

Section 3
la voie de l'action

यज्ञार्थात्कर्मणोऽ न्यत्र लोकोऽ यं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगः समाचर ।

(shloka 9)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. jyāyasī cet-karmanas-te matā buddhir-janārdana |
tat-kim karmani ghore mām niyojayasi keśava ||

O Janārdana, si tu penses que l'intelligence est supérieure à l'action, pourquoi veux-tu m'engager dans cette horrible activité, O Keshava?

2. vyāmisreṇeva vākyena buddhiṁ mohayasi-iva me |
tad-ekam vada niścitya yena śreya'ham-āpnuyām ||

Avec des instructions aussi équivoques tu induis ma compréhension en confusion. Donne-m'en une qui me soit définitivement la plus bénéfique.

Cette déclaration touchante par sa sincérité et sa confiance s'adresse à un ami. Il n'y a pas lieu d'en modérer les termes ou d'expliquer qu'Arjuna pose la question pour l'édification d'autres oreilles moins intelligentes que les siennes. En fait c'est Arjuna lui-même qui est à la source de la confusion, parce qu'il a réorienté le sujet de la conversation du karma-yoga au dhyāna-yoga avec sa question sur ce qui permet de distinguer un sage à l'intelligence bien établie (śloka 2.54). Il recevra des éclaircissements plus définitifs en réponse à ses doutes au début de la section 6 (śloka 6.3): le yoga ne se concrétise pas dans le même comportement selon qu'on est un néophyte ou qu'on est parvenu au stade du détachement des objectifs individuels. Sur le plan littéraire je suis d'opinion que cette intervention d'Arjuna est le cœur de la Bhagavad Gītā car elle en donne le ton. Ce n'est pas un cours magistral mais interactif et de plus l'élève est le cousin et l'ami du professeur. Souvent l'élève Arjuna pose à son guru une question qui rompt le fil du cours et le réoriente, parce qu'un mot qui vient d'être prononcé lui a frappé l'esprit ou que la conversation lui ramène à la mémoire une question qu'il s'était posée antérieurement (à quoi reconnaît-on un sage?). Souvent aussi le professeur répond en énonçant un nouveau paradoxe, comme cela va être le cas dans le śloka 3-4: ne pas accomplir ses tâches ne préserve pas du danger que son activité aient des répercussions négatives. Alors qu'Arjuna n'a déjà pas compris qu'une même action peut être considérée comme délictueuse ou vertueuse selon l'état d'esprit dans lequel elle est accomplie, Kṛiṣṇa renchérit. Il ne cherche certes pas à déstabiliser son élève, mais à le faire réfléchir. Il a de bonnes raisons pour ne pas utiliser des mots différents pour la tâche vertueuse et l'activité intéressée, l'une étant qu'une tâche impure ou cruelle accomplie par pitié aura néanmoins quelques réactions négatives (quelqu'un trouvera à y redire par exemple); mais le dévot ne doit pas s'en soucier. Une autre raison est qu'on ne réunit pas une sabha (assemblée) avant chaque action pour en délibérer et décider si elle sera vertueuse ou coupable; parions que les avis seraient partagés. Par contre, comme Il va l'expliquer, la décision de s'abstenir d'agir peut être en soi une mauvaise action.

La répartie d'Arjuna n'en est pas moins impertinente et il n'aurait pas osé l'adresser à un aîné comme Droṇa. Il a demandé à Kṛiṣṇa d'être son guru et continue cependant de le traiter en ami. "O pourvoyeur de la vie, tes explications par leur complexité ne font que m'induire en confusion. Ton enseignement n'est pas clair. O vainqueur du démon Keṣi, j'attends de toi une seule directive simple à laquelle je suis prêt à obéir comme un élève se doit de le faire à son

guru et qui soit pour mon plus grand bien. Prends en considération mon intérêt avant de m'assigner une tâche sanglante (ghora)." En fait le mot ghora signifie terrible, effrayant et cependant méritant le respect, mais en l'occurrence il s'agit de verser le sang et les descriptions de scènes de combat par Sañjaya qui suivront cette conversation seront particulièrement gores. Cette question de vocabulaire mise à part, l'enseignement de Kṛiṣṇa sur la distinction qu'il convient de faire entre soi-même et l'enveloppe matérielle et sur l'action désintéressée n'a de toute évidence pas convaincu pleinement son auditoire. Arjuna est un homme d'action (ce qui l'incite à demander des ordres clairs) et il est le digne fils d'Indra. Indra est "l'incarnation" du concept de mental cosmique, qui dirige les autres divinités présidant chacune à une fonction du corps cosmique, notamment un de ses sens. Indra analyse et a des doutes, il veut contrôler la situation et réussir dans ses entreprises. S'il est question d'obéir à une autorité supérieure, il préfère recevoir un ordre clair, sans équivoque, afin d'être certain que suivre les directives qui lui sont données lui assure un bénéfice. Or Bhagavān n'édicte pas des lois dans la Bhagavad Gītā. Dans les 16 sections qui suivent il procédera à une analyse de la condition humaine, attirera l'attention d'Arjuna sur les erreurs possibles, les ennemis à craindre et prodiguera des conseils, en précisant "c'est ce qu'en ont conclu les sages" ou "c'est mon opinion". Mais si l'homme (Nara, Arjuna) a une liberté c'est bien celle de se tromper. La plus grande erreur qu'il peut commettre est de s'identifier à son enveloppe matérielle, qui est condamnée à agir car elle a été conçue précisément pour cela, et la deuxième erreur est de n'agir que par finalité car cette finalité est le carcan qui enlève à l'homme sa liberté. La liberté n'est pas la licence de faire ceci ou cela mais l'absence de dépendance. Certaines actions doivent indéniablement être accomplies comme cela va être précisé, ne serait-ce que pour survivre ou comme contribution au bon fonctionnement de l'univers, mais leur aboutissement n'est pas essentiel.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Shrī Bhagavān dit:

3. loka'smin-dvidā niṣṭhā purā proktā mayā'ngha |
jñāna-yogena sāṅkhyānām karma-yogena yoginām ||

O toi qui es sans faute, je t'ai déjà expliqué qu'il y a deux états d'esprit, celui du philosophe qui suit la voie du jñāna-yoga et celui du dévot qui suit la voie du karma-yoga.

Le mot niṣṭhā, qui a été traduit ici par état d'esprit, signifie une base, une position (stha) stable, une foi et le philosophe en question est un logicien (sāṅkhyā). Kṛiṣṇa revient donc à ce qu'il avait entrepris d'expliquer dans le śloka 2-40 pour l'exposer de manière plus concrète. Il parlait d'intelligence établie dans la transcendance (buddhi-yoga), par laquelle on comprend que la libération (muktī) et la béatitude (nirvāṇa) s'atteignent en s'affranchissant de la dépendance de la finalité (l'attachement aux bénéfiques des actions). Il expliquera donc à Arjuna dans cette section et la suivante ce qu'est l'action intéressée et l'action désintéressée ou sacrifice puis que la clé pour s'affranchir de la dépendance est la connaissance (jñāna). Mais il s'agit d'une connaissance qui dépasse probablement les conclusions de l'analyse logique (sāṅkhyā), puisqu'elle affranchit de l'ego (śloka 4.35) et qu'elle procure la paix à celui qui est exempt d'ego et de possessivité (śloka 2.71). Dans ce śloka le mot yoga peut être lu dans son sens propre de conduite guidée, mais du point de vue de la personne qui est guidée il est préférable de parler de "voie du savoir" et de "voie de l'action" dans l'esprit de yoga (jñāna-yoga, karma-yoga).

4. na karmaṇām-anārambhān-naiṣkarmaṇāṃ puruṣo'snute |
na ca sannyasanād-eva siddhim samadhigacchati ||

Un homme ne réussit pas à être inactif en s'abstenant d'entreprendre des actions et il n'atteint pas la perfection par l'abstinence.

