvent être évaluées que par le prisme du devoir.

Le travail est, tant pour les hindous que pour Kant, une loi qui, de par sa nature de loi, doit être accomplie, quoi que ce soit. Il n'est ni possible, ni désirable de renoncer au travail, donc c'est à l'homme de chercher la perfection à travers son travail - « ce n'est pas le renoncement *au* travail qui fait atteindre la perfection de notre vrai être, mais le renoncement *dans* le travail ». (Singh, 19) On prête une attention particulière aux notions de non-attachement et de pratique constante, sans lesquelles l'autonomie de la volonté ne peut point exister. Ces notions sont issues de la conscience qu'il existe une pluralité d'esprits et qu'il y a de nombreux facteurs qui affectent le savoir et l'action. (Krishna, 139)

Si l'homme est différent des autres êtres par l'existence du *dharma* et par l'application des principes moraux, il se différencie des dieux par le fait qu'il vit dans un monde où règne la mort, tandis que les dieux vivent dans l'immortalité. (Ibid, 117) L'homme doit faire de son mieux pour atteindre l'absolu, c'est-à-dire l'état de sûreté, de manque de peur, mais il ne peut le faire qu'en observant les exigences du *dharma*. Apparemment, il lui est assez facile de les observer puisqu'on considère que, pour ne pas être essentiellement moral, il a la capacité de discerner entre bien et mal et, ainsi, de faire son choix. Quand même, la difficulté c'est qu'il doit bien souvent lutter contre ses propres inclinations. Ces inclinations sont liées au monde du désir créé par l'homme à l'aide de l'imagination, des expériences et des perceptions sensorielles – c'est ici, dans ce monde, que l'homme sent tant le bonheur que la frustration. (Ibid, 137) L'homme est, en essence, un micro cosmos qui reflète le macro cosmos ; en outre, on considère que le monde des hommes n'est pas le seul monde de l'univers, mais qu'il y en a d'autres avec lesquels on communique. (Ibid, 138)

Moralité et religion dans la tradition hindoue

Les hindous tendaient vers une vie morale et cherchaient également de répondre à la question portant sur les fondements de la moralité elle-même. L'éthique, en tant que principe, et la moralité, en tant qu'application de ce principe-là, sont le moyen d'atteindre un but « *surmoral* » qui appartient à la sphère de la religion. (Singh, 41) L'éthique apparaît comme une véritable

nécessité puisque l'esprit en soi-même, c'est-à-dire dans son état originel, est absolument libre et parfait, mais lorsqu'il s'incarne, c'est-à-dire lorsqu'il s'associe au corps humain, il devient conscient de soi et des limitations données par ce corps. Donc, l'éthique est un code normatif pour l'homme incliné vers les plaisirs vaniteux ; le système hindou considère que le but de la conduite morale c'est le renoncement aux limitations d'un soi-disant non-ego (c'est-à-dire de l'esprit confiné dans le corps humain).

L'homme possède, selon le *Gîta*, des forces appartenant au non-ego qui, tout de même, peuvent être maîtrisées et valorisées : l'intellect, l'émotion et la volonté. C'est par la vertu de sa détermination que l'homme lutte contre les tentations et parcourt la voie vers la perfection et l'immortalité ; il faut constamment chercher la vérité sur le monde et sur soi-même. L'atteinte de ce but final c'est le bien suprême pour l'homme, c'est pourquoi la volonté est un attribut vital; afin que cette volonté soit mise au profit de l'homme, elle doit être mise au service de la loi objective de la raison.

On vise deux idéaux : devenir Brahmane (la plus haute caste, à laquelle on accède seulement par des rituels de purification intense et par vertu ; tous y ont accès puisque devenir Brahmane c'est un effort de conscience et de volonté, ce n'est point un statut avec lequel on naît) et obtenir des attributs similaires aux attributs de Dieu puisqu'on estime que tant l'homme que le monde sont des formes de manifestation de la même réalité divine. (Ramamurty, 129) Donc, la divinité est une voie vers l'absolu. Dieu est vu comme une source de récompenses destinées aux hommes qui agissent de telle façon qu'ils avancent vers l'immortalité. Il est maître de l'esprit, mais aussi inspirateur et but des actions en même temps. Il aide ses fidèles à surmonter les obstacles de l'existence et à atteindre leur but ; l'ayant atteint, ils se libèrent de toute peur et se sentent intégrés dans le cosmos. Par contre, ceux qui se laissent guider par leur nature irrationnelle, dit le *Gîta*, sont en proie au danger suprême et ne parviendront jamais à l'état de grâce. Un détail significatif c'est que, pour les Hindous (qui ont évolué progressivement vers la croyance que, derrière les dieux et tout autre être, il y a un Dieu suprême qui régit le tout de l'existence), Dieu n'a point de forme fixe : il peut être vu comme père, mère, frère, sœur, amant, ami, maître etc. Chacun choisit l'hypostase divine qui lui convient le mieux. Il semble d'ailleurs que la forme divine choisie ne compte pas trop tant que la relation convenable entre fidèle et Dieu est établie, c'est-à-dire une relation qui donne à l'homme les ressources spirituelles nécessaires pour trouver la vérité, l'abstention, la charité et la non-violence (les concepts essentiels mentionnés dans les textes hindous).

