

Section 6
La voie de la méditation

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ।

(shloka 30)

Śrī-Bhagavān-uvāca / Shrī Bhagavān dit:

1. anāśritaḥ karma-phalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ |
sa sannyāsī ca yogī ca na niragnir ca-akriyaḥ ||

Celui qui accomplit le travail qui doit être fait sans s'attacher aux fruits de l'action est un renonciateur et un yogin, mais pas celui qui s'abstient d'allumer du feu et d'agir.

2. yaṁ sannyāsam-iti prāhur-yogaṁ taṁ vidhi pāṇḍava |
na hy-asannyasta-saṅkalpo yogī bhavati kaścana ||

Sache, O fils de Pāṇdu, que ce qu'on nomme renonciation est le yoga, car nul ne devient un yogin sans renoncer aux intentions personnelles.

Le yoga, qui est la relation au divin, ne saurait se concevoir sans renonciation. Bien qu'évitant de traduire trop souvent yoga par dévotion (pour laquelle il existe un mot spécifique: bhakti), qu'est-ce d'autre en fin de compte que cet engagement dans une liaison, cet attelage au divin? D'autre part, comme il l'a été amplement expliqué à Arjuna au cours de trois sections, c'est une erreur de concevoir ce renoncement (sannyāsa) comme une cessation volontaire de toute activité, en incluant celle d'allumer un feu pour faire un sacrifice. Ce n'est pas non plus une pénitence. C'est l'abandon de l'aspiration aux plaisirs et aux possessions, la consécration de toute activité au Brahman, donc c'est équivalent à ce que s'efforce de faire celui qui est un yogin en permanence (yoga sadā sthita). La conception plus vaste du renoncement dont il est question dans toute cette section de la Gītā est celui des projets personnels (saṅkalpa) pour satisfaire ses désirs ou pour acquérir le pouvoir de le faire, voire même de la prétention d'être un yogin et un renonciateur. Ce renoncement est celui de l'ego, en étant immergé dans le divin.

3. āruruḥṣor-muner-yogaṁ karma kāraṇam-ucyate |
yoga-āruḥṣasya tasya-aiva śamaḥ kāraṇam-ucyate ||

On dit que pour le sage qui désire s'élever dans le yoga l'action est le moyen et que pour celui qui est élevé dans le yoga c'est la tranquillité.

Il est tentant de traduire śama par inaction pour l'opposer à l'action dans le yoga mais le mot a une signification plus complexe, celui de repos, d'absence d'implication, d'indifférence et de ralentissement vital. En fait śama forme un couple avec dama: le premier étant le contrôle de l'esprit et le second le contrôle du corps. Celui qui désire progresser dans le yoga n'est pas appelé exactement un sage (ṛiṣi, budha) mais un muni, terme qui désigne en fait un philosophe qui cherche à se contrôler. Tous les traducteurs s'accordent à donner au mot kāraṇa le sens de moyen dans ce śloka alors qu'en fait son sens le plus courant est la cause: īśvaraḥ paramaḥ kṛiṣṇaḥ sac-cid-ānanda-vigrahaḥ | anādir ādir govindaḥ sarva-kāraṇa-kāraṇam || (Brahma saṁhita śloka 1). Kṛiṣṇa le Seigneur Suprême peut être conçu comme Existence Conscience et Béatitude. Govinda est sans commencement et la source, la cause de toutes les causes. Le mot karaṇa, dérivé du verbe kri en le "voyellisant" et ajoutant le suffixe ana, désigne le moyen et l'ajout d'un a supplémentaire donne le mot kāraṇa qui désigne ce qui s'y rapporte ou qui en est doté.

4. yadā hi nendriya-artheṣu na karmasv-anuṣajjate |
sarva-saṅkalpa-sannyāsī yoga-āruḍhas-tad-ocyate ||

Quand une personne a renoncé à tout projet et ne s'implique plus dans les objectifs des sens et dans les actions, alors on dit qu'il a atteint un degré élevé de yoga.

5. uddhared-ātmanā-ātmanam na-ātmānam-avasādayet |
ātma-iva hy-ātmano bandhur-ātma-iva ripur-ātmanah ||

Il faut s'élever soi-même par l'esprit et non se couler soi-même. L'esprit vraiment est l'ami de soi-même et c'est aussi un traître.

6. bandhur-ātmā-ātmanas-tasya yena-ātma-iva-ātmanā jitaḥ |
anātmanas-tu śatrutve vartet-ātma-iva śatruvat ||

Pour celui qui l'a conquis, l'esprit est l'ami de soi-même; mais pour celui qui s'ignore l'esprit s'implique dans l'hostilité en ennemi.

Anātman désigne littéralement celui qui n'est pas lui-même, autrement dit qui s'ignore ou qui ignore être autre chose qu'un corps doté de pensées. Celui-ci, est-il dit, s'engage lui-même (son organe de la pensée, appelé esprit ou mental) dans l'hostilité envers lui-même (son âme). Son mental (ātman) est un traître (ripu -comme le flic ripoux) qui agît en ennemi (śatru) contre cet autre ātman qu'on appelle âme. Le premier (mental) œuvre à faire sombrer (avasāda) ce dernier au lieu de le porter plus haut (ud-dhṛi). Mais, pour employer un langage qui aurait parlé au cavalier Arjuna, celui qui a dompté (ou conquis: jita) cet animal sauvage prêt à désarçonner son cavalier, l'esprit dompté devient un ami. Pour être plus précis le mot utilisé (bandhu) désigne un proche par des liens familiaux, donc plus qu'un ami (mitra) ou une personne bienveillante (su-hṛit). Quoi de plus normal en fait qu'il y ait comme un lien de parenté entre ces deux ātman-là. C'est rassurant aussi alors qu'on s'inquiète que la nature rétive du mental ne cause un divorce ou un dédoublement de personnalité.

