

Préface

*C'est une sottise présomption d'aller
dédaignant et condamnant pour faux ce
qui ne nous semble pas vraisemblable.
MONTAIGNE*

L'homme doué de facultés mentales semble n'avoir jamais accepté avec une entière confiance le témoignage de ses instruments habituels de connaissance, et en particulier de ses sens. Il soupçonne généralement la représentation du monde fournie par eux d'être soit incomplète, soit faussée, soit les deux à la fois. Ce doute est l'un des éléments les plus importants à la base de toutes les recherches religieuses ou philosophiques, des symboliques, des mythologies, des métaphysiques de toutes sortes et même de la science pure, parce qu'il est à la base des barrières que ces recherches s'efforcent de faire tomber et qui en sont l'occasion, parce qu'il est à la base aussi des associations d'idées par lesquelles l'homme travaille dans ces diverses disciplines.

Dans son effort pour parvenir à la connaissance de la Réalité en soi, ou tout au moins pour avoir de cette réalité une image plus complète et moins déformée que celle résultant de sa vie quotidienne, l'homme a fait appel à deux ordres de moyens différents. D'une part il a cherché à se représenter cette réalité par les facultés mentales de l'imagination, du raisonnement et de la logique, en prenant pour base des phénomènes observables normalement par les sens – c'est la voie de la science et de la philosophie telles qu'on les entend généralement en Occident¹ depuis un certain nombre de siècles. D'autre part, l'homme a cherché à se développer de telle sorte qu'il puisse être transporté dans un état de conscience différent de celui qui nous est familier, avec l'espoir que dans cet état il aurait une vision meilleure, dans l'union – c'est la voie des mystiques, qui se sentent généralement guidés dans cet effort par une révélation d'origine suprahumaine et y puisent l'assurance de la validité de ce qu'ils « voient » ; c'est aussi dans une certaine mesure la voie des très grands poètes et de quelques autres artistes.

Rien ne semble établir à priori que ces deux voies d'approche s'excluent l'une l'autre. Cependant la tendance rationaliste qui a régné en Occident jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle tout au moins nous a conduits à les dissocier de la façon la plus absolue, de même qu'elle a séparé la philosophie, devenue pure spéculation intellectuelle, de la règle de vie, considérée comme ayant des bases dans l'utilité sociale, les commandements de la religion ou même dans l'intérêt personnel. De nos jours, lorsqu'un philosophe professe un système quelconque, on ne s'inquiète guère de savoir s'il en tire les conclusions logiques qui affectent la vie pratique et s'il les applique lui-même dans sa propre vie ; une telle question paraît saugrenue et fort peu « scientifique ».

Les étonnants résultats obtenus dans le domaine de la science et de la technique par l'utilisation de l'imagination et du raisonnement, et l'admiration sans bornes que l'Occidental en a conçu pour sa propre intelligence l'ont tout naturellement poussé à rejeter comme inadmissible et dangereux tout ce qui, à tort ou à raison, ne lui paraissait pas satisfaire au critérium posé par l'intellect, tout ce qui se refusait au langage précis et spécial de la science pour s'exprimer par un symbolisme vague et changeant. Ce fut en particulier le sort de l'expérience mystique, qui se trouva reniée à la fois par la plupart de nos philosophes, de nos savants et de nos églises.

Ces dernières l'envisageaient avec une profonde méfiance, car elles craignaient toujours d'y trouver l'occasion d'une hérésie ou d'un schisme. À peu d'exceptions près, seules les expériences vieilles de quelques siècles offraient toutes les garanties nécessaires et pouvaient être admises sans danger. Les mystiques vivants restaient des êtres suspects que l'on tenait soigneusement à l'écart, à qui l'on ne reconnaissait pas le droit de faire des disciples, et que la société elle-même rejetait dans un cruel isolement moral.

Quant aux savants et aux philosophes, s'ils ne lancent pas l'accusation de sorcellerie, ils ont trouvé dans leur vocabulaire moderne d'autres condamnations non moins absolues. Pour la plupart d'entre eux, les mystiques sont des cas pathologiques justifiables du médecin et du psychiatre, et en tout cas leurs affirmations ne sauraient avoir aucune valeur comme source de connaissance scientifique.

¹ Exception faite pour quelques écoles philosophiques fortement influencées par Plotin ou par les Upanishads.

Or, lorsqu'un de nos penseurs aborde l'étude des enseignements fondamentaux de l'Orient, et en particulier de l'Inde, il s'aperçoit que les grands maîtres attachent une valeur considérable à l'expérience spirituelle et mystique. Pour eux elle est un élément toujours important et souvent indispensable dans la marche vers la Vérité. Ce n'est pas l'un des moindres obstacles auxquels nous nous heurtons lorsque nous voulons approfondir ces enseignements.

Comme le fait très justement observer M. André Cresson, « il est difficile certes de nier le fait de cette expérience, attestée par les Grecs et par les saints chrétiens, comme par les Asiatiques. Il est difficile également de ne pas reconnaître en elle, pour ceux qui en bénéficient, une source de paix, de joie, de vertu, d'altruisme, de sagesse, enrichissements constatés par tous ceux qui ont approché les grands saints ». Mais pouvons-nous vraiment admettre cette expérience au nombre des sources auxquelles nous ayons le droit de puiser la connaissance ? Ou, pour poser la question avec plus de précision, devons-nous rejeter purement et simplement les résultats rapportés par les mystiques – et en particulier par les mystiques hindous – comme source de connaissance, du fait que ces résultats ont été acquis par une méthode dont nos savants n'ont pas l'habitude, du fait notamment que les éléments en semblent liés par des rapports de contiguïté et non de nécessité et peuvent présenter un illogisme apparent ?

Tous les maîtres hindous ne s'expriment pas de façon identique sur les caractères de l'expérience mystique et sur la valeur qu'on doit lui attribuer. Cela est naturel, car cette expérience se rencontre sur toutes les voies différentes² de discipline spirituelle et y revêt forcément des formes variées. Elle comporte en outre de nombreux degrés ; dans ses commentaires sur les aphorismes de Patanjali, Swâmi Vivekânanda énumère sept stades de l'extase mystique³ et l'on pourrait en trouver davantage encore. Certains maîtres déclarent expressément que les extases les plus hautes conduisent à la connaissance, ou plus exactement la conscience, de l'Absolu⁴. Mais si tous ne vont pas jusque-là, tous admettent que l'expérience mystique nous fait accéder à une connaissance d'un degré plus élevé que celui de notre vie quotidienne. Pour eux, l'homme ayant passé par cette extase en rapporte une vision, un souvenir d'état, où notre état de veille tient à peu près la place que nos rêves tiennent pour nous dans cet état de veille. Ils établissent donc entre ces trois états (rêve, veille, extase) une véritable gradation.

Les penseurs occidentaux qui sont enclins à récuser complètement l'expérience mystique et spirituelle comme source de connaissance s'appuient sur deux groupes principaux de raisons, relatives les unes à la nature « absurde » ou irrationnelle du monde vu dans cette expérience – ou du moins des descriptions que l'on peut en faire – et les autres au caractère invérifiable (scientifiquement) du témoignage rapporté. Examinons successivement ces deux objections.

Les observations du premier groupe, rejoignant ce qu'avait déjà affirmé avec force Denys l'Aréopagite, ont été fort bien résumées par M. Gaston Berger : « Le monde dans lequel nous fait pénétrer l'expérience mystique et spirituelle – au dire de ceux qui prétendent l'avoir faite – est sans aucun point de contact ou de comparaison avec celui que nous connaissons normalement. Il se dérobe non seulement à notre logique, mais encore à notre compréhension mentale et à toutes les descriptions que nous pouvons tenter d'en faire. C'est un monde déroutant, qui échappe à nos catégories et qui, jugé par les critères généralement admis, nous semble absurde ».

Et certes tout cela est vrai jusqu'à un certain point de cet Absolu ineffable⁵ dont les mystiques essaient de nous donner quelque idée par des paraboles faute de pouvoir le décrire. Il est vrai que certains sages, tels que Shrî Râmakrisna et Shrî Aurobindo, ont dépassé ce stade en apparence ultime de l'Absolu et nous annoncent un état plus élevé encore (auquel ils appliquent les termes de vijnâna, supramental, Purushottama, etc.), dans lequel le monde des apparences et l'Absolu sont comme l'avers et le revers d'une médaille, à la fois incompatibles et inséparables, en ce sens qu'il est impossible de les voir simultanément, et que pourtant l'existence de l'un suppose nécessairement l'existence de l'autre. Mais ils admettent toujours que l'on ne peut atteindre à cet état suprême qu'après avoir vécu alternativement dans la conscience du monde des apparences (ce qui est notre cas à tous) et dans celle de l'Absolu. Si donc vijnâna répugne moins à notre besoin de logique que le Brahman, nous ne

² Yogas.

³ Samâdhi ou réalisation.

⁴ Brahmajnâna.

⁵ Brahman.

sommes pas pour cela dispensés de l'expérience de ce Brahman, et toutes les objections faites contre lui gardent leur importance et leur entière valeur.

Constatons d'abord que la nature illogique ou « absurde » du Brahman que nous révèle l'expérience mystique ne cause aucun malaise à ceux qui ont passé par cette expérience ; seuls ceux qui cherchent à l'imaginer sans l'avoir éprouvée ressentent un tel malaise. Cette sensation, d'ailleurs si compréhensible, ne saurait être un critérium. Il n'y a aucune raison sérieuse de penser que la conscience de la réalité – ou d'une conception plus proche de la réalité que celle à laquelle nous sommes habitués – doive nécessairement nous être agréable. Nous savons par expérience que tout progrès dans un domaine quelconque (physique, intellectuel, émotif, moral, etc.), s'effectue seulement au prix d'un effort pénible dans lequel nous devons renoncer à certaines habitudes qui nous étaient chères. Il est normal qu'il en soit de même dans le grand progrès spirituel que représente l'accès à la conscience de Brahman.

Quant à l'illogisme qui cause ce malaise, il y a lieu de distinguer entre l'expérience elle-même et les comptes rendus ou explications que l'on en peut donner.

En ce qui concerne l'expérience en soi, observons avec M. Henri-L. Miéville qu'« il ne peut être question d'une nature ou d'un réel qui serait illogique ou absurde. L'être n'est jamais illogique ou absurde, mais notre interprétation du donné ou du vécu peut l'être. L'absurdité est toujours le résultat d'opérations de pensée mal venues et qui ne s'accordent pas les unes avec les autres. Elle n'est pas dans les choses ». Ce qui n'empêche pas qu'il y ait « des degrés d'intelligibilité fort divers ».

À ce sujet il est intéressant de noter l'insistance avec laquelle tous les maîtres hindous, anciens et modernes, soulignent les trois étapes successives nécessaires dans le processus qui conduit à cette « conscience de Brahman » : écouter, réfléchir, méditer. Ce qui revient à dire : d'abord prendre connaissance de l'exposé de ce qui doit être réalisé ; ensuite y appliquer ses facultés intellectuelles, y compris la raison ; après quoi, une fois satisfaites les exigences de ces facultés, il faut, pour accéder à l'expérience spirituelle, se soumettre à la discipline extra-intellectuelle nécessaire – tout comme l'athlète se soumet à une discipline extra-intellectuelle pour accéder à une plus grande force et une plus grande souplesse de son corps physique. Les maîtres hindous considèrent par conséquent la raison et la logique comme ne s'opposant pas à l'évolution mystique, mais comme y ayant au contraire leur place. En d'autres termes, elles doivent nous aider à faire une partie de la route pour ensuite céder la place à d'autres moyens d'investigation, de discrimination, de développement, lorsque le voyageur sort du domaine où elles règnent. L'expérience mystique ainsi conçue utilise donc la raison, la logique et le bon sens jusqu'où ils peuvent aller et ensuite les dépasse. Elle se réserve même de leur demander une vérification à posteriori lorsque les résultats recherchés auront été obtenus.

Reconnaissons qu'il en est de même dans beaucoup de sciences occidentales modernes. Pour la grande majorité des hommes vivant à la surface du globe, l'idée que les corps les plus durs sont composés uniquement d'éléments électriques, ou même d'atomes indiscernables séparés par des vides relativement immenses choque le sens commun tout autant que l'idée de Brahman. Il y a fort peu d'années encore, l'idée de transporter la voix humaine simultanément et instantanément aux quatre coins de la terre aurait paru complètement absurde à nos plus grands savants. Quant aux catégories de l'entendement, peut-on les traiter plus cavalièrement que ne le fait le phonographe, pour lequel on transforme en une série de zigzags dans une spirale purement spatiale le chant qui s'est écoulé dans le temps pour exprimer des sentiments échappant à la fois, dans leur essence, à l'espace et au temps ? Dans tous ces cas – et l'on pourrait multiplier les exemples – ce qui paraissait absurde à la quasi-unanimité des hommes a été « écouté » lorsque cela fut annoncé par les pionniers de la science, puis a fait l'objet de réflexion et a fini par être accepté intellectuellement. Après quoi, ceux qui ont voulu collaborer avec les grands savants, les imiter, les dépasser ou simplement trouver des applications de leurs découvertes ont « médité » sur leurs expériences, c'est-à-dire les ont eux-mêmes refaites, et complétées avec cette « intuition », cette « vision » qui distingue précisément l'homme de génie du commun des mortels. Il en est de même pour la recherche de l'Absolu.

En ce qui concerne la traduction en idées de cette expérience spirituelle, il faut bien constater que le problème est ardu, sinon insoluble. Nous avons le récit pathétique des vains efforts que fit Shri Râmâkrishna pour décrire à ses disciples son ascension dans le « samâdhi ». Il pouvait jusqu'à un certain point leur faire partager son expérience, mais il ne pouvait la leur expliquer en paroles⁶. Cette

⁶ L'enseignement de Râmâkrishna, par. 1347.

incapacité n'a rien de surprenant, puisque toute description implique nécessairement dualité, d'une part entre le sujet et l'objet, et d'autre part entre celui qui explique et celui à qui est adressée l'explication. Or dans la conscience de l'Absolu il ne saurait exister aucune dualité. Cette conscience ne peut donc avoir une forme de connaissance au sens où nous employons généralement ce terme. Il est tout naturel par conséquent que les opérations de pensée discursive que nous appliquons à cet Absolu ne paraissent pas logiquement cohérentes. Elles ne sont cependant pas un cas isolé. Aucune réalité, « sensible ou matérielle, ne se prête à une logification totale (les irrationnelles en mathématiques, le problème du vide et de l'action à distance en physique, etc.) ; nous sommes très loin de pouvoir faire coïncider exactement les symboles verbaux que manie notre logique et la réalité perçue »⁷. D'ailleurs notre logique occidentale (et l'on pourrait sans doute en dire autant de la logique chinoise ou d'autres systèmes de logique très différents du nôtre)⁸, a pour but essentiel de nous permettre de vivre avec le minimum de danger et le maximum de profit dans le monde des apparences où nous vivons habituellement et il serait naïf de vouloir lui attribuer une valeur absolue, d'en faire un critérium de vérité pour ce qui n'est pas contenu dans ce monde des apparences.

À l'objection d'illogisme peut se rattacher l'observation, parfaitement juste et profondément troublante, que les sages ayant fait l'expérience de cet état supérieur et en ayant ramené, au dire des maîtres, un immense pouvoir, ne font pas usage de ce pouvoir pour intervenir dans la destinée du monde. On peut simplement répondre que la possession d'une faculté n'entraîne pas nécessairement son utilisation pour des fins jugées désirables par autrui. Les grandes personnes, qui voient plus loin que les enfants, se refusent souvent à faire ce que voudraient ceux-ci, même quand cela leur serait facile.

Un bon exemple des critiques du second ordre est fourni par M. Paul Valéry, qui écrivait récemment dans son Introduction à Descartes⁹ : « Il est sans doute permis de penser qu'une sorte de réveil pourrait dissiper, comme se dissipe un songe, tout ce que nos sens, notre entendement, notre expérience nous donnent pour milieu, agents, moyens, détermination de nos actions, probabilité d'accomplissement de nos prévisions, mais cet hyperphénomène n'a jamais été observé, et je crains bien que toutes les tentatives que l'on pourrait faire pour l'imaginer avec quelque précision ne soient vaines ». Prié d'expliquer ce qu'il entendait par « observé » il le définissait comme n'ayant pas été l'objet d'une observation qui peut être faite par tous et aussi souvent qu'il est nécessaire de la répéter ».

Notons d'abord que même dans le domaine absolument matériel (physique, chimie, astronomie, biologie, etc.), seuls des spécialistes compétents préparés par de longues années d'études ardues et de pratique méticuleuse sont capables de vérifier dans une certaine mesure les découvertes des pionniers. On n' imagine guère un simple paysan prétendant vérifier par lui-même les affirmations d'un Broglie, d'un Huxley, d'un Henri Poincaré¹⁰. Si nous admettions cette prétention, il nous faudrait rejeter d'un seul coup la presque totalité des expériences, des explorations, des lois et des découvertes récentes qui sont à la base de toutes nos sciences et de toutes nos techniques. L'homme n'a la faculté – et par conséquent le droit – de juger cela même dont indirectement il fait usage ou tire profit que dans la mesure où ses facultés et sa préparation le lui permettent. Tout instituteur est capable de noter les dessins de ses jeunes élèves, et il doit le faire, mais cela n'implique pas que son opinion sur Véronèse ou Goya doive être prise en très sérieuse considération.

Dans le domaine spirituel cependant, chacun s' imagine détenir de naissance l' absolue compétence que toute une vie de labeur consacré ne permet pas toujours d'acquérir dans une seule branche de la

⁷ Henri-L. Miéville.

⁸ La logique bouddhique envisage déjà 4 possibilités au lieu des 2 (ou quelquefois 3) que nous connaissons : être, ne pas être, à la fois être et ne pas être, ni être ni ne pas être.

⁹ Paris, Corrèa, 1941.

¹⁰ On peut répondre que si un individu insuffisamment cultivé est incapable de réaliser le programme des expériences à faire pour vérifier les doctrines des grands savants modernes, il peut néanmoins voir, ce qu'on lui montre dans un microscope. C'est exact, mais il ne saura pas interpréter et expliquer ce qu'il voit, et devra bien croire sur parole ceux qui ont préparé l'objet placé sous la lentille. D'autre part, si dans l'expérience mystique il s'agit en effet de voir, il faut se fabriquer en soi-même son propre « microscope » et cela nécessite une préparation personnelle longue et ardue. Les expériences dans lesquelles un sage vous fait partager un instant sa vision peuvent convaincre des incrédules, comme ce fut le cas pour Vivekânanda, mais elles n'ont pas la même valeur que des expériences vraiment personnelles.

science matérielle. Et même les esprits les meilleurs ne semblent pas se douter que seuls de grands spécialistes du spirituel sont capables de refaire les observations de leurs prédécesseurs, qu'eux seuls ont qualité pour émettre une opinion, et que leur accord fondamental au cours des temps et à travers l'espace a la même autorité dans le domaine spirituel que l'unanimité des savants spécialistes d'une discipline quelconque. Il en est de même pour l'inspiration des poètes, des musiciens, etc., inspiration sans laquelle l'art de la forme, le calcul, seraient pour eux sans aucune valeur utilisable. Le fait que les visions d'un Fra Angelico, d'un Goethe ou d'un Mozart ne puissent être retrouvées « par tous et aussi souvent qu'il est nécessaire » ne dissimule à personne la valeur de l'enrichissement qu'elles représentent pour l'expérience de l'humanité entière.

Même dans les sciences les plus précises, on ne refuse pas toute valeur à un phénomène constaté une fois et que l'on ne peut reproduire à volonté. Si un astronome est seul à avoir observé (dans des conditions présentant certaines garanties) un météore présentant certaines caractéristiques jamais vues auparavant, son témoignage n'en garde pas moins tout son poids, et ses confrères en tiennent compte dans l'élaboration de leurs systèmes et de leurs théories¹¹.

L'Inde, qui, depuis des millénaires, a fait de la recherche spirituelle une science aussi précise et minutieusement vérifiée que nous de la chimie atomique depuis quelques décennies, n'a pas été moins exigeante que nos savants, mais, comme eux, elle accepte jusqu'à plus ample informé le témoignage unanime – quant au fond, bien que forcément varié dans l'expression – de ceux que leurs œuvres et l'aveu de leurs « confrères » désignent comme des maîtres incontestés.

De tous ses grands sages à toutes les époques, l'Inde attend qu'ils re-vivent et re-transmettent les trésors de spiritualité contenus dans les grandes Écritures sacrées hindoues, qu'ils en donnent ainsi une confirmation vivante et tangible, une preuve du même ordre expérimental que celles que nos savants cherchent dans la répétition d'expériences de laboratoire. De ces sages, l'Inde attend que, non seulement ils retrouvent et vérifient l'expérience spirituelle et mystique de leurs devanciers – avec toutes les conséquences physiques, intellectuelles et morales qui en résultent inévitablement et qui en sont une preuve matérielle, sans laquelle l'expérience ne saurait être, pour employer le langage sportif, homologuée – mais aussi qu'ils aillent plus loin encore, qu'ils posent de nouveaux jalons sur la route qui conduit à Dieu, à l'Absolu, à la Libération, tout comme la science occidentale attend de ses grands maîtres qu'ils ajoutent aux découvertes de leurs prédécesseurs. Tous ces sages – différant en cela de nos mystiques, mais ressemblant en cela à nos savants – préparent volontiers les disciples qu'ils jugent qualifiés, moralement et spirituellement, à refaire dans la mesure de leurs moyens l'expérience qu'ils ont faite eux-mêmes.

*

Shrî Aurobindo¹², en qui Romain Rolland a salué à juste titre « le plus grand penseur de l'Inde d'aujourd'hui », ne s'est pas dérobé à cette obligation. De son exploration du domaine spirituel et supramental, il a rapporté une riche moisson dont peuvent profiter ses disciples et les lecteurs de ses œuvres ; il a en particulier donné des commentaires des principales Écritures sacrées hindoues. Après « The Secret of the Veda »¹³, après « L'Isha Upanishad »¹⁴, il a publié « Essays on the Gîtâ »¹⁵, que tous les hindous considèrent comme l'étude la plus profonde et la plus complète qui ait jamais été écrite sur la Bhagavad-Gîtâ.

Malheureusement pour nous, cette œuvre fut écrite surtout à l'intention des hindous, à qui sont familiers tous les incidents, tous les termes, toutes les associations d'idées de la Gîtâ. Et sa lecture est difficile pour ceux qui – comme la plupart des Européens – n'ont pas cette connaissance approfondie du texte sacré. Aussi l'un des disciples les plus anciens et les plus intimes du Maître, Sj. Anilbaran Roy, qui a passé la plus grande partie de sa vie à étudier et méditer la Gîtâ, a-t-il eu l'idée de publier,

¹¹ Cette observation est due à M. André Cresson.

¹² Voir notices biographique et bibliographique dans *Aperçus et Pensées*. (Paris, Adyar, 1950).

¹³ Paru en anglais dans la revue *Arya* (1914-1916) et jamais publié en librairie.

¹⁴ Adrien-Maisonnette, Paris, et Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1939.

¹⁵ 2 volumes. Arya Publishing House, Calcutta, 1928. Le texte complet des trois premiers chapitres a été publié en français en préface du Texte sanskrit de la Bhagavad-Gîta translittéré en caractères romains. (Adrien-Maisonnette, Paris, et Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1941).

des « Essays on the Gîtâ », une édition abrégée, méthodique, à la portée des Occidentaux¹⁶. Pour cela, il a extrait de l'œuvre entière – qui est immense – de Shrî Aurobindo la traduction de la plupart des versets de la Gîtâ. Il en a complété le texte lui-même, sous la direction constante du Maître. Il a ensuite placé après chaque verset les passages les plus importants des « Essays on the Gîtâ » qui s'y rattachent directement. Les extraits ainsi cités représentent près de la moitié de l'œuvre complète.

C'est l'ouvrage d'Anilbaran Roy que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs français. La publication de cette traduction a été autorisée par Shrî Aurobindo, bien que, en raison des circonstances, il n'ait pas été possible de la lui soumettre.

Les traducteurs français, soucieux de ne rien ôter à l'enseignement – aussi subtil et nuancé qu'il est profond – du Maître, se sont imposé une rigoureuse fidélité à la forme comme au fond, tant dans le texte des commentaires¹⁷ que dans celui des versets, où Shrî Aurobindo donne parfois une interprétation commentée, une véritable « re-création », plutôt qu'une traduction littérale. Le lecteur ne devra donc pas s'étonner des différences nombreuses et profondes entre ce texte de la Gîtâ et les traductions françaises antérieures¹⁸. Ces dernières ont été presque exclusivement œuvre de grammairiens, plus soucieux de percer les secrets de l'étymologie, de la syntaxe et de la poétique que de transmettre le grand message spirituel.

Nous avons dû renoncer à donner un glossaire complet de tous les mots et membres de phrases sanskrits cités dans le cours du livre, en raison de l'impossibilité où nous étions de consulter l'auteur. D'ailleurs la plupart de ces expressions sont juxtaposées à l'expression française correspondante, pour permettre au lecteur sanskritiste de mieux préciser le sens de cette dernière ; le lecteur non sanskritiste trouvera donc dans cette expression française le sens principal dans lequel est interprétée l'expression sanskrite. À part quelques additions, le glossaire reproduit celui de l'édition anglaise. Nous avons pensé répondre au vœu de nombreux lecteurs en publiant aussi séparément, en petit format, le texte des versets, sans les commentaires¹⁹.

Jaubergue, mai 1942.

Jean HERBERT

¹⁶ The Message of the Gîtâ as interpreted by Shrî Aurobindo, edited by Anilbaran Roy (Londres, Allen and Unwin, 1938).

¹⁷ Lorsque plusieurs extraits différents se rattachent à un même verset, ils ont été séparés par un grand interligne. Les notes qui ne sont pas de Shrî Aurobindo sont signées des initiales de leurs auteurs.

¹⁸ Signalons à ce sujet que, l'authenticité de plusieurs versets étant l'objet de controverses, le numérotage des versets peut, selon les éditions, légèrement varier à l'intérieur de certains chapitres.

¹⁹ La Bhagavad-Gîtâ Traduction d'après Shrî Aurobindo. (Adrien-Maisonnette, Paris, et Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1941.

Introduction

Quand on aborde l'étude d'anciennes Écritures, telles que les Védas, les Upanishads ou la Gîtâ, il peut être utile de définir avec précision l'esprit dans lequel on le fait, et ce que l'on s'attend exactement à en tirer d'utile pour l'humanité et son avenir. Affirmons avant tout l'existence certaine de la Vérité, une et éternelle, que nous cherchons ; d'elle toute autre vérité dérive ; à sa lumière toute autre vérité trouve sa place exacte, son explication et son rapport avec l'économie générale de la connaissance. C'est précisément pourquoi cette Vérité ne saurait être enfermée en une seule formule catégorique, ni trouvée dans sa totalité ou dans tous ses aspects en une philosophie ou Écriture unique, ni énoncée en entier et pour toujours par un seul Maître – penseur, prophète ou Avatar – quel qu'il soit. Nous ne l'avons pas non plus entièrement découverte si l'idée que nous en avons nécessite l'exclusion intolérante de la vérité qui forme la base d'autres conceptions ; car, lorsque nous rejetons avec passion, cela signifie simplement que nous sommes incapables d'apprécier et d'expliquer.

Or, cette Vérité, bien qu'elle soit une et éternelle, s'exprime dans le temps, et par la voie de l'intelligence humaine. C'est pourquoi toute Écriture doit nécessairement comprendre deux éléments : l'un temporaire, périssable, appartenant à la période et au pays dans lesquels cette Écriture a pris naissance, l'autre éternel et impérissable, applicable à tous les pays et à toutes les époques. En outre, la forme même donnée à l'affirmation de la Vérité, le système et la disposition, le moule métaphysique et intellectuel, l'expression précise employée, doivent être dans une large mesure soumis aux transformations du temps, et ne pas conserver la même force. L'intellect humain, en effet, constamment se modifie ; sans cesse divisant et regroupant, il est obligé de modifier sans cesse ses divisions et de reformer sa synthèse. Sans cesse il abandonne vieilles expressions et vieux symboles pour en prendre de nouveaux, ou, s'il conserve les anciens, il en change si bien la valeur, ou tout au moins le contenu exact et les associations, que nous ne pouvons jamais être tout à fait certains de comprendre un ancien Livre de ce genre exactement dans le sens et l'esprit qu'il avait pour ses contemporains. Ce qui conserve toujours son entière valeur, c'est ce qui est universel et qui en outre a été éprouvé, vécu et vu avec une vision plus haute que la vision intellectuelle.

Aussi ne voyons-nous pas grand intérêt à découvrir dans la Gîtâ – en admettant même que cela soit rigoureusement possible – le sens métaphysique exact qu'y trouvaient les hommes de son époque. Au reste, les divergences entre les commentaires originaux qui ont été écrits sur la Gîtâ et qu'on écrit encore sur elle, montrent que ce serait impossible ; car chacun d'eux se déclare en désaccord avec tous les autres et trouve dans la Gîtâ son propre système métaphysique et sa propre tendance de pensée religieuse. Et même les recherches les plus consciencieuses et les plus désintéressées, les théories les plus lumineuses sur le développement historique de la philosophie indienne ne nous mettront pas à l'abri d'erreurs inévitables.

Mais ce que nous pouvons faire avec profit, c'est chercher dans la Gîtâ les vérités vivantes qu'elle contient sans nous préoccuper de leur présentation métaphysique ; c'est en extraire ce qui peut aider, soit nous-mêmes, soit le monde dans son ensemble, et nous efforcer de le traduire dans la forme et l'expression les plus naturelles et les plus vivantes qui puissent s'adapter à l'humanité d'aujourd'hui et en satisfaire les besoins spirituels. Sans doute risquons-nous d'y mêler, comme l'ont fait avant nous de plus grands que nous, beaucoup d'erreurs provenant de notre propre individualité ou des idées parmi lesquelles nous vivons ; mais si nous nous plongeons dans l'esprit de cette grande Écriture – et surtout si nous essayons de vivre en cet esprit – nous pouvons être sûrs de trouver en elle autant de réelle vérité que nous sommes capables d'en recevoir, d'y trouver aussi l'influence spirituelle et l'aide véritable que nous étions personnellement destinés à y puiser.

Et en somme, c'est pour donner cela que les Écritures ont été composées ; tout le reste n'est que dispute académique ou dogme théologique. Seules continuent à être d'une importance vitale pour l'homme les Écritures, les religions, les philosophies qui peuvent être constamment renouvelées, revécues, et dont la substance de vérité permanente peut être sans cesse remoulée et développée dans la pensée intérieure et l'expérience spirituelle d'une humanité en voie de développement. Le reste subsiste comme monument du passé, mais sans aucune force réelle, sans impulsion vitale pour l'avenir.

La pensée de la Gîtâ n'est pas un pur monisme, bien qu'elle voie dans un Moi inchangeant, pur, éternel, le fondement de toute existence cosmique ; ce n'est pas non plus mâyâvâda, bien qu'elle parle

de la Mâyâ des trois modes de Prakriti omniprésente dans le monde créé ; ce n'est pas non plus le monisme mitigé (vishishtâdvâita), bien qu'elle place dans l'Un son éternelle Prakriti suprême manifestée sous la forme du jîva et qu'à ses yeux l'état suprême de conscience spirituelle consiste plutôt dans la vie en Dieu que dans la dissolution. Ce n'est pas non plus le sâmkhya, bien qu'elle explique le monde créé par le double principe de Purusha et de Prakriti ; et ce n'est pas non plus le théisme vishnouïte, bien qu'elle nous présente comme divinité suprême Krishna, Avatar de Vishnou selon les Purânas, et qu'elle ne reconnaisse ni différence essentielle entre le Brahman indéfinissable, dégagé de tous rapports, et le Seigneur des êtres, Maître de l'univers et Ami de toutes les créatures, ni aucune véritable supériorité du premier sur le second. Comme la synthèse spirituelle antérieure des Upanishads, cette synthèse plus récente, à la fois spirituelle et intellectuelle, évite naturellement toute détermination rigide qui pourrait nuire à sa complète universalité. Le but de la Gîtâ est exactement l'opposé de celui des commentateurs polémistes qui, reconnaissant en elle l'une des trois autorités védântiques suprêmes, ont cherché à en faire une arme offensive et défensive contre les écoles et les systèmes autres que les leurs. La Gîtâ n'est pas une arme de guerre dialectique ; c'est une porte ouverte sur l'univers entier de la vérité et de l'expérience spirituelles ; la perspective qu'elle nous ouvre embrasse toutes les provinces de cette région suprême. Elle nous montre le terrain, mais ne le divise pas et ne construit pas de murailles ou de haies qui bornent le champ de notre vision.

Au cours de la longue histoire de la pensée indienne, la Gîtâ n'a pas été la seule synthèse. Vint d'abord la synthèse védique, synthèse de l'être psychologique de l'homme – en ses plus hauts essors et sa plus vaste envergure de connaissance, de puissance, de joie, de vie et de gloire divines – avec l'existence cosmique des dieux, se déroulant derrière les symboles de l'univers matériel jusque dans les plans supérieurs qui ne se révèlent pas aux sens physiques et au mental matériel. Le couronnement de cette synthèse fut dans l'expérience des rishis védiques une chose divine, transcendante et bienheureuse, dans l'unité de laquelle l'âme croissante de l'homme et l'éternelle plénitude divine des dieux cosmiques se rejoignent parfaitement et s'accomplissent. Les Upanishads s'emparent de cette expérience finale des anciens prophètes et la prennent comme point de départ pour une haute et profonde synthèse de connaissance spirituelle ; elles groupent en une puissante harmonie tout ce qu'ont vu et éprouvé, pendant toute une longue et fructueuse période de recherche spirituelle, ceux qui, inspirés et libérés, connurent l'Éternel. La Gîtâ part de cette synthèse védântique et en prend les idées essentielles comme base sur laquelle elle érige une autre harmonie des trois grands moyens, des trois grands pouvoirs – Amour, Connaissance, Œuvres – par lesquels l'âme de l'homme peut approcher directement l'Éternel et se fondre en Lui. Il y a encore une autre synthèse, la tantrique²⁰, qui, tout en étant moins subtile et spirituellement moins profonde que celle de la Gîtâ, est plus audacieuse et plus puissante encore, car elle s'empare même des obstacles à la vie spirituelle et les oblige à devenir les moyens d'une conquête spirituelle plus riche ; elle nous permet, dans nos possibilités divines, d'embrasser la totalité de la vie comme Lîlâ²¹ du Divin. À certains égards, cette synthèse tantrique est plus immédiatement riche et fructueuse, car elle fait passer au premier plan, outre la connaissance et les œuvres divines et une dévotion plus riche à l'Amour divin, les secrets du Hatha-Yoga et du Râja-Yoga, l'emploi du corps et de l'ascèse mentale pour l'ouverture de la vie divine sur tous ses plans, procédés que la Gîtâ ne cite qu'en passant et sommairement. En outre, elle s'empare de cette idée de la divine perfectibilité de l'homme, idée que possédaient les rishis védiques, mais que les âges intermédiaires ont reléguée à l'arrière-plan, et qui est destinée à jouer un si grand rôle dans toute synthèse future de la pensée, de l'expérience et des aspirations humaines.

Nous, hommes d'aujourd'hui, nous sommes au seuil d'une nouvelle ère de développement qui doit conduire à une synthèse nouvelle et plus vaste. Nous n'avons pas à être des védântistes orthodoxes de l'une des trois écoles, ni des tantristes, ni à nous rattacher à l'une des religions théistes du passé, ni à nous retrancher à l'intérieur des enseignements de la Gîtâ. Ce serait nous limiter et vouloir créer notre vie spirituelle avec l'être, la connaissance et la nature d'autrui, d'hommes du passé, au lieu de la construire avec ce que nous sommes et ce qui est latent en nous. Nous n'appartenons pas aux aurores du passé, mais aux midis de l'avenir. Une masse d'éléments nouveaux se déverse en nous ; il nous faut, non seulement assimiler les influences des grandes religions théistes de l'Inde et du monde, ainsi qu'un sens retrouvé de ce que représente le Bouddhisme, mais aussi tenir pleinement compte des

²⁰ Il convient de rappeler que la tradition purânique tout entière a tiré du Tantra la richesse de son contenu.

²¹ Le jeu cosmique.

révélations puissantes, quoique limitées, de la science et de la recherche modernes ; en outre, un passé lointain, immémorial et qui paraissait mort, revient à nous avec tout l'éclat de nombreux secrets lumineux depuis longtemps perdus pour la conscience de l'humanité, et qui maintenant surgissent à nouveau de derrière le voile. Tout cela nous annonce une nouvelle synthèse, très riche et très vaste. Une harmonisation nouvelle et compréhensive de nos acquisitions est, intellectuellement et spirituellement, une nécessité de l'avenir. Et tout comme les synthèses passées ont pris pour point de départ celles qui les ont précédées, la synthèse de l'avenir doit aussi, pour avoir une base solide, procéder de ce qu'ont donné les grandes sommes de pensée et d'expérience spirituelles réalisées dans le passé. Parmi elles, la Gîtâ occupe une place primordiale.

Notre but en étudiant la Gîtâ ne sera donc pas d'en scruter la pensée d'un point de vue scolastique ou académique, ni de situer sa philosophie dans l'histoire de la spéculation métaphysique ; nous ne l'aborderons pas non plus à la façon du dialecticien féru d'analyse. Nous lui demanderons de nous aider et de nous éclairer ; notre but doit être de discerner son message essentiel et vivant, ce qu'en elle l'humanité doit saisir pour marcher vers sa perfection et son bien spirituel suprême.

Chapitre premier

Kurukshétra

Dhritarâshtra dit :

1. – À Kurukshétra, sur le champ de l'accomplissement du dharma, qu'ont-ils fait, ô Sanjaya, réunis, désireux de livrer bataille, mon peuple et les Pândavas ?

La particularité de la Gîtâ parmi les grands livres religieux du monde est de n'être pas une œuvre isolée, le fruit de la vie spirituelle d'une personnalité créatrice – telle que le Christ, Mahomet ou Bouddha – ou le fruit d'une époque de pure recherche spirituelle comme le sont les Védas ou les Upanishads. C'est un épisode de l'histoire épique des nations et de leurs guerres, des hommes et de leurs faits d'armes ; son enseignement est donné à l'occasion de la crise que traverse l'âme d'un de ses principaux personnages aux prises avec l'action qui couronne sa vie – action terrible, violente et sanguinaire – alors qu'il doit, ou bien reculer entièrement devant l'acte, ou bien l'exécuter jusqu'à son achèvement inexorable. L'enseignement de la Gîtâ ne doit donc pas être considéré seulement à la lumière d'une philosophie spirituelle ou d'une doctrine morale générales, mais comme traitant d'une crise pratique dans l'application à la vie humaine de l'éthique et de la spiritualité.

On pourrait traduire symboliquement l'expression « champ de l'accomplissement du dharma » par : « champ de l'action humaine, qui est le champ d'évolution du dharma ». La Gîtâ prend pour cadre une de ces périodes de transition et de crise que traverse périodiquement l'humanité au cours de son histoire, où de grandes forces se heurtent pour de gigantesques destructions et reconstructions, intellectuelles, sociales, morales, religieuses et politiques ; et ces crises, au stade actuel – psychologique et social – de l'évolution humaine, culminent généralement en une violente convulsion physique : lutte, guerre ou révolution. La Gîtâ admet la nécessité dans la nature de ces crises véhémentes ; elle en accepte non seulement l'aspect moral, la lutte entre le juste et l'injuste, entre la loi du bien qui s'affirme et les forces qui s'opposent à sa progression, mais aussi l'aspect matériel, la véritable guerre en armes ou toute autre lutte physique violente entre les êtres humains qui représentent les forces en conflit. Un jour peut venir, et, nous dirons même, un jour doit sûrement venir, où l'humanité sera prête spirituellement, moralement, socialement, pour le règne de la paix universelle ; en attendant ce jour, toute religion, toute philosophie pratique doit constater et expliquer l'aspect de lutte ainsi que la nature et la fonction de l'homme comme combattant. La Gîtâ, prenant la vie telle qu'elle est et non telle qu'elle pourra être dans un lointain avenir, demande comment cet aspect, cette fonction de la vie, qui sont vraiment un aspect et une fonction de l'activité humaine en général, peuvent s'harmoniser avec l'existence spirituelle.

Sanjaya dit :

2. – Alors le prince Duryodhana, ayant vu l'armée des Pândavas déployée en ordre de bataille, s'approcha de son maître²² et lui parla ainsi :

3. – « Contemple, ô âchârya, cette armée puissante des fils de Pându, alignée par le fils de Drupada, ton intelligent disciple.

4-6. – Vois, dans cette armée puissante, des héros et de grands archers qui, dans la bataille, égalent Bhîma et Arjuna : Yuyudhâna, Virâta, et Drupada au grand char, Dhrishtaketu, Chekitâna et le vaillant prince de Kâshi, Purujit et Kuntibhoja, et Shaibya, grand entre tous les hommes, Yudhâmanyu le fort et Uttamaujas le victorieux, le fils de Subhadrà et les fils de Draupadî, tous héros de grande prouesse.

7. – De notre côté aussi, ô meilleur des deux-fois nés, connais ceux qui se distinguent entre tous, les chefs de mon armée. Pour que tu les remarques, voici, je te les nomme.

²² Drona.

8-9. – *Toi-même et Bhîshma et Karna et Kripa, victorieux dans la bataille, Ashvatthâman, Vikarna et aussi Saumadatti, et d'autres héros nombreux ont pour moi fait abandon de leur vie. Tous sont pourvus d'armes et de projectiles divers, et bien versés dans l'art de la guerre.*

10. – *Illimitée est notre armée, et elle est conduite par Bhîsma, tandis que la leur est limitée, et dépend de Bhîma.*

11. – *C'est pourquoi, vous tous qui vous tenez dans vos divisions respectives sur les différents fronts de bataille, défendez Bhishma ».*

12. – *Réjouissant le cœur de Duryodhana, le puissant ancêtre (Bhîshma), l'ancien des Kurus, faisant retentir le champ de bataille d'un rugissement de lion, souffla dans sa conque.*

13. – *Alors conques et tambours, trombes et cors soudainement résonnèrent, et la clameur devint immense.*

14. – *Alors, debout dans leur grand char attelé de chevaux blancs, Mâdhava (Krishna) et le fils de Pându (Arjuna) soufflèrent dans leurs conques divines.*

Arjuna est le combattant dans le char et le divin Krishna son conducteur. Il y a, pour expliquer la Gîtâ, une méthode selon laquelle, non seulement cet épisode, mais le Mahâbhârata tout entier sont transformés en une allégorie de la vie intérieure, ne concernant plus notre vie et nos actions humaines extérieures, mais seulement les batailles de l'âme et les forces qui se disputent en nous la suprématie. C'est une conception que ne justifient pas le caractère général, ni le langage même du poème épique ; poussée jusqu'à ses conclusions logiques, elle transformerait le langage philosophique direct de la Gîtâ en une mystification constante, laborieuse, et quelque peu puérile. Le langage des Védas et d'une partie au moins des Purânas est nettement symbolique, plein d'images et de représentations concrètes de ce qui est derrière le voile. Mais la Gîtâ est écrite en termes clairs et prétend résoudre les grandes difficultés éthiques et spirituelles que soulève la vie de l'homme ; il ne convient pas de chercher un sens caché à cette pensée et à ce langage directs et de les torturer pour les mettre au service de notre fantaisie. Pourtant cette conception comporte une part de vérité, c'est que le cadre où est exposée la doctrine, sans être symbolique, est certainement typique – et le cadre d'un discours tel que la Gîtâ doit nécessairement l'être s'il doit avoir quelque rapport avec ce qu'il renferme.

Il y a en vérité dans la Gîtâ trois choses qui sont, du point de vue spirituel, significatives, presque symboliques, typiques des rapports et des problèmes les plus profonds de la vie spirituelle et de l'existence humaine à ses racines mêmes ; ce sont la personnalité divine de l'instructeur, ses relations caractéristiques avec son disciple, et les circonstances dans lesquelles il enseigne. Le Maître est Dieu Lui-même descendu en l'humanité ; le disciple est le premier, ou, comme nous dirions aujourd'hui, l'homme le plus représentatif de son époque, ami intime de l'Avatar et son instrument élu, son protagoniste dans l'œuvre immense et l'immense lutte dont le but secret, inconnu de ceux-là mêmes qui y jouent un rôle, est connu seulement du Dieu incarné qui dirige tout de derrière le voile de sa connaissance insondable ; l'occasion est une crise violente, au moment où l'angoisse et la difficulté morale, la violence aveugle des mouvements apparents de cette œuvre et de cette lutte s'imposent à l'esprit de l'homme représentatif avec le choc d'une révélation visible, et soulèvent le problème tout entier du sens de Dieu dans le monde, du but, de la tendance, de la signification de la vie et de la conduite humaines.

15-16. – *Hrishikesha (Krishna) souffla dans sa Panchajanya et Dhananjaya (Arjuna) dans sa Devadatta (don des Dieux) ; Vrikodara aux terrifiants faits d'armes souffla dans sa conque puissante Paundra ; le roi Yudhishthira, fils de Kuntî, fit retentir Anantavijaya ; Nakula et Sahadeva, Sughoshâ et Manipushpaka²³.*

17-18. – *Et Kâshya au grand arc, et Shikhandin au grandchar, Dhrishtadyumna et Virâta et Sâtyaki l'invaincu, Drupada et les fils de Draupadî, ô Seigneur de la terre, et Saubhadra au bras puissant, firent de toutes parts résonner leurs conques.*

19. – *Ce mugissement tumultueux, se répercutant par la terre et le ciel, déchira le cœur des fils de Dhritarâshtra.*

²³ Yudhishthira, Vrikodara (Bhîshma), Nakula et Sahadeva sont les quatre frères d'Arjuna.

20. – *Alors, voyant les fils de Dhritarâshtra alignés en ordre de bataille, et les projectiles déjà volant, le fils de Pându (Arjuna), dont l’emblème est un singe, saisit son arc et dit ces paroles à Hrishîkesha, ô Seigneur de la terre !*

La camaraderie symbolique d’Arjuna et de Krishna, de l’âme humaine et de l’âme divine, se retrouve ailleurs dans la pensée indienne : dans le voyage au ciel d’Indra et de Kutsa assis dans un même char, dans l’image donnée par l’Upanishad des deux oiseaux sur un même arbre, dans les deux personnages jumeaux de Nara et Nârâyana, les « voyants » qui s’adonnent ensemble au tapasya pour acquérir la connaissance. Mais dans les trois cas, ce qui est mis en évidence, c’est l’idée de la connaissance divine, en laquelle, comme le dit la Gîtâ, culmine toute action ; ici au contraire, c’est l’action qui conduit à cette connaissance, et à cette action prend part en personne le divin Connaisseur. Arjuna et Krishna, l’un humain et l’autre divin, sont réunis, non pas comme des prophètes dans un paisible ermitage consacré à la méditation, mais l’un combattant et l’autre tenant les rênes, sur le champ de bataille rempli de clameurs, dans le char de guerre et au milieu d’une nuée de flèches. L’Instructeur de la Gîtâ n’est donc pas seulement le Dieu en l’homme qui se dévoile en la parole de connaissance, mais aussi le Dieu en l’homme qui fait mouvoir tout notre monde d’action, par qui et pour qui toute l’humanité existe, lutte et peine, vers qui toute notre vie humaine voyage et progresse. Il est le Maître secret des œuvres ou du sacrifice et l’Ami des peuples humains.

Arjuna dit :

21-23. – *O Achyuta, arrête mon char entre tes deux armées, afin que je puisse voir ces myriades d’hommes impatients de se battre, que je dois affronter en cette fête du combat, afin que je puisse contempler ceux qui sont venus ici défendre la cause du fils pervers de Dhritarâshtra.*

La Gîtâ part de l’action, et Arjuna est l’homme d’action et non l’homme de connaissance. Un trait essentiel de l’homme pragmatique, c’est qu’il est éveillé au sens de son action par ses sensations mêmes. Il a demandé à son ami et conducteur de l’arrêter entre les deux armées, non pas avec une pensée profonde, mais seulement avec le désir orgueilleux de regarder en face ces myriades de champions de l’injustice qu’il doit combattre et vaincre et massacrer « en cette fête du combat », afin que puisse triompher le droit. C’est à cette vue que se révèle à lui le sens d’une guerre civile et domestique, guerre dans laquelle des hommes, non seulement de la même race, de la même nation, du même clan, mais encore de la même famille, du même foyer, s’affrontent en des camps opposés. Tous ceux que l’homme social tient pour les plus chers et les plus sacrés, il doit les affronter comme ennemis et les massacrer ; tous ces liens sociaux doivent être tranchés par l’épée. Ce n’est pas qu’il ait ignoré cela jusqu’alors, mais il ne l’a jamais entièrement « réalisé ». Obsédé par ses prérogatives, par les injustices qu’il a subies, par les principes de sa vie – lutte pour le droit, devoir du kshatriya de défendre la justice et la loi et d’écraser l’injustice et la violence rebelle – il n’y a pas réfléchi profondément, il ne l’a pas ressenti en son cœur et comme la moelle même de sa vie. Et voici que le divin Aurige le révèle à sa vue, le place de façon sensationnelle sous ses yeux, et cela le frappe comme un coup porté au centre même de son être sensitif, vital et émotif.

Sanjaya dit :

24-25. – *Gudâkesha (Arjuna) lui ayant parlé ainsi, Hrishîkesha arrêta le meilleur des chars entre les deux armées, ô Bhârata, devant Bhîsma, Drona et tous les princes de la terre, et dit : « Regarde, ô Pârtha, ces Kurus assemblés. »*

26. – *Alors vit Pârtha dans les camps opposés oncles et aïeuls, maîtres, cousins, fils et petits-fils, camarades, beaux-pères, bienfaiteurs.*

27. – *Voyant tous ces parents alignés pour la bataille, Kaunteya (Arjuna), envahi de grande pitié, parla ainsi dans le découragement et la tristesse.*

Arjuna dit :

28-29. – *Voyant les miens, ô Krishna, ainsi prêts à combattre, mes membres fléchissent et ma bouche se dessèche, mon corps tremble et mes cheveux se dressent ; Gândîva (l’arc d’Arjuna) glisse de mes mains et toute ma peau semble brûler.*

Le premier résultat est une violente crise sensitive et physique qui cause un dégoût de l'action et de ses objets matériels, et de la vie elle-même. Arjuna repousse le but vital que recherche dans l'action l'humanité égoïste : bonheur et jouissances ; il repousse le but vital du kshatriya : victoire, règne, puissance et autorité sur les hommes. Qu'est-ce, en somme, que cette lutte pour la justice, quand on la ramène à sa réalité pratique, sinon une lutte pour les intérêts d'Arjuna lui-même, de ses frères, de son parti, une lutte pour la possession, la jouissance, le pouvoir ? Mais ces choses ne valent pas qu'on les paie si cher. Car elles n'ont aucune valeur en soi, elles ne sont qu'un moyen de bien préserver la vie sociale et nationale. Or c'est cela même qu'Arjuna va détruire en massacrant ses parents et sa race. Alors vient le cri des émotions.

30. – *Je ne puis me tenir debout et mes pensées semblent un tourbillon ; et aussi je vois des présages funestes, ôKéshava.*

31. – *A quoi bon tuer les miens dans la bataille ? O Késhava, je ne désire ni victoire, ni royaumes, ni plaisirs.*

32-35. – *Pour nous, qu'est-ce qu'un royaume, ô Govinda, que sont les jouissances, qu'est-ce même que la vie ? Ceux pour qui nous désirons royaumes, jouissances, plaisirs, les voici dans la bataille, abandonnant vie et richesses – maîtres, pères, fils, aussi bien que grands-pères, oncles, beaux-pères, petits-fils, beaux-frères et autres parents. Je ne voudrais consentir à les tuer, dussé-je être tué moi-même, ôMadhusûdana, même pour régner sur les trois mondes – bien moins encore pour la terre ! Quels plaisirs pourront être nôtres, ô Janârdana, quand nous aurons tué les fils de Dhritarâshtra ?*

36. – *Le péché nous saisira si nous les tuons, bien qu'ils soient les agresseurs. Aussi, pour nous, ne sied-il pas de tuer les fils de Dhritarâshtra, nos parents ; en vérité, comment pourrions-nous être heureux, ô Mâdhava, tuant notre propre famille ?*

Tout cela est un effroyable péché – car voici que le sens moral s'éveille pour justifier la révolte des sensations et des émotions. C'est un péché, il n'y a ni droit ni justice à s'entre-massacrer, moins encore lorsqu'il s'agit de tuer ceux qui sont l'objet naturel de notre vénération et de notre amour, ceux dont la mort enlèverait à notre vie tout attrait. Violenter ces sentiments sacrés ne peut être vertu, ne peut être que crime odieux. Il est entendu que l'offense, l'agression, le premier péché, les crimes de convoitise et de passion égoïste qui ont causé une telle crise sont venus de l'autre parti ; néanmoins la résistance armée au mal en de telles conditions serait elle-même un péché et un crime pires encore, car le parti opposé est aveuglé par la passion et inconscient de sa faute, alors que de ce côté-ci on pécherait avec une claire conscience du mal. Et à quelle fin ? Pour défendre la moralité familiale, la loi sociale et nationale ? Mais c'est cela même que détruirait cette guerre civile.

