

Section 14
Les trois modes de la Nature

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ।

(śloka 16)

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. param bhūyaḥ pravakṣyami jñānānām jñānam-uttamam |
yaj-jñātvā munayaḥ sarve parām siddhim-ito gatāḥ ||

Je vais te parler encore de cette connaissance transcendant toutes les autres, la suprême connaissance, en possession de laquelle tous les sages sont allés d'ici à la plus haute perfection.

Puisqu'il est précisé que les sages, partant d'ici (itaḥ), i.e. de ce monde des activités, sont allés (gatāḥ, participe du verbe gam: aller) vers la plus haute perfection (parā siddhi), cette perfection est le Sat. En fait le sujet de la section qui suit (ce que veut dire le mot encore) est le "itaḥ": l'état des choses en ce monde, la condition matérielle.

2. idaṁ jñānam-upāśritya mama sādharmaḥ-āgatāḥ |
sarge'pi nopajāyante pralaye na vyathanti ca ||

Ayant atteint le même état spirituel que Moi en s'appuyant sur cette connaissance, ils ne naissent pas au moment de la création ni ne sont dérangés lors de la dissolution (de l'univers). Dharmya est un adjectif signifiant moral, vertueux, légal, légitime et sādharmaḥ vaut pour sama-dharma: la similitude de statut et de conscience morale, donc d'état spirituel. Le mot est souvent traduit dans ce śloka par essence ou nature, ce qui n'est pas faux mais ne véhicule pas la même idée.

3. mama yonir-mahad-brahma tasmin-garbhaṁ dadhāmy-aham |
sambhavaḥ sarva-bhūtānām tato bhavati bhārata ||

Ma matrice dans laquelle Je place cette naissance est la puissance créatrice du Brahman. A partir de là se produit l'apparition de toutes les créatures, Bhārata.

Mahat est le "Grand Principe" sāṅkhya, puissant et exaltant (sens de la racine mah), i.e. la puissance créatrice ou l'intelligence créatrice produisant le bouleversement de la différenciation dans le Brahman (voir commentaire du śloka 7.4). On dit que mahat produit les guṇa's dans la Nature non manifeste, ou selon le Viṣṇu Purāṇa (1.2.33), qu'elle provoque une inégale distribution (guṇāsamyat) de ces guṇa's en Prakṛiti. Un terme scientifique moderne pour exprimer l'idée de mahat est potentiel, et en l'occurrence ce serait un potentiel d'ordre (les thermodynamiciens appellent entropie celui qui traduit l'ordre de configuration des molécules). Par ailleurs, les mots "mama yonir mahat brahma" sont tous placés sur le même plan (tous au nominatif) et peuvent être associés de diverses façons dans la traduction: mahat à yonir (matrice) ou mahat à Brahman (l'Absolu, le Suprême). Mais ce qui compte est que dans cette matrice suprême et apte à créer, Il place un "embryon" (garbha), à partir duquel la Nature joue son rôle de Mère et donne naissance aux créatures.

4. sarva-yoniṣu kaunteya mūrtayaḥ sambhavanti yāḥ |
tāsām brahma mahad-yonir-aham bīja-pradaḥ pitā ||

O fils de Kuntī, ces corps matériels qui prennent forme dans toutes les espèces, Brahman en est la matrice créatrice potentielle et Je suis le père qui donne la semence.

On peut remarquer qu'une fois encore Kṛiṣṇa définit mahat comme un attribut du Brahman, pas de Prakṛiti, bien que l'idée de matrice donnant naissance aux créatures suggère à nombre de traducteurs d'utiliser le mot Nature pour la désigner. C'est que contrairement à buddhi qui est soumise à l'influence des guṇa's (voir śloka's 18.30 à 18.32), mahat est ce principe d'ordre qui les crée ou plus exactement qui les révèle en Prakṛiti. Pour cette raison Prakṛiti n'intervient que dans le śloka suivant dans la description de la création. Mahat est l'étincelle, les guṇa's sont les maillons de l'ADN de l'Univers.

5. sattvaṁ rajasa-tama itī guṇāḥ prakṛti-sambhavāḥ |
nibadhnanti mahā-bāho dehe dehinam-avyayam ||

O toi au bras puissant, les trois modes nommés sattva, rajasa et tama, qui sont générés par la Nature, entravent l'âme impérissable qui est incarnée dans l'un de ces corps.