Sannyasa (sam-ny-as: *ne pas être impliqué dans*) est l'abandon pur et simple de l'activité (la démission, l'abstention) allant chez certains jusqu'au jeûne définitif entraînant la mort. Traduit ici par abstinence, souvent ailleurs par renoncement, il faut le distinguer de l'abandon sélectif exprimé par les verbes hā et tyaj (sangam tyaktvā - śloka 2-48). Le mot naiṣkarmya signifie absence d'activité (nis-karmya) mais une étymologie plus fantaisiste exprimerait sans doute mieux à quoi correspond cette inactivité. En effet na-iṣ-karmya serait l'activité indésirable, peu propice, et par extension les conséquences indésirables de l'activité. Un exemple évident d'abstention d'une action qui équivaut à une mauvaise action est de ne pas porter secours à autrui lorsqu'on le peut sans mettre sa propre vie en danger. S'abstenir de se nourrir par principe équivaut aussi à un suicide et récemment une cour de justice l'a condamné car le suicide est un délit en Inde. Mais elle a été désavouée par la cour suprême car c'était faire obstruction aux croyances religieuses de la personne (en l'occurrence l'inculpé était de religion Jain). Le père spirituel de l'Inde moderne, M.K. Gandhi avait une arme secrète pour lutter contre le pouvoir colonial: la résistance passive. Cela consistait principalement à obliger les membres de l'administration anglaise à se montrer injustes en appliquant les lois en vigueur et, se faisant, à se sentir coupables. Il pratiquait aussi volontiers le jeûne, menaçant ainsi le pouvoir des émeutes qui ne manqueraient pas de se produire s'il mourait de faim. Tout cela faisait partie de ce qu'il appelait sa conception de la vérité ("satya-graha": titre de ses mémoires). Il avait été un avocat talentueux avant de devenir le guru de tout un peuple et il lisait souvent la Gītā. Il ne pouvait donc ignorer que par "ces actes passifs" il se rendait coupable de chantage, de violence mentale et accessoirement de mensonge (s'il n'avait pas l'intention de mourir de faim). Comme on loue souvent une personne pour ce qu'elle n'est pas exactement en ignorant ses vraies qualités, le Mahātma est donné en exemple comme l'apôtre de la non-violence. Je me suis prêté volontairement à des critiques de casuiste à son sujet pour illustrer le fait qu'une action ou une prétendue passivité n'est jamais absolument sans reproche (naiṣkarmya). En fait le Mahātma avait fort bien compris qu'on doit se salir un peu les mains pour faire une bonne action et il a prouvé à plusieurs reprises qu'il ne transigeait pas avec la vérité.

5. na hi kaścit-kṣaṇam-āpi jātu tiṣṭhaty-akarmakṛt |
kāryate hy-avaśaḥ karma sarvaḥ prakṛti-jair-guṇaiḥ ||

Personne ne reste inactif un seul instant, c'est certain et ça l'est aussi que tout un chacun est involontairement poussé à agir selon les modes de la nature.

La deuxième affirmation incite à penser que nous ne disposons d'aucune liberté, en raison de son insistance sur le fait que l'obligation (il est passivement causé de faire: kāryate) s'applique à tout un chacun (sarvaḥ) indépendamment de sa volonté (avaśaḥ). Mais il est précisé que ce que tout un chacun est causé de faire est une action et que l'instrument de l'obligation est "les guṇa's nés de la nature". On en déduit que l'instrument agit sur le choix des actions et à remplacer la préposition sibylline "par" indiquant l'instrument en français par "selon": chacun n'est poussé à accomplir que certaines actions qui correspondent à ses traits de caractère (guṇa). Bien sûr chacun est responsable de ces traits de caractère matériels qu'il a acquis au cours de ses vies passées et probablement continué à développer au cours de celle-ci et chacun peut aussi lutter contre le désir, la colère ou la convoitise.

6. karm-endriyāṇi saṁyamya ya āste manasā smaran | indriya-arthān-vimūḍa-ātmā mithyā-
ācaraḥ sa ucyate ||

Celui qui contrôle les organes de l'action mais dont les facultés mentales demeurent occupées à se remémorer ce qui motive les sens, parce qu'il se leurre lui-même est appelé un hypocrite.. Ce shloka ne doit en aucun cas être extrait de son contexte, car alors il pourrait être mal interprété. Celui qui a décidé de rester absolument inactif (śloka précédent) s'efforce pour

cela de contrôler ses "sens conatifs" (karma-indriya): bras, jambes, mâchoires et langue, organe sexuel et organes de la défécation. Mais si "le sixième" comme on dit souvent en saṃskṛit, le mental continue d'errer dans ses mémoires des plaisirs passés ou ses fantasmes inassouvis, sa conduite (ācāra) est un mensonge (mithyā) vis-à-vis de lui-même. Ce śloka mérite aussi d'être rapproché du śloka 4.11 qui dit: les hommes suivent toujours la voie que j'ai tracé pour eux. On n'échappe pas à sa nature.

7. yas-tv-indriyāṇi manasā niyamya-ārabhate'rjuna |
karm-endriyaiḥ karma-yogam-asaktaḥ sa viśiṣyate ||

Mais, O Arjuna, celui dont les facultés mentales sont employées à contrôler ses sens et qui s'engage avec ses organes de l'action sans attachement dans le karma-yoga, celui-ci excelle. Karma-yoga qui apparaît ici pour la première fois dans le texte peut parfaitement être traduit par activité dévotionnelle, si cela désigne tout acte exécuté comme une offrande, un sacrifice, sans motivation personnelle (individuelle) ni attachement à son aboutissement et pas uniquement une activité rituelle. Il est sans doute plus juste pour éviter toute ambiguïté de traduire karma-yoga par activité consciente.

Dans le Bhāgavata Purāṇa (V.1.17), Brahmā dit: Celui qui n'a pas subjugué ses sens reste dans la forêt à craindre ses ennemis (la forêt en question étant celle des sens ou bien celle dans laquelle s'est retiré le sannyasin rêvant encore aux plaisirs de la vie). Mais que peut craindre celui qui y est parvenu? Il peut mener la vie de maître de maison (gṛihasta). Le Matsya Purāṇa dit aussi à ce propos: "C'est de l'hypocrisie de se laisser pousser les cheveux sans ascétisme, de poursuivre des vœux sans résolution (à contrecœur) et de pratiquer des austérités sans brahmacarya (abstinence). Ce sont trois signes de vanité." Siddharta Gautama Buddha enseignait aussi que pour écarter les mauvaises pensées de son esprit il faut l'occuper à de saines activités. On ne change pas sa nature (guṇa prakṛiti-ja) par sa simple volonté mais en se contrôlant avec persévérance. Céder à ses instincts par la pensée c'est déjà avoir fait la moitié du chemin et l'austérité consiste en tout premier lieu à purifier ses pensées (śloka 17.16).

8. niyataṃ kuru karma tvaṃ karma jyāyo hy-akarmaṇaḥ |
śarīra-yātra-api ca te na prasiddhyed-akarmaṇaḥ ||

Accomplis des activités régulées car il est certain qu'agir est meilleur que de rester inactif.

Même maintenir ton corps en état ne peut être mené à bien sans travailler.

Niyata karma est un travail avec un contrôle interne et le lettré qui est habitué à ce que les tâches de chacun soient définies par des textes et par sa position sociale (caste) traduit naturellement par tâches prescrites. A notre époque où même en Inde les fonctions de chacun ne sont plus aussi clairement établies (sinon celles concernant la maintenance du corps), il est sans doute préférable de traduire par: accomplis des tâches en te fixant des règles.

9. yajña-arthāt-karmaṇo'nyatra loko'yaṃ karma-bandhanaḥ |
tad-artham karma kaunteya mukta-saṅgaḥ samācara ||

Ce monde est celui de l'activité par sacrifice, sinon celui de l'asservissement par les activités.

Agis au bénéfice de Cela fils de Kunti, libéré de l'association aux bénéfiques.

On ne peut apporter de réponse plus catégorique à la question: que faisons-nous en ce monde? C'est clair net et précis et pour la personne de culture occidentale qui associe l'idée de souffrance au mot sacrifice, le jugement paraît bien cruel. Mais ce n'est pas le sens du mot yajña pour un Hindou ni celui qu'il avait en Occident à l'origine. Kṛiṣṇa exposera clairement dans la section 4 les différents types de sacrifice, dont celui qu'il fait lui-même au bénéfice (artha) du maintien de l'ordre dans l'univers, ainsi que le sacrifice qui a toujours été effectué par toutes les peuplades sous tous les cieux pour la subsistance des divinités locales et des

ancêtres afin qu'à leur tour ils veillent à la subsistance des hommes. Mais le vrai sacrifice au bénéfique de Cela ("tad-artham" yajña) dont il est question ici est l'activité au service du Brahman, dans l'état d'esprit du "brahma-bhūta" qui effectue son "brahma-karma-samādhī" (śloka 4.24). Il peut arriver que ce service soit pénible mais ce n'est nullement une obligation et ce qui est certain est que s'infliger volontairement des tortures sous le prétexte de pénitence est considéré par Kṛiṣṇa comme une activité démoniaque (śloka 17.6). Ce qui est tout aussi certain c'est que manger son pain pour le plaisir, sans avoir auparavant distribué leur part à ceux à qui elle est due, est considéré comme un vol et la preuve qu'on est l'esclave de son estomac.