La faute en serait encore une fois la confusion qu'on fait constamment: qu'est-ce qu'une personne? qu'est-ce que ce moi? Dans l'absolu on lui attribue une identité immatérielle appelée âme, tandis que dans l'espace-temps (le réel) la personne se manifeste par une pensée et un souffle de vie. Du simple point de vue de la logique (sāṅkhya), ne peut être considérée comme la vraie personne que son aspect permanent. Or la pensée est volage (signe de son impermanence), souvent illogique, affective. Se complaisant à papillonner d'un objet à un autre, le mental (manas et par abus de langage ātman) qui en est la source matérielle "perd conscience" du propre de la personne qui pense (l'âme: ātman au sens propre) et la remplace successivement par une multitude de choses plus tangibles et étrangères à celle-ci: c'est ainsi que le mental prend possession de l'identité. "Je pense donc je suis". Le dédoublement de personnalité vient du fait que la pensée n'est pas une entité en soi, mais une activité de l'ātman. Mais lequel: l'âme, la conscience, l'intelligence ou le mental? Le souffle de vie est lui aussi impermanent, puisqu'il actualise l'engagement de l'ātman dans l'activité biologique pour un temps limité: la vie a un début et une fin. L'âme est indéfinissable et pourtant indispensable en tant que cause des activités que sont la pensée et le souffle de vie. Ce qui respire et qui pense mais n'est ni la pensée ni le souffle est l'ātman. Celui qui se dit agnostique refuse de reconnaître son existence: il est anātmanah. Kṛiṣṇa dit de cet individu anātmanah qu'il est son propre ennemi. Engagé dans une relation prédatrice envers l'univers qui l'entoure, cherchant à le posséder et à en jouir, il se disperse et se détruit nous dit le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad.

7. jita-ātmanah praśāntasya parama-ātmā samāhitah |
śīt-oṣṇa-sukha-duḥkheṣu tathā māna-apamānayoḥ ||

Celui qui a conquis son esprit et qui est apaisé reste absorbé dans l'Ame Suprême, dans le chaud et le froid, le bonheur et le malheur, l'honneur et le déshonneur.

Kṛiṣṇa évoque pour la première fois le Parama-ātman, l'Ame Suprême, réceptacle (ādhi) de toutes les âmes, qui est rejoint ou investi (samāhita, participe de sam-ā-dhā, action qualifiée de sam-ā-dhi - voir śloka 2.44) par le sage apaisé qui a dompté son esprit. Dans la syntaxe française il est d'usage d'inverser les sujet et objets de verbes tels que vṛit ou dhā. On dira donc que c'est le sage à l'esprit apaisé qui atteint le réceptacle et s'installe ou s'absorbe en lui: c'est l'état de samādhi. De dhi à dhyai il n'y a qu'une voyelle en saṁskṛit et dhyai c'est méditer, contempler. La contemplation (dhyāna) a pour objet le samādhi et c'est le sujet de cette section de la Gītā.

Avec un peu plus de recul vis-à-vis du carcan des mots n'est-il pas illusoire de vouloir à tout prix traduire ātman par des mots différents selon les circonstances: tantôt soi-même, propre de soi, essence de soi, âme, esprit, éventuellement corps doté de sens? Ces trois śloka's où il est question de se vaincre soi-même lorsqu'on devient son propre ennemi ou de reconnaître en soi l'ami lorsqu'on transcende la médiocrité m'en font douter. Ce qui doit être vaincu est la conscience qu'on a de soi comme différent de "l'autre". Là est la source de l'hostilité ou respectivement de l'affinité (ripu / bandhu). L'apparition du mot parama-ātmā dans le texte, suivie de la mention de l'indifférence aux contraires éclairent le message qui agace un peu à priori par sa confusion: bandhur-ātmā ātmanaḥ, ripur-ātmā ātmanaḥ, jita-ātmā ātmanā. Il faut se soumettre au Parama-ātmā (Ce qui transcende le soi) pour se libérer de la notion étroite du soi. Les lapsus du vocabulaire éclairent parfois les profondeurs du sub-conscient: ainsi les Chrétiens appellent parfois l'ennemi "l'Autre", celui qu'ils ne veulent pas reconnaître comme une partie d'eux-mêmes. Se faisant ne se retranchent-ils pas dans une conception étroite d'eux-mêmes? L'homme (la créature consciente) est une parcelle divine, mi-ange mi-démon. L'ennemi à vaincre est l'idée que ceux qui nous entourent sont autres et que nous pouvons posséder ce qui nous entoure. L'indifférence aux contraires est un symptôme de la réussite dans cette voie. Les deux śloka's qui suivent abondent en ce sens.

8. jñāna-vijñāna-tr̥pta-ātmā kūṭa-stho vijit-endriyaḥ |
yukta ity-ucyate yogī sama-loṣṭa-aśma-kāñcanaḥ ||

L'âme assouvie par la connaissance et la réalisation, ayant dompté ses sens et établi dans ses pensées, on dit de ce yogin qui ne fait plus de différence entre une motte de terre, une pierre ou de l'or qu'il est installé dans la transcendance.

Bien réaliser (vi-jñāna) la signification de la connaissance acquise (jñāna) est la vraie connaissance, aussi est-il important de comprendre pour commencer la différence entre vijñāna et jñāna en saṁskṛit. Avide de consommer de la connaissance nous disons aujourd'hui que nous la digérons et c'est le sens de vijñāna. Ce yogin à l'âme repue par la connaissance, qui a vaincu ses sens et qui est "installé dans son crâne" (kūṭa-stha) est connecté (yukta), nous dit Kṛiṣṇa. Pour témoignage de cette connexion il donne que le yogin ne ferait pas la différence entre de l'or et une pierre ou une motte de terre. On traduirait volontiers kūṭa-stha par isolé dans sa tour d'ivoire, puisque ses pensées sont étrangères aux objets de sens. Mais le terme isolé ne serait pas approprié puisqu'il est connecté au divin. Aussi, bien que nous consommions la connaissance, dirons-nous en termes plus éthérés que ce yogin est établi par la pensée dans la transcendance.

9. suhṛn-mitra-ary-udasīna-madhya-stha-dveṣya-bandhuṣu |
sādhuṣv-api ca pāpeṣu sama-buddhir-viśiṣyate ||

Il se distingue incontestablement s'il considère du même œil celui qui est bienveillant, amical, ennemi ou neutre, de sa partie, adverse ou médiateur, un saint ou un pécheur.

"Samatvam yoga ucyate" nous dit le śloka 2.48. Avec son "intelligence égale" des choses (sama buddhi) le yogin ne fait pas la différence entre celui qui est de son parti (littéralement un parent: bandhu), un adversaire ou un médiateur, ou bien encore entre un saint (sādhu) et un pécheur. Un sādhu est un juste qui va droit au but, un saint homme (śloka 4.8). Le yogin n'a pas d'ennemis (ari), ni d'amis (mitra) non plus. Il est bienveillant envers tous et les traite de la même façon. Réaliser qu'on ne veut que du bien à ceux qui nous ont fait du tort est un bon test d'avancement dans le yoga. Mais ne pas se sentir encore plus bienveillant envers les membres de sa famille ou ses amis mérite une distinction (vi-śiṣ).