L'homme doit respecter l'altérité et promouvoir l'unité en défaveur de la séparation. Faire du bien à autrui c'est se faire du bien à soi-même ; de la même façon, ce qui convient à tous convient à un seul, tandis que ce qui nuit à tous nuit à un seul. C'est un devoir de chercher le bien commun. Accomplir son devoir c'est ce que les hindous appellent vertu ou « *forme de la vérité* » ; le vice est, par contre, la négligence. (Garg, 164) La vérité et l'amour sont les racines de la vertu humaine ; ils promeuvent l'unité entre hommes. Au pôle opposé, c'est la haine destructrice. Tant les vertus que les vices se rapportent aux supérieurs, aux égaux et aux inférieurs en égale mesure. Les supérieurs de l'homme sont Dieu, le souverain, les parents, les professeurs et les personnes âgées. (Ibid, 197) On doit absolument obéir à ceux-ci et les respecter. On doit pardonner à ses égaux, étant donné que la disponibilité de pardonner les fautes à autrui c'est un signe de noblesse spirituelle. Quant aux inférieurs, il est nécessaire de se

montrer protecteur et attentif. C'est cela le devoir du roi qui, en échange, obtient la loyauté de ses sujets. La fierté est le danger le plus grand lorsqu'il s'agit des relations avec les inférieurs. Se concentrer trop sur le bien qu'on a fait à quelqu'un c'est éveiller le sentiment de fierté ; les conséquences néfastes de cela seront comprises dans la charge du *karma*.

Dharma, Karma, Samsara

Le terme de *dharma* a plus d'un sens : *loi, devoir, norme de conduite, caractère des choses, mérite religieux, moralité* et « *voie menant à la prochaine vie* ». (Sharma, 105, Thomas, 23) C'est grâce au *dharma* que le monde et la société maintiennent leur intégrité. (Ibid, 106, Ibid, 24) C'est donc la voie à suivre (suprême but social, en fait) et afin de la faire connaître par les gens, quelle que soit leur caste, des lois sont énoncées par l'intermédiaire de bon nombre d'histoires épiques, de mythes et de légendes populaires. On pense que c'est le devoir qui unit les différentes couches sociales et donne cohésion à celles-ci.

Karma « *action* » est une notion étroitement liée à la conception hindoue de la nature humaine. C'est le principe de causalité qui détermine les actions humaines – tout événement est causé par un antécédent. En plus, il y a des conséquences aux actions humaines selon leur utilité et leur moralité, c'est-à-dire qu'il y a une justice qui fait que les malfaiteurs reçoivent leurs punitions et que les gens de vertu sont récompensés. C'est un point commun avec la doctrine chrétienne selon laquelle chacun recevra ce qu'il mérite lors du Dernier Jugement. Le *karma* pose sous un signe d'interrogation les limites de la libre volonté humaine. « Que peut-on faire pour réparer les fautes commises au cours des vies antérieures, si tout ce qui arrive au cours de cette vie-ci n'est qu'une conséquence des actions passées ? » (Sharma, 109) La réponse donnée par la tradition hindoue c'est que même si tout est prédéterminé, il y a de la volonté dans la façon dont on répond aux événements et cela détermine l'avenir. L'implication c'est que le *karma* détermine l'action mais non les modes d'action. On distingue trois types de *karma* : le *sancita* (l'accumulation des faits passés et de leurs conséquences présentes ; cela s'aperçoit dans les tendances et les aptitudes de chaque individu), le *prarabdha* (la partie responsable de l'accumulation des faits actuels) et l'*agami* (c'est le futur *karma*, qui accumule les conséquences des faits commis à présent).

Tout est libre volonté mais il faut tenir compte des conséquences – c'est une invitation à la moralité et à une attitude correcte envers soi-même et envers ses congénères ; l'attitude correcte est dictée par le *dharma*. Le processus par lequel on renaît continuellement et par lequel on se charge des conséquences des actions passées c'est le *samsara*. Toutes les formes de vie sont soumises à ce processus et les pensées qu'on a au moment de la mort déterminent les conditions de la prochaine naissance.