10. saha-yajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā pur-ovāca prajāpatiḥ |
anena prasaviṣyadhvam-eṣa vo'stv-iṣṭa-kāmadhuk ||

Jadis, le Seigneur des créatures, alors qu'il leur donnait naissance, créa aussi le sacrifice et leur dit: Avec cela prospérez. Que cela soit pour vous le pourvoyeur de tout ce que vous désirez.

Pati est le maître, le seigneur, le nom usuel de l'époux et Prajāpati est littéralement le Seigneur de ce qui est engendré. Il est le Seigneur de la Nature par laquelle Il engendre les créatures. Comme Ils ne sont que trois apparences d'une même Personne le nom s'applique aussi bien à l'un quelconque des trois membres de la Trimurti (Trinité): Viṣṇu, Brahmā et Śiva. Brahmā, dont c'est cependant le rôle spécifique dans la trinité, transmet ensuite la tâche à ses fils et petits fils "conçus par l'esprit" (de manière asexuée) pour qu'ils engendrent des tribus: les principaux Prajāpati's sont Dakṣa, Kaśyapa et Bhrīgu, parfois aussi les saptarṣi's dans certains textes. Celui qui prononce les Veda's est Brahmā. Donc, bien qu'encore une fois cela ait relativement peu d'importance, disons que c'est Lui qu'on surnomme par ailleurs le grand-père qui dit aux créatures: Pourvus de ce sacrifice croissez et multipliez. Qu'il soit votre "vache d'abondance". Kāma-dhuk ou Kāma-dhenu est la vache d'abondance du sage Vasiṣṭha, celle qui selon certains Purāṇa's donne naissance à toutes les créatures (parce qu'elle les nourrit toutes) et qu'on représente avec toutes les divinités dans son ventre. Il faut voir en cette image beaucoup plus qu'une anecdote plaisante. En fait elle définit clairement le sens du mot sacrifice. Il est associé à la générosité et à la prospérité.

11. devān-bhāvayata-anena te devā bhāvayantu vaḥ |
paras-param bhāvayantaḥ śreyāḥ param-avāpsyatha ||

Ayant pourvu à la subsistance des dieux, les dieux pourvoiront à la vôtre. Pourvoyant respectivement aux besoins des autres, vous obtiendrez une prospérité suprême.

Les mots bhāvaya, bhāvita, utilisés dans ce śloka et le suivant sont des formes passives causatives du verbe bhū: au sens propre ils signifient "dont l'existence a été causée/maintenue", et comme survivre est le plus fondamental des désirs pour la créature on les traduit souvent par l'adjectif satisfait. On parle donc de satisfaire les dieux par un sacrifice mais on parle aussi parfois par dérision (en français tout du moins) de sacrifier aux sens. L'idée n'est pas aussi iconoclaste qu'il y paraît car les divinités qui dans les Upaniṣad's (Kena et Brihadaryanaka 1.5, 5.12) se querellent à propos de leurs importances respectives sont les fonctions vitales, dont les cinq sens. Brahmā préconise aussi dans les Veda's de sacrifier aux organes du Puruṣottama que sont les deva's et qu'à leur tour ils satisferont les désirs des hommes. La distinction entre nécessité et plaisir est assez subjective et l'appréciation de ce qui est nécessaire à la subsistance des deva's ne l'est pas moins. N'oublions pas que (les manifestations nommées Viṣṇu, Śhiva, Brahmā exceptées) ces dieux ou "demi-dieux" sont des créatures, de nature plus spirituelle (sāttvika) que les humains certes mais dont les qualités sont définies et par conséquent limitées ainsi que leur durée de vie. Le sacrifice peut donc apparaître à certains comme une sorte d'impôt. Payer un impôt au roi ou aujourd'hui à l'Etat

peut aussi être considéré comme un sacrifice à l'organe social qui accomplit pour nous les tâches qui ne sont pas de notre compétence. La spiritualité du sacrifice réside donc dans son adresse volontaire à la divinité, sinon il est fait au bénéfice du Brahman impersonnel (Tad artham). La Personne du Brahman n'accepte le bénéfice d'aucune action (śloka 5.15) et dans l'offrande elle accepte la dévotion qu'elle représente (śloka 9.26). Il existe une autre racine verbale (bhuj) pour exprimer le fait de jouir, de consommer ce qui fait plaisir et qui satisfait (ce qui cause qu'on est satisfait: bhāvaya), l'objet dont on jouit est bhukta et le plaisir lui-même est appelé bhoga (par exemple dans le śloka qui suit).

12. iṣṭān-bhogān-hi vo devā dāsyante yajña-bhāvitāḥ |
tair-dattān-apradāyaibhyo yo bhukte stena eva saḥ ||

Satisfaits par les sacrifices, les dieux vous accorderont les plaisirs que vous souhaitez. Celui qui jouit de leurs dons sans rien leur avoir offert est assurément un voleur.

13. yajña-śiṣṭa-aśinaḥ santo mucyante sarva-kilbiṣaiḥ |
bhuñjate te tv-aghāṁ pāpā ye pacanty-ātma-kāraṇāt ||

Les personnes spirituelles qui se nourrissent des restes des sacrifices sont libérées de toutes les flétrissures. Mais les pécheurs qui cuisinent pour leur propre bénéfice se nourrissent de leur crime.

Ces personnes qui "existent dans l'absolu" (santaḥ) peuvent être qualifiées de spirituelles, justes, dévotes. Avant de consommer de la nourriture elles l'offrent rituellement en sacrifice et elles consomment ce que les dieux n'ont pas mangé. Des animaux étaient aussi offerts lors de certains sacrifices et cette chair pouvait être consommée. De nos jours toute nourriture, souvent des sucreries un peu trop riches, offertes aux dieux dans les temples et redistribuées par le prêtre aux fidèles est accueillie comme une grâce divine (prasāda) procurant beaucoup plus de satisfaction que les nourritures usuelles. Ces prasāda's contiennent des ingrédients tels que miel et sésame qu'on recommande de ne pas consommer par ailleurs et de réserver aux offrandes, par soucis d'austérité. On trouve dans ce śloka 3 termes pour désigner le péché: 1) kilbiṣa est une marque blanche, une éruption cutanée, une plaie, une maladie visible, une "flétrissure" et c'est devenu une faute; 2) pāpa (masculin ou féminin) est le vilain, le mécréant, le malfaisant et pāpa (neutre) est son crime; agha est l'acte dangereux, impur, du verbe agh pour faire le mal. En Inde la maîtresse de maison nourrit ses hommes et ses invités avant de se nourrir elle-même et jusqu'à récemment son mari ne mangeait que ce qui avait été cuit par sa moitié. Serait-ce un effet de leur prudence ou pour partager leur crime?

14. annād-bhavanti bhūtāni parjanyaḍ-anna-sambhavaḥ |
yajñād-bhavati parjanyo yajñāḥ karma-samudbhavaḥ ||

Les créatures dépendent pour leur subsistance du grain, dont la production dépend de la pluie, dont l'éventualité dépend de l'exécution du sacrifice et le sacrifice est le résultat du travail. Anna (dérivé du verbe ad) est la nourriture et tout particulièrement tout produit céréalier cuit, ce qui autorise à traduire le mot par grain. Sachant que bhū signifie venir en existence, devenir, est-il besoin de préciser que provenir, être le produit de, naître de la combinaison d'éléments se dit sam-bhū, venir en sortant vers le haut ou pousser se dit ud-bhū et la combinaison des deux nuances donne sam-ud-bhū.

15. karma brahm-odbhavaṁ viddhi brahma-akṣara-samudbhavam |
tasmāt-sarva-gataṁ brahma nityaṁ yajñe pratiṣṭhitam ||

Sache que le travail est issu des Vedas, qui sont eux-mêmes une manifestation de l'Inaltérable Brahman. Par conséquent le Brahman imprégnant tout est éternellement situé dans le sacrifice.