37-38. – *Bien qu'eux, aveuglés par la convoitise, ne voient nul péché à détruire la famille, nul crime à combattre des amis, pourquoi nous, n'aurions-nous pas la sagesse de reculer devant un tel péché, ô Janârdana, nous qui voyons, en la destruction de la famille, le mal ?*

39. – *La famille anéantie, ses traditions éternelles sont détruites ; dans l'effondrement des traditions, la famille entière est entraînée hors de la loi.*

40. – *Quand domine l'illégalité, ô Krishna, les femmes de la famille deviennent corrompues ; les femmes corrompues, ô Vârshneya, alors vient la confusion des varnas²⁴.*

41. – *Cette confusion conduit à l'enfer les destructeurs de la famille, et la famille elle-même ; car les ancêtres, privés de pinda et de libations, périssent.*

42. – *Par ces méfaits des destructeurs de la famille, qui conduisent à la confusion des ordres, les lois éternelles de la race et la loi morale de la famille sont détruites.*

43. – *Et les hommes dont les mœurs familiales sont corrompues, ô Janârdana, vivent à jamais dans l'enfer. On nous l'a dit.*

²⁴ Varna est généralement traduit par caste ; mais le système actuel des castes est très différent de l'ancienne conception sociale de chaturvana, les quatre ordres bien distincts de la communauté âryenne, et ne correspond aucunement à la description que donna la Gîta. Cf. chap. XVIII. (A. R.).

44. – Hélas ! Nous étions engagés en un grand péché, nous qui cherchions à massacrer nos proches, par soif des plaisirs de la royauté.

45. – Il vaut mieux pour moi que les fils de Dhritarâshtra, armés, me massacrent désarmé et sans résistance.

Sanjaya dit :

46. – Ayant ainsi parlé sur le champ de bataille, Arjuna s'affaissa sur le siège du char, laissant tomber l'arc divin et le carquois inépuisable²⁵, l'esprit accablé par le chagrin.

Bien qu'Arjuna ne soit préoccupé que de sa propre situation, de sa lutte intérieure et de la loi d'action qu'il doit suivre, la question particulière qu'il pose – comme il la pose – soulève en réalité tout le problème de la vie et de l'action humaines : ce qu'est le monde, pourquoi il est, et comment, le monde étant ce qu'il est, on peut réussir à concilier la vie dans ce monde avec la vie dans l'esprit. Ce problème tout entier, profond et difficile, l'instructeur s'attache à le résoudre en en faisant la base même de son commandement pour une action qui doit procéder d'un nouvel équilibre de l'être, à la lumière d'une connaissance libératrice. Qu'est-ce donc qui constitue la difficulté pour l'homme qui doit prendre le monde comme il est et y agir, et qui pourtant voudrait vivre, au-dedans de soi, la vie spirituelle ? Quel est donc cet aspect de l'existence qui terrifie son mental éveillé et cause ce que le titre du premier chapitre de la Gîtâ appelle d'un nom significatif : le Yoga du désespoir d'Arjuna – le désespoir et le découragement ressentis par l'être humain lorsqu'il est forcé de regarder en face le spectacle de l'univers tel qu'il est réellement, quand le voile de l'illusion éthique, de l'illusion de représenter la justice a été arraché de devant ses yeux, et avant qu'il ne soit parvenu à une réconciliation supérieure avec lui-même ? C'est cet aspect que figurent extérieurement le carnage et le massacre de Kurukshétra, et spirituellement la vision du Seigneur de toutes choses comme Temps – le temps qui se dresse pour dévorer et détruire les êtres qu'il a lui-même créés. L'aspect extérieur, c'est l'existence du monde et l'existence humaine avançant par lutte et par hécatombe ; l'aspect intérieur, c'est l'Être universel s'accomplissant soi-même en une vaste création et une vaste destruction. La vie comme bataille et champ de mort, tel est Kurukshétra ; Dieu le Terrible, telle est la vision d'Arjuna sur ce champ de massacre.

Nous devons admettre Kurukshétra ; nous devons nous soumettre à la loi de la vie par la mort avant de pouvoir trouver notre chemin vers la vie immortelle ; nous devons ouvrir les yeux, d'un regard moins effrayé que celui d'Arjuna, à la vision de notre Seigneur du Temps et de la Mort, et cesser de nier, de haïr ou de fuir l'universel Destructeur.

²⁵ donné par les dieux pour cette heure fatidique.

Chapitre deuxième

I. Le credo du combattant âryen

Sanjaya dit :

1. – *À celui qui était ainsi envahi de pitié, les yeux affligés et pleins de larmes, le cœur déprimé et découragé, Madhusûdana dit ces paroles :*

Cette pitié d'Arjuna est toute différente de la compassion quasi-divine dont il sera parlé plus loin dans la Gîtâ cette compassion qui observe, avec un regard d'amour, de sagesse et de force calme, la lutte et la bataille, la force et la faiblesse de l'homme, ses vertus et ses péchés, sa joie et sa souffrance, et qui en tout cela pénètre afin d'aider et de guérir. La pitié d'Arjuna est une forme de complaisance envers soi ; c'est le recul physique nerveux devant l'acte du massacre, le recul égoïste, émotif, du cœur devant la destruction des dhritarâshtriens parce qu'ils sont « sa propre famille », et que, sans eux, la vie serait vide.

Le Bienheureux Seigneur dit :

2. – *D'où te sont venus cet accablement, cette souillure, cette obscurité d'âme à l'heure de la difficulté et du péril, ô Arjuna ? Telle n'est pas la voie chère à l'homme âryen ; cet état ne vient point des cieux ni ne peut conduire aux cieux, et sur terre il aliène la gloire.*

Cette question indique la nature véritable de ce qui a poussé Arjuna à s'écarter de ses qualités héroïques. La Gîtâ n'est pas un simple évangile de guerre et d'action héroïque, un credo nietzschéen de puissance et de force hautaine qui tient la pitié pour une faiblesse. Il y a une compassion divine qui descend sur nous d'en haut. Pour l'homme dont la nature ne possède pas une telle compassion, n'est pas formée en son moule, se prétendre sur-homme est une folie et une insolence ; car celui-là seul est le sur-homme qui manifeste au plus haut point dans l'humanité la nature suprême du Divin. Mais telle n'est pas la compassion qui pousse Arjuna à rejeter sa tâche et sa mission. Ce n'est pas de la compassion, mais une impuissance, la faiblesse d'une pitié sur soi, c'est un recul devant la souffrance mentale que lui imposera son acte ; or la pitié sur soi est parmi les plus vils et les moins aryens de tous les sentiments.

3. – *Ne déchois point, ô Pârtha, de la virilité du lutteur et du héros ! C'est indigne de toi. Défait-toi de cette couardise ! Debout, ô Parantapa !*

La pitié d'Arjuna est une faiblesse du mental et des sens – faiblesse qui peut être profitable à des hommes d'un niveau inférieur de développement et qui doivent être faibles, parce qu'autrement ils seraient durs et cruels. Mais cette voie n'est pas celle de l'Aryen évolué qui doit croître, non dans la faiblesse, mais par une ascension de force en force. Une telle attitude était indigne du fils de Prithâ ; le champion et l'espoir principal d'une juste cause ne doit pas la désertir ainsi à l'heure de la crise et du péril, ni permettre à son cœur et à ses sens soudain épouvantés, à sa raison obscurcie, à sa volonté défaillante de le trahir, lui faisant rejeter ses armes divines et refuser la tâche que Dieu lui assigna.

Arjuna dit :

4. – *Comment, ô Madhusûdana, pourrai-je, dans la bataille, frapper Bhîshma et Drona avec des armes, eux qui méritent vénération, ô Destructeur des ennemis ?*

5. – *Mieux vaudrait en ce monde vivre d'aumônes même, que de tuer ces Maîtres à la grande âme. Si je tue ces Maîtres, je goûterai, dès ce monde, des jouissances souillées de sang.*

6. – *Et je ne sais ce qui vaut mieux pour nous, les vaincre ou être par eux vaincus ; devant nous voici les dhritarâshtriens dont le massacre nous ferait haïr la vie.*

7. – *C'est ma pusillanimité qui chasse de moi ma [vraie] nature [héroïque] ; tout mon être a conscience de s'égarer dans sa vue du bien et du mal. Je Te demande quel peut être le mieux – dis-le moi nettement. Je prends refuge en Toi comme Ton disciple ; éclaire-moi.*

Arjuna est l'homme d'action et non l'homme de connaissance ; il est le combattant, jamais le prophète ni le penseur. Il incarne, dans la Gîtâ, l'âme de l'homme d'action, que cette action même, en sa crise la plus aiguë et la plus violente, met face à face avec le problème de la vie humaine, son apparente incompatibilité avec l'état spirituel ou même avec un idéal de perfection exclusivement éthique. La crise qu'il traverse est en sa nature une faillite intérieure complète –ce qu'il exprime en disant que son être conscient tout entier, non seulement la pensée, mais aussi le cœur et les désirs vitaux, tout est complètement égaré et ne peut trouver nulle part le dharma²⁶, ne peut trouver nulle part une loi valable d'action. Et l'âme d'action en l'être mental ne saurait connaître pire crise, pire faillite, pire effondrement. C'est à cause de cela seul qu'Arjuna prend refuge, en disciple, auprès de Krishna. Donne-moi, demande-t-il en substance, donne-moi ce que j'ai perdu, une loi véritable, une règle claire d'action, une voie grâce à laquelle je puisse à nouveau, avec confiance, marcher. Il demande, non pas le secret de la vie ou du monde, leur sens et leur but, mais un dharma. Et pourtant c'est précisément à ce secret qu'il ne demande pas, ou du moins à ce qu'il faut de cette connaissance pour l'élever à une vie supérieure, que le divin Instructeur a dessein de conduire son disciple ; car il entend lui faire abandonner tous les dharmas hormis la loi unique, la vaste et large loi qui enjoint de vivre consciemment dans le Divin et d'agir guidé par cette conscience.

C'est une erreur d'interpréter la Gîtâ du point de vue de la mentalité d'aujourd'hui, et de vouloir lui faire enseigner l'accomplissement désintéressé du devoir comme la loi suprême et suffisante. Car l'objet même de son enseignement, ce qui en fournit l'occasion, ce qui oblige le disciple à venir vers le Maître, c'est le conflit inextricable des conceptions du devoir, multiples et voisines, conflit qui aboutit à l'effondrement de l'entier édifice pratique –intellectuel et moral – érigé par le mental humain. La Gîtâ n'enjoint pas d'accomplir avec désintéressement les devoirs, mais de vivre la vie divine, d'abandonner tous les dharmas, sarvadharmân, afin de prendre, comme seul refuge, le Suprême.

8. – *Je ne vois rien qui puisse écarter de moi le chagrin qui dessèche les sens, dussé-je obtenir sur terre un royaume riche et sans rival ou même la souveraineté sur les dieux.*

Sanjaya dit :

9. – *Ayant ainsi parlé à Hrishîkesha, et Lui ayant dit : « Je ne veux pas combattre », Gudâkesha, terreur de ses ennemis, devint silencieux.*

10. – *À celui qui était ainsi déprimé et découragé, Hrishîkesha, comme avec un sourire, ô Bhârata, dit ces paroles entre les deux armées :*

Dans sa réponse à Krishna, Arjuna accepte le reproche, alors même qu'il se débat et refuse d'obéir. Il est conscient de sa faiblesse et pourtant accepte d'y être soumis. Il s'efforce néanmoins de justifier son refus par l'éthique et par la raison, mais il ne fait que masquer par des paroles en apparence raisonnables la révolte de ses émotions ignorantes et sans frein. Ce sont ces revendications de l'être égoïste d'Arjuna que Krishna s'attache d'abord à détruire afin de faire place à la loi supérieure qui devra dépasser tous les mobiles égoïstes d'action.

Le Bienheureux Seigneur dit :

11. – *Tu pleures ceux que lu ne devrais pas pleurer, et cependant tu dis des paroles sages. L'homme éclairé ne s'endeuille ni pour les vivants ni pour les morts.*

La réponse du Maître procède selon deux voies différentes : c'est d'abord une brève réplique fondée sur les conceptions les plus hautes de cette culture générale âryenne dans laquelle Arjuna a été élevé ; c'est ensuite une autre réponse, plus vaste, fondée sur une connaissance plus intime, s'ouvrant sur de plus profondes vérités de notre être, et qui est le véritable point de départ des enseignements de la Gîtâ. La première réponse a pour base les conceptions philosophiques et morales de la philosophie védântique et la notion sociale de devoir et d'honneur qui forme le fondement éthique de la société âryenne.

12. – *Il n'est pas vrai qu'il y ait eu un temps où Je n'étais pas, ni toi, ni ces rois des hommes ; il n'est pas vrai non plus qu'aucun de nous doive jamais, dans l'avenir, cesser d'être.*

²⁶ Dharma signifie littéralement : ce à quoi l'on se tient et qui est le lien de toutes choses, la loi, la norme, la règle de nature, d'action et de vie.

13. – *Comme l'âme passe physiquement à travers enfance et jeunesse et vieillesse, ainsi passe-t-elle à travers les changements de corps. Cela ne saurait troubler ni aveugler l'homme qui trouve en soi sa paix.*

L'esprit calme et sage, le dhîra, le penseur, voit par delà les faits apparents de la vie du corps et des sens le fait réel de son être, et s'élève par delà les désirs physiques et émotifs de la nature ignorante jusqu'au seul vrai but de l'existence humaine. Quel est donc ce fait réel ? Quel est ce but suprême ? C'est que la vie et la mort humaines répétées au long des âges dans les grands cycles du monde ne sont qu'une longue progression par quoi l'être humain se prépare pour l'immortalité et s'en rend digne.

14. – *Les contacts matériels, ô fils de Kuntî, qui donnent le froid et le chaud, le plaisir et la douleur, choses éphémères qui vont et viennent, apprends à les supporter, ô Bhârata.*

15. – *L'homme que ces choses ne troublent ni n'affligent, ô Cœur de lion entre les hommes, l'homme ferme et sage qui demeure égal dans le plaisir et la douleur, celui-là se rend digne de l'immortalité.*

Par immortalité il ne faut pas entendre la survivance à la mort – ce qui appartient déjà à toute créature née avec un mental – mais la transcendance par delà vie et mort. L'immortalité est cette ascension par laquelle l'homme cesse de vivre comme corps informé par un mental, pour vivre enfin comme esprit et dans l'Esprit. Quiconque est sujet au chagrin et à la douleur, esclave des sensations et des émotions, occupé par les objets éphémères et leur contact, ne peut se rendre digne de l'immortalité. Ces choses, il faut les supporter jusqu'à ce qu'elles soient vaincues, jusqu'à ce qu'elles ne puissent plus causer de douleur à l'homme libéré, jusqu'à ce que l'homme libéré sache accueillir tous les événements matériels du monde, joyeux ou tristes, avec une égalité sage et paisible, tout comme les accueille le tranquille Esprit éternel qui demeure secret au-dedans de nous.

16. – *Ce qui réellement existe ne peut cesser d'exister ; de même ce qui est non-existant ne peut commencer d'exister. La fin de cette opposition d'être et de non-être a été perçue par ceux qui voient les vérités essentielles.*

L'âme est, et elle ne peut cesser d'être, bien qu'elle puisse changer les formes à travers lesquelles elle apparaît. Cette opposition d'être et de non-être, cet équilibre de l'être et du devenir qui est la conception mentale de l'existence, prend fin quand on réalise que l'âme est le moi unique impérissable par quoi fut « étendu » tout cet univers.

17. – *Sache-Le impérissable, Ce par quoi tout ce monde est étendu. Qui peut tuer l'esprit immortel ?*

18. – *Les corps limités ont une fin, mais ce qui possède et emploie le corps est infini, inimitable, éternel, indestructible. Ainsi donc, ô Bhârata, lutte !*

19. – *Celui qui regarde ceci (l'âme) comme ce qui tue, et celui qui pense que ceci est tué, ni l'un ni l'autre ne perçoivent la vérité. Ceci ne tue pas, ni n'est tué.*

20. – *Ceci ne naît ni ne meurt, et ce n'est pas une chose qui un jour commença d'exister, et qui, s'en allant, ne reviendra jamais plus à l'existence. C'est non-né, ancien, éternel ; ce n'est pas tué lorsqu'est tué le corps.*

21. – *Celui qui Le connaît comme l'existence spirituelle éternelle, immortelle, impérissable, comment cet homme peut-il tuer, ô Pârtha, ou faire tuer ?*

22. – *L'âme incarnée rejette les vieux corps et en revêt de nouveaux, comme un homme échange un vêtement usé contre un neuf.*

23. – *Les armes ne la peuvent pourfendre, ni le feu la consumer, ni les eaux la pénétrer, ni le vent la dessécher.*

24. – *On ne saurait la pourfendre, on ne saurait la brûler, on ne saurait la mouiller ni la dessécher. Stable éternellement, immobile, pénétrant tout, elle est pour toujours et à jamais.*

25. – *Elle est non-manifestée, elle est impensable, elle est immuable ; ainsi est-elle décrite [par les Shrutis] ; donc, la connaissant telle, tu ne devrais point t'affliger.*

Non manifestée comme l'est le corps, mais plus grande que toute manifestation, non analysable par la pensée, mais plus grande que tout le mental, non susceptible de changer et de se modifier comme la vie, ses organes et leurs objets, mais au-delà des changements du mental, de la vie et du corps, elle est cependant la Réalité que tout cela s'efforce de représenter.

26. – *Même si tu penses que ceci (le moi) est constamment sujet à la naissance et à la mort, même ainsi, guerrier au bras puissant, tu ne devrais point t'affliger.*

27. – *Car certaine est la mort pour qui est né, et certaine la naissance pour qui est mort ; c'est pourquoi ce qui est inévitable ne devrait te causer d'affliction.*

La sujétion constante à la naissance et à la mort est une circonstance inévitable de la manifestation de soi de l'âme. Sa naissance est une apparition hors d'un état où elle est, non pas non-existante, mais non-manifestée à nos sens mortels ; sa mort est un retour à ce monde ou à cette condition de non-manifestation, d'où elle émergera de nouveau dans la manifestation physique. L'agitation du mental physique et des sens au sujet de la mort et de l'horreur de la mort – au lit de mort ou sur le champ de bataille – est la plus ignorante des criaileries nerveuses. Notre chagrin à la mort des hommes est une ignorante affliction au sujet de ceux pour lesquels il n'est nulle raison de s'affliger, puisqu'ils ne sont pas sortis de l'existence, puisqu'ils n'ont pas subi de changement d'état douloureux ou terrible, mais qu'ils ne sont, par delà la mort, ni moins existants, ni plus malheureux que dans la vie.

28. – *Les êtres sont non-manifestés en leur commencement, manifestés au milieu, ô Bhârata ; non-manifestés sont-ils encore dans la désintégration ? Qu'y a-t-il là d'affligeant ?*

29. – *Cela (le Moi, l'Un, le Divin), nous le regardons, nous en parlons et nous en entendons parler comme du merveilleux au-delà de notre compréhension ; car d'après tout ce que nous en ont appris ceux qui ont la connaissance, nul mental humain n'a jamais connu cet Absolu.*

C'est cela qui est ici voilé par le monde, c'est le maître du corps ; toute vie n'est que son ombre ; la venue de l'âme en la manifestation physique et sa sortie de cette manifestation par la mort ne sont qu'un de ses moindres mouvements. Quand enfin nous savons que nous sommes cela, parler de nous-même comme de celui qui tue ou qui est tué est une absurdité. Il n'est qu'une chose : la vérité dans laquelle nous avons à vivre, l'Éternel qui se manifeste comme âme de l'homme dans le grand cycle de son pèlerinage, la naissance et la mort jalonnant sa route, avec les mondes de l'au-delà comme haltes de repos, avec les circonstances heureuses ou malheureuses de la vie comme moyens de notre progrès et de notre lutte et de notre victoire, avec l'immortalité comme foyer vers lequel l'âme voyage.

30. – *Cet habitant dans le corps de chacun est éternel et indestructible, ô Bhârata ; c'est pourquoi tu ne dois pleurer aucune créature.*

31. – *En outre, considérant ta propre loi d'action, tu ne dois pas trembler ; il n'est pas de plus grand bien pour le kshatriya qu'une juste bataille.*

Mais comment cette connaissance de soi justifie-t-elle l'action exigée d'Arjuna et le massacre de Kurukshétra ? En ceci que c'est l'action assignée à Arjuna sur le chemin qu'il doit parcourir ; elle est venue, inévitable, dans l'accomplissement de la fonction exigée de lui par son svadharma²⁷, son devoir social, la loi de sa vie, la loi de son être. Ce monde, cette manifestation du Moi dans l'univers matériel, n'est pas seulement un cycle de développement intérieur, mais un domaine dans lequel les circonstances extérieures de la vie doivent être acceptées comme le milieu et l'occasion de ce développement. C'est un monde d'aide mutuelle et de lutte ; il ne nous permet pas d'avancer en glissant dans la paix et la sérénité parmi des joies faciles ; chaque pas en avant, il nous faut le conquérir par un effort héroïque, à travers un violent conflit de forces opposées. Ceux qui portent la lutte intérieure et extérieure jusqu'au conflit le plus physique de tous, la guerre, ce sont les kshatriyas, les hommes puissants ; combat, force, noblesse, courage, telle est leur nature ; protéger le droit et accepter sans défaillance l'enjeu de la bataille, c'est leur vertu et leur devoir.

²⁷ L'idéal kshatriya et l'idéal des quatre ordres sont présentés ici sous leur aspect social, et non, comme ils le seront plus loin, en leur signification spirituelle.

32. – *Quand une telle bataille leur vient d'elle-même comme la porte ouverte des cieux, heureux alors sont les kshatriyas.*

Le Maître s'interrompt un instant pour donner une autre réponse au cri d'Arjuna menacé de perdre, par la mort de ses parents, sa raison d'être et le but de sa vie. Quel est le véritable objet de la vie d'un kshatriya ? Quel est son véritable bonheur ? Ce ne sont point les satisfactions personnelles, le bonheur domestique, la vie de confort et de paisible joie avec des parents et des amis. Lutter pour le droit, voilà l'objet véritable de sa vie ; trouver une cause à quoi sacrifier cette vie, ou gagner par la victoire la couronne et la gloire d'une existence de héros, tel est son plus grand bonheur.

33. – *Mais si tu ne livres pas pour le droit cette bataille, alors tu as trahi ton devoir et la vertu et la gloire, et le péché t'échoit en partage.*

Une lutte se déroule sans cesse entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, la force qui protège et la force qui violente et opprime. Quand cette lutte a été portée jusqu'au conflit physique, le champion, le porte-drapeau du Droit ne doit frémir ni trembler devant la nature terrible et violente de la tâche qu'il doit accomplir. Sa vertu et son devoir sont dans la bataille et non dans l'abstention ; ce n'est pas le massacre, mais le refus de tuer qui serait ici un péché.

34. – *En outre, les hommes diront ta perpétuelle disgrâce, et, pour qui est de noble condition, le déshonneur est pire que la mort.*

35. – *Les hommes puissants penseront que, de peur, tu as fui la bataille, et toi, qu'ils tenaient en haute estime, tu laisseras ton honneur s'entacher de cette souillure ?*

Donner l'exemple d'un héros entre tous les héros exposant son action au reproche de couardise et de faiblesse, et ainsi abaisser le niveau moral de l'humanité, c'est se trahir soi-même et trahir ce que le monde attend de ses chefs et de ses rois.

36. – *Maintes paroles blessantes seront dites par tes ennemis médissant de ta force ; est-il affliction pire ?*

37. – *Tué, tu gagneras les deux ; victorieux, tu jouiras de la terre. Lève-toi donc, ô fils de Kuntî, résolu à te battre.*

L'éthique indienne a toujours compris la nécessité pratique d'idéals progressifs pour le développement de la vie morale et spirituelle de l'homme. Telle est ma réponse, dit Krishna en substance, si tu maintiens que la joie, le chagrin et le résultat de tes actions doivent être tes mobiles. Je t'avais montré déjà quelle direction t'indique la connaissance supérieure du moi et du monde ; je t'ai montré maintenant quelle direction t'assignent ton devoir social et les exigences éthiques de ton ordre, svadharman api châvekshya. Dans l'un et l'autre cas, le résultat est le même. Mais si tu n'es pas satisfait de ce que t'ordonnent ton devoir social et la vertu de ton ordre, si tu penses que cela te conduirait à la douleur et au péché, alors je te demande de t'élever jusqu'à un plus haut idéal, et non de retomber à un idéal inférieur. D'où le verset suivant :

38. – *Fais que l'affliction et le bonheur, la perte et le gain, la victoire et la défaite soient égaux pour ton âme, puis jette-toi dans la bataille ; ainsi tu ne pécheras pas.*

Écarte de toi tout égoïsme, néglige la joie et la tristesse ; ne considère ni gain, ni perte, ni aucun résultat matériel ; regarde seulement la cause que tu dois servir et la tâche que tu dois accomplir par ordre divin ; – « ainsi tu ne pécheras pas ». Tous les arguments d'Arjuna – celui de l'affliction, celui de l'horreur du massacre, celui du péché, celui des résultats néfastes de son action sont ainsi réfutés selon la connaissance la plus haute et les idéals éthiques les plus élevés auxquels soient parvenues son époque et sa race.

II. Le Yoga de la volonté intelligente

Au moment où prend fin cette première réponse sommaire aux difficultés d'Arjuna, et dès les premiers mots qui indiquent le thème d'une solution spirituelle, l'instructeur fait une distinction qui est d'une importance primordiale pour la compréhension de la Gîtâ – la distinction entre Sâmkhya et Yoga. La Gîtâ est en sa base une œuvre védântique ; elle est l'un des trois ouvrages reconnus

comme faisant autorité pour l'enseignement du Vedânta. Cependant ses idées védântiques sont colorées, partout et entièrement, par les conceptions des modes de pensée appartenant au Sâmkhya et au Yoga ; d'où le caractère synthétique particulier à sa philosophie. De fait, ce qu'elle enseigne, c'est avant tout un système pratique de Yoga, et elle n'introduit des idées métaphysiques que pour expliquer ce système pratique.

Que sont donc le Sâmkhya et le Yoga dont parle la Gîtâ ? Ce ne sont certainement pas les systèmes qui nous sont parvenus sous ces noms, tels qu'ils sont exposés respectivement dans la « Sâmkhya-Kârîka » d'Ishvara Krishna, et les « Aphorismes sur le Yoga » de Patanjali. Néanmoins, tout ce qui est essentiel dans les systèmes du Sâmkhya et du Yoga, tout ce qui en eux est vaste, universel et universellement vrai, est admis dans la Gîtâ, bien qu'elle ne se laisse pas limiter par eux comme le font les écoles rivales. Son Sâmkhya est le Sâmkhya catholique et védântique, tel qu'on le trouve en ses principes et éléments premiers, dans la grande synthèse védântique des Upanishads et dans les développements ultérieurs des Purânas. Son idée du Yoga est cette vaste conception d'une pratique et d'une transformation intérieures principalement subjectives, qui sont nécessaires à la découverte du Moi ou à l'union avec Dieu, et dont le Râja-Yoga²⁸ n'est qu'une application spéciale, non la plus importante ni la plus vitale. La Gîtâ soutient que Sâmkhya et Yoga, loin d'être deux systèmes différents, incompatibles et discordants, ne font qu'un en leur principe et leur but ; ils ne diffèrent qu'en leur méthode et leur point de départ.

Quelles sont donc les vérités du Sâmkhya ? Cette philosophie a tiré son nom de son processus analytique. Le Sâmkhya est l'analyse, l'énumération, l'exposé, par la distinction et la discrimination, des principes de notre être, principes dont l'esprit ordinaire ne voit que les combinaisons, et le résultat des combinaisons. Il ne cherche nullement à faire une synthèse. En fait, son point de vue, à l'origine, est dualiste, non pas du dualisme très relatif des écoles védântiques qui portent ce nom de dvaïta, mais d'un dualisme très absolu et catégorique. Il explique en effet l'existence, non par un seul principe, mais par deux principes originels dont l'inter-action est la cause de l'univers : Purusha l'inactif, et Prakriti l'actif. Purusha est l'âme, non point au sens ordinaire ou populaire du mot, mais au sens d'être pur et conscient, immobile, immuable et lumineux en soi. Prakriti est l'Énergie et ses processus. Purusha n'agit pas, mais reflète l'action de l'Énergie et de ses processus ; Prakriti est mécanique, mais, en se reflétant en Purusha, elle revêt l'apparence de la conscience en ses activités. D'où ces phénomènes de création, conservation, dissolution, naissance et vie et mort, conscience et inconscience, connaissance sensorielle et connaissance intellectuelle et ignorance, action et inaction, bonheur et souffrance, phénomènes que Purusha, sous l'influence de Prakriti, s'attribue à lui-même, encore qu'ils appartiennent, non à lui, mais à l'action ou au mouvement de la seule Prakriti.

Car Prakriti est composée de trois gunas ou modes essentiels d'énergie : sattva, germe de l'intelligence, entretient le jeu de l'énergie ; rajas, germe de la force et de l'action, crée le jeu de l'énergie ; tamas, germe de l'inertie et de la non-intelligence, négation de sattva et de rajas, dissout ce qu'ils créent et entretiennent. Quand ces trois pouvoirs de l'énergie de Prakriti sont en équilibre, tout est en repos, et il n'y a point de mouvement, d'action, ni de création, et il n'y a par conséquent rien à refléter dans l'être lumineux immuable de l'Âme consciente. Mais quand est rompu l'équilibre, les trois gunas tombent en un état d'inégalité où ils luttent et réagissent entre eux ; alors commence tout l'enchevêtrement inextricable et incessant de création, de conservation, de dissolution, le déroulement des phénomènes du cosmos. Ce mouvement continue tant que le Purusha consent à réfléchir le trouble qui obscurcit sa nature éternelle, lui attribuant la nature de Prakriti ; mais quand il retire son assentiment, les gunas reprennent leur équilibre et l'Âme retourne à son immobilité éternelle et sans changement ; elle est délivrée des phénomènes. C'est ainsi que le Sâmkhya explique l'existence du cosmos.

D'où viennent alors cette intelligence et cette volonté conscientes que nous percevons comme une partie si importante de notre être, et que nous attribuons, d'instinct et communément, non à la Prakriti, mais au Purusha ? Selon le Sâmkhya, cette intelligence et cette volonté tout entières sont une partie de l'énergie mécanique de la nature, et non pas des propriétés de l'âme ; elles sont le principe de buddhi, l'un des vingt-quatre tattvas, des vingt-quatre principes cosmiques²⁹. S'il nous est difficile de comprendre comment l'intelligence et la volonté peuvent être des propriétés de l'inconscient

²⁸ Le Râja-Yoga de Patanjali est une méthode purement subjective de Râja-Yoga (A. R.).

²⁹ Cf. III, 42 (p. 93) et XIII, 5 (p. 229).

mécanique, peuvent être elles-mêmes mécaniques (jada), rappelons-nous que la science moderne elle-même a été conduite à cette conclusion. Mais le Sâmkhya explique ce que la science laisse dans l'obscurité : le processus par quoi ce qui est mécanique et inconscient revêt l'apparence de la conscience. C'est par suite de la réflexion du Prakriti en Purusha : la lumière de conscience de l'âme est attribuée au jeu de l'énergie mécanique. Rejeter cette illusion est le premier pas vers la libération de l'âme hors de la nature et de ses œuvres.

Ce que nous ne saisissons pas tout d'abord, c'est pourquoi le Sâmkhya introduit en son dualisme un élément de pluralisme, en affirmant qu'il y a une seule Prakriti, mais plusieurs Purushas ; il semblerait que l'existence d'un Purusha et d'une Prakriti dût suffire à expliquer la création et le déroulement de l'univers. Mais, par son observation rigoureusement analytique des principes des choses, le Sâmkhya devait nécessairement aboutir au pluralisme. D'abord, c'est un fait qu'il y a dans le monde beaucoup d'êtres conscients, et que chacun d'eux regarde le même monde à sa propre manière ; chacun a son expérience indépendante des choses de ce monde, subjectives et objectives, chacun entretient des rapports différents avec les mêmes processus de perception et de réaction. S'il n'y avait qu'un seul Purusha, ce caractère central d'indépendance et de séparativité ne saurait être, et tous verraient le monde de façon identique, avec une objectivité et une subjectivité qui leur seraient communes.

Il y a une autre difficulté, tout aussi considérable. Cette philosophie, comme les autres, se propose pour objet la libération. Cette libération s'effectue, avons-nous dit, quand le Purusha retire son assentiment aux activités de la Prakriti, activités que la Prakriti ne poursuit que pour le plaisir du Purusha. Mais ce n'est là, au fond, qu'une façon de parler. Le Purusha est passif, et l'acte de donner ou de retirer son assentiment ne peut véritablement lui appartenir, mais doit être un mouvement dans la Prakriti elle-même. Si nous réfléchissons, nous verrons que, dans la mesure où c'est une opération, c'est un mouvement de renversement ou de repliement dans le principe de buddhi, la volonté discriminatrice. Par le processus de discrimination, buddhi parvient à cette réalisation acide et dissolvante que c'est une illusion d'identifier le Purusha et la Prakriti. Buddhi, à la fois intelligence et volonté, recule devant le mensonge qu'elle a jusqu'alors soutenu, et le Purusha, cessant d'être enchaîné, ne s'associe plus à l'intérêt que prend le mental au jeu cosmique. Mais, le principe discriminatoire se libérant de ses illusions, s'il n'existait qu'un seul Purusha, le cosmos tout entier prendrait fin. Or nous voyons que rien de tel n'a lieu. Quelques êtres – parmi d'innombrables millions – parviennent à la libération, les autres ne sont nullement affectés, et la Nature cosmique, en son jeu avec ces êtres, n'est nullement gênée par ce rejet sommaire qui devrait être la fin de toutes ses activités. Ce n'est que par la théorie des Purushas multiples et indépendants que peut s'expliquer ce fait.

La Gîtâ part de cette analyse et semble d'abord, même en son exposé du Yoga, l'accepter presque entièrement. Elle accepte la Prakriti, ses trois gunas et ses vingt-quatre principes ; elle accepte la passivité du Purusha et l'attribution de toute action à la Prakriti ; elle accepte la multiplicité des êtres conscients dans le cosmos ; elle accepte, comme moyens de libération, la dissolution de l'ahamkâra identificateur³⁰, l'action discriminatrice de la volonté intelligente et la transcendance par delà l'action des trois modes d'énergie. Le Yoga que, dès le début, il est enjoint à Arjuna de pratiquer, est le Yoga par la buddhi, la volonté intelligente. Il y a cependant une divergence d'importance capitale : le Purusha est ici considéré comme unique, non comme multiple. Le Moi de la Gîtâ, libre, immatériel, immobile, éternel, immuable, est en effet, à un élément près, une description védântique du Purusha sâmkhien, éternel, passif, immobile, immuable – avec cette différence capitale qu'il est unique, et non multiple. D'où toute la difficulté qu'évite la multiplicité du Sâmkhya ; d'où la nécessité d'une solution tout autre. Cette solution, la Gîtâ l'apporte en faisant entrer en son Sâmkhya védântique les idées et les principes du Yoga védântique.

Le premier élément nouveau et important que nous trouvons est dans la conception du Purusha même. La Prakriti exerce son activité pour le plaisir du Purusha ; mais comment se détermine ce plaisir ? Selon la stricte analyse sâmkhienne, ce ne peut être que par un consentement passif du témoin silencieux. Passivement, le témoin consent à l'action de la volonté intelligente et du sens de l'ego, passivement il consent au retrait de cette volonté hors du sens de l'ego. Il est le témoin, source du consentement, soutien par réflexion de l'œuvre de la Nature, sâkshî anumantâ bhartâ, mais rien de

³⁰ Ahamkâra, le sens de l'ego, est un principe de la Nature qui induit le Purusha à s'identifier avec la Prakriti (A. R.).

plus. Or le Purusha de la Gîtâ est aussi le Seigneur de la Nature, il est Ishvara³¹. Si l'activité de la volonté intelligente appartient à la Nature, la volonté trouve son origine et sa puissance dans l'âme consciente ; elle est le Seigneur de la Nature. Si l'acte d'intelligence de la Volonté est action de la Prakriti, la source et la lumière de l'intelligence sont une contribution active du Purusha ; le Purusha n'est pas seulement le témoin, il est aussi Celui qui règne et Celui qui sait, le maître de la connaissance et de la volonté, jnâtâ ishvara. Il est la cause suprême de l'action de la Prakriti, la cause suprême aussi de son retrait de l'action. Selon l'analyse sâmkhienne, le Purusha et la Prakriti sont, en leur dualisme, la cause du cosmos ; en ce Sâmkhya synthétique, c'est le Purusha qui, par « sa » Prakriti, est la cause du cosmos. Nous voyons aussitôt combien nous sommes loin du purisme rigide de l'analyse traditionnelle.

Mais qu'est-il advenu du Moi unique, immuable, immobile, éternellement libre, par quoi a commencé la Gîtâ ? Il est libre de tout changement et de toute involution dans le changement ; il est avikârya, non-né, non-manifesté, le Brahman ; et pourtant il est « ce par quoi tout ceci est étendu ». Il semblerait donc que le principe de l'Ishvara fût en son être ; s'il est immobile, il est néanmoins la cause et le Seigneur de toute action et de toute mobilité. Mais comment ? Et la multiplicité des êtres conscients dans le cosmos ? Ils ne semblent pas être le Seigneur, ils semblent bien plutôt n'être aucunement le Seigneur, an-îsha, car ils sont soumis à l'action des trois gunas et au dualisme du sens de l'ego. Et si, comme semble le dire la Gîtâ, ils sont tous le Moi unique, d'où viennent donc cette involution, cette sujétion, ce leurre, et comment peut-on les expliquer, sinon par la passivité pure du Purusha ? Et d'où vient cette multiplicité ? Comment se fait-il que le Moi unique parvienne à la libération en un corps et un mental, alors qu'en d'autres il reste soumis au leurre de la servitude ? Ce sont là des difficultés qu'on ne peut laisser sans solution.

La Gîtâ y répond, dans ses chapitres ultérieurs, par une analyse du Purusha et de la Prakriti qui introduit de nouveaux éléments, parfaitement justifiés dans un Yoga védântique, mais étrangers au Sâmkhya traditionnel. Elle parle de trois Purushas ou plutôt d'un triple état du Purusha. Les Upanishads, quand elles traitent des vérités du Sâmkhya, semblent parfois parler de deux Purushas seulement. Il y a un seul non-né de trois couleurs, dit un texte, l'éternel principe féminin de la Prakriti avec ses trois gunas, créant sans cesse ; il y a deux non-nés, deux Purushas, dont l'un s'attache à la Prakriti et jouit d'elle, tandis que l'autre la quitte parce qu'il a joui de toutes les jouissances qu'elle donne. Dans un autre verset, on les décrit comme deux oiseaux sur un même arbre, compagnons éternellement conjugués : l'un mange les fruits de l'arbre – le Purusha dans la nature, jouissant du cosmos de la nature ; l'autre ne mange pas, mais, témoin silencieux, à l'écart de toute jouissance, observe son camarade ; quand le premier voit le second et découvre que tout en lui est sa propre grandeur, il est délivré de la douleur. Les deux versets diffèrent en leur point de vue, mais ils impliquent la même signification. L'un des oiseaux est le Moi, le Purusha, éternellement silencieux et non-asservi, par qui « tout ceci est étendu » ; il regarde le cosmos qu'il a étendu, mais il s'en tient à l'écart ; l'autre est le Purusha mêlé à la Prakriti. Le premier distique indique que les deux ne sont qu'un être présentent deux états différents – asservissement et libération – du même être conscient, car le second non-né est descendu jusqu'en la jouissance de la Nature, puis s'en est retiré ; l'autre distique fait ressortir ce que nous ne pouvions trouver dans le premier – c'est-à-dire que le Moi, dans son état supérieur d'unité, est à jamais libre, inactif, sans attachement, bien qu'en son être inférieur il descende dans la multiplicité des créatures de la Prakriti et dans telle ou telle créature individuelle particulière, et se retire de cette Prakriti par un retour à l'état supérieur. Cette théorie du double état de l'âme consciente unique ouvre une porte ; mais le processus de la multiplicité de l'Un demeure obscur.

À ces deux états, la Gîtâ, développant la pensée contenue en d'autres passages des Upanishads, en ajoute un autre, le suprême, le Purushottama, le plus haut Purusha, dont toute cette création constitue la grandeur. Il y a donc trois états, le kshara, l'akshara, l'uttama. Le kshara, le mobile, le muable, est la Nature, svabhâva, le devenir varié de l'âme ; le Purusha est ici la multiplicité de l'Être divin ; c'est le Purusha multiple qui n'est pas distinct de la Prakriti, mais en elle. L'akshara, l'immobile, l'immuable, est le Moi silencieux et inactif, c'est l'unité de l'Être divin qui est témoin de la Nature, mais non pas engagé en son mouvement ; c'est le Purusha inactif, libre de la Prakriti et de ses actions. L'uttama est le Seigneur, le Brahman suprême, le Moi suprême, qui possède ensemble l'unité immuable et la multiplicité mobile. C'est par une vaste mobilité, une vaste action de Sa nature, de Son énergie, de Sa

³¹ Cf. XIII, 22 (p. 234).

volonté, et de Sa puissance qu'Il Se manifeste dans le monde ; et c'est par un plus grand calme, une immobilité plus grande de Son être qu'il Se tient à l'écart de ce monde³² ; pourtant, en tant que Purushottama, Il est au-dessus de la séparation d'avec la Nature et de l'attachement à la Nature. La notion du Purushottama, bien qu'elle soit partout implicite dans les Upanishads, n'est dégagée et nettement exprimée que dans la Gîtâ ; et elle a exercé une influence puissante sur les développements ultérieurs de la conscience religieuse indienne. C'est la base du Bhakti-Yoga suprême qui prétend outrepasser les définitions rigides de la philosophie moniste ; elle est à l'arrière-plan de la philosophie des Purânas de dévotion.

Mais la Gîtâ ne se contente pas de rester dans les limites de l'analyse sâmkhienne de la Prakriti ; car celle-ci ne fait place qu'au sens de l'ego, et non pas au Purusha multiple, qui n'est pas alors une partie de la Prakriti, mais qui est distinct d'elle. La Gîtâ affirme, au contraire, que, par Sa nature même, le Seigneur devient le jîva. Comment est-ce possible, puisqu'il n'existe que les vingt-quatre principes de l'Énergie cosmique, et rien d'autre ? Cette théorie, dit en substance le divin Instructeur, donne bien une explication parfaitement valable des opérations apparentes de la Prakriti cosmique avec ses trois gunas, et le rapport que l'on y attribue au Purusha et à la Prakriti est aussi très valable et de grande utilité pour l'objet pratique de l'involution et du retrait. Mais ce n'est là que la Prakriti inférieure des trois modes, l'inconsciente, l'apparente ; il existe une nature plus haute, suprême, consciente et divine, et c'est elle qui est devenue l'âme individuelle, le jîva. Dans la nature inférieure, chaque être apparaît comme ego ; dans la nature supérieure, il est le Purusha individuel. En d'autres termes, la multiplicité fait partie de la nature spirituelle de l'Un. Cette âme individuelle est Moi-même ; elle est dans la création une manifestation partielle de Moi, mamaiva amshah, et elle possède tous Mes pouvoirs ; elle est le témoin, donne la sanction, soutient, connaît, règne. Elle descend en la nature inférieure et se croit liée par l'action, afin de jouir de l'être inférieur : elle peut se retirer et se connaître elle-même comme Purusha passif libre de toute action. Elle peut s'élever au-dessus des trois gunas et, libérée de la servitude de l'action, posséder néanmoins l'action, tout comme Je le fais Moi-même ; par l'adoration du Purushottama et l'union avec Lui, elle peut jouir pleinement de sa nature divine.

39. – Telle est l'intelligence (la connaissance intelligente des choses et la volonté) qui t'a été déclarée dans le Sâmkhya ; écoute maintenant ce qu'enseigne le Yoga, car si tu es en état de yoga, par cette intelligence, ô fils de Prithâ, tu rejetteras la servitude des œuvres.

Je t'ai déclaré, selon le Sâmkhya, l'équilibre d'une intelligence libératrice de soi. Je te déclarerai maintenant un autre équilibre, selon le Yoga. Tu recules devant les résultats de tes œuvres, tu en désires d'autres et tu te détournes de ton vrai chemin dans la vie parce qu'il ne t'y conduit pas. Mais cette conception des œuvres et de leur résultat – désir du résultat comme mobile d'action, œuvre comme moyen de satisfaire le désir – c'est la servitude de l'ignorant qui ne sait ni ce que sont les œuvres, ni leur véritable source, ni leur véritable jeu, ni leur haute utilité. Mon yoga, dit à Arjuna le divin Instructeur, te libérera de tout asservissement de l'âme à ses œuvres.

40. – Sur celle voie nul effort n'est vain, nul obstacle ne prévaut ; même un peu de ce dharma délivre de la grande peur.

Arjuna est en proie à la grande peur qui assiège l'homme, sa peur du péché et de la souffrance ici-bas et dans l'au-delà, sa peur, dans un monde dont il ignore la vraie nature, d'un Dieu dont il n'a pas vu l'être véritable et dont il ne comprend pas le dessein cosmique. Mon yoga, lui dit le divin Instructeur, te délivrera de la grande peur, et même un peu de ce yoga t'apportera la délivrance. Une fois engagé sur cette route, tu verras que nul pas n'est perdu ; chacun de tes plus petits mouvements sera un avantage conquis ; tu ne trouveras nul obstacle qui puisse te frustrer de ton avance. Promesse hardie et absolue, promesse à quoi le mental hésitant et craintif, assiégé et trébuchant sur tous les chemins, ne peut facilement accorder une entière confiance.

41. – L'intelligence fixe et résolue est une et homogène, ô joie des Kurus ! Divisée en beaucoup de branches et engagée sur des voies multiples est l'intelligence de l'irrésolu.

³² Purusha... aksharâ... paratah parah – bien que l'akshara soit suprême, il y a, dit l'Upanishad, un Purusha suprême qui lui est encore supérieur.

Buddhi – c’est le terme employé ici – signifie à proprement parler le pouvoir mental de compréhension, mais ce terme est évidemment utilisé par la Gîtâ en une vaste acception philosophique pour désigner l’action tout entière du mental qui discrimine et décide, qui détermine à la fois la direction et l’emploi de nos pensées et la direction et l’emploi de nos actes ; pensée, intelligence, jugement, choix dans la perception et but sont compris dans l’activité de buddhi ; car ce qui caractérise l’intelligence unifiée, ce n’est pas seulement la concentration du mental qui connaît, c’est surtout la concentration du mental qui décide et persiste dans sa décision, vyavasâya ; tandis que le signe de l’intelligence dissipée n’est pas tant un éparpillement des idées et des perceptions qu’un éparpillement des buts et des désirs, et par conséquent de la volonté. La volonté et la connaissance sont donc les deux fonctions de buddhi. La volonté intelligente unifiée est fixée en l’âme éclairée, concentrée en la connaissance intérieure du Moi ; la volonté dont les activités multiples s’engagent sur beaucoup de voies s’occupe au contraire de choses nombreuses en négligeant la seule nécessaire ; elle est sujette à l’action agitée, éparpillée du mental, et se disperse parmi la vie extérieure, les œuvres et leurs fruits.

42-43. – Ces paroles fleuries que disent ceux qui n’ont clair discernement, qui sont dévoués au credo du Véda, dont le credo est qu’il n’est rien autre que le Véda – âmes de désir, chercheurs de Paradis – elles donnent les fruits des œuvres de la naissance, elles s’engagent sur beaucoup de voies, fécondes en rites spéciaux, et se donnent pour but la jouissance et le pouvoir dominateur.

Dans les six premiers chapitres, la Gîtâ construit une vaste base pour sa synthèse des œuvres et de la connaissance, sa synthèse du Sâmkhya, du Yoga et du Védânta. Mais elle constate d’abord que le terme karma, les œuvres, est pris par les védântistes dans une acception particulière : ils lui donnent le sens de sacrifices et cérémonies védiques, en y ajoutant tout au plus les règles de vie fixées par les Grihya-sûtras selon lesquels ces rites forment la partie la plus importante, la moelle religieuse, de la vie. Par « œuvres », le Védânta entendait ces actes religieux, le système sacrificatoire, le yajna, établi selon un ordre scrupuleux, vidhi, plein de rites précis et compliqués, kriyâvisheshabahulam. Mais dans le Yoga le terme a un sens bien plus vaste. La Gîtâ insiste sur ce sens élargi : toutes les œuvres, sarva-karmâni, doivent être comprises dans notre conception de l’activité spirituelle. D’autre part, le Yoga ne rejette pas, comme le fait le Bouddhisme, l’idée du sacrifice ; il préfère l’élever et l’élargir. Oui, dit-il en fait, non seulement le sacrifice, yajna, est la partie la plus importante de la vie, mais encore toute la vie, toutes les œuvres doivent être considérées comme sacrifice, sont yajna, bien qu’elles soient accomplies par les ignorants sans la connaissance supérieure, par les plus ignorants sans l’ordre convenable, a-vidhi-pûrvakam. Le sacrifice, c’est la condition même de la vie. C’est avec le sacrifice comme éternel compagnon que le Père des créatures créa les peuples. Mais les sacrifices, selon les védavâdins, sont des offrandes de désir en vue d’une récompense matérielle – les offrandes d’un désir anxieux d’obtenir le résultat des œuvres, d’un désir qui attend de plus grandes jouissances au Paradis, l’immortalité et le salut suprême.

Une telle conception, la Gîtâ ne saurait l’admettre, son point de départ même étant la renonciation à tout désir, le rejet et la destruction du désir considéré comme l’ennemi de l’âme. La Gîtâ ne nie point la validité de ces œuvres mêmes du sacrifice védique ; elle les admet, elle admet que, grâce à elles, on puisse obtenir des jouissances ici-bas et le paradis dans l’au-delà. C’est Moi-même, dit le divin Instructeur (IX, 24), qui accepte les sacrifices et à qui ils sont offerts, c’est Moi qui en donne les fruits, revêtant la forme des dieux puisque c’est ainsi que les hommes choisissent de M’approcher. Mais ce n’est pas la vraie route, et la jouissance du paradis n’est pas la libération et l’accomplissement que doit rechercher l’homme. Ce sont les ignorants qui adorent les dieux, sans savoir ce qu’ils adorent, en leur ignorance, sous ces formes divines ; car ils adorent, malgré leur ignorance, l’Un, le Seigneur, le seul Déva, et c’est Lui qui accepte leurs offrandes. C’est à ce Seigneur que doit être offert le sacrifice, le vrai sacrifice de toutes les énergies, de toutes les activités de la vie, avec dévotion, sans désir, pour l’amour de Lui et pour le bien des peuples. C’est parce que le Védavâda masque cette vérité, et, par le réseau de ses rites, asservit l’homme à l’action des trois gunas, qu’il faut le condamner impitoyablement, et énergiquement l’écarter. Mais l’idée centrale ne doit pas en être détruite ; transfigurée et élevée, elle devient une part très importante de l’expérience spirituelle véritable et de la méthode de libération.

44. – L’intelligence de ceux qui sont égarés par cette [parole fleurie] et qui s’attachent à la jouissance et à la domination, n’est pas établie dans le Moi avec une fermeté concentrée.

45. – *L'action des trois gunas est le sujet même du Véda, mais toi, ô Arjuna, sois libéré du guna triple, hors des dualités, établi à jamais en l'être véritable, sans avoir ni acquérir, mais possédant le Moi.*

Quelles peuvent être les acquisitions et les possessions de l'âme libre ? Possédant le Moi, nous possédons toutes choses. Et pourtant l'âme libre ne cesse point le travail et l'action. Après avoir affirmé que, pour l'âme libérée, ce qui existe, c'est cette condition statique, cette supériorité sur la Nature, ce vide de tout cela même qui constitue d'ordinaire l'action de la Nature, la Gîtâ peut encore – et c'est là son originalité et sa puissance – revendiquer pour cette âme la continuation du travail, et même la lui ordonner, évitant ainsi le grand défaut des philosophies seulement quiétistes et ascétiques, défaut auquel nous les voyons aujourd'hui s'efforcer d'échapper.