La Société et la politique

Il n'existe aucun terme hindou équivalent au terme de « société », dans l'acception courante, peut-être à cause du fait que ce qu'on appelle société n'existait pas en tant que structure naturelle, mais artificielle. (Krishna, 157)

Le mythe indien à propos de la création de la société c'est qu'on a divisé l'univers sur le critère de certaines différences fonctionnelles revêtues par des catégories sociales (les quatre *varnas*, c'est-à-dire « couleurs ») ; ces parties se réunissent dans une structure plus ample, la société. On considère que la société est la première entité à s'être sacrifiée pour assurer la pluralité. C'est une pluralité non pas seulement sociale mais aussi cosmique ; en outre seulement un quart de ce que signifie la société a un aspect manifeste dans le monde – les autres trois quarts demeurent inconnus. Cela veut dire que la société fait partie du cosmos mais également qu'elle constitue une réalité qui transcende ce qui est visible – c'est presque une sacralisation de la société. (Krishna, 160) Chaque membre de la société est motivé par l'idée de servir les autres ; par exemple, un Brahmane est censé étudier les Védas et tout autre domaine du savoir et de partager ses connaissances avec les autres. On tâche autant que possible de progresser dans le savoir et de le conserver afin de le transmettre aux générations à venir, donc les Hindous mettent l'accent sur l'importance des renseignements. Etre informé c'est être prêt à tout.

Le concept de *varna*, le mot sanscrit pour caste, signifiant « couleur », est central dans la structure conceptuelle de la société hindoue. A cause du sens du mot, on a insinué que la couleur de la peau était une distinction sociale entre les gens, qui imposerait certaines règles ou coutumes – par exemple, les filles à la peau plus foncée devaient avoir une dote plus fournie afin de se marier. (Wilson, 29) Au début, il y avait seulement quatre castes et l'appartenance à telle ou telle caste était figée à jamais (d'ailleurs l'endogamie était de règle). La première caste, la plus haute, c'étaient les Brahmanes (des érudits ayant une influence à part sur la société tout entière), ensuite les Kshatriya (les nobles et les guerriers), les Vaïsyas (les commerçants et les artisans) et les Sûdra (chargés des travaux les moins nobles dans la société). En plus de ces castes, il y avait un groupe (littéralement « le cinquième ») formé des « intouchables », c'est-à-dire des gens hors de caste, considérés des proscrits, dont la tâche était d'effectuer des travaux même plus dégradants que ceux des Sûdra (Wilson mentionne que Gandhi les appelait « Enfants de Dieu »). (Ibid, 30)

Les quatre *varnas* de la société avaient en commun le *dharma*, l'idée de devoir. La littérature mentionne même le conflit issu de l'intersection de plusieurs *dharma* de la même personne, lorsque celle-là devait obéir simultanément à des règles contradictoires. Il existait l'idée de hiérarchie – les intérêts des groupes considérés supérieurs (grâce aux facteurs tels la profession pratiquée, la zone de résidence, l'appartenance à telle ou telle association artisanale) recevaient l'attention sociale correspondante. En conséquence, on était très conscient du groupe sociopolitique auquel on appartenait (en fait, des bénéficiaires, des désavantagés et des tâches qui en dériveraient) et de la loyauté qu'on devait au groupe respectif. C'étaient les fonctionnaires publics et les dirigeants qui étaient les plus conscients à l'égard de l'appartenance à un tel groupe, avec toutes ses implications. (Krishna, 169) En ce qui concerne le roi, il était possible qu'il quittât le royaume ou le territoire auquel il appartenait en temps de nécessité, mais il pouvait quand même revenir au trône à l'aide de ses sujets. (Ibid, 169) Généralement, en temps de détresse, la première tâche des gens est envers eux-mêmes puisque c'est l'autoconservation qui peut assurer la poursuite du *dharma*.

On remarque aussi, dans la société hindoue, l'existence d'un système d'aide sociale lié aux notions de compassion et de gentillesse. La société comprend absolument tous les individus, quel que soit leur groupe d'appartenance ; ceux-ci ont tous le droit de recevoir la compassion et l'aide

des autres. La communauté des hommes est vue comme partie d'une communauté plus large, celle de tout être sur terre, et ce sont les hommes qui prennent en charge le soin de tous les êtres. La socialisation de l'individu se fait par des cérémonies spécialement conçues pour toutes les étapes de la vie et l'importance de celles-là réside dans l'idée que l'homme possède une composante biologique qui doit être transformée en composante sociobiologique. Par ces cérémonies, on lui confère des droits légaux, mais aussi des devoirs. La sociologie encadre la société indienne classique dans l'étape historique des États agraires, qui se caractérisent par l'émergence de la charrue à traction animale comme moyen de production. Il y avait des ressources technologiques considérables, comme des systèmes d'irrigation, des armes en métal, de grands bâtiments. Les réseaux familiaux étaient très complexes et les groupes sociaux supérieurs étaient formés de familles tenues dans le plus haut respect. Dans ce type de société, il existait, au sein de la famille, bon nombre de serviteurs et la classe sociale exerçaient l'influence la plus forte sur la structure de la famille. (Coltrane, Collins, 68)

Les apports hindous au développement de la science politique et du droit sont considérables et quelques faits notables font remarquer cela. On trouve dans la littérature hindoue des références aux termes de roi, communauté, chef de communauté, empereur ou roi des rois, établissements, unités nationales, assemblée. Le dernier hymne de *Rig Veda* s'adresse aux membres de l'assemblée : « *Assemblés, parlez ensemble ; laissez s'accorder vos esprits* ». (Machwe, 51)