Les Veda's qui sont la compilation des connaissances incontestables, des lois de l'univers, sont désignées ici par Brahman par deux fois tandis que "Ce Tout Qui S'étend" qu'on nomme Brahman est désigné par son qualificatif le plus fréquent: l'Inaltérable (Akṣara). Le Brahman inclut sat et asat mais est avant tout conscience et connaissance, ce qui justifie d'utiliser ce nom pour désigner l'expression de la connaissance. Concernant la relation essentielle du sacrifice au Brahman, le śloka 4.24 nous en dira plus. Lorsqu'on dit du Brahman qu'il pénètre partout (sarvatra gata) ou s'étend dans tout (sarvam tata) on pense automatiquement à Viṣṇu, l'aspect que prend Nārāyaṇa après qu'Il ait créé le temps (kal), l'emplacement (kha) et les ingrédients fondamentaux de la manifestation (son, aspect, contact, goût et odeur), lorsqu'Il s'investit en elle pour la contrôler (viś) sans être Lui-même affecté par cette "imprégnation". Le rapport entre Viṣṇu et le sacrifice est très étroit et Yajña est l'un de Ses noms. Cependant ni l'Absolu ni la Personne contrôlant cet Absolu ne peuvent se cantonner dans le sacrifice, ce que suggère le verbe prati-sthā. Dans le contexte de ce śloka, je pense donc que l'aspect du Brahman qui est établi dans le sacrifice est encore une fois les lois (śāstra) compilées dans les Veda's. Ce sont eux qui enseignent entre autres que le sacrifice est le fondement de la prospérité des créatures et qu'elles doivent veiller mutuellement sur les autres. Ce sont eux qui enseignent tout ce qui se rapporte à l'activité individuelle (kāma, artha, dharma, mokṣa) et sa compensation par le sacrifice pour que le karma ne se solde pas par une tache (papa, kilbiṣa). C'est d'ailleurs ce que rappelle la première moitié du śloka. Une traduction plus explicite de la deuxième moitié serait donc: Par conséquent les Veda's éternels concernant toute action siègent dans le sacrifice.

16. evaṁ pravartitaṁ cakram na-anuvartayati-ihā yaḥ |
 agha-āyur-indriya-ārāmo moghaṁ pārtha sa jīvati ||

Celui qui ne se conforme pas à ce mouvement cyclique établi (par les Vedas), vivant du péché en satisfaisant ses sens, il vit en vain, O Pārtha.

Le cycle en question est celui exposé dans le śloka 14, dont il est précisé qu'il se déroule (vṛit) parce qu'il en a été décidé ainsi (pra-vṛit): le préfixe pra exprime l'idée d'entreprendre qu'on retrouve dans pravṛitti ou prakṛiti, qui vient surenchérir sur le fait établi de ce mouvement rendu par l'utilisation du participe passé vartita. Dans le même ordre d'idées c'est la forme causative du verbe vṛit (vartayati) qui est utilisée ici pour dire que la personne en question fait (ou ne fait pas) continuer le déroulement de ce cycle; sinon le fait que le cycle est en mouvement se dirait cakra vartate (de même que les objets des sens se meuvent vers les sens – śloka 2.59). Le concept de cycle (cakra) est fondamental dans toute la pensée védique: c'est la roue du temps qui entraîne comme l'engrenage d'une horloge le cycle de la vie et des renaissances, de la création et la destruction des univers, de la causalité présidant au karma et au sacrifice. L'histoire n'a de sens que d'un point à un autre d'un même cycle: aucun évènement n'a de conséquences pour l'éternité (contrairement à ce qu'on entend couramment dire), seule l'inéluçtabilité de l'enchaînement des évènements est éternelle. Mais ce n'est pas à cette répétition inaltérable des causes et de leurs effets que réfère le "en vain". Il a vécu inutilement (ou devrait-on dire malheureusement?) celui qui a ignoré le sacrifice car sa prochaine vie sera plus misérable.

17. yas-tv-ātma-ratir-eva syād-ātma-tṛptaś-ca mānavaḥ |
 ātmany-eva ca santuṣṭas-tasya kāryaṁ na vidyate ||

Mais pour cet homme qui se réjouit du "self", s'en repaît et s'en satisfait, il n'y a pas de tâche à accomplir.

18. naiva tasya kṛtena-artha na-akṛen-eha kaścana |
 na ca-asya sarva-bhūteṣu kaścīd-artha-vyapāśrayaḥ ||

Il n'a absolument rien à gagner en agissant ou en s'en abstenant d'agir en ce monde ni aucune raison d'avoir recours à toute autre créature.

19. tasmād-asaktaḥ satataṁ kāryaṁ karma samācara |
asahto hy-ācaran-karma param-āpnoti pūruṣaḥ ||

Par conséquent, accomplis le travail qui est à faire toujours sans attachement. La personne qui procède à une activité absolument sans attachement atteint le suprême.

20. karman-aiva hi saṁsiddhim-āsthitā janaka-ādayaḥ |
loka-saṅgrahaṁ-eva-api sampaśyan-kartum-arhasi ||

C'est par leur activité même que Janaka et autres ont atteint la perfection. Alors même que l'ensemble du monde t'observe il t'incombe aussi d'agir.

Il est d'usage d'ajouter que c'est pour l'exemple à cause du śloka suivant, mais le texte dit seulement: tout le monde t'observant. Janaka, roi de Videha et père de Sītā, accomplissait parfaitement tous ses devoirs et il était un exemple pour la population de son royaume (situé à la frontière entre Bihar et Népal) et les autres kṣatriya's. En fait le Rāmāyana, les Purāṇa's ou le Rāma-carita-mānasa (ce dernier écrit bien plus tard) nous disent peu de chose des activités du roi Janaka. Mais Viṣṇu s'incarne sous la forme de Rāma, roi de Kosala, pour donner l'exemple d'un comportement irréprochable en conformité avec le dharma. Etant donné que le dharma peut se juger principalement au travers des actions, ce sont ses actions que racontent les textes et il s'exprime peu, contrairement à Kṛiṣṇa. Son beau-père ne peut être lui aussi qu'un exemple de vertu par ses actions. Ajoutons que c'est littéralement par son activité qu'il est "établi" (āsthita) dans la perfection.

21. yad-yad-ācarati śreṣṭhas-tat-tad-ev-etaro janaḥ |
sa yat-pramāṇaṁ kurute lokas-tad-anuvartate ||

Quel que soit le comportement de l'élite, le reste des gens fait de même. Ce dont il établit la norme le peuple la suit.

Je suis d'avis de rester au plus près que c'est possible des termes originaux pour essayer de transmettre les images sous-entendues par ceux-ci. Le verbe mā signifie mesurer et pra-māna est une mesure présentée, une échelle, un standard, une norme. Ici il s'agit d'une norme d'excellence présentée par celui qui est "le meilleur" (śreṣṭha), i.e. un chef, une personne respectable, l'élite. Par ailleurs il est aussi intéressant que le verbe ā-car pour se comporter, procéder (utilisé aussi dans le śloka 19) donne le mot ācārya signifiant professeur, guide. Un professeur servait avant tout d'exemple par son comportement.

22. na me pārtha-asti kartavyaṁ triṣu lokeṣu kiñchin |
na-anavāptam-avāptavyaṁ varta eva ca karmaṇi ||

O Pārtha, aucune tâche ne M'est impartie dans les trois mondes, il n'est rien qui ne soit déjà obtenu et à obtenir par Moi, et pourtant je m'engage dans des activités.

23. yadi hy-aham na varteyaṁ jātu karmaṇy-atandritaḥ |
mama vartma-anuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ ||

Si Je ne m'engageais pas inlassablement dans des activités, O Pārtha, les humains suivraient alertement Ma voie.

La deuxième partie du śloka, qui s'énonce littéralement "O Pārtha, les humains suivent toujours ma voie" (au présent de l'indicatif), est reprise intégralement dans le śloka 4.11, mais dans un autre contexte et avec une signification un peu différente: je prends soin de ceux qui viennent à moi car, O Pārtha, les humains suivent de toute façon la voie que j'ai tracée pour eux. C'est la même idée cependant, celle qui est développée depuis le śloka 3.10: Celui

qu'on nomme Yajña suit les principes qu'Il enseigne, notamment en montrant l'exemple de l'activité désintéressée et en se montrant bienveillant envers ceux qui l'écoutent.

