

Section 2
Les voies du discernement et du yoga de l'intelligence

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ।
(shloka 12)

Saṅjaya uvāca / Saṅjaya dit:

1. taṁ tathā kṛpaya-aviṣṭam-aṣru-pūrṇa-ākula-ekṣaṇam |
viṣṭādan-tam-idaṁ vākyam-uvāca madhusūdanaḥ ||

A Arjuna succombant à l'apitoiement et au découragement, les yeux emplis de larmes, le vainqueur de Madhu dit ces mots.

La section CCCXLVIII du Śanti Parva raconte l'histoire des démons Madhu (le doux) et Kaitabha (celui qui est comme un insecte) sortant des tympanes de Nārāyana pour agresser Brahmā alors qu'il promulgue les Veda's. Cette fable illustre le conflit entre les trois guṇa's , Brahmā incarnant la spiritualité (la vérité, le bien, la pureté), Madhu l'abandon aux plaisirs dans l'ignorance et Kaitabha l'agitation passionnelle. Brahmā éveille Nārāyana qui tue alors ces deux démons, ce qui lui vaut le surnom de Madhusūdana. Car Celui qui est le Seigneur (Īśa) des sources de jouissance (Hṛiṣīka terme imagé pour les sens), i.e Hṛiṣīkeśa, est aussi Celui qui enseigne que maîtriser ses sens est la clé pour se libérer du démon Madhu. Sinon on est accablé de pitié (kṛipaya aviṣṭa, confus et agité (ākula) et on se lamente (viṣad).

La complaisance n'est pas le trait de caractère le plus marquant de Saṅjaya et je me suis cru devoir en rajouter en utilisant le mot apitoiement là où Saṅjaya parle de pitié (kṛipa) et la plupart des traducteurs de compassion. Arjuna pleure sans retenue, ce qui n'est pas interprété comme un manque de virilité en Hindustan. Mais la pitié est indéniablement une erreur de jugement relevant de l'ignorance (tamas), une "douceur" de caractère Madhu, autrement dit une faiblesse.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. kutas-tvā kaśmalam-idaṁ viṣame samupasthitam |
anārya-juṣṭam-asvargyam-akīrti-karam-arjuna ||

O Arjuna, d'où te vient en ce moment de crise ce comportement fautif, malséant pour une personne qui connaît les valeurs morales, ne conduisant pas aux plus hautes sphères mais à l'infamie.

3. klaibhyaṁ mā sma gamaḥ pārtha naitat-tvayy-upapadyate |
kṣudraṁ hṛdaya-daurbalyaṁ tyaktv-ottistha parantapa ||

O Pārtha, ne cède pas à cette impuissance inconvenante. Chasse cette faiblesse avilissante de ton cœur et redresse-toi, O toi le châtieur de tes ennemis.

Notons tout d'abord que Śrī est redondant lorsqu'il est placé devant Bhagavān, mais que cette redondance est volontaire. Au sens propre Śrī est un mot féminin qui veut dire splendeur, glorieuse beauté, prospérité, trésor, et c'est l'épithète le plus courant pour qualifier Lakṣmī, l'épouse de Viṣṇu. Śrī est devenu une marque de profond respect s'appliquant aussi bien aux hommes (beaucoup plus appuyée que Monsieur ou son Honneur en français) et traduisant la vénération qu'on ressent vis-à-vis d'un précepteur, d'un père ou d'un saint homme. Un Indien ne manquera pas de l'utiliser, comme par réflexe, devant le nom de son père s'il ose le prononcer.

*Kṛiṣṇa parle sans complaisance, comme on se doit de le faire à un ami. En règle générale il est recommandé d'éviter d'agresser quiconque par ses paroles: "les flèches verbales affectent le coeur de celui qu'elles visent plus cruellement qu'une agression physique" (dit Bhishma dans le Śanti Parva entre autres). Mais l'heure n'est pas aux lamentations sur un champ de bataille et Arjuna combat pour le bon droit. En guise d'électrochoc, Il associe deux termes forts pour le rudoyer (kaś-mala et an-ārya), qui ne sont pas sans rapport. En effet, mala est l'impureté matérielle ou morale, la saleté et le verbe kaś signifie frotter, brosser. Or ceux qui ignorent la propreté, la première règle de comportement conforme à la morale, sont ces barbares sans éducation que l'on qualifie de dāsa ou d'an-ārya (en opposition à ārya). Etre ārya est la qualification la plus générale pour une personne qui a le sens du devoir moral (dharma), sans pour cela se montrer forcément très vertueux: ārya c'est la **décence**. Kṛiṣṇa dit donc à son ami: aies un peu de **décence**, comporte-toi comme un homme digne de ce nom, qui se soucie de la position qu'il occupe (varna), de sa réputation (kīrti) et de sa promotion à une plus haute sphère (svarga) dans sa vie future. L'univers est partagé en "sphères d'existence" (loka): la terre (bhūmī) qui est la sphère du karma par excellence, les enfers (naraka), et les sphères spirituelles (svarga) où résident les dieux, les sages et les "êtres accomplis" (siddha's). Le mot svarga est issu de svar qui au sens général est la lumière, les cieux dans leur immensité lumineuse, la matrice de la personne en propre (sva) vers laquelle aspire à s'élever celui qui récite la Gāyatrī chaque matin au lever du soleil. Le vocabulaire saṁskṛit offre plus que tout autre l'opportunité de faire des rapprochements, base de la méditation, et les orateurs ne se privent pas du plaisir d'utiliser dans une même phrase des mots de consonances voisines sans pour cela avoir exactement la même racine (quoiqu'en fait ces racines aient un rapport car chaque syllabe a un sens). Je me laisse donc tenter par le plaisir de le lire sur-varga: littéralement le domaine de ceux qui sont dans la lumière; car svar est aussi l'origine du mot sura, synonyme de deva, la personne pure de nature divine. Toujours par association d'idées, varga est proche de varna: la couleur, le groupe social, la caste et asvargya rappelle à Arjuna que son comportement n'est pas conforme à ce que la communauté attend de lui, qu'au contraire ce comportement est typique d'une créature égoïste vivant dans l'obscurité de l'ignorance (tamas). On dit aussi que cette créature est asat (matérielle, temporelle, c'est-à-dire n'ayant pas d'existence absolue), par opposition à la personne spirituelle qui est sva et sat. En résumé Kṛiṣṇa accuse son ami d'impiété et tout du long de cette deuxième section de la Gītā il va sans complaisance se servir du raisonnement pour l'aider à abandonner son comportement passionnel et "reprenre ses esprits". Les flèches verbales visant le coeur ne manquent pas dans le śloka 2-3, dont klaibhya (l'impuissance) et kṣudra (vilénie, bassesse), passablement injurieux pour un guerrier qui se prétend le châtieur de ses ennemis. Certains seraient enclins à accuser Kṛiṣṇa de manquer de coeur, s'il n'utilisait d'emblée le terme viṣama (déformation phonétique usuelle de vi-sama) pour qualifier les circonstances dans lesquelles il les prononce: vi-ṣama est la difficulté, l'adversité qui dissipe (vi) l'équilibre (sama) de la personne. On ne saurait trop souligner le choix parfait des mots employés par Kṛiṣṇa dans la Gītā.*

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

4. Kathaṁ Bhīṣma-ahaṁ saṅkhye droṇaṁ ca madhusūdana |
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūja-arhāv-arisūdana ||

Comment pourrais-je affronter Bhīṣma et Drona avec des flèches dans un combat, O Madhusūdana, alors qu'ils sont dignes de ma vénération, O pourfendeur des ennemis.

5. gurūn-ahatvā hi mahā-anubhāvān śreyo bhoktuṁ bhaiṣyam-api-ihā loke |
hatvā'rtha-kāmāns-tu gurūn-ihaiḥ | bhuñjīya bhogān-rudhira-pradigdhān ||

Il est encore préférable de vivre dans la mendicité sans avoir à tuer ces nobles personnes qui sont mes maîtres à penser, que de profiter des bénéfices et plaisirs résultant de leur mort, car alors tout plaisir dont je pourrais jouir en ce monde serait taché de sang.

Arjuna confirme ici que bien que son grand-père et son maître d'arme aient opté pour le camp adverse il garde pour eux un grand respect. Il comprend qu'ils ont dû eux aussi faire un choix délicat car aussi bien les Kaurava's que les Pāṇḍava's étaient leurs enfants ou leurs élèves. Il les désigne par un nom complexe mahā-anu-bhāvān qui veut dire à peu près "ces grandes personnes qui nous honorent de leur présence", auquel il ajoute le nom de guru. Duryodhana dans le śloka 1-8 utilisait bhāvān pour désigner Droṇa: "toi ici présent". Bhāva ou bhāvān est un nom réservé aux personnes dont la présence en impose, celles qui comptent, employé par exemple pour parler de Śiva. Un autre usage du mot bhāva apparaît ci-dessous dans le vers n°7 (voir entrée bhāva du dictionnaire védique): l'état manifeste, celui de la personne matérialisée dans le monde. Quant au guru, c'est le maître à penser dont on dit qu'il mérite plus de respect que le père.

Notons que, dans cette tirade de 4 vers, Arjuna s'exprime en mètres triṣṭubh de 4 fois 11 pieds, sans doute pour souligner son état de tension mentale. Il le fera à nouveau dans la section 11 sous l'effet de la peur que lui inspire Viśva-rūpa.

6. na caitad-vidmaḥ kataran-no garīyo yad-vā jayema yadi vā no jayeyuḥ |
yāneva hatvā na jīṭviṣāmaḥ te'vasthitāḥ pramukhe dhārtarāṣṭrāḥ ||

Nous ne savons pas non plus ce qui des deux serait plus honorable, d'être vaincus par eux ou de les vaincre. Ceux-là mêmes dont la mise à mort nous ôterait le goût de vivre se tiennent là devant nous, les fils de Dhṛitarāshtra.

7. kārpaṇya-doṣ-opahata-sva-bhāvaḥ pṛcchāmi tvām dharma-sammūḍha-cetāḥ |
yac-chreyaḥ syān-nīcītaḥ brūhi tan-me śiṣyas-te'haṁ sādhi mām tvām prapannam ||

Alors que ma nature personnelle est affectée par une pitoyable faiblesse et mes pensées à propos de mon devoir sont confuses, je te demande de me dire ce qui serait assurément le mieux. Je suis ton disciple et m'en remets totalement à Toi. Instruits-moi.

Ce qu'Arjuna appelle sa nature personnelle (sva-bhāva) est son caractère, celui d'un guerrier courageux, résolu et juste ; il veut donc dire qu'il n'est plus "en possession de tous ces moyens". Sa perception, sa compréhension (cit) est obscurcie, et par conséquent ce qu'il appelle cetā, traduit par pensées mais qui sont plus exactement les conclusions exprimées par sa conscience (cetas) sont totalement confuses (sam-mūḍha). La conscience est, avec l'existence absolue inaltérable, la propriété essentielle de l'âme (ātman). Le mental (manas) collecte et transfère des informations, fournies par les sens ou sa mémoire, et ce qu'il perçoit est plutôt désigné par le mot cintā. Ce n'est qu'après avoir été analysé ou éclairé par l'intelligence (buddhi), que cintā devient une idée (dhī), qui jugée par la conscience (cetas) est alors bien conçue (cetā). Pour compléter ces concepts sāṅkhya's, il convient d'ajouter que buddhi n'est pas impartiale (Buddha m'en excusera) car elle est assujettie aux guṇa's et à l'humeur du moment. Comme je m'efforce d'être aussi rigoureux que possible dans mon vocabulaire, j'aurais dû employer le mot cerveau, qui en français désigne le siège des facultés mentales, pour traduire manas; mental est utilisé principalement comme adjectif. Mais les anciens n'avaient pas encore localisé le siège de la pensée et le situait plutôt dans le cœur, ainsi que l'intelligence et la personne spirituelle (l'esprit, l'âme: ātman). Curieusement ils appelaient le cœur cetas, bien que l'ātman, quand il ne médite pas sur lui-même et devient conscience, éclaire alors tout le corps comme un soleil (śloka 13.34).

8. na hi prapaśyāmi mama-apanudyād yac-chokam-ucchoṣaṇām-indriyāṇām |
avāpya bhūmā-asapatnam-rddhaṁ rājyaṁ surāṇām-api ca-adhipatyam ||

Je ne vois pas en quoi cela dissiperait le chagrin qui dessèche mes sens si je gagnais un royaume prospère et sans adversaires sur terre ou même la souveraineté sur les demi-dieux.

Saṅjaya uvāca / Saṅjaya dit:

9. evam-uktvā hr̥ṣīkeśam guḍākeśaḥ parantapaḥ |
na yotsya iti govindam-uktvā tūṣṇīm babhūva ha ||

Ayant parlé ainsi à Hr̥ṣīkeśa, Guḍākeśa, le châtieur de ses ennemis, conclut en disant à Govinda: je ne combattrai pas. Puis il se tut.

10. tam-uvāca hr̥ṣīkeśaḥ prahasann-iva bhārata |
senayor-ubhayor-madhye viṣḍantam-idaṁ vacaḥ ||

O descendant de Bharata, Hr̥ṣīkeśa répondit en souriant, à celui qui s'affligeait au milieu même des deux armées, en ces termes.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

11. aśocyān-anvaśocas-tvaṁ prajñā-vādaṁś-ca bhāṣase |
gatāsūn-agaṭāsūṁś-ca na-anuśocanti paṇḍitāḥ ||

Tu te lamentes en employant des mots savants pour ce qui ne mérite pas qu'on se tourmente. Les lettrés ne s'affligent ni pour les morts ni pour les vivants.

Puisqu'Arjuna s'est adressé à lui en tant qu'élève (śiṣya), lui demandant son instruction, Kṛiṣṇa lui donne le point de vue des lettrés (paṇḍita) qui connaissent la philosophie et les Veda's.

12. na tv-eva-ahaṁ jātu na-asaṁ na tvaṁ neme jana-adhipāḥ |
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayam-ataḥ param ||

Il n'y eut jamais un temps où Moi, toi et tous ces rois n'existions pas et jamais nous ne cesserons d'exister.