Pour ce qui est du domaine du politique, il faut, premièrement, définir la communauté politique, dans l'acception indienne. L'idée essentielle c'est qu'une communauté politique ne peut point être représentée par le roi seul, mais qu'il est également besoin d'un conseil de ministres, d'une armée, des fortifications, d'un territoire, d'une trésorerie, des amis (en tant qu'informateurs informels). Dans quelques classifications, on ajoute aussi le peuple ou la capacité d'exercer le pouvoir coercitif. (Krishna, 176) La contribution de Kautilya est essentielle là-dessus. Sa théorie, visant la construction et le maintien d'un empire qui réunisse toutes les communautés indiennes, a été mise au point et exposée dans *Arthashastra (Le livre de l'État)*, du temps de l'empereur Chandragupta Maurya (de la dynastie homonyme). Selon Kautilya, chaque royaume se constitue de six éléments : le roi, le gouvernement (les ministres), le pays et la population, les fortifications, la trésorerie et l'armée.

La trésorerie et l'armée semblent avoir un rôle essentiel dans l'organisation de la gouvernance, puisqu'elles sont des éléments indispensables. La relation entre les deux est caractérisée par la réciprocité. S'il est facile de s'imaginer l'impossibilité d'avoir une armée bien équipée sans argent, il faut tenir compte également du fait qu'il était habituel d'avoir des campagnes militaires justement pour augmenter les ressources de la trésorerie. En plus, une armée bien mise au point contribuait, sans doute, à la gloire du roi et à décourager des éventuelles révoltes. On accordait bien d'attention à la question de la paix et de la guerre (qui définit la stratégie politique tant sur le plan interne que sur le plan externe) avec les royaumes voisins puisqu'il s'agissait de la survie du propre royaume. Cette question était abordée d'un point de vue géopolitique, par l'intermédiaire d'une « *théorie concentrique des relations politiques* » qui désignait la position géographique comme facteur décisif dans les relations internationales (on tendait de négliger les considérations portant sur l'idéologie, la psychologie ou les valeurs des autres peuples en faveur de leur position géographique). (Krishna, 182)

Selon cette théorie, incluse dans l'*Arthashastra*, le voisin le plus proche d'un État c'est son ennemi le plus périlleux puisque si l'on part à la conquête d'autres territoires, c'est le plus proche qu'on tentera de s'approprier en premier lieu. Donc, deux États voisins seront toujours ennemis à cause de leur position. Si l'on considère la situation de trois États, on constate que, si le troisième n'a aucune frontière commune avec le premier mais s'avoisine avec le deuxième, il deviendra l'ami du premier en vertu de leur ennemi commun, le deuxième État. L'ennemi de son ennemi devient son ami – c'est une loi qui peut s'étendre à n'importe combien d'États. Il existe également des « *amis acquis* », c'est-à-dire, des rois dont on cherche l'amitié afin de renforcer son autorité. (Watson, 80) Le roi médiateur c'est un roi qui occupe un territoire proche du sien et aussi de celui de l'ennemi et qui peut maintenir un certain équilibre dans la zone ; celui-ci peut aider un des rois en conflit et, à ce propos, Kautilya met au point des stratégies de gagner le roi médiateur de sa part. Un roi qui se trouve loin des deux rois en conflit et qui jouit d'un certain pouvoir lui permettant d'aider soit le roi médiateur, soit un des rois en conflit, est un roi neutre.

Quand même, la guerre est vue comme le dernier moyen acceptable pour la résolution des conflits internationaux – on voyait bien que la guerre était aussi coûteuse que destructive, mais, dans l'occurrence, le roi devrait se concentrer seulement sur un ennemi, pas sur plusieurs. Par contre, le premier moyen à employer était la diplomatie, c'est-à-dire la négociation et la discussion des différends afin d'obtenir une solution équitable. L'œuvre de Kautilya contient des références aux questions comme les ambassadeurs (des émissaires sans résidence permanente dans les pays où on les envoyait) Leur devoir était de remettre des messages, de maintenir les traités, de rappeler au roi visité l'importance des traités et aussi de se faire des amis dans le pays visité. On traite aussi de questions comme l'intrigue, la destruction des cercles d'alliances hostiles, l'organisation d'armées secrètes, l'usage des espions et l'« achat » des autorités ennemies. (Ibid, 82) Pour ce qui est de la dernière question, Kautilya affirme que cette opération est préférable à l'initiation d'une guerre (les coûts et les risques seraient bien plus considérables au cas d'une guerre). Donc, la paix est à préférer dans toute situation ; elle est préférable même à la neutralité armée. Si toutefois la guerre est nécessaire et qu'on la gagne, il est interdit d'imposer ses lois aux peuples assujettis – on doit leur laisser l'autonomie.