10. yogī yuñjīta satatam-ātmānaṁ rahasi sthitaḥ |
ekākī yata-citta-ātmā nirāśīr-aparigrahaḥ ||

Un yogin devrait constamment se concentrer dans la contemplation, après s'être isolé dans un endroit retiré, avoir contrôlé son esprit, s'être affranchi des aspirations et des possessions. On ne pratique pas le yoga en groupe, tout du moins au sens qui est donné au mot yoga dans la Gītā. Le groupe c'est la diversité, qui incite aux comparaisons, désirs, aversions et à l'éparpillement des idées. On ne peut transcender la différence (śloka 6.8) que dans l'isolement (rahasi), la solitude (ekākī). Paradoxalement ce qu'on cherche à atteindre par la méditation dans cet isolement est l'unicité: ekatva.

11. śucau deśe pratiṣṭhāpya sthira-āsanam-ātmanah |
na-atyucchritaṁ na-atinīcaṁ caila-ajina-kuś-ottaram

Il devrait choisir, pour s'établir fermement en position assise, un lieu pur, ni trop élevé ni trop bas, recouvert d'herbe kuśa, d'un tissu et d'une peau d'antilope.

12. tatr-aikagramaṁ manaḥ kṛtvā yata-citt-endriya-kriyaḥ |
upaviśya-āsane yuñjyād-yogam-ātma-viśuddhaye ||

Installé là dessus dans la position assise, concentrant son esprit sur un seul objet, contrôlant ses pensées et ses sens, il devrait s'impliquer dans le yoga pour se purifier. Ici le mot yoga prend le sens de méditation (dhyāna ou dhyāna-yoga). L'ātman doit être purifié complètement (vi-śudh) de toute association au matériel pour être éligible au samādhi. L'herbe kuśa est une herbe haute poussant dans les prairies au bord des rivières, aux bords un peu coupants et qui aurait de ce fait pour vertu d'accroître le discernement du sage (en l'aidant à trancher les doutes: chid dvaidhā - śloka 5.25). Elle devait pousser en abondance à l'époque et je pense que c'est celle qu'on appelle "herbe à éléphants"; on trouve aussi de telles herbes en France dans les endroits un peu sauvages. L'herbe était recouverte d'une pièce de tissu et d'une peau d'antilope au-dessus pour que le siège soit confortable. Les petites antilopes pullulent encore dans la savane et les steppes désertiques du Rajasthan. Des ignorants se querellent aujourd'hui, certains (réalistes et bornés) clamant textes à l'appui qu'aux temps védiques les hommes mangeaient toutes sortes de viandes sans tabous et d'autres (fondamentalistes) s'aventurant dangereusement à prétendre qu'ils étaient parfaitement végétariens. On sait qu'il n'en était rien et qu'ils offraient des animaux en sacrifice, car dit un sage dans le Śanti Parva: toute créature, l'homme y compris, est une offrande convenable aux dieux (c'est une boutade). Mais une personne vertueuse (dharmika) ne consommait que de la viande sanctifiée par un sacrifice.

13. samaṁ kāya-śiro-grīvaṁ dhārayann-acalaṁ sthiraḥ |
sampsreksya nāsikāgramā svam diśaś-ca-anavalokayan ||

En tenant son corps, son cou et sa tête bien droits et immobiles, calme, son regard fixé sur la pointe de son nez et ne regardant d'aucun côté,

14. praśānta-ātmā vigata-bhir-brahmacāri-vrate sthitaḥ |
manaḥ saṁyamya mac-citto yukta āsīta mat-parah ||

L'esprit apaisé et dénué de crainte, observant le vœu d'abstinence, l'esprit jugulé et pensant à moi, il serait assis relié à mon Suprême.

Ayant traduit le verbe yunj par "se concentrer dans la méditation" dans le śloka 10, "yukta mat-parah" pourrait aussi être traduit par "méditant à mon suprême". Ce suprême qui procède de Lui est le Brahman, La Personne du Brahman, la vraie existence, le but de la vie... Les pensées du yogin ne doivent pas s'égarer sans cesse et c'est pour cela que la mention du vœu d'abstinence est appropriée ici. Brahmacāri-vrata est l'engagement dans la condition d'étudiant du Brahman auprès d'un guru et, comme cette période de l'existence coïncidait avec celle de l'éveil aux plaisirs du sexe, la première exigence du guru était que l'étudiant s'abstienne de toute activité sexuelle. Mais dans ce śloka il est question d'abstinence dans un sens plus général. Pour celui qui pratique le yoga le matin après avoir fait sa toilette et récité la Gāyatrī, il est préférable d'être à jeun et de ne pas penser au prochain repas. La position assise jambes croisées (āsana) avec la tête et le cou dans le prolongement du dos est préconisée pour une simple question de confort et de maintien en bonne condition physique. Fixer le bout de son nez peut être plus une source de perturbation que de calme pour certains. Ce qui compte est que les yeux restent fixes et ne portent le regard sur rien. Dans un autre śloka il est dit que les yeux doivent fixer entre les sourcils.

15. yuñjann-evaṁ sadā-ātmanam yogī niyata-mānasaḥ |
śāntim nirvāṇa-paramāṁ mat-saṁsthām-adhigacchati ||

En s'impliquant ainsi constamment dans la méditation avec son esprit sous contrôle, le yogin atteint la béatitude suprême située en Moi.

Le nirvāṇa (mot neutre) est nous l'avons vu le non-retour et pour l'Hindou la béatitude. L'adjectif para, au superlatif féminin paramā, s'applique de toute évidence au mot féminin saṁsthā: le siège, la forme, l'apparence. N'en déplaise à certains dévots qui ne peuvent se défaire de leurs réflexes dualistes, s'il parlait de Son lieu de résidence, Kṛiṣṇa dirait mat-stha(nam). La Personne Suprême étant immatérielle, sans caractéristiques individuelles, sans limites, pure existence, pure conscience, pure béatitude (sat-cit-ananda vighraha), le yogin qui se donne à Lui trouve le nirvāṇa en Lui.