Il s'agit là d'un des śloka's essentiels de la Gītā. Libre à chacun de croire que Kṛiṣṇa y affirme l'éternité de la personne individuelle ou bien de cette parcelle de divinité (de Lui) si parfaite qu'elle est indiscernable des autres. Ce qui importe est que ce que chacun d'entre nous est vraiment dans l'absolu, cette « personne » qui se manifeste par une conscience n'est pas seulement immortelle mais bel et bien éternelle. Ce que chacun considère comme le propre de sa personne, ce qu'il désigne comme soi-même s'appelle ātman (mot masculin de racine incertaine). Notons que le mot sva signifie aussi sien, son propre, mais en tant qu'adjectif. Pour certains ce « soi-même » n'est autre que leur corps matériel (śarīra) doté de vie et destructible, pour d'autres c'est leur mental (manas) qui gouverne leurs sens et conçoit des pensées, aussi le mot ātman désigne ces différents aspects de la personne selon le contexte. Mais pour celui qui conçoit la différence entre l'existence spirituelle et l'existence matérielle dans le contexte spatio-temporel, l'ātman est sa personne spirituelle. Il lui arrivera cependant d'utiliser aussi le mot ātman dans les sens précédents car, piégée dans les rets de la māyā divine ou se prêtant à son jeu, cette personne spirituelle tend à s'identifier aux manifestations de son existence (la vie et la pensée), siégeant dans ce qu'elle considère comme des aspects d'elle-même (le corps et le mental). Cette personne donc a existé de tout temps (ou indépendamment du temps, dans l'absolu) dit Kṛiṣṇa, en employant le verbe as, et elle ne cessera pas de devenir, en employant le verbe bhū. De cette existence temporelle dynamique (un perpétuel devenir appelé bhāva) le śloka 18.20 nous dit qu'elle est une et indivisible dans sa diversité (ekam avibhaktam bhāvam avyayam sarva-buteṣu vibhakteṣu). Cet univers joue le rôle d'une enveloppe matérielle et temporelle pour l'Être Suprême (Sat, Ātman), ou tout du moins pour la part de Lui qu'Il y investit (car intrinsèquement Il n'est ni dans le temps, ni dans l'espace, ni d'ailleurs divisible), comme le corps (deha) de la créature pour cet être ou

personne spirituelle (sat, ātman), qui est de même nature que l'Être Suprême et qui à ce titre existe hors du contexte spatio-temporel. Quelle individualité aurait cet ātman s'il n'avait opté volontairement pour la vie (devenant ainsi la personne incarnée- dehin- ou la personne vivante- jīva)? Qu'est-ce qui pourrait bien le distinguer de n'importe quelle autre "parcelle divine", une fois purifié de sa "gangue de karma" et de la personnalité associée à celle-ci? A propos de ce jeu de rôle auquel se prête l'ātman, les Upaniṣad's et Purāṇa's disent que nous parcourons les dédales de l'action-temps en occupant les sièges d'un manège sur lequel nous entraîne "ce grand enfant infiniment sage". A propos du piège du désir de posséder les choses pour en jouir, le Bṛihadāranyaka Upāniṣad nous enseigne que la "Faim insatiable" d'existence temporelle (i.e. de se manifester) qui crée le Monde se divise pour posséder toutes les choses qu'Elle crée. Elle les conçoit, leur donne un nom et s'identifie à elles (ahaṁkāra) dans son désir de les posséder (de les manger). Posséder revient à se transférer dans sa proie et on en devient prisonnier car elle vous obsède. Les amateurs d'histoires fantastiques à propos d'esprits démoniaques qui prennent possession des corps savent bien cela ; on ne fait que ressasser de vieilles idées. Dans un autre Upaniṣad la Personne du Brahman dit: "Je vais devenir nombreux". Cependant cette Personne qui est la Cause de l'univers et de ses innombrables créatures en reste la Conscience unificatrice et indivisible, l'Ame qui imprègne tout, le maintient en existence et l'anime, qu'on appelle pour ces raisons Adhy-ātman, Puruṣottama et Viṣṇu (ainsi que Kṛiṣṇa bien sûr). Parfois aussi (tous les 160.000 milliards d'années, ce que dure la vie de Brahmā) Lui vient la volonté de se rassembler. L'atome de divinité qui habitait jusqu'alors chaque créature ne cesse pas pour autant d'exister, mais qu'en est-il de son individualité ? Il faut mieux laisser planer un doute à ce propos pour ceux qui tiennent à la conserver aussi longtemps. Quoi qu'il en soit, le seul moyen pour se libérer du piège de l'ego et du besoin de posséder, à condition de le vouloir, c'est de lâcher sa proie. C'est ce que Kṛiṣṇa enseignera à Arjuna par la suite. En attendant « jamais nous ne cesserons de devenir » car ce sont les mots exacts qu'Il emploie : que nous nous réincarnerions ou que nous restions non manifestes, nous devenons encore et encore.

13. dehino'asmin-yathā dehe kaumāraṁ yauvanaṁ jarā |
tathā deha-antara-prāptir-dhīras-tatra na muhyati ||

De même qu'en ce corps elle atteint l'enfance, la jeunesse puis la vieillesse, l'incarnée passe dans un autre corps. Sur ce la personne avisée ne s'étonne pas.

Dhī est un verbe signifiant penser, réfléchir et en tant que nom c'est la pensée réfléchie, l'intelligence, la compréhension. La personne intelligente, avisée est ici appelée dhīra. Par ailleurs le verbe budh signifie percevoir, comprendre, et c'est de lui que dérive buddhi qui est le nom le plus communément employé pour l'intelligence, tandis que buddha est un autre nom pour la personne intelligente, avisée, éveillée. Buddhi s'emploie plus dans le sens de capacité de compréhension, d'aptitude à la perception des idées, tandis que dhī est le fait d'avoir compris et l'idée. On ne saurait trop souligner qu'il ne faut pas confondre la compréhension avec la connaissance, le savoir (jñāna), comme on le fait trop souvent de nos jours (y compris dans les cours de saṁskṛit en langue anglaise, mais surtout dans les discours commerciaux sur la soit-disant "intelligence artificielle"). La personne dhīra ou buddha n'est pas perplexe, déroutée, confuse, égarée ou étonnée (mūḍha, adjectif issu du verbe muh utilisé dans ce śloka et bien d'autres dans la Gītā ; mūḍha lui a été utilisé précédemment par Arjuna dans le śloka 2-7) par les changements qu'elle perçoit en son corps au cours de la vie puis lors de la mort. C'est le corps (deha) qui subit ces changements puis meurt, mais l'incarnée (dehin) les ressent comme des transitions pour elle de l'enfance à l'adolescence, la maturité, la vieillesse puis dans un autre corps. En fait la conscience que peut avoir l'âme de ce dernier passage d'un corps à l'autre est un éternel sujet de débat: "que ressent-on au moment du grand saut?" Ce qui est sûr est qu'elle n'en garde pas mémoire après coup. J'ai lu dans je ne saurais dire quel

Purāṇa que l'âme pratique un rétablissement entre les deux corps comme une chenille pour passer d'une feuille à une autre, mais qu'avant cela elle rassemble les éléments pour construire un corps qui lui convient dans la matrice où elle va renaître. Car on renaît cochon parce qu'on aime se vautrer dans la fange (shloka 8.6). Kṛiṣṇa dit plus loin qu'elle emporte avec elle les parfums de l'existence, qui constitueront sa prochaine personnalité. Pour en revenir à l'impermanence de la personne matérielle, de cet enfant qui pousse si vite qu'on ne le reconnaît pas d'un jour à l'autre, de cet adolescent dont les goûts ne cessent de changer... la personne avisée n'en conclut pas qu'elle n'existe pas. Certains l'ont fait que je ne nommerai pas. Le monde réel s'appelle asat, ce qui veut effectivement dire que rien dans ce qui le compose n'a d'existence permanente. Il n'est pas fiable, c'est un mensonge. Mais la personne qui l'habite (dehin) est immuable et vraie: elle est sat. C'est cette conviction qui rend la personne avisée imperturbable devant l'inéluctabilité de la mort. Par ailleurs son intelligence lui dicte de ne pas se fier à ce qu'elle voit dans l'asat pour juger de la nature du sat.

14. mātrā-sparśās-tu kaunteya śītoṣṇa-sukha-duḥkha-dāḥ |
āgama-apāyino'nityās-tāms-titikṣasva bhārata ||

Les contacts des sens produisent les sensations du chaud et du froid, du plaisir et de la peine, qui vont et viennent, impermanentes. Endure celles-ci avec fermeté Bhārata.

La sonorité des racines saṁskṛit'es donne une indication intuitive sur leur sens: tij (se montrer ferme, pointu) n'est pas éloigné de tuj (pousser) mais aussi de tuṣ (être satisfait). Ici c'est la forme désidérative titikṣa qui est utilisée, donc Kṛiṣṇa enjoint Arjuna de vouloir être ferme, ce qu'on peut analyser comme une incitation à la tolérance ou plus simplement à l'indifférence, à s'en satisfaire sans s'en émouvoir trop.

15. yaṁ hi na vyathayanty-ete puruṣaṁ puruṣarṣabha |
sama-duḥkha-sukhaṁ dhīraṁ so'mṛtatvāya kalpate ||

O fleuron des hommes, la personne que ces sensations ne perturbent pas, qui reste égale à elle-même dans le bonheur et le malheur, ferme, est éligible à l'immortalité.

Par immortalité (amṛitatva) il faut comprendre un « état de devenir » supérieur à celui des hommes et avec une durée plus longue, tel que le statut d'être accompli (siddha) ou de demi-dieu (deva) dans le paradis d'Indra.

16. nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ |
ubhayor-api dṛṣṭo'ntas-tv-anayos-tattva-darśibhiḥ ||

Ce qui n'existe pas vraiment est éphémère tandis que ce qui existe est sans fin. Après avoir examiné l'un et l'autre c'est la conclusion de ceux qui ont une vision claire de la vérité.

Les langues anciennes avec leurs déclinaisons ont de toute évidence un net avantage sur des langues comme le français pour créer des formules lapidaires de ce style. A la première audition celle-ci sonne comme le comble du truisme puisqu'elle contient 6 fois une variante du verbe être. En la relisant avec attention, elle devient limpide et exprime on ne peu plus clairement la conception de l'existence des Upaniṣad's. En effet, voici son analyse grammaticale après avoir supprimé les liaisons phonétiques (sandhi): asataḥ (de ce qui n'est pas dans l'absolu - participe présent au génitif) na vidyate (il n'est pas trouvé, pas connu, il n'y a pas - verbe vid au mode passif) bhāvaḥ (l'existence temporelle, la présence, le devenir, l'avenir - nom au nominatif désignant l'action correspondant au verbe bhū) | abhāvaḥ (l'absence d'avenir, i.e. la disparition) na vidyate (il n'y a pas) sataḥ (de ce qui existe - participe présent au génitif). La formule exprime une équivalence entre existence et durée et peut donc être inversée: ce qui est éphémère ou changeant peut être considéré comme inexistant; seul ce qui dure existe vraiment. Mais là n'est pas le propos de Kṛiṣṇa. La deuxième partie du śloka nous dit que c'est la conclusion qu'en ont tiré ceux qui voient le "tat-

tva". Tat est le pronom démonstratif neutre qui désigne typiquement "Ce qui par excellence existe", la somme de toute existence, l'Absolu, inaltérable, éternel, ce dont l'action consiste à s'étendre (bṛīh) sans fin à l'infini et qu'on nomme par conséquent l'Expansion: le Brahman. Notons au passage que les Indiens peuvent se targuer d'avoir conçu les deux concepts du zéro et de l'infini, ainsi que l'insécable (l'atome) qu'ils appellent anu. Tva est un suffixe traduisant une qualité": "dans l'état de ce qui précède", donc ici dans l'état du Brahman, dans l'état de Ce Qui Est. La nuance entre tattva, sattva et satya est subtile. "OM Tat Sat" (Chandogya Upaniṣad et Gītā section 17) signifie: En Cela qui Est je crois. Cependant, d'après l'usage qui est fait de ces mot, tattva est la vérité, sattva est l'état de ce qui existe dans l'absolu (le spirituel et par extension le pur, le beau, le bon), satya est l'énoncé de la vérité (la vérité au sens des philosophes grecs: l'équivalence logique). Ces personnes clairvoyantes (darśin) ont donc conclu que tout ce qui jusqu'à un certain instant est absent puis naît, évolue et meurt, cela n'existe pas dans l'absolu (asat). Tout ce qui est créé est asat, le monde réel est asat, i.e. le Réel n'est pas Vrai. C'est ennuyeux car dans toutes les langues occidentales réel et vrai sont pratiquement synonymes, pour une raison culturelle simple. En effet les mêmes philosophes grecs nous ont appris à ne croire qu'en ce qui est tangible, perceptible par les sens. Notons au passage que certaines écoles de pensée indiennes fondamentalement matérialistes partagent ce point de vue des Grecs, comme une école dite sāṅkhya qui verra le jour plus tard (« Sāṅkhya », auteur N. Sinha, publié dans la série « the sacred books of the Hindus », volume 11, Allahabad, 1915), qui considère que la Nature est éternelle et immuable (sat) et que l'existence de Dieu est un autre sujet de réflexion indépendant de celui de la véracité du réel. Selon d'autres écoles encore, nyaya, nastika et buddhiste, rien n'est vrai (voir autres volumes de « the sacred books of the Hindus » ou le livre de Radhakrishnan « Indian Philosophy »). Le point commun de toutes les théories philosophiques nées en Inde est que seule la Cause immuable est vraie (sat), tandis que l'effet est faux (asat). L'effet a été manufacturé (bhūta), il est devenu et deviendra encore. La Cause pour les Vedāntin's est le Puruṣa, pour les adeptes de la théorie matérialiste sāṅkhya c'est Prakṛiti. Quant à la réalité de ce qui est tangible par les sens, méfions-nous de ce serpent qui ressemble à une corde dans la pénombre et de l'instrument de vision que nous a donné la nature : l'aspect des choses que nous percevons dépend non seulement de la résolution optique de notre œil (qui varie d'une créature à une autre) mais la couleur perçue est en fait une propriété de la lumière qui est réfléchiée par l'objet vu. Evitons de dire qu'une histoire tirée de faits réels est vraie, surtout lorsqu'elle parle d'agression, de destruction, de duperies et autres négations du sattva : elle n'est que la perception des événements par celui qui la raconte. Il ne faut pas pour autant faire abstraction des perceptions des sens et conclure que le monde réel est intégralement faux, comme inexistant; simplement il n'est pas fiable. Ce que Kṛiṣṇa veut imprimer dans l'esprit d'Arjuna est que seule importe la personne spirituelle immuable en chacun de nous, que l'autre matérielle est aussi évanescence qu'un rêve.