24. utsīdeyur-ime lokā na kuryaṁ karma ced-aham |
saṅkarasya ca kartā syām-upahanyām-imāḥ prajāḥ ||

Si Je restais inactif tous ces mondes disparaîtraient. Je serais responsable du mélange (de la population) et détruirais toutes ces créatures vivantes.

L'existence de cet univers est perpétuée par l'action. Le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad commence par nous le décrire comme un sacrifice dans un premier chapitre. Puis il nous dépeint la création du monde par un Etre avide de "dévorer quelque chose" et qui pour cela doit créer sa pitance: c'est une métaphore pour exprimer l'avidité de Celui qui seul existe de se manifester dans une activité, ce qui implique la création de l'ego (de la différence) pour que l'un puisse prendre et posséder l'autre. En possédant les choses apprend-on on s'investit en elles et on se disperse. Le monde réel est fondé sur la différenciation des identités, le morcellement de bhava; au contraire le monde spirituel est un (śloka's 18.20 et 18.21).

Mais Bhagavān nous rassure en ce qui le concerne: les choses sont en Lui, Il les imprègne toutes mais ne devient pas elles (śloka 9.5 et 9.6). Pour créer Il préside à la nature : prakṛitim svām avaśṭhabya visṛijāmi punaḥ punaḥ (śloka 9.8). Il n'agit pas directement (śloka 5.14): na karṣṭvā na karmaṇi lokasya sṛijati prabhuḥ | na karmaphalasaṁyogam svabhāvas tu pravartate ||. Par ailleurs les Purāṇa's nous enseignent qu'à la fin de chaque journée de Brahmā, les créatures vivantes, dont il est précisément question ici et qui sont en quelque sorte sa progéniture (prajā), disparaissent effectivement. De plus, tous les 150 milliards de milliards d'années, à la fin de la vie de Brahmā, la Personne Suprême du Brahman résorbe tout ce qu'elle a créé (y compris le temps et l'espace) pour rester uniquement consciente d'elle-même. Le poète Tulsidas fait un bon mot à ce sujet dans le "Śrī-Rāma-carita-mānasa" en disant: lorsqu'Il cligne des paupières l'univers disparaît. Le verbe imagé pour disparaître est se lever pour partir (ut-sad).

Quant au mélange (sam-kara), il s'agit indéniablement du même dont parlait Arjuna dans la première section (śloka 40). Kṛiṣṇa précisera ultérieurement qu'il a créé les castes pour distribuer les activités en fonction des compétences. Il n'y a pas lieu de nier que dans la Bhagavad Gītā les castes sont considérées comme une institution utile. Quel que soit le texte religieux qu'on considère, il convient de garder présent à l'esprit qu'il est: 1) écrit dans une langue donnée et s'adresse donc à un peuple donné parlant cette langue; 2) composé en tenant compte de ce que peut comprendre l'auditoire, de sa culture et des règles de la société. Si vous êtes vous-même Chrétien ou Musulman, posez-vous la question: à qui s'adresse la Bible au premier chef? Suivez-vous tous les préceptes enseignés dans l'ancien testament? D'ailleurs les membres du clergé ou les sages se reconnaissant dans chaque religion écrivent des commentaires pour les actualiser. Le problème essentiel des castes n'est pas qu'elles aient existé (surtout qu'elles ont existé dans toutes les sociétés) mais que leur signification ait dégénéré au cours des siècles et donné lieu à des discriminations aussi dégradantes que ridicules.

Revenons-en au vrai sujet du śloka qui est que la persistance de l'univers demande une action constante et désintéressée: annāt bhavanti bhutani (śloka 3.14). Toute activité naturelle doit être poursuivie même si elle a un aspect destructeur, pourvu qu'elle soit accomplie sans intérêt personnel. "Utsīdeyur-ime lokā na kuryaṁ karma ced-aham" peut aussi se traduire par : ces populations/ cette société seraient déstabilisées si Je ne faisais aucun travail. Le mot est comme toujours dans la Gītā parfaitement choisi pour que le śloka ait un sens étendu. Le śloka suivant (3.25) dit que la personne qui n'est pas attachée aux fruits de son activité doit cependant participer aux activités mondaines pour maintenir la cohésion de la société.

25. saktāḥ karmaṇy-avidvāṁso yathā kurvanti bhārata |
kuryād-vidvāṁs-tathā-asaktaś-cikīrṣur-loka-saṅgraham ||

Autant les ignorants agissent en s'attachant au résultat, autant le sage devrait agir avec détachement dans l'intention de rassembler le monde (derrière lui), O Bhārata.

26. na buddhi-bhedam janayed-ajñānām karma-saṅginām |
joṣayet-sarva-karmaṇi vidvān-yuktaḥ samācāraṇam ||

Il ne devrait pas causer d'altération de la compréhension des ignorants attachés aux activités et devrait jouir de toutes les activités, en les accomplissant en connaissance de cause et engagé dans le yoga.

Ces instructions sont assez perturbantes au premier abord. Il est clair que les activités que la personne instruite est invitée à entreprendre dans le śloka 25 sont les mêmes que celles pratiquées par les ignorants, de celles qui produisent un bénéfice ou un plaisir pour l'exécutant. Même s'il s'agit de s'intégrer dans la société pour pouvoir la réformer, il semble prudent de ne pas participer à n'importe quelle activité, en courant le risque que cela affecte sa personnalité par la suite. On est donc tenté de conclure que cela s'adresse exclusivement à une personne répondant aux critères suivants: avoir acquis la connaissance spirituelle (vidvas) et avoir suffisamment de force de caractère pour agir avec détachement en toutes circonstances (yukta). Mais cette personne qui participe à des activités sans en partager l'intérêt pourrait être accusée d'hypocrisie, voire s'en accuser elle-même. Imaginons par exemple qu'on attende d'elle qu'elle participe à un sacrifice offert à une quelconque divinité pour acquérir de la richesse ou pour réussir dans une entreprise égoïste. Ne devrait-elle pas s'abstenir? Il convient certainement de préciser qu'elle doit participer à certaines activités pour rassembler et montrer l'exemple du détachement mais pas à toutes (une exception évidente est lorsque cela implique d'enfreindre une règle de morale majeure).

L'autre recommandation de ne pas perturber la compréhension des ignorants me semble très importante. Il sera plus tard question des différents types de foi et de cultes et Kṛiṣṇa dira qu'il soutient la foi de toute personne qui voue un culte à une quelconque divinité, si elle est sincère. Après tout Bhagavān a mille noms et dix mille émanations. Ce qui compte avant tout est donc que cette personne ait foi en la religion qu'elle pratique et qu'elle soit vertueuse. Essayer de la convaincre qu'elle se trompe dans son approche du divin serait bien présomptueux: en effet que savons-nous de la vérité? Mais surtout elle risque d'être déstabilisée et de douter ensuite de tout. Quel plus grand crime peut-on commettre en croyant bien faire que de tuer la foi de quelqu'un? C'est détruire ce qui compte pour lui le plus et qui donne un sens à sa vie. Kṛiṣṇa nous dit ici qu'il ne faut pas remettre en question d'emblée le système de valeurs des ignorants, mais leur donner l'exemple du détachement en pratiquant leurs activités. Eviter d'affronter des personnes qu'on sait ne pouvoir raisonner facilement et les amener progressivement à partager son point de vue par l'exemple est en effet une meilleure tactique. C'est aussi plus conforme à un autre principe de base: la non-violence, qui s'applique aussi aux paroles et aux pensées. Sauf à dire un mensonge, il convient de tenir des propos agréables aux gens (śloka 17.15).