46. – *Autant il y a d'utilité dans un puits que les eaux en crue environnent de toutes parts, autant en est-il dans tous les Védas pour le brahmane qui possède la connaissance.*

47. – *Tu as droit à l'action, mais seulement à l'action, et jamais à ses fruits ; que les fruits de tes actions ne soient point ton mobile ; et pourtant ne permets en toi aucun attachement à l'inaction.*

Je t'ai assigné le domaine entier de l'action humaine en vue du progrès de l'homme depuis la nature inférieure jusqu'à la nature supérieure, depuis l'apparent non-divin jusqu'au Divin conscient. C'est dans le domaine entier des œuvres humaines que doit se mouvoir celui qui connaît Dieu. Que nul ne tranche le fil de l'action avant qu'il ne soit complètement dévidé ; que nul ne confonde ou ne fausse les degrés et les étapes sur les voies que J'ai tracées. Mais « que les fruits de tes actions ne soient point ton mobile ». Ce qui est ordonné ici, ce n'est donc pas l'œuvre accomplie avec désir par les védavâdins, ce n'est pas non plus ce que recherche l'homme pratique et cinétique, le droit de satisfaire par une constante activité un mental agité et plein d'énergie.

48. – *Établi dans le yoga, accomplis tes actions, ayant abandonné tout attachement, égal dans l'échec et dans le succès, car c'est égalité que signifie le yoga.*

C'est parce qu'il agit dans l'ignorance, avec une intelligence faussée et par conséquent une volonté faussée, que l'homme est asservi ou paraît asservi par ses œuvres ; autrement les œuvres ne sont pas pour l'âme libre une servitude. C'est à cause de cette intelligence faussée que l'homme éprouve espoir et crainte, colère et affliction et joie éphémère ; autrement il peut accomplir les œuvres en une sérénité et une liberté parfaites. C'est pourquoi ce qui est ordonné d'abord à Arjuna, c'est le Yoga de buddhi, l'intelligence. Agir avec l'intelligence vraie et, par conséquent, la volonté vraie, fermement établi en l'Un, conscient du Moi unique en tous et agissant de par son égalité sereine, sans courir en tous sens sous les mille impulsions du moi mental superficiel, tel est le Yoga de la volonté intelligente.

L'action n'est-elle pas perplexe devant le choix à faire entre un bien relatif et un mal relatif, entre la peur du péché et l'effort difficile vers la vertu ? C'est vrai de l'action de l'homme ordinaire, mais non de celle du yogin.

49. – *Les œuvres, ô Dhananjaya, sont bien inférieures au Yoga de l'intelligence ; désire plutôt trouver refuge dans l'intelligence ; ce sont de pauvres âmes misérables, celles qui font du fruit de leurs œuvres l'objet de leurs pensées et de leurs activités.*

50. – *Celui qui a uni avec le Divin sa raison et sa volonté, celui-là rejette loin de lui, même en ce monde des dualités, à la fois l'action bonne et l'action mauvaise. Aussi efforce-toi d'être en yoga ; le yoga est l'habileté dans les œuvres.*

Il rejette loin de lui l'action bonne et l'action mauvaise parce qu'il s'élève, par delà le bien et le mal, à une loi supérieure fondée sur la liberté de la connaissance de soi. De telles actions sans désir seraient-elles sans effet décisif, sans efficacité, sans mobile efficient, sans puissance créatrice vaste ou vigoureuse ? Non : l'action faite en yoga est, non seulement la plus haute, mais aussi la plus sage, la plus puissante, la plus efficace, même pour les affaires de ce monde ; car elle est éclairée par la connaissance et la volonté du Maître des œuvres : « Le yoga est la vraie habileté dans les œuvres ».

51. – *Les sages qui ont uni avec le Divin leur raison et leur volonté renoncent aux fruits que donne l'action, et, libérés de la servitude de la naissance, ils parviennent à cet état qui est par delà la souffrance.*

Mais toute action dirigée vers la vie ne nous éloigne-t-elle pas de ce but universel du yogin qui consiste, de l'avis unanime, à échapper à la servitude de cette triste et douloureuse naissance humaine ? Là encore, il n'en est pas ainsi ; les sages qui font les actions sans désir pour leurs fruits et en yoga avec le Divin sont libérés de la servitude de la naissance et parviennent à l'état parfait, brâhmi sthiti, où n'est aucune des maladies qui affligent le mental et la vie de l'humanité souffrante.

52. – *Quand ton intelligence aura franchi le tourbillon de l'erreur, alors tu deviendras indifférent aux Écritures que tu connais et à celles qu'il te reste à connaître.*

Les Védas et les Upanishads sont déclarés non-nécessaires à l'homme qui sait (II, 46). Même, ils sont pour lui un écueil ; car la lettre de la Parole – peut-être en raison de textes contradictoires et de leurs interprétations multiples et divergentes – égare l'entendement, qui ne peut trouver certitude et concentration qu'en la lumière intérieure.

53. – *Quand ton intelligence, qui est égarée par la Shruti, se tiendra immobile et stable en samâdhi, alors tu parviendras au yoga.*

Shruti est le terme général qui désigne les Védas et les Upanishads. Cette critique de la Shruti offense tellement le sentiment religieux conventionnel que la faculté humaine, commode et indispensable, de torturer les textes, s'est efforcée, comme il était naturel, de donner une signification différente à quelques-uns de ces versets ; mais le sens en est clair et cohérent du commencement à la fin. Il est confirmé encore et souligné par un passage ultérieur où il est dit que la connaissance de celui qui sait passe au delà de la portée des Védas et des Upanishads, shabdabrahmâtivartate (VI, 44). Cependant, ainsi que nous l'avons déjà vu, la Gîtâ ne considère pas ces éléments importants de la culture âryenne dans un esprit de simple négation, de simple répudiation.

Arjuna dit :

54. – *A quoi reconnaît-on l'homme en samâdhi, dont l'intelligence est fermement établie dans la sagesse ? Le sage à l'entendement stable, comment parle-t-il, comment s'assied-il, comment marche-t-il ?*

Arjuna, exprimant les préoccupations de l'homme moyen, demande un signe extérieur, physique, facile à discerner, du samâdhi. On ne peut donner de tels signes. Et le Maître ne tente pas de le faire ; car le seul critérium de la possession du samâdhi est intérieur, et beaucoup de forces psychologiques hostiles peuvent jouer. L'égalité est la grande marque de l'âme libérée, et, de cette égalité même, les signes les plus apparents sont subjectifs³³.

Le Bienheureux Seigneur dit :

55. – *Quand un homme, ô Pârtha, chasse de son esprit tous désirs, et qu'il est satisfait dans le Moi par le Moi, on le dit alors stable en son intelligence.*

Le signe du samâdhi est l'expulsion de tous les désirs, leur incapacité d'atteindre le mental ; c'est de l'état intérieur que naissent cette liberté, le délice de l'âme rassemblée en elle-même, avec un mental calme, égal et serein, au-dessus des attractions et des répulsions, des alternances de soleil et d'orage et de la tension de la vie extérieure. L'homme est retiré vers l'intérieur même quand il agit extérieurement ; il est concentré dans le Moi, même quand son regard se tourne vers les objets ; il est dirigé entièrement vers le Divin, même lorsqu'aux yeux d'autrui il s'occupe et se préoccupe des affaires du monde.

56. – *Celui dont le mental n'est pas troublé au milieu des chagrins, et qui, parmi les plaisirs, reste libre de désir, celui qu'ont quitté attraction, peur et colère, celui-là est le sage dont est fermement fixé l'entendement.*

³³ Le signe de l'homme en samâdhi n'est pas de perdre la conscience des objets, de son milieu, de son moi physique et mental, et de ne pouvoir y être rappelé, même par la brûlure ou la torture du corps – ce qui est l'idée que l'on s'en fait généralement. L'extase est une intensité particulière du samâdhi, et n'en est pas le signe essentiel.

La stoïque discipline de soi appelle le désir et la passion en son étreinte de lutteur et les écrase entre ses bras, comme, dans le poème épique, le vieux Dhritarâshtra écrasa la statue de fer de Bhîma. La Gîtâ, faisant appel à la nature guerrière d'Arjuna, commence par ce mouvement héroïque. Elle lui enjoint d'affronter ce grand ennemi Désir et de l'abattre. Sa première description de l'équanimité est celle du stoïcien. Mais la Gîtâ accepte cette discipline stoïque, cette philosophie héroïque, à la même condition qu'elle accepte le recul tamasique : il y faut, au-dessus, la vision sattvique de la connaissance, à la base l'aspiration vers la réalisation du Moi, et en chacun de ses pas l'ascension vers la nature divine. Une discipline stoïque ne faisant qu'écraser les affections ordinaires de notre nature humaine – moins dangereuse qu'une lassitude tamasique de la vie, un pessimisme infructueux et une inertie stérile, car elle développerait du moins en l'âme la puissance et la maîtrise de soi – ne serait pas un bien sans mélange, car elle pourrait conduire à l'insensibilité et à un isolement inhumain, sans apporter la vraie libération spirituelle. L'équanimité stoïcienne est justifiée comme un élément dans la discipline de la Gîtâ parce qu'elle peut s'associer, en y aidant, à la réalisation du Moi libre, param drishtvâ, et à l'établissement de l'être en cette nouvelle conscience de soi, eshâ brâhmî sthitih.

57. – *Qui en nulle chose n'est affecté, même si tel bien ou tel mal lui échoit, et ne hait ni ne se réjouit, son intelligence est fermement établie dans la sagesse.*

58. – *Qui retire les sens des objets des sens, comme la tortue retire ses membres dans sa carapace, son intelligence est fermement établie dans la sagesse.*

Le premier mouvement doit être évidemment de se débarrasser du désir, seule racine du mal et de la souffrance ; et pour nous débarrasser du désir, il nous faut mettre fin à la cause du désir, cette hâte des sens à saisir leurs objets et à en jouir. Il nous faut les rappeler quand ils sont ainsi enclins à se précipiter vers l'extérieur, les ramener de leurs objets vers leur source, paisibles dans le mental, le mental paisible dans l'intelligence, l'intelligence paisible dans l'âme et dans sa connaissance de soi, observant l'action de la Nature, mais sans y être soumise, ni sans rien désirer de ce que peut donner la vie objective.

Ce que J'enseigne, ajoute aussitôt Krishna pour éviter un malentendu qui surgirait sans doute, ce n'est pas un ascétisme extérieur, le renoncement physique aux objets des sens. Je parle d'un retrait intérieur, d'un renoncement au désir.

59. – *Si l'on s'abstient de nourriture, l'objet des sens cesse d'être affecté, mais l'affection même des sens (rasa) demeure ; le rasa aussi disparaît lorsqu'est vu le Suprême.*

L'âme incarnée, puisqu'elle a un corps, doit normalement l'entretenir par la nourriture pour qu'il exerce son action physique normale. Par l'abstention de nourriture, elle écarte seulement le contact matériel avec l'objet des sens, mais elle ne supprime pas le rapport intérieur qui rend ce contact pernicieux. Elle conserve le plaisir que prennent les sens dans l'objet, le rasa, l'attraction et la répulsion – car le rasa a deux faces. L'âme doit pouvoir, au contraire, supporter le contact physique sans subir intérieurement cette réaction sensorielle³⁴.

60. – *Même l'esprit de l'homme sage qui s'efforce vers la perfection est entraîné, ô fils de Kuntî, par l'insistance véhémement des sens.*

Certes la discipline de soi, la maîtrise de soi n'est jamais facile. Tout être humain intelligent sait qu'il doit exercer sur soi-même une certaine maîtrise, et rien n'est plus courant que le conseil de maîtriser les sens ; mais en général il n'est donné qu'imparfaitement, et imparfaitement mis en pratique, de la façon la plus limitée, la plus insuffisante. Et même le sage, l'homme dont l'âme est claire, pleine de sagesse et de discernement, qui vraiment s'efforce d'acquérir une maîtrise de soi complète, celui-là même se trouve poussé, pressé, entraîné par les sens.

61. – *Ayant maîtrisé tous les sens, il doit rester fermement établi en yoga, entièrement consacré à Moi. Car l'intelligence de celui dont les sens sont maîtrisés est fermement établie [en son véritable siège].*

Cela ne saurait être accompli parfaitement par un acte de la seule intelligence, par une discipline seulement mentale ; ce ne peut être accompli que par le yoga avec quelque chose de plus élevé que soi et à quoi soient inhérents le calme et la maîtrise de soi. Et ce yoga ne peut conduire au succès que si

³⁴ Cf. II, 64 (p. 70).

l'on voue, consacre, donne le moi tout entier au Divin, « à Moi », dit Krishna. Car le Libérateur est au dedans de nous, mais il n'est ni notre mental, ni notre intelligence, ni notre volonté personnelle – qui ne sont que des instruments – c'est le Seigneur en qui – on nous dit à la fin – nous devons prendre intégralement refuge. Et pour cela il nous faut d'abord faire de Lui l'objet de tout notre être et garder avec Lui le contact de l'âme. Tel est le sens de la phrase « il doit rester fermement établi en yoga, entièrement consacré à Moi » ; mais ce n'est encore qu'une allusion, discrète et rapide, dans le style de la Gîtâ, trois mots contenant en germe toute l'essence du secret suprême qui reste à développer, yukta âsîta matparah.

62. – *En celui dont le mental s'attarde sur les objets des sens avec un intérêt absorbant, il se forme un attachement à ces objets ; de l'attachement naît le désir, et du désir la colère.*

63. – *La colère conduit à l'égarement ; de l'égarement vient la perte de la mémoire, par quoi l'intelligence est détruite ; par la destruction de l'intelligence, l'homme périt.*

Par la passion, l'âme est obscurcie, l'intelligence et la volonté oublient de voir et d'être établies dans l'être calme qui observe, la mémoire du moi véritable se perd, et par cette perte la volonté intelligente aussi est obscurcie, détruite même. Car, à ce moment, elle n'existe plus dans notre souvenir de nous-même, elle disparaît dans un nuage de passion ; nous devenons passion, colère, douleur, nous cessons d'être le Moi, intelligence et volonté.

64-65. – *C'est en examinant les objets avec les sens, mais en maintenant les sens soumis au Moi, libérés de toute attraction et répulsion, que l'on parvient à une vaste et douce clarté de l'âme et du tempérament où n'ont plus place la passion et le chagrin ; l'intelligence d'un tel homme est rapidement établie [en sa vraie place].*

Mais comment peuvent s'établir ce contact sans désir avec les objets, cet emploi non-sensuel des sens ? C'est possible, param drishtvâ, par la vision du Suprême – param, l'Âme, le Purusha ; c'est possible si l'on vit en yoga, en union ou en unité de l'être subjectif tout entier avec Cela par le Yoga de l'intelligence. Alors, libérés de toute réaction, les sens ne pourront plus être affectés d'attraction et de répulsion, ils échapperont à la dualité des désirs positifs et négatifs, et le calme, la paix, la clarté, une tranquillité heureuse, âtma-prasâda, s'étendront sur l'homme. Cette tranquillité claire est la source de la félicité de l'âme ; toute affliction commence de perdre son pouvoir d'affecter l'âme tranquille ; l'intelligence s'installe rapidement dans la paix du Moi ; la souffrance est détruite. C'est à cette immutabilité de buddhi dans l'équilibre et la connaissance de soi – immutabilité calme, sans désir, sans chagrin – que la Gîtâ donne le nom de samâdhi.

Le Yoga de la volonté intelligente culmine en l'état brahmique, brâhmî sthiti. C'est un renversement de toutes les conceptions, de l'expérience, de la connaissance, des valeurs, des perceptions des créatures liées par la terre.

66. – *Pour qui n'est pas en yoga, il n'est ni intelligence ni concentration de pensée ; pour qui est sans concentration, il n'y a pas de paix ; et pour qui est sans paix, comment y aurait-il bonheur ?*

67. – *Tel de nos sens vagabonds auquel s'attache le mental emporte la compréhension, comme sur l'océan les vents emportent un navire.*

68. – *Aussi, guerrier au bras puissant, chez celui qui a réfréné entièrement l'excitation des sens par leurs objets, l'intelligence est fermement établie dans une calme connaissance de soi.*

69. – *Cet [être supérieur] qui pour toutes les créatures est une nuit, est pour le sage qui se maîtrise l'état de veille (son jour lumineux d'être, connaissance et puissance véritables) ; la vie des dualités qui est pour les créatures l'état de veille (leur jour, leur conscience, leur état brillant d'activité) est une nuit (un sommeil troublé, les ténèbres de l'âme) pour le sage qui voit.*

70. – *Celui-là atteint la paix, en qui tous les désirs pénètrent comme les eaux dans l'océan (un océan d'être et de conscience vastes) qui toujours se remplit, et pourtant demeure immobile – non pas celui qui (comme des eaux troubles et boueuses) est troublé par le moindre afflux de désir.*

71. – *Qui abandonne tous les désirs et vit et agit libre de tout appétit, qui n'a ni « moi », ni « mien » (qui a éteint son ego individuel dans l'Un et vit en cette unité), il parvient à la grande paix.*

72. – Telle est brâhmî sthiti (état de stabilité en Brahman), ô fils de Prithâ. L'ayant atteint, l'homme n'est plus égaré. Ferme en cet état à l'heure de sa fin, il peut parvenir à l'extinction en Brahman.

Le nirvâna n'est pas négatif ; c'est, non pas l'annihilation de soi des bouddhistes, mais la grande immersion du moi personnel distinct dans la vaste réalité de l'Existence infinie, une, impersonnelle. Au cours des six premiers chapitres, la Gîtâ remplace imperceptiblement le Purusha immobile et immuable, mais multiple, du Sâmkhya par le Brahman immobile et immuable du Védânta, l'Un sans second, immanent en tout cosmos. Au cours de ces chapitres, elle accepte la connaissance et la réalisation du Brahman comme le moyen le plus important, le moyen indispensable de libération, même quand elle souligne que les œuvres sans désir sont une partie essentielle de la connaissance. Elle accepte également, comme essentiels à la libération, le nirvâna et l'ego dans l'égalité infinie du Brahman immuable et impersonnel ; elle identifie pratiquement cette extinction avec le retour sur soi – décrit par le Sâmkhya – du Purusha inactif et immuable, quand il émerge de son identification avec les actions de Prakriti.

Telle est – joignant subtilement Sâmkhya, Yoga et Védânta – la base première de l'enseignement de la Gîtâ. C'est loin d'être son enseignement complet, mais c'est la première unité pratique indispensable de la connaissance et des œuvres –avec, déjà, une discrète indication du troisième élément, culminant, le plus intense, dans la plénitude de l'âme :l'amour divin et la dévotion.

Chapitre troisième

I. Les œuvres et le sacrifice

Arjuna dit :

1. – Si Tu tiens l'intelligence pour supérieure aux œuvres, ô Janârdana, pourquoi donc, ô Késhava, m'assigner une œuvre terrible ?

Le Yoga de la volonté intelligente et sa culmination en l'état brahmique, dont traite toute la fin du deuxième chapitre, contient en germe une grande partie de l'enseignement de la Gîtâ, sa doctrine des œuvres sans désir, de l'égalité, de la dévotion au Divin, du rejet de la renonciation extérieure ; mais tout cela est encore obscur, à peine indiqué. La Gîtâ a surtout insisté jusqu'alors sur le retrait de la volonté hors du mobile ordinaire des activités humaines (le désir), hors du tempérament humain normal (pensée et volonté dirigées vers les sens, accompagnées de leurs passions et de leur ignorance), et hors de son habitude invétérée d'idées et de désirs agités, dispersés sur plusieurs voies – pour la tourner vers l'unité calme et sans désir et la sérénité sans passion de l'équilibre brahmique. Cela, Arjuna l'a compris. Cela ne lui est pas étranger ; c'est la substance même de l'enseignement courant qui indique à l'homme comme voie de perfection le chemin de la connaissance et la renonciation à la vie et aux œuvres. Krishna semble admettre entièrement la doctrine philosophique orthodoxe (Sâmkhya védântique), quand il dit que les œuvres sont très inférieures au Yoga de l'intelligence (II, 49). Et cependant les œuvres sont présentées avec insistance comme faisant partie du Yoga, si bien qu'il semble y avoir dans cet enseignement une inconséquence radicale. C'est en réponse à cette objection que la Gîtâ commence aussitôt à développer plus clairement sa doctrine positive et impérative des œuvres.

2. – Tu sembles égarer mon intelligence par des paroles obscures et confuses ; dis-moi donc nettement la seule chose par laquelle je puisse assurer le bien de mon âme.

Le Bienheureux Seigneur dit :

3. – En ce monde, double est l'effort de l'âme sur elle-même (par lequel elle entre en la condition brahmique), comme Je l'ai déjà dit, ô toi sans péché : celui des sâmkhiens par le Yoga de la connaissance, celui des yogins par le Yoga des œuvres.

Tout l'objet des six premiers chapitres de la Gîtâ est de synthétiser dans un large cadre de vérité védântique les deux méthodes, considérées ordinairement comme différentes et même opposées. Quelles que soient leurs conceptions respectives précises dans le domaine métaphysique, la différence pratique entre Sâmkhya et Yoga, telle que l'expose la Gîtâ, est la même que celle qui existe maintenant entre les Yogas védântiques de la connaissance et des œuvres ; et les résultats pratiques de cette différence sont aussi les mêmes. Le Sâmkhya procède, comme le Yoga védântique de la connaissance, par la buddhi, l'intelligence discriminatrice ; il arrive par la pensée réfléchie, vichâra, à la juste discrimination, viveka, entre l'âme en sa vraie nature et l'âme assumant les œuvres de Prakriti par attachement et identification, exactement comme la méthode védântique arrive par les mêmes moyens à la juste discrimination entre le Moi en sa vraie nature et le Moi assumant des apparences cosmiques par l'illusion mentale qui mène à l'identification égoïste et à l'attachement. Dans la méthode védântique, Mâyâ disparaît pour l'âme en retournant à sa condition véritable et éternelle du Moi unique, Brahman, et l'action cosmique cesse ; dans la méthode sâmkhienne, l'activité des gunas s'arrête par le retour de l'âme à sa condition véritable et éternelle de Purusha inactif, et l'activité cosmique prend fin. Le Brahman des mâyâvâdins est silencieux, immuable et inactif ; de même le Purusha du Sâmkhya. Par conséquent, dans les deux méthodes, la renonciation ascétique à la vie et aux œuvres est un moyen nécessaire de libération. Mais pour le Yoga de la Gîtâ, comme pour le Yoga védântique des œuvres, l'action n'est pas seulement une préparation, elle est elle-même le moyen de libération ; et c'est la justesse de cette théorie que la Gîtâ cherche à mettre en lumière avec une force et une insistance incessantes. (Cette insistance, malheureusement, ne put l'emporter dans l'Inde sur la puissante vague du Bouddhisme ; elle se perdit par la suite dans l'intensité de l'illusionnisme ascétique (rendu populaire par Shankara), dans la ferveur des dévots et des saints fuyant le monde ; et elle

commence maintenant seulement à exercer son influence réelle et salutaire sur l'esprit indien). La renonciation est indispensable, mais la vraie renonciation est le rejet intérieur du désir et de l'égoïsme ; sans elle, l'abandon matériel, extérieur, des œuvres est sans réalité et sans efficacité ; avec elle, cet abandon cesse même d'être nécessaire, bien qu'il ne soit pas proscrit. La connaissance est essentielle ; il n'est point de plus haute force de libération, mais les œuvres jointes à la connaissance sont également nécessaires ; par l'union de la connaissance et des œuvres, l'âme demeure entièrement dans la condition brahmique, non seulement dans le repos et dans le calme de l'inaction, mais au cœur même de l'action, dans son intensité et sa violence. La dévotion a toute importance, mais sont importantes aussi les œuvres jointes à la dévotion ; par l'union de la connaissance, de la dévotion et des œuvres, l'âme est élevée à la condition la plus haute de l'Ishvara pour y demeurer dans le Purushottama, qui est maître à la fois de l'éternel calme spirituel et de l'éternelle activité cosmique. Telle est la synthèse de la Gîtâ.

4. – Ce n'est pas en s'abstenant des œuvres qu'un homme jouit de la non-activité, ni en renonçant seulement [aux œuvres] qu'il parvient à sa perfection (à siddhi, où il réalise les aspirations de sa discipline de soi par le yoga).

Naishkarmya, la calme absence d'action, est assurément ce que l'âme, Purusha, doit atteindre, car c'est Prakriti qui fait l'action, et l'âme doit s'élever au-dessus de tout engagement dans les activités de l'être et atteindre un équilibre et une sérénité sans entraves, observant les opérations de Prakriti, mais non affectée par elles. Cela, et non pas la cessation des œuvres de Prakriti, est ce que signifie réellement le naishkarmya de l'âme.

Mais, si les œuvres de Prakriti continuent, comment l'âme peut-elle s'empêcher d'y être engagée ? Comment puis-je combattre et cependant en mon âme ne pas penser, ne pas sentir que moi, l'individu, je combats, ne pas désirer la victoire, ni être intérieurement atteint par la défaite ? C'est l'enseignement des sâmkhiens que l'intelligence de l'homme engagé dans les activités de la Nature est prise dans les mailles de l'égoïsme, de l'ignorance, du désir, et par conséquent attirée vers l'action ; si, au contraire, l'intelligence se retire, alors l'action nécessairement cesse avec la cessation du désir et de l'ignorance. Par conséquent l'abandon de la vie et des œuvres est une partie nécessaire, une circonstance inévitable et un ultime moyen indispensable du mouvement vers la libération. Cette objection de la logique courante, l'instructeur immédiatement la prévoit. Non, dit-il, une telle renonciation, loin d'être indispensable, n'est même pas possible.

5. – Car nul ne demeure même un instant sans action ; tout être est inévitablement contraint à l'action par les modes nés de Prakriti.

Cette forte perception de la grande action cosmique, de l'activité et de la puissance éternelles de l'énergie cosmique, perception sur laquelle allait tant insister plus tard l'enseignement des shâktas tantriques – qui en vinrent même à considérer Prakriti ou Shakti comme supérieure à Purusha – est un caractère très remarquable de la Gîtâ. Bien qu'elle soit ici en sourdine, elle est encore assez forte, associée à ce que nous pouvons appeler les éléments théistes et dévotionnels de la pensée de la Gîtâ, pour introduire cet activisme qui modifie si fortement dans son plan de yoga les tendances quiétistes du vieux Védânta métaphysique. L'homme incarné dans le monde naturel ne peut se retirer de l'action, pas un moment, pas une seconde ; son existence même ici-bas est action ; l'univers entier est un acte de Dieu, le seul fait d'exister est Son mouvement.

6. – Celui qui maîtrise les organes de l'action, mais continue en son mental à se rappeler les objets des sens et à s'y attarder, celui-là s'est égaré avec de fausses conceptions de la discipline de soi.

Ce ne sont pas seulement nos mouvements et nos activités physiques qui sont désignés par karma, les œuvres ; notre existence mentale aussi est une grande action complexe, c'est même la partie la plus grande et la plus importante des œuvres de l'énergie qui ne connaît aucun repos – l'agent déterminant et la cause subjective de l'existence physique. Nous n'avons rien gagné en réprimant l'effet, si nous conservons l'activité de la cause subjective.

Puisque le mental est la cause-instrument, puisque l'inaction est impossible, ce qui est rationnel, nécessaire, la voie juste, c'est une action maîtrisée de l'organisme subjectif et objectif.

7. – Celui qui, ô Arjuna, maîtrisant les sens par le mental, sans attachement s'engage avec les organes de l'action dans le yoga de l'action, celui-là excelle.

8. – *Accomplis l'action [telle que Je te l'ai] prescrite³⁵ car l'action est supérieure à l'inaction ; même ta vie physique ne saurait se maintenir sans action.*

Accomplis l'action dans la maîtrise de toi, dit Krishna. J'ai dit que la connaissance, l'intelligence, est supérieure aux œuvres, jyâyasî karmano buddhih, mais Je n'ai pas voulu dire que l'inaction soit supérieure à l'action ; c'est le contraire qui est vrai, karma jyâyo akarmanah. Car connaissance ne signifie pas renonciation aux œuvres, connaissance signifie égalité et non-attachement au désir et aux objets des sens ; connaissance signifie équilibre de la volonté intelligente dans l'âme libre et élevée bien au-dessus de l'orchestration inférieure de Prakriti et maîtrisant les œuvres du mental, des sens et du corps dans la puissance de la connaissance de soi et le pur délice sans objet de la réalisation spirituelle, niyatam karma. Le Buddhi-Yoga trouve son accomplissement par le Karma-Yoga ; le Yoga de la volonté intelligente libératrice de soi va trouver sa pleine signification par le Yoga des œuvres sans désir. Telle est la base de l'enseignement de la Gîtâ, nishkâmakarma, enseignement de la nécessité des œuvres sans désir, qui unit la pratique subjective des sâmkhiens –rejetant leur règle purement physique – avec la pratique du Yoga.

Mais il reste à résoudre une difficulté essentielle. Notre nature étant ce qu'elle est, et le désir étant le commun principe de son action, est-il possible d'instituer une action réellement sans désir ? Car ce que nous appelons ordinairement action désintéressée n'est pas réellement une action sans désir ; c'est seulement le remplacement de certains petits désirs personnels par d'autres désirs plus larges qui n'ont que l'apparence d'être impersonnels, vertu, patrie, humanité. Comment parvenir à la véritable absence de désir ? En faisant toutes les œuvres avec le sacrifice pour unique objet – telle est la réponse du divin Instructeur.

9. – *En faisant les œuvres autrement que comme sacrifice, ce monde des hommes est tenu enchaîné par les œuvres ; pratique les œuvres en tant que sacrifice, ô fils de Kuntî, te libérant de tout attachement.*

Il est évident qu'on peut accomplir dans cet esprit toutes les œuvres, et non pas seulement le sacrifice et les devoirs sociaux ; toute action peut être dictée, ou bien par le sens de l'ego, étroit ou élargi, ou bien par l'amour du Divin. Toute existence et toute action de Prakriti existent seulement pour l'amour du Divin ; c'est de là qu'elles viennent, par là qu'elles durent, là qu'elles sont conduites. Toute vie, toute existence dans le monde est le sacrifice offert par la Nature au Purusha, âme unique et secrète dans la Nature, où prennent place toutes ses activités ; mais son sens véritable est obscurci en nous par l'ego, par le désir, par notre personnalité limitée, active et multiple. Tant que nous sommes dominés par le sens de l'ego, nous ne pouvons percevoir ni agir dans l'esprit de cette vérité, nous ne pouvons agir que pour la satisfaction de l'ego et dans l'esprit de l'ego, autrement que par sacrifice. L'égoïsme est le nœud de la servitude. En dirigeant notre action vers Dieu, sans aucune pensée de l'ego, nous desserrons ce nœud et arrivons finalement à la liberté.

La théorie du sacrifice d'après la Gîtâ est exposée en deux passages séparés : nous trouvons l'un ici dans le troisième chapitre, l'autre dans le quatrième ; le premier l'exprime en un langage qui, pris isolément, pourrait sembler viser seulement le sacrifice rituel ; le deuxième, l'interprétant au sens d'un large symbolisme philosophique, transforme aussitôt sa signification entière et l'élève à un plan de haute vérité psychologique et spirituelle.

10. – *Avec le sacrifice le Seigneur des créatures créa jadis les créatures et dit : Par ceci tu engendreras (fruits ou descendance) ; que ceci soit pour toi la « vache qui exauce les désirs ».*

11. – *Par ceci nourris les dieux, et laisse les dieux te nourrir. L'un par l'autre étant nourri, tu atteindras le bien suprême.*

12. – *Nourris par le sacrifice, les dieux te donneront les joies désirées ; celui qui jouit des joies qu'ils donnent et ne leur a rien donné, celui-là est un voleur.*

³⁵ Nous ne pouvons accepter pour niyatam karma l'interprétation courante : actions formelles définies, équivalent du niyama-karma védique, actes réguliers du sacrifice, règle journalière et rituelle de la vie védique. Assurément, niyama ne fait que reprendre le niyama du verset précédent. Faire, non point des actes formels fixés par une règle extérieure, mais des actes sans désir contrôlés par la buddhi libérée, tel est l'enseignement de la Gîtâ.

13. – *Les bons qui mangent ce qui reste du sacrifice sont délivrés de tout péché ; mais ceux-là sont des méchants et jouissent du péché, qui cuisent les aliments pour eux-mêmes.*

14-15. – *De la nourriture naissent les créatures, de la pluie naît la nourriture, du sacrifice naît la pluie, le sacrifice est né du travail ; le travail, sache-le, est né de Brahman, Brahman est né de l'immuable ; c'est ainsi que Brahman qui tout pénétre est établi dans le sacrifice.*

16. – *Celui qui ne suit pas en ce monde la roue ainsi mise en mouvement, mauvais est son être, sensuelles sont ses délices : en vain, ô Pârtha, vit cet homme.*

Dans la Gîtâ, il y a très peu de choses qui soient purement locales ou se rattachent à une époque particulière ; son esprit est si large, si profond et si universel que même cela peut être aisément universalisé sans que le sens de l'enseignement souffre aucune diminution, aucune violence ; au contraire, quand on lui donne une portée plus ample que celle qui appartient au pays et à l'époque, cet enseignement gagne en profondeur, en vérité et en puissance. En fait, la Gîtâ suggère souvent elle-même la signification plus large qui peut être ainsi donnée à une idée en elle-même locale ou limitée. Par exemple, elle se base sur l'ancien système indien du sacrifice et sur sa conception d'un échange entre les dieux et les hommes – système et idées pratiquement périmés dans l'Inde même depuis longtemps et qui ne sont plus une réalité pour l'esprit humain en général ; mais nous trouvons ici au mot sacrifice un sens si parfaitement subtil, figuré et symbolique, nous trouvons une conception des dieux si peu mythologique ou locale, si entièrement cosmique et philosophique que nous pouvons aisément accepter l'un et l'autre comme exprimant un fait pratique de psychologie et la loi générale de la Nature. Ainsi nous pouvons les appliquer aux conceptions modernes des échanges entre une vie et une autre, du sacrifice éthique et du don de soi, afin d'élargir et d'approfondir ces conceptions et de projeter sur elles un aspect plus spirituel et la lumière d'une Vérité plus profonde et de plus grande portée.

Ayant ainsi exposé la nécessité du sacrifice, Krishna poursuit en exposant la supériorité de l'homme spirituel à l'égard des œuvres.

17. – *Mais l'homme qui fonde ses délices dans le Moi et qui est satisfait de la jouissance du Moi et dans le Moi trouve son contentement, il n'est point pour lui d'œuvre qu'il faille accomplir.*

18. – *Il n'est rien en ce monde qu'il puisse gagner par l'action qu'il accomplit, et rien non plus par l'action qu'il n'accomplit pas ; il ne dépend aucunement de toutes ces existences, pour rien [qui soit à gagner].*

Voici les deux idéals, le védique et le védântique, face à face, semble-t-il, en l'acuité de leur séparation et de leur opposition originelles ; d'un côté, l'idéal actif de la conquête des jouissances ici-bas et du plus grand bien dans l'au-delà, par le sacrifice et la dépendance mutuelle de l'être humain et des puissances divines ; de l'autre, en opposition, l'idéal plus austère de l'homme libéré qui, indépendant en l'Esprit, n'a plus aucun rapport avec la jouissance, les œuvres, les mondes humains ou divins, mais existe seulement dans la paix du Moi suprême, trouve sa seule joie dans la joie calme du Brahman. Les versets suivants créent une base de conciliation entre les deux extrêmes ; le secret, dès que l'on se tourne vers la plus haute vérité, ce n'est pas l'inaction, mais l'action sans désir, aussi bien avant qu'après avoir atteint cette vérité. L'homme libéré n'a rien à gagner par l'action, mais rien non plus à gagner par l'inaction, et ce n'est aucunement pour des fins personnelles qu'il doit faire son choix.

19. – *Aussi, sans attachement fais toujours l'œuvre qui doit être faite (faite pour le bien du monde, loka-sangraha, comme il est indiqué clairement aussitôt après) ; car, en faisant l'œuvre sans attachement, l'homme atteint au Suprême.*

Il est vrai que les œuvres et le sacrifice sont un moyen d'arriver au bien suprême ; mais il y a trois sortes d'œuvres : celles qu'on fait sans sacrifice, pour la jouissance personnelle, et qui, entièrement égoïstes, trahissent la vraie loi, le but et le sens véritables de la vie, mogham, Pârtha, sa jîvati ; celles qu'on fait avec désir, mais aussi comme sacrifice, où la jouissance n'est que le résultat du sacrifice, et qui par conséquent se trouvent, dans cette mesure, consacrées et sanctifiées ; et celles qu'on fait sans désir ni attachement d'aucune sorte. Ce sont ces dernières qui mènent l'âme de l'homme au Suprême.

20. – *C'est par les œuvres mêmes que Janaka et les autres atteignent à la perfection. Et aussi pour maintenir ensemble les peuples il te faut faire des œuvres.*

Peu de passages de la Gîtâ ont plus d'importance que ces sept versets si frappants (20 à 26). Mais sachons comprendre clairement qu'il ne faut pas – ainsi que cherche à le faire la tendance pragmatique moderne, plus préoccupée des affaires présentes du monde que d'une haute et lointaine possibilité spirituelle – qu'il ne faut pas les interpréter comme une simple justification philosophique et religieuse du service social, de l'effort patriotique, cosmopolite et humanitaire, et de l'attachement aux plans et aux rêves sociaux ardents et multiples qui attirent l'intellect moderne. Ce n'est pas la loi d'un large altruisme moral et intellectuel que la Gîtâ proclame ici, mais celle d'une unité spirituelle avec Dieu et avec ce monde de créatures qui demeurent en Lui, et en qui Il demeure. L'injonction n'est pas de subordonner l'individu à la société et à l'humanité, ou d'immoler l'égoïsme sur l'autel de la collectivité humaine, mais de réaliser l'individu en Dieu et de sacrifier l'ego sur l'unique véritable autel, celui de la Divinité qui embrasse tout. La Gîtâ se meut sur un plan d'idées et d'expériences plus élevées que celles du mental moderne, lequel est bien au stade où il lutte pour se débarrasser des entraves de l'égoïsme, mais n'en reste pas moins préoccupé du monde en sa façon de voir et en son tempérament, plutôt intellectuel et moral que spirituel. Patriotisme, cosmopolitisme, service social, collectivisme, humanitarisme, idéal ou religion de l'humanité, ce sont là des aides admirables dans notre effort pour échapper à notre condition première d'égoïsme individuel, familial, social, national, et pour atteindre le second stade, celui dans lequel l'individu réalise, autant qu'il est possible, sur le plan intellectuel, moral et émotionnel – sur ce plan, il ne peut y parvenir entièrement, de façon juste et parfaite selon la vérité intégrale de son être – réalise l'unité de son existence avec l'existence des autres êtres. Mais la pensée de la Gîtâ atteint, par delà ce stade, la condition troisième de notre conscience croissante de nous-même, vers laquelle la deuxième n'est qu'une étape.

21. – *Quoi que fasse le meilleur d'entre les hommes, les hommes d'un niveau inférieur le mettent en pratique ; le modèle qu'il crée, l'humanité le suit.*

La loi donnée ici par la Gîtâ est la loi du maître-homme, du sur-homme, de l'être humain devenu divin, du meilleur, non point au sens d'aucune « surhumanité » nietzschéenne – mal proportionnée et mal équilibrée – olympienne, apollinienne ou dionysiaque, angélique ou démoniaque, mais au sens d'un homme dont toute la personnalité a été donnée en offrande à l'être, la nature et la conscience de l'unique Divinité transcendante et universelle, et qui, en perdant son petit moi, a trouvé son plus grand Moi, est devenu divin.

S'élever hors de l'imparfaite Prakriti inférieure, traigunyamayâ Mâyâ, jusqu'à l'unité avec l'être divin, la conscience et la nature divines³⁶, madbhâvam âgatâh, tel est l'objet du Yoga. Mais quand cet objet est réalisé, quand l'homme est dans la condition brahmique, n'a plus de lui-même ni du monde la fausse vision égoïste, mais voit tous les êtres dans le Moi, en Dieu, et le Moi en tous les êtres, Dieu en tous les êtres, quelle doit être l'action – puisqu'il y a encore action – résultant de cette vision, et quel doit être le mobile cosmique ou individuel de toutes les œuvres ? C'est la question d'Arjuna (II, 54), mais la réponse n'est pas donnée du point de vue où se plaçait Arjuna. Le mobile ne peut être le désir personnel sur le plan intellectuel, moral, émotif, car cela a été abandonné – le mobile moral lui-même a été abandonné, puisque l'homme libéré a dépassé la distinction inférieure du péché et de la vertu, et vit dans une gloire de pureté par delà le bien et le mal. Ce ne peut être non plus l'appel spirituel vers son parfait développement par le moyen des œuvres désintéressées, car cet appel a reçu sa réponse, ce développement est parfait, achevé. Le mobile d'action peut être seulement de maintenir ensemble les peuples, chikîrshur lokasangraham. Tous ces peuples en marche vers un idéal divin éloigné, il faut en maintenir la cohésion, les empêcher de tomber dans l'égaré, la confusion, l'entière discorde de l'entendement qui les conduirait à la dissolution et à la destruction, sort vers lequel le monde avançant dans la nuit ou le sombre crépuscule de l'ignorance glisserait trop facilement s'il n'était conduit, gardé dans les grandes lignes de sa discipline par l'illumination, par la force, par la règle et par l'exemple, par le modèle visible et l'invisible influence de ses meilleurs membres. Mais l'homme devenu divin est le « meilleur » en un sens peu ordinaire du terme, et son influence, son exemple doivent avoir une puissance à laquelle ne sauraient atteindre l'influence et l'exemple de nul homme simplement

³⁶ Sâyuja, sâlókya et sâdrishya ou sâdharmya. Sâdharmya : le fait de parvenir à l'identité de loi d'être et d'action avec le Divin.

supérieur. Afin d'indiquer plus parfaitement sa pensée, l'instructeur divin, l'Avatar, donne à Arjuna son propre exemple, son propre modèle.

22. – *O fils de Prithâ, il n'est nulle œuvre que Je doive faire dans aucun des trois mondes³⁷, il n'est rien que Je n'aie gagné et que J'aie encore à gagner, et en vérité Je demeure dans les voies de l'action³⁸.*

Le fait que Dieu donne Son propre exemple à l'homme libéré a une signification profonde ; car cela révèle la base même de la philosophie des œuvres divines d'après la Gîtâ. L'homme libéré est celui qui s'est élevé jusqu'en la nature divine, et ses actions doivent être faites selon cette nature divine. Ni le dynamisme de l'homme cinétique, ni la lumière sans action de l'ascète ou du quiétiste, ni la personnalité véhémement de l'homme d'action, ni l'impersonnalité indifférente du sage philosophe, n'est l'idéal divin complet. Il y a les deux types opposés : l'homme de ce monde et l'ascète ou le philosophe quiétiste, – l'un plongé dans l'action du kshara, l'autre s'efforçant de demeurer entièrement dans la paix de l'akshara ; mais l'idéal divin complet procède de la nature du Purushottama, lequel, passant au delà du conflit, concilie toutes les possibilités divines.

23-24. – *Car si Je ne demeurais sans sommeil dans les voies de l'action, les hommes suivant de toutes manières Mon chemin, les peuples sombreraient dans la destruction si Je ne travaillais, et Je serais créateur de confusion et destructeur des créatures.*

25. – *De même que ceux qui ne savent agissent avec attachement à l'action, celui qui sait doit agir sans attachement, ayant pour mobile de maintenir ensemble les peuples.*

26. – *Il ne doit point jeter le trouble dans l'entendement des ignorants attachés à leurs œuvres ; il doit les engager dans toutes les actions, qu'il accomplit lui-même avec connaissance et en yoga.*

L'échelle entière des œuvres humaines, il faut que celui qui connaît Dieu s'y meuve. Toute action individuelle, toute action sociale, toutes les actions de l'intellect, du cœur et du corps, sont toujours siennes, non plus pour son propre intérêt séparé, mais pour l'amour de Dieu dans le monde, de Dieu en tous les êtres, et afin que tous ces êtres puissent avancer, comme il a lui-même avancé, dans la voie des œuvres vers la découverte du Divin en eux-mêmes. Extérieurement il se peut que ses actions ne semblent pas présenter de différence essentielle avec les leurs ; il se peut que la bataille et la domination, aussi bien que l'enseignement et la pensée, le commerce infiniment varié d'homme à homme soient l'objet de ses actions ; mais l'esprit dans lequel il les fait doit être très différent, et c'est cet esprit qui sera la grande attirance haussant les êtres jusqu'à son propre niveau, le grand levier soulevant dans leur ascension la masse des hommes.

II. Le déterminisme de la nature

Les passages dans lesquels la Gîtâ insiste sur la sujétion de l'âme-ego à la Nature ont été interprétés parfois comme énonçant un déterminisme absolu et mécanique qui ne laisse place à aucune liberté au sein de l'existence cosmique. Certes, les termes employés sont forts, et semblent très absolus. Mais ici comme ailleurs, il nous faut prendre la pensée de la Gîtâ dans son ensemble et ne pas forcer le sens de ses affirmations considérées isolément, séparées les unes des autres. Nous devons toujours avoir présentes à l'esprit les deux grandes doctrines sur l'âme et la Nature, qui sont à la base de tous les enseignements de la Gîtâ : la vérité sâmkhienne du Purusha et de la Prakriti, corrigée et complétée par la vérité védântique du triple Purusha et de la double Prakriti, dont la forme inférieure est la Mâyâ des trois gunas et la forme supérieure, la nature divine et la vraie nature de l'âme. C'est grâce à cette clé que se concilie et s'explique ce qui sans cela resterait pour nous contradictoire et inconséquent. En fait, il existe plusieurs plans de notre existence consciente, et ce qui est une vérité pratique sur l'un de ces plans revêt une apparence tout à fait différente et cesse par conséquent d'être vrai dès que nous nous élevons à un niveau plus élevé d'où nous pouvons avoir une vue plus générale.

³⁷ Physique, vital, mental (y compris les plus hauts mondes mentaux).

³⁸ Varta eva cha karmani eva impliquant : J'y demeure, Je ne les abandonne point comme le sannyâsin se croit obligé de le faire.

27. – *Alors que les actions sont faites entièrement par les modes de la nature, l'homme dont le moi est égaré par l'égoïsme pense : « c'est moi qui les fais ».*

28. – *Mais, ô guerrier au bras puissant, celui qui connaît les véritables principes des catégories de modes et d'œuvres se rend compte que ce sont les modes qui agissent et réagissent l'un sur l'autre, et il ne se laisse pas enfermer en eux par l'attachement.*

29. – *Quant à ceux qui sont égarés par les modes et ne connaissent pas l'ensemble, que celui qui connaît l'ensemble ne trouble pas leurs conceptions mentales.*

C'est ici la distinction claire entre deux niveaux de conscience, deux conceptions de l'action : l'âme prise dans le filet de sa nature égoïste et accomplissant les œuvres avec l'illusion, mais non la réalité du libre arbitre, sous l'impulsion de la Nature, et l'âme libérée de son identification avec l'ego, et qui observe, ratifie et gouverne les œuvres de la Nature en se plaçant au-dessus d'elle.

Nous parlons d'une sujétion de l'âme à la Nature ; mais, au contraire, la Gîtâ, lorsqu'elle distingue entre les caractères de l'âme et ceux de la Nature, affirme que si la Nature est l'exécutant, l'âme est toujours le Seigneur, Ishvara. Elle parle ici du moi égaré par l'égoïsme, mais pour le védântiste le vrai Moi est le Divin, éternellement libre et conscient de soi. Qu'est donc ce moi qui est égaré par la Nature, cette âme qui lui est sujette ? La réponse est qu'ici nous parlons, selon le langage courant, de notre conception inférieure ou mentale des choses ; nous parlons du moi apparent ou de l'âme apparente, non du vrai Moi, ni du vrai Purusha. C'est en réalité l'ego qui est sujet à la Nature – ce qui est inévitable puisqu'il est lui-même une partie d'elle, un rouage de son mécanisme ; mais lorsque dans le mental-conscience la conscience de soi s'identifie avec l'ego, elle crée l'apparence d'un moi inférieur, d'un moi-ego. De même, ce que nous concevons ordinairement comme l'âme est en réalité la personnalité naturelle, ce n'est pas la personne véritable, le Purusha, mais l'âme de désir qui est en nous, une réflexion de la conscience de Purusha dans les œuvres de Prakriti ; en fait elle n'est elle-même qu'une action des trois modes et par conséquent une partie de la Nature. Ainsi nous pourrions dire qu'il y a en nous deux âmes : l'apparente, ou âme de désir, qui change avec les gunas, qui est entièrement constituée par eux et déterminée par eux, et le Purusha libre et éternel, qui n'est limité ni par la Nature, ni par ses gunas. Il y a en nous deux Moi. Il y a le moi apparent, qui n'est que l'ego, ce centre mental en nous qui s'empare de cette action changeante de Prakriti, de cette personnalité instable, et qui dit : « je suis telle personne, je suis tel être de la Nature et j'accomplis telles œuvres » – alors que l'être naturel est simplement la Nature, un composé de gunas – ; et il y a le véritable Moi qui est en réalité le soutien, le possesseur et le seigneur de la Nature, et qui est figuré en elle, mais n'est pas lui-même la personnalité naturelle instable. Pour être libre, il faut donc se débarrasser des désirs de cette âme de désir et de la fausse conception de soi de cet ego.

Cette conception de notre être part de l'analyse sâmkhienne du double principe de notre nature, Purusha et Prakriti. Purusha est inactif, akartâ ; Prakriti est active, kartî. Purusha est l'être plein de la lumière de la conscience ; Prakriti est la Nature, mécanique, reflétant toutes ses œuvres dans le témoin conscient, le Purusha. Prakriti agit par l'inégalité de ses trois modes ou gunas, perpétuellement en collision, en mélange, en mutation l'un avec l'autre. Et par sa fonction de mental-ego, elle fait que le Purusha s'identifie avec tout ce jeu et crée ainsi dans la silencieuse éternité du Moi le sentiment d'une personnalité active, muable, temporelle. Mais s'il n'y avait rien d'autre, le seul remède serait de retirer complètement notre assentiment et, par ce retrait, de laisser tomber ou de faire tomber toute notre nature dans l'équilibre immobile des trois gunas, nous abstenant ainsi de toute action. Bien que ce soit là sans aucun doute un remède – le remède qui supprime, pourrait-on dire, le malade en même temps que le mal – c'est précisément ce remède que la Gîtâ constamment déconseille. Se retirer dans une inaction tamasique est assurément ce que feraient les ignorants si on les mettait brusquement en face de cette vérité ; chez eux le mental discriminatoire tomberait dans une fausse distinction, une fausse opposition, buddhibheda. C'est pourquoi la Gîtâ dit : « Lutte, toute la fièvre de ton âme t'ayant quitté. »

30. – *Abandonnant tes œuvres à Moi, ta conscience fondée dans le Moi, libre de désir et d'égoïsme, lutte libéré de la fièvre de ton âme.*

31-32. – *Ceux qui, ayant la foi et ne se fiant pas à l'intelligence critique, suivent constamment cet enseignement que Je donne, sont aussi libérés [de la servitude] des œuvres. Mais ceux qui censurent*

Mon enseignement et n'y conforment pas leurs actes, sache que leur mental n'est pas mûr, que leur connaissance entière est égarée et qu'ils sont voués à la destruction.

En fait, ces vérités supérieures ne peuvent nous être utiles que parce qu'elles sont des vérités d'expérience et peuvent être vécues seulement là, sur un plan plus élevé et plus vaste de conscience et d'existence. Considérer d'en bas ces vérités, c'est les voir mal, les mal comprendre et probablement en faire mauvais usage. C'est une vérité supérieure que la distinction du bien et du mal est bien un fait et une loi d'ordre pratique, valables pour la vie humaine égoïste qui est l'étape de transition entre l'animal et le divin ; mais sur un plan plus élevé, nous passons au delà du bien et du mal, nous sommes au-dessus de leur dualité, tout comme le Divin est au-dessus d'elle. Néanmoins, le mental non encore mûr, qui s'empare de cette vérité sans s'être dégagé de la conscience inférieure où elle n'est pas pratiquement valable, en fera simplement une excuse commode pour s'adonner à ses tendances asuriques, niera complètement la distinction entre le bien et le mal et s'enfoncera plus profondément encore, en laissant libre cours à ses penchants, dans le bourbier de la perdition, sarva-jnânavimûdhân,... nashtân achetasah. Il en est de même pour cette autre vérité du déterminisme de la nature ; elle sera mal comprise et mal employée ; par exemple, ceux-là s'en servent mal qui déclarent qu'un homme est ce que sa nature l'a fait et ne peut agir autrement que selon les injonctions de cette nature. Cela est vrai en un sens, mais non pas dans le sens qu'on lui donne, non pas en ce sens que le moi-ego peut se prétendre irresponsable et réclamer l'impunité dans ses œuvres. En effet, ce moi-ego a la volonté et il a le désir ; tant qu'il agit selon son désir et sa volonté, même si c'est conforme à sa nature, il doit subir les réactions de son karma. Il est, si l'on veut, dans un filet, dans un piège, qui peut fort bien lui sembler inexplicable, illogique, injuste, terrible en son expérience actuelle, selon la connaissance restreinte qu'il a de lui-même, mais qui est néanmoins un piège qu'il a lui-même choisi, un filet qu'il a lui-même tissé.