17. avināsi tu tad-viddhi yena sarvaṁ-idaṁ tatam |
vināsam-avyayasya-asya na kaścit-kartum-arhati ||

Sache que Ce qui imprègne Tout est indestructible. Personne ne peut détruire l'impérissable. Ce tout (sarva) qui est imprégné (tata) est l'univers ou le corps, selon l'échelle à laquelle on se place. L'image la plus courante pour désigner l'univers est d'ailleurs "ce qui s'agite" (jagat), soulignant l'analogie. Tous deux sont qualifiés de "champ de connaissance phénoménale" (kshetra-jña) et la cosmologie s'apparente curieusement à la physiologie, et les demi-dieux aux sens et autres organes vitaux. Notre corps est notre univers personnel. Ce corps perçoit les vêtements qu'il porte et son environnement par les sens dont il est doté et le mental fait la synthèse de ces informations concernant l'environnement et le corps. Mais ce mental ne dispose d'aucun élément pour prendre conscience de ce qui l'anime, le pourquoi et le

comment de cet univers. Cela (Tat) qui l'imprègne est l'impérissable (avyaya), inaltérable (akṣara), que nul ni rien ne peut détruire (vinaśitum). C'est « Cela » qui informe le mental sur son existence (sous la forme d'intuition, connaissance infuse ou révélation) ainsi que sur son devoir moral et ses désirs. « Cela » diront certains (Śankarācārya, le célèbre commentateur des Brahma sūtra, entre autres) est le Brahman. D'autres diront que ce n'est pas le Brahman mais la Personne spirituelle du Brahman (l'Adhyātmā - shloka 7.29, 8.3), Celle qui imprègne et anime l'univers. Il en est une aussi imprégnant et animant chaque corps, même pendant le sommeil lorsque sa conscience ne se manifeste que par la respiration et de rares impulsions cérébrales. Cette chose à laquelle Kṛiṣṇa ne donnera un nom que dans le shloka 2.45, on pressent qu'elle ne peut être que le propre de soi: c'est une de celles que Kṛiṣṇa a appelée moi, toi et tous ces rois, celle qui est indestructible et qui par conséquent seule existe vraiment. On pressent aussi que le corps de chaque créature est imprégnée non par une mais par deux personnes car la Personne qui imprègne l'univers est aussi présente en chaque créature. On pressent enfin que l'image d'une âme dans une enveloppe charnelle, d'un joyau dans un écrin (traditionnellement le cœur), n'est pas tout à fait appropriée car elle n'est pas confinée: on est conscient de la présence du soleil dans le ciel sans même le voir, de la présence des autres, de leur vie et de leur chaleur, et le yogin est plus ou moins conscient du tout qui est imprégné (sarva tata) ainsi que de l'Omniprésent à ses côtés.

18. antavanta ime dehā nityasy-oktāḥ śarīraṇaḥ |
anāśino'prameyasya tasmad-yudyaśva bhārata ||

Cette enveloppe de l'incarnée éternelle, indestructible et non mesurable est vouée à une fin.

Par conséquent, combats Bhārata.

Kṛiṣṇa utilise néanmoins dans ce śloka deux mots proches de l'expression usuelle "enveloppe charnelle" en français, puisqu'au sens littéral ils signifient le moule (deha) et le support (śarīra), pour désigner respectivement le corps de l'incarnée (śarīrin). Mais il ajoute à propos de cette âme incarnée qu'elle est non-mesurable (aprameya), ce qui paraîtrait sans grand rapport avec l'idée principale de sa survivance au corps, s'il ne s'agissait précisément de corriger une image trompeuse. L'âme d'un éléphant n'est pas plus grande que celle d'un homme et ni l'une ni l'autre ne se trouve à l'étroit lorsqu'elles migrent dans une puce. Je le précise car certains ont cru devoir en discuter. L'âme (ātman - nominatif ātmā) est un mot masculin en saṃskṛit aussi incarné est au masculin ici ainsi que les pronoms démonstratifs enam, ayam dans les ślokas qui suivent, mais sont tous féminins dans la traduction.

19. ya enaṃ vetti hantāraṃ yaś-ainaṃ manyate hatam |
ubhau tau na vijānītau na-ayaṃ hanti na hanyate ||

Celui qui pense que celle-ci tue et celui qui pense qu'elle est tuée, tous deux n'y comprennent rien car elle ne tue ni n'est tuée.

20. na jāyate mriyate vā kadācin-na-ayaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ |
ajo nityaḥ śāśvato'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre ||

Celle-ci ne naît ni ne meurt à aucun moment, jamais n'est devenue, devenant ou à devenir.

Cette très ancienne personne est non née, éternelle et permanente. Elle ne périt pas quand le corps est tué.

Quelques ślokas de la Bhagavad Gītā figurent presque mot pour mot dans un Upaniṣad antérieur et il n'existe aucune contradiction entre eux. Par rapport au śloka équivalent du Katha Upaniṣad, la formule employée ici par Kṛiṣṇa est étudiée pour marquer l'esprit de son auditeur. En effet c'est un excellent exercice de récitation des participes du verbe bhū. Les adjectifs exprimant la permanence, l'inaltérabilité, l'indestructibilité, l'éternité de l'âme ne manquent pas et sont bien entendu cumulés à l'envie pour s'assurer que l'élève (Arjuna) a

bien compris. Ce style littéraire, souvent considéré comme redondant et ampoulé par les Occidentaux est au contraire fort apprécié en Inde (aussi bien en saṁskṛit qu'en hindi moderne).

21. veda-avināśinaṁ nityaṁ ya enam-ajam-avyayam |
kathaṁ sa puruṣaḥ pārtha kaṁ ghātayati hanti kam ||

O Pārtha, une personne qui sait que celle-ci est indestructible, éternelle, non née et immuable, comment et qui peut-elle tuer ou faire tuer?

Un individu peut envisager d'en tuer un autre ou de causer indirectement sa mort, de le faire tuer par une tierce personne, mais en formant ce projet il pense au corps de son ennemi et il se place lui-même sur le plan matériel. Comme il sera précisé par la suite, l'âme ne devrait pas se sentir concernée par ce que fait le corps.

22. vāsāmsi jīrṇāni yathā vihāya navāni grhṇāti naro'parāṇi |
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny-anyāni saṁnyāti navāni dehī

De même qu'un homme écarte des vêtements usés et en saisit de nouveaux, l'incarnée délaisse un corps usé et entre dans un nouveau.

Littéralement: "l'incarnée, délaissant des corps usés, entre dans de nouveaux". Les mêmes mots usés et nouveaux sont répétés au pluriel pour accentuer la similitude avec les vêtements et sans doute aussi pour rappeler la répétition de cette incarnation. Par contre l'ordre des deux propositions diffère un peu pour des raisons de rythme dans l'alternance des syllabes courtes (x) et longues (-): --x--xx-x-- / x-x--xx-x-- / x-x--xx-x-- /--x--xx-x-- || Une fois encore ce vers n'est pas un śloka mai un brihat, avec une césure un peu bizarre entre le 3^{ème} et le 4^{ème} pied (entre jīrṇā et nyāni).

23. nainaṁ chindanti śastrāṇi nainaṁ dahati pāvakaḥ |
na cainaṁ kledayanty-āpo na śoṣayati mārutaḥ ||

Les armes ne la coupent pas, le feu ne la brûle pas, l'eau ne la mouille pas et le vent ne la dessèche pas.

24. acchedyo'yam-adāhyo'yam-akledyo'śoṣya eva ca |
nityaḥ sarva-gataḥ sthāṇur-acalo'yaṁ sanātanaḥ ||

Elle est incassable, incombustible, insoluble et ne peut être desséchée. Elle est durable pour toujours, présente partout, immobile, imperturbable et éternellement la même.

Parmi ces qualificatifs, sthānu mérite un commentaire. Celui qui se tient immobile comme une souche ou une termitière, droit comme une lance est sthānu. Śiva lorsqu'il médite est Sthānu. Par rapport à l'autre qualificatif acala qui veut simplement dire immobile, sthānu exprime l'imperturbabilité. Elle va partout car elle est la conscience de ce corps (ou de cet univers) et cependant elle ne bouge pas dans l'espace (acala), ni dans le temps (sanātana), ne disparaît pas non plus (nitya) et n'est pas affectée par les événements (sthānu).

25. avyakto'yam-acintyo'yam-avikāryo'yam-ucyate |
tasmād-evam vidity-ainaṁ na-anuśocitum-arhasi ||

On dit aussi qu'elle est non manifeste, inconcevable et immuable. Sachant cela d'elle, il ne t'incombe pas de te lamenter pour elle.

Lorsque Kṛiṣṇa, Vyāsa ou un autre orateur d'un texte hindou (Upanishad ou Purāṇa) décrit le Brahman, la Personne du Brahman ou l'Ātman, il utilise presque toujours des négations. La raison en est simple. Que dire de ce qu'on a du mal à concevoir (acintya) sinon ce qu'on est certain qu'il n'est pas. Ainsi à la question "qu'est-ce que l'existence?" le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad (2.3.6) répond: na iti . na iti. satyasya satyam iti. Ce n'est ni ceci ni cela, c'est la

vérité de ce qui est. A la question "qu'est-ce qui définit le Brahman?" invariablement la réponse est akshara, avyakta, avyaya, advaita: inaltérable, non manifeste, impérissable, indivisible (tous ces adjectifs commençant par un a- privatif). Il est dit aussi à propos de l'âme dans ce śloka qu'elle est avyakta, ce qui signifie qu'elle n'est pas apparente, visible, tangible pour un sens quelconque. Mais, tout comme le Brahman se manifeste néanmoins dans l'univers, l'âme se manifeste au travers de nos pensées. On ne saurait épuiser la liste des mauvais traitements qu'on ne peut lui faire subir, en mettant en œuvre en particulier les éléments: l'eau ne peut la mouiller signifie bien sûr qu'elle ne peut être noyée et il faudrait ajouter que la terre ne peut la sceller (l'emmurer, l'étouffer). Dans les Purāṇa's, lorsque Brahmā propose à un démon "demande-moi une grâce", le démon demande invariablement de ne pouvoir être tué ni par les dieux ni par une autre créature ou élément. Aucun n'a jamais pensé à demander que son corps soit aussi invulnérable que son âme. Sans doute l'Aïeul n'aurait pas été dupe mais peut être se serait-il laissé fléchir et aurait fait une exception à sa règle d'or: ce qui est né doit mourir.

26. atha cainam nitya-jātam nityam vā manyase mṛtam |
tatha-apī tvaṁ mahābāho naivam śocitum-arhasi ||

Si cependant tu penses, O puissant guerrier, que celle-ci est toujours née et qu'elle meurt pour toujours, il n'y a pas non plus lieu de te lamenter.

Certains pensent qu'ils n'ont pas d'âme, d'autres qu'ils en ont une qui naît avec le corps. Cette âme au sens du mot latin anima (ce qui rend mobile) n'a ni karma ni personnalité à la naissance puisqu'elle vient de naître et que la personnalité résulte du karma. Elle n'a donc aucune raison non plus d'en emporter au moment de la mort. Elle meurt avec le corps et une autre renaît. Mais la raison pour laquelle il n'y a pas lieu de se lamenter est énoncée dans le śloka qui suit.

27. jātasya hi dhruvo mṛtyur-dhruvaṁ janma mṛtasya ca |
tasmād-aparihārye'rtha na tvaṁ śocitum-arhasi ||

La mort de ce qui naît est une certitude et la renaissance de ce qui est mort est aussi certaine.

Il ne convient donc pas que tu t'en affliges.

Dhruva est ce qui est ferme, constant, permanent, établi, inexorable. Toute qualité ayant son héros, c'est aussi le nom d'un fils de roi qui, alors qu'il n'était encore qu'un enfant fut humilié par sa famille ; il la quitta pour se consacrer à l'austérité dans la forêt. Lorsque Viṣṇu lui accorda une grâce, il demanda de siéger au dessus des sapta-ṛishi's. Sa requête fut exaucée à la lettre car il siège au firmament dans l'étoile polaire en compagnie des sept sages qui résident dans la grande ourse. Selon la cosmologie saṁskṛit'e ils sont au zénith, au dessus de toutes les étoiles, planètes, du soleil et de la lune.

La naissance, l'évolution et la mort (ādi-madhyam-anta) est la loi fondamentale d'existence temporelle à laquelle doit se plier tout ce qui est créé: des galaxies aux atomes en passant par tout ce qui vit. Lorsque dans le shloka 26 Kṛiṣṇa dit « si tu penses que celui-ci naît et meurt », il s'agit du propre de soi (ou celle-ci si on l'appelle l'âme en français). De temps immémoriaux et sous tous les cieux il y eut toujours des gens matérialistes qui ne croyaient pas au divin et à l'éternité. Parmi ceux-ci en Inde une école de pensée connue sous le nom de vaiśeṣika proposa une théorie atomistique de l'univers, incluant l'existence d'atomes d'ātman (voir "Indian Philosophy" de S. Radhakrishnan (1923), Oxford University Press, 5th edition (2011)). Cette croyance est en partie partagée par les adeptes du Jainisme (initié entre 599 et 527 BC par Mahāvīrā). Réciproquement, les premiers adeptes du Bouddhisme (initié à la même époque par Sidharta Gautama Buddha - né entre 624 et 567 BC selon les sources) ne croyaient en la permanence d'aucun support d'existence : selon leurs écrits, seul existe le karma et une âme consciente naît pour assumer ce karma existant.

28. avyakta-ādīni bhūtāni vyakta-madhyāni bhārata |
avyakta-nidhanāny-eva tatra kā paridevanā ||

Avant de voir le jour et après leur anéantissement les créatures ne sont pas manifestes, elles ne le sont qu'entre temps. Donc pourquoi se lamenter?

29. āścaryavat-paśyati kaścīd-enam- āścaryavad-vadati tath-aiva ca-anyah |
āścaryavac-cainam-anyah śṛṇoti śrutvā-apy-enam veda na caiva kaścīd ||

Certains voient celle-ci comme quelque chose d'extraordinaire, d'autres en parlent comme d'une merveille, tandis que d'autres encore en ont entendu parler dans les mêmes termes.

Cependant certains, en ayant entendu parler, n'en savent rien.