16. na-aty-aśnatas-tu yogo'sti na caikantam-anaśnataḥ |
na ca-ati svapna-śīlasya jāgrato naiva ca-arjuna ||

Le yoga est incompatible avec un excès de nourriture ou jeûner complètement ainsi qu'avec l'habitude de dormir ou de veiller trop, Arjuna.

Littéralement il n'y a pas de yoga de la part de celui qui mange trop ou ne mange pas, ou chez celui qui a l'habitude de dormir trop ou de veiller. Pour celui qui a lu la section 14 à propos des guṇa's, il est clair que la personne hyperactive qui veille et se plaint à pratiquer des privations n'a pas la capacité de concentration requise, non plus que l'indolent qui s'endort pendant le yoga pour digérer un repas trop copieux.

17. yukta-āhāra-vihārasya yukta-ceṣṭasya karmasu |
yukta-svapna-avabodhasya yogo bhavati duḥkhaḥ ||

Pour celui qui prend et écarte avec pondération, qui fait des efforts pondérés dans ses tâches, qui dort et s'éveille avec pondération, ce yoga devient un anti-douleurs.

Le śloka est un jeu de mots pédagogique utilisant le verbe yuj dans le sens de contrôler les excès dont il était question dans le précédent. Il parle de celui qui saisit des choses pour les consommer (āhāra), qui s'en sépare (vihāra) en le donnant à d'autres ou parce qu'il a cessé de s'y intéresser, qui s'active (ceṣṭ), qui s'endort ou qui s'éveille, tout cela en étant bien guidé par

le yoga (yukta). Pour cet homme "bien attelé", le yoga devient ce qui tue la douleur (duḥkha-hā). Inutile de chercher une périphrase à propos de l'apaisement des souffrances que procure le yoga alors que le mot anti-douleur ou "pain-killer" en anglais sont devenus d'usage courant. Dans ce contexte yoga devient synonyme de pondération, cette qualité qui accompagne le détachement et des idées claires. Rappelons-nous que: "samatvam yoga ucyate" (śloka 2.48). Ou plus exactement devrais-je écrire "tulyatvam yoga ucyate"? Car il serait plus exact d'utiliser le verbe tul qui exprime l'examen consciencieux, la pesée du pour et du contre (comme dans les śloka's 22-25 de la section 14), alors que sama exprime la similitude, l'indifférence qui est devenue synonyme de désintéressé. L'emploi du verbe yuj par 4 fois dans le śloka, plutôt que yat ou sam-yat (pour contrôler, maîtriser) alors qu'il est question de modération, a par ailleurs pour mérite de rappeler au croyant qu'il doit son aptitude à la pondération à son guide (celui qui tient les rênes de l'attelage). Mais la Bhagavad Gītā a ceci de merveilleux que le lecteur Bouddhiste ou humaniste non croyant ne peut manquer d'acquiescer à ces propos sur la pondération, en les attribuant à sa propre capacité "d'équilibre spirituel" (samatvam) qu'il trouve dans la méditation (yoga).

18. yadā viniyatam cittam-ātmany-eva-avatiṣṭhate |
niḥsṛṅhaḥ sarva-kāmebhyo yukta ity-ucyate tadā ||

Quand son activité mentale est bien disciplinée, dénuée de tout désir de gratification et ancrée dans la transcendance on dit d'une personne qu'elle est établie dans le yoga.

Ici est utilisé le mot "citta", que Swami Vivekananda traduit en anglais par "mind stuff" (le truc mental) dans ses discours sur le karma-yoga, pour désigner les perceptions, les pensées, donc l'ensemble des activités mentales. Est aussi utilisé ce verbe yat, dont je notais l'absence dans le śloka précédent, pour exprimer la restriction des pensées au domaine spirituel, à ce qui concerne l'ātman. J'entendais dire dernièrement que sur le plan juridique seul le passage à l'acte peut être sanctionné et qu'une personne ne peut être considérée comme fautive pour ses paroles ou ses écrits. Mais sur le plan moral la faute est commise une fois qu'elle a été envisagée. "Celui qui reste assis à rêver à la gratification des sens en prétendant les contrôler est un hypocrite". Pourquoi avoir peur des mots? Il faut se laver le cerveau de tous ces plaisirs incontournables dont les médias nous rabattent les oreilles et c'est seulement lorsqu'il est propre et occupé exclusivement de la vraie personne intérieure dont il n'est que l'outil qu'on peut se prétendre "yukta".

19. yathā dīpo nivāta-stho neṅgate sopamā smṛtā |
yogino yata-cittasya yuñjato yogam-ātmanah ||

Le yogin dont l'activité mentale est contrôlée et qui est engagé dans la méditation transcendantale, suscite la comparaison à une lampe dont la flamme ne vacille pas en un lieu abrité du vent.

20. yatr-oparamate cittam niruddham yoga-sevayā |
yatra caiva-ātmanā-ātmānam paśyann-ātmani tuṣyati ||

Cet état de repos de l'activité mentale, contenue par la pratique du yoga, dans lequel on est satisfait par la vision spirituelle de la vraie personne en soi;

21. sukham-ātyantikam yat-tad-buddhi-grāhyam-ati-indriyam |
vetti yatra na caiva-ayam sthitaś-calati tattvataḥ ||

Cette félicité sans fin, accessible par une intelligence transcendant celle des sens, qu'il connaît alors et dans laquelle il ne s'écarte jamais de la vérité;

22. yam labdhvā ca-aparam lābham manyate na-adhikam tataḥ |

yasmin-sthito na duḥkhena guruṇa-api vicālyate ||
Qu'ayant obtenue, il pense qu'il n'est pas de gain supérieur et dans laquelle il n'est plus
perturbé par les peines même très lourdes;

23. taṁ vidyād-duḥkha-samyoga-viyogaṁ yoga-saṁjñitam |
Il faut savoir que cet état qui écarte de toute atteinte par le malheur est celui unanimement
désigné par le nom de yoga.