33. – Toutes les existences obéissent à leur nature ; à quoi bon la forcer ? Même l'homme qui sait agit selon sa propre nature.

Considéré isolément, cela paraît une affirmation désespérément absolue de l'omnipotence de la Nature sur l'âme. Et sur cela repose l'injonction de nous conformer fidèlement dans nos actions à la loi de notre nature. Pour savoir exactement ce qu'est ce svadharma, il nous faut attendre d'arriver à l'étude plus détaillée, qui se trouve dans les derniers chapitres, de Purusha, de Prakriti et des gunas. Mais ce svadharma ne signifie certes pas qu'il nous faille obéir à n'importe quelle impulsion, peut-être mauvaise, que nous dicterait ce que nous appelons notre nature. Car entre ces deux versets, la Gîtâ nous jette cette injonction nouvelle : « ne tombe pas au pouvoir de l'attraction et de la répulsion ». Il faut donc faire une distinction entre ce qui est essentiel dans la nature, son action congénitale et inévitable, que rien ne sert de réprimer, de supprimer ou de contraindre, et ce qui n'a en elle qu'un caractère accidentel, égarements, confusions, perversions, sur quoi nous devons certainement acquérir la maîtrise. Une distinction est impliquée aussi entre coercition et suppression (nigraha) et maîtrise accompagnée de bon usage et de bonne direction (samyama). Le premier est une violence faite à la nature par la volonté, qui finit par déprimer les pouvoirs naturels de l'être, âtmânâvâsâdayet ; le second est la domination du moi inférieur par le Moi supérieur, qui réussit à donner à ces pouvoirs leur action appropriée et leur plus grande efficacité, yogah karmasu kaushalam.

34. – Dans les objets de tel ou tel sens se tiennent en embuscade l'attraction et la répulsion ; ne tombe pas en leur pouvoir, car ils assaillent l'âme sur son chemin.

35. – Mieux vaut [pour chacun] sa propre loi d'action, svadharma, même imparfaite, que la loi d'autrui, même bien appliquée. Mieux vaut périr dans sa propre loi ; il est périlleux de suivre la loi d'autrui.

L'homme n'est pas comme le tigre, le feu ou l'orage ; il ne peut tuer et dire ensuite comme justification suffisante : « j'agis selon ma nature ». Il ne peut agir ainsi parce qu'il n'a pas la nature, ni par conséquent la loi d'action, svadharma, du tigre, du feu ou de l'orage. Il a une volonté consciente intelligente, buddhi, qu'il doit prendre comme critère de ses actions. S'il ne le fait pas, s'il agit aveuglément selon ses impulsions et ses passions, la loi de son être n'est pas réalisée, na svadharmah svanushthitah, il a agi, non pas dans la pleine mesure de son humanité, mais comme pourrait le faire un animal. L'homme sait plus ou moins imparfaitement qu'il lui faut dominer sa nature tamasique et

rajasique par sa nature sattvique, qu'à cela tend la perfection de son humanité normale. Le Maître le montre clairement dans Sa réponse à la question pratique que pose ensuite Arjuna.

Arjuna dit :

36. – *Mais [si ce n'est pas une faute de suivre sa nature], qu'est-ce donc en l'homme qui pousse l'homme au péché, comme de force, même contre sa propre volonté qui se débat, ô Vârshneya ?*

Le Bienheureux Seigneur dit :

37. – *C'est le désir et sa compagne la colère, enfants de rajas, qui souillent tout, qui dévorent tout. Sache que c'est là le grand ennemi de l'âme [qu'il faut abattre].*

L'homme cinétique ne se contente d'aucun idéal qui ne dépende pas de l'accomplissement de cette nature cosmique, du jeu des trois qualités de cette nature, de cette activité humaine du mental, du cœur et du corps. C'est l'accomplissement suprême de cette activité, dirait-il, qui est mon idée de la perfection humaine, de la divine possibilité en l'homme. Chaque être est lié à sa propre nature et c'est en elle qu'il doit chercher sa perfection. C'est selon notre nature humaine que doit être notre perfection humaine ; et chaque homme doit s'efforcer de l'atteindre en suivant la ligne de sa propre personnalité, son svadharma, mais dans la vie, dans l'action, et non pas en dehors de la vie et de l'action. Oui, répond la Gîtâ, il y a une vérité en cela ; l'accomplissement de Dieu en l'homme, le jeu du Divin dans la vie, fait partie de la perfection idéale. Mais si vous ne le cherchez qu'à l'extérieur, dans la vie, dans le principe de l'action, vous ne le trouverez jamais ; car alors non seulement vous agirez selon votre nature, ce qui est en soi un principe de perfection, mais aussi vous serez éternellement soumis – ce qui est un principe d'imperfection – à ses modes, à ses dualités d'attraction et de répulsion, de douleur et de plaisir, surtout au mode rajasique, avec son principe de désir et son piège de colère, de chagrin, d'appétits.

38. – *Comme un feu est recouvert par la fumée, un miroir par la poussière et un embryon entouré par l'amnios, de même cette [connaissance] est enveloppée par lui.*

39. – *Enveloppée est la connaissance, ô Kaunteya, par cet ennemi éternel de la connaissance qui sous la forme du désir est un feu insatiable.*

40. – *Les sens, le mental et l'intellect en sont le siège ; enveloppant par eux la connaissance, il égale l'âme incarnée.*

Et pourtant c'est dans les limites de ces sens, de ce mental et de cet intellect, de ce jeu de la nature inférieure que vous borneriez votre recherche de la perfection ! Cet effort serait vain. L'aspect cinétique de votre nature doit d'abord chercher à s'adjoindre l'aspect quiétiste ; vous devez vous élever au delà de cette nature inférieure jusqu'à ce qui est au-dessus des trois gunas, à ce qui repose sur le principe suprême, l'âme. C'est seulement lorsque vous avez atteint la paix de l'âme que vous pouvez devenir capables d'une action libre et divine.

41. – *Aussi, ô toi le meilleur des Bhâratas, maîtrisant d'abord les sens, abats cet objet de péché destructeur de connaissance (afin de vivre dans la vérité calme, claire et lumineuse de l'Esprit).*

42. – *Suprêmes (au delà de leurs objets), disent-ils, sont les sens ; souverain sur les sens est le mental ; souveraine sur le mental est la volonté intelligente ; ce qui est souverain sur la volonté intelligente, c'est Lui (le Purusha).*

Rappelons-nous l'ordre psychologique sâmkhien, qu'adopte la Gîtâ. D'abord vient buddhi, puissance discriminatrice ou déterminante émanant de la force-Nature, et son pouvoir subordonné, celui de l'ego qui se conçoit comme entité distincte. De là émane, au deuxième stade, la puissance qui saisit la différenciation des objets, le mental-sens ou manas. Comme émanation tertiaire, proviennent de ce mental-sens les sens organiques qui spécialisent encore ; ils sont au nombre de dix : cinq pour la perception et cinq pour l'action. Dans l'évolution de l'âme qui retourne de la Prakriti au Purusha, il faut prendre l'ordre inverse de celui qui a conduit à la nature. C'est ainsi que les Upanishads et la Gîtâ (qui suit les Upanishads et les cite presque littéralement) indiquent l'ordre ascendant de nos facultés subjectives.

43. – Ainsi, par la compréhension t'éveillant au Suprême, qui est au delà même du mental de discernement donnant force au Moi par le Moi pour le rendre ferme et stable, ô guerrier au bras puissant, abats cet ennemi à forme de désir, qu'il est si dur d'attaquer.

L'akshara est le Moi supérieur à la buddhi ; il dépasse même ce principe subjectif suprême de la Nature dans notre être qu'est l'intelligence libératrice, par laquelle l'homme, recouvrant, au delà de son mental mobile et agité, son Moi spirituel calme et éternel, est enfin libéré du retour des naissances et de la longue chaîne de l'action, karma. Par conséquent, dit la Gîtâ, c'est ce Purusha, cette cause suprême de notre vie subjective, qu'il nous faut comprendre et dont il nous faut devenir conscients par l'intelligence ; à cela nous devons attacher notre volonté.

Chapitre quatrième

I. Possibilité et but de l'existence de l'Avatar

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – *Cet impérissable Yoga, Je le donnai à Vivasvant (le Dieu-Soleil), Vivasvant le donna à Manou (le père des hommes), Manou le donna à Ikshvâtu (chef de la dynastie solaire).*

Parlant de ce Yoga où l'action et la connaissance deviennent une, de ce Yoga du sacrifice par les œuvres jointes à la connaissance, où les œuvres sont accomplies dans la connaissance, la connaissance servant de base aux œuvres, les transformant et les illuminant – les deux, connaissance et œuvres, offertes au Purushottama, Divinité suprême qui se manifeste au-dedans de nous en tant que Nârâyana, Seigneur de tout notre être et de toute notre activité, secrètement logé en nos cœurs à jamais, qui se manifeste même sous une forme humaine comme Avatar, la naissance divine prenant possession de notre humanité – Krishna déclare en passant que c'est là le Yoga ancien, originel, qu'il donna jadis à Vivasvant et qu'Il renouvelle aujourd'hui pour Arjuna, parce qu'Arjuna aime et adore l'Avatar, est Son camarade et Son ami.

2. – *Et ainsi fut-il transmis de royal sage en royal sage jusqu'à ce qu'il se perdît dans le grand cours du Temps, ô Parantapa.*

3. – *Ce même Yoga ancien et originel t'a été déclaré aujourd'hui par Moi, car tu es Mon dévot et Mon ami ; c'est le secret le plus haut.*

Il est supérieur à toutes les autres formes de yoga, parce que les autres conduisent au Brahman impersonnel ou à une Divinité personnelle, à une libération dans la connaissance sans action ou à une libération dans le ravissement de la béatitude, tandis que celui-ci révèle le secret le plus haut et le secret tout entier ; il nous mène à la paix divine et aux œuvres divines, à la connaissance, l'action et l'extase divines unifiées en une parfaite liberté ; il unifie en lui toutes les voies de yoga, comme l'être le plus élevé du Divin concilie et unifie en soi toutes les puissances et tous les principes différents et même contraires de son être manifesté. Le Yoga de la Gîtâ n'est donc pas, comme certains le pensent, le Karma-Yoga seulement, un seul parmi les trois chemins et le moins élevé, pensent-ils, mais un Yoga suprême, synthétique et intégral, dirigeant vers Dieu toutes les puissances de notre être.

Arjuna dit :

4. – *Le Dieu-Soleil (ancêtre de la dynastie solaire), était un des premiers-nés des êtres, et Toi, maintenant seulement Tu es né en ce monde ; comment comprendre que Tu le lui aies déclaré au commencement des temps ?*

L'intelligence pratique d'Arjuna est déconcertée par cette assertion de Krishna que c'est Lui-même qui, dans les temps reculés, révéla à Vivasvant ce Yoga, depuis lors perdu, qu'il est en ce moment en train de révéler à nouveau à Arjuna ; et, parce qu'il demande une explication, il provoque la déclaration fameuse et souvent citée sur l'existence de l'Avatar et son but dans le monde.

Le Bienheureux Seigneur dit :

5. – *Nombreuses sont Mes vies passées, et les tiennes aussi, ô Arjuna ; toutes Je les connais, mais tu ne les connais pas, ô fléau des ennemis.*

6. – *Bien que Je sois le non-né, bien que Je sois impérissable dans Mon existence propre, bien que Je sois le Seigneur de toutes les existences, cependant Je repose sur Ma propre nature, et Je prends naissance par Ma propre Mâyâ.*

Pour l'esprit moderne, l'idée de l'Avatar est l'une des plus difficiles à accepter et à comprendre parmi toutes celles qui s'infiltrèrent de l'Orient dans la conscience humaine rationalisée. Les esprits rationalistes objectent que, si Dieu existe, il est extra-cosmique ou supra-cosmique et n'intervient pas dans les affaires du monde, mais permet qu'elles soient gouvernées par un mécanisme fixe de lois ; il est Esprit pur et ne peut revêtir un corps, il est infini et ne peut être fini comme est fini l'être humain, il

est le créateur à jamais non-né et ne peut être la créature née en ce monde – ce sont là choses impossibles même à son omnipotence absolue. Ces objections, si puissantes à première vue pour la raison, semblent avoir été présentes à l'esprit de l'instructeur de la Gîtâ. Ne dit-il pas, en effet, que, bien que le Divin soit non-né, impérissable en sa propre existence, Seigneur de tous les êtres, il assume cependant la naissance par un recours suprême à l'action de sa Nature et par la force de sa propre Mâyâ ? Ne dit-il pas que lui, méprisé de ceux qui sont dans l'erreur parce qu'il est logé dans un corps humain, il est en vérité dans son être suprême le Seigneur de tous ; qu'il est dans l'action de la conscience divine le créateur de l'ordre quadruple et l'auteur des œuvres du monde, et en même temps, dans le silence de la conscience divine, le témoin impartial des œuvres de sa propre Nature, car il est toujours, par delà le silence et l'action, le suprême Purushottama ? Et la Gîtâ parvient à réfuter toutes ces objections, à concilier toutes ces contradictions parce qu'elle part de la conception védântique de l'existence de l'Univers et de Dieu. Car pour elle tout est Dieu, tout est Esprit ou existence du Moi, tout est Brahman, ekamevâdvîtîyam – il n'est rien d'autre, rien qui en diffère, et il ne peut y avoir rien d'autre, rien qui en diffère. Non seulement le non-né n'est pas incapable de prendre naissance, mais encore tous les êtres sont dans leur individualité des esprits non-nés, éternels, sans commencement ni fin, et dans leur existence essentielle et leur universalité tous sont l'Esprit unique non-né de qui la naissance et la mort sont seulement le phénomène par lequel il assume une forme et en change. Que le parfait assume l'imparfait, c'est tout le phénomène mystique de l'univers ; mais l'imperfection apparaît dans la forme et l'action du mental ou du corps assumé, subsiste dans le phénomène – en ce qui l'assume, il n'est point d'imperfection, de même que dans le soleil qui illumine tout il n'est point de défauts de lumière ou de vision, ces défauts existant seulement dans les capacités de l'organe individuel.

On doit noter qu'avec une nuance de langage légère, mais importante, la Gîtâ décrit de la même façon à la fois l'action du Divin déterminant la naissance ordinaire des créatures, et son action dans sa propre naissance en tant qu'Avatar. « M'appuyant sur Ma propre Nature, prakritim svâm avastabhya, dira la Gîtâ plus tard, Je lance diversement par le Je lance diversement par le monde, visrijâmi, cette multitude de créatures fatalement sujettes par suite de la domination de Prakriti, avasham prakriter vashât ». « Existant sur Ma propre nature », dit-elle ici, « Je prends naissance par Ma propre Mâyâ, prakritim svâm adhishtâyâ... âtmamâyâyâ, Je Me projette Moi-même, âtmânam srijâmi ». L'action impliquée par le mot avastabhya est une puissante pression vers le bas par laquelle l'objet maîtrisé est dominé, opprimé, arrêté ou limité dans son mouvement ou son action, et devient impuissant, soumis à la puissance dirigeante, avasham vashât ; la nature dans cette action devient mécanique et ses multitudes de créatures sont maintenues impuissantes dans le mécanisme, et ne sont point maîtresses de leur propre action. Au contraire, le mot adhishtâyâ implique une action qui demeure dans la nature, mais aussi s'accomplit sur elle et au-dessus d'elle, une maîtrise et une direction conscientes exercées par la Divinité au-dedans de nous, adhishtâtrî devatâ, une action dans laquelle le Purusha n'est point fatalement entraîné par Prakriti à travers l'ignorance, mais bien plutôt où Prakriti est pleine de la lumière et de la volonté du Purusha.

7. – *Chaque fois que le dharma s'efface et que monte l'injustice, alors Je prends naissance.*

8. – *Pour la libération des bons, pour la destruction de ceux qui font le mal, pour mettre sur le trône la Justice, Je prends naissance d'âge en âge.*

9. – *Celui qui connaît ainsi dans leurs justes principes Ma divine naissance et Mon œuvre divine, celui-là, quand il abandonne son corps, il n'a pas à renaître, il vient à Moi, ô Arjuna.*

Les termes de la Gîtâ montrent que la naissance divine est celle de la Divinité consciente en notre humanité, essentiellement l'opposé de la naissance ordinaire bien que les mêmes moyens soient employés, parce qu'elle est, non pas la naissance à l'ignorance, mais la naissance de la connaissance, non pas un phénomène physique, mais une naissance d'âme. C'est l'âme qui prend naissance comme Être existant par soi-même, gouvernant consciemment son devenir et non point perdue à la connaissance de soi dans la nuée de l'ignorance. C'est l'âme née en un corps comme Seigneur de la Nature, se tenant au-dessus de cette Nature et opérant librement en elle par sa volonté, non point enchevêtrée dans le filet de la Nature et obligée de tourner sans cesse impuissante dans son mécanisme ; car elle agit dans la connaissance et non point, comme le font la plupart des êtres, dans l'ignorance. C'est l'âme secrète en tous les êtres, s'avançant hors du lieu caché d'où elle gouverne

derrière un voile, afin de posséder complètement sous une forme humaine, mais en tant que Divin, la naissance que d'ordinaire elle possède seulement derrière le voile en tant qu'Ishvara, alors que la conscience extérieure en deçà du voile est possédée plutôt que possédante parce qu'elle y est un être partiellement conscient, le jîva perdu à la connaissance de soi et enchaîné à ses œuvres par une sujétion à la Nature dans le règne du phénomène. L'Avatar³⁹ est donc, en l'humanité, une manifestation directe par Krishna – l'âme divine – de cette divine condition à laquelle Arjuna – l'âme humaine, le type le plus haut de l'être humain, une vibhûti – est requis par l'instructeur de s'élever, et à laquelle il ne peut s'élever qu'en se haussant hors de l'ignorance et des limitations de son humanité ordinaire. Il est la manifestation venue d'en haut de cela même que nous avons à devenir en partant d'en bas ; il est Dieu descendu dans cette divine naissance de l'être humain en laquelle nous autres, créatures mortelles, nous devons monter ; il est l'attirant exemple divin donné par Dieu à l'homme dans le type même et la forme et le modèle parfaitement achevés de notre existence humaine.

10. – Délivrés de l'attraction et de la peur et de la colère, pleins de Moi, prenant refuge en Moi, beaucoup d'êtres purifiés par l'austérité de la connaissance sont arrivés à Ma nature d'être (madbhâvam, la nature divine du Purushottama).

Il nous faut soigneusement remarquer que le maintien du dharma dans ce monde n'est pas le seul objet de la descente de l'Avatar, le grand mystère du Divin manifesté dans l'humanité ; car le maintien du dharma n'est pas en soi un objet entièrement suffisant ni le but suprême de la manifestation d'un Christ, d'un Krishna, d'un Bouddha ; il n'est que la condition générale d'un but plus élevé et d'une suprême et plus divine utilité. Car la naissance divine a deux aspects : l'un est une descente, la naissance de Dieu en l'humanité, la Divinité se manifestant en la forme et la nature humaines, l'Avatar éternel ; l'autre est une montée, la naissance de l'homme en la Divinité, l'homme s'élevant jusqu'en la nature et la conscience divines, madbhâvam âgatâh ; c'est l'être né de nouveau en cette seconde naissance de l'âme. C'est afin d'aider à cette nouvelle naissance que vient l'Avatar et que doit se maintenir le dharma. S'il n'y avait à aider cette montée de l'homme en la Divinité par la descente de Dieu en l'humanité, la venue de l'Avatar pour le seul souci du dharma serait un phénomène superflu, puisque le simple droit, la simple justice ou les simples modèles de vertu peuvent toujours être maintenus par l'omnipotence divine usant de ses moyens ordinaires, grands hommes ou grands mouvements, vie et œuvres des sages, des rois et des instructeurs religieux, sans qu'il soit besoin de véritable incarnation. Il vient, l'Avatar, manifestation de la nature divine en la nature humaine, apocalypse de sa qualité de Christ, de Krishna, de Bouddha, afin que la nature humaine, modelant son principe, sa pensée, sa sensibilité, son action, son être, sur les lignes de cette nature de Christ, de Krishna, de Bouddha, puisse se transfigurer en le Divin. La loi, le dharma qu'établit l'incarnation, est donnée principalement à cet effet : le Christ, Krishna, Bouddha, chacun d'eux se tient au centre, arche d'entrée, et se fait lui-même la voie que doivent suivre les hommes. C'est pourquoi chacun des Avatars présente aux hommes son propre exemple et se déclare la voie et la porte ; il déclare également l'identité de son être humain avec l'être divin, il déclare que le Fils de l'Homme et le Père qui est aux cieux et de qui il est issu sont un ; que Krishna en Son corps humain, mânushîm tanum âshritam, et le Seigneur suprême et l'Ami de toutes les créatures ne sont que deux révélations du même Purushottama divin, ici révélé sous la forme humaine, là dans son être propre.

11. – Comme les hommes choisissent de M'approcher, ainsi Je les accepte en Mon amour (bhajâmi) ; les hommes suivent de toutes manières Ma voie, ô fils de Prithâ.

12. – Ceux qui désirent que leurs œuvres portent des fruits sacrifient aux dieux (formes et personnalités variées de l'unique Divinité), parce que, dans le monde humain, les œuvres (non éclairées par la connaissance) portent très rapidement et facilement leurs fruits.

L'autre réalisation, le divin accomplissement de soi en l'homme par le sacrifice fait avec connaissance à la Divinité suprême, est bien plus difficile ; ses résultats appartiennent à un plan plus élevé de l'existence, et on les saisit moins aisément. C'est pourquoi les hommes ont à suivre la quadruple loi de leur nature et de leurs œuvres, et sur ce plan d'action dans le monde ils cherchent à atteindre la Divinité à travers ses diverses qualités.

³⁹ Le mot avatâra signifie descente ; c'est la descente du Divin au-dessous de la ligne qui sépare le monde divin du monde humain ou de la condition humaine.

13. – *L'ordre quadruple fut créé par Moi selon les différences de qualités et de fonctions actives. Sache que c'est Moi qui l'instituai (cet ordre quadruple des actions humaines), Moi qui suis cependant l'impérissable non-agissant.*

La Gîtâ n'interprète pas l'ordre quadruple au sens étroit qu'on lui donne généralement, elle ne le considère pas comme un ordre social éternel et universel (chap. XVIII). L'ordre quadruple de la société est seulement la forme concrète d'une vérité spirituelle qui est, elle-même, indépendante de toute forme ; il repose sur la conception des œuvres justes en tant qu'expression justement ordonnée de la nature de l'être individuel à travers qui l'œuvre est accomplie, cette nature lui assignant sa voie et son champ d'action dans la vie, selon sa qualité innée et la fonction où il trouve sa propre expression.

14. – *Les œuvres ne s'attachent pas à Moi, et Je n'ai pas non plus de désir pour les fruits de l'action ; celui qui Me connaît n'est pas enchaîné par les œuvres.*

La nature humaine n'est pas entièrement et uniquement celle de l'akshara, le moi immobile, inactif, impersonnel ; car cela, seul, conduirait l'homme libéré à l'immobilité dans l'inaction. Ce n'est pas typiquement celle du kshara, l'innombrable, le personnel, le Purusha qui s'est soumis à la Prakriti ; car cela, seul, l'assujettirait de nouveau à sa personnalité, à sa nature inférieure et aux qualités de celle-ci. C'est la nature du Purushottama qui réunit les deux et, par sa suprême divinité, les concilie en une divine conciliation qui est le plus haut secret de son être, rahasyam hy etad uttamam. Il n'est point l'auteur des œuvres au sens personnel de notre action engagée en Prakriti ; car Dieu agit par le moyen de sa puissance, de sa nature consciente, de sa force effective –Shakti, Mâyâ, Prakriti – mais il est pourtant au-dessus d'elles, nullement engagé en elles, ni soumis à elles, nullement incapable de s'élever au-delà des lois, des procédés et habitudes d'action qu'il crée, point affecté ni lié par eux, point incapable de discriminer – comme nous en sommes incapables – entre lui-même et les processus de vie du mental et du corps. Il est celui qui fait les œuvres, et qui cependant n'agit point, kartâram akartâram.

15. – *Dans cette connaissance accomplirent leurs œuvres les hommes de jadis qui cherchaient la libération ; ainsi donc, toi aussi, accomplis tes œuvres à la manière de jadis, comme le firent les anciens des hommes.*

Le fruit intime de la venue de l'Avatar est obtenu par ceux qui ont appris de Lui la véritable nature de la naissance divine et des œuvres divines, et qui, devenant en leur conscience tout pleins de Lui et prenant refuge en Lui de tout leur être, manmayâ mâm upashritâh, purifiés par la force réalisatrice de leur connaissance et délivrés de leur nature inférieure, atteignent à l'être divin et à la nature divine, madbhâvam. L'Avatar vient révéler la divine nature en l'homme, au-dessus de cette nature inférieure, et montrer quelles sont les œuvres divines, libres, non-égoïstes, désintéressées, impersonnelles, universelles, pleines de divine lumière, de divine puissance et de divin amour. Il vient, personnalité divine qui devra emplir la conscience de l'être humain et remplacer la personnalité égoïste limitée, pour la libérer, la faire sortir de l'ego et entrer dans l'infinitude et l'universalité, la faire sortir de la naissance et entrer dans l'immortalité. Il vient, divine puissance et divin amour, appelant à Lui les hommes, afin qu'ils puissent chercher refuge en Lui et non plus dans l'insuffisance de leurs volontés humaines et les douloureux débats de leur crainte, de leur colère et de leur passion humaines, afin que, libérés de toute cette inquiétude, de toute cette souffrance, ils puissent vivre dans le calme et la béatitude du Divin. Sous quelle forme vient l'Avatar, sous quel nom, sous quel aspect du Divin, il n'importe pas essentiellement ; car, en toutes manières, variant selon leur nature, les hommes suivent le chemin à eux assigné par le Divin qui, à la fin, les mènera à Lui, et cet aspect de Lui qui convient à leur nature est celui-là même qu'ils peuvent le mieux suivre quand Il vient pour les conduire de quelque manière que les hommes acceptent, aiment Dieu, et en Lui se réjouissent, de cette manière même Dieu accepte et aime l'homme et se réjouit en lui.

II. Le divin ouvrier

Atteindre à la divine naissance – une nouvelle naissance qui divinise l'âme, la naissance à une plus haute conscience – et faire les œuvres divines, à la fois avant d'être parvenu à cette divine naissance comme un moyen d'y atteindre, et après y être parvenu comme un moyen de l'exprimer, constitue

donc tout le Karma-Yoga de la Gîtâ. La Gîtâ n'essaie pas de définir les œuvres par des signes apparents qui les rendent reconnaissables pour le regard extérieur, mesurables par la critique du monde ; elle renonce même délibérément aux distinctions éthiques habituelles par lesquelles les hommes cherchent à se guider à la lumière de la raison humaine. Les signes par lesquels elle distingue les œuvres divines sont tous profondément intimes et subjectifs ; la marque qui les fait connaître est invisible, spirituelle, supra-éthique. Elles ne sont reconnaissables que par la lumière de l'âme d'où elles sont issues.

16. – Sur ce qu'est l'action et ce qu'est l'inaction, les sages mêmes sont perplexes et se trompent. Je vais te révéler l'action dont la connaissance te délivrera de tous maux.

17. – Il faut comprendre au sujet de l'action et comprendre au sujet de l'action mauvaise, et au sujet de l'inaction il faut comprendre aussi ; enchevêtrée et touffue est la voie des œuvres.

L'action dans le monde est comme une forêt profonde, gahanâ, à travers laquelle l'homme chemine de son mieux, en trébuchant, à la lumière des idées de son époque, des critères de sa personnalité, de son entourage, ou plutôt de nombreuses époques, de nombreuses personnalités, de couches successives de pensée et d'éthique venues à travers bien des étapes sociales, toutes inextricablement mêlées, temporelles et conventionnelles bien qu'elles se prétendent l'Absolu et l'immuable Vérité, empiriques et irrationnelles bien qu'elles tâchent de singer la juste raison. Et finalement le sage qui cherche au milieu de tout cela une base suprême de loi fixe et une vérité originelle se trouve obligé de soulever la dernière et suprême question : toute action, la vie elle-même, ne sont-elles pas une duperie, un piège ? La cessation de l'action, akarma, n'est-elle pas le dernier refuge possible de l'âme humaine lasse et désabusée ? Mais, dit Krishna, sur ce point, même les sages sont perplexes et se trompent. Car c'est par l'action, par les œuvres, et non par l'inaction, que viennent la connaissance et la libération.

Alors quelle est la solution ? Quelle est la sorte d'œuvres par lesquelles nous serons libérés des maux de la vie, de ce doute, de cette erreur, de cette affliction, de ces résultats mêlés, impurs, déconcertants de nos actions, même des plus pures et des mieux intentionnées, de ces millions de formes de mal et de souffrance ?

18. – Celui qui dans l'action peut voir l'inaction, et qui peut voir l'action continuant encore dans la cessation des œuvres, celui-là est parmi les hommes l'homme de raison vraie et de discernement ; il est en yoga et il est l'ouvrier universel aux capacités nombreuses (pour le bien du monde, pour Dieu dans le monde).

La réponse, c'est qu'il n'est nul besoin de faire des distinctions extérieures, d'éviter aucun travail nécessaire au monde, de mettre aucune limite, aucune barrière autour des activités humaines. Au contraire, toutes les actions doivent être accomplies, mais par une âme en yoga avec le Divin. Akarma, la cessation de l'action, n'est pas la voie ; l'homme qui a atteint la vision intérieure de la raison suprême perçoit qu'une telle inaction est elle-même une action constante, une condition soumise à l'activité de la nature et de ses modes. Le mental qui prend refuge dans l'inactivité physique est encore dans l'illusion que c'est lui et non pas la nature qui est l'auteur des œuvres ; il a fait l'erreur de prendre l'inertie pour la libération ; il ne voit pas que même en ce qui semble inertie absolue, plus grande que celle de la pierre ou de la motte de terre, la nature est au travail, gardant intacte son emprise. Au contraire, dans le flot même de l'action, l'âme n'est pas attachée à ses œuvres, n'en est pas l'auteur, n'est pas liée par ce qui s'accomplit, et celui qui vit dans la liberté de l'âme, et non dans la servitude des modes de la nature, celui-là seul est libéré des actions.

19. – Celui dont tous les concepts et toutes les entreprises sont libres de volonté de désir, dont les œuvres sont brûlées au feu de la connaissance, celui-là, ceux qui savent l'ont appelé un sage.

L'homme libéré n'a pas peur de l'action ; il est un agent, vaste et universel, de toutes les actions, kritsna-karma-krit, non pas, comme les autres hommes, dans la sujétion à la nature, mais dans l'équilibre du calme silencieux de l'âme, tranquille, en yoga avec le Divin. Le Divin est le Seigneur de ses œuvres, lui-même n'est que leur chenal, sa nature, consciente de son Seigneur et soumise à Lui, n'étant que leur instrument. Par l'intensité et la pureté brûlantes de cette connaissance, toutes ses œuvres sont consumées comme en un feu, et son mental n'en reçoit aucune tache, aucune marque défigurante, demeure calme, silencieux, non troublé, blanc et propre et pur. Faire toute action en cette connaissance libératrice, sans l'égoïsme propre à l'auteur, est le premier signe du divin ouvrier.

Le deuxième signe est l'absence de désir ; car là où il n'y a pas d'égoïsme propre à l'auteur, le désir devient impossible ; il est affamé, disparaît faute d'être soutenu, meurt d'inanition. Extérieurement, l'homme libéré semble entreprendre des œuvres de toutes sortes comme les autres hommes, sur une plus grande échelle peut-être et avec plus de force et d'élan, car la puissance de la volonté divine agit dans sa nature active ; mais ses œuvres sont toutes dénuées de désir. Il a abandonné tout attachement aux fruits de ses actions ; or quand on agit, non pour le fruit, mais uniquement comme instrument impersonnel du Maître des œuvres, le désir ne peut trouver place, pas même le désir de servir avec succès – car le fruit est au Seigneur, est déterminé par Lui et non par la volonté et l'effort personnels – pas davantage le désir de servir méritoirement et à la satisfaction du Maître, car le réel auteur est le Seigneur Lui-même, et toute gloire appartient à une forme de Sa Shakti en mission dans la nature, et non pas à la personnalité humaine limitée. L'âme et l'esprit humain de l'homme libéré n'agissent pas, na kinchit, karoti ; bien que par sa nature il soit engagé dans l'action, c'est la Nature, la Shakti exécutive, c'est la Déesse consciente dirigée par l'Habitant divin qui fait l'action.

20. – Ayant abandonné tout attachement aux fruits de ses actions, à jamais satisfait, sans aucune sorte de dépendance, il n'agit pas, bien que [par sa nature] il s'engage dans l'action.

Un autre signe du divin ouvrier est cela même qui est au centre de la conscience divine, une joie et une paix intérieure parfaites qui ne dépendent de rien au monde pour naître ni pour durer ; joie et paix innées, substance même de la conscience de l'âme, nature même de l'être divin. L'homme ordinaire dépend pour son bonheur des choses extérieures ; c'est pourquoi il a le désir ; c'est pourquoi il a colère et passion, plaisir et peine, joie et affliction ; c'est pourquoi il mesure toutes choses dans la balance de la bonne et de la mauvaise fortune. Rien de cela ne peut affecter l'âme divine ; elle est à jamais satisfaite sans aucune sorte de dépendance, nitya-tripto nirâsh-rayah.

21. – Il n'a point d'espairs personnels, ne se saisit point des choses en tant que possessions personnelles ; son cœur et son moi sont parfaitement maîtrisés ; accomplissant les actions par le seul corps, il ne commet pas de péché.

L'homme libéré reçoit ce que la volonté divine lui apporte, il ne convoite rien, n'est jaloux de personne : ce qui vient à lui, il l'accepte sans répulsion ni attachement ; ce qui s'en va, il le laisse partir, rejoindre le tourbillon des choses, sans regret ni affliction ni sentiment de perte. L'action de l'homme libéré est en vérité purement physique, shâriram kevalam karma ; car tout le reste vient d'en haut, n'est pas engendré sur le plan humain, n'est qu'une réflexion de la volonté, de la sagesse, de la joie du Purushottama divin. C'est pourquoi l'homme libéré, n'insistant pas sur l'action et son objet, ne suscite, en son mental et en son cœur, aucune de ces réactions que nous appelons passion et péché. Car le péché ne consiste nullement en une action extérieure, mais en une impure réaction de la volonté, du mental et du cœur personnels qui accompagne ou cause cette action ; l'impersonnel, le spirituel est toujours pur, apâpaviddham, et donne à tout ce qu'il fait sa propre inaliénable pureté. Cette impersonnalité spirituelle est le troisième signe du divin ouvrier. Le résultat de cette connaissance, de cette absence de désir et de cette impersonnalité est une égalité parfaite dans l'âme et dans la nature. L'égalité est le quatrième signe du divin ouvrier.

22. – Celui qui est toujours satisfait de ce qu'il reçoit, qui a franchi les dualités, qui n'est jaloux de personne, qui demeure égal dans l'échec et dans le succès, celui-là n'est pas enchaîné alors même qu'il agit.

Les événements heureux et les événements malheureux, d'une si complète importance pour l'âme humaine sujette au désir, sont accueillis avec égalité par l'âme divine sans désir, puisque leurs courants mêlés élaborent les formes toujours plus amples de l'éternel bien. L'âme divine ne peut être vaincue, puisque pour elle tout est en marche vers la divine victoire dans le Kurukshétra de la Nature, dharmakshetre kurukshetre, le champ des actions qui est le champ du dharma en évolution, puisque chaque phase du conflit a été voulue et tracée par la prescience du Maître de la bataille, Seigneur des œuvres et Conducteur du dharma.

23. – Quand un homme libéré, délivré de tout attachement, le mental, le cœur et l'esprit fermement fondés sur la connaissance de soi, fait les œuvres comme sacrifice, toute son activité se dissout.

Sa libération ne l'empêche nullement d'agir. Seulement il sait que ce n'est pas lui qui est actif, mais les modes, les qualités de la nature, les trois gunas. Cette supériorité de l'âme calme observant ses actions, mais non point engagée en elles, cette traigunâtitya, est aussi un signe éminent du divin ouvrier. En elle-même cette idée pourrait conduire à une doctrine du déterminisme mécanique de la nature, du parfait détachement et de l'entière irresponsabilité de l'âme ; mais la Gîtâ évite cette erreur d'une conception incomplète par la lumière de son idée superthéiste du Purushottama. Fonder les œuvres dans l'Impersonnel est un moyen de se débarrasser de l'égoïsme propre à l'auteur, mais la fin est d'abandonner toutes nos œuvres à ce grand Seigneur de tout, sarva-bhûta-maheshvara. « Ta conscience identifiée avec le Moi, M'abandonnant toutes tes actions, libéré d'espairs et de désirs personnels, de la pensée de « je » et de « mien », libéré de la fièvre de l'âme, combats, agis, fais Ma volonté dans le monde. » Le Divin suscite, inspire, détermine l'action entière ; l'âme humaine impersonnelle dans le Brahman est le silencieux et pur chenal de sa puissance ; cette puissance dans la nature exécute le divin mouvement. Telles, et seulement telles, sont les œuvres de l'âme libérée, muktasya karma, car elle n'agit en rien par initiative personnelle ; telles sont les actions du karma-yogin accompli. Elles s'élèvent hors d'un esprit libre et disparaissent sans l'altérer, telles des vagues qui s'élèvent et disparaissent à la surface de conscientes, d'immuables profondeurs.

III. La signification du sacrifice

La Gîtâ va maintenant donner du sens de yajna une explication détaillée, qui ne laisse aucun doute sur l'emploi symbolique des mots et le caractère psychologique du sacrifice ordonné par son enseignement.

24. – *Brahman est l'oblation, Brahman est l'offrande de nourriture, par Brahman elle est offerte dans le feu de Brahman, Brahman est cela même qui doit être atteint par le samâdhi dans l'action Brahman.*

Telle est donc la connaissance dans laquelle l'homme libéré doit faire les œuvres comme sacrifice. C'est la connaissance déclarée jadis par les grandes paroles védântiques, « Je suis Lui », « En vérité, tout ceci est le Brahman, Brahman est ce Moi ». C'est la connaissance de l'entière unité ; c'est l'Un manifesté comme l'acteur, l'acte et l'objet de l'acte, comme le connaissant, la connaissance et l'objet de la connaissance. L'énergie universelle dans laquelle l'action est versée est le Divin ; l'énergie consacrée de l'offrande est le Divin ; tout ce qui est offert n'est autre qu'une forme du Divin ; le donneur de l'offrande est le Divin lui-même en l'homme ; l'action, l'œuvre, le sacrifice, est le Divin en mouvement, en activité ; le but à atteindre par le sacrifice est le Divin. Pour l'homme qui a cette connaissance, et qui vit et agit en elle, il n'est point d'œuvres qui enchaînent, point d'action personnelle revendiquée par l'ego ; il n'y a que le divin Purusha agissant par la divine Prakriti dans Son être propre, offrant toute chose dans le feu de Son énergie cosmique consciente d'elle-même, alors que la connaissance et la possession, par l'âme en union avec Lui, de Son existence et de Sa conscience divines est le but de tout ce mouvement, de toute cette activité dirigés vers Dieu. Savoir cela et vivre et agir dans cette conscience créatrice d'union, c'est être libre. Mais tous les yogins eux-mêmes n'ont pas atteint cette connaissance.

25. – *Certains yogins pratiquent le sacrifice qui est des dieux ; d'autres offrent le sacrifice par le sacrifice lui-même dans le feu de Brahman.*

Ceux qui pratiquent le sacrifice qui est des dieux conçoivent le Divin en des formes et des puissances variées, et le cherchent par des moyens, des commandements, des lois, des dharmas divers, ou, pourrait-on dire, par des rites établis d'action, de discipline de soi, d'œuvres consacrées ; mais pour ceux qui ont la connaissance, le simple fait du sacrifice, le simple fait d'offrir toute action au Divin lui-même, de jeter toutes leurs activités dans la conscience et l'énergie divines unifiées, est leur seul moyen, leur seul dharma. Les moyens de sacrifice sont nombreux, les offrandes sont de beaucoup de sortes. Il y a le sacrifice psychologique de la maîtrise de soi et de la discipline de soi qui mène à la possession et à la connaissance supérieures de soi.

26. – *Les uns offrent l'ouïe et les autres sens dans les flammes de la maîtrise, d'autres offrent les sons et les autres objets des sens dans les flammes des sens.*

27. – *Et d'autres offrent toutes les actions des sens et toutes les actions de la force vitale dans le feu du Yoga de la maîtrise de soi attisé par la connaissance.*

C'est-à-dire qu'il y a la discipline qui reçoit les objets de la perception sensorielle sans permettre au mental d'être troublé ou affecté par les activités des sens, les sens eux-mêmes devenant les flammes pures du sacrifice ; il y a la discipline qui met les sens au repos afin que l'âme en sa pureté puisse sortir, calme et tranquille, de derrière le voile de l'action mentale ; il y a la discipline par laquelle, quand est connu le moi, toutes les actions des perceptions sensorielles et toute l'action de l'être vital sont reçues dans cette âme unique, silencieuse et calme.

28. – *L'offrande de celui qui s'efforce vers la perfection peut être matérielle et physique (dravya-yajna, comme celle que l'adorateur, dans le culte, consacre à sa divinité) ; ou encore elle peut être l'austérité de sa propre discipline et l'énergie de son âme dirigée vers quelque but élevé, tapo-yajna ; ou encore elle peut être quelque forme de yoga (comme le prânâyâma des râja-yogins et des hatha-yogins, ou tout autre yoga-yajna) ; ou encore elle peut être l'offrande de l'étude et de la connaissance.*

29. – *D'autres encore qui se consacrent à diriger leur respiration, ayant maîtrisé le prâna (le souffle expiré) et l'apâna (le souffle inspiré), versent comme sacrifice prâna en apâna et apâna en prâna.*

30. – *D'autres, ayant réglé leur nourriture, versent comme sacrifice leur souffle vital dans les souffles vitaux. Tous ceux-là savent ce qu'est le sacrifice, et par le sacrifice ont détruit leurs péchés.*

Les uns et les autres tendent vers la purification de l'être : tout sacrifice est une voie par laquelle on atteint au plus élevé. La seule chose nécessaire, le principe sauveur constant dans toute cette diversité, c'est de subordonner les activités inférieures, de diminuer l'empire du désir et de le remplacer par une énergie supérieure, d'abandonner la jouissance purement égoïste pour cette joie plus divine qui vient par le sacrifice, par le don de soi, par la maîtrise de soi, par l'abandon de ses impulsions inférieures pour une aspiration plus haute et plus grande.

31. – *Ceux qui jouissent du nectar de l'immortalité restant du sacrifice, ceux-là atteignent au Brahman éternel. Qui ne fait pas de sacrifice ne peut posséder le monde ici-bas, comment donc aucun autre monde ?*

Le sacrifice est la loi du monde et rien ne peut être obtenu sans lui, ni la domination ici-bas, ni la possession des cieux dans l'au-delà, ni la suprême possession de tout ce qui est.

32. – *C'est pourquoi toutes ces formes de sacrifice et beaucoup d'autres encore ont été offertes en la bouche du Brahman (la bouche de ce Feu qui reçoit toutes les offrandes). Sache que toutes sont nées des œuvres, et, sachant cela, tu seras libre.*

Ce ne sont là que des moyens et des formes de l'unique grande Existence en activité, moyens par lesquels l'être humain peut donner en offrande son action à Cela de quoi son existence extérieure est une partie et avec quoi son être intime est un.

Toutes ces formes viennent de l'unique vaste énergie du Divin et sont ordonnées par cette énergie qui se manifeste dans le karma universel et fait de toute l'activité cosmique une offrande toujours croissante au seul Moi et seul Seigneur –activité dont le dernier stade pour l'être humain est la connaissance de soi et la possession de la conscience divine ou brahmique. Mais il y a des gradations dans l'échelle de ces diverses formes de sacrifice.

33. – *Le sacrifice de la connaissance, ô Parantapa, est plus grand que tout sacrifice matériel ; la connaissance est ce en quoi cette action tout entière culmine (non point une connaissance inférieure, mais la plus haute connaissance de soi et la plus haute connaissance de Dieu).*

34. – *Apprends-le en adorant les pieds du Maître, en questionnant et en servant ; les hommes de connaissance, qui ont vu (non point ceux qui savent seulement par l'intellect) les vrais principes des choses, t'instruiront de cette connaissance.*

35. – *Possédant cette connaissance, tu ne retomberas plus dans l'ignorance du mental, ô Pândava ; car par elle tu verras toutes les existences sans exception dans le Moi, donc en Moi-même.*

Car le Moi est cette réalité unique, immuable, pénétrant tout, contenant tout, existant en soi, le Brahman caché derrière notre être mental, et en lequel s'élargit notre conscience quand elle est libérée

de l'ego ; nous en venons à voir tous les êtres comme des devenirs, bhûtâni, à l'intérieur de cette unique existence en soi. Mais ce Moi ou Brahman immuable, nous voyons aussi qu'il est le don que fait de lui-même à notre conscience psychologique essentielle un Être suprême, source de notre existence, et de qui tout ce qui est, muable ou immuable, est la manifestation. Il est Dieu, le Divin, le Purushottama. À Lui nous offrons toutes choses en sacrifice ; en Ses mains nous abandonnons nos actions, en Son existence nous vivons et nous nous mouvons ; unis avec Lui en notre nature, unis avec toute existence en Lui, nous devenons une seule âme et un seul pouvoir d'être avec Lui et avec tous les êtres ; avec Sa suprême réalité nous nous identifions et à elle nous unissons l'être de notre moi. Par les œuvres faites en sacrifice, éliminant le désir, nous arrivons à la connaissance et à la possession de l'âme par elle-même ; par les œuvres faites dans la connaissance de soi et dans la connaissance de Dieu, nous sommes libérés et entrons dans l'unité, la paix et la joie de l'existence divine.

36. – *Même si tu es le plus grand pêcheur par delà tous les pêcheurs, tu franchiras tout le mal tortueux dans la nef de la connaissance.*

37. – *Comme un feu attisé réduit son bois en cendres, ô Arjuna, ainsi le feu de la connaissance réduit en cendres toutes les œuvres.*

38. – *Il n'est rien au monde qui soit égal en pureté à la connaissance ; l'homme rendu parfait par le yoga découvre cela dans le Moi, de lui-même, avec le temps.*

Le yoga et la connaissance sont, dans ce début de l'enseignement de la Gîtâ, les deux ailes de la montée de l'âme : yoga, c'est-à-dire union par le moyen des œuvres divines, faites sans désir, par une âme égale à l'égard de toutes choses et de tous êtres humains, comme sacrifice au Suprême : la connaissance étant ce sur quoi sont fondées cette absence de désir, cette égalité, cette puissance de sacrifice. En vérité, les deux ailes s'aident mutuellement dans leur vol ; agissant ensemble, et cependant dans une subtile alternance d'aide mutuelle, comme les deux yeux humains qui voient ensemble parce qu'ils voient différemment, elles s'accroissent l'une par l'autre en interchangeant leur substance. À mesure que, de plus en plus, les œuvres sont faites d'une âme égale, sans désir, en esprit de sacrifice, la connaissance s'accroît ; à mesure que la connaissance s'accroît, l'âme s'affermi dans l'égalité sans désir, sacrificielle, de ses œuvres.

39. – *Celui qui a la foi, qui a conquis et maîtrisé son mental et ses sens, qui a fixé tout son être conscient sur la Réalité suprême, celui-là atteint la connaissance ; et, ayant atteint la connaissance, il va rapidement à la Paix suprême.*

La connaissance grandit en lui et il grandit en elle à mesure que croissent l'absence de désir, l'égalité, la dévotion au Divin. Mais ce n'est absolument vrai que de la connaissance suprême ; car la connaissance accumulée par l'intellect de l'homme est amassée laborieusement de l'extérieur par les sens et la raison. Pour obtenir cette autre connaissance existant en soi, intuitive, expérimentant sur soi, révélatrice de soi, il nous faut avoir la maîtrise de nous-même et la foi (shraddhâ).

40. – *L'ignorant sans foi, l'âme de doute, va à la perte ; ni ce monde, ni le monde suprême, ni aucun bonheur n'est pour l'âme pleine de doutes.*

Il nous faut avoir une foi que nul doute intellectuel ne saurait troubler. De fait, il est vrai que, sans foi, rien de décisif ne peut être accompli ni pour ce monde ni pour la possession du monde de l'au-delà, et que c'est seulement en saisissant une base sûre, un support positif que l'homme peut atteindre à quelque degré de succès terrestre ou céleste, à la satisfaction et au bonheur : le mental simplement sceptique se perd dans le vide.

41. – *Celui qui a détruit tout doute par la connaissance, qui a par le Yoga abandonné toutes les œuvres et qui est en possession du Moi, n'est pas enchaîné par ses œuvres, ôDhananjaya.*

Quand la Gîtâ dit que tout l'ensemble des œuvres trouve son achèvement dans la connaissance, ou que le feu de la connaissance réduit en cendres toutes les œuvres, cela ne signifie aucunement qu'il y ait cessation des œuvres. Ce que la Gîtâ veut dire est exprimé clairement dans ce shloka : l'homme de yoga et de connaissance n'est pas enchaîné par ses œuvres.

42. – *C'est pourquoi, ayant, par l'épée de la connaissance, tranché ce doute qu'a soulevé ton ignorance et qui loge en ton cœur, aie recours au Yoga, ô Bhârata, et lève-toi.*

Dans la connaissance inférieure, le doute et le scepticisme ont leur utilité temporaire ; dans la connaissance plus haute, ils sont des écueils ; car alors tout le secret n'est pas un dosage de vérité et d'erreur, mais une réalisation constamment croissante de la vérité révélée. Ce n'est pas une vérité à prouver, mais une vérité à vivre intérieurement, une plus grande réalité en laquelle il nous faut grandir. Elle est en elle-même une vérité existant en soi et serait d'elle-même évidente, n'étaient les envoûtements de l'ignorance dans laquelle nous vivons ; les doutes, les perplexités qui nous empêchent de l'accepter et de la suivre, viennent de cette ignorance, de ce cœur et de ce mental égarés par les sens, troublés par leurs jugements, vivant comme ils le font dans la vérité inférieure des phénomènes et par conséquent doutant des réalités supérieures, ajnâna-sambhûtam hritstham samshayam. Il nous faut les trancher avec l'épée de la connaissance, dit la Gîtâ, par la connaissance qui « réalise », par le recours constant au yoga, c'est-à-dire en vivant dans sa plénitude l'union avec le Suprême, de qui la vérité étant connue, tout est connu, yasmin vijnâte sarvam vijnâtam.

Chapitre cinquième

Renonciation aux œuvres et Yoga des œuvres

Arjuna dit :

1. – *Tu me proclames la renonciation aux œuvres, ô Krishna, et aussi Tu me proclames le Yoga ; lequel des deux est le meilleur chemin, dis-le moi nettement, clairement.*

Arjuna est perplexe : voici le principe du Yoga – les œuvres sans désir – et le principe du Sâmkhya – la renonciation aux œuvres – présentés ensemble comme faisant partie d’une même méthode ; et cependant il n’est pas entre eux de conciliation évidente. Car la sorte de conciliation que l’instructeur a déjà donnée – dans l’inaction extérieure voir l’action qui encore persiste, et dans l’apparente action voir une inaction réelle puisque l’âme a renoncé à son illusion d’être l’auteur des œuvres et a abandonné les œuvres entre les mains du Maître du sacrifice – est pour l’esprit pratique d’Arjuna trop sommaire, trop subtile, exprimée en mots qui sont presque une énigme ; il n’a pas saisi le sens de ces mots, ou du moins il n’en a pas pénétré l’esprit et la réalité.

La réponse est importante, car elle exprime très clairement l’entière différence, et elle indique, bien qu’elle ne la développe pas complètement, la voie de la conciliation.

Le Bienheureux Seigneur dit :

2. – *La renonciation et le Yoga des œuvres conduisent tous deux au salut de l’âme, mais des deux, le Yoga des œuvres l’emporte sur la renonciation aux œuvres.*

3. – *On doit le considérer comme toujours sannyâsin [même quand il est engagé dans l’action], celui qui n’a ni aversion ni désir ; car, libéré des dualités, il est délivré aisément et joyeusement de la servitude.*

4. – *Séparer le Sâmkhya et le Yoga, c’est parler en enfant, non en sage ; si un homme s’applique intégralement à l’un d’eux, il obtient le fruit des deux.*

5. – *La condition qui est atteinte par le Sâmkhya, les hommes du Yoga aussi y parviennent ; celui qui voit Sâmkhya et Yoga comme une seule chose, celui-là voit.*

6. – *Mais la renonciation, ô guerrier au bras puissant, est difficile à atteindre sans le Yoga ; le sage qui a le Yoga atteint bientôt au Brahman.*

Le pénible procédé du sannyâsa extérieur, dukham âptum, n’est pas nécessaire. Il est parfaitement vrai que toutes les actions, aussi bien que le fruit de l’action, doivent être abandonnées, qu’on doit y renoncer, mais intérieurement, non pas extérieurement, non pas dans l’inertie de la nature, mais en l’offrant en sacrifice au Seigneur, dans le calme et la joie de l’impersonnel de qui toute action provient sans troubler sa paix. Le vrai sannyâsa de l’action est de fonder toutes les œuvres sur le Brahman (V, 10-12).