Le mot clé utilisé 3 fois dans le śloka pour décrire l'âme (ātman) est āścarya (dérivé du verbe car signifiant se comporter, se mouvoir, errer – donc ce qui se comporte de manière non naturelle, extraordinaire, merveilleuse). Ce śloka aborde la question de la connaissance, qui peut être perçue (certains l'ont vue), découverte par le raisonnement (ils en parlent), connue par ouï-dire ou révélée par les Ecritures (ils en ont entendu parler). Ce sont là les modes d'acquisition de la connaissance reconnus par la plupart des écoles de pensée indiennes (l'école nyāya y ajoute la comparaison). Mais il ne suffit pas d'acquérir un savoir (jñāna), encore faut-il le comprendre et c'est le verbe vid (veda au passé) qui est utilisé pour parler de ceux qui n'en savent rien. On utilise le verbe jñā pour parler du savoir acquis par un apprentissage magistral, sans être nécessairement compris; la connaissance associée (jñāna) est phénoménologique et fragmentaire. Le verbe vijñā (utilisé dans le shloka 19) et le substantif vijñāna s'emploient à propos d'un savoir plus fondamental, global sur l'existence, le devoir, impliquant du discernement, de la compréhension et de la sagesse. La connaissance contenue dans les Veda's est celle qui est irréfutable, dispensée directement par Brahmā et la compréhension se dit vidyā (voir ce qu'en dit le grand sage Vasiṣṭha dans le Śānti Parva Section CCCVIII). Certains donc peuvent avoir une idée de la signification du mot soi-même (ātman), ils le connaissent (jānānti) mais n'y comprennent rien (na vedanti).

30. dehī nityam-avadhyo'yaṁ dehe sarvasya bhārata |
tasmāt-sarvaṇi bhūtāni na tvaṁ śocitum-arhasi ||

O Bhārata, cette hôte du corps est éternellement indestructible et par conséquent tu ne dois pleurer la mort d'aucune créature.

31. sva-dharmam-api ca-avekṣya na vikampitum-arhasi |
dharmyad-dhi yuddhāc-chreyo'nyat-kṣatriyasya na vidyate ||

Etant donné aussi que c'est le devoir qui t'incombe par la naissance, tu n'as pas à hésiter. Il n'existe pas de meilleur engagement pour un kshatriya que de se battre pour des principes moraux.

Le "devoir propre" (sva-dharma) d'une personne est celui qui lui incombe en raison de ses traits particuliers de caractère acquis à la naissance. Ces "signes particuliers" de la créature matérielle qui héberge le propre de soi (ātman ou dehin, jīva lorsqu'incarné et vivant) sont les guṇa's dont il sera amplement discuté dans la suite du texte (notamment dans les sections 14 et 16). Certains ne manqueront pas d'objecter à ce concept de la prédétermination du caractère d'un individu par la matrice dans laquelle il naît en argumentant que chacun se forge une personnalité au cours de son existence, indépendamment de ses parents et du milieu dans lequel il évolue. Mais ce n'est pas du tout la conception hindoue de l'existence matérielle. La personnalité en question, cet habit qu'endosse l'âme et auquel elle s'identifie, évolue effectivement en fonction des expériences et des choix qu'on fait au cours de sa vie. Jīva emporte avec elle un vécu, qui sera comparé à un parfum emporté par le vent dans le

shloka 15.8; c'est précisément en fonction de ce vécu qu'elle choisit sa nouvelle enveloppe matérielle et ses prédispositions futures. Elle emporte aussi avec elle un karma dont elle cueillera les fruits au moment opportun, inévitablement car elle a elle-même choisi l'habit qui y prédispose. C'est en se débarrassant de ces traits de caractère matériels qu'elle peut s'affranchir de la matérialité. Mais cet affranchissement ne se décide pas volontairement, au risque de se montrer hypocrite (śloka 3.6); il vient naturellement avec de la patience. En attendant chacun doit s'acquitter de la tâche qui lui incombe en fonction des guṇa's. Le kṣatriya est né sous le signe de la volonté d'agir ou dit-on de la passion (rajas) et les personnes les plus notables nées sous ce signe sont: 1) Brahmā puisqu'il a pour fonction de créer et 2) Indra le seigneur régnant sur la sphère spirituelle habitée par les demi-dieux avec leurs divers attributs, ce qui revient à dire qu'il a pour fonction de gouverner le cosmos tel qu'il est. Rappelons que dans le corps considéré comme un univers personnel, il y a aussi un Indra, en l'occurrence le mental, ayant pour fonction de gouverner les sens appelés indriya. Nombre d'entre nous ont aussi la volonté de laisser une trace derrière eux, ce qui constitue en quelque sorte leur aspect Brahmā. Le kṣatriya possède comme trait de caractère inné le pouvoir, la volonté (kṣatra) et, en vertu de cela, son devoir propre (sva-dharma) le plus fondamental est de protéger les autres membres de la société; pour cela il fait appliquer la loi et veille au maintien de l'ordre. Comment un tel devoir, impliquant souvent de tuer, peut-il être rendu compatible avec celui de non-violence commun à tous les justes? Premièrement, comme le précise le śloka 26, le corps est destiné par nature à mourir et ce qui importe le plus est de ne pas exercer de violence envers la vraie personne, l'hôte spirituelle du corps. Deuxièmement l'homme, ou toute autre créature, lorsqu'il agit égoïstement pour son profit exerce une violence envers autrui et c'est le devoir du redresseur de torts de combattre l'agresseur. Et il en sera toujours ainsi dans un univers conçu comme un perpétuel recommencement: celui d'un univers qu'on se crée, dans lequel on s'implique et se laisse prendre au jeu de rôle, devenant esclave de l'ego. Un des messages forts des Purāṇa's est qu'il y aura toujours des guerres entre les deva's et les asura's, les deux types de créatures spirituelles détenant des pouvoirs, les uns observant le devoir moral et les autres servant leurs intérêts. La violence réside essentiellement dans l'égoïsme et l'agression au profit de l'ego. Avoir une volonté et exercer un pouvoir est en soi le germe de toute forme de violence et le kṣatriya est donc de nature violente. Il doit assumer cette nature, mais au profit des autres.

32. yadṛcchayā copapannaṁ svarga-dvāram-apāvṛtam |
sukhinaḥ kṣatriyaḥ pārtha labhante yuddham-idṛśam ||

O Pārtha, bienheureux sont les kshatriya qui se voient offrir l'opportunité d'un tel combat méritant et trouvent ouvertes les portes des sphères célestes à leur arrivée.

33. atha cet-tvam-imaṁ dharmyaṁ saṅgrām na kariṣyasi |
tataḥ svadharmam kīrtim ca hitvā pāpam-avāpsyasi ||

Par conséquent, si tu n'accomplis pas ce juste combat, non seulement tu perdras ta réputation mais tu encourras aussi un grand péché pour avoir failli à ton devoir.

34. akīrtim ca-api bhūtāni kathayiṣyanti te'vyayām |
sambhāvitasya ca-akīrtir-maraṇād-atiricyate ||

Pour toujours les gens proclameront ton infamie et pour un homme respectable l'infamie est pire que la mort.

35. bhayād-araṇād-uparataṁ maṁsyante tvam mahārathāḥ | yeṣāṁ ca tvam bahumato bhūtvā
yāsyasi lāghavam ||

Ces grands guerriers, qui t'avaient en grande estime, penseront que c'est par crainte que tu as quitté le champs de bataille et tu déchoiras à leurs yeux.

36. avācya-vādamś-ca bahūn-vadiṣyanti tava-ahitāḥ |
nindantas-tava sāmārthyaṁ tato duḥkhataraṁ nu kim ||

Tes ennemis t'affubleront de nombreux noms peu flatteurs et diffameront tes capacités. Quoi de plus pénible pour toi?

En accomplissant cette tâche qui t'incombe par devoir moral, tu atteindras le paradis des guerriers et tu éviteras l'infamie, la réputation d'être un couard. Voilà des arguments qui semblent indignes de Kṛiṣṇa. Ne se montre-t-Il pas manipulateur, Lui qui dira à de nombreuses reprises par la suite que: "brahma-bhuta yasya prajñā shthitā shubhāshubha nābhinandita-nadvishata" (par exemple shloka 2.57), i.e. que la personne dont la compréhension est bien assise et qui se considère comme une créature du Brahman ne s'inquiète pas de sa réputation et autres aléas de la vie, qu'elle ne chérit pas d'objectif personnel tel qu'atteindre un paradis où l'on jouit de plaisirs, car elle n'a d'autre objectif que celui de le servir? Ces arguments légers sinon tendancieux, Il les utilise en réponse à ceux du même acabit avancés par Arjuna auparavant, tel que son souci de maintenir l'ordre social des castes. Arjuna était alors de toute évidence sous l'influence de ces śruti's perturbant le discernement (shloka 2.53), cette tradition bien retenue et mal digérée, cette eau du puits des Veda's qui peut aisément être remplacée par la compréhension (śloka 2.46). Kṛiṣṇa passe effectivement assez souvent pour un manipulateur dans l'esprit de ceux qui n'acceptent pas de recevoir des leçons. Il connaît le point faible de chacun et le presse volontiers pour lui faire prendre conscience de son erreur: les circonstances de la chute de chaque grand guerrier au cours du combat qui suit ce sermon n'a sans doute pas d'autre propos que d'illustrer ce principe. Qui connaît mieux que Lui la faiblesse d'Arjuna, fils d'Indra? La place qu'il accorde à son honneur. Dans la section 2 Kṛiṣṇa commence donc cruellement par s'indigner - pour faire jouer la corde sensible de l'amitié et de l'honneur - puis par réfuter les arguments d'Arjuna avec d'autres arguments rationnels (sāṅkhya dit-Il dans le shloka 2.39), avant d'en venir au fameux śloka 2.48: yoga-sthāḥ kuru karmāni | sangam tyaktvā dhanañjaya | siddhy-assidhyoḥ samo bhūtvā | samatvam yoga ucyate || que la plupart retiennent comme l'enseignement principal de la Gītā. L'argument rationnel imparable de ce meilleur des avocats est que la personne est éternelle (nitya). Quant à son enveloppe temporelle, elle est appelée aussi sûrement à disparaître qu'elle est apparue. Mais cet argument d'une logique implacable est difficile à accepter par un humain irrationnel affecté de sensations et sentiments. Alors pourquoi ne pas lui faire valoir ses intérêts: réputation, paradis? Celui qui se laisse appâter par cette carotte n'en sort pas grandi, mais on lui accorde le bénéfice du doute, celui d'avoir agi pour la morale.

En fait Kṛiṣṇa se comporte en ami et accepte de prendre en considération ce qui intéresse Arjuna. Il respecte son libre arbitre et Il va dans la suite de cette section s'efforcer de lui expliquer quelle est la vraie alternative qui lui est offerte: l'activité dans l'individualisme ou l'affranchissement dans l'unité du Brahman, la servitude des sens ou le sacrifice (shloka 3.9) en sont deux versions. Kṛiṣṇa a déjà franchi une étape difficile dans son plaidoyer sans concessions en demandant à Arjuna dans des termes assez durs d'écarter toute considération des liens affectifs: "si tu penses que ton grand-père Bhīṣma est ce corps, que t'importe qu'il meurt maintenant ou plus tard puisqu'il doit mourir? Que t'importe de tenir le couteau du sacrifice puisque je l'ai décidé et qu'il est consentant? Il procède par étapes en respectant le point de vue de son ami et en l'amenant à partager le sien. Il ne faut donc pas y voir un comportement politique, mais simplement l'expression de son indulgence et du respect des intérêts de chacun aussi futiles soient-ils. Il est clairement établi dans tous les Upāniṣad's y compris celui-ci qu'il est légitime de choisir la voie de l'individualisme et de l'activité

(pravṛitti) dans le monde matériel. Sinon pourquoi ce choix serait-il offert? A quoi rimerait ce cycle des renaissances (saṁsāra) sinon à faire autant d'expériences qu'on le souhaite de la vie sous toutes ses formes? On est toujours libre de tous les choix, même de considérer qu'on est mortel (shloka 2.26).

37. hato vā prāpsyasi svargaṁ jivā vā bhokṣyase mahīm |
tasmād-uttiṣṭha kaunteya yuddhāya kṛta-niścayaḥ ||

Soit tu atteindras le monde céleste en étant tué, soit tu jouiras de la terre après l'avoir conquis. Aussi, lève-toi fils de Kuntī, déterminé à combattre.

38. sukha-duḥkhe same kṛtvā lābha-alābhau jaya-ajayau |
tato yuddhāya yujyasva naivāṁ pāpam-avāpsyasi ||

Investis-toi dans le combat pour le principe de te battre, en restant impassible dans la joie ou la peine, le gain ou la perte, la victoire ou la défaite. En agissant ainsi tu n'encourras aucun péché.

Cette impassibilité qui était la grande qualité du sage Agastya (Mahābhārata, Vāna Parva section XCVIII) ne doit pas être interprétée comme de la passivité ou de la résignation. Dans un premier temps elle est volontaire: "same kṛtvā" signifie littéralement "ayant fait que tu sois le même" dans ces alternatives, "siddhi-asiddhyoḥ samo bhūtvā" étant devenu identique dans le succès ou l'échec dit aussi Kṛiṣṇa dans le shloka 2.48. Ce n'est que pour la personne avancée dans le yoga que cette impassibilité devient un état naturel comparable à l'indifférence parce qu'elle ne s'identifie plus aux sens et au cerveau qui subissent les événements. Pour celle qui n'en est pas arrivée à ce stade, la volonté consiste à penser "qui suis-je vraiment et qu'est-ce que cela change pour moi?" et à se convaincre de la réponse. La deuxième partie du śloka dans laquelle Kṛiṣṇa promet à Arjuna qu'en agissant avec détachement il n'encourra pas de réaction négative à ses actions (de "mauvais karma") anticipe sur son enseignement du karma yoga dans la section 3. On dit qu'Arjuna devait son nom précisément à cette faculté de commettre des "actes blancs", i.e. des actions sans conséquences pour son auteur (Adi Parva section CXXIII).

39. eṣā te'bhihitā sāṅkhye buddhir-yoge tv-imaṁ śṛṇu |
buddhyā yukto yayā pārtha karma-bandhaṁ prahāsyasi ||

Tout cela t'a été exposé en termes d'analyse logique. Ecoute-le maintenant avec l'intelligence dans le yoga, O Pārtha. Dans cet état de discernement tu éviteras l'asservissement au karma. Ce śloka introduit quatre termes importants: sāṅkhya, yoga, budhhi-yoga et karma-bandha. Pour le rendre intelligible, le traducteur se risque souvent à en faire une traduction assez libre. La signification du mot yoga a été explicitée dans l'introduction. Si cela n'a déjà été dit, la racine de ce mot est le verb yuj, qui signifie unir avec un lien et qui peut prendre, selon le contexte, des significations plus précises telles qu'atteler des chevaux ou s'atteler soi-même à une tâche, se concentrer dans une activité. La définition qu'en donne Swami Vivekānanda, dans son discours sur l'idéal d'une religion universelle, est "le chemin qui conduit à la communion avec Dieu". Cette union peut s'effectuer selon plusieurs media: les principales voies sont le karma-yoga, le jñāna-yoga, le dhyāna-yoga et le bhakti-yoga, i.e. le chemin du travail désintéressé, de la recherche de la vérité par l'étude, de la méditation et de la dévotion, respectivement. Swami Vivekānanda emploie de très beaux termes pour les désigner: union avec l'Humanité, avec l'Existence, avec le "Self" (Ame Suprême) ou avec l'Amour Divin, Dieu étant en amont (adhi) de tout cela. Chacune de ces voies sera explicitée en détail par la suite, mais un préliminaire commun à toutes ces entreprises de "connexion au divin" (que j'aime personnellement comparer au g.p.s) est de conditionner son intelligence à

le faire: buddhi-yoga, buddhyā yukta. Sans la foi (śraddhā) tous les asana's et contrôles respiratoires ne sont que du théâtre.