Le roi, appartenant, d'habitude, à la deuxième caste, était commandant en chef de l'armée et aussi grand prêtre – la plupart des communautés indiennes étaient des royaumes, mais pas toutes, et beaucoup d'États fonctionnaient sur un principe matrilineaire : la reine héritait de sa mère et son mari gouvernait. (Ibid, 77) Dans *Atharva Veda* il y a des références à propos de l'élection de celui-ci, c'est-à-dire que, dans certaines situations, on pouvait détrôner le roi. (Machwe, 52) Le roi est le représentant de Dieu sur terre (les assemblées sont également d'origine divine), mais il doit respecter certains principes. Le *Code de Manu* et l'*Arthashastra* de Kautilya exposent les sanctions et les obligations des institutions royales. (Ibid, 53) Le roi devait se présenter comme philosophe aussi, dans le sens donné par Platon - il devait se préoccuper toujours par le bien-être de son peuple et s'autocontrôler constamment. Selon Kautilya, le bien-être du roi c'est le bien-être du peuple, c'est pourquoi il devrait dormir seulement quatre heures et demie par jour ; trois heures seraient allouées aux repas et au divertissement et le reste du jour reviendrait au peuple. La justification de l'action politique c'était la protection du peuple et l'assurance de leur bien-être – ces raisons sont étroitement liées au concept de devoir.

Le roi était assisté par un cabinet de ministres, surtout en ce qui concernait l'application de la loi. C'est toujours Kautilya qui divise les lois en quatre catégories : les tâches religieuses (le *dharma*), le contrat, les coutumes et la gouvernance d'État. La loi est désignée par le terme de *dharma* et son fondement c'étaient les Védas, les précédents traditionnels et la doctrine des érudits. Les délits les plus graves étaient le vol, le pillage, l'adultère, l'avortement, l'assassinat d'un Brahmane, l'abduction et la consommation excessive d'alcool - la conséquence était la peine à la mort ; dans ces cas-ci le roi lui-même remplissait la tâche du bourreau. On mentionne également les *punitions* administrées aux voleurs, aux personnes ayant commis l'adultère ou ayant un penchant pour les jeux de cartes et pour les paris. On punissait ceux-ci en les faisant lier à un pilori et en leur faisant extraire une amende de cent monnaies de sang (« *l'argent-sang* »).

Les hindous anciens ne considéraient point la justice, la religion et le droit comme des concepts distincts. Toutefois, certaines lois pouvaient être rejetées par la société si elles n'apportaient pas d'amélioration dans la condition des gens. (Machwe, 56) Au cas d'une dispute, le roi devait consulter le prêtre afin d'émettre une décision quant à la punition adéquate, mais, dans l'administration des punitions, il y avait des différences selon les castes – la caste la plus basse recevait les sanctions les plus dures. De toute façon, le caractère des temps vécus par les sujets dépendait du caractère du roi et de la façon dont il dirigeait le peuple. (Krishna, 183)

Il y a, dans l'*Arthashastra*, une description détaillée de l'activité d'espionnage. Les détectifs devaient être choisis parmi les étudiants, les moines, les paysans pauvres, les commerçants, les gens aux qualités magiques et leurs disciples. Ceux-ci accomplissaient le rôle d'informateurs secrets et devaient organiser des dialogues avec les « cibles » afin d'obtenir des renseignements. En plus, c'était également leur devoir d'apaiser les mécontentements du peuple. En somme, toute activité politique semblait être satisfaisante tant qu'on avançait vers la création d'un empire unitaire, ce qui était le projet de Kautilya (il considérait qu'une multitude de communautés indépendantes fonctionneraient mieux sous une « *parapluie* » commune). En fait, ce projet a été accompli par Chandragupta, à l'aide de Kautilya, son conseiller, en ce qui concerne la partie nord de l'Inde, après la mort d'Alexandre le Grand. Toutefois, après la mort du petit-fils de Chandragupta, Asoka, l'empire s'est fragmenté et l'Inde est revenue à l'état antérieur (des communautés multiples, souvent en conflit).

L'hindouisme au 20^e siècle – Mahatma Gandhi et *Satyagraha*

Mohandas Karamchand Gandhi (1869 – 1948) s'est affirmé comme leader politique du peuple indien dans le contexte de la lutte nationale pour l'indépendance. Son implication dans cette lutte s'est faite suite à un séjour de presque vingt ans en Afrique du Sud où, grâce à ses études de droit effectuées à Londres, il a travaillé comme conseiller juridique. Lors de ce séjour il a constaté que les Indiens qui vivaient en Afrique du Sud ne jouissaient d'aucun droit, n'étant pas considérés citoyens. C'est là que Gandhi, surnommé plus tard *Mahatma* (« *Grand Ame* ») par Rabindranath Tagore a inventé le terme de *satyagraha* (non-violence), c'est-à-dire amour pour la vérité, donc pour l'âme puisque Gandhi affirmait que la vérité c'est l'âme et persévérance dans la quête de la vérité. (Gandhi, *Non-violent resistance*, 3)