Sur le plan linguistique on rencontre dans le loka 20 a nouveau le verbe ram avec un sens encore différent (voir commentaire du śloka 5.25), cette fois-ci celui de s'arrêter, rester au repos, s'apaiser. La raison en est que dans les pensées saṁskṛit'es la réjouissance est associée à l'extase et à la paix. Dans le même śloka revient à nouveau la locution "ātmanā ātmānam ātmani", c'est-à-dire qu'il est question d'être satisfait en voyant " par soi-même soi-même en soi-même". Le premier "soi-même" dans le mode instrumental (ātmanā) qui a une "vision" ne peut être que le mental, le deuxième faisant l'objet de cette vision (ātmānam) ne peut être que le vrai soi-même et le troisième locatif est la tour d'ivoire dans laquelle le yogin s'est isolé, celle qui justifie qu'on maintienne ou contienne strictement les pensées (ni-rudh). Le śloka 23 contient une autre expression étonnante "duḥkha-samyoga-viyogaṁ yoga" prêtant à réfléchir. Je pense que le but est de rappeler que l'alternative au yoga avec le Parama-ātman est le yoga avec les sources de souffrance. Il est tout à fait possible d'alléger cette traduction pour la rendre plus facile à lire, mais la présentation du contenu de ces vers en laissant les mots groupés comme dans le texte original est plus lyrique et laisse au lecteur le temps de méditer sur la source de cette paix, de ce bonheur qui introduisent les śloka's 20 et 21. Le point important qu'il me semble devoir souligner est que cette béatitude s'atteint par l'intelligence et en s'astreignant à écarter toute pensée relative aux soucis ou désirs matériels.

23 b+ 24. sa niścayena yuktavyo yogo'nirvinṇa-cetasā ||
saṅkalpa-prabhavan-kāmaṁs-tyaktvā sarvān-aśeṣataḥ |
manas-aiv-endriya-grāmaṁ viniyamya samantataḥ ||

Ce yoga doit être pratiqué avec détermination et sans découragement,
, après avoir abandonné complètement tous les désirs basés sur des spéculations mentales, en
régulant parfaitement tous ses sens par l'esprit.

Cette béatitude sans fin est promise au yogin, à la condition de ne jamais fléchir et de pratiquer le yoga avec conviction. Il convient avant tout d'avoir foi en soi, que l'esprit (cetas) ne soit pas déprimé (nirvinna) par l'effort soutenu et la pensée que peut-être on ne sera pas à la hauteur de la tâche. De plus, l'esprit doit rester concentré. S'il persiste à envisager des possibilités à explorer dans le monde matériel (saṅkalpa), que peut être la vie lui réserve encore de grandes joies s'il fait ceci ou cela, il n'est pas question d'espérer goûter à cette béatitude car elle est indissociable de la paix spirituelle. En règle générale, pour obtenir quelque chose il faut être prêt à abandonner ce qu'on tient déjà. Mais si le yogin n'est pas encore prêt à quitter ce monde, ce n'est pas une raison pour ne pas pratiquer le yoga. Si on l'a entrepris de son plein grès et non pour céder à une mode, il n'y a pas de raison pour que cela paraisse comme une tâche stérile (śloka 2.40). L'esprit doit être libre de toute préoccupation, ou pour reprendre les termes du śloka 23 de ses engagements dans les passions et misères qu'elles entraînent (duḥkha samyoga). Aussi le meilleur moment de la journée pour pratiquer le yoga me semble être le matin, alors que ces spéculations irréalisées ont été expurgées par la voie des rêves.

25. śanaīḥ śanaīr-uparamed-buddhyā dhṛti-grhītayā |
ātma-saṁsthaṁ manaḥ kṛtvā na kiñcid-api cintayet ||

Pas à pas on doit s'apaiser, en y appliquant son intelligence avec conviction et, maintenant son esprit dans la transcendance, on ne doit penser à rien d'autre.

26. yato yato niṣcarati manaṣ-cañcalam-asthiraṁ |
tatas-tato niyamy-aitad-ātmany-eva vaśaṁ nayet ||

Chaque fois que l'esprit s'égare de par sa nature instable et vacillante, il doit être jugulé et ramené avec autorité dans l'introspection.

Arjuna dira que l'esprit est aussi difficile à attraper que le vent en raison de ses errances (śloka 33). L'adjectif qu'il reprendra pour exprimer cette agitation désordonnée est cañcala, forme intensive du verbe cal: bouger, trembler, fluctuer, être agité, confus. Par ailleurs c'est le mot ātmani (en soi-même) que j'ai pris la liberté de traduire par "dans l'introspection", pour varier de "dans la transcendance", bien que le mot introspection ait acquis à l'usage un sens trop inquisiteur et analytique. Mais il est approprié dans son sens original de prise de la conscience comme objet de connaissance par elle-même.

27. praśānta-manasaṁ hy-enaṁ yoginaṁ sukham-uttamaṁ |
upaiti śānta-rajasaṁ brahma-bhūtam-akalmaṣaṁ ||

Le yogin dont l'esprit est apaisé atteint la félicité suprême en immersion dans le Brahman, ses passions apaisées et sans péché.

Certains préfèrent dire que le yogin qui a apaisé son esprit et ses passions et qui est sans péché atteint à la félicité suprême. Le cas grammatical des mots (accusatif) est le même, mais leur ordre semble indiquer que la passion apaisée et l'absence de blâme (ou souillure-kalmaṣa) est associé à son nouvel état de "créature du Brahman" (brahma-bhūta). Autre détail, le texte saṁskṛit dit que le bonheur est venu à lui et non qu'il l'a atteint. La différence est subtile mais n'en est pas moins significative. Il est des choses qu'il ne suffit pas de vouloir pour les obtenir comme une bonne récolte, la paix, la pluie, la foi ou le samādhi. Celui qui se contenterait de vouloir passionnément atteindre la paix et le nirvāṇa n'aurait aucune chance de réussir. C'est dans le contrôle de soi et le détachement qu'il devrait exercer son effort. Il faut néanmoins reconnaître que si la formulation "le bonheur lui est venu" (sukham upaiti) est courante en saṁskṛit et en hindi, elle n'est pas systématique. On lit aussi dans la Gītā et notamment dans le śloka qui suit qu'il a obtenu le bonheur ou l'a atteint (sukham aśnute).

28. yuñjann-evaṁ sad-ātmānaṁ yogī vigata-kalmaṣaḥ |
sukhena brahma-saṁsparśam-atyantaṁ sukham-aśnute ||

S'engageant ainsi dans l'union avec le divin, le yogin dépourvu de blâme entre aisément en contact avec le Brahman et obtient une félicité au delà de toute fin.