Le sage sait que les actions n’appartiennent pas à lui, mais à la nature, et par cette connaissance même il est libre ; il a renoncé aux œuvres, ne fait pas d’actions bien que les actions soient faites à travers lui ; il devient le Moi, le Brahman, brahmabhûta ; il voit toutes les existences comme des devenir (bhûtâni) de cet Être existant en soi, la sienne propre seulement l’une d’elles, toutes leurs actions comme rien d’autre que le développement de la Nature cosmique agissant à travers leurs natures individuelles, et ses propres actions elles-mêmes comme une partie de cette activité cosmique.

7. – *Celui qui est en yoga, l’âme pure, le maître de son moi, qui a triomphé des sens, de qui le moi est devenu le moi de toute existence (de toutes choses soumises au devenir), même s’il accomplit des œuvres, elles ne s’attachent pas à lui.*

8-9. – *L’homme qui connaît les principes des choses pense son mental en yoga [avec l’impersonnel inactif] : « Je n’agis pas », quand il voit, entend, goûte, sent, mange, bouge, dort, respire, parle, absorbe, rejette, ouvre les yeux ou les ferme, il considère que ce sont uniquement les sens qui agissent sur les objets des sens.*

10. – *Celui qui, ayant abandonné l'attachement, agit en déposant (ou en fondant) ses œuvres sur le Brahman, n'est pas souillé par le péché, de même que l'eau n'adhère pas à la feuille du lotus.*

La Gîtâ nous dit que le Yoga des œuvres est préférable à la renonciation physique aux œuvres (V, 2). Le Yoga des œuvres, nous l'avons vu, est l'oblation de toute action au Seigneur, offrande qui devient en son point culminant un abandon des œuvres, intérieur et non extérieur, spirituel et non matériel, au Brahman, à l'être du Seigneur, brahmany âdhâya karmâni, mayi sannyasya. Quand les œuvres sont ainsi « fondées sur le Brahman », la personnalité de l'acteur-instrument cesse d'exister ; bien qu'il agisse, il n'est l'auteur d'aucune action, car il a abandonné au Seigneur, non seulement les fruits de ses actions, mais aussi les actions elles-mêmes et le fait de les accomplir. Alors le Divin lui ôte le fardeau des œuvres ; le Suprême devient l'auteur, et l'acte, et le résultat.

11. – *C'est pourquoi les yogins font les œuvres avec le corps, le mental, l'entendement, ou même seulement avec les organes de l'action, abandonnant l'attachement, pour leur propre purification.*

12. – *En abandonnant l'attachement aux fruits des actions, l'âme en union avec le Brahman atteint à une paix fondée en Brahman dans le ravissement, mais l'âme qui n'est pas en union est attachée au fruit et enchaînée par l'action du désir.*

13. – *L'âme incarnée qui domine parfaitement sa nature, ayant renoncé par le mental à toutes ses actions (intérieurement, non pas extérieurement), se tient sereine dans sa ville aux neuf portes⁴⁰, sans agir ni être cause d'aucune action.*

14. – *Le Seigneur ne crée ni les œuvres du monde, ni la condition d'auteur, ni le lien entre les actions et leur fruit ; c'est la nature qui effectue ces choses.*

15. – *L'Impersonnel qui pénètre tout n'admet ni le péché ni la vertu de quiconque ; la connaissance est enveloppée d'ignorance ; c'est pourquoi les créatures sont égarées.*

16. – *En vérité, ceux en qui l'ignorance est détruite par la connaissance de soi, en ceux-là la connaissance fait resplendir comme un soleil le Moi suprême [qui est en eux].*

Cette connaissance dont parle la Gîtâ n'est pas une activité intellectuelle du mental ; elle est une ascension lumineuse dans la condition la plus haute de l'être, par le flot de lumière du divin soleil de vérité, « cette Vérité, le Soleil qui gît caché dans les ténèbres » de notre ignorance, comme il est dit au Rîgvêda, tat satyam sûryam tamasi kshiyantam. Le Brahman immuable est là, dans les cieux de l'esprit, au-dessus de cette nature inférieure troublée des dualités, non touché par ses vertus ni par ses péchés, n'acceptant ni notre sens du péché ni notre orgueil de la vertu, non touché par sa joie et son chagrin, indifférent à notre joie dans le succès et à notre affliction dans la défaite, maître de tout, suprême, pénétrant tout, prabhu, vibhu, calme, fort, pur, égal en toutes choses, source de la nature, non pas l'auteur direct de nos œuvres, mais le témoin de la nature et de ses œuvres, ne nous imposant pas non plus l'illusion d'être l'auteur, car cette illusion est le résultat de l'ignorance de cette nature inférieure. Mais cette liberté, cette maîtrise, cette pureté, nous ne pouvons les voir ; nous sommes égarés par l'ignorance naturelle qui cache pour nous l'éternelle connaissance de soi du Brahman secret au dedans de notre être. Cependant la connaissance vient à celui qui la cherche avec persévérance, et lui ôte la naturelle ignorance de soi ; elle surgit lumineuse comme un soleil longtemps caché et elle éclaire à notre vision ce Moi suprême par delà les dualités de cette existence inférieure.

Le résultat, dit la Gîtâ, est une égalité parfaite à l'égard de toutes choses et de tous êtres ; et c'est seulement alors que nous pouvons fonder complètement nos œuvres dans le Brahman.

17. – *Tournant leur mental discriminateur vers Cela, dirigeant tout leur être conscient vers Cela, faisant de Cela leur but unique et le seul objet de leur dévotion, ils vont là d'où il n'est point de retour, leurs péchés lavés par les eaux de la connaissance.*

18. – *Les sages voient d'un œil égal le brahmane lettré et cultivé, la vache, l'éléphant, le chien, le paria.*

⁴⁰ Sept portes dans la partie supérieure du corps (les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche) et deux portes dans la partie inférieure du corps pour l'excrétion –telles sont les neuf portes.

Le sage, en son cœur, a pour tous la même bienveillance égale, la même divine affection. Les circonstances peuvent déterminer l'étreinte extérieure ou le conflit extérieur, mais ne peuvent affecter son « œil égal », son cœur ouvert, son embrassement intérieur de tout.

19. – Même ici-bas, ils ont conquis la création, ceux dont le mental est ferme en l'équanimité ; le Brahman équanime est sans faute, aussi vivent-ils dans le Brahman.

Le Brahman est équanime, samam Brahma, et c'est seulement quand nous avons cette équanimité parfaite, quand nous voyons d'un « œil égal » le brahmane lettré et cultivé, la vache, l'éléphant, le chien, le paria, quand nous savons qu'ils sont tous le Brahman unique, c'est alors seulement que nous pouvons, vivant dans cette unité, voir en tant que Brahman nos œuvres provenant de la nature, librement, sans nulle crainte d'attachement, de péché ou de chaînes. Péché et souillure ne peuvent plus être ; car nous avons dominé cette création pleine de désir, ses œuvres et ses réactions qui appartiennent à l'ignorance, tair jitah sargah, et quand nous vivons dans la suprême et divine nature il n'y a plus dans nos œuvres de faute ni de défaut ; car ceux-ci sont créés par les inégalités de l'ignorance. Le Brahman équanime est sans faute par delà la confusion du bien et du mal, et, vivant dans le Brahman, nous aussi nous montons par delà le bien et le mal ; nous agissons dans cette pureté, sans tache, avec le seul, le constant dessein de travailler au bien de toutes les existences (V, 25).

Après avoir dit la parfaite équanimité de celui qui connaît Brahman, qui est monté jusqu'en la conscience de Brahman, brahmaid brahmani sthitah, la Gîtâ développe dans les neuf versets qui suivent ses conceptions du Brahma-Yoga et du nirvâna en Brahman.

20. – Son intelligence stable, non égarée, celui qui connaît Brahman, vivant en Brahman, ne se réjouit point quand il reçoit ce qui est plaisant, ni ne s'afflige quand il reçoit ce qui est déplaisant.

21. – Quand l'âme n'est plus attachée aux contacts des choses extérieures, l'homme alors trouve le bonheur qui existe dans le Moi ; un tel homme jouit d'un bonheur impérissable, parce que son moi est yukta, en yoga, par le yoga avec le Brahman.

Le non-attachement est indispensable, dit la Gîtâ, si l'on veut être libre des attaques du désir, de la colère et de la passion – liberté sans laquelle le vrai bonheur n'est pas possible. Ce bonheur et cette égalité doivent être conquis entièrement par l'homme dans son corps ; l'homme ne doit pas supporter qu'en lui la moindre trace de sujétion à la nature inférieure troublée demeure, en cette idée qu'il faut se libérer du corps pour atteindre la parfaite libération ; la liberté spirituelle parfaite, on doit la conquérir ici-bas sur la terre et la posséder et en jouir dans la vie humaine.

22. – Les jouissances nées du contact des choses sont des causes de chagrin, elles ont un commencement et une fin ; c'est pourquoi le sage, l'homme d'entendement éveillé (budhah), ne place pas en elles ses délices.

23. – Celui qui peut supporter ici dans le corps la véhémence de la colère et du désir, celui-là est le yogin, l'homme heureux.

24. – Celui qui a le bonheur intérieur et l'aise et le repos intérieurs et la lumière intérieure, ce yogin devient le Brahman et atteint à l'extinction de soi dans le Brahman (brahma-nirvâna).

Ici, très clairement, nirvâna signifie extinction de l'ego dans le plus haut Moi intérieur spirituel, qui est à jamais hors du temps, hors de l'espace, point lié par la chaîne des causes et des effets et des changements du monde mouvant, trouvant sa béatitude en soi, illuminé par soi et à jamais en paix. Le yogin cesse d'être l'ego, la petite personne limitée par le mental et le corps ; il devient le Brahman ; il est unifié dans sa conscience avec l'immuable divinité de l'éternel Moi qui est immanent en son être naturel. Mais est-ce l'entrée dans quelque profond sommeil de samâdhi loin de toute conscience du monde, ou bien est-ce le mouvement qui prépare une dissolution de l'être naturel et de l'âme individuelle en quelque Moi absolu, complètement et à jamais, par delà la nature et ses œuvres, laya, moksha ?

25. – Les sages conquièrent le nirvâna dans le Brahman, ceux en qui les taches du péché sont effacées et le nœud du doute tranché, qui sont maîtres de leur moi, qui travaillent au bien de toutes les créatures.

26. – *Les yatis (ceux qui pratiquent la maîtrise de soi par le yoga et l'austérité) qui sont délivrés du désir et de la colère et qui ont conquis la maîtrise de soi, pour ceux-là le nirvâna dans le Brahman existe tout autour d'eux, les enveloppe, ils vivent déjà en lui parce qu'ils ont la connaissance du Moi.*

Cela revient à dire : avoir la connaissance et la possession du Moi, c'est exister en nirvâna. C'est assurément une conception très élargie de l'idée de nirvâna. L'absence de toute tache due aux passions, la maîtrise de soi du mental devenu égal sur lequel se fonde cette liberté, l'égalité envers tous les êtres, sarvabhûteshu, et l'amour bienfaisant pour tous, la destruction finale de ce doute, de cette obscurité de l'ignorance qui nous maintient à l'écart du Divin qui unifie tout, et la connaissance de ce Moi unique au dedans de nous et en tous sont évidemment les conditions du nirvâna exposées dans ces versets de la Gîtâ, contribuent à constituer ce nirvâna et en sont la substance spirituelle. Ainsi le nirvâna est clairement compatible avec la conscience du monde et avec l'action dans le monde. Car les sages qui le possèdent sont conscients du Divin dans l'univers muable, et en relation intime avec Lui par les œuvres ; ils s'adonnent au travail pour le bien de toutes les créatures, sarvabhûta-hite.

Par nirvâna dans le Brahman, on doit entendre une destruction ou extinction de la conscience séparative limitée qui falsifie et divise, que fait naître à la surface de l'existence la Mâyâ inférieure des trois gunas ; l'entrée dans le nirvâna est un passage en cette autre conscience, vraie et unificatrice, qui est le cœur de l'existence, son contenant, tout son contenu et sa base, son entière vérité originelle, éternelle et finale. Le nirvâna, quand nous l'atteignons, quand nous entrons en lui, n'est pas seulement au dedans de nous, mais tout alentour, abhito vartate, parce que c'est non seulement cette conscience du Brahman qui vit secrète en nous, mais la conscience du Brahman en laquelle nous vivons. C'est le Moi que nous sommes intérieurement, le Moi suprême de notre être individuel, mais c'est aussi le Moi que nous sommes extérieurement, le Moi suprême de l'univers, le Moi de toutes les existences. En vivant dans ce Moi nous vivons en tout, et non plus seulement dans notre être égoïste ; par l'unité avec ce Moi, une constante unité avec tout ce qui est dans l'univers devient la nature même de notre être, la condition fondamentale de notre conscience active, le mobile fondamental de toute notre action.

Il s'agit ici d'un processus de yoga introduisant un élément qui semble tout autre que le Yoga des œuvres et même tout autre que le pur Yoga de la connaissance par la discrimination et la contemplation ; il appartient en tous ses traits caractéristiques au système du Râja-Yoga, dont il adopte l'ascèse psycho-physique. Il y a la conquête de tous les mouvements du mental, chittavritti-nirodha ; il y a la maîtrise de la respiration, prânâyâma ; il y a le retrait des sens et de la vision vers l'intérieur. Ce sont là des procédés qui conduisent tous à l'extase intérieure du Samâdhi, leur objet à tous étant moksha ; or moksha, en son sens habituel, c'est la renonciation, non seulement à la conscience séparative de l'ego, mais à toute la conscience active, une dissolution de notre être dans le Brahman suprême. Devons-nous supposer que la Gîtâ donne ce procédé dans ce sens, comme le dernier mouvement d'une libération par dissolution, ou seulement comme un moyen spécial et une aide puissante pour dominer le mental qui s'échappe vers l'extérieur ? Est-ce le point culminant, le finale, le dernier mot ? Nous trouverons des raisons de le considérer à la fois comme un moyen spécial, une aide, et aussi comme l'une au moins des portes du départ final, non par dissolution, mais par élévation à l'existence supra-cosmique. Car même ici dans ce passage, ce n'est pas le dernier mot ; le dernier mot, le finale, le point culminant, on le trouve dans l'un des versets suivants, le dernier du chapitre.

27-28. – *Ayant placé en dehors de soi tous les contacts extérieurs, et concentré la vision entre les sourcils, et rendu égaux le prâna et l'apâna se mouvant à l'intérieur des narines, ayant maîtrisé les sens, le mental et l'entendement, le sage qui se consacre à la libération, qu'ont quitté le désir, la colère et la peur, est à jamais libre.*

29. – *Quand un homme M'a connu comme Celui qui jouit du sacrifice et du tapasya (de toute ascèse et de toute volonté d'action), le Seigneur puissant de tous les mondes, l'Ami de toutes les créatures, il vient à la paix.*

Il s'agit de nouveau de la puissance du Karma-Yoga. La connaissance du Brahman actif, sur-âme cosmique, est présentée avec insistance comme l'une des conditions de la paix du nirvâna. On retourne ainsi à la grande idée de la Gîtâ, l'idée du Purushottama. Bien que ce nom ne lui soit donné que très près de la fin, c'est toujours ce que Krishna désigne par son « Je » et son « Moi », le Divin qui est le Moi unique dans notre être immuable et hors du temps, qui est présent aussi dans le monde, dans toutes les existences, dans toutes les activités, maître du silence et de la paix, maître de la puissance et

de l'action, incarné ici dans l'Aurige divin du prodigieux conflit, le Transcendant, le Moi, le Tout, le maître de chaque être individuel. C'est Lui qui jouit de tous les sacrifices et de tous les tapasyas ; aussi le chercheur de la libération doit-il faire les œuvres comme sacrifice et comme tapasya. Il est le Seigneur de tous les mondes, manifesté dans la nature et en ces êtres ; aussi l'homme libre doit-il faire les œuvres afin que les peuples dans ces mondes, loko-sangraha, soient gouvernés et conduits justement. Il est l'ami de toutes les existences, donc il est le sage qui a trouvé le nirvâna au-dedans de soi et tout alentour, qui est immobile et toujours travaillant au bien de toutes les créatures – tout comme le nirvâna du Bouddhisme mahâyâniste choisit pour signe suprême les œuvres d'universelle compassion. C'est également pourquoi, même quand il a trouvé l'unité avec le Divin dans son moi immuable et hors du temps, le sage –puisqu'il a embrassé les relations du jeu de la Nature –demeure encore capable d'amour divin pour l'homme et d'amour pour le Divin, de bhakti. La tendance générale du message, telle qu'elle est indiquée ici, apparaîtra plus clairement quand on aura pénétré le sens du chapitre suivant, vaste commentaire et complet développement de l'idée contenue dans ces versets qui terminent le cinquième chapitre – ce qui montre l'importance qu'y attache la Gîtâ.

Chapitre sixième

Le nirvâna et les œuvres dans le monde

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – *Celui qui accomplit l'œuvre qui lui incombe sans nul souci des fruits de l'œuvre, celui-là est le sannyâsin et le yogin, non l'homme qui n'allume pas le feu du sacrifice et ne fait pas les œuvres.*

2. – *Ce qu'on a appelé renonciation (sannyâsa), sache-le, c'est en vérité le yoga, ô Pândava ; car nul ne devient yogin qui n'a renoncé en son mental à la volonté-désir.*

D'abord l'instructeur insiste – ce qui est très significatif – sur ce qu'il a souvent affirmé : l'essence réelle du sannyâsa est une renonciation intérieure et non extérieure. Les œuvres doivent être faites, mais dans quel dessein et dans quel ordre ?

3. – *Pour un sage qui monte la pente du yoga, l'action est la cause ; pour le même sage, quand il est parvenu au sommet du yoga, la maîtrise de soi est la cause.*

Les œuvres sont la cause – mais la cause de quoi ? La cause de la perfection de soi, de la libération, du nirvâna dans le Brahman ; car si l'on fait les œuvres avec la pratique persévérante de la renonciation intérieure, cette perfection, cette libération, cette conquête du mental-désir, du moi dans le yoga et de la nature inférieure s'accomplissent aisément.

Et quand on a atteint le sommet ? Alors les œuvres ne sont plus la cause ; le calme de la maîtrise de soi et de la possession de soi acquises par les œuvres devient la cause. De nouveau, la cause de quoi ? De la stabilité dans le moi, dans la conscience du Brahman, et de la parfaite équanimité dans laquelle sont faites les œuvres divines de l'hommelibéré.

4. – *Quand un homme ne s'attache pas aux objets des sens ni aux œuvres, et qu'il a renoncé, en son mental, à toute volonté de désir, on dit qu'alors il est monté au sommet du yoga.*

Tel est l'esprit dans lequel l'homme libéré fait les œuvres ; il les fait sans désir ni attachement, sans cette volonté personnelle égoïste et cette recherche mentale qui engendrent le désir. Il a conquis son moi inférieur, atteint le calme parfait dans lequel son Moi suprême se manifeste en lui, ce Moi suprême toujours concentré dans son être propre, samâhita, en Samâdhi, non seulement dans l'extase de la conscience dirigée vers l'intérieur, mais constamment, dans l'état éveillé du mental, exposé aux causes de désir et de trouble, au chagrin et au plaisir, au chaud et au froid, à l'honneur et à la disgrâce, à toutes les dualités. Ce Moi supérieur est l'akshara, kâtastha.

5. – *Par le moi tu dois délivrer le moi, tu ne dois pas déprimer ni abaisser le moi (que ce soit par complaisance ou par suppression), car le moi est l'ami du moi et le moi est l'ennemi.*

6. – *Le moi est un ami pour l'homme en qui le moi [inférieur] a été conquis par le moi [supérieur] ; mais pour celui qui n'est pas en possession de son moi [supérieur], le moi [inférieur] est comme un ennemi et il agit en ennemi.*

7. – *Quand un homme a conquis son moi et atteint au calme d'une maîtrise de soi, d'une possession de soi parfaites, alors son moi suprême a une base et un équilibre (même dans son être humain conscient extérieur) dans le froid et le chaud, le plaisir et la peine aussi bien que dans l'honneur et le déshonneur.*

8. – *Le yogin qui est satisfait de la connaissance de soi, tranquille, qui a réalisé son propre équilibre, maître de ses sens, considérant d'un œil égal la motte d'argile et la pierre et l'or, on dit qu'il est en yoga.*

L'akshara, le moi supérieur, est au-dessus des changements et des perturbations de l'être naturel ; et l'on peut dire que le yogin est en yoga avec lui quand il est comme lui, kâtastha, quand il est supérieur à toutes les apparences et à toutes les transformations, quand il est satisfait par la connaissance de soi, quand il regarde avec égalité toutes choses, tous événements et toutes personnes. En d'autres termes, maîtriser le moi inférieur par le moi supérieur, le moi naturel par le moi spirituel,

telle est la voie de la perfection et de la libération de l'homme. Ce yoga n'est d'ailleurs pas facile à acquérir, ainsi qu'Arjuna le dit très peu après, car le mental agité peut toujours être arraché à ces hauteurs par les attaques des choses extérieures et retomber sous la forte domination de l'affliction, de la passion et de l'inégalité. C'est pourquoi, semble-t-il, la Gîtâ poursuit en nous donnant aussi, outre sa méthode générale de connaissance et d'œuvres, un procédé spécial de méditation râja-yogique, une puissante discipline pratique, abhyâsa, une voie sûre vers la domination complète du mental et de tous ses agissements.

9. – *Celui qui est égal en son âme envers l'ami et l'ennemi, et aussi envers le neutre et l'indifférent, le pécheur et le saint, celui-là excelle.*

10. – *Que le yogin pratique continuellement l'union avec le Moi (afin que cela devienne sa conscience normale), assis à part et seul, tout désir et toute idée de possession bannis de son mental, dominant son être entier et sa conscience entière.*

11-12. – *Il doit placer ferme son siège dans un endroit pur, ni trop haut, ni trop bas, couvert d'un linge, d'une peau de daim, d'herbe sacrée, et là, le mental concentré, maintenant sous sa domination les agissements de la conscience mentale et des sens, il doit pratiquer le yoga pour la purification de soi.*

13-14. – *Tenant droits le corps, la tête et la nuque, sans mouvement (la posture propre à la pratique du Râja-Yoga), la vision tirée vers l'intérieur et fixée entre les sourcils, sans regarder alentour, conservant le mental calme et libre de toute peur, et observant le vœu de brahmacharya, tout l'être mental maîtrisé tourné vers le Moi (le Divin), il doit se tenir ferme en yoga, se donnant tout entier à Moi (afin que l'action inférieure de la conscience soit baignée dans la plus haute paix).*

15. – *Se mettant ainsi toujours en yoga par la maîtrise de son mental, le yogin atteint à la paix suprême du nirvâna qui a sa base en Moi.*

Et pourtant le résultat, tant qu'on est encore dans cette vie, n'est pas un nirvâna qui écarte toute possibilité d'action dans le monde, toute relation avec les êtres dans le monde. Il semblerait d'abord qu'il dût en être ainsi. Quand tous les désirs et toutes les passions ont cessé, quand le mental n'a plus licence de se projeter au-dehors sous forme de pensée, quand la pratique de ce solitaire et silencieux yoga est devenue la règle, quelle action ultérieure ou quelle relation est encore possible avec le monde des contacts extérieurs et des mouvantes apparences ? Sans doute, le yogin demeure-t-il encore quelque temps dans le corps, mais la caverne, la forêt, le sommet de la montagne semblent désormais le cadre le plus convenable, le seul possible pour sa vie qui continue, et l'extase constante du Samâdhi sa seule joie et sa seule occupation. Mais, au début, au cours de ce yoga solitaire, la Gîtâ ne recommande pas de renoncer à toute action.

16. – *En vérité ce yoga n'est pas pour celui qui mange trop ou qui dort trop, de même qu'il n'est pas pour celui qui abandonne sommeil et nourriture, ô Arjuna.*

17. – *Le yoga détruit tout chagrin en celui chez qui sommeil et veille, nourriture, jeu, déploiement d'effort dans les œuvres, tout est yukta.*

On comprend généralement par là que tout cela doit être modéré, réglé, fait dans la juste mesure, et tel peut être en effet le sens. Mais, du moins quand le yoga est atteint, tout cela doit être yukta en un autre sens encore, le sens ordinaire que revêt ce mot partout ailleurs dans la Gîtâ. Dans toutes les conditions, dans la veille et dans le sommeil, dans la nourriture, le jeu et l'action, le yogin sera donc en yoga avec le Divin ; tout sera fait par lui dans la conscience du Divin considéré comme le Moi, comme le Tout, comme la base et le contenant de sa propre vie et de son action. C'est dans la nature inférieure seulement que le désir, l'ego, la volonté personnelle et la pensée du mental sont les mobiles d'action ; quand l'ego n'est plus et que le yogin devient Brahman, quand il vit dans une conscience transcendante et universelle, que, même, il est cette conscience, de là sort spontanément l'action ; la connaissance lumineuse plus haute que la pensée mentale en sort, une force autre et plus puissante que la volonté personnelle en sort afin d'accomplir pour lui ses actions et d'en faire mûrir les fruits ; l'action personnelle a cessé, tout a été absorbé par le Brahman et assumé par le Divin, mayi sannyasya karmâni.

18. – *Quand la conscience mentale tout entière est parfaitement maîtrisée et libérée du désir, et qu'elle demeure tranquille dans le Moi, alors on dit : « Celui-là est en yoga. »*

19. – *Immobile comme la lumière d'une lampe dans un endroit sans vent est la conscience maîtrisée (libérée de son action agitée, enfermée et empêchée de se livrer à un mouvement vers l'extérieur) du yogin qui pratique l'union avec le Moi.*

20. – *Ce en quoi le mental devient silencieux et tranquille par la pratique du yoga, en quoi le Moi est vu au-dedans, dans le Moi par le Moi (vu, non tel qu'il nous est mal transmis, faussement ou partiellement par le mental et représenté à travers l'ego, mais perçu de soi-même par le Moi, svaprakâsha), et en quoi l'âme est satisfaite ;*

21. – *Ce en quoi elle connaît sa propre béatitude, véritable et extrême, ce qui est perçu par l'intelligence et qui est par delà les sens, et d'où elle ne peut plus, une fois qu'elle y est établie, retomber de la vérité spirituelle de son être ;*

C'est, non point cet inquiet bonheur qui est le lot du mental et des sens, mais une sereine félicité intérieure dans laquelle l'âme est à l'abri des perturbations du mental et ne peut plus tomber de la vérité spirituelle de son être.

Ici on insiste particulièrement sur la nécessité de calmer le mental émotif, le mental de désir et les sens qui reçoivent les contacts extérieurs et y répondent par nos réactions émotives habituelles ; mais même le mental-pensée doit être calmé dans le silence de l'être existant en soi.

22. – *C'est le plus grand de tous les gains et le trésor auprès duquel tous trésors perdent leur valeur, c'est là où, une fois établi, l'homme n'est pas troublé par l'assaut le plus violent de l'affliction mentale.*

23. – *C'est la fin du contact avec le chagrin, la rupture du mariage entre le mental et l'affliction. La conquête effective de cette béatitude spirituelle inaliénable est le yoga ; c'est l'union divine. On doit pratiquer résolument ce yoga sans céder à aucun découragement, à aucune difficulté, à aucun échec (jusqu'à la libération, jusqu'à ce que la béatitude du nirvâna soit assurée, possession éternelle).*

24-25. – *Abandonnant, sans rien excepter ni rien laisser, tous les désirs nés de la volonté de désir, et maintenant les sens par le mental afin qu'ils n'aillent pas courir de tous côtés (selon leur mode habituel de désordre et d'agitation), on doit lentement faire cesser toute action mentale par une buddhi maintenue dans l'étreinte de la stabilité, et, ayant attaché le mental au Moi supérieur, on doit ne plus penser à rien.*

26. – *Chaque fois que le mental inquiet et agité s'échappe, il faut le dominer et le ramener à la soumission dans le Moi.*

27. – *Quand le mental est entièrement calmé, alors descend sur le yogin, suprême, sans tache, sans passion, la béatitude de l'âme qui est devenue le Brahman.*

28. – *Ainsi libéré de la souillure de la passion et se mettant constamment en yoga, le yogin aisément et joyeusement jouit du contact du Brahman qui est une béatitude extrême.*

29. – *L'homme de qui le moi est en yoga, qui voit le Moi en tous les êtres et tous les êtres dans le Moi, voit partout d'une égale vision.*

Tout ce qu'il voit est pour lui le Moi, tout est son moi, tout est le Divin. Mais s'il demeure si peu que ce soit dans le mouvant kshara, ne risque-t-il pas de perdre tous les résultats de ce yoga difficile – perdant le Moi et retombant dans le mental – ne risque-t-il pas que le Divin le perde et que le monde le saisisse, qu'il perde lui-même le Divin et ne retrouve à Sa place que l'ego et la nature inférieure ? Non, dit la Gîtâ :

30. – *Celui qui Me voit partout et voit tout en Moi, pour lui Je ne suis jamais perdu, de même qu'il n'est jamais perdu pour Moi.*

Car cette paix du nirvana, bien qu'elle soit obtenue à travers l'akshara, est fondée sur l'être du Purushottama, mat-samsthâm ; et cela s'étend, le Divin, le Brahman s'étend aussi dans le monde des êtres, et, bien qu'il lui soit transcendant, n'est pas prisonnier de sa propre transcendance. On doit voir

toutes choses en tant que Lui et vivre et agir complètement dans cette vision ; c'est le fruit parfait du yoga.

Mais alors pourquoi agir ? N'est-il pas plus sûr de se tenir dans sa propre solitude, jetant si l'on veut un regard sur le monde, le voyant en Brahman, dans le Divin, mais n'y prenant aucune part, ne se mouvant pas en lui, ne vivant pas en lui, n'agissant pas en lui, vivant plutôt, habituellement, dans le Samâdhi intérieur ? Cela ne devrait-il pas être la loi, la règle, le dharma de cette suprême condition spirituelle ? Non, dit encore la Gîtâ. Car, pour le yogin libéré, il n'est pas d'autre loi, d'autre règle, d'autre dharma que ceci, simplement : vivre dans le Divin et aimer le Divin et être un avec tous les êtres ; sa liberté est une liberté absolue et non contingente, existant en soi et ne dépendant plus d'aucune règle de conduite, d'aucune loi de vie, d'aucune limitation d'aucun ordre. Il n'a plus besoin d'aucun procédé de yoga, parce qu'il est maintenant en perpétuel yoga.

31. – Le yogin qui s'appuie sur l'unité et M'aime en tous les êtres, de quelque façon qu'il vive et agisse, il vit et agit toujours en Moi.

L'amour spiritualisé du monde devenu, d'une expérience des sens, une expérience d'âme, est fondé sur l'amour de Dieu, et dans cet amour il n'est point de péril ni d'imperfection. Peut-être avons-nous souvent besoin de la crainte et du dégoût du monde pour nous écarter de la nature inférieure, car ce sont vraiment la crainte et le dégoût de notre propre ego reflété dans le monde. Mais voir Dieu dans le monde, c'est ne rien craindre, c'est tout embrasser dans l'être de Dieu ; voir tout en tant que Divin, c'est ne rien haïr, ne répugner à rien, mais aimer Dieu dans le monde et le monde en Dieu.

Mais au moins les choses de la nature inférieure, ne faudra-t-il pas les éviter et les craindre, ces choses que le yogin s'est tant efforcé de surmonter ? Non, pas même celles-là, car tout est embrassé dans l'équanimité de la vision en soi.

32. – O Arjuna, celui qui voit toute chose avec égalité dans l'image du Moi, que ce soit chagrin ou que ce soit bonheur, celui-là Je le tiens pour le yogin suprême.

Cela ne signifie nullement qu'il doive lui-même tomber de la béatitude spirituelle où il n'y a pas de chagrin et ressentir de nouveau, au moins dans l'affliction des autres, la souffrance que provoque le monde ; mais voyant dans les autres le jeu des dualités qu'il a lui-même abandonnées et surmontées, il continuera de voir tout comme lui-même, son Moi en tout, Dieu en tout, il ne sera ni troublé ni égaré par les apparences de ces choses, mû seulement par elles pour aider et guérir, pour travailler au bien de tous les êtres, pour conduire les hommes à la béatitude spirituelle, pour préparer le progrès du monde vers Dieu ; il vivra la vie divine, aussi longtemps qu'il est dans son lot de vivre sur la terre. L'amant de Dieu qui peut agir ainsi, qui peut embrasser ainsi toutes choses en Dieu, qui peut voir d'un regard calme la nature inférieure et les œuvres de la Mâyâ des trois gunas, et agir en elles et sur elles sans être ébranlé ni troublé, sans tomber de la hauteur et de la puissance de l'unité spirituelle, libre dans la grandeur de la vision divine, doux et grand et lumineux dans la force de la nature divine, on peut dire qu'il est le yogin suprême. Il a en vérité conquis la création, jitah sargah.

Arjuna dit :

33. – Ce Yoga de l'égalité que Tu m'as décrit, ô Madhusûdana, je ne lui vois point de base stable à cause de l'agitation.

Quand Arjuna comprend pleinement la nature du yoga qu'il lui est enjoint d'embrasser, sa nature pragmatique, accoutumée à agir de par la volonté mentale, la préférence et le désir, est épouvantée par la difficulté, et il demande quelle est la fin de l'âme qui tente et qui échoue.

34. – En vérité, agité est le mental, ô Krishna, il est véhément, fort et indomptable ; je le tiens pour aussi difficile à dominer que le vent.

Le Bienheureux Seigneur dit :

35. – Sans nul doute, guerrier au bras puissant, le mental est agité et difficile à refréner ; mais on peut, ô Kaunteya, le maîtriser par une pratique constante et le non-attachement.

36. – Par celui qui n'a pas la maîtrise de soi, ce yoga est difficile à atteindre, mais par celui qui a la maîtrise de soi, il peut être atteint par des efforts appropriés.

Arjuna dit :

37. – Celui qui entreprend le yoga avec foi, mais ne peut se dominer, son mental errant hors du yoga, qui ne parvient pas à atteindre la perfection dans le yoga, quelle est sa fin, ô Krishna ?

38. – Ne perd-il pas à la fois, ô guerrier au bras puissant, cette vie (d'activité humaine, de pensée et d'émotion, qu'il a abandonnée) et la conscience brahmique à laquelle il aspire, et, tombant de l'une et de l'autre, ne périt-il pas comme la nuée se dissipe ?

39. – Ce doute, ô Krishna, je T'en prie, efface-le complètement en moi sans en laisser de trace, car nul autre que Toi ne peut le détruire.

Le Bienheureux Seigneur dit :

40. – O fils de Prithâ, ni dans cette vie ni par delà cette vie il ne sera pour lui de destruction ; quiconque pratique le bien, ô bien-aimé, ne viendra jamais à mal.

41. – Parvenu au monde du juste et l'ayant habité des années immémoriales, celui qui tomba du yoga renaîtra dans une maison de purs et de glorieux.

42. – Ou bien il peut renaître dans la famille du sage yogin ; mais il est rare, en vérité, d'obtenir une telle naissance dans ce monde.

43. – Là il recouvre l'état mental d'union (avec le Divin) qu'il avait réalisé dans sa vie précédente ; avec quoi de nouveau il s'efforce vers la perfection, ô joie des Kurus.

44. – Par sa pratique précédente il est irrésistiblement poussé. Même, celui qui cherche la connaissance du yoga dépasse la portée des Védas et des Upanishads.

45. – Mais le yogin, s'efforçant avec assiduité, purifié de tout péché, se perfectionnant à travers maintes vies, atteint le but le plus haut.

46. – Le yogin est plus grand que ceux qui s'adonnent à l'ascèse, plus grand que les hommes de connaissance, plus grand que les hommes d'action ; deviens donc le yogin, ô Arjuna.

La Gîtâ, ici comme partout, présente la bhakti comme le plus haut sommet du yoga, sarvabhûtâsthitam yo mâm bhajaty ekatvam âsthitah ; on pourrait dire pour résumer tout le résultat final de l'enseignement de la Gîtâ : quiconque aime Dieu en tout et dont l'âme repose sur l'unité divine, de quelque manière qu'il vive et agisse, vit et agit en Dieu. Et pour insister encore davantage, après une intervention d'Arjuna et une réponse à son doute – un yoga aussi difficile est-il même possible, pour le mental agité de l'homme ? – le divin Instructeur revient sur cette idée et en fait son message suprême : « Le yogin est plus grand que ceux qui s'adonnent à l'ascèse, plus grand que les hommes de connaissance, plus grand que les hommes d'action ; deviens donc le yogin, ô Arjuna », le yogin, c'est-à-dire celui qui cherche et qui atteint, par les œuvres, la connaissance, l'ascèse ou tout autre moyen, non pas même la connaissance spirituelle ou la puissance ou aucune autre chose pour elles-mêmes, mais uniquement l'union avec Dieu ; car en cela tout le reste est contenu, et en cela tout est soulevé au-delà de soi jusqu'à une signification suprêmement divine. Mais de tous les yogins, le plus grand est le Bakhta. « De tous les yogins, celui qui, tout son être intérieur abandonné à Moi, a pour Moi amour et foi, shraddhâvân bhajate, Je le tiens pour le mieux uni avec Moi en yoga. » C'est là le mot final de ces six premiers chapitres, et il contient en soi le germe de tout le reste, de ce qui demeure encore inexprimé et qui n'est nulle part entièrement exprimé, car il est toujours et il demeure en quelque sorte un mystère et un secret, rahasyam, le plus haut mystère spirituel et le secret divin.

47. – De tous les yogins, celui qui, tout son être intérieur abandonné à Moi, a pour Moi foi et amour, celui-là Je le tiens pour le mieux uni avec Moi en yoga.

Chapitre septième

I. Les deux natures

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – *Entends, ô Pârtha, comment, en pratiquant le yoga, avec ton mental attaché à Moi, et avec Moi pour âshraya (l'entière base, la demeure, le point d'appui de l'action et de l'être conscients), tu Me connaîtras sans aucun reste de doute, intégralement.*

Cette dernière expression implique que l'Être divin est tout, Vâsudevah sarvam, et que, par conséquent, si on le connaît intégralement en toutes ses puissances et tous ses principes, on connaît tout, non seulement le Moi pur, mais le monde, l'action et la nature. Alors il ne reste ici plus rien à connaître, parce que tout est cette divine Existence. C'est seulement parce que notre vue n'est pas intégrale, parce qu'elle repose sur le mental et la raison qui divisent et sur l'idée séparative de l'ego, que notre perception mentale des choses est une ignorance. Il faut nous détourner de cette conception mentale et égoïste pour trouver la vraie connaissance qui unit ; or celle-ci a deux aspects : l'essentiel, jnâna, conscience spirituelle directe de l'Être suprême, et le total, juste connaissance intime des principes de Son existence, Prakriti, Purusha, etc..., par quoi tout ce qui est peut être connu en son origine divine et dans la vérité suprême de sa nature. Cette connaissance intégrale, dit la Gîtâ, est rare et difficile.

2. – *Je te dirai, sans rien omettre ni rien laisser, la connaissance essentielle, et avec elle la connaissance totale, telle que, quand on la connaît, il n'est rien qui reste à connaître.*

3. – *Parmi des milliers d'hommes, un seul çà et là s'efforce vers la perfection, et parmi ceux qui s'efforcent vers la perfection et l'atteignent, un seul çà et là Me connaît dans tous les principes de Mon existence.*

4. – *Les cinq éléments (conditions de l'être matériel), le mental (avec ses sens et ses organes divers), la raison, l'ego, telle est Ma nature divisée, octuple.*

Pour commencer, et afin de donner un fondement à cette connaissance intégrale, la Gîtâ fait cette distinction profonde et capitale qui est la base pratique de tout son yoga, la distinction entre les deux natures, celle des phénomènes et celle de l'esprit. C'est la première idée métaphysique nouvelle de la Gîtâ ; elle aide à partir des notions de la philosophie sâmkhienne et à les dépasser, donnant à leurs termes, qu'elle conserve et qu'elle étend, un sens védantique. Une nature octuple, telle est la description sâmkhienne de la Prakriti. Le Sâmkhya s'arrête là, et, parce qu'il s'arrête là, il est forcé d'établir une division infranchissable entre l'âme et la nature, il est forcé de les énoncer comme deux entités premières entièrement distinctes. La Gîtâ aussi, si elle s'arrêtait là, devrait établir la même incurable antinomie entre le Moi et la nature cosmique, qui ne serait plus alors que la Mâyâ des trois gunas, et toute cette existence cosmique serait seulement le résultat de cette Mâyâ ; elle ne saurait être autre chose. Or il y a autre chose, il y a un principe plus haut, une nature d'esprit, para prakritir mama.

5. – *Celle-là, c'est l'inférieure. Mais connais Mon autre nature, différente de celle-là, ô guerrier au bras puissant, la suprême qui devient le jîva et par laquelle ce monde est soutenu.*

Ce Moi, c'est ici le Purushottama, l'Être suprême, l'Âme suprême, l'Esprit universel et transcendant. La nature originelle et éternelle de l'Esprit et sa Shakti transcendante et génératrice, c'est ce que désigne Parâ prakriti. Car, parlant d'abord de l'origine du monde du point de vue de la puissance active de Sa nature, Krishna affirme : « C'est la matrice de tous les êtres ». Et dans les vers suivants, exposant à nouveau le même fait du point de vue de l'Âme génératrice, il continue : « Je suis la naissance du monde entier et donc aussi sa dissolution ; au-delà de Moi rien ne règne suprême ». Ainsi l'Âme suprême, Purushottama, et la Nature suprême, Parâ prakriti, sont ici considérées comme identiques ; elles sont présentées comme deux manières d'envisager une seule et même réalité. Car, lorsque Krishna déclare : « Je suis la naissance du monde et sa dissolution », il est évident que c'est cette Parâ prakriti, nature suprême de Son être, qui est à la fois l'une et l'autre. L'Esprit est l'Être suprême dans sa conscience infinie ; la Nature suprême est l'infinitude de puissance

et de volonté d'être de l'Esprit ; la Nature, en son énergie divine inhérente et sa suprême divine action, est la conscience infinie de l'Esprit. La naissance est le mouvement d'évolution de cette Énergie consciente sortant de l'Esprit, parâ prakritir jîvabhûtâ, son activité dans l'univers muable ; la dissolution est le retrait de cette activité par l'involution de l'Énergie rentrant dans l'existence immuable et la puissance concentrée en soi de l'Esprit. C'est donc la première acception dans laquelle on emploie le terme « Nature suprême ».

La Nature suprême, Parâ prakriti, est ainsi la puissance consciente, infinie, hors du temps, de l'Être existant en soi dont toutes les existences dans le cosmos sont la manifestation, sortant du non-temps pour entrer dans le temps. Mais afin de fournir une base spirituelle dans le cosmos à ce multiple devenir universel, la Nature suprême s'exprime en tant que jîva. En d'autres termes, l'âme éternelle et multiple du Purushottama apparaît comme existence spirituelle individuelle en toutes les formes du cosmos. Toutes les existences sont imprégnées de la vie de l'Esprit unique et indivisible ; toutes sont portées dans leur personnalité, leurs actions et leurs formes par l'éternelle multiplicité de l'unique Purusha. Prenons garde de ne pas faire l'erreur d'identifier cette Nature suprême avec le jîva manifesté dans le temps en ce sens que rien n'existerait hors de lui, ou encore de la considérer seulement comme nature de devenir et non point comme nature d'être ; telle ne saurait être la nature suprême de l'Esprit. Même dans le temps, c'est quelque chose de plus ; sinon sa seule vérité dans le cosmos serait d'être une nature de multiplicité et il n'y aurait point de nature d'unité dans le monde. Ce n'est pas ce que dit la Gîtâ : elle ne dit pas que la Prakriti suprême est dans son essence le jîva, jîvâtmakâm, mais qu'elle est devenue le jîva, jîvabhûtâm ; et cette expression implique que par delà sa manifestation actuelle en tant que jîva, elle est originellement quelque chose d'autre et de supérieur, la nature de l'unique Esprit suprême. Le jîva, comme il nous sera dit plus loin, est le Seigneur, Ishvara, mais dans sa manifestation partielle, mamaïvâmshah ; les êtres, même dans leur entière multiplicité, dans l'univers ou dans les univers sans nombre, pourraient être dans leur devenir, non pas le Divin intégral, mais seulement une manifestation partielle de l'Un infini. En eux, l'unique Existence indivisible, Brahman, réside comme si elle s'était divisée, avibhaktam cha bhûteshu vibhaktam iva cha sthitam. L'unité est la plus grande vérité, la multiplicité est la moindre vérité, encore que les deux soient vérité, et aucune d'elles illusion.

C'est par l'unité de cette nature spirituelle que le monde est soutenu, yayedam dhâryate jagat, de même que c'est d'elle qu'il est né avec tous ses devenirs, et adyonîni bhûtâni sarvâni, que c'est elle aussi qui reprend en elle le monde entier et ses existences à l'heure de la dissolution, aham kritsnasya jagatah prabhavah pralayas tathâ. Mais en cette manifestation ainsi provoquée dans l'Esprit, soutenue dans son action, retirée en son repos périodique de l'action, le jîva est la base de l'existence multiple ; il est l'âme multiple, pourrait-on dire, ou, si l'on préfère, l'âme de cette multiplicité que nous constatons en ce monde. Il est toujours un avec le Divin en son être, différent de Lui seulement dans la puissance de son être – différent non en ce sens qu'il ne serait nullement la même puissance, mais en ce sens qu'il n'est que le support dans une action partielle individualisée de la puissance unique. Par conséquent toutes les choses, dans leur origine, dans leur fin et dans le principe de leur persistance, sont aussi l'Esprit. La nature fondamentale de toutes est une nature d'Esprit, et ce n'est que dans leurs phénomènes inférieurs différenciés qu'elles semblent autres, qu'elles semblent être nature de corps, de vie, de mental, de raison, d'ego et de sens. Mais ce sont là des choses dérivées, de l'ordre des phénomènes, et non la vérité essentielle de notre nature et de notre existence.

Notre nature suprême d'être spirituel nous donne ainsi une vérité et une puissance d'existence originelles par delà le cosmos, et fournit également à la manifestation dans le cosmos une première base de vérité spirituelle. Mais où est le lien entre cette nature suprême et la nature inférieure des phénomènes ?

6. – *Sache que c'est la matrice de tous les êtres. Je suis la naissance du monde entier et donc aussi sa dissolution.*

7. – *Au delà de Moi, ô Dhananjaya, rien ne règne suprême. Sur Moi tout ce qui est en ce monde est enfilé comme des perles sur un fil.*

C'est là seulement une image, et que nous ne pouvons pousser très loin ; car le fil ne fait que maintenir les perles en relation les unes avec les autres, et elles n'ont d'unité ou de relation avec le fil qu'en ce qu'elles dépendent de lui pour assurer leur connexion mutuelle. Allons donc de l'image à ce qu'elle figure. C'est la nature suprême de l'Esprit, la puissance consciente infinie de son être,

conscient de soi, conscient de tout, possédant toute sagesse, qui maintient ces existences phénoménales en relation entre elles, les pénètre, demeure en elles, leur sert de base et les tisse dans le système de sa manifestation. Cette unique puissance suprême se manifeste non seulement en tous comme l'Un, mais en chacun comme le jîva, la présence spirituelle individuelle ; elle se manifeste aussi comme l'essence de toutes les qualités dans la nature. Ces qualités sont par conséquent les puissances spirituelles cachées derrière tous les phénomènes. Cette qualité suprême n'est pas le jeu des trois gunas, lequel est un phénomène de la qualité et non point son essence spirituelle. Elle est plutôt la puissance intérieure, inhérente, unique et cependant variable, de toutes ces diversités superficielles. Elle est une vérité fondamentale du Devenir, une vérité qui sert de base à toutes ses apparences et leur donne un sens spirituel et divin. Le jeu des gunas n'est que le devenir superficiel et instable de la raison, du mental, des sens, de l'ego, de la vie et de la matière, sâttvikâ bhâvâ râjasâs tâmasâsh cha ; tandis que cette qualité suprême est plutôt la puissance essentielle, stable, originelle, intime, du devenir, svabhâva. C'est ce qui détermine la loi première de tout devenir et de chaque jîva ; cela constitue l'essence de la nature et en développe le mouvement. C'est en chaque créature un principe qui dérive d'un divin devenir transcendant, celui de l'Ishvara, madbhâva, et se rattache immédiatement à lui. Dans cette relation du divin bhâva au svabhâva, et du svabhâva au bhâva superficiel, de la Nature divine à la « nature de soi » individuelle, et de cette « nature de soi » individuelle dans sa pure qualité originelle à la nature des phénomènes en tout son jeu de qualités, mêlé et confus, nous trouvons le lien entre cette existence suprême et notre existence inférieure. Les puissances et les valeurs dégradées de la Prakriti inférieure dérivent des puissances et des valeurs absolues de la Shakti suprême et doivent retourner à elles pour trouver leur propre source, leur propre vérité et la loi essentielle de leur action et de leur mouvement. De même l'âme (jîva) engagée ici dans le pauvre jeu inférieur entravé des qualités phénoménales, si elle désire s'en échapper, être divine et parfaite, doit recourir à la pure action de sa qualité essentielle de svabhâva, et retourner à cette plus haute loi de son être propre dans laquelle elle peut découvrir la volonté, la puissance, le principe dynamique, le jeu suprême de sa nature divine.

C'est ce qu'exprime avec clarté le passage qui suit immédiatement et dans lequel la Gîtâ donne de nombreux exemples pour montrer comment le Divin dans la puissance de sa Nature supérieure se manifeste et agit au-dedans des existences animées et soi-disant inanimées de l'univers.

8. – Je suis la saveur dans les eaux, ô fils de Kuntî, Je suis la lumière du soleil et de la lune, Je suis pranava (la syllabe AUM) dans tous les Védas, le son dans l'éther et la virilité dans les hommes.

Le Divin lui-même, dans sa Parâ-prakriti, est l'énergie à la base des relations sensorielles diverses desquelles, selon l'ancien système sâmkhien, toutes les conditions élémentales de la matière, l'éthérique, la radiante, électrique et gazeuse, la liquide et les autres, sont le véhicule physique. Les cinq conditions élémentales de la matière sont l'élément quantitatif ou matériel de la nature inférieure et la base des formes matérielles. Les cinq tanmâtras – goût, toucher, odorat et autres – sont l'élément qualitatif. Ces tanmâtras sont les énergies subtiles dont l'action met la conscience sensorielle en relation avec les formes grossières de la matière ; elles sont la base de toute connaissance des phénomènes. Du point de vue matériel, la matière est la réalité et les relations sensorielles dérivent d'elle ; mais du point de vue spirituel, c'est le contraire qui est vrai. La matière et les milieux matériels sont eux-mêmes des puissances dérivées et, au fond, seulement des voies ou conditions concrètes dans lesquelles le jeu de la « qualité de nature » dans les choses se manifeste à la conscience sensorielle du jîva. Le seul fait originel et éternel est l'énergie de la nature, la puissance et la qualité d'être qui se manifeste ainsi à l'âme à travers les sens. Et ce qui est essentiel dans les sens, ce qui est le plus spirituel, le plus subtil, est fait lui-même de cette qualité et de cette puissance éternelles. Mais l'énergie ou le pouvoir d'être dans la nature est le Divin lui-même en sa Prakriti ; chaque sens dans sa pureté est par conséquent cette Prakriti, chaque sens est le Divin dans sa force dynamique consciente. C'est ce que nous montrent mieux encore les autres termes de l'énumération. Je suis, dit Krishna, la lumière du soleil et de la lune, la virilité en l'homme, l'intelligence de l'intelligent, l'énergie de l'énergique, la force du fort, la force ascétique de ceux qui pratiquent l'ascèse. Dans chaque cas, c'est l'énergie de la qualité essentielle, cause de ce qu'est devenu chacun de ces devenirs, qui est donnée comme le signe caractéristique révélant la présence de la Puissance divine en leur nature.