De retour en Inde, il a commencé à mettre en pratique ces idées et à les expliquer au peuple. Pour que la notion de non-violence soit claire, il a établi les différences entre ce concept et

d'autres similaires : la non-violence (*satyagraha*) présuppose la force intérieure (c'est donc l'apanage du fort) et la violence en est absolument exclue. (Ibid, 3) La résistance passive, en échange, c'est l'apanage du faible ; elle évite la violence mais ne l'exclut pas dans certaines situations. La désobéissance civile c'est la violation des lois considérées injustes, mais sans l'emploi de la force physique. La non-coopération c'est le renoncement aux postes occupés dans les institutions de l'État puisqu'on les considère corrompues. Les derniers deux concepts sont étroitement liés à celui de non-violence.

La libre conscience est un guide de conduite et elle devrait se baser sur la tolérance mutuelle (Gandhi, *The essential writings of Mahatma*, 211) ; en plus, il suit la pensée de Tolstoï, un de ses mentors, en considérant que personne n'attaquera personne sans un motif – lorsqu'on est attaqué, on doit tout accepter jusqu'à ce que l'opresseur en ait assez de continuer la persécution et cesse de le faire. (Ibid, 73) En dernière instance, il faut même accepter de perdre sa vie pour son idéal. En conséquence, l'effort de ne pas céder est considérable et la tentation est aussi grande, mais il faut avoir de la foi et manifester de la solidarité pour ce qui est de la cause nationale. C'est pourquoi la non-violence ne peut pas être mise en pratique par les faibles. Par contre, les faibles sont ceux qui démontrent un manque de résistance face aux vicissitudes de la vie et qui font recours à des moyens faciles et souvent immoraux, donc à condamner, afin de parvenir à leurs fins. En outre, selon Gandhi, celui qui résiste ne périt jamais et celui qui est témoin de la souffrance d'un autre ne connaît pas de bonheur – la dernière idée reprend l'ancien principe hindou selon lequel le malheur d'un seul est le malheur de tous. Ne pas céder aux tentations n'est qu'une des voies vers la perfection ; une autre voie c'est l'effort conscient et soutenu qu'on déploie afin de mieux connaître ses défauts, le but final étant de les corriger.

Gandhi lui-même déclarait avoir trouvé la Vérité, c'est-à-dire, la perfection, du moins en théorie, puisqu'il avouait ses imperfections, typiques de la nature humaine, qui l'empêchaient d'atteindre la Vérité en pratique, non pas seulement du point de vue théorique. Par ailleurs, Gandhi prêchait la diplomatie de la Vérité, conception qui se traduit par l'aveu sincère ; il faut bien noter que la diplomatie, telle que Gandhi l'entendait, se différencie nettement de la diplomatie telle qu'on l'entend aujourd'hui : si le philosophe pensait que la diplomatie est en fait la sincérité totale envers soi-même et surtout envers les autres - y compris ses ennemis -, le sens moderne du mot oblige à envisager la négociation comme moyen de dissimuler ses vraies pensées. En d'autres mots, pour le monde contemporain la diplomatie engendre une dissimulation de ses intentions et une présentation embellie de ceux-là, de sorte qu'elles ne provoquent pas de conflits ouverts avec ses partenaires. Quand même, pour entendre la diplomatie à la façon de Gandhi, il faut également prendre en considération l'importance de la croyance : une sincérité totale ne peut exister en absence de la croyance aux autres. En effet, le philosophe était le partisan de la croyance dans les hommes, c'est pourquoi le mensonge – la trahison de la confiance - est conçu comme un des plus grands maux de l'humanité. Le mensonge mène en dernière instance à la guerre et Gandhi remarque que, vu que la guerre commence dans la tête de l'homme, c'est de cette tête-là que doit commencer la réconciliation, et le moyen d'y parvenir c'est la tolérance envers la diversité et surtout la *satyagraha*.

D'une façon assez ironique, paradoxale même, le prêcheur de la « non-violence » fut assassiné au moment où il se préparait à faire des prières dans son jardin, dans la présence de tout un auditoire rassemblé dans le but d'entendre le Maître parler. Comme beaucoup d'autres,

l'assassin n'avait sans aucun doute rien compris à la notion de *satyagraha* et à tout ce qu'elle présupposait : une

« force qui, à condition de devenir universelle, révolutionnerait les idéaux sociaux et chasserait les despotismes et le militarisme qui ne cesse de s'accroître, sous lequel les nations de l'Occident gémissent et sont à peu près écrasées jusqu'à la mort, et qui promet sans répit d'accabler même les nations de l'Orient ». (Gandhi, *Non-violent resistance*, 36)

Gandhi a vu sa théorie sur la non-violence se concrétiser dans l'activité de Martin Luther King, surtout connu pour son intense plaidoyer pour les droits civiques des noirs américains, dont une des manifestations fut le célèbre discours « J'ai un rêve ». Tout comme Gandhi, Luther King fut en premier lieu le leader spirituel (en tant que prêtre baptiste) d'une communauté persécutée, la communauté afro-américaine. Il a organisé des actions pour demander le droit de vote, la déségrégation, des emplois, et d'autres droits pour les noirs ; ses actions ont joui du soutien du président Kennedy. Comme Gandhi, Luther King fut arrêté (pendant une action non-violente de boycott des bus en 1955), et lui aussi fut tué par un opposant. Le rapprochement de ces deux personnalités est possible en vue des moyens que tous les deux ont employés afin de parvenir à leurs but : la non-violence, l'action pacifique, complètement dépourvue de violence.