Le terme contact (sparśa) est souvent utilisé à propos des sens et de leurs objets, car il est synonyme de perception: l'idée est que l'œil est touché par la lumière, le nez par l'odeur, la langue par la molécule transportant le goût... Ici ce concept est appliqué au couple ātman-Brahman ou yogin-Brahman. Dans les termes c'est un point de vue dualiste, un peu contradictoire avec la conception du Brahman comme un Tout indivisible et impersonnel. Généralement, pour exprimer que le yogin s'est dépouillé de son identité (de son ego) et se considère comme une partie indiscernable du Brahman ou fusionné dans le Brahman, on le compare à un souffle dans son atmosphère ou une vague dans son océan. On dit aussi comme dans le śloka précédent qu'il est devenu une créature du Brahman, une de ses innombrables manifestations. Le terme immergé est également discutable d'un point de vue moniste (bien que je l'ai utilisé pour traduire brahma-bhūta), car un corps immergé garde son identité. Mais il n'y a pas de dogme et de position indéfendable ni dans les Upaniṣad's, ni dans la Gītā, ni même dans l'esprit des philosophes des siècles qui suivront tels que Śaṅkarācārya (fervent adepte du monisme). Certains comme Aurobindo osent écrire qu'ils s'identifient au Brahman,

mais Aurobindo disait aussi qu'il préférait l'enfer sur cette terre avec toutes les créatures à un paradis solitaire: nul n'abandonne jamais tout à fait le point de vue dualiste.

Mais dire que l'âme entre en contact avec le Brahman signifie surtout que l'âme (ātman) est de même essence que le Brahman, car elle ne peut percevoir que ce qui est de même nature qu'elle. L'œil est un récepteur lumineux et il entre en contact avec la source de lumière et ainsi de suite. "Tat tvam asi": Cela tu es, dit le Chandogya Upaniṣad. L'âme entre en contact avec le Brahman ou avec l'Ame Suprême (Adhi-ātman ou Parama-ātman), comme dit le śloka qui suit, parce qu'ils sont de même essence. Dans la section 2 Kṛiṣṇa décrit ce qu'est une âme: ce qui ne se casse ni ne se brûle, ne se coupe ni ne se dessèche, immobile et pourtant partout (śloka 2.24), indescriptible, invisible, incroyable... Ici on en trouve une autre définition: l'âme est ce qui voit l'Ame du Brahman. Elle voit l'essence des choses derrière leur aspect et elle est l'essence de celui qui voit. Ceci étant bien conçu, on peut alors prendre la liberté de traduire "brahma-saṁsparṣa" par pleine conscience du Brahman"

29. sarva-bhūta-stham-ātmānaṁ sarva-bhūtāni ca-ātmani |
ikṣate yoga-yukta-ātmā sarvatra sama-darśanaḥ ||

Lui dont l'esprit est engagé dans le yoga et qui considère toute chose identiquement voit le l'Ame Suprême située dans toutes les créatures et toutes les créatures en Elle.

Le mot bhūta, qu'il est d'usage de traduire par créature, ne signifie pas exactement (ou pas toujours) une entité matérielle faite de carbone et d'eau. Bhūta est "ce qui est devenu": revoir le commentaire du śloka 2.16. Selon le śloka 2.12 le mot désigne aussi l'aspect temporel de la personne puisque: "na bhaviṣyāmaḥ" se traduit par jamais nous ne cesserons de devenir. Dans la section suivante (śloka 7.5) il sera aussi dit que les créatures vivantes (jīva-bhūta) sont d'essence supérieure à la matière et supportent l'univers. Jīva-bhūta est une âme manifeste contrairement à l'avyakta. Respectivement toutes les créatures matérielles, y compris les plus simples, minérales ou organiques, inertes aussi bien que vivantes, sont des manifestations du Brahman et font parties intégrantes de Ce Tout indivisible. La Personne du Brahman (Celle qui sera appelée Adhi-ātman dans le śloka 8.3) les conçoit et elles baignent dans cette conscience qui les maintient en existence. Mais il est encore plus vrai que l'ātman présent en chaque créature vivante (prenant alors le nom de jīva) est dans son essence indiscernable de l'Ātman ayant créé et baignant tout l'univers. Sa conscience est simplement beaucoup plus limitée. Le mot ambigu ātman dans ce śloka désigne l'Ame Suprême, plutôt que l'âme individuelle, surtout à cause des mots "toutes les créatures dans l'ātman"; l'ātman dans toutes les créatures passerait encore en parlant de l'âme individuelle. De toute façon le śloka qui suit le confirme.

30. yo māṁ paśyati sarvatra sarvam ca mayi paśyati |
tasya-aham na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati ||

Pour celui qui Me voit partout et chaque chose en Moi, Je ne suis jamais perdu et il n'est jamais perdu pour Moi.

Derrière ces paroles sibyllines qui au premier degré énoncent une évidence, Kṛiṣṇa fait dans ce śloka à son dévot la plus réconfortante des promesses. Il n'est jamais abandonné par Kṛiṣṇa celui qui le voit partout puisque Kṛiṣṇa est en lui, autour de lui et lui-même est en Kṛiṣṇa. Comment interpréter ce "sarvam mayi" (tout en Moi) ou ce "sarva bhūtāni ātmani" dans le śloka précédent est une question plus délicate à laquelle Kṛiṣṇa donnera une réponse au début de la section 9. Un élément d'explication a été donné dans le commentaire du śloka précédent. Ce qui peut heurter les convictions de celui qui a été élevé dans une culture qui ne reconnaît même pas d'âme aux animaux, est que l'Ame Suprême embrasse aussi bien toutes les créatures vivantes, y compris les arbres et les plantes, sans oublier les communautés auxquelles on peut attribuer une conscience collective, ainsi que les rivières et les montagnes,

les champs de force de la Nature et tous les concepts (beauté, désir, devoir, temps, points cardinaux...). Elle les imprègne, comme une lampe qui les éclairerait de l'intérieur ou un champ de force spirituel, et Elle les maintient en existence. C'est cette parcelle divine présente en chaque entité qui est considérée comme une divinité digne d'être vénérée par certains lorsqu'elle a quelque importance pour eux.