On peut aussi formuler la même idée de lien en disant que ces modes (les guṇa's) conditionnent l'incarnée. Quant à leurs noms, ils font partie de ces mots qu'il serait préférable de ne pas traduire car dans chaque contexte ils prennent un sens légèrement différent, comme Brahman (l'Absolu, le Tout s'étendant à l'infini, inaltérable, non manifeste, la transcendance, l'univers spirituel, le vrai, l'existant...), ātman (âme, esprit, corps, soi-même), ou encore yoga (karma-yoga, jñāna-yoga, dhyana-yoga, bhakti-yoga, investissement personnel, méditation, contemplation...). Les définir revient à restreindre leur portée et les banaliser. C'est aussi le cas de sattva (mot du genre neutre s'écrivant sattvam au nominatif et accusatif singulier), rajasa et tama (mots du genre neutre s'écrivant rajaḥ et tamaḥ au nominatif et accusatif singulier). La meilleure façon de les expliquer (en évitant de les définir par un mot français plus banal) est, comme fait Kṛiṣṇa, de dire à quoi ils conditionnent et à quels concepts abstraits (pureté et clarté, désir et action, obscurité et inertie) ils s'apparentent. Mais les remplacer par tout autre mot servant à qualifier le caractère des personnes est par trop réducteur et conduit à des redondances dans la traduction des śloka's de cette section. La signification du mot sat a déjà été amplement discutée et le sera encore dans les śloka's 26 et 27 de la section 17. Sat est ce qui existe vraiment et la condition d'existence (sat-tva) est associée de manière biunivoque au Tat (Brahman). Mais le mot sattva n'est en fait pas utilisé pour désigner ce qui par essence existe (Brahman, ātman), seulement ce qui en procède. Le sattva est la lumière et l'intelligence, la vérité, les trois inséparables positivités "bonté-beauté-bien", et dans l'univers le sattva est la sphère de lumière svar. Le tama est presque l'opposé du sattva puisque le tama est l'obscurité, le mensonge, la négativité, la passivité, la matérialité et dans l'univers la sphère terrestre bhūr. Le rajasa est avant tout la propension à l'action, et par association d'idées la pénombre, le danger, l'impureté, la compromission, la couleur et la sphère des nuages bhuvan, celle du transit entre bhūr et svar. Très rarement bien et mal sont des traductions convenables pour sattva et tama. La pensée brahmanique n'est pas compatible avec le manichéisme. Rien n'est fondamentalement mauvais. Rāvana n'est pas l'incarnation du Mal, il est celle de l'Egocentrisme. Ainsi il est imbu de lui-même au point de se présenter à Sītā comme celui qui terrifie toutes les créatures, y compris les rivières et le vent, alors même qu'il tente de la séduire: "Là où je passe tout se tait par crainte de moi" (Aranyakanda section 31 vers 22-28). Il n'a aucun respect pour les membres de sa famille et les envoie se faire tuer sans le moindre état d'âme. Mais il fait le mal avec un dessein: celui de satisfaire son goût immodéré du pouvoir. D'un point de vue historique, si les peuples Indien et Iranien sont étroitement apparentés comme le suggère leurs langages antiques, cette question de la bipolarité bien-mal de l'univers est la source de leur schisme. En effet le manichéisme est l'ingrédient de base de la conception de l'univers selon Zarathushtra, alors que la culture védique est définitivement unitaire (advaita) et l'univers matériel est tripolaire: bhūr- bhuvan- svar, tama-rajasa- sattva, et aussi le début, le milieu et la fin. La Personne Suprême se manifeste sous trois

"formes" (murti dans le śloka 4) pour présider à ces trois aspects: Śiva, Brahmā et Viṣṇu. Pour en revenir aux associations d'idées autour du concept de sattva, il faut encore une fois insister sur le fait que bien que le mot sattva signifie existence, il est utilisé pour qualifier ce qui la caractérise (spiritualité, éternité, vérité) et la condition de ce qui dans la création en procède. S'il est une capacité de la personne sātṭvika (celle ayant la qualité sattva) que n'ont pas les personnes tāmāsa ou rājāsa c'est d'être consciente de son existence spirituelle (sat-tva) et de se comporter en connaissance de cause: pureté, intelligence, absence d'individualisme avant tout. C'est parce qu'elle est dotée de la lumière de la connaissance que la personne sātṭvika n'agit pas pour le principe de se manifester et de posséder comme la personne rājāsa ou pour satisfaire ses impulsions sans réfléchir comme la personne tāmāsa. Elle connaît les mécanismes d'asservissement par les sens et par l'ego et ne se laisse pas lier par eux. Elle sait aussi que la chaleur procure du plaisir essentiellement quand elle protège du froid, la nourriture quand elle assouvit la faim et tout à l'avenant. Elle est consciente (instinctivement sinon raisonnablement) d'être une partie inaliénable d'un Tout où l'individu n'a pas de place. Elle est donc dans des conditions favorables pour se désintéresser de l'enveloppe corporelle et se concentrer sur le sat qu'elle contient. Respectivement, si on considère une pierre comme une créature (bhūta), celle-ci est dépourvue de conscience et 100% tāmāsa. Mais la meilleure définition des trois guṇa's reste celle du śloka 22 qui les résume - par trois propensions (pra), respectivement à la lumière, à l'activité et à l'erreur (l'illusion): prakāśa pravṛitti moha.