Un autre célèbre successeur de Gandhi fut, du moins au début, Nelson Mandela, premier président démocratiquement élu de l'Afrique du Sud et fervent combattant contre l'apartheid; d'ailleurs c'est également à partir de ses expériences en Afrique du Sud que Gandhi a, lui aussi, commencé son combat. Avocat de formation (comme Gandhi), il a embrassé les principes de la non-violence, mais, après l'interdiction du Congrès national africain et du Congrès Panafricain, son activité a cessé d'être purement idéologique : désormais, il s'est prononcé en faveur de la lutte armée – par contre la lutte de Gandhi a toujours été non-violente. Après une détention de 27 ans, il est revenu sur la scène politique de l'Afrique du Sud.

Les deux exemples, celui de Luther King et celui de Mandela, illustrent presque sans mots l'impact qu'a eu l'activité de Mahatma Gandhi sur l'évolution ultérieure de la politique internationale.

Pertinence des principes hindous

L'éthique hindoue peut très bien être rapportée à certaines des questions les plus actuelles dans la société internationale. Une de celles-ci, qui suscite beaucoup de discussions et de controverses, c'est l'avortement. La dispute se déroule entre les partisans du « *droit à la vie* » et ceux du « *droit de choisir* » (la dernière perspective se fonde sur l'idée que l'avortement n'est pas un infanticide, comme dans les propos de Michael Tooley). A cet égard, la littérature hindoue est assez claire – tant dans *Atharva Veda* (où l'on trouve des chants destinés à l'enfant qui va naître et aussi à la mère) que dans les *Brahmanes* (des textes rituels), on regard l'avortement comme un pilier « *criminel qui illustre le caractère abominable des rituels du péché et de leurs conséquences punitives* ». (Crawford, 23) C'est une perspective qui se fonde

sur l'idée que l'utérus c'est une métaphore de la création, une place de manifestation de la divinité. (Ibid, 21)

En ce qui concerne le suicide, l'Ouest se prononce, généralement, pour l'association de cet acte avec l'étiquette de péché tant envers soi-même qu'envers le Créateur (comme dans les écrits de Tommaso d'Aquino, ou dans les principes théologiques de la plupart des confessions religieuses), ou même envers l'État et la société (on trouve l'association entre suicide et illégalité dans certaines sociétés, telle la société victorienne). La philosophie indienne regard cet acte comme un témoignage de la noblesse de quelqu'un qui, faute d'autre issue d'une situation embarrassante, choisit de quitter la vie (comme dans la perspective japonaise relative au *harakiri*).

L'euthanasie occupe aussi une place considérable dans le débat international contemporain. Outre les deux camps opposés (pro et contra), il y a aussi des « *médiateurs* », tel James Rachels, selon lequel l'euthanasie *active* (« *aider* » quelqu'un à couper court à ses souffrances) est moins condamnable que l'euthanasie *passive* (laisser quelqu'un souffrir même si l'on sait qu'il n'existe plus de chance de guérison). Quant à la perspective indienne, il est digne de mentionner le point de vue de Gandhi, qui, même en repoussant avec véhémence la violence, affirmait qu'il n'y a aucune violation du principe de la vie si l'unique intention est de faire du bien à quelqu'un qui souffre. Le véritable péché c'est d'enlever la vie à quelqu'un dans son propre intérêt. (Crawford, 115)

Une dernière question d'éthique portant sur l'actualité serait l'environnement. L'hindouisme voit l'environnement comme une incarnation de la divinité, donc on lui doit de l'amour en premier lieu. A ce propos, il serait utile de mentionner le roman *Maitreyi* (écrit par Mircea Eliade en 1930, suite à une incursion personnelle dans l'espace indien) qui dépeint l'histoire d'amour d'une jeune hindoue et d'un ingénieur anglais qui ne pouvait pas comprendre, l'amour de la jeune fille pour tout ce qui l'entourait. Contrairement à cette attitude sacralisée, pour ainsi dire, envers l'environnement, les pays occidentaux tendent d'oublier leur devoir de conserver ce qui leur a été donné. En dépit des maintes politiques de conservation et de protection, les États permettent, pour des raisons économiques, à certaines compagnies multinationales de déployer leurs activités, bien que celles-ci nuisent à l'environnement. Un exemple relevant serait l'industrie relativement récente, mais très prospère, des entreprises productrices de neige artificielle, qui se montre nuisible à l'environnement puisqu'elle menace les sources d'eau de la planète. Un autre exemple qui relève du fait que l'on préfère souvent maintenir ses sources de revenus à n'importe quel prix c'est l'attitude des États-Unis face à l'accord de Kyoto, dont le protocole a été adopté lors de la troisième session de la Conférence des Parties à Kyoto, le 11 décembre 1997. Les États-Unis, dont l'industrie se fonde en grande partie sur des entreprises qui négligent et même abusent de l'environnement, ont refusé de ratifier cet accord. Le respect pour la nature (loi absolue pour les Hindous) signifierait une perte pour l'économie américaine donc la balance s'incline vers l'argent, pas vers le bon sens.