Dieu lui-même, lorsqu'il se manifeste, n'enseigne aux hommes que ce qu'ils sont capables de comprendre dans les circonstances du moment. De plus il doit utiliser des images pour se faire comprendre ou pour ne pas choquer, comme on fait avec les enfants. Aussi la Gītā ne contredit pas les dharma-sāstra's, ces règles de comportement qui n'ont pas été édictés uniquement comme guides de morale personnelle mais aussi pour soutenir (dhṛi) l'ordre établi, lequel maintient la cohésion du monde: pour plus de détail à ce sujet lire l'article dharma dans le dictionnaire védique. Le sens des mots "utsīdeyur-ime lokā" doit être interprété dans cette optique: la cohésion de la société serait déstabilisée. Pour maintenir l'ordre social et la prospérité de tous, chacun doit se contraindre à des activités déplaisantes,

éventuellement combattre les membres de sa famille s'ils dérogent à la morale (ce que *Kṛiṣṇa* ne manquera pas de rappeler à Arjuna dans le *śloka* 3.30). Les *dharma-śāstra*'s s'adressent à ceux qui se fixent comme objectif raisonnable dans la vie d'accomplir leur devoir moral et d'avoir accès aux sphères célestes (*sva-loka*). Ceux-ci doivent se préoccuper de l'opinion des autres: "tu dois combattre, Arjuna, sinon tes pairs diront que tu es un lâche". Le *Rāmāyaṇa*, qui se propose précisément d'enseigner le *dharma*, donne un exemple édifiant de règle (*śāstra*) que même le roi *Rāma* crut devoir s'imposer à lui-même pour ne pas subir les reproches de ses sujets, alors qu'il était convaincu que son application n'était pas bien fondée dans son cas. La conception de la vertu féminine statuait alors (et encore jusqu'à récemment) qu'une femme qui séjournait chez un autre homme que son époux était polluée. En dépit des témoignages des *deva*'s et d'une mise à l'épreuve par le feu, certains mettaient en doute la vertu de *Sītā*. *Rāma* dut donc la répudier parce que ses sujets n'auraient pas compris qu'il remette en cause les règles de morale et ils n'auraient plus eu confiance en lui. Un roi se doit d'être irréprochable. Peu importe que ces règles cruelles soient conçues pour des personnes stupides (*mūḍha*). Si on commence à les enfreindre le *dharma* marche sur trois pattes et l'avenir du monde est compromis. Le sort d'une personne, fut-elle reine ou roi, ne compte pas par rapport à la stabilité du monde.

27. prakriteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmaṇi sarvaśaḥ |
ahankāra-vimūḍha-ātmā karta-aham-iti manyate ||

L'âme induite en erreur par l'ego pense "je suis l'auteur de ces actions", alors qu'elles sont toutes effectuées par les modes de la nature.

28. tattva-vit-tu mahā-bāho guṇa-karma-vibhagayoḥ |
guṇā guṇeṣu vartante iti matvā na sajjate ||

Mais, O toi au bras puissant, celui qui connaît la vérité à propos de la part que jouent les *gunas* dans l'action, pensant que ces modes sont engagés dans leurs fonctions, n'est pas impliqué.

29. prakṛter-guṇa-sammūḍhāḥ sajjante guṇa-karmasu |
tān-akṛtsna-vido mandān-kṛtsna-vin-na vicālayet ||

Ceux qui sont dupés par les modes de la nature sont impliqués dans les activités de ces modes.

Celui qui sait tout ne doit pas troubler ces faibles d'esprit qui ne savent rien.

L'action est accomplie par la nature: ce sont les "modes" ou traits de caractère de la créature matérielle qui interagissent avec les "modes" ou qualités des objets qu'elle veut s'approprier ou dont elle veut jouir. Pour des raisons poétiques le *śloka* 28 exprime cela en termes *sybillins*: "guṇā guṇeṣu vartante". Ces mots sous-entendent que des choses de même nature peuvent interagir, tandis que la personne et les *guṇa*'s ne le peuvent en aucun cas. La créature ignorante s'identifie à son corps, du fait de la puissance des *guṇa*'s qui convainquent son mental que ces traits de caractère composent son ego (ce qu'elle considère comme sa "personnalité"). Si le faible d'esprit est convaincu que ces traits de caractère sont lui-même, en toute logique lui-même est impliqué dans l'action; de même que s'il est convaincu qu'il est ce corps mortel, il est condamné à mourir (*śloka* 2.26). Il ne convient pas de le perturber, réitère *Kṛiṣṇa* sans préciser pourquoi. La raison est assez simple en fait: ce qu'il ignore lui seul peut en prendre conscience puisqu'il s'agit de sa propre existence. Les missionnaires qui se donnent la peine d'aller convertir les *peuplades* ignorantes ne parviennent en fait à convaincre que ceux qui étaient déjà croyants. Certains leur font confiance, mais en se montrant gentil on pourrait aussi leur faire changer d'avis. Les autres demandent qu'on leur donne une preuve matérielle d'une existence immatérielle, dans l'univers et en eux. Mais eux seuls peuvent en prendre conscience et dit-on c'est une grâce qui leur est faite. S'ils ne le font

pas c'est sans doute qu'ils sont satisfaits de leur condition matérielle, et alors encore une fois pourquoi leur faire violence? Le monde a été créé pour leur plaisir.

30. mayi sarvaṇi karmaṇi sannyasya-adhyātma-cetasā |
nir-āśīr-nir-mamo bhūtvā yudhyasva vigata-jvaraḥ ||

En Me dédiant tous tes actes, en ayant conscience de ce qui est au delà de soi, sans aspiration ni possessivité, libéré de la fièvre, combats.

Kṛiṣṇa emploie le verbe sannyas pour convaincre Arjuna que le vrai abandon est celui de l'attachement au résultat de l'action: la traduction littérale de la première proposition est en effet "abandonne-moi tous tes actes". Puis il explique ce que cet abandon suppose: ne pas espérer tirer un profit de ses actes ni conserver ce qui vient en sa possession. L'état d'esprit pour cela tient en ces deux mots: "adhyātma-cetasā", avec la conscience (cetas) de ce qui est au delà, en amont, ou transcendant (adhi) de soi-même. Ce mot est employé pour la première fois dans le texte et Arjuna ne demandera une explication à son propos qu'au début de la section 8. Donc adhi-ātma (adhyātma avec la liaison phonétique) est Ce qui transcende toutes les âmes, l'Ame du Brahman (śloka 8.3), l'Ame Suprême ou l'Ame de toutes les âmes. Ce dernier terme peut heurter la sensibilité de certains qui tiennent à ce que l'Ame Suprême et les âmes soient pour toujours distinctes afin que les secondes vénèrent la première. Chacun choisit sa vérité. Dans le présent contexte néanmoins, la traduction littérale "au delà de soi" transmet mieux le message clé de ce śloka. Ce qu'il convient d'abandonner (au sens cette fois de délaisser), c'est l'individualisme. "Ne pense pas à toi, ais présent à l'esprit le Brahman ou l'Etre Suprême et agis en son nom sans rien espérer pour toi" est une autre traduction possible du śloka.

Quant à la fièvre qui affecte Arjuna, il s'agit de ses sentiments pour les membres de sa famille, dans lesquels Kṛiṣṇa ne voit qu'une passion qui affecte son jugement. Mais il ne faut pas être grand devin pour gager que la fièvre d'Arjuna n'est pas encore apaisée et qu'il n'est pas prêt de se rendre.

31. ye me matam-idaṁ nityam-anutiṣṭhanti mānavā |
śraddhāvanto'nasūyanto mucyante te'pi karmabhiḥ ||

Les humains qui avec foi et sans manifester leur déplaisir suivent toujours cette instruction de ma part sont libérés par leurs actes.

"Mucyante karmabhi" est souvent traduit par: ils sont libérés (des fruits ou de l'asservissement) de leurs actes, alors que le mot karman est dans le mode instrumental pluriel. L'enseignement de Kṛiṣṇa dans cette section est pourtant bien qu'en lui vouant toutes ses activités, comme le firent Janaka et autres dans le passé (śloka 20), on atteint la perfection.

32. ye tv-etad-abhyasūyanto na-anutiṣṭhanti me matam |
sarva-jñāna-vimūḍhāms-tān-viddhi naṣṭān-acetasah ||

Mais ceux qui, s'en indignant, ne suivent pas cette instruction de ma part, sache que ces insensés dont toutes les connaissances sont erronées sont perdus.

La notion complexe de cit (la compréhension, la conscience, l'esprit) et de cetas, le siège de cit a été expliquée dans le commentaire du śloka 2.7. Les mots "insensés" ou "sans cervelles" dans leur sens figuré courant correspondent parfaitement à "acetasa". Ces personnes ont des facultés mentales, mais qui les induisent en erreur, car tout leur savoir est pure confusion (sarva-jñāna-vimūḍhān). Il leur déplaît (asūya) qu'on attende d'eux d'agir sans en récolter les bénéfiques, car pensent-ils: c'est leur effort et ils ne sont au service de personne. Aussi, ils murmurent et se rebiffent. Conformément à leur désir, ils bénéficient de leurs actes; ils n'en sont pas "libérés", ce qui fait leur perte (naṣṭa). Notons que ce comportement asūya était celui

de nombreux Grecs dans l'antiquité, qui jugeaient leurs dieux tyranniques. Conjointement à cette perception frondeuse du divin, leur éthique et leur comportement social étaient grandement affectés par leur individualisme.