6. tatra sattvaṁ nirmalatvāt prakāśakam-anāmayam |
sukha-saṅgena badhnāti jñāna-saṅgena ca-anagha ||

O toi qui es sans faute, dans ce domaine, de par sa pureté le sattva est épanouissant et salubre.

Il conditionne au bonheur et à la connaissance.

Littéralement: le sattva, du fait qu'il est sans souillure, apporte la lumière et la santé (physique et morale); il "lie" (la personne) au bonheur et à la connaissance. Celui qui est conscient de sa vraie nature, pure et spirituelle, n'est pas porté à polluer son esprit par curiosité malsaine et il sait également prendre soin de sa santé physique pour qu'elle ne devienne pas une entrave à sa méditation. Etant doté de la connaissance, qui est la lumière en question (prakāśa), il est voué au succès, alors que les entreprises de l'ignorant sont vouées à l'échec. Ne serait-ce pas pour cela que Brahmā accorde sans arrière pensée la grâce de l'invincibilité aux ignorants à titre de récompense lorsqu'ils font un effort d'austérité? Même avec cet avantage, se dit-Il sans doute, ils sont sûrs de perdre s'ils s'en servent pour combattre des personnes plus instruites. La tradition enseigne que les démons remportent toujours la victoire dans leurs batailles contre les dieux, mais à la fin de l'histoire la vérité l'emporte. De plus celui qui a la connaissance reste impassible en cas d'échec puisqu'il sait que l'asat (ce qui est matériel) n'est pas fait pour durer. Or cette paix intérieure dont il jouit est considérée comme le vrai bonheur. Qu'est-ce que la béatitude (ānanda) en fait? Certes pas la jouissance de plaisirs sans bornes. La béatitude réside dans la sérénité associée à la connaissance, l'absence d'incertitudes et de préoccupations d'une conscience pure, sans attache matérielle.

7. rajo rāga-ātmaṁ vidhi tṛṣṇā-saṅga-samudbhavam |
tan-nibadhnāti kaunteya karma-saṅgena dehinam ||

Sache, fils de Kuntī, que le rajas, qui est essentiellement passionnel et qui naît de l'avidité et de l'attachement, conditionne l'âme incarnée à être attachée aux activités.

Ce rāga, qui est l'âme du rajas (rāga-ātma-ka) nous dit Kṛiṣṇa, a été défini dans le commentaire du śloka 2.64 comme le désir passionnel, ce qui colore (rañj) généralement le visage en rouge, contrairement à l'aversion (dveṣa) qui le fait pâlir. Le rāga est au haut de

l'échelle du désir iccha-kāma-rāga; il fait bouillir le sang et pousse à agir (c'est aussi le nom de la musique profane qui comme chacun sait est un mode d'expression passionnel). La conséquence est la propension à s'impliquer dans une action, de celles auxquelles on s'associe (saṁ-gam) parce qu'on tient (sañj) à en cueillir les fruits. Mais la conséquence sous-jacente est qu'on est coloré (rajas), compromis, chargé d'un bagage de karma. Le rajas est aussi l'atmosphère parcourue par des vents violents et où éclatent des orages. Le rājan est un roi, qui se doit d'être un homme d'action et qui bien souvent est attaché au pouvoir et avide de s'emparer des terres de ses voisins.

8. tamas-tv-ajñāna-jarṁ viddhi mohanam sarva-dehinām |
pramāda-ālasya-nidrābhis-tan-nibadhnāti bhārata ||