Krishna dit également : « Je suis pranava dans tous les Védas », c'est-à-dire la syllabe fondamentale AUM qui est la base de tous les sons puissants et créateurs du Verbe révélé ; AUM est l'énonciation unique de l'énergie du son et de la parole, ce qui contient et résume, synthétise et libère

toute la puissance spirituelle et tout le potentiel de vâch et de shabda, cela même dont tous les autres sons – de quoi sont tissés les mots du langage – sont considérés comme des développements évolués. Cela est donc très clair. Ce ne sont pas les développements phénoménaux des sens, ou de la vie, ou de la lumière, de l'intelligence, de l'énergie, de la puissance, de la virilité, de la force ascétique, qui sont propres à la suprême Prakriti. C'est la qualité essentielle en sa puissance spirituelle qui constitue le svabhâva. C'est la force de l'esprit ainsi se manifestant, c'est la lumière de sa conscience et la puissance de son énergie dans les choses, révélées par un signe pur et originel qui est la nature essentielle en chaque chose. Cette force-lumière-puissance est le germe éternel duquel toutes les autres choses sont les développements, les dérivés, les variations et les circonstances plastiques. C'est pourquoi la Gîtâ énonce comme la formule la plus générale dans l'énumération : « Sache que Je suis le germe éternel de toutes les existences, ô fils de Prithâ ». Ce germe éternel est ce pouvoir d'être spirituel, la volonté consciente en l'être, la semence que le Divin, est-il dit ailleurs, jette dans le grand Brahman, dans l'immensité supramentale, et c'est de là que naissent à l'existence phénoménale tous les êtres. C'est ce germe d'Esprit qui se manifeste comme la qualité essentielle en tous les devenir et constitue leur svabhâva.

9. – *Je suis pure senteur dans la terre, énergie de lumière dans le feu ; Je suis la vie en toutes les existences, Je suis la force ascétique de ceux qui pratiquent l'ascèse.*

10. – *Sache que Je suis le germe éternel de toutes les existences, ô fils de Prithâ. Je suis l'intelligence de l'intelligent, l'énergie de l'énergique.*

11. – *Je suis la force du fort exempt de désir et d'attraction. Je suis dans les êtres le désir qui n'est pas contraire au dharma, ô Seigneur des Bhâratas.*

La distinction pratique entre ce pouvoir originel de qualité essentielle et les dérivés phénoménaux de la nature inférieure, entre la chose elle-même en sa pureté et la chose en ses apparences inférieures, est indiquée clairement à la fin de l'énumération.

Comment le Divin peut-il être désir, kâma ? Car ce désir, ce kâma a été proclamé « le » grand ennemi, que nous devons abattre. Mais ce désir était le désir de la nature inférieure des gunas, qui a sa source, son point d'origine dans l'être rajasique, rajo-guna-samudbhava ; car c'est généralement ce que nous entendons par désir. L'autre désir, le spirituel, est une volonté non contraire au dharma. Le dharma, au sens spirituel, n'est pas la moralité ni l'éthique. Le dharma, dit ailleurs la Gîtâ, est l'action gouvernée par le svabhâva, la loi essentielle de chaque nature. Et ce svabhâva est en son essence la pure qualité de l'esprit en son pouvoir inhérent de volonté consciente et sa force d'action caractéristique. Le désir dont il s'agit est par conséquent la volonté du Divin, consciente de son but, cherchant et découvrant en nous, non le plaisir de la Prakriti inférieure, mais l'ânanda de son propre jeu et de son propre accomplissement ; c'est le désir des divines délices de l'existence déroulant sa propre force consciente d'action en accord avec la loi du svabhâva.

12. – *Et quant aux devenirs secondaires subjectifs de la Nature, bhâva (état du mental, affections du désir, mouvements de passion, réactions des sens, jeu limité de la raison dans les dualités, variations du sentiment et du sens moral), qui sont sattviques, rajasiques et tamasiques, en vérité ils sont de Moi, mais Je ne suis pas en eux, ce sont eux qui sont en Moi.*

Comment entendre que le Divin n'est pas dans les devenirs, les formes et les affections de la nature inférieure, même de la nature sattvique, encore qu'ils soient tous en son être ? En un sens, il doit évidemment être en eux, sinon, ils ne sauraient exister. Mais le sens est que la nature vraie, la suprême nature spirituelle du Divin n'est pas emprisonnée en eux ; ils ne sont que des phénomènes de son être, créés de lui par l'action de l'ego et de l'ignorance. L'ignorance nous présente toute chose en une vision invertie et une expérience falsifiée, au moins partiellement. Nous imaginons que l'âme est dans le corps, presque un résultat et un dérivé du corps ; et même nous sentons ainsi ; mais c'est le corps qui est dans l'âme, résultat et dérivé de l'âme. Nous considérons l'esprit comme une petite partie – le Purusha qui « n'est pas plus gros que le pouce » – dans cette grande masse de phénomènes matériels et mentaux que nous sommes ; en réalité cette masse, en dépit de son apparence imposante, n'est qu'une très petite chose dans l'infinité de l'être de l'esprit. Il en est de même ici ; en un sens fort analogue, ces choses sont dans le Divin plutôt que le Divin n'est en ces choses. Cette nature inférieure des trois gunas, qui crée une si fautive vue des choses et leur confère un caractère inférieur, est une Mâyâ, une

puissance d'illusion – ce qui ne signifie pas qu'elle soit toute non-existante ou traite de non-réalités, mais qu'elle égare notre connaissance, crée de fausses valeurs, nous enveloppe dans l'ego, le mental, les sens, l'être physique, l'intellect limité, et nous y cèle la vérité suprême de notre existence. Cette Mâyâ d'illusion nous cache le Divin que nous sommes, l'esprit infini et impérissable. Si nous pouvions voir que le Divin est la vérité réelle de notre existence, tout le reste changerait aussi à notre vision, assumerait son caractère vrai, et notre vie et notre action acquerraient les valeurs divines, se mouvant dans la loi de la divine nature.

13. – Par ces trois sortes de devenir qui sont de la nature des gunas, ce monde entier est égaré et ne reconnaît pas en Moi Celui qui, au-dessus d'eux, règne suprême, impérissable.

14. – Ceci est Ma divine Mâyâ des gunas et elle est dure à surmonter ; ceux-là passent au-delà d'elle qui M'approchent.

Elle est elle-même divine, développement de la nature du Divin, mais du Divin dans la nature des dieux ; elle est daivî, des dieux, ou si l'on veut, de la Divinité, mais de la Divinité dans ses aspects divisés et subjectifs, ses aspects cosmiques inférieurs, sattvique, rajasiq et tamasiq. C'est un voile cosmique que la Divinité a filé autour de notre entendement ; Brahmâ, Vishnou et Rudra en ont tissé les fils complexes ; la Shakti, la Nature suprême, est là à sa base, cachée partout dans sa trame. Il nous faut tisser en nous-mêmes cette toile complète, et puis nous tourner – à travers elle et hors d'elle, la laissant derrière nous, son usage fini – nous tourner, non plus vers les dieux, mais vers la Divinité originelle et suprême en qui nous découvrirons à la fois le sens dernier des dieux et de leurs œuvres, et les vérités spirituelles les plus profondes de notre propre existence impérissable. « Ceux qui vers Moi se tournent et viennent, ceux-là seuls passent par delà cette Mâyâ. »

II. La synthèse de la dévotion et de la connaissance

Après nous avoir donné dans les quatorze premiers versets de ce chapitre une nécessaire vérité philosophique conductrice, la Gîtâ se hâte, dans les seize versets suivants, d'en faire une application immédiate. Elle en fait un premier point de départ pour l'unification des œuvres, de la connaissance et de la dévotion – la synthèse préliminaire des œuvres et de la connaissance ayant déjà été accomplie.

L'activité intrinsèque de la Nature suprême (Parâ-prakriti) est toujours un travail spirituel, un divin travail. C'est la force de la suprême Nature divine, c'est la volonté consciente de l'être du Suprême qui se projette dans le jîva en diverses puissances de qualité, essentielles et spirituelles : cette puissance essentielle est le svabhâva du jîva. Tout acte, tout devenir, qui procède directement de cette force spirituelle est un divin devenir, une action spirituelle et pure. Il s'ensuit donc que, dans l'action, l'effort de l'individu humain doit être de retourner à sa vraie personnalité spirituelle, de faire découler toutes ses œuvres de la puissance de sa Shakti divine, de développer son action à travers l'âme et l'être intrinsèque le plus intime et non point à travers l'idée mentale et le désir vital, de transformer tous ses actes en un pur débordement de la volonté du Suprême, toute sa vie en un symbole dynamique de la divine Nature.

15. – Ceux qui font le mal n'atteignent pas à Moi, âmes égarées, basses sur l'échelle humaine ; car la connaissance leur est dérobée par Mâyâ, et ils s'orientent vers la nature d'être de l'asura.

Cet égarement est l'œuvre de l'ego trompeur qui dupe l'âme dans la nature. Celui qui fait le mal ne peut atteindre le Suprême parce qu'il essaie constamment de satisfaire l'idole ego sur l'échelon le plus bas de la nature humaine ; son vrai Dieu est cet ego. Son mental et sa volonté, emportés dans les activités de la Mâyâ des trois gunas, ne sont pas les instruments de l'esprit, mais les instruments, dupes d'eux-mêmes ou esclaves volontaires, de ses désirs.

La Gîtâ a affirmé dès le début que la toute première condition préalable de la naissance divine, de la plus haute existence, est la destruction du désir rajasiq et de ses enfants – ce qui signifie l'exclusion du péché. Le péché est le jeu de la nature inférieure pour la satisfaction grossière de ses propres tendances ignorantes, inertes ou violentes, rajasiques et tamasiques, en révolte contre toute maîtrise supérieure de soi par l'esprit.

Et afin de se débarrasser de cette grossière domination de notre être par la Prakriti inférieure dans ses modes inférieurs, il nous faut avoir recours au mode le plus élevé de cette Prakriti, le mode

sattvique, qui toujours cherche une harmonieuse lumière de connaissance et une juste loi d'action. Le Purusha, l'âme en nous qui, dans la nature, consent à l'impulsion changeante des gunas, doit donner son approbation à cette impulsion sattvique, à cette volonté sattvique, à ce tempérament sattvique de notre être qui cherche une telle loi. C'est la volonté sattvique de notre nature qui doit nous gouverner, et non la volonté rajasique et tamasique. C'est le sens de toute haute raison en action, comme de toute vraie culture éthique ; c'est la loi de la nature en nous s'efforçant d'évoluer de son action inférieure et désordonnée vers son action supérieure et ordonnée, d'agir, non point dans la passion et l'ignorance avec, comme résultat, le chagrin et l'inquiétude, mais dans la connaissance et par la volonté éclairée, avec, comme résultat, le bonheur intérieur, l'équilibre et la paix. Nous ne pouvons passer par delà les trois gunas si nous ne développons d'abord en nous-mêmes la domination du guna supérieur, sattva. L'homme, par conséquent, doit tout d'abord devenir éthique, sukritin, puis s'élever au-delà de toute loi de vie purement éthique jusqu'à la lumière, la largeur et la puissance de la nature spirituelle, où il échappe à l'étreinte des dualités et à son leurre, dvandva-moha. Là il ne cherche plus son bien ou son plaisir personnels, ni ne fuit sa souffrance ou sa douleur personnelles, car ces choses ne l'affectent plus, et il ne dit plus « je suis vertueux », « je suis pécheur », mais il agit dans sa propre nature spirituelle élevée, par la volonté du Divin, pour le bien universel.

Nous avons déjà vu qu'à cet effet la connaissance de soi, l'équanimité, l'impersonnalité sont les premières conditions nécessaires, et que c'est le moyen de concilier la connaissance et les œuvres, la spiritualité et l'activité dans le monde, le quiétisme toujours immobile du moi hors du temps et le jeu éternel de l'énergie pragmatique de la nature. Mais la Gîtâ expose maintenant une nécessité autre et plus grande pour le karma-yogin qui a unifié son Yoga des œuvres avec le Yoga de la connaissance. Ce n'est pas seulement la connaissance et les œuvres qui sont exigées de lui maintenant, mais aussi la bhakti, la dévotion au Divin, l'amour, l'adoration, l'aspiration de l'âme vers le Suprême.

16. – Parmi les vertueux qui se tournent vers Moi (le Divin) avec dévotion, ô Arjuna, il y a quatre sortes de bhaktas : ceux qui souffrent, ceux qui cherchent le bien dans le monde, ceux qui cherchent la connaissance, et ceux qui M'adorent avec la connaissance, ô Seigneur des Bhâratas.

On peut dire que ces quatre formes sont, en suivant cet ordre, la bhakti de la nature émotive-vitale et affective, celle de la nature pratique et dynamique, celle de la nature intellectuelle raisonnante, et celle de l'être intuitif le plus haut qui emporte tout le reste de la nature dans l'unité avec le Divin. Pratiquement, néanmoins, on peut considérer les trois premières formes comme des mouvements préparatoires. Car la Gîtâ elle-même dit ici que c'est seulement au bout de nombreuses existences que l'on peut, ayant possédé la connaissance intégrale et l'ayant vécue en soi pendant beaucoup de vies, atteindre enfin, tout à la fin, au Transcendant. Car la connaissance du Divin, en tant que tout ce qui est, est difficile à atteindre, et rare sur terre est la grande âme, Mahâtmâ, capable de Le voir pleinement ainsi et d'entrer en Lui de tout son être, de tous les modes de sa nature, par la puissance vaste de cette connaissance qui tout embrasse, sarvavit sarvabhâvena.

17. – Parmi eux, celui-là est le meilleur qui a la connaissance, qui est toujours en union constante avec le Divin, dont la bhakti est toute concentrée sur Lui ; il a pour Moi parfait amour et il est Mon bien-aimé.

Cette dévotion unique est la seule loi de sa vie, et il est passé par delà toute croyance aux dogmes religieux, par delà les règles d'action, les buts personnels de vie. Il n'a point d'afflictions à guérir, car il est en possession de Celui qui est toute félicité. Il n'a point de désirs à poursuivre, affamé, car il possède le suprême et le Tout, et il touche à la Toute-puissance qui apporte tout accomplissement. Il n'a plus de doutes ni de recherches vaines, car la Lumière dans laquelle il vit fait ruisseler sur lui toute connaissance. Il aime parfaitement le Divin et il est Son bien-aimé ; parce que, comme il trouve sa joie dans le Divin, ainsi le Divin trouve Sa joie en lui. Tel est l'amant de Dieu qui possède la connaissance, jnânî bhaktah.

18. – Nobles sont-ils, tous sans exception, mais celui qui a la connaissance est en vérité Moi-même ; car pour son but suprême, il M'accepte, Moi, le Purushottama, avec qui il est en union.

19. – Après de nombreuses naissances, l'homme de connaissance atteint à Moi. Très rare est la grande âme qui sait que Vâsudéva, l'Être omniprésent, est tout ce qui est.

Et cet homme qui possède la connaissance, dit la Divinité dans la Gîtâ, cet homme est Moi-même ; les autres ne saisissent que des motifs et des aspects dans la nature, mais lui saisit cet être-moi et cet être-tout du Purushottama avec qui il est en union. Pour lui est la divine naissance dans la Nature suprême, intégrale en l'être, achevée en la volonté, absolue en l'amour, parfaite en la connaissance ; en lui, l'existence cosmique du jîva est justifiée parce qu'elle s'est dépassée et a trouvé ainsi la propre vérité, entière et suprême, de son être.

20. – *Les hommes sont égarés par maints désirs extérieurs qui leur ôtent l'action de la connaissance intérieure ; ils ont recours à d'autres divinités et instaurent telle loi ou telle autre, qui répond au besoin de leur nature.*

21. – *Quelle que soit la forme de Moi qu'un dévot plein de foi veuille adorer, Je fais que sa foi soit ferme et ne vacille point.*

22. – *Plein de cette foi, il adore cette forme ; et par la force de cette foi en son culte et son adoration, il obtient ce qu'il désire ; c'est Moi-même [sous cette forme] qui donne ces fruits.*

23. – *Mais ces fruits sont temporaires, recherchés par ceux qui sont d'intelligence petite et de raison non mûrie. Aux dieux vont les dévots des dieux, mais Mes dévots viennent à Moi.*

Dans la mesure où cette vie mène à une réalisation spirituelle, il ne s'agit que des dieux ; ce qu'on réalise ainsi, c'est seulement le Divin en Ses formes de la nature muable et en tant que donneur de résultats appartenant à cette nature. Mais ceux qui adorent la Divinité transcendante et intégrale embrassent tout cela et transforment tout cela, exaltent les dieux jusqu'à leur signification suprême, la Nature jusqu'à ses sommets, et montent au-delà jusqu'à la Divinité même, réalisant et atteignant le Transcendant. Cependant la Divinité suprême ne rejette nullement ces dévots à cause de leur vision imparfaite. Car le Divin en son être transcendant suprême, non-né, supérieur et irréductible à toutes ces manifestations partielles, ne peut être connu facilement d'aucune créature vivante.

24. – *Les petits esprits pensent de Moi, le non-manifesté, que Je suis limité par la manifestation, parce qu'ils ne connaissent pas Ma nature d'être suprême, impérissable, d'une absolue perfection.*

25. – *Je ne suis pas non plus révélé à tous, enveloppé que Je suis dans Ma Yogamâyâ ; ce monde égaré ne Me connaît pas, Moi, le non-né, l'impérissable.*

Il s'est lui-même enveloppé dans cet immense manteau de Mâyâ, cette Mâyâ de son Yoga, par laquelle il est un avec le monde et cependant au-delà du monde, immanent mais caché, siégeant dans tous les cœurs, mais non révélé à tous. L'homme dans la nature pense que ces manifestations dans la nature sont tout le Divin, alors qu'elles ne sont que ses œuvres et ses puissances et ses voiles.

Si, après avoir égaré les hommes avec le jeu de Ses manifestations dans la nature, Il ne devait jamais les rencontrer dans ces manifestations, il n'y aurait pas d'espoir divin pour l'homme ni pour aucune âme dans la Mâyâ. C'est pourquoi, comme ils s'approchent de Lui selon leur nature, Il accepte leur bhakti et y répond en leur rendant amour divin et compassion. Ces formes sont une certaine sorte de manifestation à travers laquelle l'intelligence humaine imparfaite peut Le toucher ; ces désirs sont les premiers moyens par lesquels nos âmes se tournent vers Lui ; et nulle dévotion n'est sans valeur et inefficace, quelles que soient ses limitations. Il n'est pour elle qu'une seule, qu'une grande chose nécessaire, la foi. « Quelle que soit la forme de Moi qu'un dévot plein de foi désire adorer, Je fais que sa foi soit ferme et ne vacille point. » Par la force de cette foi en son culte et en son adoration, l'adorateur obtient l'objet de son désir et la réalisation spirituelle pour laquelle à ce moment il est prêt. En cherchant à obtenir tout son bien du Divin, il en viendra à la fin à chercher dans le Divin tout son bien. En dépendant du Divin pour ses joies, il apprendra à fixer dans le Divin toute sa joie. En connaissant le Divin dans ses formes et ses qualités, il en viendra à connaître qu'Il est le Tout et le Transcendant, source de toutes choses. Ainsi, par un développement spirituel, la dévotion devient une avec la connaissance. Le jîva en vient à trouver sa joie dans l'unique Divinité – dans le Divin dont il sait qu'Il est tout être et toute conscience et tout délice, et aussi toutes choses et tous êtres et tous événements qu'il connaît dans la nature, qu'il connaît dans le moi, qu'il connaît pour être Cela même qui dépasse le moi et la nature. Ainsi se présentent devant nous trois mouvements interdépendants de notre délivrance de la nature ordinaire et de notre croissance en l'être spirituel et divin.

26. – *Je connais toutes les existences passées, et toutes les existences présentes et futures, ô Arjuna, mais Moi, nul encore ne Me connaît.*

27. – *Par le mirage des dualités, qui provient du désir et de la répulsion, ô Bhârata, toutes les existences dans la création sont conduites à l'égarement.*

Ce mirage, c'est l'ignorance, l'égoïsme qui ne sait voir ni saisir partout le Divin, parce qu'il voit seulement les dualités de la nature et qu'il est constamment occupé de sa propre personnalité séparée et de ses aspirations et répulsions. Pour échapper à ce cercle, la première chose nécessaire dans nos actions est de nous débarrasser du péché de l'ego vital, du feu de la passion, du tumulte du désir de la nature rajasique, et il faut le faire par l'impulsion sattvique stabilisatrice de notre être éthique.

28. – *Mais ces hommes aux actions vertueuses, en qui le péché a pris fin, ceux-là, libérés du mirage des dualités, M'adorent, fermes dans le vœu de consécration de soi.*

Quand cela est fait, ou plutôt en même temps que cela se fait – car après un certain point toute croissance dans la nature sattvique apporte une capacité croissante pour la haute quiétude, l'équanimité et la transcendance – il faut s'élever au-dessus des dualités et devenir impersonnel, égal, un avec l'immuable, un avec toutes les existences. Ce processus de notre croissance en l'esprit achève notre purification.

Mais pendant que cela se fait, pendant que l'âme s'élargit en la connaissance de soi, elle doit aussi croître en dévotion. Car elle doit, non seulement agir dans un large esprit d'équanimité, mais aussi sacrifier au Seigneur, à cette Divinité en tous les êtres qu'elle ne connaît pas encore parfaitement, mais qu'elle sera capable de connaître ainsi, intégralement, quand elle aura la vision ferme de ce Moi unique partout et en toutes les existences. Une fois l'équanimité et la vision de l'unité parfaitement acquises, une suprême bhakti, une dévotion universelle au Divin, devient la seule et entière loi de l'être. Toute autre règle de conduite se fond en cet abandon, sarvadharmân parityajya. Alors l'âme s'affermir dans cette bhakti et dans le vœu de consécration de tout son être, de toute sa connaissance, de toutes ses œuvres ; car elle a maintenant pour base sûre, pour fondation absolue de son existence et de son action, la connaissance parfaite, intégrale, unificatrice, de la Divinité génératrice de tout.

Une connaissance intégrale dans notre don de nous-même est la première condition pour que la force en soit efficace. Et c'est pourquoi il nous faut tout d'abord connaître ce Purusha en toutes ses puissances et en tous les principes de sa divine existence, tattvatah, en son entière harmonie, en son essence éternelle et son vivant processus. Mais pour la pensée de jadis, toute la valeur de cette connaissance, tattva-jnâna, réside en son pouvoir de nous délivrer de la naissance mortelle et de nous faire entrer dans l'immortalité d'une existence suprême. Aussi la Gîtâ poursuit-elle en montrant comment cette libération elle-même, au degré suprême, est aussi un résultat final de son propre mouvement d'accomplissement spirituel de soi. La connaissance du Purushottama, dit-elle en fait, est la connaissance parfaite du Brahman.

29. – *Ceux qui ont recours à Moi comme refuge, ceux qui se tournent vers Moi dans leur effort spirituel vers la délivrance de la vieillesse et de la mort (de l'être mortel et de ses limitations), ceux-là en viennent à connaître ce Brahman et toute la plénitude de la nature spirituelle et l'intégralité du karma.*

30. – *Parce qu'ils Me connaissent et qu'ils connaissent en même temps la nature d'être matérielle et la nature d'être divine, et la vérité du Maître du sacrifice, ils conservent aussi la connaissance de Moi au moment critique de leur départ de l'existence physique, et ils ont à ce moment leur conscience entière en union avec Moi (le Purushottama).*

C'est pourquoi ils atteignent à Moi. Cessant d'être enchaînés à l'existence mortelle, ils atteignent cette condition suprême du Divin tout aussi effectivement que ceux qui perdent leur personnalité distincte dans le Brahman impersonnel et immuable. C'est ainsi que la Gîtâ termine ce septième chapitre, important, décisif.

Chapitre huitième

Le Divin suprême

Dans les deux derniers shlokas du septième chapitre, il est certaines expressions qui nous donnent en leur bref résumé les principales vérités, les vérités essentielles de la manifestation du Divin suprême dans le cosmos. Nous y trouvons tous ses aspects créateurs et effectifs, tout ce qui concerne l'âme en son retour à la connaissance intégrale de soi. D'abord il y a ce Brahman, tad brahman ; puis, adhyâtma, le principe du moi dans la nature ; ensuite adhibhûta et adhidaiva, le phénomène d'être objectif et le subjectif ; enfin adhiyajna, le secret du principe cosmique des œuvres et du sacrifice. Moi, le Purushottama (mâm viduh), dit en substance Krishna, Moi qui suis au-dessus de toutes ces choses, c'est pourtant à travers ces choses et par le moyen de leurs relations qu'il faut Me chercher et Me connaître – c'est la seule voie complète qui s'offre à la conscience humaine cherchant son chemin pour revenir vers Moi. Mais ces termes en eux-mêmes ne sont pas dès l'abord tout à fait clairs, ou du moins ils sont susceptibles de différentes interprétations ; il faut en préciser l'acception, et Arjuna le disciple en demande aussitôt l'explication. Krishna répond très brièvement – nulle part la Gîtâ ne s'attarde très longtemps à des explications purement métaphysiques ; elle ne fait qu'en donner tout juste ce qu'il faut, et de la manière qu'il faut, pour que l'âme puisse saisir leur vérité et passer à l'expérience.

Arjuna dit :

1. – *Qu'est-ce que tad brahman, qu'est-ce qu'adhyâtma, qu'est-ce que karma, ô Purushottama ? Et qu'entend-on paradhibhûta, qu'appelle-t-on adhidaiva ?*

2. – *Qu'est-ce qu'adhiyajna en ce corps, ô Madhusûdana ? Et, au moment critique du départ de l'existence physique, comment peux-Tu être connu par celui qui a acquis la maîtrise de soi ?*

Le Bienheureux Seigneur dit :

3. – *L'Akshara est le suprême Brahman ; le svabhâva est appelé adhyâtma, karma est le nom donné au mouvement créateur, visarga, qui fait venir à l'existence tous les êtres et leurs états subjectifs et objectifs.*

Voici énumérés les principes universels. Par « ce Brahman » – expression qui, dans les Upanishads, est employée plus d'une fois pour désigner l'être existant en soi opposé à l'être phénoménal – la Gîtâ entend, semble-t-il, l'existence en soi, immuable, qui est la suprême expression de soi du Divin, et sur l'éternité inaltérable de laquelle est fondé, aksharam paramam, tout le reste, tout ce qui est en mouvement et en évolution. Par adhyâtma, elle entend le svabhâva, la voie et la loi d'être spirituelles de l'âme dans la nature suprême ; karma, dit-elle, est le nom donné à l'impulsion, à l'énergie créatrice, visarga, qui projette les choses hors de ce premier devenir essentiel, ce svabhâva, et qui opère, crée, développe sous son influence le devenir cosmique des existences en Prakriti. Par adhibhûta, nous devons entendre le résultat entier du devenir muable, ksharo bhâva. Adhidaiva représente le Purusha, l'âme dans la nature, l'être subjectif qui observe comme objet de sa conscience – et qui en jouit – tout ce qui est ce devenir muable de son existence essentielle développé ici, dans la nature, par le karma. Par adhiyajna, le Seigneur des œuvres et du sacrifice, J'entends, dit Krishna, Moi-même, le Divin, la Divinité, le Purushottama ici logé secrètement dans le corps de toutes ces existences incarnées. Ainsi tout ce qui est, est compris dans cette formule.

4. – *Adhibhûta est ksharo bhâva, adhidaiva est le Purusha, Je suis Moi-même le Seigneur du sacrifice, adhiyajna, ici dans le corps, ô toi le meilleur des êtres incarnés.*

5. – *Quiconque abandonne son corps et s'en va pensant à Moi au moment de sa fin, vient en Ma condition d'être, bhâva (celle du Purushottama) ; on n'en saurait douter.*

6. – *Quiconque à la fin abandonne le corps, attachant sa pensée sur quelque forme d'être, celui-là atteint, ô Kaunteya, à la forme dans laquelle l'âme croissait intérieurement, à chaque instant, durant la vie physique.*

L'homme qui naît dans le monde se meut entre monde et monde dans le jeu de Prakriti et de karma. Le Purusha dans la Prakriti, telle est sa formule : ce que l'âme en lui pense, contemple et accomplit, c'est cela que toujours il devient. Tout ce qu'il a été a déterminé sa naissance présente ; et tout ce qu'il est, pense, fait en cette vie jusqu'au moment de sa mort, détermine ce qu'il deviendra dans les mondes d'au-delà et dans les vies encore à venir. Si la naissance est un devenir, la mort aussi est un devenir, et nullement une cessation. Le corps est abandonné, mais l'âme poursuit son chemin, tyaktvâ kalevaram. Grande est donc l'importance de ce qu'est l'homme au moment critique du départ. Mais ce n'est pas un souvenir évoqué au lit de mort, contraire à tout le cours de notre vie et à toute notre nature subjective dans le passé, ou encore insuffisamment préparé par elle qui peut posséder ce pouvoir sauveur. La pensée de la Gîtâ n'a ici rien de semblable aux indulgences et aux facilités de la religion populaire ; elle n'a rien de commun avec les imaginations grossières qui font, de l'absolution et de l'extrême-onction données par le prêtre, la condition suffisante d'une mort « chrétienne » édifiante à la fin d'une vie profane nullement édifiante – ou qui font, d'une mort survenue par précaution ou par accident dans la Bénarès sainte ou dans le Gange sacré, un mécanisme suffisant de salut. Le devenir subjectif divin sur lequel le mental doit se fixer fermement au moment de la mort physique doit avoir été celui dans lequel l'âme croissait intérieurement, à tout instant, durant la vie physique.

7. – *Aussi, à tout moment, souviens-toi de Moi et lutte ; car si ton mental et ton entendement sont toujours fixés sur Moi et donnés à Moi, à Moi sûrement tu viendras.*

8. – *Car c'est en pensant toujours à Lui, ta conscience unie à Lui en un yoga sans défaillance et de pratique constante, que l'on vient au divin et suprême Purusha, ô Pârtha.*

9-10. – *Ce Moi suprême est le Voyant, l'Ancien des Jours, plus subtil que le subtil et [dans son éternelle vision de soi et dans sa sagesse] le Maître et le Régent de toute existence, qui met à leur place dans son être toutes les choses qui sont. Sa forme est impensable, il est resplendissant comme le soleil au-delà des ténèbres ; celui qui attache sa pensée sur ce Purusha au moment du départ, le mental immobile, l'âme armée de la force du yoga, uni avec Dieu en bhakti, et la force de vie entièrement attirée et fixée entre les sourcils au siège de la vision mystique, celui-là atteint à ce divin Purusha suprême.*

Nous voici à la première description de ce Purusha suprême – la Divinité qui est même plus que l'immuable et plus grande que lui, et à qui la Gîtâ donne par la suite le nom de Purushottama. Lui aussi, en son éternité hors du temps, est immuable et bien au-delà de toute cette manifestation, et ici dans le Temps, il ne nous vient que de pâles éclairs de son être à travers bien des symboles et des déguisements divers, avyakto'ksharah. Cependant il n'est pas simplement une existence indéfinie et indiscernable, anirdeshyam ; ou il n'est indiscernable que parce qu'il est plus subtil que la dernière subtilité dont soit capable le mental, parce que la forme du Divin est au-delà de notre pensée.

L'« union par l'amour » dont parle le verset ne s'efface pas ici devant l'union par la connaissance ; elle demeure jusqu'à la fin une partie de la force suprême du yoga.

11. – *Cette Âme suprême est le Brahman immuable existant en soi dont parlent ceux qui connaissent le Véda, et c'est Cela en quoi entrent ceux qui pratiquent l'ascèse quand ils ont passé par delà les affections du mental mortel, et pour le désir de quoi ils exercent la maîtrise des passions corporelles ; cette condition, Je le l'exposerai brièvement.*

Cette éternelle réalité est l'échelon, le lieu, le point d'appui suprêmes de l'être (padam) ; c'est pourquoi elle est le but suprême du mouvement de l'âme dans le Temps, elle-même n'étant pas un mouvement, mais une condition originelle, éternelle et suprême, paraman sthânam âdyam.

12-13. – *Les portes des sens toutes closes, le mental enfermé dans le cœur, la force de vie élevée dans la tête hors de son mouvement dispersé, l'intelligence concentrée sur l'émission de la syllabe sacrée AUM et sur sa pensée féconde, dans le souvenir de la Divinité suprême, celui qui s'en va ainsi, abandonnant le corps, atteint à la plus haute condition.*

La Gîtâ décrit l'état dernier du mental du yogin, celui dans lequel, à travers la mort, il passe de la vie à cette suprême existence divine. C'est ainsi que le yogin doit quitter le monde, donnant tout son être en dernière offrande à l'Éternel, au Transcendant. Mais ce n'est encore qu'un moyen ; la condition essentielle est le souvenir constant, sans défaillance, du Divin dans la vie, même dans l'action et dans

la bataille, mâm anusmara yudhya cha, et la transformation en un yoga ininterrompu, nitya-yoga, de l'acte entier de vivre.

14. – *Celui qui se souvient de Moi sans cesse, ne pensant à nul autre, le yogin, qui est en union constante avec Moi, ô Pârtha, Me trouve facile à atteindre.*

15. – *Étant venues à Moi, ces grandes âmes ne reviennent pas à la naissance, condition transitoire et pénible de notre être mortel ; elles parviennent à la suprême perfection.*

L'état où l'âme arrive quand elle quitte ainsi la vie est supra-cosmique. Par conséquent, quelque fruit que l'on puisse obtenir par l'aspiration de la connaissance vers le Brahman indéfinissable, on l'acquiert aussi par cette autre aspiration totale, à travers la connaissance, les œuvres et l'amour, vers ce Divin existant en soi, Maître des œuvres, Ami de l'humanité et de tous les êtres. Le connaître ainsi et Le chercher ainsi n'enchaîne pas à la renaissance ni aux liens du karma ; l'âme peut satisfaire son désir d'échapper de façon permanente à la condition transitoire et pénible de notre être mortel.

Et ici la Gîtâ, afin de préciser pour le mental cette ronde des naissances et l'évasion hors de cette ronde, adopte la théorie ancienne des cycles cosmiques, devenue partie intégrante des notions cosmologiques indiennes.

16. – *Les cieus suprêmes du plan cosmique sont sujets à un retour à la naissance, mais, ô Kaunteya, il n'est point de renaissance imposée à l'âme qui vient à Moi (le Purushottama).*

17. – *Ceux qui connaissent le jour de Brahmâ, qui dure mille âges (yugas), et sa nuit, qui ne prend fin qu'après mille âges, ceux-là connaissent le jour et la nuit.*

C'est un cycle éternel de périodes alternées de manifestation et de non-manifestation cosmiques, chaque période appelée respectivement un jour et une nuit de Brahmâ créateur, chacune de longueur égale dans le temps, l'ère de son activité durant mille âges, l'ère de son sommeil durant encore mille âges silencieux.

18. – *Avec la venue du jour, toutes les manifestations naissent à l'existence hors du non-manifesté ; à la venue de la nuit, tout se dissipe ou se dissout en lui.*

19. – *Cette multitude d'êtres, inévitablement, entre sans cesse dans le devenir, se dissout à la venue de la nuit, ô Pârtha, et naît à l'existence à la venue du jour.*

20. – *Mais ce non-manifesté n'est pas la divinité originelle de l'être ; il y a un autre état de son existence, un non-manifesté supra-cosmique par delà cette non-manifestation cosmique (qui éternellement siège en soi, qui n'est pas le contraire de cette condition cosmique de manifestation, mais qui est bien au-dessus d'elle, et différente d'elle, sans changement, éternelle) qui n'est pas contraint de périr quand périssent toutes ces existences.*

21. – *On l'appelle le non-manifesté immuable ; de lui on parle comme de l'âme et de la condition suprêmes, et ceux qui atteignent à lui point ne reviennent ; telle est la suprême demeure de Mon être.*

Car l'âme qui y atteint s'est échappée du cycle de la manifestation et de la non-manifestation cosmiques.

Que nous acceptions ou repoussions cette notion cosmologique – ce qui dépend de la valeur que nous désirons accorder à la connaissance de « ceux-là qui connaissent le jour et la nuit » – ce qui importe, c'est ce qu'en fait la Gîtâ. Nous pourrions imaginer aisément que cet Être éternellement non-manifesté, dont la condition semble n'avoir aucun rapport avec la manifestation et la non-manifestation, dût être l'Absolu toujours indéfini et indéfinissable, et que la juste voie pour l'atteindre fût de nous débarrasser de tout ce que nous sommes devenus dans la manifestation, et non de hausser jusqu'à lui notre conscience intérieure entière en une concentration combinée de la connaissance du mental, de l'amour du cœur, de la volonté yogique, de la force vitale. En particulier, la bhakti semble inapplicable à l'Absolu, qui est dénué de tout rapport, avyavahârya. Or la Gîtâ affirme avec insistance dans le shloka suivant que ce Purusha suprême, bien qu'il soit supra-cosmique et éternellement non-manifesté, doit cependant être conquis par la bhakti.

22. – *Mais ce suprême Purusha doit être conquis par une bhakti concentrée sur Celui-là seul en qui existent tous les êtres et par qui tout ce monde a été étendu dans l'espace.*

En d'autres termes, le Purusha suprême n'est pas un Absolu entièrement dénué de rapports, que n'atteignent pas nos illusions ; mais il est le Voyant, le Créateur et le Régent des mondes, kavim anushâtâram, et c'est en Le connaissant et en L'aimant comme l'Un et comme le Tout, Vâsudevah sarvam iti, que nous devons chercher, par l'union avec Lui de tout notre être conscient, en toutes choses, en toutes énergies, en toutes actions, l'accomplissement suprême, la parfaite perfection, l'absolue libération. Vient ensuite une pensée curieuse que la Gîtâ a prise aux mystiques du plus ancien Védânta. Elle indique les différents moments où le yogin doit quitter son corps selon qu'il veut renaître ou éviter la renaissance.

23. – Le moment où les yogins partent pour ne pas revenir, et aussi le moment où ils partent pour revenir, ce moment, Je vais te le dire, ô premier des Bhâratas.

Quel que soit le fait psycho-physique ou encore le symbole qui puisse se cacher derrière cette notion⁴¹ – elle nous est venue de l'ère des mystiques qui voyaient dans toute chose physique un symbole effectif d'un fait psychologique, et qui découvraient partout une interaction, une sorte d'identité entre l'extérieur et l'intérieur, entre la lumière et la connaissance, le principe feu et l'énergie spirituelle – il nous suffit de remarquer la tendance sur laquelle la Gîtâ termine le passage : « Aussi à tout moment sois en yoga ! »

Car, en somme, c'est bien cela l'essentiel : rendre l'être entier un avec le Divin, et de toutes manières et si complètement qu'il soit naturellement et constamment fixé en union, et ainsi faire un souvenir de Dieu de tout acte de vie, et non pas seulement de la pensée et de la méditation, mais aussi de l'action, du travail, de la bataille. L'injonction : « Souviens-toi de Moi et lutte », signifie : Ne perds jamais pendant un seul instant cette pensée de l'Éternel ; qu'elle soit toujours présente parmi les heurts du temporel qui d'ordinaire absorbent ton esprit. Et cela déjà semble difficile, presque impossible. Ce n'est parfaitement possible, en vérité, que si les autres conditions sont réalisées. Si dans notre conscience nous sommes devenus un seul « moi » avec tout, un moi qui est toujours en notre pensée le Divin, si même nos yeux et nos autres sens voient et sentent l'Être divin partout, de telle sorte qu'il nous soit impossible à aucun moment de sentir ou de penser rien de ce qui est seulement perçu par les sens non-éclairés, rien autre que ce que le Divin a caché et manifesté tout ensemble sous cette forme, et si notre volonté en sa conscience est une avec une volonté suprême, et si chaque acte de la volonté, du mental, du corps est senti comme venant de cette suprême volonté, comme étant son mouvement, imprégné d'elle ou identique à elle, alors ce que demande la Gîtâ peut être intégralement accompli. La pensée de l'Être divin devient, non plus un acte intermittent du mental, mais la condition naturelle de nos activités et, en un sens, la substance même de la conscience. Le jîva est désormais en possession de sa relation juste et naturelle, de sa relation spirituelle avec le Purushottama, et toute notre vie est un yoga, une unité accomplie et pourtant poursuivant encore un éternel accomplissement.

24-25. – Le feu et la lumière, et la fumée ou la brume, le jour et la nuit, la moitié lumineuse du mois lunaire et la moitié sombre, le solstice du nord et celui du sud, tels sont les contraires. Par le premier de chaque paire, ceux, qui connaissent le Brahman vont au Brahman ; mais par le second le yogin atteint « la lumière de lune » et retourne ensuite à la naissance humaine.

26. – Ce sont les deux voies, la lumineuse et la sombre (appelées dans les Upanishads la voie des dieux et la voie des pères) ; par l'une s'en va celui qui ne revient pas, par l'autre celui qui revient.

27. – Le yogin qui les connaît n'est induit en aucune erreur ; aussi à tout moment sois en yoga, ô Arjuna.

28. – Les fruits des actions que les Védas ont déclarées méritoires, sacrifices, austérités et dons charitables, le yogin les dépasse tous parce qu'il a su cela, et il atteint la condition éternelle et suprême.

⁴¹ L'expérience yogique montre en fait qu'il y a derrière cette idée une vérité psycho-physique réelle, bien que non-absolue dans ses applications : c'est que, dans la lutte intérieure entre les puissances de Lumière et les puissances de ténèbres, les premières tendent naturellement à prévaloir dans les périodes lumineuses du jour ou de l'année, les secondes dans les périodes sombres, et cet équilibre de forces opposées peut durer jusqu'à ce que soit gagnée la victoire fondamentale.

Chapitre neuvième

Les œuvres, la dévotion et la connaissance

Toute la vérité qui s'est développée jusqu'ici degré par degré – chacun mettant en relief un aspect nouveau de la connaissance intégrale et en faisant la base d'un résultat d'action et de condition spirituelles – en arrive maintenant à un tournant décisif. C'est pourquoi l'instructeur prend soin tout d'abord d'attirer l'attention sur le caractère capital de ce qu'Il va dire, afin que l'esprit d'Arjuna soit éveillé et attentif. Car Il va lui ouvrir l'esprit à la connaissance et à la vue de la Divinité intégrale et le mener à la vision du onzième chapitre, par laquelle le guerrier de Kurukshétra devient conscient de Celui qui crée et qui soutient son être, son action et sa mission, le Divin dans l'homme et dans le monde, que rien dans l'homme ni dans le monde ne limite ni n'enchaîne, parce que tout procède de Lui, tout est un mouvement dans Son être infini, dure et se maintient par Sa volonté, se justifie dans Sa divine connaissance de Soi, L'a toujours pour origine, pour substance et pour fin. Arjuna doit prendre conscience de lui-même comme n'existant qu'en Dieu et n'agissant que par la puissance qui est en Lui, ses actions n'étant rien autre que les instruments de la divine action, sa conscience égoïste rien autre qu'un voile et une fausse représentation pour son ignorance de l'être réel en lui, étincelle immortelle et parcelle de la Divinité suprême.

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – Ce que Je vais te dire, à toi qui ne t'adonnes point aux critiques vaines, c'est le plus secret de tout, la connaissance essentielle, avec aussi la connaissance totale, par quoi, la connaissant, tu seras libéré du mal.

2. – C'est la connaissance royale, le royal secret (la sagesse entre toutes les sagesse, le secret entre tous les secrets), c'est une pure et suprême lumière que l'on peut vérifier par l'expérience spirituelle directe, c'est la connaissance juste et vraie, la loi même de l'être. Elle est facile à mettre en pratique et impérissable.

3. – [Mais il y faut la foi.] L'âme qui n'a pas foi dans la vérité et la loi supérieures, ô Parantapa, n'atteignant pas à Moi, devra retourner dans la voie de la vie mortelle ordinaire (sujette à la mort, à l'erreur et au mal).

C'est en effet une vérité qui doit être vécue – et vécue dans la lumière grandissante de l'âme, et non point tirée par raisonnement des ténèbres du mental. Il nous faut grandir en elle, il nous faut devenir elle – c'est le seul moyen de la vérifier. C'est seulement en dépassant le moi inférieur que nous pouvons devenir le Moi divin réel et vivre la vérité de notre existence spirituelle. Toutes les vérités apparentes que l'on peut opposer à celles-là sont des apparences de la nature inférieure. La délivrance du mal et du défaut de la nature inférieure, ashubham, ne peut venir que par l'acceptation d'une connaissance supérieure en laquelle est prouvée l'ultime irréalité de tout ce mal apparent, créé par nos ténèbres. Mais pour croître ainsi dans la liberté de la nature divine, il nous faut accepter la Divinité secrète en notre nature présente limitée, et croire en Elle. Car la raison pour laquelle la pratique de ce Yoga devient possible et facile est qu'en nous y livrant, nous abandonnons aux mains de ce divin Purusha intérieur l'activité entière de ce que nous sommes naturellement. La Divinité développe en nous la naissance divine, progressivement, simplement, infailliblement, en faisant entrer en Son être notre être, et en l'emplant de Sa connaissance et de Son pouvoir, jnânadîpena bhâsvatâ ; Elle se saisit de notre nature obscure et ignorante, et la transforme en Sa lumière et en Son ampleur. Ce que, d'une foi entière et sans égoïsme, nous croyons, ce dont, poussés par Lui, nous voulons la réalisation, le Dieu au-dedans de nous assurément l'accomplira. Mais le mental et le vital égoïstes que nous sommes actuellement d'après les apparences, il nous faut d'abord les abandonner pour qu'ils se transforment aux mains de ce Dieu intérieur qui est au plus secret de notre être.

4. – Par Moi tout cet univers a été étendu dans l'ineffable mystère de Mon être ; toutes les existences sont situées en Moi, et non Moi en elles.

La Gîtâ se met alors à dévoiler le secret suprême, intégral, la pensée unique, la vérité unique, dans laquelle le chercheur de perfection et de libération doit apprendre à vivre, et la loi unique de perfection de ses éléments spirituels et de tous leurs mouvements. Ce secret suprême est le mystère du Divin transcendant qui est tout et qui est partout, et cependant tellement autre et plus grand que l'univers et toutes ses formes, que rien ici-bas ne le contient, rien ne l'exprime réellement, et aucun langage emprunté aux apparences des choses et à leurs relations dans l'espace et le temps ne peut suggérer la vérité de son être inconcevable. Aussi la loi de notre perfection est-elle d'adorer, de toute notre nature qui se donne elle-même à sa source divine et à son divin possesseur. Notre seule voie ultime est la transformation de notre existence entière dans le monde – et non pas seulement la transformation de tel ou tel élément d'elle – en un mouvement unique dirigé vers l'Éternel. Par la puissance et le mystère d'un divin yoga, nous sommes sortis de Ses inexprimables secrets pour entrer dans cette nature limitée des phénomènes. Par un mouvement inverse du même yoga, il nous faut monter au-delà des limites de la nature phénoménale et recouvrer la conscience plus vaste par laquelle nous pouvons vivre dans le Divin, dans l'Éternel.

5. – *Et cependant toutes les existences ne sont pas situées en moi. Vois mon divin Yoga ; Mon Moi est la source et le support de toutes les existences et il n'est pas situé dans les existences.*

Il y a un Yoga de la Puissance divine, par lequel le Suprême crée des phénomènes de Soi-même, donnant forme Soi-même, spirituellement et non matériellement, à Sa propre infinité étendue – une extension dont l'aspect matériel est seulement une image.

6. – *Ainsi que demeure en l'éther le grand, le tout-pénétrant principe air, ainsi toutes les existences demeurent en Moi ; c'est ainsi que tu dois le concevoir.*

L'existence universelle est infinie et imprègne tout, et l'Être existant en soi est infini aussi et tout-imprégnant ; mais l'infinité existant en soi est stable, statique, immuable ; l'universel est un mouvement qui anime tout. Le Moi est un, et non multiple ; mais l'universel s'exprime en tant que toute existence, et il est, semble-t-il, la somme de toutes les existences. L'un est l'Être ; l'autre est la Puissance d'être qui se meut, crée et agit dans l'existence de l'Esprit fondamental, l'Esprit-base, immuable. Le Moi ne demeure pas en toutes ces existences ni en aucune d'entre elles ; c'est-à-dire qu'il n'est contenu en aucune – exactement comme en notre monde l'éther n'est contenu en aucune forme, encore que toutes les formes, en dernière analyse, dérivent de lui. Il n'est pas non plus contenu dans la somme de toutes les existences, ni constitué par elle – pas plus que l'éther n'est contenu dans l'extension mobile du principe air ou n'est constitué par la somme de ses formes ou de ses forces. Et pourtant, dans le mouvement aussi est le Divin ; Il demeure dans le multiple, Seigneur de chacun des êtres. Ces deux relations sont vraies de Lui en même temps.

7. – *Toutes les existences, ô Kaunteya, retournent en Ma divine nature (hors de Son action, elles retournent en Son immobilité et Son silence) dans le cours du cycle ; au commencement du cycle, de nouveau Je les projette.*

8. – *M'appuyant – pressant sur Ma propre Nature (Prakriti), Je crée (Je projette sous forme d'êtres divers) cette multitude d'existences toutes irrémédiablement sujettes à la dénomination de la Nature.*

Ignorant, le jîva est sujet au tourbillon cyclique de la nature, non point maître de lui, mais dominé par elle ; ce n'est qu'en retournant à la conscience divine qu'il peut atteindre à la maîtrise et à la liberté. Le Divin aussi participe au mouvement cyclique, non point en y étant soumis, mais comme son Esprit instructeur et son guide, non point avec tout Son être engagé en lui, mais Sa puissance d'être l'accompagnant et lui donnant forme.

9. – *Et ces œuvres point ne M'enchaînent, ô Dhananjaya, car Je Me tiens au-dessus d'elles, comme indifférent, non attaché à ces actions.*

Si, de toute sa puissance, il accompagne la nature et en cause tout le jeu, il est également en dehors d'elle, comme s'il était placé au-dessus de son action universelle dans la maîtrise supra-cosmique, non-attaché à elle par aucun désir qui l'y mêle et la domine, et par conséquent non-enchaîné par les actions qu'elle fait, parce qu'infiniment il les dépasse et les précède, parce qu'il est le même avant, pendant et après toute leur procession dans les cycles du Temps. Mais, puisque cette action est l'action de la Nature divine, svâ prakritih, et que la nature divine ne peut jamais être séparée du Divin, dans

tout ce qu'elle crée le Divin doit être immanent. C'est là une relation qui n'est pas la vérité entière de son être, mais ce n'est pas non plus une vérité qu'il nous soit aucunement permis de négliger.

10. – *Je suis la maîtrise qui préside à Ma propre action de la nature [non point un esprit né en elle, mais] l'esprit créateur qui lui fait produire tout ce qui apparaît en manifestation. À cause de cela, ô Kaunteya, le monde procède par cycles.*

11. – *Ceux qui sont dans l'erreur Me méprisent logé dans le corps humain, parce qu'ils ne savent pas Ma suprême nature d'être, [à Moi qui suis le] Seigneur de toutes les existences.*

Le mental mortel est égaré parce que, dans son ignorance, il s'arrête aux voiles et se fie aux apparences ; il ne voit que le corps humain extérieur, le mental humain, la manière humaine de vivre, et ne saisit aucun éclair libérateur de la Divinité logée en la créature. Il ne reconnaît pas la Divinité qui est au-dedans de lui et ne peut la voir dans les autres hommes, et bien que le Divin se manifeste en l'humain comme Avatar et Vibhûti, il reste aveugle et ignore ou méprise la Divinité voilée. Et s'il ne la reconnaît pas dans la créature vivante, encore moins peut-il la voir dans le monde objectif qu'il regarde de sa prison – l'ego qui sépare – à travers les fenêtres à barreaux du mental limité. Il ne voit pas Dieu dans l'univers ; il ne sait rien du Divin suprême qui est maître de ces plans pleins d'existences diverses et qui demeure en elles ; il est aveugle à la vision par laquelle tout dans le monde devient divin et par laquelle l'âme elle-même s'éveille à sa propre divinité inhérente et devient comme le Divin, partie du Divin. Ce qu'il voit aisément, en vérité – et il s'y attache avec passion – c'est seulement la vie de l'ego pourchassant les choses finies, pour elles-mêmes et pour la satisfaction de l'appétit terrestre de l'intellect, du corps et des sens. Ceux qui se sont abandonnés trop entièrement à cette poussée du mental vers l'extérieur, tombant aux mains de la nature inférieure, se cramponnent à elle et sur elle s'appuient. Ils deviennent la proie de la nature de rākshasa en l'homme, nature qui sacrifie toute chose à la satisfaction violente et démesurée de son ego vital séparé, et fait de lui le dieu sombre de sa volonté, de sa pensée, de son action et de sa jouissance. Ou encore ils sont poussés, pressés dans un cycle stérile, par l'arrogante volonté de soi, la pensée qui se suffit à soi, l'acte qui ne considère que soi, et l'appétit intellectualisé de jouissance – satisfait de soi et cependant à jamais insatisfait – de la nature asurique. Mais vivre constamment dans cette conscience séparatrice de l'ego et en faire le centre de toutes nos activités, c'est se méprendre entièrement sur la vraie conscience de soi. Le charme que jette sur les instruments, mal dirigés, de l'esprit cette conscience de l'ego est un enchantement qui oblige la vie à tourner en cercle sans aucun profit. Jugés d'après le critère éternel et divin, toute son action, toute sa connaissance, tout son espoir sont vains, car ils ferment la porte au grand espoir, excluent l'action libératrice, bannissent la connaissance qui illumine. C'est une fausse connaissance qui voit le phénomène, mais passe à côté de la vérité du phénomène, un espoir aveugle qui court après l'éphémère, mais manque l'éternel, une action stérile dont tout profit est annulé par une perte, et qui se solde par un labeur sans fin de Sisyphe.