Le sāṅkhya (saṅkhyā ou sankhya) est un processus intellectuel qui fait aussi appel à l'intelligence: sous sa forme la plus primitive il s'agit de l'énumération, du discernement des différents éléments d'un ensemble et il peut s'agir de celui des ennemis dans une bataille (qui pour cette raison peut aussi être appelée saṅkhya). Dans un sens plus général sāṅkhya est l'analyse logique, une des bases du raisonnement chère aux anciens. La Bhagavad Gītā comporte un court exposé sāṅkhya énumérant les 24 composants essentiels de l'univers au début de la section 7. Le même type d'analyse est plus amplement développé dans presque tous les Purāṇa's et est attribué à un certain Kapila. Souvent considéré comme un aṁśa de Viṣṇu (une parcelle ou un "rayon de Ce soleil"), Kapila est l'archétype du muni qui réfléchit au comment et au pourquoi des choses, i.e. le premier philosophe, tout comme Vyāsa est l'archétype du compositeur de textes sacrés, Sūta celui des conteurs d'histoires, Gautama celui des amateurs d'argumentation. Ces noms représentent en quelque sorte des fonctions: on peut parler du Kapila d'une ère cosmique comme de l'Indra, du Manu... Beaucoup plus tard, après l'avènement de Buddha, Mahavira et autres maîtres à penser, un autre Kapila proposa une théorie philosophique matérialiste et athéiste à laquelle il donna aussi le nom de sāṅkhya et qui a naturellement fait l'objet de débats (hors sujet ici – "Sāṅkhya", texte synthétique en langue anglaise de N. Sinha, publié dans la série "the sacred books of the Hindus", volume 11, Allahabad, 1915, disponible sur internet).

Le troisième terme qui requiert une explication dans ce shloka est "karma-bandha", i.e. textuellement le lien de l'action. En fait cette entrave est de deux natures. Le fait d'espérer qu'elle soit profitable avant même de la commettre, puis de s'en réjouir et d'espérer reproduire ce résultat positif après coup (ou le contraire) prive l'acteur de son indépendance. Il est évident (ou devrait l'être) que s'impliquer équivaut à se lier. Une fois l'action commise, elle aura nécessairement une ou des conséquences qu'il faudra subir. Même si dans l'ensemble le résultat est plutôt agréable, le fait d'associer par la suite ce résultat à ce type d'action est un conditionnement: celui du chien de Pavlov.

Exécuter des actions (morales), qui semblent s'imposer lorsque l'intelligence est orientée par l'union avec le divin (buddhyā yukto - traduit par dans cet état de discernement), pour le principe parce que c'est ce qu'on est sensé faire (comme de combattre dans le śloka précédent) et pas parce qu'on espère en tirer profit, c'est "abandonner" l'action. Ici c'est le verbe hā qui exprime un des deux aspects de l'abandon: le fait de cesser, de s'abstenir, d'omettre, de négliger. Cette notion de yoga de l'intelligence est essentielle et constitue le cœur du reste de la section. Ayant expliqué à Arjuna qui il est, Kṛiṣṇa lui enseigne maintenant comment il devrait envisager la vie pour être libre, pur et heureux. C'est un état d'esprit ou plutôt de conscience, car l'esprit au sens courant est synonyme de mental donc de calcul, de politique. On dit que la conscience est en état transcendantal, de dépassement des intérêts matériels, et on parle d'état de conscience divine mais on pourrait aussi bien dire qu'on est en état de conscience de son vrai soi. L'un ne va pas sans l'autre et amène à comprendre les choses autrement, mieux, avec une intelligence dans l'union: buddhi-yoga.

40. neha-abhikrama-nāśo'sti pratyavāyo na vidyate |
svalpam-apy-asya dharmasya trāyate mahato bhayāt ||

Un effort dans cette voie n'est jamais perdu et il n'y a pas de chute possible. Ne serait-ce qu'un peu de cette éthique délivre de grandes craintes.

C'est le mot iha (littéralement ici – na-iha: pas ici) qui a été traduit par dans cette voie et l'image pourrait être exploitée plus à fond en traduisant par: un pas dans cette voie n'est jamais vain et il n'y a pas de chute possible. La chute ou la diminution en conséquence de l'acte (prati-avāya) dont il est question est ce qu'on appelle aussi un péché. Dans le présent

contexte concernant l'action, éthique paraissait plus précis que religion pour traduire dharma.

41. vyavasāya-ātmikā buddhir-ekeha kurunandana [
bahu-śākhā hy-anantās-ca buddhayo'avyavasāyinām ||

L'intelligence de celui qui s'est investi entièrement avec résolution dans cette voie est unifiée,
O délice des Kurus, alors que l'intelligence de ceux qui ne sont pas résolus a de nombreuses
branches s'étendant à l'infini.

Le mot vyavasāya (vi-ava_so+ia, dérivé du verbe so) signifie débarrassé définitivement et une intelligence (buddhi) est vyavasāya-ātmikā lorsqu'en soi ou intrinsèquement (ātmikā) elle est débarrassée de toute polarisation intempestive nuisant à la concentration. Nous verrons dans la section 18 que la connaissance et l'intelligence sont orientées par les guṇa's et dépendent des traits de caractère ainsi que de l'humeur du moment de chacun. Lorsque l'intelligence d'une personne n'a qu'un mode de fonctionnement (eka-stha), que le plaisir ou le profit ne la perturbent plus, alors cette personne est résolue au point qu'on puisse dire qu'elle a fait de la résolution le propre de soi (ātmikā). Sinon selon son état d'esprit du moment son raisonnement sera faussé et il lui sera impossible de se concentrer. Les śloka's qui suivent ont pour but de nous enseigner comment parvenir à libérer l'intelligence de ces ramifications nuisibles à sa stabilité. Lorsqu'on y est parvenu on dit que l'intelligence est "localisée ou assise" (stitha: sthita-prajna, sthita-dhī) ou encore qu'elle est guidée (buddhi-yukta).

42. yām-imām puspitām vācam pravadyanti-avipaścitaḥ |
veda-vāda-ratāḥ pārtha na-anyad-asti-iti vādinah ||

O Pārtha, les personnes sans discernement qui se délectent des propos tenus dans les Veda's
prononcent leurs paroles fleuries et déclarent qu'ils ne contiennent que cela.

43. kāma-ātmānaḥ svarga-parā janma-karma-phala-pradām |
kriyā-viśeṣa-bahulām bhog-aiśvarya-gatiṁ prati ||

Voués à la satisfaction de leurs désirs et ayant pour but suprême les sphères célestes, (ils ne voient en effet dans leur contenu que) ce qui leur procurera la réussite dans leurs activités et une renaissance propice, ce qui se rapporte aux nombreux rituels variés donnant accès à la puissance et à la jouissance des plaisirs.

Ces deux śloka's ne constituent en fait qu'une même phrase: la parenthèse reprend ce qu'ils déclarent que contiennent les Veda's. Le deuxième śloka, qui n'a pas de verbe, se compose de qualificatifs précisant qui sont ces personnes sans discernement et ce qu'elles cherchent dans les Veda's, i.e. des sruti's les confortant dans leur philosophie hédoniste (kāma-ātmānaḥ) et des rituels (kriyā-viśeṣa) leur apportant la réussite. Le sujet reste l'intelligence des buts de la vie, comme va le souligner le śloka suivant.

44. bhog-aiśvarya-prasaktānām tayā-apahrta-cetasām |
vyavasāya-ātmikā buddhiḥ samādhaū na vidhīyate ||

Pour ces personnes qui sont attachés aux jouissances matérielles et à la puissance et dont l'esprit est accaparé par ces choses, l'investissement avec résolution de l'intelligence dans la conscience du divin ne peut s'établir.

Le mot important dans ce śloka est sam-ādhi, qui littéralement signifie "union avec le réceptacle, la fondation" (sous entendu: de soi), mais le lire sama-adhi ne serait pas une grave erreur, car cela amènerait à le traduire par "égal à ce qui transcende". Samādhi est l'absorption dans la méditation, l'accomplissement du yoga, l'abstraction de l'univers matériel pour communier avec Celui qui est l'ādhi et l'adhi. Il s'agit d'un état réceptif de la personne,

au delà de la réflexion, des raisonnements et calculs du mental, un état de conscience pure, transcendante, de soi et du divin. Souvent Kṛiṣṇa fait des jeux de mots pour inciter son auditeur à réfléchir sur leur sens propre, comme ici lorsqu'il utilise le verbe vi-dhā pour établir, juxtaposé à samādhi, qui est issu de la même racine dhā. Pour s'établir dans l'union avec le divin donc, il importe avant tout de faire table rase de tout ce qui encombre nos esprits, ces branches sans fins de nos liaisons neuronales (śloka 2.41), ces multiples fenêtres ouvertes dans notre ordinateur, pour être disponible et percevoir ce divin en nous-même.

45. trai-guṇya-viṣayā vedā nis-trai-guṇyo bhava-arjuna |
nir-dvandvo nitya-sattva-stho nir-yoga-kṣema ātmavān ||

Ce qui se rapporte aux trois modes de la nature est l'objet des Veda's. Transcende les trois guṇas, Arjuna, libère-toi des dualités, de l'idée d'acquérir et conserver les choses pour rester toujours dans le pur état spirituel d'existence, conscient de ta vraie nature.

Le mot guṇa étant prononcé pour la première fois dans ce śloka (par deux fois), il est temps d'en donner une définition claire. Le sens premier de ce mot est brin, corde faite d'une seule fibre, telle la corde d'un arc ou d'un instrument à vent. Par extension guṇa est devenu une touche personnelle, un parfum (mais jamais un goût = rasa), à laquelle on reconnaît une fleur ou une personne. Nous sommes tous des fleurs et chacune est différente aime-t-on dire en Inde. Il a plus d'une corde à son arc dit-on en France où l'on se veut pragmatique. Le mot guṇa évoque systématiquement le nombre 3 qui est aussi celui: 1) des "formes" de l'Éternel (Brahmā, Viṣṇu, Śiva) lorsqu'il a manifesté l'univers; 2) des lettres de l'udvitha AUM; 3) des sphères essentielles de la Gāyatrī "Bhūr Bhuvār Svar". Une vinā, l'instrument à corde par excellence, a généralement plus de trois cordes, mais celles-là sont les trois clés de la création. Dans le système analytique logique (sāṅkhya) de ce que sont les causes permanentes (éternelles) de notre univers et les effets éphémères qui le constituent, la cause directe est appelée Pradhāna ou Prakṛiti: c'est-à-dire "la base potentielle", "la source de la réalisation". Elle est non manifeste et contient à l'état latent tous les effets sous la forme de trois guṇa's, qui sont des caractéristiques essentielles, génériques, des essences de base du parfum subtil et complexe de chaque entité matérielle (animée ou inanimée). On dit que la Personne Suprême (Puruṣa-uttama) introduit une intelligence cosmique appelée Mahat dans Prakṛiti non manifeste, qui perturbe l'équilibre des trois guṇa's: dans le désordre cosmique parfait de "Sa Nature" il introduit de l'ordre. A partir de ce qu'on peut schématiser comme un "code d'intelligence génétique" Prakṛiti développe spontanément les sensations, dont la personne (puruṣa) qui habitera cet univers sera consciente, puis les éléments matériels (maha-bhūta) qui seront les supports de ces sensations. Ces trois guṇa's sont le tamas, le rajas, et le sattva. Les entités les plus matérielles, celles qui sont inanimées, sont tamasa. Le tamas est l'obscurité, l'ignorance, l'inertie, la brutalité de la créature qui se contente d'éprouver des sensations sans même y répondre. Une entité énergétique est rājasa et à priori toute créature vivante a une composante rājasa; même un arbre puisqu'il pousse. Dans le monde matériel, le rajas est l'atmosphère nuageuse, mouvante, le domaine du puissant Vāyu (śloka 9.6). Dans le monde des humains et autres créatures animées, le rajas est la propension à l'activité, taxée volontiers de passion. Une entité sāttvika est spirituelle, pure, vraie, bénéfique, divine et baigne dans la lumière de la connaissance. Le sat-tva, comme l'étymologie du mot l'indique clairement, est l'état de ce qui est vraiment, ce que j'ai essayé de traduire par la périphrase "un pur état spirituel d'existence". Comment traduire après cela le mot ātmavān, signifiant littéralement "dans l'état de soi-même, doté de soi-même", qui est donc un peu redondant avec le précédent, sinon par "conscient de ta vraie nature".

Toute entité matérielle a un parfum propre composé d'un savant mélange de ces 3 essences de base. Seul l'ātman qui est immatériel et divin est exempt de guṇa. Cependant, du fait même de le définir comme la personne vraie, celle qui existe, on lui attribue une qualité: celle de sat-

тва. Bien que Kṛiṣṇa transcende la matérialité et soit exempt de tout trait de caractère restreignant son universalité (section 7), son comportement dans le monde matériel des hommes est qualifié de sāttvika. On dit aussi que Viṣṇu est la personnification du sattva, tandis que Brahmā est celle du rajas et Śiva celle du tamas, puisqu'on attribue à chacun d'entre eux une personnalité différente (donc une limitation par rapport à la Personne Suprême inqualifiable). Ces considérations expliquent une certaine ambiguïté des propos tenus ici par Kṛiṣṇa, lorsqu'il dit "devient exempt des trois guṇa's" puis "sois toujours établi dans le sattva". Il est impossible à la créature matérielle d'être exempte de guṇa's: elle n'aurait pas de forme, de consistance, d'odeur et serait indescriptible. La personne incarnée doit d'abord se libérer de la brutalité et des passions, s'efforcer de plus en plus à la spiritualité. Puis cette personne purifiée, dont l'intelligence est toujours à la recherche du vrai (sattva, tattva), peut s'affranchir de la matérialité. Elle devient alors, comme dit Kṛiṣṇa, exempte des trois guṇa's (nis-trai-guṇyo). Elle n'est plus seulement spirituelle, elle est pure conscience. Mais en général la personne incarnée (dehin), la personne vivante (jīva), est "enrobée, habillée" de guṇa's qui altèrent son comportement et, comme nous le verrons dans la section 18, même son intelligence et sa foi.