O Bhārata, sache que le tamas, né de l'ignorance, est cet état de confusion de toutes les âmes incarnées, qu'il conditionne à l'intoxication par le plaisir, l'indolence et le sommeil. *Il est notoire que l'alcool rend l'esprit confus (verbe: muh, état: moha), excite et intoxique (pramad), puis provoque l'indolence (ālasya) et le sommeil (nidrā). En absorber est un comportement typiquement tamasa. Le comble est que le consommateur cherche précisément un état de confusion et d'inconscience (le mot moha peut aussi se traduire ainsi), i.e. une forme de perte de connaissance ou d'ignorance. Mais bien souvent l'incarnée (dehin) n'a pas besoin de ce type d'intoxication pour arriver au même résultat, puisque tant qu'elle s'identifie à l'ego corporel, elle est en état de confusion et d'inconscience d'elle-même. Dans notre société moderne où l'on prise le dynamisme, qui est dit-on la clé de la réussite, il est courant de reprocher aux laissés-pour-compte d'être indolents et de ne pas réagir pour se sortir de leur condition. C'est une réaction hypocrite pour leur faire porter la responsabilité de leur échec social, alors qu'ils n'ont souvent pas le bagage intellectuel nécessaire pour y remédier. S'ils réagissent on leur reprochera probablement de créer de l'agitation. Nombre d'humains, par vanité ainsi que pour ne pas se sentir coupables de leurs méfaits, préfèrent aussi se convaincre qu'ils sont les seules créatures dignes d'avoir une âme. Selon eux les animaux ne sont pas conscients, ne ressentent ni joie, ni douleur, ni souffrance, ni peur, ni colère. Ce doit être par réflexe qu'ils meuglent et bêlent à en fendre l'âme à l'approche de l'abattoir et que parfois même on leur voit verser une larme. Le seul reproche qu'on puisse faire aux animaux cependant est d'avoir une nature un peu plus tamasa que les humains dotés de moralité (vidyā-vinaya-sampanne, dit Kṛiṣṇa dans le śloka 5.18, est ce qui différencie le brāhmaṇa de la vache, de l'éléphant, du chien et du barbare). Leur tamas s'apparente à l'innocence, celui des humains est souvent marié au rajas et diabolique. Ce qui est certain est que les animaux partagent avec les humains laissés-pour-compte la passivité face à ceux qui les persécutent.*

9. sattvaṁ sukhe sañjayati rajaḥ karmaṇi bhārata |
jñānam-āvṛtya tu tamaḥ pramāde sañjayaty-uta ||

O Bhārata, le sattva cause l'adhésion au bonheur, le rajas aux actions, tandis que, voilant la connaissance, le tamas cause l'adhésion à la folie.

10. rajas-tamaś-ca-abhibhūya sattvaṁ bhavati bhārata |
rajaḥ sattvaṁ tamaś-caiva tamaḥ sattvaṁ rajas-tathā ||

Le sattva se manifeste lorsqu'il prédomine sur le rajas et le tamas, de même le rajas lorsqu'il prédomine sur sattva et tamas, ainsi que le tamas lorsqu'il prédomine sur sattva et rajas. *Que penser de ce propos sibyllin? Etant donné que Kṛiṣṇa emploie en fait les verbes bhū (apparaître, devenir) traduit par se manifester et abhi-bhū traduit par devenir prépondérant, il déclare que la créature matérielle, qui on le sait est inconstante (kṣara), passe d'un état à l'autre (bhū) en fonction des circonstances et des efforts qu'elle fait pour se contrôler. Il souligne par ailleurs que sattva tout autant que rajas et tamas sont des états de différenciation*

matérielle (créés par Mahat en Prakṛiti), affectant le mental et éventuellement la perception que l'incarnée a d'elle-même, mais en aucun cas sa vraie nature.

11. sarva-dvareṣu dehe'smin prakāṣa upajāyate |
jñānaṁ yadā tadā vidyād vivṛddhaṁ sattvam-ity-uta ||

Quand la lumière de la connaissance jaillit par toutes les portes du corps, alors il faut savoir que le sattva se renforce.

Etant donné que les portes du corps sont les organes des sens, elles sont bien souvent sources de contamination de la conscience par des impressions incitant à l'action et à l'asservissement par les dualités. Tout au contraire lorsque le sattva se renforce (vivṛdh) dans le corps, elles deviennent des sources de connaissance. La lumière jaillit (upa-jan: naître, apparaître en se rapprochant, devenir visible) dans l'esprit par leur intermédiaire. Les yeux, les oreilles, les narines et autres orifices servent à percevoir la vraie nature des choses, leurs caractéristiques et leur portée. Aussi agréables (ou "bonnes") que soient les sensations qu'elles procurent, aussi "belles" que soient les pensées que ces sensations suscitent, elles n'apportent un "bien" que si elles sont instructives et contribuent à la purification. Les sens informent et servent à l'action. Or le yogin utilise l'action pour se purifier (śloka 5.11), entre autre par le sacrifice et par l'étude.

12. lobhaḥ pravṛttir-ārambhaḥ karmaṇām-aśamaḥ sprhā |
rajasy-etāni jāyante vivṛddhe bharata-rṣabha ||

L'avidité, la propension à agir, l'ardeur dans l'activité et les aspirations sans répit naissent quand le rajas se renforce, O taureau de la race des Bhārata's.