12. – *Toute leur action, toute leur connaissance, tout leur espoir sont vains (jugés d'après le critère éternel et divin) ; ils demeurent dans la nature rākshasique et asurique qui égare la volonté et l'intelligence.*

13. – *Ceux dont l'âme est grande, ô Pârtha, qui demeurent dans la nature divine, ceux-là Me connaissent (le Divin logé dans le corps humain) comme l'impérissable, origine de toutes les existences, et, Me connaissant tel, ils se tournent vers Moi d'un amour unique et entier.*

Ceux dont l'âme est grande, qui s'ouvrent à la lumière et à l'ampleur de la nature la plus divine dont l'homme soit capable, sont seuls sur le chemin, étroit au commencement, à la fin inexprimablement large, qui mène à la libération et à la perfection. C'est la croissance du dieu en l'homme qui est la véritable tâche de l'homme ; la transformation assidue de cette nature inférieure asurique et rākshasique en la nature divine est le sens soigneusement caché de la vie humaine. À mesure que se développe cette croissance, le voile tombe et l'âme en vient à voir le sens plus vaste de l'action et la vérité réelle de l'existence. L'œil s'ouvre au Divin en l'homme, au Divin dans le monde ; il voit au-dedans et en vient aussi à connaître au-dehors l'Esprit infini, l'impérissable, origine de toutes les existences et existant en toutes, par qui et en qui, toujours, toutes existent. Aussi, quand cette vision, cette connaissance se saisit de l'âme, l'aspiration de toute la vie devient un amour sans bornes et une adoration insondable du Divin et de l'Infini. Le mental s'attache uniquement à l'éternel, au

spirituel, au vivant, à l'universel, au réel ; rien n'a de prix pour lui qu'en Son nom, rien n'est délice pour lui que le Purusha plein de toute félicité. Toute parole, toute pensée devient un hymne unique chantant l'universelle grandeur – Lumière, Beauté, Puissance et Vérité – révélée dans toute sa gloire à l'esprit humain, devient un culte à l'Âme unique suprême et à la Personne infinie. Cette longue insistance de l'être intérieur à faire brèche vers le dehors devient alors une forme d'effort spirituel, d'aspiration à posséder le Divin en l'âme et à réaliser le Divin dans la nature. Toute la vie devient un constant yoga, une constante unification de ce Divin et de cet esprit humain. Ainsi agit la dévotion intégrale ; elle cause une élévation unique de notre être entier, de notre nature entière par le moyen du sacrifice fait au Purushottama éternel par le cœur qui s'est dédié.

14. – *Toujours M'adorant, persévérant dans leur effort spirituel, se prosternant devant Moi avec dévotion, ils Me rendent un culte en un constant yoga.*

15. – *D'autres encore Me cherchent par le sacrifice de la connaissance et M'adorent en Mon unité et en chaque être distinct et en chacune de Mes millions d'universelles faces*⁴².

Cette connaissance devient aisément une adoration, une large dévotion, un vaste don de soi, une offrande intégrale de soi, parce que c'est la connaissance d'un Esprit, le contact d'un Être, l'embrassement d'une Âme suprême universelle qui exige tout ce que nous sommes en même temps qu'elle verse sur nous, quand nous approchons d'elle, tous les trésors de son délice d'existence qui est sans fin.

La voie des œuvres, elle aussi, conduit à l'adoration, au don de soi plein de dévotion, parce que c'est le sacrifice entier de toute notre volonté et de toutes ses activités au Purushottama unique. Le rite védique extérieur est un symbole puissant, efficace, en vue d'un but moins élevé, mais encore sur la voie céleste ; mais le vrai sacrifice est cette oblation intérieure en laquelle le divin Tout devient lui-même l'action rituelle, le sacrifice, et chacune des circonstances particulières du sacrifice. Tout le jeu et toutes les formes de ce rite intérieur sont l'ordonnance propre et l'expression propre de sa puissance en nous, montant par notre aspiration vers la source de ses énergies. Le divin Habitant devient lui-même la flamme et l'offrande, parce que la flamme est la volonté dirigée vers Dieu, et cette volonté est Dieu lui-même au-dedans de nous. Et l'offrande aussi est la forme et la force de la Divinité, élément constitutif dans notre nature et notre être ; tout ce que nous avons reçu d'elle est abandonné au service et à l'adoration de sa propre réalité, de sa vérité et de son origine suprêmes.

16. – *Moi, l'action rituelle ; Moi, le sacrifice ; Moi, l'oblation ; Moi, l'herbe qui donne le feu ; le mantra, Moi ; Moi aussi le beurre ; Moi, la flamme ; l'offrande, Moi.*

17. – *Moi, le Père de ce monde, la Mère ; l'Ordonnateur, le premier Créateur, l'objet de la Connaissance, la syllabe sacrée AUM et aussi le Rig, le Sâma et le Yajur [Védas].*

18. – *Moi, la voie et le but, le soutien, le maître, le témoin, la maison et le pays, le refuge, le bienveillant ami ; Moi, la naissance et l'état et la destruction de l'existence apparente ; Moi, la semence impérissable de tous les êtres, et le lieu éternel de leur repos.*

19. – *Je donne la chaleur, Je retiens et J'envoie la pluie ; l'immortalité et aussi la mort, l'existence et la non-existence Je suis, ô Arjuna.*

20. – *Ceux qui connaissent le triple Véda, qui boivent le vin de soma, se purifient du péché ; M'adorant par le sacrifice, ils Me demandent en prière le chemin des cieux ; ceux-là, par leur vertu montant aux mondes célestes, jouissent au paradis des divines fêtes des dieux.*

21. – *Ceux-là, ayant joui des mondes célestes aux félicités plus amples, la récompense de leurs bonnes actions étant épuisée, retournent à l'existence mortelle. Recourant aux vertus ordonnées par les trois Védas, cherchant la satisfaction du désir, ils suivent le cycle de la naissance et de la mort.*

22. – *À ces hommes qui M'adorent, faisant de Moi seul tout l'objet de leur pensée, à ceux-là qui sont constamment en yoga avec Moi, J'apporte spontanément tout bien.*

Ainsi le ritualiste védique de jadis apprenait le sens exotérique du triple Véda, se purifiait du péché, buvait le vin de la communion avec les dieux, et cherchait par le sacrifice et les bonnes actions les

⁴² que nous trouvons en face de nous dans le monde et dans ses créatures.

récompenses du paradis. Cette ferme croyance en un au-delà et cette quête d'un monde plus divin assurent à l'âme, à son départ de cette vie, la force d'atteindre aux joies du ciel sur quoi se concentraient sa foi et sa recherche ; mais le retour à l'existence mortelle s'impose alors parce que l'aspiration véritable de cette existence n'a pas été trouvée ni réalisée. C'est ici-bas et non ailleurs qu'il faut trouver la Divinité suprême, développer la nature divine de l'âme hors de l'imparfaite nature humaine physique, découvrir, par l'unité avec Dieu et l'homme et l'univers, l'ample vérité entière de l'être, la vivre et en faire une visible merveille. Ainsi se complète le long cycle de notre devenir, ainsi nous parvenons au résultat suprême ; c'est l'opportunité donnée à l'âme par la naissance humaine ; et, jusqu'à cet achèvement, il ne peut y avoir de cesse. L'amant de Dieu constamment avance vers cette ultime nécessité de la naissance dans le cosmos à travers une concentration d'amour et d'adoration par laquelle il fait du Divin universel et suprême – et non point de la satisfaction terrestre égoïste ni des mondes célestes – tout l'objet de sa vie et de sa pensée et de sa vision. Ne rien voir que le Divin, être à tout instant en union avec Lui, L'aimer en toutes les créatures, et trouver en toutes choses les délices de Lui, telle est pour l'amant de Dieu la seule condition de son existence spirituelle. Sa vision de Dieu ne le sépare point de la vie, rien ne lui est refusé de la plénitude de la vie ; car Dieu lui-même devient pour lui le dispensateur spontané de tout bien, de tout ce qu'il a et reçoit dans sa vie intérieure et extérieure. La joie du ciel et la joie de la terre ne sont qu'une ombre pâle de ses possessions ; car, à mesure qu'il grandit dans le Divin, le Divin sur lui ruisselle avec toute la lumière, la puissance et la joie d'une existence infinie.

23. – *Ceux mêmes qui sacrifient à d'autres divinités avec dévotion et foi, sacrifient aussi à Moi, ô fils de Kuntî, bien que ce ne soit pas selon la vraie loi.*

24. – *C'est Moi-même qui recueille tous les sacrifices et en suis le Seigneur, mais ils ne Me connaissent pas dans les vrais principes, et c'est pourquoi ils tombent.*

25. – *Ceux qui adorent les dieux vont aux dieux ; aux ancêtres [divinisés] vont les adorateurs des ancêtres ; aux esprits élémentaux vont ceux qui sacrifient aux esprits élémentaux, mais Mes adorateurs viennent à Moi.*

Toute croyance et toute pratique religieuse sincère est véritablement une quête du Divin unique suprême et universel ; car Il est toujours le seul Maître du sacrifice et de l'ascèse de l'homme, Il est celui qui accueille, infini, son effort et son aspiration. Si petite et si basse que soit la forme de l'adoration, si limitée l'idée de la divinité, si étroits le don, la foi, l'effort pour passer derrière le voile de l'adoration de son propre ego et des limitations de la nature matérielle – il se crée néanmoins un fil de liaison entre l'âme de l'homme et l'âme de Tout, et la réponse vient. Cependant la réponse, fruit de l'adoration et de l'offrande, est proportionnée à la connaissance, à la foi, au travail, et ne peut dépasser leurs limitations. Par conséquent, du point de vue de la plus grande connaissance de Dieu, qui seule donne la vérité entière de l'être et du devenir, cette offrande inférieure n'est pas donnée selon la vraie, la suprême loi du sacrifice. Elle n'est pas fondée sur une connaissance de la Divinité suprême en son existence intégrale et sur les vrais principes de sa propre manifestation, mais elle s'attache à des apparences extérieures et partielles. C'est pourquoi ce sacrifice aussi est limité en son objet, largement égoïste en son mobile, partiel et erroné en son action et en son accomplissement. Une vue entière du Divin est la condition d'un entier et conscient abandon de soi ; tout ce qui n'est pas cela atteint à des choses incomplètes et partielles, doit nécessairement en retomber, et repartir pour se développer en une quête plus vaste, une plus ample expérience de Dieu. Mais rechercher le Divin suprême et universel, uniquement et absolument, c'est atteindre à toute la connaissance, à tout le résultat qu'atteignent d'autres voies, sans que l'on soit limité par aucun aspect, bien que l'on trouve en tous aspects Sa vérité. Ce mouvement embrasse toutes les formes de l'Être divin dans sa marche vers le suprême Purushottama. Ce don de soi absolu, cet abandon exclusif, c'est la dévotion dont la Gîtâ couronne sa synthèse. Toute action et tout effort sont transformés par cette dévotion en une offrande au Divin suprême et universel.

26. – *Celui qui M'offre avec dévotion une feuille, une fleur, un fruit, une coupe d'eau – cette offrande d'amour, venue d'une âme qui s'efforce, M'est agréable.*

Alors la moindre circonstance de la vie, la plus menue, le don le plus insignifiant de ce qu'on est ou de ce qu'on a, l'action la plus petite assument une signification divine, et deviennent une offrande

agréable à la Divinité qui en fait son moyen de prendre possession de l'âme et de la vie offertes par l'amant de Dieu. Alors disparaissent les distinctions établies par le désir et l'ego. Comme il n'y a ni effort tendu vers un résultat heureux de l'action, ni appréhension d'un résultat malheureux, toute action et tout résultat étant abandonnés au Suprême à qui appartiennent à jamais tout travail et tout fruit dans le monde, il ne se crée point de chaînes nouvelles. Car, par le don absolu de soi, tout désir égoïste disparaît du cœur ; il se fait une union parfaite entre le Divin et l'âme individuelle par la renonciation de celle-ci à sa vie séparée. Toute volonté, toute action, tout résultat, deviennent ceux du Divin, agissent divinement à travers la nature purifiée et illuminée, et n'appartiennent plus à l'ego personnel limité. La nature finie qui s'est ainsi donnée devient un libre canal pour l'Infini ; l'âme en son être spirituel, élevée hors de l'ignorance et de la limitation, retourne à son unité avec l'Éternel.

27. – *Quoi que tu fasses, de quoi que tu jouisses, quoi que tu sacrifies, quoi que tu donnes, quelque énergie de tapasya que tu déploies, de volonté ou d'effort d'âme, fais-en une offrande à Moi.*

28. – *Ainsi tu seras libéré des résultats bons ou mauvais qui constituent les chaînes de l'action ; ton âme en union avec le Divin par la renonciation, tu deviendras libre et parviendras à Moi.*

29. – *Je suis égal (Moi, l'Habitant éternel) en toutes les existences, nul ne M'est cher, nul par Moi n'est haï ; cependant ceux qui se tournent vers Moi avec amour et dévotion, ils sont en Moi et Je suis aussi en eux.*

Il n'est l'ennemi de personne ni l'ami partial de personne ; nul Il n'a rejeté, nul éternellement condamné, nul favorisé par despotisme ou caprice arbitraire : tous finissent par venir à Lui également à travers le dédale de l'ignorance. Mais c'est seulement la parfaite adoration qui peut rendre consciente cette existence intérieure de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu, et en faire une union parfaite et absorbante. L'amour du Suprême et un don entier de soi sont la voie droite et rapide vers cette divine unité.

30. – *Si même un homme de conduite très perverse se tourne vers Moi avec un entier, un unique amour, il doit être regardé comme un saint, car la ferme volonté d'effort en lui est une volonté juste et complète.*

31. – *Rapidement il devient une âme de vertu et obtient l'éternelle paix. Telle est Ma parole de promesse, ô fils de Kuntî, que celui qui M'aime ne périra pas.*

La volonté du don entier de soi ouvre toutes grandes les portes de l'esprit et apporte en réponse la descente complète et le don complet du Divin en l'être humain ; et aussitôt tout en nous prend une forme nouvelle, tout s'assimile à notre être selon la loi de la divine existence par une rapide transformation de la nature inférieure en la nature spirituelle. La volonté de se donner déchire, par sa puissance, le voile entre Dieu et l'homme ; elle annule toute erreur et anéantit tout obstacle. Ceux dont l'aspiration procède, en leur force humaine, par l'effort de la connaissance, ou par l'effort de la vertu, ou par l'effort d'une laborieuse discipline de soi, ceux-là marchent vers l'Éternel, difficilement, dans l'anxiété. Mais quand l'âme abandonne son ego et ses œuvres au Divin, Dieu lui-même vient à nous et se charge de notre fardeau. À l'ignorant il donne la lumière de la divine connaissance, au faible la puissance de la divine volonté, au pécheur la libération de la divine pureté, à celui qui souffre la joie spirituelle infinie et l'ânanda. Et cela quels que soient leur faiblesse et les trébuchements de leur force humaine.

32. – *Ceux qui prennent refuge en Moi, ô Pârtha, même parias, nés d'un ventre pécheur, femmes, vaishyas, shûdras mêmes, ceux-là aussi atteignent au but suprême.*

L'effort préliminaire et la préparation, la pureté et la sainteté du brahmane, la force éclairée du roisage grand dans les œuvres et dans la connaissance, tout cela a sa valeur, parce que cela aide la créature humaine imparfaite à parvenir à l'amplitude de cette vision et de ce don de soi ; mais même sans cette préparation, tous ceux qui prennent refuge dans le divin Ami de l'homme voient aussitôt les portes divines s'ouvrir devant eux : le vaishya naguère étroitement préoccupé par le gain des richesses et le labeur de la production, le shûdra entravé de mille restrictions dures, la femme empêchée de croître et limitée par le cercle étroit que la société a tracé autour de son expansion, ceux aussi, pâpayaonayah, à qui leur karma passé a imposé la pire même des naissances, le hors-caste, le paria, le chandâla. Dans la vie spirituelle, toutes les distinctions extérieures – dont les hommes font tant de cas

parce que, de leur force oppressive, elles attirent le mental occupé du monde – cessent devant l'égalité de la divine Lumière et l'ample omnipotence d'une Puissance impartiale.

Le monde terrestre, préoccupé des dualités et enchaîné aux relations immédiates et fugitives de l'heure et du moment, est pour l'homme, tant qu'il demeure attaché à ces choses, tant qu'il accepte pour sa loi de vie la loi qu'elles lui imposent, un monde de lutte, de souffrance et d'affliction. La voie de la libération, c'est de se tourner, non plus vers l'extérieur, mais vers l'intérieur, non plus vers l'apparence créée par la vie matérielle qui fait peser son fardeau sur le mental et l'emprisonne dans les ornières de la vie et du corps, mais vers la Réalité divine qui attend de se manifester dans la liberté de l'Esprit.

33. – Combien davantage alors les saints brahmanes et les rois-sages dévots ; ô toi qui es venu en ce monde éphémère et malheureux, aime-Moi et tourne-toi vers Moi.

34. – Emplis ton esprit de Moi, sois Mon amant et Mon adorateur, sacrifiant à Moi, te prosternant devant Moi ; ainsi uni à Moi dans le Moi tu viendras à Moi, faisant de Moi ton but suprême.

L'amour du monde, le masque, doit se changer en l'amour de Dieu, la vérité. Une fois ce Divin intérieur et secret connu et embrassé, l'être entier et la vie entière subiront une élévation souveraine et une merveilleuse transmutation. Au lieu d'être aveuglés par l'ignorance de la nature inférieure absorbée dans ses œuvres et ses apparences extérieures, les yeux verront Dieu partout révélé, verront l'unité et l'universalité de l'esprit. Le chagrin et la douleur du monde disparaîtront dans la béatitude de Celui qui est toute joie ; notre faiblesse, notre erreur et notre péché seront changés en la force, la vérité et la pureté de l'Éternel, qui embrassent et transforment tout. Rendre le mental un avec la conscience divine, faire de notre nature émotive entière un amour unique de Dieu partout révélé, faire de toutes nos œuvres un sacrifice unique au Seigneur des mondes, et de toute notre adoration et de toute notre aspiration une unique adoration de Lui et un don de soi à Lui, diriger l'être entier vers Dieu en une entière union, tel est le moyen de sortir de l'existence du monde pour entrer dans l'existence divine. C'est l'enseignement de la Gîtâ, enseignement d'amour divin et de dévotion, où la connaissance, les œuvres et l'aspiration du cœur deviennent une dans l'unification suprême, la fusion de toutes leurs divergences, l'entretissage de tous leurs fils – une haute fusion, un ample mouvement d'identification.

Chapitre dixième

I. La parole suprême de la Gîtâ

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – Encore, ô guerrier au bras puissant, écoute-la, Ma parole suprême, que Je vais te dire parce que Je veux le bien de ton âme, maintenant que ton cœur se réjouit en Moi.

Cette joie du cœur en Dieu est tout ce qui constitue la vraie bhakti, qui en est l'essence, bhajanti priti-pûrvakam ; elle est mise comme condition au développement ultérieur par lequel l'instrument humain, Arjuna, en vient enfin à recevoir l'ordre ultime d'agir. La parole suprême du Seigneur proclame que le Yoga suprême, c'est l'union de la connaissance et de la bhakti.

2. – Ni les dieux, ni les grands rishis ne connaissent de Moi aucune naissance, car Je suis tout ensemble et en tous points l'origine des dieux et des grands rishis.

La Gîtâ concilie les éléments panthéistes, théistes, et suprêmement transcendants de notre conception spirituelle et de notre expérience spirituelle. Le Divin est l'Éternel non-né, l'Être transcendant qui n'a pas d'origine.

Mais en même temps la transcendance divine n'est pas une négation, ni un Absolu vide de tout rapport avec l'univers. Tous les rapports cosmiques dérivent de ce Suprême, toutes les existences cosmiques retournent à Lui et trouvent en Lui seul leur existence vraie, non-mesurable.

Les dieux sont les grandes puissances impérissables, les grandes possibilités immortelles qui consciemment animent, constituent et conduisent les forces objectives et subjectives du cosmos. Les dieux sont des formes spirituelles du Divin originel et éternel, et de Lui ils descendent dans les nombreuses opérations du cosmos. Leur propre existence tout entière, leur nature, leur puissance, leur jeu, procèdent en tous points, en tous principes, en toutes tendances, de la vérité de l'Ineffable transcendant.

3. – Celui qui Me connaît comme le non-né, sans origine, Seigneur souverain des mondes et des peuples, celui-là vit sans égarement parmi les mortels, et il est délivré de tout péché et de tout mal.

Le Suprême qui devient tout ce qui est créé, et cependant infiniment le dépasse, n'est pas une cause sans volonté planant au-dessus de sa création. Il est le Seigneur puissant des mondes et des peuples et gouverne tout, non seulement du dedans, mais d'au-dessus, de sa suprême transcendance. C'est la conception théiste de l'univers.

Toute la perplexité du mental et de l'action de l'homme, tous les trébuchements, l'insécurité et l'affliction du mental humain ont leur origine dans le mode hésitant et incertain qui est naturel au mental mortel logé dans le corps, obscurci par les sens, sammoha. Mais quand l'homme voit la divine origine de toute chose, quand, sans cesse, son regard passe avec constance de l'apparence cosmique à sa réalité transcendante, et inversement de cette réalité à l'apparence, alors il est délivré de cet égarement du mental, de la volonté, du cœur et des sens.

Assignant à toute chose sa valeur dernière et réelle, et non plus seulement sa valeur présente et apparente, il découvre les liens et les rapports cachés ; il dirige consciemment sa vie et son action entières vers leur objet élevé et vrai, et les gouverne par la lumière et le pouvoir qui lui viennent du Divin qui est en lui. Dans la cognition, dans la réaction de l'intellect et de la volonté, dans le phénomène sensoriel, perceptif ou moteur, il échappe ainsi à l'erreur qui cause ici-bas le péché, l'illusion et la souffrance.

4-5. – Compréhension et connaissance et libération de l'égarement de l'ignorance, pardon et vérité et domination de soi, et calme de la maîtrise intérieure, affliction et plaisir, venue à l'existence et destruction, peur et intrépidité, gloire et ignominie, non-violence et équanimité, contentement et austérité et charité, toutes ces choses en leur diversité séparée sont des devenir subjectifs d'existences, et toutes procèdent de Moi.

Observons ici l'insistance exprimée par l'alliance des trois mots dérivant du verbe bhû, devenir : bhavanti, bhâvâh, bhûtânâm. Toutes les existences sont des devenir du Divin, bhûtâni ; tous les états

et mouvements subjectifs sont siens, et aussi leurs devenir psychologiques, bhāvāh. Et même nos états subjectifs moindres et leurs résultats apparents, aussi bien que les états spirituels supérieurs, tous sont des devenir de l'Être suprême, bhavanti matta eva.

Le théisme de la Gîtā n'est pas un théisme précautionneux et craintif, effrayé des contradictions du monde, mais un théisme qui voit Dieu comme l'Être originel unique, omniscient et omnipotent, qui manifeste tout en Lui, quoi que ce puisse être – bien et mal, peine et plaisir, lumière et ténèbres – comme matière de Sa propre existence, et qui gouverne Lui-même ce qu'en Lui-même Il a manifesté. Non-affecté par ces oppositions, non-enchaîné par Sa propre création, dépassant la nature et cependant intimement lié à elle, et étroitement un avec les créatures issues d'elle, leur Esprit, leur Seigneur, leur Amant, leur Ami, leur Refuge, toujours, du dedans d'elles-mêmes et d'au-dessus d'elles-mêmes, Il les conduit, à travers les apparences mortelles de l'ignorance et de la souffrance et du péché et du mal vers une lumière, une félicité, une immortalité, une transcendance suprêmes. C'est la plénitude de la connaissance libératrice, dont le caractère est indiqué avec insistance dans ce chapitre, en trois différents versets de promesse (3, 7 et 11).

6. – Les grands Rishis, les sept Anciens du monde, et aussi les quatre Manous, sont les devenir de Mon intelligence ; d'eux émanent toutes ces créatures vivantes dans le monde.

Les grands Rishis, appelés ici comme dans les Védas les sept Voyants originels, sont les puissances d'intelligence de cette Sagesse divine qui a développé toutes choses hors de sa propre infinitude consciente de soi, prajñā purāṇī – leur faisant descendre l'échelle des sept principes de sa propre essence.

À ceux-là se joignent les quatre Manous éternels, les pères spirituels de chaque mental et de chaque corps humain – car la nature active de la Divinité est quadruple⁴³, et l'humanité exprime cette nature en son quadruple caractère. Ceux-là aussi, comme leur nom l'implique, sont des êtres mentaux.

Ce sont les créateurs de toute cette vie dont l'action dépend du mental manifesté ou latent ; tous les êtres sont leurs enfants et leur descendance.

7. – Celui qui connaît en leurs justes principes ceci Ma souveraineté qui tout pénètre, et ceci Mon Yoga, s'unit à Moi par un Yoga qui ne tremble pas ; on n'en saurait douter.

La sagesse de l'homme libéré n'est pas, du point de vue de la Gîtā, la conscience d'une impersonnalité abstraite et sans rapports, une inactive quiétude. Son mental et son âme sont fermement établis dans un sentiment constant, une perception intégrale que le monde est pénétré par la présence animatrice et conductrice du divin Maître de l'univers.

Il a conscience de la transcendance de son esprit hors de l'ordre cosmique, mais il a conscience aussi de son unité avec lui par le Yoga divin. Et il voit chaque aspect de l'existence transcendante, cosmique et individuelle dans son juste rapport avec la Vérité suprême, et il met tout en sa juste place dans l'unité du yoga divin.

Par ce yoga rendu parfait, rigoureux et stable, il est capable d'assumer toute condition humaine, de s'établir en tout équilibre de nature, de faire toute action dans le monde sans jamais tomber de son unité avec le Moi divin, sans rien perdre de sa constante communion avec le Maître de l'existence.

8. – Je suis la naissance de toute chose, et de Moi tout émane pour se développer en action et mouvement ; comprenant cela, les sages M'adorent dans le ravissement.

Dieu ne crée pas d'un vide, d'un néant, d'une matrice de rêve sans substance. C'est de lui-même qu'il crée, en lui-même qu'il devient ; tous sont dans son être et tout est de son être. Cette vérité admet et dépasse la vue panthéiste des choses. Vāsudéva est tout, Vāsudevah sarvam, mais Vāsudéva est tout ce qui apparaît dans le cosmos parce qu'il est aussi tout ce qui n'y apparaît pas, tout ce qui jamais ne se manifeste.

Cette connaissance, transposée sur les plans affectif et émotif, sur le plan du tempérament, devient un amour calme et une intense adoration du Divin originel et transcendant, au-dessus de nous, Maître toujours présent de toutes les choses d'ici-bas, Dieu dans l'homme, Dieu dans la nature. C'est d'abord une sagesse de l'intelligence, buddhi, mais elle s'accompagne d'un état d'émotion spiritualisée de la nature affective, bhāva. Ce changement du cœur et du mental est le début d'un changement total de la

⁴³ en ses aspects de connaissance, de pouvoir, d'harmonie et de travail.

nature entière. Naissance et devenir intérieurs nouveaux nous préparent à l'unité avec l'objet suprême de notre amour et de notre adoration, madbhâvâya. Il y a un délice intense d'amour dans la grandeur et la beauté et la perfection de l'Être divin vu désormais partout dans le monde et au-dessus de lui, prîti. Cette extase plus profonde prend la place du plaisir extérieur et dispersé du mental dans l'existence ; ou plutôt elle attire en elle toute autre joie et transforme par une merveilleuse alchimie les sentiments du mental et du cœur et tous les mouvements des sens.

9. – *Leur conscience pleine de Moi, leur vie entièrement donnée à Moi, s'illuminant les uns les autres, ne s'entretenant que de Moi, ils sont à jamais satisfaits et joyeux.*

10. – *À ceux qui sont ainsi en union constante avec Moi, et qui M'adorent en un délice intense d'amour, Je donne le Yoga de la compréhension, par lequel ils viennent à Moi.*

Dès que commence cet état intérieur, même au stade de l'imperfection, le Divin le confirme par le yoga parfait de la volonté et de l'intelligence. Il élève au-dedans de nous la lampe resplendissante de la connaissance, il détruit l'ignorance du mental et de la volonté qui divisent, il se dresse révélé en l'esprit humain. Par le yoga de la volonté et de l'intelligence fondé sur une union illuminée des œuvres et de la connaissance, s'est effectuée la transition entre le domaine de notre mental inférieur troublé et le calme immuable de l'Âme-témoin au-dessus de la nature active. Mais voici que, par ce plus grand yoga de la buddhi fondé sur l'union illuminée de l'amour et de l'adoration avec une connaissance qui comprend tout, l'âme s'élève en une vaste extase jusqu'à l'entière vérité transcendante du Divin absolu générateur de toute chose. L'Éternel trouve son accomplissement dans l'esprit individuel et dans la nature individuelle ; l'esprit individuel s'exalte, de la naissance dans le temps jusqu'aux infinitudes de l'Éternel.

11. – *Par compassion pour eux, logés en leur moi, Je détruis par la lampe resplendissante de la connaissance les ténèbres nées de l'ignorance.*

II. Dieu en Son pouvoir de devenir

Arjuna dit :

12. – *Tu es le suprême Brahman, la suprême Demeure, la suprême Pureté, le Permanent unique, le divin Purusha, la Divinité originelle, le Non-né, le Seigneur qui tout pénètre.*

Arjuna accepte l'entière connaissance qu'ainsi lui a donnée le divin Instructeur. Son mental est déjà délivré de ses doutes et de ses recherches ; son cœur, maintenant tourné, non plus vers l'aspect extérieur du monde et sa déconcertante apparence, mais vers sa signification et son origine suprêmes et ses réalités intérieures, est déjà délivré du chagrin et de l'affliction, et touché par la joie ineffable d'une révélation divine. Les paroles par lesquelles Arjuna exprime son acceptation insistent de nouveau sur l'intégralité profonde de cette connaissance, sa finalité et sa plénitude qui embrassent tout. Il accepte d'abord l'Avatar, le Divin en l'homme qui s'adresse à lui comme Brahman suprême, comme Tout supracosmique et comme Absolu d'existence dans lequel l'âme peut demeurer quand elle sort de cette manifestation et de ce devenir partiel pour monter à sa source. Il l'accepte comme la pureté suprême de l'existence toujours libre où l'on arrive par l'effacement de l'ego dans l'impersonnalité immuable du Moi, calme et tranquille à jamais. Il l'accepte ensuite comme le Permanent unique, l'Âme éternelle, le divin Purusha. Il acclame en lui le Divin originel, adore le Non-né qui est le Maître de toute existence, imprégnant tout, habitant au cœur de tout, s'étendant de soi-même.

13. – *Tous les rishis le disent de Toi, et le divin voyant Nârada, Asita, Dévala, Vyâsa ; et Toi-même Tu me le dis.*

C'est une sagesse secrète que l'on doit tenir des voyants, de ceux qui ont vu la face de cette Vérité, qui ont entendu Sa parole et sont devenus un avec Elle en leur moi et en leur esprit. Ou encore on doit la recevoir du dedans, par la révélation et l'inspiration du Divin intérieur qui élève en nous la lampe resplendissante de la connaissance.

14. – *Tout cela même que Tu dis, mon esprit le tient pour la vérité, ô Késhava. Ni les dieux ni les titans, ô Bienheureux Seigneur, ne connaissent Ta manifestation.*

Une fois révélée, cette connaissance doit être acceptée avec l'assentiment du mental, le consentement de la volonté, la joie et la soumission du cœur – les trois éléments de la foi mentale complète, shraddhâ. C'est ainsi qu'Arjuna l'a acceptée. Mais il subsiste encore, au cœur même de notre être, et sortant de son centre psychique le plus intime, le besoin de cette possession plus profonde, l'aspiration de l'âme qui exige cette inexprimable réalisation spirituelle permanente, dont le mental n'est que le prélude ou l'ombre, et sans laquelle il ne saurait y avoir d'union complète avec l'Éternel. Le moyen d'arriver à cette réalisation vient d'être donné à Arjuna.

15. – Toi seul Te connais par Toi-même, ô Purushottama, Source des êtres, Seigneur des êtres, Dieu des dieux, Maître du monde !

Arjuna l'accepte non seulement comme ce Merveilleux qui est par delà toute possibilité d'expression, car rien ne suffit à le manifester – « ni les dieux ni les titans, ô Bienheureux Seigneur, ne connaissent Ta manifestation. » – mais comme le Seigneur de toutes les existences et l'unique divine cause efficiente de tout leur devenir, le Dieu des dieux, de qui toutes les divinités ont surgi, le Maître de l'univers, qu'il manifeste et gouverne d'en haut par la puissance de sa Nature suprême, de son universelle Nature.

16. – Dis-moi donc sans réserve Tes divines manifestations, Tes Vibhûtis par lesquelles Tu es, pénétrant ces mondes.

Enfin Arjuna l'accepte comme ce Vâsudéva en nous et autour de nous, qui est toutes choses ici-bas par la vertu des maîtres pouvoirs de son devenir, vibhûtayah, pouvoirs constituant tout, habitant tout, pénétrant le monde.

17. – Comment Te connaîtrai-je, ô Yogin, en pensant à Toi en tout lieu et à tout instant, et en quels devenirs éminents entre tous devrais-je penser à Toi, ô Bienheureux Seigneur ?

Bien qu'il accepte la révélation que Vâsudéva est tout, et bien que son cœur en soit rempli de joie, Arjuna trouve cependant difficile de Le voir dans les vérités apparentes de l'existence, de Le découvrir dans ce fait de nature et sous le déguisement que sont les phénomènes du devenir du monde ; car en ce monde tout s'oppose à la sublimité de cette conception unificatrice. Comment consentir à voir le Divin comme être humain, comme être animal, comme objet inanimé, dans le noble et le vil, le doux et le terrible, le bien et le mal ? Du moins quelques indications impérieuses sont-elles nécessaires, des liens et des ponts, des aides dans l'effort difficile vers l'unité. Aussi Arjuna a-t-il besoin d'indications qui l'éclairent, et même demande-t-il à Krishna une énumération complète et détaillée des pouvoirs souverains de son devenir ; il désire que rien ne manque à cette évocation, que rien ne reste à le déconcerter.

18. – En détail parle-moi de Ton Yoga et de Ta Vibhûti, ôJanârdana ; et parle m'en encore et encore ; c'est pour moi le nectar de l'immortalité, et si longtemps que j'en entende parler, je n'en suis pas rassasié.

Ici la Gîtâ indique quelque chose qu'elle-même n'exprime pas explicitement, mais qui se trouve souvent dans les Upanishads et fut développé plus tard, en une plus grande intensité de vision, par le vishnouisme et le shaktisme : la joie du Divin, joie que l'homme peut atteindre dans l'existence en ce monde, l'ânanda universel, le jeu de la Mère, la douceur et la beauté de la Lîlâ de Dieu.

Le Bienheureux Seigneur dit :

19. – Oui, Je veux te dire Mes Vibhûtis divines, mais seulement en certaines de Mes plus hautes prééminences, ô meilleur des Kurus, car sans fin est le détail de Mon extension de Moi-même en l'univers.

Tout le reste du chapitre nous donne un aperçu sommaire de ces indications principales, de ces signes prééminents de la force divine présente dans les choses et les êtres de l'univers. Il semble d'abord qu'ils soient donnés pêle-mêle, sans aucun ordre ; toutefois nous pouvons découvrir dans l'énumération un principe. Ce chapitre a été appelé le Yoga des Vibhûtis –un Yoga indispensable. Car, en même temps que nous devons nous identifier non-partiellement avec l'universel devenir divin en toute son extension, nous devons aussi nous rendre compte qu'il y a en lui un pouvoir d'évolution ascendante, une intensité croissante de sa révélation dans les choses, un quelque chose de secret et de

hiérarchique qui nous élève, par delà les premières apparences dissimulatrices, à travers des formes de plus en plus hautes, vers l'ample nature idéale de l'universel Divin.

20. – *Je suis, ô Gudâkesha, le Moi qui siège au cœur de toutes les créatures ; Je suis le commencement et le milieu et la fin de tous les êtres.*

Cette énumération sommaire commence par l'exposé du principe premier qui est à la base de toute la puissance de cette manifestation dans l'univers : que dans chaque être et chaque objet Dieu demeure caché, et peut être découvert. C'est ce divin Moi intérieur caché au mental et au cœur qu'il habite, qui constamment cause l'évolution de notre personnalité dans le Temps et notre existence sensorielle dans l'Espace – temps et espace qui sont le mouvement et l'extension conceptuels du Divin en nous.

21. – *Entre les Adityas Je suis Vishnou ; entre les lumières et les splendeurs Je suis le rayonnant Soleil ; Je suis Marîchi entre les Maruts ; parmi les étoiles la Lune Je suis.*

Parmi tous ces êtres vivants, divinités cosmiques, créatures surhumaines, humaines et sub-humaines, et parmi toutes ces qualités, tous ces pouvoirs et ces objets, le principal, la tête, le plus grand en qualité de chaque classe est un pouvoir spécial du devenir du Divin.

22. – *Entre les Védas Je suis le Sâma-Véda ; entre les dieux Je suis Vâsava ; Je suis le mental entre les sens ; dans les êtres vivants Je suis la conscience.*

23. – *Je suis Shiva entre les Rudras, le Seigneur de la richesse entre les yakshas et râkshasas, Agni parmi les Vasus ; Méru parmi les pics du monde Je suis.*

24. – *Et connais-Moi, ô Pârtha, comme le chef des grands prêtres du monde, Brihaspati ; Je suis Skanda, le dieu guerrier, chef des chefs de la bataille ; entre les eaux qui coulent Je suis l'océan.*

25. – *Je suis Bhrigu parmi les grands rishis ; entre les mots Je suis la syllabe sacrée AUM ; entre les formes d'adoration, Je suis japa⁴⁴ ; entre les chaînes de montagnes Je suis l'Himâlaya.*

26. – *Entre les plantes et les arbres Je suis l'ashvattha ; et je suis Nârada parmi les sages divins, Chitraratha parmi les Gandharvas, le muni Kapila parmi les Siddhas.*

27. – *Sache que Je suis Uchchaihshravas parmi les chevaux, ô toi né du nectar ; Airâvata parmi les éléphants majestueux ; et entre les hommes le roi des hommes.*

28. – *Entre les armes Je suis le divin foudre ; Je suis Kâmadhuk, la vache d'abondance, parmi les troupeaux ; Je suis Kandarpa, le dieu d'amour, entre ceux qui ont descendance ; Je suis Vâsuki parmi les serpents.*

29. – *Et je suis Ananta parmi les Nâgas, Varuna parmi les peuples de la mer, Aryaman parmi les mânes, Yarna (le Seigneur de la Loi) parmi ceux qui maintiennent la règle et la loi.*

30. – *Et Je suis Prahlâda parmi les titans ; Je suis le Temps, chef de tout calcul pour ceux qui comptent et qui mesurent ; parmi les animaux de la forêt Je suis le roi des animaux, et Vainateya parmi les oiseaux.*

31. – *Je suis le vent parmi les purificateurs ; Je suis Râma parmi les guerriers ; et Je suis le gavial entre les poissons ; entre les fleuves le Gange Je suis.*

32. – *De la création Je suis le commencement et la fin et aussi le milieu, ô Arjuna. Entre les philosophies, les sciences, les arts nombreux Je suis la connaissance spirituelle ; Je suis la logique de ceux qui discutent.*

Toutes choses sont ses puissances, toutes sont effectuées par lui dans sa propre Nature, sont ses Vibhûtis. Il est l'origine de tout ce qu'elles sont, leur commencement ; il est leur support dans leur condition toujours changeante, il est leur milieu ; il est leur fin aussi, la culmination ou la désintégration de chaque chose créée quand elle cesse ou disparaît.

33. – *Je suis la lettre A parmi les lettres, la dualité dans les composés. Je suis le Temps impérissable ; Je suis le Maître et le Régent [de toute existence] dont partout sont les faces.*

⁴⁴ Répétition silencieuse de noms sacrés, etc...

Dieu est le Temps impérissable, sans commencement, sans fin ; c'est là son pouvoir de devenir le plus évident et l'essence de tout le mouvement universel. En ce mouvement du temps et du devenir, Dieu apparaît dans notre conception ou dans l'expérience que nous avons de lui par l'évidence de ses œuvres, comme pouvoir divin qui ordonne et met toute chose à sa place dans le mouvement. Sous sa forme spatiale, c'est lui que nous rencontrons en toutes directions, avec ses millions de corps, ses myriades d'esprits, manifesté en chaque existence ; nous voyons de toutes parts autour de nous ses faces.

34. – Et Je suis la Mort qui tout saisit, et Je suis aussi la naissance de tout ce qui devra prendre vie. Entre les qualités féminines Je suis la gloire et la beauté et la parole et la mémoire et l'intelligence et la constance et la miséricorde.

Il nous apparaît aussi dans l'univers comme l'universel esprit de destruction, qui semble ne créer que pour détruire à la fin ses créations. Et pourtant son pouvoir de devenir ne cesse point, car la renaissance et la force de création nouvelle marchent toujours de pair avec la force de mort et de destruction.

35. – Je suis aussi le grand Sâman parmi les mantras, la Gâyatrî parmi les rythmes ; parmi les mois Je suis Mârgashîrsha, le premier des mois ; Je suis le printemps, la plus belle des saisons.

36. – Je suis dans le rusé l'esprit de risque, et dans le puissant la force ; Je suis la résolution et la persévérance et la victoire ; Je suis la qualité sattvique des bons.

37. – Je suis Krishna parmi les Vrishnis, Dhananjaya parmi les Pândavas ; Je suis Vyâsa parmi les sages ; Je suis Ushanas parmi les poètes-prophètes.

Krishna qui est, dans son être divin intérieur, la Divinité dans une forme humaine, est en son être humain extérieur le chef de son époque, le grand héros des Vrishnis. L'Avatar est en même temps la Vibhûti.

38. – Je suis la souveraineté et la puissance de tous ceux qui règnent, domptent et vainquent ; et la politique de ceux qui réussissent et conquièrent ; Je suis le silence des choses secrètes et le savoir de celui qui sait.

39. – Et quelle que soit la semence de toute existence, Cela Je le suis, ô Arjuna ; rien au monde de mobile ou d'immobile, d'animé ou d'inanimé ne peut être sans Moi.

Quelle que soit la variété dans leur degré de manifestation, tous les êtres sont à leur propre manière et dans leur propre nature des pouvoirs de la Divinité.

Le Divin est la semence de toutes les existences, et de cette semence les existences sont les branches et les fleurs ; ce qui est dans la semence de leur être, c'est cela seul qui peut se développer en elles dans la Nature.

40. – On ne saurait dénombrer ni limiter Mes divines Vibhûtis, ô Parantapa ; ce que J'ai dit n'est rien qu'une énumération sommaire et J'ai donné seulement pour te guider la lumière de quelques instructions.

41. – Tout être de gloire et de beauté que tu vois dans le monde, tout être de puissance et de force (parmi les hommes et au-dessus des hommes et au-dessous), sache qu'il est une splendeur, une lumière, une énergie de Moi, née d'une parcelle puissante et d'un pouvoir intense de Mon existence.

42. – Mais quel besoin pour cette connaissance d'une multitude de détails, ô Arjuna ? Sache-le bien, Je suis ici en ce monde et partout, Je supporte cet univers entier avec une parcelle infinitésimale de Moi-même.

Toutes les classes, tous les genres, toutes les espèces, tous les individus sont des Vibhûtis de l'Unique. Mais puisque c'est par le pouvoir de son devenir qu'il devient pour nous apparent, il l'est plus particulièrement en tout ce qui a une valeur éminente ou semble agir avec une force puissante, particulièrement éminente. Et par conséquent, en chaque espèce d'être, nous pouvons le voir surtout en ceux chez qui la puissance de nature de cette espèce atteint sa manifestation dirigeante la plus haute, la plus effectivement révélatrice de soi. En un certain sens, ce sont des Vibhûtis. Cependant la puissance et la manifestation suprêmes ne sont qu'une très partielle révélation de l'Infini ; l'univers entier même

est animé par un seul degré de sa grandeur, illuminé par un seul rayon de sa splendeur, glorieux d'un faible effleurement de sa joie et de sa beauté. Tel est en somme le sens de cette énumération, ce que nous en pouvons retenir, le cœur même de sa signification.

Chapitre onzième

I. Le Temps, destructeur

Arjuna dit :

1. – *Celle parole, secret spirituel suprême de l'existence, Tu l'as dite par compassion pour moi ; par elle mon erreur s'est dissipée.*

L'illusion qui possède avec tant de ténacité les sens et le mental de l'homme, cette idée que les choses peuvent exister en elles-mêmes ou pour elles-mêmes indépendamment de Dieu, ou que toute chose soumise à la nature peut se mouvoir elle-même et se diriger elle-même, cette illusion s'est dissipée, qui était chez Arjuna la cause de ses doutes, de son égarement et de son refus d'agir.

2. – *Comment les existences naissent et passent, Tu me l'as dit en détail, ô Toi aux yeux de lotus, et aussi la grandeur impérissable de la divine Âme consciente.*

Tout est un yoga de ce grand esprit éternel dans les choses, et tout événement est le résultat et l'expression de ce yoga, toute la nature est pleine du Divin secret et s'efforce laborieusement de le révéler en elle. Mais Arjuna voudrait bien voir aussi la forme et le corps même de ce Divin. La vision de l'universel Purusha est l'un des passages les plus connus et les plus puissamment poétiques de la Gîtâ, mais sa place dans la pensée est aussi très profonde. Elle est évidemment, en son intention, un symbole poétique révélateur ; avant que nous puissions en saisir le sens, il nous faut voir comment elle est amenée, et dans quel dessein, et découvrir ce qu'elle désigne dans ses aspects significatifs. Arjuna l'a sollicitée en son désir de voir l'image vivante, la grandeur visible du Divin non-vu, l'incarnation même de l'Esprit et du Pouvoir qui gouvernent l'univers. Cette suprême et totale vision, il lui a fallu la demander, parce que c'est ainsi qu'il doit recevoir, de l'Esprit révélé dans l'univers, l'ordre de remplir son rôle dans l'action cosmique.

3. – *Il en est ainsi, comme Tu l'as déclaré Toi-même, ô Seigneur suprême ; je voudrais voir Ta forme et Ton corps divins, ô Purushottama.*

4. – *Si Tu penses que je puis le voir, ô Seigneur, ô Maître du Yoga, alors montre-moi Ton Être impérissable.*

Le Bienheureux Seigneur dit :

5. – *Contemple, ô Pârtha, Mes centaines et Mes milliers de formes divines, diverses en genre, diverses en forme et en couleur.*

6. – *Contemple les Adityas, les Vasus, les Rudras, les deux Ashvins et aussi les Maruts ; contemple ces multiples merveilles que nul n'a contemplées, ô Bhârata.*

7. – *Ici, aujourd'hui, contemple le monde entier, avec tout ce qui se meut et ne se meut, unifié en Mon corps, ô Gudâkesha, et tout ce que tu peux désirer voir.*

Voici donc la signification centrale, la note tonique. C'est la vision de l'Un dans le Multiple, du Multiple dans l'Un – et tous sont l'Un. C'est cette vision qui, aux yeux du Yoga divin, libère, justifie, explique tout ce qui est, qui était, qui sera. Une fois perçue et gardée, elle frappe de la hache étincelante de Dieu la racine de tout doute et de toute perplexité, et anéantit tout refus et toute opposition. Si l'âme peut arriver à l'unité avec le Divin de cette vision – Arjuna ne l'a pas fait encore, c'est pourquoi il est terrifié quand il voit – tout dans le monde, même ce qui est terrible, perd sa terreur.

8. – *Ce qu'il te faut voir, ton œil humain ne peut pas le saisir ; mais il y a un œil divin (une vision intérieure profonde), et cet œil, voici, Je te le donne. Contemple-Moi en Mon Yoga divin.*

Car l'œil humain ne peut voir que les apparences extérieures des choses ou en faire des formes symboliques séparées, chacune d'elles révélatrice de quelques aspects seulement du mystère éternel.

Sanjaya dit :

9-14. – Ayant ainsi parlé, ô Roi, le Maître du grand Yoga, Hari, montra à Pârtha Sa suprême forme. C'est celle de la Divinité infinie dont partout sont les faces et en qui sont toutes les merveilles de l'existence, qui multiplie sans fin toutes les nombreuses et merveilleuses révélations de Son être, une Divinité vaste comme le monde, qui voit avec des yeux innombrables, parle avec d'innombrables bouches, armée pour la bataille d'armes divines innombrables et dressées, glorieuse dans Ses divins ornements de beauté, vêtue d'un rayon céleste de divinité, aimable avec Ses guirlandes de fleurs divines, embaumée de divines senteurs. Telle est la lumière de ce corps de Dieu qu'il semble qu'un millier de soleils se soient levés ensemble dans le ciel. Le monde entier, divisé, myriadaire et cependant unifié, est visible dans le corps du Dieu des dieux. Arjuna Le voit (Dieu magnifique et beau et terrible, Seigneur des âmes qui a manifesté dans la gloire et la majesté, de Son esprit ce monde sauvage et monstrueux et ordonné et merveilleux et doux et terrible) – et, d'émerveillement et de joie et de frayeur, il se prosterne et adore, mains jointes, avec des paroles de terreur sacrée, la vision formidable.

Arjuna dit :

15. – Je vois tous les dieux ensemble dans Ton corps, ô Dieu, et des groupes d'êtres divers, Brahmâ le Seigneur créateur assis dans le lotus, et les rishis et la race des divins serpents.

16. – Je vois des bras et des ventres et des yeux et des faces sans nombre, je vois Tes formes infinies de tous côtés, mais je ne vois Ta fin ni Ton milieu ni Ton commencement, ô Seigneur de l'univers, ô Forme universelle.

17. – Je Te vois couronné, et avec Ta masse et Ton disque, difficile à discerner car Tu es de toutes parts autour de moi une masse lumineuse d'énergie, un embrasement illimité, un Incommensurable éclatant comme le soleil, éclatant comme le feu.

18. – Tu es l'Immuable suprême qu'il nous faut connaître, Tu es le haut support et la haute demeure de l'univers, Tu es le gardien impérissable des lois éternelles, Tu es l'âme sempiternelle de l'existence.

19. – Je Te contemple, ô TOI sans fin ni milieu ni commencement, Toi à la force infinie, aux bras sans nombre ; Tes yeux sont des soleils et des lunes, Tu as un visage de feu éblouissant et Tu consumes à jamais l'entier univers dans les flammes de Ton énergie.

Dans la grandeur de cette vision il y a aussi l'image terrifiante du Destructeur. Cet Incommensurable sans fin ni milieu ni commencement est Celui en qui tout commence, existe, et prend fin. Ce Divin embrasse les mondes de ses bras innombrables et détruit de ses millions de mains.

20. – Tout l'espace entre terre et cieux est occupé par Toi seul ; quand ils la voient, cette forme Tienne, féroce et foudroyante, tous les trois mondes sont en peine et souffrent, ô Toi Puissant Esprit.

21. – Les cohortes des dieux entrent en Toi, craintives, adorantes ; les rishis et les siddhas s'écrient « Paix et bonheur ! » et Te louent de nombreuses louanges.

22. – Rudras, Adityas, Vasus, Sâdhyas, Vishvas, les deux Ashvins, Maruts et Ushmapas, Gandharvas, Yakshas, Asuras, Siddhas – tous ont les yeux fixés sur Toi, dans la stupeur.

23. – Voyant Ta forme immense aux bouches et aux yeux multiples, aux bras multiples, aux cuisses et aux pieds et aux ventres multiples, terrible avec Tes dents nombreuses, ô Toi au bras puissant, le monde et ses peuples sont ébranlés et dans l'angoisse, comme moi aussi je le suis.

24. – Je Te vois, touchant les cieux, éblouissant, de maintes couleurs, Tes bouches ouvertes et Tes yeux énormes flamboyants ; troublée et en peine est l'âme au-dedans de moi, et je ne trouve ni paix ni joie.

25. – Comme je regarde Tes bouches terribles avec leurs défenses multiples, destructives, Tes visages qui sont comme les feux de la Mort et du Temps, je perds le sens des directions et ne trouve pas de paix. Incline Ton cœur à la grâce, ô Dieu des dieux, refuge de tous les mondes !

26-27. – Les fils de Dhritarâshtra, tous, avec la multitude des dieux et des héros, Bhîshma et Drona et Karna, avec aussi les plus éminents guerriers de notre camp, se précipitent danses mâchoires terribles

armées de défenses, et on en voit dont les têtes sont écrasées et sanglantes, prises entre Tes dents puissantes.