33. sadṛṣaṁ ceṣṭate svasyāḥ prakṛter-jñānavān-api |
prakṛtiṁ yānti bhūtāni nigrahaḥ kiṁ kariṣyati ||

Même celui qui est instruit (de cela) fait des efforts qui sont en conformité avec ses dispositions naturelles car toutes les créatures suivent la nature. Qu'y fera la répression? Réprimer ses dispositions naturelles est souvent un effort infructueux et se résume dans bien des cas à choisir l'inactivité. Il est préférable de modifier ces préférences innées progressivement et de changer de comportement en étant bien convaincu de ce qu'on fait.

34. indriyasy-endriyasya-arthe rāga-dveṣau vyavasthitau |
tayor-na vaśam-āgacchetau hy-asya paripanthinau ||

Il ne doit pas tomber sous l'emprise de l'attrait ou de l'aversion bien défini de chacun de ses sens dans son domaine d'intérêt. Ces préférences sont pour lui des pièges. Vaśa est le contrôle, le pouvoir, la volonté et vaśaga est la soumission. Il ne peut ignorer complètement les préférences et intérêts (artha) de chacun de ses sens puisqu'ils sont innés mais il doit essayer de s'en détacher.

35. śreyān-svadharmo viguṇaḥ paradharmāt-svanuṣṭitāt |
svadharme nidhanaṁ śreyaḥ paradharmo bhaya-āvahaḥ

Mieux vaut d'accomplir sa propre tâche même imparfaitement que de mener à bien celle dévolue à un autre. La mort en accomplissant son propre devoir est préférable. Le devoir d'un autre suscite la peur.

Littéralement, le devoir qui est propre à une personne (sva-dharma), défectueux, est préférable ou plus profitable que le devoir d'un autre (para-dharma) accompli heureusement. Le devoir propre à une personne est intuitivement assimilé aux tâches qu'il doit accomplir pour l'accomplir. Or la déclaration s'adresse à un membre d'une société où chaque tâche est assignée en fonction de la caste (varna) à laquelle on appartient: le sva-dharma est fonction de la caste. Cette société en arrivera même au cours des siècles qui suivront à développer un système complexe de milliers de filiations (jāti) prédestinées à la naissance à une profession bien définie. En mettant de côté toutes considérations d'ordre moral, ce système d'échange de tâches n'est plus viable car la nature des tâches a évolué et la société dépasse les bornes du village: il faut que les personnes à qui un service est dû puissent être identifiées et qu'elles subviennent aux besoins de celui qui est corvéable en compensation. Mais, peut-on argumenter, le concept des castes n'est pas simplement un outil social, sinon il n'en serait pas question ici. Il s'inscrit dans un contexte religieux: chacun est considéré comme un membre du corps social au sens littéral. Plus précisément chaque varna correspond à un sens connotatif (un type d'action): les brāhmaṇa's sont la voix de la Personne Cosmique (Puruṣottama), les kṣatriya's en sont les bras, les vaiśya's le ventre et les sūdra's les jambes. Si tout le monde croit sincèrement que le but de la vie est de se purifier en accomplissant sa tâche et qu'on doit agir uniquement par devoir, sans rechercher un quelconque profit personnel, la distribution des tâches selon les capacités est légitime. Si tout le monde croit aussi que les capacités d'un individu sont innées, en fonction du karma, et qu'on naît en conséquence sous une forme adaptée, le système des varnas est justifié. Le brāhmaṇa étant plus concerné et possédant plus d'aptitude aux activités spirituelles de par naissance, c'est à lui de pratiquer aux sacrifices et autres rituels et c'est à lui de s'imposer plus d'austérité. Mais nous vivons dit-on au kali-yuga où l'égoïsme et l'hypocrisie prévalent. Aussi les sectes réformistes n'ont jamais cessé de se

former au sein de la société hindoue pour protester contre ce système injuste envers l'individu: Bouddhisme, Jainisme, Sikhisme, Brahmaïsme.

Alors, si l'on accepte qu'un texte religieux doit être réinterprété en fonction de l'évolution de ceux à qui il s'adresse, que garder de cela aujourd'hui? En fait si on rend au mot sva-dharma son sens plein de "devoir propre à chacun" le śloka n'a rien perdu de son universalité. Il s'applique même au monde animal. Des exemples types de comportements para-dharma (ika) seraient un lion timide ou une antilope téméraire. Ni l'un ni l'autre ne feraient de vieux os dans leur cadre de vie. Dans le contexte du Mahābhārata, Yudhiṣṭhira ne cesse de se demander quel comportement sera bénéfique à son karma dans une vie future. Lui qui est le fils de Dharma, menace régulièrement son entourage d'abandonner le trône pour se retirer dans la forêt et y méditer, au lieu de se rendre coupable de violence en accomplissant son devoir de kṣatriya. Il donne donc la priorité à ses intérêts personnels et aurait sans doute mérité que ses frères le prennent au mot. Premièrement il veut trahir le contrat social qui dicte qu'un kṣatriya défende les autres membres de la société et pas autre chose, en acceptant les inconvénients de sa position (la violence). Deuxièmement lui fait remarquer Arjuna un jour après la guerre: "Si tu étais ermite, tu devrais aussi accepter d'être pauvre. Alors comment offrirais-tu des sacrifices aux dieux?" Yudhiṣṭhira ignorait tout de la pauvreté. Même au cours de son exil il n'en avait pas vraiment souffert. Alors, choisir le devoir d'un autre serait pour lui la source de craintes dit ici Kṛiṣṇa. Arjuna refusait de combattre les membres de sa famille au bénéfice de son frère aîné, considérant que c'était une forme de violence contraire à la morale. La violence est ta nature, mourir au combat ton "sva-dharma" et si tu refuses par compassion tu devras affronter l'opprobre de tes pairs (les mêmes que tu refuses de tuer). C'est dangereux lui fait remarquer Kṛiṣṇa car je te sais un peu vaniteux, O toi qu'on nomme Kirītin. Ce genre de considérations reste d'actualité.

On ne naît plus fils d'évêque, noble, marchand ou serf et chacun peut faire valoir ses talents (théoriquement). Mais combien après coup refusent les inconvénients du métier qu'ils ont choisi! Combien aussi, après avoir consacré des années à développer une compétence, s'improvisent un jour artiste, philosophe ou politicien pour la gloire qu'ils espèrent en tirer! On parle beaucoup de reconversion, en supposant que les individus sont parfaitement interchangeable comme des clones d'un même modèle. Les clones en question s'en plaignent généralement, mais certains prétendent néanmoins changer "pour se réaliser". Dignes descendants de Yudhiṣṭhira, ils réclament leurs droits et se préoccupent peu de leurs devoirs. Ils veulent aussi des garanties en cas d'échec. Comme la société les y incite, on ne peut guère le leur reprocher.

Le śloka paraît changer de sujet, mais son contenu se rattache à ce qui est dit précédemment dans le śloka 33.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

36. atha kena prayukto'yaṁ papaṁ carati pūruṣaḥ |
anicchann-api vārṣṇeya balād-iva niyojitaḥ ||

Alors, qu'est ce qui pousse un homme à commettre des péchés, bien que ne le désirant pas,
comme obligé par force, O Vārshneya?

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

37. kāma eṣa krodha eṣa rajo-guṇa-samudbhavaḥ |
mahā-aśano mahā-pāpmā viddhy-enam-iha vairiṇam ||

C'est ce désir, cette colère, nés du mode de la passion. Sache que c'est l'ennemi en ce monde,
le grand impie, le grand vorace.

Arjuna comme la plupart d'entre nous ne manque pas une occasion de se défaire des responsabilités. Or Kṛiṣṇa vient de lui dire qu'il ne peut combattre sa nature. La combinaison

des guṇa's sous laquelle il est né dicte son comportement et même ses devoirs. Alors si tout a été décidé par avance qu'est-ce qui incite un homme à pécher? Est-il responsable de ce péché puisqu'il y a été obligé contre son gré comme par la force? Le verbe iṣ (forme conjuguée au présent 3^{ème} personne au singulier: icchati) exprime le fait d'inciter, chercher, désirer activement, tandis que le verbe kam exprime la sensation du désir, l'amour et souvent le plaisir. C'est de iṣ que dérive icchā, le désir en tant que principe actif, et le participe anicchān, qui signifie "ne désirant pas". Tu te trompes, lui répond Kṛiṣṇa: c'est bien le désir (kāma) qui est le grand criminel (mahā-pāpman), le grand dévoreur (mahā-aśana), l'ennemi numéro 1.