Le taureau, archétype du mâle reproducteur en général (rṣbha) est aussi appelé balin parce qu'il a de la force (bala) et s'en sert. Balarāma, frère de Kṛiṣṇa, était réputé pour sa force, ainsi que pour être porté à la violence et à l'ébriété, ce qui était naturel puisqu'il était l'incarnation d'Ananta (Śeṣa). Le mot bāla, qui nous l'avons vu désigne un adolescent ou jeune homme, offre un bon exemple de la subtilité de la composition des mots en saṁskṛit: la force est ce qui le caractérise, ce qui implique tacitement qu'il est certes vigoureux mais aussi impulsif et qu'il réfléchit peu. Kṛiṣṇa l'utilise dans plusieurs śloka's de préférence à mānuṣa ou puruṣa lorsqu'il évoque les aspects bestiaux de l'homme. Il a dit dans le śloka 7 que le rajas est passionnel et génère la soif (tṛiṣṇa) des objets de jouissance ou de possession. Tṛiṣṇa, lobha et pravṛitti sont trois aspects différents de l'avidité, qui est elle-même le désir avec une nuance de violence. Tṛiṣṇa est la motivation, l'élan, lobha est l'égarement, la fièvre qu'elle suscite et pravṛitti est la volonté d'agir pour l'assouvir. Quant à ārambha, traduit ici par ardeur, étymologiquement le mot suggère un rugissement et un comportement violent. Ce sont là des "qualités" qui conviennent parfaitement à un "Bharata-rṣabha".

13. aprakāṣo'pravṛttiś-ca pramādo moha eva ca |
tamasy-etāni jāyante vivṛddhe kuru-nandana ||

L'absence de clarté, la propension à l'inactivité, l'intoxication et même la confusion naissent quand le tamas abonde, O délice des Kurus.

"Kuru-nandana" ou fils chéri des Kuru's est l'épithète qui convient pour lui parler des caractéristiques qui accompagnent le simple abandon aux sens. Pra-kāṣ signifie devenir clairement visible, apparaître, briller, se manifester, donc a-pra-kāṣa est l'absence de lumière révélant la voie à suivre, l'incertitude dans les choix à faire sur les chemins de la vie. Cette incertitude incite naturellement à reporter les décisions et à attendre que la destinée s'en charge (atermoyer). Ne pas prendre d'engagement se dit a-pravṛitti, laquelle propension à l'inactivité ne doit pas être confondue avec le choix délibéré de ne plus avoir de vie active du sannyasin, qui se dit ni-vṛitti.

14. yadā sattve pravṛddhe tu pralayaṁ yāti deha-bhṛt |
tad-ottama-vidāṁ lokān-amalān-pratipadyate ||

Lorsque l'hôte du corps se dirige vers la mort avec un sattva prépondérant, il atteint les sphères pures de ceux qui ont la connaissance suprême.

Dans ce śloka et le suivant sont envisagés les destinées de ceux qui vont à "la dissolution" (pralaya) en marchant dans la lumière ou dans l'obscurité. Dans la section 8 śloka s 25 et 26 la mort, qui se dit mrityu, était qualifiée pudiquement de départ (prayāna). Ici elle est assimilée fort logiquement à la dissolution de l'univers, car le corps est l'univers pour l'incarnée. Il convient effectivement de le considérer comme l'univers propre à chacun car c'est à travers ses facultés que son hôte perçoit ce qui l'entoure: c'est ce corps qui est sātṭvika, rājasa ou tāmasa. Ce corps est dissout en retournant à l'état d'éléments au moment de la mort et, au deuxième degré, chaque fois qu'on en perd conscience dans le sommeil. La destination, qui est "les sphères pures" est au pluriel parce qu'il existe autant de lieux de séjour que de divinités susceptibles d'accueillir le juste.

15. rajasi pralayaṁ gatvā karma-saṅgiṣu jāyate |
tathā pralīnas-tamasi mūḍha-yoniṣu jāyate ||