Au-delà des considérations sur les questions mentionnées il faut prêter attention à la scène politique internationale actuelle. Les conflits d'intérêts semblent être adressés très différemment de la manière choisie par la culture hindoue, même par l'Inde (d'ailleurs, il semble risqué de confondre la théorie avec la pratique). Au lieu de renforcer les services diplomatiques (et donc de

profiter de l'avantage d'avoir des ambassades permanentes, au lieu des émissaires « *mobiles* » du temps de Kautilya), on préfère de recourir à la force armée, en dépit des risques encourus. L'exemple de l'Irak, d'ailleurs assez à la mode à cause de la flagrante attitude impérialiste des États Unis, prétendus émissaires de la démocratie, est éclairant – les soi-disant consultations des États-Unis avec l'Organisation des Nations Unies n'ont été qu'une façade qui cachait l'intention d'envahir l'Irak de toute façon, avec ou sans le consensus des membres de l'Organisation. La perspective des pertes, surtout en vies humaines, n'a pas empêché les États-Unis d'agir unilatéralement en Irak, puisqu'on ne combattait point au nom d'une éthique quelconque, mais de l'intérêt économique masqué sous une apparence d'altruisme aux ambitions universalistes. C'est un sacrifice inacceptable dans la conception hindoue. Par conséquent, on pourrait dire que la non-violence promue par Gandhi semble ne plus trouver de place dans la politique expansionniste américaine et des autres États qui voudraient gagner les faveurs américaines en s'alignant aux mêmes politiques de domination.

Pour le reste, tous les éléments mentionnés par Kautilya dans *Arthashastra*, comme les alliances, l'espionnage ou les pots-de-vin, sont d'actualité même aujourd'hui et on les emploie d'une façon plus ou moins ouverte. Toutefois, en dépit de toutes les avancées technologiques enregistrées par la société internationale, il semble bien que c'est toujours la société hindoue d'autrefois (où l'on ne jouissait pas des bénéfices de tel ou tel appareil sophistiqué, mais où, en échange, toute action se conformait aux principes éthiques) qui est plus civilisée, grâce à l'importance donnée à la moralité et au devoir envers soi-même et envers autrui. En fin de compte peut-être serait-il sage de garder à l'esprit la leçon de l'histoire, c'est-à-dire que théorie et pratique ne se confondent presque jamais.

Références

- Balbir, S. *Hinduism and Western thought*. New Delhi: Arnold Publishers, 1991.
- Coltrane S., Collins R. *Sociology of Marriage and the Family*. Toronto: Wadsworth/Thomson Learning, 2005.
- Crawford, C. *Dilemmas of life and death: Hindu ethics in North American context*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Garg, G. *Handbook of Hindu religion & ethics: basic ideas, general customs & rites and ethical teachings*. New Delhi : Mittal Publishers, 1998.
- Gandhi, M. *Non-violent resistance (Satyagraha)*. Mineola, NY: Dover Publications, 2001.
- Gandhi, M. *The essential writings of Mahatma Gandhi*. Delhi: Oxford University press, 1993.
- Klostermaier, K. *Hinduism: a short history*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Krishna, D. *The problematic and conceptual structure of classical Indian thought about man, society and polity*. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Machwe, P.B. *Hinduism, its contribution to science and civilisation*. New Delhi: Vikas, 1979.
- Ramamurty, A. *The philosophical foundations of Hinduism*. New Delhi: D.K. Printworld, 2000.
- Ross, N.W. *Three ways of Asian wisdom: Hinduism, Buddhism, Zen and their significance for the West*. New York: Simon and Schuster, 1966.
- Sharma, A. *Classical Hindu thought: an introduction*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Thomas, P.M. *20th century Indian interpretations of Bhagavad-Gita: Tilak, Gandhi and Aurobindo*. Delhi : I.S.P.C.K., 1987.
- UCLA Social Sciences Division. *Mahatma Gandhi* - Recouvert le 3^e janvier 2005 sur le web site : <http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Gandhi/gandhi2.html>
- Watson, A. *The evolution of international society: a comparative historical analysis*. London: Routledge, 1992.