46. yāvān-artha udapāne sarvataḥ samplut-odake |
tāvān-sarveṣu vedeṣu brāhmaṇasya vijānataḥ ||

Quelque propos que serve un petit réservoir d'eau, il est rempli sous tous rapports par une vaste étendue d'eau. Tout aussi bien le propos du contenu de tous les Veda's est rempli par la compréhension profonde qu'en a un brāhmaṇa.

Un brāhmaṇa est textuellement une personne qui procède du Brahman (comme un mānava est un descendant de Manu etc...), ce qui signifie qu'elle connaît le Brahman. Entre autres elle a conscience de l'indivisibilité et de l'harmonie de l'univers. Donc un brāhmaṇa est une personne qui a une compréhension éclairée (intelligente) du grand texte de la connaissance appelé "les Veda's". Il associe à la connaissance (jñāna) qu'il en a le discernement (vi-jñāna): c'est pourquoi il est appelé ici brāhmaṇa vijānata. Les Veda's rassemblent toutes les lois de fonctionnement de l'univers, qui est la manifestation du Brahman, lesquelles lois sont édictées en prélude à chaque création par celui qui les met ensuite en application (Brahmā). C'est pour cela que, bien qu'ils contiennent des cantiques (sāman) et des réflexions philosophiques (Upaniṣad), Kṛiṣṇa dit dans le śloka précédent que les Veda's ont pour propos le monde manifeste et ses guṇa's. Les hommes même éclairés n'en connaissent pas l'intégralité, dit-on dans les Purāṇa's. On leur en a révélé une version simplifiée qui suffit largement à alimenter leurs longs commentaires et erreurs d'interprétation (śloka 53).

Supprimé :

47. karmaṇy-eva-adhikāras-te mā phaleṣu kadācana |
mā karma-phala-hetur-bhūr-mā te saṅgo'stv-arkarmaṇi ||

Fais tienne la responsabilité des actions (vertueuses) mais en aucun cas de leurs fruits. Que le fruit de l'action ne soit jamais ta motivation et ne sois pas non plus enclin à l'inaction.

48. yoga-sthaḥ kuru karmāṇi saṅgam̐ tyaktvā dhanañjaya |
siddhy-asiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṁ yoga ucyaṭe ||

Etabli dans le yoga, accomplis des actions en abandonnant toute association au résultat et en restant égal à toi-même dans le succès ou l'échec, O Dhananjaya. Cette équanimité est appelée yoga.

Kṛiṣṇa donne ici la définition du karma yoga: accomplir des actions dans l'état d'esprit de l'union avec le divin (qui seront nécessairement vertueuses) et sans se préoccuper de leur réussite ni espérer profiter du résultat. L'association (saṅgam: mot composé du verbe gam – aller – et de la préposition sam - ensemble) consiste à considérer son sort comme lié à celui de

l'action, comme celui de deux rivières à un confluent (qui est aussi appelé saṅgam). Abandonner cette association c'est exécuter l'action avec dévotion, ne pas s'en considérer comme le propriétaire. Qu'elle réussisse ou échoue reste au bon vouloir de Celui auquel elle est dédiée. L'exécuteur qui considère cela avec détachement ou indifférence est dans l'état appelé sama-tva: mot signifiant littéralement état (tva) d'égalité ou équanimité, mais en aucun cas état d'uniformité. En conséquence, dit Kṛiṣṇa, son équanimité est un signe caractéristique du fait que l'action a été exécutée en état de yoga. C'est indéniablement une formule clé de la Gītā, qui résume de manière concise le secret du comportement adéquat: agir certes mais en pleine conscience, avec détachement et indifférence.

Kṛiṣṇa évoque encore une fois la question essentielle de la dualité dans le cas précis du succès ou de l'échec de l'action. Mais rien n'empêche d'envisager l'extension de sa recommandation de "samatva" aux autres espèces de dualités. Sur le plan sāṅkhya élaborons un raisonnement. La nature sous bien des aspects est dipolaire et pour un physicien étudiant ses principes un dipôle implique une oscillation en termes d'action. A un dipôle le physicien associe une onde: agir c'est exercer une perturbation de l'équilibre, par exemple d'un pendule ou de la surface d'un liquide. Combien d'exemples pourrais-je citer où en prenant la décision d'agir pour renforcer un principe (le bien, la pureté, la santé, la prospérité, la liberté, la sécurité...) l'action qu'on exerce renforce également son contraire. Considérons le cas d'un choix qu'il nous incombe de faire pour purifier notre existence (sujet qui sera évoqué par Kṛiṣṇa plus tard): le contrôle des pulsions sensorielles. En exerçant un effort pour les maîtriser, souvent on les transforme en obsession. En s'efforçant d'être pur, on voit l'impureté partout et paradoxalement on nourrit des pensées impures. Celui qui au contraire veut agir avec libéralité en s'affranchissant de toute contrainte, se crée celle de faire des choses dont il n'a même pas envie et de subir toutes les réactions à ses frasques. Par ailleurs, celui qui opprime son semblable pour le maintenir en esclavage génère une résistance et n'a aucune chance de réussir (à long terme tout du moins)... etc. Tout système physique peut exister dans une multitude d'équilibres forcés mais le seul équilibre naturel c'est celui du repos. En l'absence de vent et de courants de convection internes la mer est plate. Lutter contre une tendance c'est affirmer son existence. Comme on dit: le néant c'est l'oubli. Cette tendance au retour à l'équilibre peut en quelque sorte être considérée comme la justification du concept de karma.

Peut-être l'ai-je déjà dit ou le redirai-je encore: souvent les "Occidentaux" considèrent ce principe d'indifférence comme une passivité et ce n'est pas entièrement faux. Éviter de faire des vagues pour ne pas être éclaboussé ou de secouer un nid de guêpes pour ne pas se faire piquer c'est de la passivité. Mais dites à un enfant de ne pas le faire et il redoublera d'entrain, jusqu'à ce qu'on prononce l'inévitable: je te l'avais bien dit. La philosophie occidentale (les textes classiques grecs notamment) recommandent d'agir avec mesure: Epicure prêche la sobriété. L'enseignement des Upaniṣad's, dont la Gītā, est tout autre: envisage toutes les conséquences avant d'agir et, si tu le crois nécessaire, agis en les acceptant.

49. dūreṇa hy-avaram̐ karma buddhi-yogād-dhanañjaya |
buddhau śaraṇam-anviccha kṛipañāḥ phala-hetavaḥ ||

Agir avec mesquinerie (dans son propre intérêt) est bien éloigné de l'union par l'intelligence, Dhananjaya. Cherche plutôt refuge dans l'intelligence. Ceux qui sont motivés par les fruits de leurs actions sont pitoyables.

Voilà un jugement sans complaisance qui ne manquera pas d'écarter ceux qui cherchent à se réaliser en réussissant dans la société et en concrétisant leurs rêves. Kṛiṣṇa lance au passage une boutade à Arjuna en utilisant son sobriquet de conquérant des richesses.

50. buddhi-yukto jahāti-ihā ubhe sukṛta-duṣkṛte |

tasmād-yogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam ||

Celui dont l'intelligence est guidée par le yoga s'affranchit à la fois des bonnes et des mauvaises actions ici même. Par conséquent, consacre-toi au yoga. Le yoga est le talent dans l'action.

Karma est l'action au sens large ou plus précisément le résultat de l'action, l'effet produit, tandis que kṛita est l'acte en lui-même. C'est une règle de grammaire qui s'applique à bien des verbes: dharma est le soutien de l'univers par une conduite appropriée tandis que dhṛita est le fait de porter ou ce qui a été porté (comme les vêtements, les chaussures). Dans les śloka's 4.17 et 4.18 on apprendra à faire la distinction entre l'action (karma), la mésaction (vikarma) et l'inaction (akarma): l'inaction ne consiste pas à s'abstenir d'agir mais à agir de façon désintéressée, de telle sorte que l'action n'est pas portée à son compte et elle est sans conséquence pour son auteur. Il est donc clair que l'inaction se distingue de l'action par ses conséquences et non par l'effort accompli. C'est le sens du propos tenu par Kṛiṣṇa ici: celui qui agit en état de conscience divine (autre traduction possible de buddhi-yukta) est dédouané de ses actes bons ou mauvais, car il agit par dévotion et donc n'est pas propriétaire de ses actes. Littéralement, il les abandonne ou s'en débarrasse (jahāti), en ce monde même (iha), comme s'il n'avait pas agi lui-même. Que l'action, telle que celle que doit accomplir Arjuna, paraisse mauvaise à priori est une autre histoire; ce n'est pas à lui d'en juger. Les termes "yogāya yujyasva" répondent à "yuddhāya yujyasva" dans le śloka 38. Dans les deux cas, le sens propre du verbe yuj peut être utilisé dans la traduction : attèle-toi pour le yoga ou attèle-toi pour le combat. Quant à la conclusion du śloka, elle peut être interprétée comme une félicitation au dévot pour son adresse, son astuce ou son habileté (kauśala) à agir sans conséquences, ou on peut opter pour une traduction moins provocante de kauśala: la prospérité, la bonne chance, le bien être. Puisqu'il était question d'intelligence, une autre conclusion, plus banale certes mais tout aussi juste est que le yoga est l'intelligence dans l'action. En effet Kṛiṣṇa dit que la personne dont l'intelligence est guidée par le yoga s'affranchit des résultats des mauvaises actions ainsi que des bonnes actions. Pourquoi donc se féliciter de s'affranchir de ses bonnes actions? Parce que si elles n'ont pas été totalement désintéressées, leurs effets maintiennent la personne qui les a accomplies dans la dépendance (bandha, saṅgam): elle espère que l'action sera fructueuse et dans ce cas elle récidivera. L'exemple type est celui de ces rituels prescrits par les Veda's qui augmentent le crédit de leur auteur auprès des deva's et leur ouvre les portes du svar-loka.

51. karma-jaṁ buddhi-yuktā hi phalaṁ tyaktvā maṅiṣiṇaḥ |

janma-bandha-vinirmuktāḥ padam gacchanty-anāmayam ||

Les sages qui agissent en état de conscience divine et abandonnent les fruits de leurs actions, complètement libérés de la servitude des naissances, atteignent un état où la misère n'existe pas.

Le terme exact pour désigner ces personnes est "ceux qui se servent de leur cerveau" (maṅiṣin) et, comme ils se servent aussi de leur intelligence en union avec le divin (buddhi-yukta), on peut en conclure qu'ils sont sages. Mais dans d'autres circonstances (śloka's 18.3 et 18.5) maṅiṣin a un sens condescendant. Un lettré est appelé paṇḍita, une personne qui raisonne et philosophe est un muni et une personne sāttvika d'une grande sagesse est un ṛiṣi. L'emploi du mot maṅiṣin n'est sans doute pas anodin et incite à une interprétation au deuxième degré de leur destin. Ayant abandonné le goût d'agir pour satisfaire des motivations égoïstes et pitoyables (śloka 49), ils sont virtuellement libérés de la souffrance et de la mort car c'est la crainte qui asservit. Celui qui ne s'inquiète pas de son bien-être matériel ne craint pas la mort et n'aspire pas à une renaissance sous une forme propice.

52. yadā te moha-kalilaṁ buddhir-vyatitariṣyati |

tadā gantāsi nirvedaṁ śrotavyasya śrutasya ca ||

Quand ton intelligence aura passé outre la dense forêt des illusions, tu deviendras indifférent à tout ce que tu as pu ou pourrais avoir à entendre.

53. śruti-vipratipannā te yadā sthāsyati niścalā |
samādhāv-acalā buddhis-tadā yogam-avāpsyasi ||

Quand ton intelligence confondue parles (promesses) des Veda's cessera d'être agitée et trouvera la stabilité dans la conscience transcendantale, tu atteindras le yoga.

Il est important de bien distinguer śruti, smṛiti, sūtra et śāstra. "Ce qui a été entendu" (śruti) réfère sans confusion aux propos tenus dans les Veda's, qui ont été prononcés par Brahmā. "Ce qui a été mémorisé" (smṛiti) est la sagesse des anciens ". Un sūtra est un fil (généralement fait de plusieurs brins de fibre, par exemple de coton ou de laine, contrairement à un guṇa qui est un brin unique) et par extension il s'agit de quelques mots "enfilés ensemble" pour former un proverbe, un verset, un mantra. Au cours des temps historiques qui ont suivi l'ère des Upaniṣad's, du Mahābhārata et de la Gītā, on a écrit bien des sūtra aux contenus parfois discutables (yoga sūtra, kāma sūtra, dharma sūtra, artha sūtra...). Un śāstra est une loi, un précepte, une règle de comportement, tel qu'on peut en lire dans la partie rituelle des Veda's appelée brāhmaṇa's ainsi que dans les dharma sūtra, mais pas dans les Upaniṣad's ni dans la Bhagavad Gītā, qui ont pour vocation d'enseigner la philosophie..

La formule utilisée par Kṛiṣṇa pour exprimer les promesses attrayantes des śruti's, qui avaient été qualifiées auparavant de paroles fleuries, est concise mais très explicite: c'est un lieu où se pose l'intelligence (racine pad) , qui la disperse (préfixe vi) et qui la détourne (prati). L'image évoque le pollen des fleurs qui attire l'abeille, la fait voler dans toutes les directions en vibrant, sans trouver le repos (cala). Comme l'abeille, l'intelligence doit rester imperturbable (niś-calā) au parfum des fleurs et cesser de vibrer (acalā). Par rapport aux śloka's 48 à 52 incitant à libérer son esprit de l'attraction des actions profitables pour trouver la paix intérieure, les mots qui importent ici: "samādhāv-acalā buddhiḥ" - une intelligence imperturbable dans la méditation – ramènent au "vyavasāya-ātmikā buddhiḥ samādhau" du śloka 44, préconisant de s'investir avec résolution dans la recherche de soi-même.