Lorsqu'il va vers la mort dans l'état rājasa, il renaît parmi ceux qui sont attachés aux activités. De même, quand il meurt dans l'état tāmasa, il renaît dans une espèce en proie à la confusion. *Le type de réflexions (ou d'associations d'idées qualifiées à tort ou à raison de méditations) que suggèrent un texte comme la Bhagavad Gītā dépend du mode de pensée sātṭvika, rājasa ou tāmasa de son auteur et en particulier des idées pour lesquelles il milite. Personnellement je privilégie les commentaires sur les termes employés parce que je considère que leur choix est loin d'être anodin. Il serait intéressant aussi dans certains cas de discuter leur mode grammatical, parce qu'il est significatif: ainsi dans certains śloka's presque tous les mots sont dans le même mode (nominatif, accusatif, locatif, génitif...). Enfin la parole étant la forme primordiale de l'action, il conviendrait d'en analyser toutes les composantes (śloka 18.13), i.e. de repenser à chaque śloka en fonction de son contexte, de la personne à laquelle il s'adresse et de son langage. Mais tenons-nous-en aux termes employés. Je pense que ce que cherche à nous enseigner Kṛiṣṇa plus particulièrement dans cette section sur les guṇa's et dans d'autres traitant d'analyse logique (sāṅkhya) est d'exercer notre raison à l'analyse des mots: faire des parallèles entre les situations matérielles qu'ils évoquent (telle que l'obscurité) et celles qui leur correspondent au sens figuré (l'ignorance) et envisager le bien fondé de diverses associations d'idées. Swami Prabhupāda, le commentateur de la Gītā le plus universellement connu de nos jours, parle à ce propos de "mots significatifs". Mais chacun y voit les siens! Dans ce śloka il est clair que: 1) être rājasa ou tāmasa implique la renaissance; 2) l'individu rājasa est conditionné à agir dans sa prochaine incarnation; 3) l'individu tāmasa est conditionné à rester passivement dans la confusion. La personne sātṭvika du śloka précédent ne renaît pas (ou tout du moins le mot n'est pas utilisé): elle parvient ou peut-être revient (ce que suggère le préfixe prati) à une position (pad) parmi ceux qui savent l'essentiel. Tout le discours est dans le mode locatif, car c'est effectivement de position qu'il est question: aussi bien la condition de départ (sattva rajas tamas) que le point de chute. Cette dernière constatation rappelle que le comportement est lié à des circonstances: on naît écervelé, hyperactif ou intelligent; on naît aussi dans une caste, dans un milieu social, dans un pays riche ou pauvre, sous un climat vivifiant ou prédisposant à la sieste... Il ne faut pas juger les gens sur leur mode de comportement (dicté par la nature soulignera à nouveau le śloka 19), mais s'il fallait à tout prix les juger, alors que ce soit sur leurs efforts pour se dominer.*

16. karmaṇaḥ sukṛitasya-āhuḥ sātṭvikam nirmalam phalam |
rajasas-tu phalam duḥkham-ajñānam tamasaḥ phalam ||

Il est dit que le fruit de l'activité vertueuse est sātṭvika et sans conséquence néfaste, celui de l'activité rājasa est la misère et celui de l'activité tāmāsa est l'ignorance.

Nir-mala est l'absence d'impureté, salissure et pour simplifier le premier membre de phrase est souvent traduit par: le fruit de l'activité pieuse est le bien et il est pur. Mais c'est ignorer ce qu'enseigne Kṛiṣṇa au sujet du fruit de l'action: au mieux il est inexistant pour celui qui se contente d'en être l'outil. Que le fruit de l'activité tāmāsa soit l'ignorance sonne comme un pléonasme, aussi Swami Prabhupāda suggère comme traduction: le fruit de l'activité dans le mode de l'ignorance est le non-sens.

17. sattvāt-sañjāyate jñānam rajaso lobha eva ca |
pramāda-mohau tamaso bhavato'jñānam-eva ca ||

Du sattva émane la connaissance, tandis que du rajas émane l'avidité et du tamas l'égarement, l'illusion et le non-sens.

18. urdhvaṁ gacchanti sattva-sthā madhye tiṣṭhanti rājasāḥ |
jaghanya-guṇa-vṛtti-sthā adho gacchanti tāmāsāḥ ||

Ceux qui restent situés dans le sattva progressent vers le haut, ceux qui sont de nature rājasa restent dans le milieu et ceux qui étant de nature tāmāsa restent enclins à la vilenie vont vers le bas.

Le verbe sthā qui nous l'avons vu au début de la section 9 exprime la localisation avec plus ou moins de permanence et de restriction a ici son sens fort d'être ancré dans. Si une personne tāmāsa s'astreint à une vie réglée par des principes moraux, elle progresse vers le haut. Mais elle a tendance à choisir la facilité. Aussi est-il probable qu'elle persiste à agir de manière amoral et qu'en conséquence elle descende la pente.

19. na-anyam guṇebhyaḥ kartāram yadā draṣṭā-anupaśyati |
guṇebhyaś-ca param vetti mad-bhāvaṁ so'dhigacchati ||

Quand une personne clairvoyante comprend qu'il n'y a pas d'autre acteur dans l'accomplissement des actions que les guṇas et sait que ce qui est de mon essence transcende les guṇas il atteint cet état.

20. guṇān-etān-atītya trīn-dehī deha-samudbhavān |
janma-mṛtyu-jarā-dukhair-vimukto'mṛtam-aśnute ||

L'incarnée, en dépassant ces trois modes de la nature dont la manifestation est fonction de son corps, est libérée de la naissance, la mort, la vieillesse et la misère et elle jouit de l'immortalité.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

21. kair-liṅgais-trīn-guṇān-etān-atīto bhavati prabho |
kim-ācāraḥ katham caitāms-trīn-guṇān-ativartate ||

Quels sont les symptômes de celui qui a transcendé les trois modes, O Seigneur? Quel est son comportement? Et comment progresse-t-il au delà des trois modes?