31. sarva-bhūta-sthitam yo maṁ bhajaty-ekatvam-āsthitaḥ |
sarvathā vartamāno'pi sa yogī mayi vartate ||

Celui qui est établi dans l'indivisibilité me vénère présent dans toutes les créatures. Bien que s'impliquant sous tous rapports (dans des activités), ce yogin reste engagé en Moi. *Le verbe vṛit déjà rencontré à de multiples reprises dans ce texte à propos de l'engagement des sens dans leurs objets ou de la personne dans l'action exprime un choix volontaire sous toutes ses formes, y compris celui de séjourner dans l'Ātman, de s'engager dans l'action (pravṛit) au sein du monde matériel (karma-bhūmi) ou de s'en retirer (niḥ-vṛit). La notion de partage impliquée dans le verbe bhaj, qui a été ici traduit par vénérer et plus souvent par montrer de la dévotion, a déjà été mentionnée dans le commentaire du śloka 4.11. Le yogin qui voit Kṛiṣṇa en toute chose et le vénère en tant que tel (sous toutes ces formes) est établi dans l'unicité (ekatā ou ekatva). Le contraire est pṛithaktā ou pṛithaktva: séparation, multiplicité, individualité, comme nous le verrons dans les śloka's 18.20 et 18.21. Le mot indivisibilité (abhedyā, avyūha) est peut-être préférable à propos du Brahman car il ne peut y avoir plusieurs Tout. Mais c'est le mot advaita qui est le plus employé, bien qu'il signifie plus exactement la non dualité (dva est le nombre deux). Kṛiṣṇa dira qu'il est loisible à chacun de vénérer le divin dans l'unicité (monisme), la dualité (monothéisme) ou le pluralisme (polythéisme) car, même s'il se trompe ou s'engage dans une voie difficile, ce qui compte avant tout c'est qu'il ait foi en quelque chose. D'autant plus si tous ces croyants ont fondamentalement la même conception de l'existence et de l'univers! Ce qui compte est que ce yogin s'implique de nombreuses manières dans le monde qui l'entoure mais qu'en toutes circonstances il conserve une optique brahmanique et que son âme soit immergée dans l'Ame Universelle (ou diront les monistes dans le Brahman).*

32. ātm-aupamyena sarvatra samaṁ paśyati yo'rjuna |
sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ sa yogī paramo mataḥ ||

Celui qui voit partout pareillement comparativement à lui-même, que ce qu'il voit soit heureux ou malheureux, O Arjuna, est considéré comme le meilleur yogin. *Certains traduisent plus librement en mettant l'accent sur la similitude à lui-même des créatures qu'il voit qu'elles soient heureuses ou malheureuses, d'autres en soulignant son indifférence au fait qu'elles soient heureuses ou malheureuses en se mettant à leur place. Le "partout pareil heureux ou malheureux" résume toutes ces nuances. On notera que le śloka fait un pas de plus dans l'indivision car "ātma-upamyena" – par comparaison à l'ātma – ne peut signifier comparativement à la Personne Suprême. Il serait inutile de préciser qu'Elle est indifférente au bonheur et au malheur.*

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

33. yo'yaṁ yogas-tvayā proktaḥ sāmyena madhu-sūdana |
etasya-ahaṁ na paśyāmi cañcalatvāt-sthitiṁ sthirām ||

Ce yoga que tu me décris comme l'équanimité, O Madhusūdana, je ne le vois pas comme une situation stable du fait de l'instabilité (de l'esprit).

Ce sāmya qui a été discuté amplement à propos du śloka 2.38, traduit tantôt par similitude, indifférence, équanimité, impassibilité, flegme, voire sérénité, peut aussi désigner un équilibre: par exemple celui d'une balance (tula) dont les poids des deux plateaux sont

identiques. C'est peut être cette analogie qui est venue inconsciemment à l'esprit d'Arjuna car alors sa phrase devient: ce yoga que tu me décris comme un équilibre me paraît être une situation instable du fait même que c'est un équilibre. Heureusement le śloka qui suit nous indique qu'il ne parle pas de l'instabilité intrinsèque à grand nombre d'équilibres, mais de l'instabilité de l'esprit (le mental).

34. cañcalaṁ hi manaḥ kṛṣṇa pramāthi balavad-dṛḍham |
tasya-ahaṁ nigrahaṁ manye vāyor-iva suduṣkaram ||

Instable il l'est certainement, O Kṛṣṇa, l'esprit, fauteur de trouble, fort et obstiné. Je pense de lui qu'il est aussi difficile à saisir que le vent.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

35. asaṁśayaṁ mahā-bāho mano durnigrahaṁ calam |
abhyāseṇa tu kaunteya vairāgyeṇa ca gṛhyate ||

Sans aucun doute, O toi au bras puissant, l'esprit est difficile à maîtriser, mouvant. Mais en s'appliquant, sans passion, on s'en empare, fils de Kuntī.

36. asaṁyata-ātmanā yogo duṣprapa iti me matiḥ |
vaśya-ātmanā tu yatatā śakyo'vāptum-upāyataḥ ||

Je considère que le yoga est difficile à atteindre avec un esprit qui n'est pas maîtrisé. Mais il est possible d'y arriver progressivement avec un esprit docile qui s'y efforce.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

37. ayatiḥ śraddhay-opeto yogāc-calita-mānasaḥ |
aprāpya yoga-saṁsiddhiṁ kām gatiṁ kṛṣṇa gacchati ||

Celui qui s'y est essayé avec foi mais dont l'esprit a dévié du yoga par manque de contrôle de soi, O Kṛṣṇa, n'ayant pas atteint la perfection dans le yoga, vers quel destin se dirige-t-il?

38. kaccin-nobhaya-vibhraṣṭaś-chinna-abhram-iva naśyati |
apraṭiṣṭho mahā-bāho vimūḍho brahmaṇaḥ pathi ||

Ayant échoué d'un côté et de l'autre, ne périt-t-il pas déchiré comme un nuage, O Toi au bras puissant, sans s'établir, égaré sur le chemin du Brahman?

39. etan-me saṁśayaṁ kṛṣṇa chettum-arhasy-aśeṣataḥ |
tvad-anyaḥ saṁśayasya-asya chettā na hy-upapadyate ||

C'est mon doute, O Krishna, qu'il t'incombe de dissiper totalement car il n'est nul autre que toi vers qui se tourner pour le dissiper.