On trouve dans la Bhagavad Gītā plusieurs mises en garde contre les śruti's des Veda's, ce qui ne signifie pas que Kṛiṣṇa condamne ce pilier de la religion prononcé par Brahmā. Il se trouve simplement qu'au cours des siècles les brāhmaṇa's (les personnes de cette caste, pas les textes du même nom) qui en étaient les dépositaires ont dénaturé leur interprétation et fait bon commerce des présages et interdits. A cette époque-là déjà la culture avait une fâcheuse tendance à être corrompue, victime de sa propagation dans d'autres tribus et d'autres strates de la société, puis à tomber dans l'oubli pour ne laisser derrière elle que des traditions, des superstitions. On ne dira jamais assez que les traditions sont un vernis superficiel masquant la ruine du support, qu'il faudrait mieux souvent gratter pour sauver la culture.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

54. sthita-prajñasya kā bhāṣā samādhi-sthasya keśava |
sthitadhīḥ kim prabhāseta kim-āsīta vrajeta kim ||

O Keśava, quelle description donner de celui dont la compréhension est ferme et la conscience établie dans la contemplation transcendantale. Comment s'exprime-t-il celui dont les idées sont claires et solides, comment s'assied-il et comment se meut-il?

La question d'Arjuna peut paraître futile mais il faut se rappeler que s'approcher d'un guru pour recueillir son enseignement au cours de l'adolescence, puis pour lui demander son avis lorsqu'on est adulte, est un des piliers de la culture védique. Nombre d'habitants des campagnes indiennes ont encore un guru en titre. Les personnes éclairées à la tête de

différents mouvements de pensée d'obédience hindoue ne manquent jamais d'attirer l'attention sur les dangers d'une culture mal digérée par un autodidacte. Ils recommandent vivement d'avoir une confiance aveugle dans son guru et les exemples de guru's demandant une entière dévotion à leurs disciples ne manquent pas dans les Purāṇa's. Mais Siddhartha Gautama Buddha prêchait le contraire si l'on en croit les propos qu'on lui prête: "serait-ce ton père qui te le dit, juges-en par toi-même". Il n'avait pas tout à fait tort car les charlatans qui font profession d'être guru ne manquent pas. Quels sont les symptômes pour reconnaître un vrai guru avec des idées claires (sthita-dhī) ou un sādhu absorbé dans la contemplation (samādhi-stha) demande Arjuna? Quel portrait fait-on de celui dont l'intelligence, la compréhension (prajñā) est "ferme", ou littéralement tient sa position (sthita-prajñā). Dans toutes les langues cette position ferme de l'intelligence s'appelle la sagesse et on peut aussi traduire sthita-prajñā par sagesse certaine. Comment ce sage se meut, s'assoit ou parle n'est pas indifférent. Il devrait être calme, le plus souvent assis dans une posture prédisposant à la tranquillité et la réflexion (āsana), ne pas chercher à briller par l'originalité dans son discours en employant un verbiage ésotérique ne faisant pas référence aux écrits anciens et en se montrant par trop critique des autres, ni recommander les démonstrations de largesse dans les dons et de sévérité dans les austérités, etc... On l'aura compris, le respect de la sagesse ancestrale, la modestie et la modération dans le langage sont des règles de base du savoir vivre.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

55. prajahāti yadā kāmān sarvān pārtha mano-gatān |
ātmany-eva-ātmanā tuṣṭaḥ sthita-prajñas-tad-ocyate ||

O Pārtha, quand il écarte tous les désirs qui lui viennent à l'esprit et est satisfait dans la conscience de lui-même, alors on dit que sa compréhension est fermement établie.

Les termes "ātmani ātmanā tuṣṭa" et autres variantes sur la satisfaction par soi-même en soi-même ou la recherche de soi-même en soi-même laissent perplexes et sont susceptibles d'irriter le lecteur nourri d'un vocabulaire philosophique moderne et technique tels que mental, conscience, sub-conscience, âme... Dans les Upanishad's certains mots sont volontairement laissés à la libre interprétation de l'auditeur ou du lecteur car chacune est licite. C'est à lui de méditer à chaque lecture sur leur signification et progresser pas-à-pas vers cette compréhension fermement établie (sthita-prajñā, sthita-dhī), qui constituait le sujet de la question d'Arjuna. "Qui est ce soi-même?" est précisément le sujet de la réflexion. Il n'est certainement pas question d'auto-satisfaction des facultés mentales (l'esprit, l'intelligence, la conscience de son corps) mais sans aucun doute de la satisfaction d'avoir pris conscience d'être plus que ce corps. Les facultés mentales qui sont la manifestation matérielle de la personne, celles qui lui permettent d'exprimer sa conscience, trouvent satisfaction dans la réalisation que cette personne existe. Elles aspirent à exprimer plus que la jouissance ou l'aversion du corps, plus que les désirs, les ambitions, les colères ou les peurs de l'ego (la conscience de l'intégrité corporelle). Elles aspirent à exprimer la conscience de l'immortalité de leur propriétaire, cette âme qui n'est pas seulement le souffle de vie mais une entité spirituelle. Après mûre réflexion cette satisfaction de soi par soi fait l'objet d'un processus d'évolution naturelle. Le bébé trouve grande satisfaction dans la découverte de son univers corporel: il le touche et réalise que ceci et cela font parties de lui-même. Cette satisfaction trouve un nouveau regain à l'adolescence lorsque l'univers des plaisirs arrive à maturité. Puis l'adulte se satisfait de l'accomplissement de ses facultés intellectuelles et de ses talents manuels. Le vieillissement amène tout naturellement, chez une personne réfléchie, la question cruciale: "ne suis-je que cela?" Autant d'étapes dans la découverte de soi.

Maintenant, le lecteur averti (celui qui a déjà lu une fois l'ensemble de la Gītā) sait qu'il est l'expression de l'âme incarnée et qu'en lui il y a une autre Personne qu'on nomme Parama-

ātman, Celle qui est l'âme de l'univers et le témoin de jīva. Il attribue donc cette satisfaction au yoga de l'âme incarnée avec l'Ame de l'univers, l'Essence de toutes les âmes, le Soi de tous les sois.

56. duḥkheṣv-anudvignamanāḥ sukheṣu vigata-spr̥haḥ |
vīta-rāga-bhaya-krodhaḥ sthita-dhīr-munir-ucyate ||

Celui dont l'esprit n'est plus perturbé par les peines ni emporté par l'avidité dans le plaisir, dont la dépendance envers la passion, la peur et la colère est apaisée et dont l'esprit est stable est appelé un sage.

En toute rigueur Kṛiṣṇa l'appelle muni, car il a la sagesse de contrôler son esprit et de ne plus se laisser emporter par les passions destructrices, mais peut-être pas encore celle nécessaire à la prise de conscience "ātmani ātmanā" qui lui vaudrait le titre de ṛiṣi. Le muni est celui dont la compréhension est ferme (prajñā sthitā) dans les śloka's précédents. Au stade évoqué dans le śloka suivant elle est définitivement établie dans ses certitudes (prajñā prati-sthitā).

57. yaḥ sarvatra-anabhisnehas-tat-tat-prāpya śubha-aśubham |
na-abhinandati na dveṣṭi tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Celui qui n'est jamais affecté par quoi qui lui échoit, plaisant ou déplaisant, qui n'en ressent aucune exultation ni aversion, sa sagesse est fermement établie.

58. yadā samharate ca-ayaṁ kūrmo'ṅgāni-iva sarvaśaḥ |
indriyāni-indriya-arthebhyas-tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Lorsqu'il rétracte ses sens de leurs pôles d'intérêts, comme la tortue rétracte ses membres, sa sagesse est fermement établie.

59. viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinah |
rasavarjaṁ raso'py-asya param dr̥ṣṭvā nivartate ||

L'incarnée abstinentes détourne ses sens de leurs objets mais en conserve le goût. Ce goût cesse aussi lorsqu'elle a perçu ce qui leur est supérieur.

La personne qui parle saṁskṛit a une conception un peu curieuse de l'interaction entre les sens et leurs objets, fondée sur l'observation que ce sont les objets (visayā) qui envoient un signal perçu par les sens (indriyāni). On dit donc en saṁskṛit que l'objet s'avance (vṛit) vers le sens, comme s'il lançait un tentacule pour le saisir, ou au contraire qu'il s'en détourne (vini-vṛit). Cela peut paraître contradictoire avec l'image du sage qui rétracte (sam-hṛi) ses sens de leurs pôles d'intérêt (indriya-ārtha) comme une tortue, évoquée dans le śloka précédent. Mais c'est parfaitement logique en ce qui concerne les sens cognitifs, car ils ne sont effectivement que des récepteurs de sensations. Ces récepteurs sont sous le contrôle de l'hôte du corps via le mental et c'est cet hôte qui les rétracte ou qui "en ferme les portes" (śloka 8.12). En tout état de cause, il est préférable pour que ce soit compréhensible en français d'inverser la phrase en donnant l'initiative du mouvement (vṛit) précisément à cet hôte plutôt qu'à l'objet senti.

Moins logique certainement est la formulation du śloka qui suit. Voyons-y de l'indulgence pour cette pauvre créature "qui se laisse aller à penser aux objets de sens" (śloka 62). Il ne faut pas non plus verser dans un excès de rigueur scientifique en écartant le cadre culturel des propos tenus dans la Gītā. Les sens sont les manifestations à l'échelle du corps des deva's dans le corps cosmique du Puruṣottama. Āditya n'est pas le moindre d'entre eux, cet œil divin auquel on rend hommage chaque matin (au moins) en prononçant le Gāyatṛī mantra. Les Aśvin's siègent dans les narines, Agni dans la bouche et l'estomac, Vāyu dans les voies respiratoires.... On parle donc souvent dans la Gītā et autres Upanishad's du contrôle des

sens, ce qu'en toute rigueur il convient d'interpréter comme un contrôle des pensées à des perceptions sensorielles.

60. yatato hy-api kaunteya puruṣasya vipaś-citaḥ |
indriyāṇi pramāthīni haranti prasabhaṁ manaḥ ||

Les sens harassent l'esprit et l'emportent par la force, fils de Kuntī, même celui de la personne dotée d'un discernement sans entrave et qui s'efforce de les contrôler.

61. tāni sarvaṇi saṁnyamya yukta āsita mat-paraḥ |
vaśe hi yasy-endriyāṇi tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

C'est lorsque tous ses sens sont sous contrôle qu'une personne s'assied et s'engage dans l'union suprême avec Moi. Sa sagesse est fermement établie, c'est certain, celui qui soumet ses sens.

62. dhyāyato viṣayān-puṁsaḥ sangas-teṣu-upajāyate | sangāt-sañjāyate kāmaḥ kāmāt-
krodho'bhijāyate ||

L'attachement se développe chez l'individu de peu de sagesse qui se laisse aller à penser aux objets des sens. De cet attachement naît le désir et du désir émane la colère.

63. krodhād-bhavati sammohaḥ sammohāt-smṛti-vibhramaḥ |
smṛti-bhraṁśad budhi-nāśo buddhināśāt-praṇaśyati ||

La colère génère le délire, le délire la confusion de la mémoire et, quand la mémoire devient confuse, il perd toute intelligence et c'est la chute.

Cet individu déraisonnable qui se complait dans le souvenir (ou la pensée à répétition, la rêverie: dhyāya) de ses plaisirs s'appelle puṁsa. Le terme désigne une personne indéniablement physique, mâle, infantile, à l'esprit faible, du type auquel on donne volontiers dans toutes les langues un sobriquet imagé.

Le simple fait de penser à un objet de convoitise ou à une personne agréable génère de l'attachement. Qui dit attachement implique perte de liberté, ce qui fait que le désir contient en soi la colère de ne pas être satisfait, l'obscurcissement du raisonnement, le biaisement de l'intelligence. Mais il y a un autre aspect qui n'est pas mentionné dans ces 2 śloka's, qu'on trouve ailleurs dans la Gītā et les autres Upanishad's. Etre attaché à une chose entre toutes les autres signifie qu'on mourra probablement en pensant à elle. On raconte à ce sujet l'histoire du roi Bharata qui s'était entiché d'un faon orphelin et qui, parce qu'il pensait au sort de son protégé au moment de la mort, se réincarna lui-même en daim. Mieux vaut donc que cet objet préférentiel des pensées soit la Personne qui est source de Tout. D'autre part, être attaché à plusieurs choses condamne à être déchiré lorsque vient le moment où il est nécessaire de faire un choix. Un exemple simple: l'attachement à la vie et au tabac, ou à l'alcool, ou à la nourriture sont incompatibles. Avant d'atteindre ce stade du choix entre la survie et la dépendance, cet attachement à de multiples choses qui sont différentes de soi-même implique une aliénation, qu'en jargon de médecine du mental on appelle un transfert. Pour qui ignore la spiritualité mais désire demeurer sain d'esprit, l'attachement est le symptôme annonciateur du déchirement et de la mort. Pour qui croit en soi comme une entité spirituelle inaltérable et inaliénable, c'est une folie. Le terme sammoha: égarement, perplexité, ébriété, confusion, erreur, folie ou délire, n'est donc pas exagéré. Par rapport au verbe muh (donnant sammoha) le verbe vibhram exprime l'idée d'errance due la confusion des idées.

64. rāga-dveṣa-vimuktaiḥ tu viṣayān-indriyaiś-caran |
ātma-vaśyair-vidheya-ātmā prasādam-adhigacchati ||

Mais celui qui fait usage de ses sens sur leurs objets en exerçant son contrôle pour discipliner leurs attirances et leurs aversions et qui observe des préceptes de conduite, atteint l'état de grâce.

Concernant un texte où chaque mot est soigneusement pesé, précisons tout d'abord qu'il est question dans ce śloka d'une personne qui est elle-même bien régulée (vidheya-ātmā), en observant des règles établies dans le détail (vidhi dérivé de vi-dhā), telles que celles des articles de lois, et qui maintient ses sens sous sa domination (indriyair ātma-vaśyair). Il est très difficile pour une personne qui se sert de ses sens de ne pas éprouver en réaction à leurs signaux du plaisir ou de l'aversion, même si dans d'autres śloka's il est prescrit de devenir indifférent (sama) à ceux-ci. La dualité plaisir-aversion doit être maîtrisée, par un effort de volonté (c'est le sens du verbe vaś: maîtriser, exercer sa volonté), de soi-même sur soi-même (sur le mental). Ce n'est que lors de la pratique de la méditation que les portes des sens peuvent être complètement fermées (śloka 8.12) et qu'on peut dire qu'ils ne saisissent pas leurs objets (śloka 2.68).

Bien que le choix du mot traduit par attirance semble dans le cas présent purement phonétique, notons qu'il en existe trois pour exprimer une gradation dans le désir: icchā, kāma et rāga. Le premier correspond à l'aspiration, la préférence, l'inclination amoureuse et est employé dans certains passages pour l'aspiration du dévot à l'union avec Dieu. Kāma est le désir naturel des sens et rāga est la forme passionnelle, cérébrale, la dépendance psychique. L'étymologie de rāga est "ce qui colore" (verbe ranj): dans la passion on devient rouge et l'âme lorsqu'elle est déguisée par les couleurs de la passion est cachée. C'est ce mot rāga qui est employé ici.