Cette question d'Arjuna à son guru est très pertinente car il lui a dit auparavant qu'on ne peut éviter d'agir sous l'influence des guṇa's. "Si tu ne veux pas combattre ta nature t'y forcera" a dit Kṛiṣṇa dans la section 2. Les propos qu'il vient de tenir dans cette section peuvent aussi laisser penser que le comportement d'un individu est prédéterminé par un mode prépondérant dès la naissance (śloka 15) et que ce sont eux seuls qui définissent le comportement puisqu'ils sont les acteurs dans toute action (śloka 19).

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

22. prakāśam ca pravṛtīm ca moham-eva ca pāṇḍava |
na dveṣṭi sampravṛttāni na nivṛttāni kāṅkṣati ||

O Pāṇḍava, celui qui n'a pas d'aversion pour l'illumination, la propension à l'activité et même pour l'illusion, quand elles se développent, ni n'aspirent à elles quand elles ont cessé;

23. udāsīnavad-āsīno guṇair-yo na vicālyate |
guṇā vartanta ity-eva yo'vatiṣṭhati neṅgate |

Qui, constatant que ce sont les modes de la nature qui sont impliqués, assiste avec indifférence sans en être perturbé intérieurement par eux ni réagir;

24. sama-duḥkha-sukhaḥ sva-sthaḥ sama-loṣṭa-aśma-kāñcanaḥ |
tulya-priya-apriyo dhīras-tulya-nindā-ātma-saṁstutiḥ ||

Qui est identique dans la peine et le plaisir, établi en lui-même, pour qui une motte de terre, une pierre et de l'or sont semblables, qui accorde la même valeur à ce qui est plaisant et à ce qui est détestable, au blâme et à l'éloge et est ferme dans ces dispositions;

25. māna-apamānyos-tulyas-tulyo mitra-ari-pakṣayoḥ |
sarva-ārambha-parityāgī guṇa-atītaḥ sa ucyate ||

Qui accorde aussi le même poids à la considération et au déshonneur, qui est également disposé envers l'ami et l'ennemi quand il faut prendre parti, qui a renoncé aux projets; de celui-là on dit qu'il transcende les modes de la nature.

Comme d'habitude Kṛiṣṇa répond point par point à la triple question de son élève, le mot clé étant l'indifférence: cette personne qui a transcendé les guṇa's ne manifeste aucune émotion du fait de leur activité, se contentant de constater qu'ils sont actifs et elle est parvenue à ce résultat en développant l'indifférence aux contraires. Dans le śloka 23 c'est le petit mot iti, qui généralement clôt une citation (de propos effectivement prononcés ou simplement pensés comme c'est le cas ici: "en fait ce sont les guṇa's qui sont impliqués dans l'action", sous-entendu pas moi), qui indique que c'est parce qu'il sait cela que le sage reste imperturbable, sans même sourciller. Les śloka's 24 et 25 utilisent une autre option que l'adjectif sama (égal, identique) pour exprimer l'indifférence, celle du participe tulya (du verbe tul pour peser, estimer) signifiant qu'ayant pesé deux alternatives on leur accorde le même poids. Elle donne encore plus de valeur à cette disposition car elle exprime le fait qu'on y a réfléchi. En effet lorsqu'on lit qu'une personne est indifférente au chaud et au froid, au plaisir et à la douleur, on peut se demander s'il elle les ressent, si son corps est insensible ou si elle est inconsciente, ou bien encore si elle se résigne à accepter tous les traitements que le sort voudra bien lui faire subir. Ce n'est pas le cas si cette personne a évalué (tulya) les deux alternatives et qu'aucune ne pèse plus lourd que l'autre dans son esprit. L'amitié, l'inimitié, l'affection pour les membres de sa famille aussi, sont des penchants naturels, plus ou moins confortés par des relations vécues, mais qu'un juge pondéré ne doit pas prendre en compte dans un débat. Alors une personne qui a transcendé les trois modes, y compris celui qui apporte le discernement (une traduction très acceptable de prakāśa dans le śloka 22), et qui ne prise ni déteste l'un ou l'autre, ni ne s'inquiète de leur emprise, ne saurait prendre parti dans un débat en fonction de ses affinités, ni en fait porter grand intérêt à ce débat.