Le guerrier sait que sa propension à l'activité est un handicap sérieux pour parvenir à se contrôler et parvenir au détachement nécessaire à la méditation. Ce n'est d'ailleurs pas ce que Kṛṣṇa attend de lui pour le moment. L'autre voie, évoquée par Arjuna dans le śloka 38, dans laquelle le yogin échoue en s'engageant dans celle du yoga, est naturellement celle de la satisfaction de ses ambitions et plaisirs en ce monde. Si Arjuna hésite encore à s'engager dans le yoga, il n'en a pas moins une âme poétique et emploie des mots pathétiques pour exprimer son inquiétude: égaré, sans point d'attache, déchiré, périr. Le nuage (abhram pour ap-bhram) est l'eau qui voyage. Dans l'imaginaire fertile du peuple Bhārata, les nuages accrochés aux versants des montagnes sont leurs ailes et ces masses aux formes variées qui circulent dans le ciel sont les palais des Gandharva's. Un nuage qui s'égaré solitaire dans le ciel court un risque de se dissiper dans l'air, au même titre qu'une illusion et qu'un doute. Aussi Arjuna le poète emploie-t-il le même verbe pour parler du nuage qui se déchire et du

doute qui se dissipe. Mais lorsqu'il s'agit de l'aider à trouver une réponse, Arjuna ne doute pas un instant qu'il peut se tourner vers Kṛiṣṇa et s'adresse à lui sans formalité car il est son guru. Kṛiṣṇa qui sait qu'Arjuna, tout en prétendant être son disciple, continue à s'adresser à lui en cousin et ami, ne manque pas de lui répondre en l'appelant "fils de tante Pritha", puis par un mot affectueux (tāta), sans signification bien définie mais réservé au père, au fils ou au frère (il est prononcé plusieurs fois par Śrī Rāma en s'adressant à son frère Bharata dans le Rāmāyana, Ayodhā Kānda section 100). On peut le traduire par chéri, mon cœur, mon âme, ma vie (le "meri jān" usuel en Hindi). Mais on n'utilise plus guère ce genre de termes entre adultes en France, aussi le traduirai-je par cousin.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Shrī Bhagavān dit:

40. pārtha naiveha na-amutra vināśas-tasya vidyate |
na hi kalyāṇa-kṛt-kaścid-durgatim tāta gacchati ||

O Pārtha, ni ici ni dans l'autre monde il n'encourt de destruction. En aucun cas, cousin, celui qui agit vertueusement ne peut avoir de destinée malheureuse.

41. prāpya puṇya-kṛtām lokān-uṣitvā śāśvatīḥ samāḥ |
śucīnām śrīmatām gehe yoga-bhraṣṭo'bhijāyate ||

Après avoir obtenu l'accès aux sphères de ceux qui agissent avec piété et y avoir passé d'innombrables années, celui qui a échoué dans le yoga finit par renaître dans la maison de personnes pures et prospères;

42. athavā yoginām-eva kule bhavati dhīmatām |
etaddhi durlabhataram loke janma yad-īdṛśam ||

Ou mieux encore il devient le membre d'une famille de yogins dotés de sagesse. Sans conteste une naissance d'une telle qualité est très dure à obtenir en ce monde.

43. tatra tam buddhi-saṁyogaṁ labhate paurva-dehikam |
yatate ca tato bhūyaḥ saṁsiddhau kuru-nandana ||

Alors, il bénéficie d'une intelligence tournée vers le yoga acquise dans sa précédente incarnation et il s'efforce à nouveau d'atteindre la perfection, O délice des Kurus.

44. pūrva-abhyāsenā ten-aiva hriyate hy-avaśo'pi saḥ |
jijñāsur-āpi yogasya śabda-brahma-ativartate ||

Il est aussi porté involontairement à cela par sa pratique répétée antérieure. Celui qui manifeste le désir de connaître le yoga transcende même les Vedas.

La conjonction de coordination api (même, aussi) située juste après le mot ji-jñā-su (celui qui désire savoir) incite certains traducteurs à insister sur le fait que le seul fait de désirer s'instruire du yoga suffit à dépasser la connaissance de la parole du Brahman, i.e. les Veda's. Plus intéressant sans doute est le rappel du principe du transfert de personnalité au cours des renaissances: si la personne ne conserve aucune mémoire de ses vies passées elle emporte avec elle un bagage de sensations (plus tard Kṛiṣṇa appellera cela des parfums de vie) et de comportements qu'elle affectionne, qui façonnent les traits de caractère de sa nouvelle enveloppe. Certains Purāṇa's vont jusqu'à avancer que jīva, lorsqu'elle (ou il en saṁskṛit) quitte un corps, cherche une matrice adéquate et rassemble les éléments pour se fabriquer une enveloppe sur mesure correspondant à ses goûts. On ne peut nier que c'est d'une grande logique de penser qu'elle jouit de quelque talent de créateur.

45. prayatnād-yatamānas-tu yogī saṁsuddhi-kilbiṣaḥ |
aneka-janma-saṁsiddhas-tato yi param gatim ||

En s'appliquant avec effort et persévérance, ce yogin, lavé de toutes ses fautes et parvenu à la perfection après de nombreuses vies, part vers la destination suprême.

46. tapasvibhyo'dhiko yogī jñānibhyo'pi mato'dhikaḥ |
karmibhyaś-ca-adhiko yogī tasmād-yogī bhava-arjuna ||

Un yogin surpasse l'ascète et est aussi considéré supérieur au lettré ou à l'homme d'action.
Donc, Arjuna, deviens un yogin.

47. yoginām-api sarveṣāṁ mad-gatena-antarātmanā |
śraddhāvān-bhajate yo mām sa me yuktatamo mataḥ ||

De tous les yogins, celui qui à l'intérieur de son âme est venu à Moi et qui avec une foi totale Me vénère, est celui que Je considère comme le plus grand.

Si dans certains śloka's (40 à 42 notamment) Kṛiṣṇa promet à celui qui est vertueux un séjour idyllique dans les hautes sphères durant des journées entières de Brahmā, son message au yogin qui aspire au nirvāṇa est qu'il lui faudra s'armer de patience. Un parmi des milliers qui cherchent la perfection parvient à me connaître dit-il au début de la prochaine section. Il lui faudra pour cela avoir épuisé tout son passif de karma et pratiqué le yoga assidûment pendant de nombreuses vies. Tout d'abord le karma-yoga, le jñāna-yoga, les austérités, puis le dhyāna-yoga qui fait l'objet de cette section 6 lui permettront d'arriver au stade du samādhi. Mais la conclusion de cette section comme de la section 5, et nombre de celles qui suivent, est que la dernière étape dans le yoga est la vénération (bhakti, du verbe bhaj). Quoi de plus naturel puisque ce qui distingue le Gītā-upaniṣad des autres est que l'orateur est Bhagavān, l'Objet de toute vénération.