Récemment je relisais ce qu'en disent les philosophes gréco-romains et me posais la question: pourquoi disent-ils que le désir, la colère et autres passions sont des ennemis de la raison alors que toutes ces choses ne sont que des modes de fonctionnement d'un seul acteur responsable, qui pour eux est le mental? La raison pas plus que les passions ne sont des entités indépendantes. Kṛiṣṇa dira plus tard (śloka 6.5) que le mental peut être le meilleur ami, mais aussi le pire ennemi de l'âme. Dans le contexte conceptuel brahmanique tout concept a un principe actif, une conscience, une âme, une divinité (deva) qui est elle-même une émanation du Grand Concepteur. Parmi ceux-ci Kāma est appelé le tout puissant mais a mauvaise presse et est foudroyé par Śiva, Il renaît sous le nom de Pradyumna (le puissant, qui mène aux cieux, à la lumière - dyu, à la gloire - dyumna), fils de Kṛiṣṇa par sa première épouse Rukmiṇī. Pradyumna est une des quatre manifestations essentielles du Tout Puissant, celles qu'on nomme vyūha: les sections, stades ou divisions de son activité dans le monde. En bref Il conçoit, Il désire, Il décide et Il résorbe: Vāsudeva, Pradyumna, Aniruddha, Saṁkarṣaṇa. Mais chacun associe à ces quatre états les attributs qui lui convient, par exemple en connexion avec les états de veille, sommeil profond, rêve, conscience transcendante (voir Bhāgavata Purāṇa XII-11).

Plus tard il sera établi que colère, peur et convoitise naissent du désir inassouvi (sam-ud-bhū ou samjan) et on peut déjà en dire ici que la colère est une tentative d'imposer sa puissance pour satisfaire ses désirs tandis que la peur est une réaction impuissante à une aversion (celle de la mort par exemple). Toutes trois sont des manifestations secondaires de pradyumna, le tout puissant désir, celui qui motive la propension à l'activité (le mode rajas). Ici Kṛiṣṇa, se plaçant du point de vue de celui qui s'incarne volontairement pour s'impliquer dans l'action inverse la corrélation: le désir qui procède de la volonté d'agir (rajo-guṇa-samudbhava).

38. dhūmena-āvriyate vahnir-yathā'darśo malena ca |
yath-olbena-āvṛto garbhas-tathā ten-edam-āvṛtam ||

Comme le feu est couvert par la fumée, le miroir par la poussière ou l'embryon par la matrice, ainsi ceci est recouvert par cela.

L'objet de la comparaison au feu, au miroir et à l'embryon est "ceci" (idam du genre neutre) et l'agent par lequel il est recouvert est cela (tena du genre neutre ou masculin). L'imprécision prête à réflexion, Idam ne peut désigner le puruṣa dont parlait Arjuna ni l'ātman, puisqu'ils sont tous deux du genre masculin. Cependant le traducteur a tendance à penser que le self est recouvert par le désir car c'est ce qui en est dit dans d'autres textes comme le Śānti Parva du Mahābhārata: les passions dans lesquelles la personne s'investit en s'identifiant à son corps, ses traits de caractère et ses goûts, qui l'habillent en quelque sorte, sont comparées à un chapeau (section CCXVIII). Un chapeau est considéré comme un signe distinctif d'une personne, par ceux qui sont peu physionomistes, et par un hasard bien heureux il se trouve que c'est un "couvre-chef". La réponse à la devinette est donnée dans le śloka suivant: idam est le savoir, la connaissance (jñānam, mot de genre neutre).

39. āvritam jñānam-etena jñānino nitya-vairiṇā |

kāma-rūpeṇa-analena ca ||

La connaissance est dissimulée par cet éternel ennemi de celui qui cherche à savoir, sous la forme du désir insatiable qui brûle comme un feu.

Les choses auxquelles sont comparées la connaissance dans le śloka précédent étaient judicieusement choisies, puisque la connaissance transporte vers d'autres univers comme le feu transporte les offrandes aux dieux dans les sacrifices (vahni est celui qui transporte, le convoyeur), la connaissance est le miroir dans lequel on se découvre soi-même, la connaissance est le fœtus de l'épanouissement spirituel. Dans le śloka 39 c'est le désir qui est comparé au feu et cette fois-ci le qualificatif d'Agni qui est choisi est anala: celui qui respire (verbe an) ou qui digère (verbe ad donnant anna: la nourriture. Agni est le feu intérieur de la digestion (śloka 15.14) et il digère les offrandes. Bien entendu il respire et pour cela il partage le qualificatif anala avec Vāyu, le vent. Comme le feu, le désir brûle, a un appétit insatiable et ne s'éteint pas si on le nourrit.

40. indriyāṇi mano buddhir-asya-adhiṣṭhānam-ucyate |
etair-vimohayat-eṣa jñānam-āvṛtya dehinam ||

Les sens, le mental et l'intelligence sont dit-on les sièges du désir. A travers eux, il induit en erreur l'âme incarnée en masquant le savoir.

41. tasmāt-tvam-indriyāṇy-ādau niyamyā bharata-rṣabha |
pāpmānaṁ prajahi hy-enaṁ jñāna-vijñāna-nāśanam ||

Par conséquent, O taureau des Bhāratas, en contrôlant d'abord tes sens, domine cette perversion qui ruine la connaissance et la sagesse.

42. indriyāṇi parāṇy-āhur-indriyebhyaḥ paraṁ manaḥ |
manasa-tu parā buddhir-yo buddheḥ paratas-tu saḥ ||

Il est dit que les sens sont supérieurs, auxquels est supérieur le mental et plus encore l'intelligence et, dominant le tout, il y a lui.

Les sens sont supérieur à ce qui n'éprouve pas de sensation: certains organes du corps, bien qu'ils soient tous reliés au système nerveux, l'univers inanimé surtout qui entoure la créature dotée de sens. Ceux-ci constituent le premier échelon de la conscience, ce qui fait d'eux la cible privilégiée de l'ennemi, le pécheur, l'impie: kāma. Mais supérieure à cette perception directe (ce contact avec l'extérieur) il y a la connaissance, la compréhension et au sommet de l'échelle ce qu'on ne sait définir et qu'on appelle saḥ: l'esprit, l'âme, la personne, la présence divine. Ce type de phrase exprimant une échelle de valeurs est typique des Upaniṣad's et de la Gītā: on la retrouve souvent dans la description du Brahman.

43. evaṁ buddheḥ paraṁ buddhvā saṁstabhya-ātman-ātmanā |
jahi śatruṁ mahā-bāho kāma-rūpaṁ durāsadam

Connaissant ce qui est supérieur à l'intelligence, utilise ta force spirituelle pour t'affermir, O toi au bras puissant, et vaincre l'ennemi formidable du désir.

Les mots exacts traduits ici par "utilise ta force spirituelle pour t'affermir" sont: affermissant toi-même par toi-même. La hiérarchie des pouvoirs ayant été établie, il est clair que la personne consciente doit affermir son intelligence, puis se servir de cette intelligence pour affermir son mental, et celui-ci vaincre le désir en pensant à autre chose ou diriger le bras d'Arjuna pour combattre. Car la conclusion d'une section consacrée au karma-yoga ne peut être autre que: lève-toi et combats.

Si je devais résumer l'enseignement de cette section 3 en quelques lignes ce serait ainsi:

1) Nul ne peut exister en ce monde qui a été conçu pour l'action sans lui-même agir.

2) *Il existe deux formes d'action, celle qui sert les propos individuels et celle qui sert la prospérité universelle, qu'on appelle sacrifice.*

3) *Chacun a une tâche à accomplir, se rapportant à ses compétences, et il ne faut pas chercher à s'y soustraire. Elle peut présenter un aspect contraire à la morale mais il ne faut pas s'en soucier si elle est exécutée comme un sacrifice.*

4) *On n'a pas d'autre ennemi que le désir ancré dans l'individualisme et source de toutes les passions. Rien d'autre ne nous pousse à agir contrairement à la morale.*

La section suivante complète cet enseignement de l'action désintéressée en définissant ce qu'il convient de comprendre par action et inaction, sacrifice ou activité au service du Brahman.