Qu'est-ce qui lui vaut cette impassibilité, que ceux qui en sont incapables sont enclins à considérer comme une tare? "C'est un monstre d'insensibilité ou bien un veau" concluent-ils volontiers, pour se dédouaner d'en être incapable ou parce que leur éthique est fondée sur un autre type d'équilibre, celui de l'équité de traitements et de droits. Le śloka suivant (numéro 26) donne la réponse: cette personne a fait abstraction de son identité, qui n'est autre que la

combinaison des guṇa's en elle, et elle est devenue ce qu'il est convenu d'appeler une "créature du Brahman" (Brahma-bhūta). En fait Kṛiṣṇa utilise un verbe dérivé du mot kalpa, qui désigne le jour de Brahmā et plus généralement le projet, l'éventualité, la possibilité. Cette personne est apte, éligible, faite pour (kalpate) l'état d'existence (bhūya) dans le Brahman (Brahma-bhūya).

La créature du Brahman, libérée de son identité et des guṇa's, jouit de la paix du nirvāṇa. Il importe de bien comprendre que cette liberté (mokṣa) n'est pas un acquis personnel et que la béatitude du nirvāṇa n'est pas du type paradisiaque. Plus tard (śloka 15.16) Kṛiṣṇa dira qu'il existe deux types de personnes: celles qui se conçoivent comme des individus et celles qui dépassent cette conception et se perçoivent comme ātman immergé dans le Brahman (par le yoga). Le premier type de personne est celui qui est concerné par les trois objectifs mondains (kāma, artha, dharma) et par les Veda's qui statuent sur ces affaires. Ces personnes sont attentives à leurs droits, à la justice, à la reconnaissance de leur valeur et aux préjugés physiques ou moraux qu'elles peuvent subir tels que la calomnie (śloka's 24 et 25). Elles sont aussi susceptibles d'être récompensées de leurs efforts par l'accès au paradis (où l'on reste un individu). Le deuxième type de personne est celle qui s'efforce de conquérir son indépendance des guṇa's, des dualités et de l'association à l'action. Elle apprend progressivement à se satisfaire de ce qu'elle a, à prêter de moins en moins d'attention à ce qui est désagréable ou agréable (śloka 24 - ce qui en fait vient naturellement avec l'âge), à ne pas juger les autres et à ne pas se formaliser de leur jugement (śloka 25), à ne pas se juger elle-même en se reprochant par exemple d'avoir encore cédé à l'illusion du plaisir ou au goût pour l'activité (śloka 22). Cette tolérance à tous égards est la jauge de détachement vis à vis de l'ego: à quoi sert de se juger ou de juger les autres si on n'a pas d'intérêts personnels à défendre? Les projets, les mauvaises pensées tarissent d'eux-mêmes si on pense à autre chose. Une fois qu'elle y est parvenue elle n'est plus à proprement parler concernée par la morale (dharmya) ou les règles de l'éthique: ce n'est pas elle qui se comporte moralement ou non, contrairement à la personne individualiste "du premier type". Naturellement, ou devrait-on dire en vertu de son statut spirituel indépendant de la Nature (sens du mot dharmya dans le śloka 14.2), cette personne pure et dénuée de motivation individuelle n'est pas concernée par la morale. Sa seule éthique est d'agir par dévotion envers le Brahman ou sa Personne.

26. mām ca yo'vyabhicāreṇa bhakti-yogena sevate |
sa guṇān-samatīty-aitān brahma-bhūyāya kalpate ||

Celui qui Me sert en étant uni à Moi dans la dévotion sans en dévier, transcende ces modes de la nature et est devenu apte à l'existence dans le Brahman.

27. brahmaṇo hi pratiṣṭhā-aham-amṛtasya-avyayasya ca |
śāśvatasya ca dharmasya sukhasy-aika-antikasya ca ||

Du Brahman immortel, immuable, du devoir éternel et du bonheur absolu, je suis le réceptacle.

Pratiṣṭhā est le lieu où on est fermement et définitivement établi, la résidence permanente, comme celle de Vāyu dans l'atmosphère (śloka 9.6), le réceptacle ou éventuellement le siège (qui se dirait plutôt padam). Cette conclusion de la section est celle qui s'impose après avoir dit que faire abstraction de son identité en s'affranchissant des guṇa's, pour faire partie intégrale du Brahman, implique en fait de servir Kṛiṣṇa dans un bhakti-yoga sans relâche. Le détachement est un comportement qui se cultive, soit, avec un peu de volonté, et avec le bénéfice direct de devenir progressivement moins sensible aux dualités. Mais qui peut prétendre abandonner son identité individuelle et définissable sans la remplacer par quoi que ce soit? Au profit d'un devoir moral élevé au statut de religion s'adressant à un Tout impersonnel? C'est un idéal un peu trop éthéré à l'âge de raison (le kali yuga suivant

immédiatement l'incarnation de Kṛiṣṇa). Même l'amour, le bonheur et l'éternité ont besoin d'une coupe.