Pra-sāda est au sens propre ce qui a été purifié par le sacrifice, c'est cette offrande aux dieux qui est redistribuée aux dévots à la sortie du temple et oserai-je dire l'hostie des Chrétiens. Par extension pra-sāda est la grâce divine, dans ce qu'elle présente d'exceptionnel par rapport à celle qu'il nous fait tous les jours. Le Bhāgavata Purāṇa dit que cette grâce est la poussière d'or soulevée par Ses pieds. Prasāda désigne souvent la miséricorde, la qualification aux sphères supérieures ou au nirvāṇa. Mais ici comme cette grâce est atteinte (adhi-gam) au lieu d'être obtenue, je pense qu'il faut prendre le mot dans son sens premier: l'état de pureté divin. L'autre interprétation, aussi parfaitement acceptable, est que celui dont on parle doit considérer comme une grâce qui lui est faite d'avoir acquis confiance en lui-même (vidheya-ātmā), de parvenir à contrôler ses sens et devenir serein face aux plaisirs et aux adversités. Toutefois le śloka suivant évoquant une personne "en grâce" (prasāde) et un esprit purifié (prasanna) confirme la première interprétation.

65. prasāde sarva-duḥkhānām hānir-asy-opajāyate |
prasanna-cetaso hy-āśu buddhiḥ paryavatiṣṭate ||

Dans cet état de grâce se réalise la destruction de toutes ses misères. Sans tarder c'est sûr, la sagesse de cet esprit purifié complète sa stabilisation.

66. na-asti buddhir-ayuktasya na ca-ayuktasya bhāvanā |
na ca-abhāva-yataḥ śāntir-aśāntasya kutaḥ sukham ||

Il n'est pas d'intelligence ni de capacité de concevoir pour celui qui n'est pas guidé par le yoga et sans conception claire (de la situation) il n'est pas de paix. Comment le bonheur serait-il possible sans la paix?

Le śloka est un autre jeu de mots combinant des termes dérivés de bhū (devenir, être situé) et le verb as (être absolument). Le mot bhāvanā signifie littéralement "ce qui cause l'existence", i.e. l'imagination, ou la capacité de conception. Or la personne qui pratique le yoga est concernée par sa situation, sa propre nature et son avenir, son développement spirituel: ces informations lui sont révélées par la méditation. Quant à bhāva-yata, il s'agit littéralement de

la situation bien contrôlée ou de l'idée claire. La formulation est elliptique mais sans ambiguïté car la paix dont il s'agit est celle de l'esprit, ce sur quoi il y a lieu de méditer ou de concevoir est sa situation spirituelle, de même que le contrôle de la situation ne peut être qu'une conception claire de soi-même.

67. indriyānām hi carataṁ yan-mano'nuvidhīyate |
tad-asya harati prajñāṁ vāyur-nāvam-iva-ambhasi ||

Que l'un des sens par ses errances détourne l'esprit et il emporte avec lui la sagesse de celui-ci, tout comme le vent emporte le bateau sur l'eau.

Constatation bien cruelle mais que nul ne contestera puisque cette priorité que le cerveau accorde aux sens fait dire à la sagesse populaire que telle ou telle personne pense avec son ventre ou sous la ceinture. C'est en effet le mot manas qui a été traduit, selon l'usage courant en français, par esprit mais en la circonstance c'est la nature matérielle de ce "mental" qui est mise en cause. Si sa tâche de base semble donc être de gérer les sens on attend néanmoins de lui qu'il manifeste concrètement et intelligemment (qu'il rende réelles) les idées conçues par la conscience. On notera que l'intelligence (prajñā) est définie ici comme une propriété du mental (asya: de celui-ci), alors que souvent elle est considérée comme une entité certes matérielle mais en amont du mental: par exemple dans l'allégorie du char conduit par l'intelligence qui tient les rênes (le mental) pour diriger les chevaux (les sens) sur la route de la vie (Kaṭha Upaniṣad 1.3.3 et 1.3.4). Or soit que nous ayons encore à évoluer ou que la māyā divine soit trop puissante, il ne faut pas grand chose pour emporter cette intelligence dont nous nous targuons volontiers. Elle est plus souvent au service des centres d'intérêt matériels du mental que de ses prétendues aspirations spirituelles.

68. tasmād-yasya mahābāho nigṛhītāni sarvaśaḥ |
indriyāni-indriya-arthebhyas-tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Par conséquent, O toi au bras puissant, celui dont les aspirations des sens sont entièrement jugulées, sa sagesse est fermement établie.

L'expression "mahā-bāhu", bras puissant, est utilisée assez fréquemment dans les Purāṇa's à propos d'une personne méritant grand respect, pouvant être aussi bien Kṛiṣṇa ou Rāma, pour reconnaître ses vertus guerrières. Ainsi dans le Rāmāyana les 9 premiers vers du Yuddhakānda chant XXI louent le bras puissant de Rāma, en précisant qu'il s'agit de son bras droit car c'est celui qui tend l'arc et qui donne. C'est un compliment à adresser à un kṣatriya car le kṣatriya est le bras de la Personne cosmique (Puruṣa), tandis que le brāhmaṇa est sa bouche, le vaiśya son ventre et le śūdra ses jambes.

69. yā niśā sarva-bhūtānām tasyām jāgarti saṁyamī |
yasyām jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneḥ ||

Durant ce qui est la nuit pour toutes les créatures, celui qui se contrôle est éveillé, tandis que quand les créatures sont éveillées pour le sage clairvoyant c'est la nuit.

Il est toujours question de cette personne qui retient (sam-hṛi ou ni-grah) ses sens, dont Kṛiṣṇa dit ici simplement qu'elle contrôle (sam-yam), sous-entendu son mental et ses sens, et que cette personne qui fait bon usage de son mental est un muni. Elle n'est pas noctambule. Simplement l'ignorance est toujours comparée à la nuit. Par conséquent tout ce qui tient les créatures ignorantes en éveil est la nuit pour le sage et ce qui tend à les endormir intéresse le sage.

70. āpūryamāṇam-acala-pratiṣṭham samudram-āpaḥ praviśanti yadvat |
tadvat-kāmā yaṁ praviśanti sarve sa śāntim-āpnoti na kāma-kāmī ||

Celui en qui pénètrent tous les désirs de la même manière que les eaux qui pénètrent dans l'océan déjà plein sans en changer le niveau, il obtient la paix, mais pas celui qui n'aspire qu'aux désirs.

Qu'est-ce qui dans la nature est fermement établi (pratiṣṭha - śloka's 58, 61, 68 et autres) insensible et calme (acala - śloka 53) comme l'intelligence et la sagesse de ce muni? L'océan. Comme cet océan, le sage est en paix, il est plein et aucun désir ne peut ajouter à sa satisfaction. La raison profonde de cette satisfaction sera développée ultérieurement. Mais à ce stade de l'exposé sur ce qu'est le yoga et le comportement du yogin, qu'il puisse trouver la paix tout en acceptant les désirs demande une explication. Son corps est sensible aux plaisirs et aux désagréments, mais ils entrent en lui sans perturber son équilibre. Il les accepte sans les désirer. S'il lui arrive d'être confronté à quelque chose d'attrayant, il éprouve un désir mais ne fait aucun effort pour se l'approprier. En fait, sans faire appel au yoga, le bon sens devrait suffire à imposer un tel comportement, pour ne pas dépendre de ses désirs, ne pas subir les désagréments qui généralement accompagnent les plaisirs, éventuellement parce qu'ils sont immoraux. Mais cela demande un effort et l'esprit peut difficilement trouver la paix (śloka 3.6), sauf s'il y a une motivation plus profonde que le bon sens pour rester impassible (śloka 2.65 et 2.66). Le contraire de ce sage qui non seulement contrôle ses appétits mais aussi les relativise jusqu'à devenir inattentif, est appelé par Kṛiṣṇa d'un nom humoristique: kāma-kāmin, celui qui désire les désirs. J'ai déjà souligné que les Indiens apprécient ce genre de redondance du langage, qu'on peut assimiler à des superlatifs, aussi bien en Hindi moderne qu'en saṁskṛit, et la Gītā en est truffée: yogi yogena yukta et autres bhūtātmabhūtātma. Une alternative à accepter les désirs sans s'en émouvoir consiste à abandonner complètement tout désir, comme dans le śloka qui suit.

71. vihāya kāmān-yaḥ sarvan-pumamś-carati niḥspṛhaḥ |
nirmamo nirahaṅkāraḥ sa śāntim-adhigacchati ||

Abandonnant tous les désirs, l'individu qui agit sans envies, ni volonté de posséder ou d'affirmer son ego, il atteint la paix suprême.

Kṛiṣṇa ne prononce pas de paroles en vain. Utilisant à nouveau ce mot purṁs pour désigner l'individu mâle de l'espèce humaine brillant peu par sa spiritualité, il définit ce qu'est un tel individu: il est affligé de "spṛiḥa + mama+ ahaṁkāra", i.e. il a des envies, il est possessif (il pense ceci est mien: mama), et il se pointe du doigt en disant ceci est moi (ahaṁ-kṛi). C'est toute la sagesse orientale qui est résumée en ces mots: le fruit défendu de l'arbre de la connaissance est l'individualisme. Celui qui commence à penser "ceci est moi et je vais posséder ceci et j'ai envie de cela" (voir shlokas 13 à15 de la section 16) perd la paix de l'âme. Celui qui abandonne tout cela au Brahman (Ce qui inclue tout), en pensant je suis partie du Brahman, paradoxalement dispose de tout ce qui est dans le Brahman. Donner c'est tout posséder. Celui qui acquiert pour ne rien donner est un voleur, etc.. Abandonner l'individualisme pour se considérer comme partie intégrale du Brahman c'est parvenir à une position dans l'Absolu (brahmī sthiti -terme employé dans le shloka qui suit) puisque le Brahman est l'Absolu.

72. eṣā brāmī sthitiḥ pārtha nainam prāpya vimuhyati |
sthitvā'syām-antakāle'pi brahma-nirvāṇam-ṛcchati ||

Cette position dans l'Absolu, O Pārtha, celui qui y est parvenu n'est plus induit en illusion et y étant situé il atteint le nirvāna divin à l'heure de la mort.

Le nir-vāṇa est le non-retour, littéralement la cessation d'un souffle (vāṇa), qui produit un son ou qui blesse (vāṇa), tel une flèche.. On a là un exemple de la science intuitive des anciens qui avaient compris que la parole est la forme la plus abstraite et la plus élémentaire d'action et de violence commise par l'homme. La cessation du retour à la vie se dit aussi nir-vṛitti:

littéralement cesser de se tourner vers les choses pour s'en saisir, cesser de se diriger quelque part, par extension cesser de vouloir intervenir. Le contraire de nir-vṛitti est pra-vṛitti: entreprendre d'agir. Le mot nir-vāṇa apparaît assez peu souvent dans la Gītā (ici et dans 2 śloka's de la section 5) et nirvṛitti encore moins (orthographié ni-vṛitti dans les shlokas 16.7 et 18.30) et tous deux prêtent à confusion. Rabindranath Tagore (dans une lettre à un ami du 5/3/1921) dit que pour un Hindou le nirvāṇa est la libération (mukti) des répercussions du karma et la béatitude (ananda), alors que pour une personne qui croit dans le Brahman mais pas en Dieu ni en l'âme de nature divine, le nirvāṇa est l'extinction.

En général la section 2 de la Gītā, parce qu'elle traite de questions par qui tout le monde se sent concerné, marque plus que toute autre l'esprit des personnes qui n'accordent pas une place prépondérante à la religion dans leur vie. Il y est question de ce qu'est l'existence, de l'art d'appréhender la vie avec intelligence (karmasu kauśalam) sur la base de l'analyse logique (sāṅkhya) ou sur celle de la conscience du divin (buddhi yoga), de l'incertitude permanente dans laquelle vit l'individualiste et de la paix dont jouit au contraire le sage établi dans le Brahman. Ensuite c'est la section 3 qui intéresse le néophyte parce qu'il y est question de l'art de gérer les activités (karma yoga), du péril présenté par le désir (kāma), qui est la clé de toutes les passions et de toutes les motivations (artha), qui ne font que servir les précédentes, même si parfois elles s'affichent comme des idéaux. Ce sont des vers de cette section 2 qui sont le plus volontiers cités comme le fameux "attèle-toi au combat sans te soucier de la victoire ou de la défaite" (śloka 2.38), que j'ai retrouvé dans de nombreux romans contemporains, cités à juste titre ou par dérision. Que faut-il retenir de la Gītā entend-on demander par certains? (tout mais encore) S'il faut à tout prix donner une réponse à la personne qui a si peu de temps à consacrer à la réflexion sur le sens de l'existence, n'est-ce pas: yoga-sthaḥ kuru karmāni saṅgam tyaktvā (shloka 2.48)? Un bon départ pour aborder le yoga et en tirer un profit immédiat est sans aucun doute d'apprendre à envisager la vie avec plus de désintéressement. Ne sommes nous pas las d'être submergés par tous ces incontournables, ces indispensables, de cette obsession de "se réaliser" au travers de tout sauf précisément de soi-même. La raison la plus évidente de faire preuve de plus de détachement des intérêts individuels est la modestie. Les autres motivations, telles que la volonté de s'affranchir des passions et de purifier son esprit, et, impliquent d'avoir pris conscience de soi-même et de s'être fixé un idéal, soit la dévotion soit de mettre un terme au cycle des renaissances et du karma. Abandonner toute velléité de se manifester (ni-vṛitti) et prétendre même commencer à s'en abstenir dans cette vie même (sannyasa) n'est pas un choix facile, ni très honnête, comme Kṛiṣṇa nous le dira par la suite. Par contre le détachement dans l'action est un concept beaucoup plus naturel pour une personne née en Orient que pour un Occidental. Savoir agir au profit de la communauté, de la famille, en négligeant ses intérêts personnels est un des piliers de la culture, même si chacun essaie de ménager la chèvre et le chou. Faire partie d'un Tout indissoluble appelé Brahman et considérer comme un devoir moral d'accomplir sa tâche à titre de contribution (sacrifice) à l'harmonie de l'univers (le Brahman manifeste) est le fondement de l'Hindouisme. Il ne s'agit pas d'altruisme, car celui-ci va de paire avec l'individualisme et est incompatible avec le concept de Brahman. La volonté d'aider son prochain s'accommode aussi mal du détachement. Il est simplement question de s'abstenir de nuire par austérité (tapas) et faire son devoir envers la communauté le mieux possible, mais en acceptant l'échec et sans espérer tirer quelque profit de ses bonnes actions.