28. – Comme ces eaux nombreuses qui déferlent, courant vers l’océan, ainsi tous ces héros du monde des hommes entrent dans Tes multiples bouches de flamme.

29. – Comme un essaim de moucheron, d’une vitesse toujours croissante, tombe en sa destruction dans un feu qu’on attise, ainsi les nations, d’une vitesse toujours croissante, pénètrent entre tes mâchoires fatales.

30. – Tu lèches les régions d’alentour avec Tes langues et Tu engloutis tous les peuples dans le brasier de Tes bouches. Le monde entier s’emplit du flamboiement de Tes énergies. Terribles et féroces sont Tes feux, et ils nous brûlent, ô Vishnou.

31. – Déclare-moi qui Tu es, Toi qui revêts cette forme féroce. Je Te salue, ô Divinité grande. Incline Ton cœur à la grâce. Je voudrais connaître qui Tu es, Toi qui étais depuis le commencement, car je ne connais pas le dessein de Tes œuvres.

Ce dernier cri d’Arjuna indique la double intention de la vision. Elle est l’image de l’Être suprême et universel ; elle est Celui qui crée à jamais, car Brahmâ le Créateur est l’une des Divinités que l’on voit en son corps ; elle est Celui qui conserve le monde en existence, car Il est le gardien des lois éternelles ; mais elle est aussi Celui qui constamment détruit afin de pouvoir de nouveau créer, Lui qui est le Temps, qui est la Mort, qui est Rudra le Danseur de la danse calme et terrible, qui est Kâlî à la guirlande de crânes, piétinante et nue dans la bataille, éclaboussée du sang des titans massacrés, qui est le cyclone et l’incendie et le tremblement de terre et la douleur et la famine et la révolution et la ruine et l’océan qui engouffre. Et c’est ce dernier aspect de Lui qu’Il manifeste à ce moment. C’est un aspect dont l’esprit des hommes se détourne volontiers, comme l’autruche cachant sa tête, afin que, ne voyant pas, il échappe, s’il se peut, à la vue du Terrible. La faiblesse du cœur humain ne désire que des vérités agréables et réconfortantes, ou, à défaut, des fables aimables ; elle ne veut pas de la vérité intégrale où tant de choses ne sont ni claires ni plaisantes ni confortables, mais dures à comprendre et plus dures à supporter.

Rejeter la responsabilité de tout ce qui nous semble mauvais ou terrible sur les épaules d’un démon semi-omnipotent, ou n’y voir qu’une partie de la nature, créant ainsi une opposition irréductible entre la nature du monde et celle de Dieu, comme si la nature était indépendante de Dieu, ou encore en rejeter la responsabilité sur l’homme et ses péchés, comme s’il jouait un rôle prépondérant dans la construction de ce monde ou pouvait créer quoi que ce fût contre la volonté de Dieu – ce sont là des solutions confortables, mais maladroites, dans lesquelles la pensée religieuse de l’Inde n’a jamais cherché refuge. Il nous faut regarder courageusement la réalité en face, et voir que c’est Dieu et nul autre qui a fait ce monde en Son être et qu’Il l’a fait tel qu’il est. Le tourment du lit d’affliction et de mal sur lequel nous sommes torturés est Son toucher autant que le bonheur et la douceur et le plaisir. Les discordes des mondes sont les discordes de Dieu, et c’est seulement en les acceptant et en progressant à travers elles que nous pouvons arriver aux plus grands accords de Son harmonie suprême, aux sommets, aux immensités vibrantes de Son ânanda cosmique et transcendant.

Le problème soulevé par la Gîtâ et la solution qu’elle en donne exigent de la vision de l’esprit du monde ce caractère. Pourquoi est-ce ainsi que l’Esprit-Tout se manifeste dans la nature ? Quel est le sens de cette flamme créatrice et dévorante qu’est l’existence mortelle, cette lutte par le monde entier, ces révolutions constantes, désastreuses, cet effort et cette angoisse et cet enfantement douloureux et ce périssement des créatures ? Ici Arjuna pose la vieille question et exhale l’éternelle prière.

Le Bienheureux Seigneur dit :

32. – Je suis l’Esprit du Temps, destructeur du monde, dressé en Sa stature énorme pour la destruction des peuples. Même sans loi, tous ces guerriers ne seront plus, qui sont dans les rangs des armées en conflit.

Le Divin ne veut pas faire entendre qu'il est seulement l'Esprit du Temps ou que toute l'essence de l'Esprit du Temps est destruction⁴⁵. Mais c'est pour le moment le dessein de ses œuvres, pravritti.

J'ai un dessein qui voit loin, dit en substance le Divin, un dessein qui s'accomplit infailliblement, et ni la participation ni l'abstention d'aucun être humain ne peut le prévenir, l'altérer ou le modifier ; tout est déjà accompli par Moi dans l'œil éternel de Ma volonté avant que l'homme sur la terre puisse même l'entreprendre. Moi, comme Temps, J'ai à détruire les vieilles structures et à bâtir un royaume nouveau, puissant et splendide. Toi, comme instrument humain de la Puissance et de la Sagesse divines, tu dois, dans cette lutte que tu ne saurais empêcher, combattre pour le droit, et tuer et vaincre tes adversaires. Et aussi, âme humaine dans la nature, tu dois jouir dans la nature des fruits donnés par Moi, de l'empire du droit et de la justice. Que cela te suffise – être un avec Dieu en ton âme, recevoir Ses commandements, faire Sa volonté, voir avec calme un dessein suprême s'accomplir dans le monde.

33. – *Aussi lève-toi, conquiers la gloire, vaincs tes ennemis et jouis d'un royaume opulent. Par Moi et par nul autre, déjà ils sont tués ; deviens seulement l'occasion, ô Savyasâchin.*

34. – *Tue-les, ceux-là qui par Moi sont déjà tués, Drona, Bhîshma, Jayadratha, Karna et d'autres guerriers héroïques ; ne t'afflige ni ne te trouble. Lutte, tu vaincras l'adversaire dans la bataille.*

Le fruit de cette grande et terrible action est promis et annoncé, non comme un fruit dont l'individu est affamé – car celui-ci ne doit avoir aucun attachement – mais comme le résultat de la volonté divine, la gloire et le succès dans l'accomplissement de la tâche à faire, la gloire que le Divin Se donne à Soi-même en Sa Vibhûti. Tel est l'ordre final et impérieux d'agir, donné au protagoniste de la bataille du monde.

II. Le double aspect

Sanjaya dit :

35. – *Ayant ouï ces paroles de Késhava, Kirîtin (Arjuna), mains jointes et tremblant, salua de nouveau et parla à Krishna d'une voix entrecoupée, grandement terrifié et se prosternant.*

Arjuna dit :

36. – *Justement et à bon droit, ô Krishna, le monde se réjouit et prend joie à Ton nom ; les râkshasas épouvantés s'enfuient devant Toi dans toutes les directions, et les siddhas en groupes en adoration devant Toi se prosternent.*

Même alors que sont encore sur lui les effets de l'aspect terrifiant de cette vision, les premiers mots prononcés par Arjuna, après qu'a parlé le Divin, expriment éloquemment une réalité plus grande qui, derrière ce visage de mort et cette destruction, exalte et rassure. Le nom et la présence du Divin ont quelque chose qui verse au cœur du monde la joie et l'allégresse. C'est le sens profond que nous en avons qui nous fait voir en la face sombre de Kâlî la face de la Mère, et percevoir au cœur même de la destruction les bras protecteurs de l'Ami des créatures, au cœur même du mal la pure et inaltérable Bénignité, au cœur de la Mort le Maître de l'immortalité. Terrifiés par le Roi de l'action divine, les râkshasas, puissances de ténèbres, gigantesques et féroces, s'envolent, détruits, défaits, vaincus. Mais les siddhas, êtres parfaits et complets, qui connaissent et chantent les noms de l'immortel et vivent dans la vérité de Son être, se prosternent devant toute forme de Lui et savent ce que signifie chaque forme et de quoi elle est l'autel. Rien n'a vraiment besoin d'avoir peur, sauf ce qui doit être détruit : le mal, l'ignorance, qui tendent des voiles de nuit, les puissances râkshasiques. Tout mouvement, toute action de Rudra le Terrible a pour but la perfection, la lumière et la plénitude divines.

37. – *Comment ne Te rendraient-ils pas hommage, ô grand Esprit ? Car Tu es le Créateur originel et l'Auteur des œuvres, et Tu es plus grand encore que Brahmâ créateur. O Toi infini, ô Toi Seigneur des*

⁴⁵ La spiritualité indienne sait que Dieu est Amour et Paix et calme Éternité ; la Gîtâ, qui nous offre ces images terribles, parle aussi (du Divin qui s'incarne en elles comme de l'Amant et de l'Ami de toutes les créatures, suhridam sarvabhûtânâam.

dieux, ô Toi demeure de l'Univers, Tu es l'immuable et Tu es ce qui est et ce qui n'est pas, et Tu es Cela qui est le Suprême.

La création divine réelle est éternelle ; elle est l'Infini éternellement manifesté dans les choses finies, l'Esprit qui se cache et se révèle à jamais dans son infinité d'âmes innombrables et dans la merveille de leurs actions et la beauté de leurs formes. Mais ce qu'il est par delà toutes ces choses, c'est Cela, le Suprême, qui maintient toutes les choses changeantes dans l'unique éternité d'un Temps pour lequel tout est à jamais présent.

38. – Tu es l'Âme ancienne et la Divinité première et originelle et le lieu de repos suprême de ce Tout. Tu es Celui qui connaît et Cela qui est à connaître et la condition suprême. O Infini qui as pris forme, par Toi fut étendu l'univers.

Il est le Connaisseur qui développe en l'homme la connaissance de soi, du monde et de Dieu ; Il est l'objet unique de tout acte de connaissance, qui se révèle au cœur, au mental et à l'âme, si bien que chaque nouvelle forme en laquelle s'ouvre notre connaissance est un déploiement partiel de Lui jusqu'au Suprême, par lequel nous Le découvrons et Le voyons intimement, profondément, intégralement. C'est la haute et suprême stabilité qui engendre, soutient et reçoit en elle tout ce qui est en l'Univers.

Par elle, en sa propre existence, est étendu le monde, par sa puissance omnipotente, par le miracle de son auto-conception, de son énergie et de l'ânanda de sa création sans fin.

39. – Tu es Yama et Vâyu et Agni et Soma et Varuna et Shashânka et Prajâpati, père des créatures, et Tu es le grand ancêtre.

40. – Je Te salue mille fois encore et encore, et encore et encore je Te salue, en face de Toi et derrière Toi et de toutes parts, car Tu es chacun et Tu es tout ce qui est. Infini en force et incommensurable en puissance d'action, Tu pénètres tout et Tu es chacun.

Il est tous les dieux multiples depuis le moindre jusqu'au plus grand, Il est le père des créatures et toutes sont ses enfants et son peuple. Sur cette vérité la Gîtâ constamment insiste. De nouveau elle répète qu'Il est Tout, qu'Il est chacun, sarvah. Il est l'Universel infini et Il est chacun des êtres individuels et Il est tout ce qui est, la force unique et l'être unique en chacun de nous, l'énergie infinie qui se projette en ces multitudes, l'incommensurable volonté et le puissant pouvoir de mouvement et l'action qui forment d'eux-mêmes toutes les périodes du temps et toutes les manifestations de l'esprit dans la nature. Et cette insistance oriente naturellement la pensée vers la présence de cette unique grande Divinité en l'homme.

41-42. – Car, quoi que j'aie pu Te dire, irréfléchi en ma véhémence, pensant à Toi seulement comme à mon ami humain et à mon compagnon – « ô Krishna, ô Yâdava, ô Camarade » – ne la connaissant point, cette grandeur Tienne, dans mon erreur négligente ou mon amour, et si je T'ai jamais montré de l'irrespect, par jeu, couché ou assis ou au repas, seul ou en Ta présence, je T'en prie, pardonne-moi, ô Toi incommensurable.

Cet Être suprême et universel a vécu, là, devant lui, avec une figure humaine, dans un corps mortel, l'homme divin, le Divin incarné, l'Avatar, et jusqu'alors Arjuna ne l'a point connu. Il a vu l'humain seulement et il a traité le Divin comme une simple créature humaine. Il n'a point percé le masque terrestre jusqu'à la Divinité pour qui l'humain était un vaisseau et un symbole, et il prie maintenant cette Divinité de lui pardonner son insouciance aveugle et son ignorance négligente. C'est maintenant seulement qu'il voit la Réalité puissante, infinie, incommensurable de toutes ces choses apparentes, cette Forme universelle sans limites qui dépasse infiniment chaque forme individuelle et dont pourtant chaque chose individuelle est une maison pour qu'Elle en fasse sa demeure.

43. – Tu es le père de tout ce monde du mobile et de l'immobile ; Tu es Celui qu'on doit adorer et le plus solennel objet de vénération. Nul n'est Ton égal ; comment en serait-il un plus grand dans les trois mondes ensemble, ô Puissance incomparable ?

44. – Aussi je m'incline devant Toi et je prosterne mon corps et je demande Ta grâce, ô Seigneur adorable. Comme un père à son enfant, comme un ami à son ami, son camarade, comme un être chéri à celui qu'il aime, ainsi puisses-Tu, ô Divin, m'être indulgent.

Ce que symbolisent la manifestation humaine et le rapport humain est aussi une réalité. On doit voir la transcendance et l'aspect cosmique, sinon l'on ne saurait dépasser les limites de l'humain. Mais la présence infinie, en sa splendeur sans mélange, serait trop écrasante pour l'homme naturel, individuel, limité dans sa petitesse et son isolement. Il faut un lien qui lui permette de voir ce Divin universel en Son être propre, naturel et individuel, tout proche de lui, non point seulement le Divin omnipotent qui gouverne tout ce qu'Il est de par une puissance universelle et incommensurable, mais encore le Divin qui a pris forme humaine, pour le soutenir et le soulever jusqu'à l'unité par un rapport individuel intime. Le Divin habite l'âme et le corps humains, Il drape autour de Lui et revêt la forme et le mental humains. Il assume les relations humaines dont se charge l'âme dans le corps mortel, et celles-ci trouvent en Dieu leur signification propre la plus pleine et leur plus grande réalisation, C'est la bhakti vishnouïte dont le germe est ici dans ces paroles de la Gîtâ, mais qui devait recevoir par la suite une extension plus profonde, plus significative, plus extatique.

45. – *J'ai vu ce que nul n'a jamais vu encore et je me réjouis, mais mon esprit est troublé par la peur. O Divin, montre-moi cette autre forme de Toi, Incline Ton cœur à la grâce, ô Toi Seigneur des dieux, Toi Demeure de cet univers.*

La forme de l'Être universel et transcendant est, pour la force d'un esprit libéré, une chose puissante, qui encourage et fortifie, une source de pouvoir, une vision qui sublime, qui égalise, qui justifie tout ; mais pour l'homme ordinaire, elle est écrasante, terrifiante, incommunicable. Mais il y a aussi la forme médiatrice, la forme de grâce du divin Nârâyana, le Dieu si proche de l'homme et en l'homme, le Conducteur du char dans la bataille et le voyage, avec ses quatre bras de puissance tutélaire, symbole humanisé du Divin et non plus universalité aux millions de bras. C'est cet aspect médiateur que l'homme doit avoir constamment devant lui pour le soutenir. Car c'est ce visage de Nârâyana qui symbolise la vérité rassurante. Il rend proche, visible, vivante, saisissable, la vaste joie spirituelle en laquelle, souverainement, culminent, pour la vie et l'esprit intérieurs de l'homme, les accomplissements universels – par delà leur formidable mouvement cyclique de rétrogression et de progression – en leur envol merveilleux et plein d'espoir.

46. – *Je voudrais Te voir tout comme avant, couronné, et avec Ta masse et Ton disque. Prends Ta forme à quatre bras, ô Toi aux milliers de bras, ô Forme universelle.*

Le Bienheureux Seigneur dit :

47. – *Cela, que tu vois présentement par Ma faveur, ô Arjuna, c'est Ma forme suprême, Ma forme de lumineuse énergie, l'universelle, l'infinie, l'originelle, que nul autre que toi parmi les hommes n'a vue encore. Je le l'ai montrée par Mon propre Yoga.*

Car c'est une image de mon propre Moi et de mon propre Esprit, c'est Lui, le Suprême qui s'est donné forme dans l'existence cosmique, et l'âme en yoga parfait avec Moi le voit sans tremblement de la partie nerveuse de son être, sans égarement ni confusion du mental, parce qu'elle discerne, non seulement ce qui est terrible et écrasant en son apparence, mais encore sa signification élevée et rassurante.

48. – *Ni par l'étude des Védas et les sacrifices, ni par les offrandes ou les rites des cérémonies ou les austérités sévères, cette forme de Moi ne peut être vue par aucun autre que toi, ô éminent parmi les Kurus.*

49. – *Regarde sans douleur cette vision terrible, sans que ton esprit se confonde, sans que défaillent tes membres. Rejette la crainte et réjouis-toi en ton cœur, contemple encore cette autre forme de Moi.*

Mais puisque la nature inférieure en toi n'est pas encore prête à regarder avec force et tranquillité cette vision terrible, J'assumerai de nouveau pour toi ma forme de Nârâyana en laquelle l'esprit humain voit, isolés et adaptés à son humanité, le calme, le secours et la joie d'une Divinité amie.

Sanjaya dit :

50. – *Vâsudéva, ayant ainsi parlé à Arjuna, Se manifesta de nouveau en Sa forme coutumière (Nârâyana) ; le Mahâtma, reprenant la forme désirée de grâce, d'amour et de douceur, consola le terrifié.*

Arjuna dit :

51. – Contemplant de nouveau Ta douce forme humaine, ô Janârdana, mon cœur est rempli de délice et je suis rendu à ma propre nature.

Le Bienheureux Seigneur dit :

52-54. – La Forme supérieure que lu as vue n'est que pour de rares âmes très évoluées. Les dieux eux-mêmes ont le désir de la voir. Ni le Véda, ni les austérités, ni les offrandes, ni le sacrifice ne permettent de l'obtenir ; elle ne peut être vue, connue, pénétrée, que par la bhakti qui ne considère, n'adore et n'aime que Moi seul en toute chose.

L'homme peut connaître par d'autres moyens tel ou tel aspect exclusif de l'existence unique, ses formes individuelles ou cosmiques, ou uniquement extra-cosmiques, mais non point cette suprême, cette conciliatrice unité de tous les aspects du Divin dans laquelle, en un seul et même instant, en une seule et même vision, tout est manifesté, tout est dépassé et tout est consommé. Cette vision ne peut être atteinte que par l'adoration absolue, l'amour, l'unité intime qui couronne à leur sommet la plénitude des œuvres et de la connaissance. Il existe une suprême conscience à travers laquelle il est possible d'entrer dans la gloire du Transcendant, et de mettre en Lui le Moi immuable et tout le devenir muable – par laquelle il est possible d'être un avec tout, et pourtant au-dessus de tout, de déborder le monde et cependant d'embrasser tout ensemble la nature cosmique et la nature supracosmique du Divin. Pour l'homme limité, emprisonné en son mental et en son corps, il est difficile, en vérité, d'y parvenir ; mais, dans le shloka qui suit, le Divin montre la voie.

55. – Sois l'instrument de Mes actions, accepte-Moi comme être suprême et suprême objet, deviens Mon bhakta, sois libre de tout attachement et sans inimitié pour aucune existence ; car un tel homme vient à Moi, ô Pândava.

C'est dire, en d'autres termes : domination de la nature inférieure, unité avec toutes les créatures, union avec le Divin cosmique et la Transcendance, identité de volonté avec le Divin dans les œuvres, amour absolu pour l'Unique et pour Dieu en tous – telle est la voie vers cet absolu spirituel qui se dépasse soi-même, vers cette inconcevable transformation.

Chapitre douzième

La voie et le bhakta

Arjuna dit :

1. – De ces dévots qui ainsi par une constante union Te cherchent, et de ceux qui cherchent l’immuable non-manifesté, lesquels ont la plus grande connaissance du Yoga ?

La question que soulève ici Arjuna indique la différence entre la conception védântique courante de la libération et la conception offerte par la Gîtâ. Le Yoga orthodoxe de la connaissance aspire à une immurgence insondable dans l’unique existence infinie, sâyujya ; d’après lui, cela seul est l’entière libération. Selon le Yoga de l’adoration, la plus grande libération, sâlókya, sâmpîya, c’est d’habiter éternellement en le Divin ou près de lui. Le Yoga des œuvres conduit à l’unité en nature et puissance d’être, sâdrishya. Mais la Gîtâ enveloppe tous les yogas dans sa catholicité intégrale, et les fond tous ensemble en une liberté et une perfection divines plus grandes et plus riches.

Il a été d’abord enjoint à Arjuna d’immerger sa personnalité distincte dans l’impersonnalité calme du Moi unique, éternel et immuable – enseignement qui s’accorde avec les notions qu’il possède déjà et ne soulève aucune difficulté. Mais voici qu’il est mis en face de ce transcendant suprême, ce plus vaste Divin universel, et qu’on lui ordonne de chercher l’unité avec lui par la connaissance, les œuvres et l’adoration. On lui demande de s’unir en tout son être, satata-yukta, avec le Divin (désigné par le mot tvam) manifesté dans l’univers, siégeant comme Seigneur des œuvres dans le monde et dans nos cœurs par son puissant Yoga du monde. Mais que devient alors cet Immuable qui jamais ne se manifeste, aksharam avyaktam, qui jamais ne revêt forme, qui se tient derrière toute action, distinct d’elle, qui n’entre point en relation avec l’univers ni avec rien dans l’univers, qui est éternellement silencieux, un, impersonnel et immobile ? Selon toutes les notions courantes, ce Moi éternel est le plus grand Principe, et le Divin manifesté est une image inférieure ; c’est le non-manifesté et non pas le manifesté qui est l’Esprit éternel. Comment donc l’union qui admet la manifestation, qui admet ce qui est moindre, en vient-elle cependant à être la plus grande connaissance yogique ? À cette question, Krishna va donner une réponse catégorique.

Le Bienheureux Seigneur dit :

2. – Ceux qui établissent en Moi leur esprit et qui, par une constante union, possédés d’une foi suprême, Me cherchent, ceux-là Je les tiens pour les plus parfaitement unis en yoga.

La foi suprême est celle qui voit Dieu en tout, et, pour elle, manifestation et non-manifestation sont un seul et même Divin. L’union parfaite est celle en laquelle on touche le Divin à tout instant, en toute action, avec l’entière, l’intégrale nature.

Le Divin, avec qui l’âme de l’homme doit entrer en cette union la plus étroite, est en vérité en sa condition suprême un Impensable transcendant trop vaste pour n’importe quelle manifestation, Param brahman ; mais il est en même temps l’Âme suprême vivante de toute chose. Il est le Seigneur suprême, le Maître des œuvres et de la nature universelle. Il dépasse et habite en même temps le mental et le corps de la créature, et il en est le moi. Il est Purushottama, Parameshvara et Paramâtman, et, en tous ces aspects égaux, il est le même unique et éternel Divin. C’est l’éveil à cette connaissance intégrale et conciliatrice qui est la porte largement ouverte à l’entière libération de l’âme, à la perfection inconcevable de la nature.

3-4. – Mais ceux qui cherchent le non-manifesté indéfinissable, immuable, omniprésent, impensable, tenant de soi son équilibre, immobile, constant, ceux-là aussi, par la maîtrise de tous leurs sens, par l’égalité de leur compréhension, par leur vision d’un Moi unique en toutes choses, et par la bienveillance tranquille de leur silencieuse volonté appliquée au bien de toutes les existences, ceux-là aussi arrivent à Moi.

Car ils ne se trompent pas en leur aspiration, mais ils suivent une voie plus difficile, moins complète et moins parfaite. L’Immuable n’offre aucune prise au mental ; il ne peut être conquis que

par une impersonnalité spirituelle immobile et silencieuse, et ceux qui cherchent cela seul doivent refréner entièrement et même ramener complètement au-dedans l'activité du mental et des sens.

5. – *Pour ceux-là qui se consacrent à la quête du Brahman non-manifesté, la difficulté est plus grande ; les âmes incarnées n'y peuvent atteindre que par une mortification constante, une souffrance de tous les éléments réprimés, une peine austère et une angoisse de la nature.*

Et il ne faut pas penser que, plus la peine est ardue, plus élevé et plus efficace est le procédé. La voie plus facile de la Gîtâ conduit plus rapidement, plus naturellement et plus normalement à la même absolue libération. Celui qui pratique exclusivement le Yoga de la connaissance s'impose une lutte douloureuse contre les exigences multiples de sa nature ; il refuse même de satisfaire à ses exigences les plus nobles, et répudie les impulsions les plus élevées même de son esprit, toutes les fois qu'elles impliquent des rapports, qu'elles ne s'élèvent pas jusqu'à un absolu de négation. La voie vivante de la Gîtâ, au contraire, découvre la tendance exaltante la plus intense de notre être entier, et, la dirigeant vers Dieu, emploie connaissance, volonté, sentiment, instinct de perfection comme autant d'ailes puissantes pour l'ascension libératrice.

6-7. – *Mais ceux qui, M'abandonnant toutes leurs actions et entièrement dévoués à Moi, M'adorent, méditant sur Moi en un yoga sans défaillance, ceux qui fixent sur Moi leur conscience entière, ô Pârtha, rapidement Je les délivre de l'océan de l'existence enchaînée à la mort.*

L'Un indéfinissable accueille tous ceux qui montent vers Lui, mais n'offre le secours d'aucun rapport, ne donne aucune prise au pied du grimpeur. Tout doit être fait au moyen d'une austérité sévère et d'un effort individuel solitaire et ardu. Il en est tout autrement pour ceux qui cherchent le Purushottama par la voie de la Gîtâ. Quand ils méditent sur Lui en un yoga qui voit tout comme étant Vâsudéva, Il les rejoint à chaque pas, à chaque instant, en tous temps, en des formes et des faces innombrables, Il élève en eux la lampe de la connaissance et baigne l'entière existence de la joie de Sa divine lumière. Par l'autre méthode – ce difficile calme absolu sans relation aucune – l'homme essaie de se dégager de toute action, bien que cela soit impossible à des créatures incarnées. Dans la voie de la Gîtâ, les actions sont toutes données au Maître suprême de l'action ; et Lui, Volonté suprême, rejoint la volonté de sacrifice, la soulage de son fardeau, et assume Lui-même la charge des œuvres de la Nature divine au-dedans de nous. Et quand aussi, en une grande passion d'amour, le dévot de Celui qui est l'Amant et l'Ami de l'homme et de toutes les créatures dépose à Ses pieds le cœur même de sa conscience et sa soif de béatitude, alors, rapidement, vient à lui, comme sauveur, le Suprême qui, étreignant dans la joie son mental et son cœur et son corps, le soulève au-dessus des vagues de l'océan de mort, sa nature mortelle, jusqu'à la sécurité qu'offre le sein de l'Éternel.

C'est donc la voie la plus rapide, la plus vaste, la voie suprême.

8. – *Sur Moi repose tout ton esprit, et loge en Moi tout ton entendement ; ne doute pas que tu doives demeurer en Moi par delà cette existence mortelle.*

9. – *Et si tu n'es pas capable de garder ta conscience fermement fixée en Moi, alors par le Yoga de la persévérance⁴⁶ cherche-Moi, ô Dhananjaya.*

Nul doute qu'il n'y ait aussi, sur cette voie, des difficultés, car la nature inférieure est là avec sa gravitation vers le bas, violente ou inerte, qui résiste au mouvement ascendant et lutte contre lui, qui paralyse les ailes de l'exaltation et le ravissement de l'ascension. Il est des nuits de long exil loin de la Lumière, il est des heures ou des moments de révolte, de doute ou de défaite. Cependant, par la pratique de l'union, par la constante répétition de l'expérience, la conscience divine croît en l'être et, d'une façon permanente, prend possession de sa nature.

10. – *Si tu es incapable même de recherche par l'effort persévérant⁴⁷, alors, que ton but suprême soit de faire Mon travail ; faisant toutes les actions pour l'amour de Moi, tu atteindras la perfection.*

Cela aussi, le trouve-t-on trop difficile, à cause de la puissance et de l'obstination du mouvement du mental attiré vers l'extérieur ? Alors la voie est simple : il faut faire toutes les actions pour l'amour du Seigneur de l'action, de telle sorte que chaque mouvement du mental attiré vers l'extérieur soit

⁴⁶ Abhyâsa.

⁴⁷ Idem.

associé à la vérité spirituelle intérieure de l'être, rappelé en ce mouvement même à la réalité éternelle, et rattaché à sa source. Alors la présence du Purushottama envahira l'homme naturel, jusqu'à ce qu'il soit empli d'elle et devienne un Divin, un esprit.

11. – Mais si même ce souvenir constant de Moi et cette élévation de tes œuvres vers Moi, tu les sens hors de ton pouvoir, alors renonce à tout fruit de ton action, ayant maîtrisé ton moi.

Le mental limité, oublieux, considère l'action et son objet extérieur, et ne songe plus à regarder au-dedans de nous et à déposer chacun de nos mouvements sur le divin autel de l'Esprit. Alors la voie, c'est de maîtriser dans l'action le moi inférieur et de faire les œuvres sans en désirer les fruits. Il nous faut renoncer à tout fruit, l'abandonner à la Puissance qui dirige l'action, et cependant il nous faut faire l'action imposée par Elle à la nature. Car par ce moyen l'obstacle constamment diminue et disparaît aisément, le mental devient libre de penser au Seigneur et de se fixer dans la liberté de la divine conscience. Et ici la Gîtâ donne l'échelle ascendante des efficiences et place au sommet ce Yoga de l'action sans désir.

12. – Meilleure en vérité est la connaissance que l'effort⁴⁸ ; meilleure que la connaissance est la méditation ; meilleure que la méditation est la renonciation au fruit de l'action ; de la renonciation vient la paix.

Abhyâsa, la pratique d'une méthode, la répétition d'un effort et d'une expérience, est chose grande et puissante ; mais supérieure est la connaissance, la pensée dirigée avec succès et dans la lumière vers la Vérité qui est derrière les choses. Cette connaissance de la pensée est surpassée à son tour par une complète concentration silencieuse sur la Vérité, telle que la conscience puisse vivre finalement en la vérité, être toujours une avec elle. Mais plus puissant encore est l'abandon du fruit des actions, parce que cela détruit immédiatement toute cause de trouble, apporte et conserve automatiquement la paix et le calme intérieurs. Or calme et paix sont la base sur quoi tout devient parfait, dans la sûre possession de l'esprit tranquille.

Quelle sera alors la nature divine, quelle sera la plus haute condition de la conscience et de l'être du bhakta qui a suivi cette voie, et qui s'est tourné vers l'adoration de l'Éternel ? Dans plusieurs versets, la Gîtâ fait résonner des variantes de ce qu'elle a, dès le début, exigé avec insistance, l'équanimité, l'absence de désir, la liberté de l'esprit. Elle donne ici plusieurs formules de cette conscience égale essentielle.

13-14. – Celui qui n'a ni égoïsme, ni sens de « moi » et de « mien », qui a pitié et amitié pour tous les êtres et n'a de haine pour nulle chose vivante, qui a dans le plaisir et la peine une égalité tranquille, qui a patience et miséricorde, celui qui a un contentement sans désir, la maîtrise constante du moi et la volonté et la résolution fermes et inébranlables du yogin, et un amour et une dévotion qui M'abandonnent tout le mental et toute la raison, celui-là M'est cher.

15. – Celui par qui le monde n'est affligé ni troublé, qui non plus n'est affligé ni troublé par le monde, qui s'est libéré de la trouble agitation de la nature inférieure et de ses vagues de joie et de peur et d'anxiété et de ressentiment, celui-là M'est cher.

16. – Celui qui ne désire rien, qui est pur, habile en tous ses actes, indifférent à tout ce qui vient, qui n'est peiné ni affligé par aucun résultat, aucun événement, qui a renoncé à toute initiative d'action, celui-là, Mon dévot, M'est cher.

Il a chassé loin de lui, de tout acte intérieur ou extérieur, toute initiative égoïste, personnelle et mentale, celui qui laisse couler à travers lui le flot de la divine connaissance et de la divine volonté, sans que jamais le détournent ses propres résolutions, ses préférences, ses désirs – et qui cependant, pour cette raison même, est rapide et habile en toutes les actions de sa nature, parce que cette unité sans défaut avec la volonté suprême, ce pur état d'instrument, est la condition de la plus grande habileté dans les œuvres.

17. – Celui qui ne désire pas le plaisant et ne se réjouit à son contact, ni n'abhorre le déplaisant et ne s'afflige à son contact, celui qui a aboli la distinction entre événements heureux et malheureux (parce

⁴⁸ Abhyâsa.

que sa dévotion reçoit également toutes choses comme bonnes des mains de son éternel Amant et Maître), celui-là M'est cher.

18-19. – Égal envers l'ami et l'ennemi, égal dans l'honneur et l'insulte, le plaisir et la peine, la louange et le blâme, l'affliction et le bonheur, le chaud et le froid (tout ce qui affecte d'émotions contraires la nature ordinaire), silencieux, content et satisfait de toute chose et de chaque chose, non attaché ni à un être, ni à une chose, un lieu, un foyer, ferme en son esprit (parce qu'il est établi avec constance dans le plus haut Moi et fixé à jamais sur l'unique objet divin de son amour et de son adoration), cet homme M'est cher.

Égalité, absence de désir, absence des entraves de la nature inférieure égoïste et de ses exigences – telle est toujours la base unique et parfaite exigée par la Gîtâ pour la grande libération. Jusqu'à la fin elle répète avec insistance son premier enseignement fondamental, son exigence originelle : atteindre l'âme de connaissance, l'âme calme qui voit en tout le Moi unique, la tranquille égalité sans ego qui résulte de cette connaissance, l'action sans désir offerte en cette égalité au Maître des œuvres, l'abandon de toute la nature mentale de l'homme entre les mains de l'esprit plus puissant qui en lui demeure. Et le couronnement de cette égalité est l'amour fondé sur la connaissance, s'accomplissant dans l'action où l'homme n'est qu'instrument, amour étendu à toute chose et à tout être, qui absorbe et contient tout, vaste amour pour le Moi divin, Créateur et Maître de l'univers, suhrdam sarvabhûtânâm sarva-lokamaheshvaram.

20. – Mais bien plus chers Me sont ces dévots qui font de Moi (le Purushottama) leur but unique suprême et qui suivent jusqu'au bout, avec une foi et une exactitude parfaites, le dharma décrit en cet enseignement et qui mène à l'Immortalité.

Dharma, dans l'acception que lui donne la Gîtâ, signifie loi innée de l'être et de ses œuvres, et action causée et déterminée par la nature intérieure, svabhâva-niyatam karma. Dans l'ignorante conscience inférieure du mental, de la vie et du corps, il y a beaucoup de dharmas, de règles, de critères et de lois, parce qu'il y a beaucoup de définitions et de types divers de la nature mentale, vitale et physique. Le dharma immortel est un ; c'est celui de la suprême conscience divine spirituelle et de ses pouvoirs, parâ prakritih. Il est au-delà des trois gunas, et pour l'atteindre il faut abandonner tous ces dharmas inférieurs, sarva-dharmân parityajya. À leur place, la conscience, la puissance de l'Éternel, unique, libératrice, unificatrice, doit seule devenir la source infinie de notre action, son moule, sa cause déterminante et son image exemplaire. S'élever hors de son égoïsme personnel inférieur, entrer dans le calme impersonnel et égal de l'éternel et immuable Akshara-Purusha qui imprègne toute chose, puis, ce calme atteint, aspirer par un don parfait de toute sa nature et de toute son existence à ce qui est autre et plus haut que l'Akshara, telle est la nécessité première de ce yoga. En la force de cette aspiration, on peut monter au dharma immortel. Là, l'esprit libéré, devenu un être, en conscience, en félicité divine, avec le suprême Uttama Purusha, devenu un avec la force et la nature dynamiques suprêmes, svâ prakriti, peut connaître à l'infini, aimer sans limites, agir sans trébucher dans la puissance authentique d'une immortalité suprême et d'une parfaite liberté. La suite de la Gîtâ va jeter une lumière plus pleine sur cet immortel dharma.

Chapitre treizième

Le Champ et le Connaisseur du Champ

Arjuna dit :

1. – Prakriti et Purusha, le Champ et le Connaisseur du Champ, la Connaissance et l'objet de la Connaissance, je désire grandement les apprendre, ô Késhava.

Il a été enjoint à Arjuna de faire un divin travail comme instrument de la divine Volonté dans le cosmos. Homme pratique et pragmatique, il demande à connaître la différence réelle entre Purusha et Prakriti, entre le Champ de l'être et Celui qui connaît le Champ, différence si importante pour la pratique de l'action sans désir sous la conduite de la divine Volonté. Comment cette méthode affecte-t-elle, en pratique, le grand objet de la vie spirituelle, la montée hors de la nature inférieure en la nature supérieure, hors de l'être mortel en l'être immortel ?

Dans les six derniers chapitres, la Gîtâ, afin de baser sur une connaissance claire et complète la voie de la montée de l'âme hors de la nature inférieure jusqu'en la nature divine, expose à nouveau, sous une autre forme, ce que l'instructeur a déjà révélé à Arjuna. Essentiellement, c'est la même connaissance, mais les détails et les rapports y sont maintenant mis en évidence, reçoivent leur signification entière ; des pensées et des vérités se dégagent en leur pleine valeur – alors qu'il n'en avait été question qu'en passant ou d'une manière très générale, à la lumière d'une autre intention.

Le Bienheureux Seigneur dit :

2. – Ce corps, ô fils de Kuntî, est appelé le Champ ; Ce qui prend connaissance du Champ est appelé par les sages le Connaisseur du Champ.

Il est évident, d'après les définitions qui suivent, que ce n'est pas le seul corps physique qui est le Champ, kshétra, mais aussi tout ce dont le corps est la base : jeu de la nature, activités du mental, action naturelle, objective et subjective, de notre être⁴⁹. Mais ce corps élargi n'est que le champ individuel ; il existe pour le même Connaisseur un corps plus large, universel, le corps du monde, un champ du monde. Car en chaque créature incarnée existe ce Connaisseur unique.

3. – Comprends-Moi comme le Connaisseur du Champ en tous les Champs, ô Bhârata ; c'est la connaissance du Champ et de son Connaisseur à la fois qui est la vraie illumination et la seule sagesse.

Pour nous le monde existe comme le voit notre seul mental ; notre conscience incarnée, qui semble petite, peut s'élargir jusqu'à contenir en soi l'univers entier, âtmani vishva-darshanam. Mais, physiquement, elle est un microcosme dans un macrocosme, et le macrocosme lui-même, le vaste monde lui-même, est aussi un corps et un champ habités par le Connaisseur-esprit.

4. – Ce qu'est ce Champ et quels sont sa nature, son caractère, sa source, ses déformations, et ce qu'il est, et quels sont ses pouvoirs, entends-le, Je te le dis brièvement.

De la description qui suit, il ressort clairement que c'est le jeu entier de la Prakriti inférieure que désigne le kshétra. Cette totalité est le champ d'action de l'esprit incarné en nous, le champ dont cet esprit prend connaissance.

5. – Il a été chanté par les rishis de maintes façons en nombre de vers inspirés ; et aussi par les Brahma-Sûtras qui en ont donné l'analyse rationnelle et philosophique.

Pour le détail minutieux de tout ce monde de la nature en son action essentielle envisagée du point de vue spirituel, on nous renvoie aux Védas, aux Upanishads et aux Brahma-Sûtras. La Gîtâ se contente d'un bref exposé pratique, selon la terminologie des penseurs sâmkhiens, de la nature inférieure de notre être.

⁴⁹ Les Upanishads parlent d'un corps quintuple, gaine de la nature – un corps physique, vital, mental, idéal et divin – qui peut être considéré comme la totalité du champ, kshétra.

6. – *D’abord vient l’énergie non-manifestée non-discriminée ; [puis le résultat de l’évolution objective de cette énergie] les cinq états élémentaux de la matière ; [ensuite, le résultat de son évolution subjective] les dix sens et l’unique [mental], l’intelligence et l’ego ; enfin, les cinq objets des sens. (Telle est la constitution du champ, kshétra.)*

7. – *Attraction et aversion, plaisir et douleur ; conscience, position, persistance ; tel est, brièvement décrit, ce qui constitue le Champ et ses déformations.*

Il est une conscience générale qui d’abord informe, puis illumine l’Énergie dans ses activités ; il est une faculté de cette conscience par quoi l’Énergie maintient les rapports entre les objets ; il est aussi une continuité, une persistance des rapports subjectifs et objectifs de notre conscience avec les objets. Ce sont les pouvoirs nécessaires du champ ; ce sont les pouvoirs universels communs à la nature mentale, vitale et physique. Plaisir et douleur, désir et aversion sont les principales déformations du kshétra.

Du point de vue védântique, on peut dire que plaisir et douleur sont les déformations – en sensations et en force vitale – que l’énergie inférieure fait subir à l’ânanda spontané, à la joie de l’esprit mis en contact avec ses activités. Ces dualités sont les termes positif et négatif dans lesquels l’âme-ego de la nature inférieure jouit de l’univers.

Toutes ces choses prises ensemble constituent le caractère fondamental de nos premiers rapports avec le monde de la nature, mais ce n’est évidemment pas l’entière description de notre être ; c’est ce que nous sommes actuellement, mais non la limite de nos possibilités. Il reste, au-delà, quelque chose encore à connaître, jneyam, et c’est quand le Connaisseur du champ s’éloigne du champ même afin de connaître quelque chose de lui-même à l’intérieur du champ, et de tout ce qui est derrière les apparences du champ, c’est alors seulement que commence la vraie connaissance, jnânam – la vraie connaissance du champ aussi bien que celle du Connaisseur. Car âme et nature, l’une et l’autre, sont le Brahman, mais la vraie vérité du monde de la nature ne peut être découverte que par le sage libéré qui possède aussi la vérité de l’esprit. Le Brahman unique, la réalité unique dans le Moi et la nature, tel est l’objet de toute connaissance.

La Gîtâ nous dit alors ce qu’est la connaissance spirituelle, ou plutôt quelles sont les conditions de la connaissance, les marques, les signes de l’homme dont l’âme est tournée vers la sagesse intérieure. En premier lieu vient une certaine condition morale, un contrôle sattvique de l’être mental.

8. – *Une absence totale d’orgueil et d’arrogance, la non-violence, une âme candide, un cœur tolérant, bienveillant, patient à la souffrance, la pureté de l’esprit et du corps, la fermeté tranquille et la stabilité, la maîtrise de soi et la domination souveraine de la nature inférieure, et l’adoration du cœur donnée au Maître ;*

Et cela, que ce soit le divin Maître au-dedans de nous, ou le Maître humain en qui la sagesse divine s’est incarnée – car tel est le sens de la vénération témoignée au gourou.

Puis vient une attitude plus noble et plus libre de détachement parfait et d’égalité parfaite.

9-10. – *L’attraction de l’être naturel aux objets des sens résolument ôtée, l’élimination radicale de l’égoïsme, l’absence d’attachement aux possessions, aux absorptions de la famille et du foyer, une perception aiguë de l’infirmité de la vie ordinaire de l’homme physique, avec sa sujétion douloureuse et sans but à la naissance et à la mort et à la maladie et à la vieillesse, une égalité constante en tous les événements plaisants ou déplaisants ;*

Car l’âme est établie au-dedans et le choc des événements extérieurs ne peut l’atteindre.

Enfin, vient une orientation intérieure puissante vers ce qui vraiment importe.

11-12. – *Un esprit méditatif tourné vers la solitude et qui s’écarte du vain bruit des foules et des assemblées des hommes, une perception philosophique du vrai sens et des vastes principes de l’existence, une tranquille continuité de connaissance et de lumière intérieures spirituelles, le Yoga d’une dévotion sans défaillance, l’amour de Dieu, l’adoration constante et profonde de la Présence universelle et éternelle –telle est déclarée la connaissance ; tout ce qui est opposé à cela est ignorance.*

13. – *Je te déclarerai l’objet unique vers quoi l’esprit de connaissance spirituelle doit se tourner, en quoi l’âme ici voilée d’ombre doit se fixer pour recouvrer sa nature et sa conscience originelle*

d'immortalité et en jouir – le Brahman éternel suprême qu'on n'appelle ni sat (existence) ni asat (non-existence).

L'âme, quand elle consent à la tyrannie des apparences de la nature, s'ignore elle-même et se laisse entraîner dans la ronde de naissances et de morts des corps qu'elle habite. Là, suivant avec passion, sans fin, des personnalités successives et leurs intérêts, elle ne parvient pas à reprendre possession de son existence propre, non-née et impersonnelle. Être capable de le faire, c'est se trouver soi-même et recouvrer son être véritable, celui qui assume ces naissances, mais ne périt pas quand périssent ces formes. Jouir de l'éternité, dont la naissance et la vie ne sont que des circonstances extérieures, telles sont l'immortalité et la transcendance véritables de l'âme. Cet Éternel ou cette Éternité est le Brahman. Brahman est Cela qui est transcendant et Cela qui est universel : c'est le libre esprit qui soutient sur la scène le jeu de l'âme avec la nature, et assure à l'arrière-plan leur unité impérissable ; il est à la fois le muable et l'immuable, le Tout qui est l'Un. Dans sa suprême condition supra-cosmique, Brahman est une Éternité transcendante sans origine ni changement, bien au-dessus des oppositions phénoménales – existence et non-existence, permanence et impermanence – entre lesquelles se meut le monde extérieur. Mais une fois qu'on l'a vu dans la substance et la lumière de cette éternité, le monde aussi devient autre qu'il n'apparaît au mental et aux sens ; car alors on voit l'univers, non plus comme un tourbillon de mental, de vie et de matière, une masse de formes déterminées par l'énergie et la substance, mais comme rien d'autre que ce Brahman éternel.

14. – Ses mains et Ses pieds sont de toutes parts autour de nous, Ses têtes et Ses yeux et Ses faces sont ces visages innombrables que nous voyons partout où se tourne notre regard, Son oreille est partout ; incommensurable Il emplit et enveloppe ce monde entier ; Il est l'Être universel et nous vivons dans Son embrassement.

15. – Tous les sens et leurs qualités sont de Lui le reflet, mais Il est sans eux ; Il est non-attaché, et cependant de tout le support ; Il jouit des gunas, quoique non limité par eux.

Toutes les relations d'âme et de nature sont des circonstances dans l'éternité du Brahman ; les sens et les qualités, ce qui les reflète et les constitue, sont les moyens par quoi cette Âme suprême présente les activités que sa propre énergie dans les choses constamment libère et lance en mouvement. Il est lui-même au-delà des limitations des sens, Il voit tout, mais pas avec l'œil physique, Il entend tout, mais pas avec l'oreille matérielle, Il est conscient de tout, mais pas avec le mental qui limite – le mental qui représente, mais ne peut vraiment connaître.

16. – Ce qui est en nous est Lui, et tout ce dont nous avons l'expérience hors de nous est Lui. L'intérieur et l'extérieur, le lointain et le proche, le mobile et l'immobile, tout cela Il l'est ensemble. Il est la subtilité du subtil, qui est au-delà de notre connaissance.

17. – Il est l'indivisible et Il est l'Un, mais semble Se diviser en formes et en créatures, et apparaît comme chacune des existences distinctes. Toutes choses éternellement naissent de Lui, sont maintenues en Son éternité, éternellement reprises en Son unité.

18. – Il est la lumière de toutes les lumières, et lumineux par-delà les ténèbres profondes de notre ignorance. Il est la connaissance et l'objet de la connaissance. Il siège dans le cœur de tous.

La connaissance spirituelle supra-mentale qui inonde le mental illuminé et le transfigure est cet esprit se manifestant dans la lumière à l'âme, obscurcie par la force, qu'il a projetée dans l'action de la nature. Cette Lumière éternelle est dans le cœur de chaque être ; c'est Elle le Connaissant secret du champ, kshetrajna, c'est Elle qui règne souveraine dans le cœur des choses, sur cette province et sur tous ces royaumes de son action et de son devenir manifestés.

19. – Ainsi brièvement Je t'ai dit le Champ, la Connaissance et l'Objet de la Connaissance. Mon dévot, sachant cela, atteint à Mon bhâva (l'être divin et la divine nature).

Quand l'homme voit au-dedans de lui ce Divin éternel et universel, quand il devient conscient de l'âme en toute chose et découvre l'esprit dans la nature, quand il sent l'univers entier comme une vague montant en cette éternité, et tout ce qui est comme l'existence unique, il fait surgir la lumière du Divin et se dresse libre parmi les mondes de la nature. Connaître la divine connaissance et, entièrement, se tourner en adoration vers ce Divin est le secret de la grande libération spirituelle. La

liberté, l'amour et la connaissance spirituelle nous élèvent de la nature mortelle jusqu'à l'être immortel.

20. – *Sache que Purusha (l'Âme) et Prakriti (la Nature) sont tous deux sans origine et éternels ; mais les modes de la Nature et les formes inférieures qu'elle assume pour notre expérience consciente ont leur origine en Prakriti (dans les relations de ces deux entités).*

L'Âme et la Nature ne sont que deux aspects du Brahman éternel, une apparente dualité qui sert de base aux opérations de son existence universelle. Ces opérations, les modes de la nature et leurs formes dérivées, constamment changent, et l'Âme et la Nature semblent changer avec elles ; mais en elles-mêmes ces deux puissances sont éternelles et immuables.

21. – *La chaîne des causes et des effets et l'état d'auteur de l'action sont créés par Prakriti ; Purusha ressent le plaisir et la douleur.*

La Nature crée et agit, l'Âme jouit de cette création et de cette action ; mais en cette forme inférieure de son action, elle transforme cette jouissance en ces images obscures et mesquines de douleur et de plaisir.

22. – *Purusha engagé en Prakriti jouit des qualités nées de Prakriti ; l'attachement aux qualités est la cause de sa naissance en des matrices bonnes et mauvaises.*

Avec force, l'âme, le Purusha individuel, est attirée par ses activités qualitatives, et cette attraction de ses qualités la conduit constamment en des naissances de toutes sortes dans lesquelles elle ressent les variations et les vicissitudes, le bien et le mal de la naissance dans la Nature.

Mais cela n'est que l'expérience extérieure de l'âme conçue comme muable par identification avec la nature muable. Logée en ce corps est sa Divinité et la nôtre, le Moi suprême, Paramâtman, l'Âme suprême, Para-Purusha.

23. – *Témoin, source de l'assentiment, soutien du jeu de la Nature, jouissant de la Nature, Seigneur tout-puissant et Moi suprême, telle est l'Âme suprême logée en ce corps.*

C'est la connaissance de soi à laquelle il nous faut accoutumer notre pensée avant de parvenir véritablement à nous connaître comme portion éternelle de l'Éternel. Une fois cette connaissance assurée, peu importe comment notre âme se comporte extérieurement dans son commerce avec la Nature, ce qu'elle semble faire, ou comment elle semble revêtir tel ou tel aspect de personnalité, de force active et d'ego incarné ; elle est en soi libre, et non plus enchaînée à la naissance, parce qu'à travers l'impersonnalité du Moi elle est une avec l'esprit intérieur non-né de l'existence. Cette impersonnalité est notre union avec le Moi supérieur sans ego de tout ce qui est dans le cosmos.

24. – *Celui qui connaît ainsi le Purusha et la Prakriti avec ses qualités, de quelque manière qu'il vive et agisse, il ne renaîtra pas.*

25. – *Cette connaissance vient par une méditation intérieure à travers quoi le Moi éternel devient pour nous apparent dans notre existence propre. Ou elle vient par le Yoga des sâmkhyas (la séparation de l'âme d'avec la nature). Ou elle vient par le Yoga des œuvres.*

Dans ce dernier yoga, notre volonté personnelle est dissoute quand nous ouvrons notre mental, notre cœur et toutes nos forces actives au Seigneur qui Se charge Lui-même de l'ensemble de nos œuvres dans la Nature.

26. – *Il en est aussi qui, ignorants de ces routes du Yoga, peuvent entendre la vérité dite par d'autres, et modeler leur esprit dans le sens de ce qu'ils écoutent avec foi et concentration. Mais, par quelque voie qu'on y atteigne, celle vérité nous emporte par delà la mort à l'immortalité.*

27. – *Tout être qui naît, mobile ou immobile, sache, ô meilleur des Bhâratas, qu'il naît de l'union entre le Champ et le Connaisseur du Champ.*

L'existence entière doit être considérée comme le champ où l'âme construit et agit parmi la Nature. Toute la vie, toutes les œuvres sont un commerce entre l'âme et la Nature.

28. – *Logé également en tous les êtres, Seigneur suprême, impérissable au-dedans du périssable – celui qui [Le] voit ainsi, il voit.*

La connaissance nous montre, bien au-dessus du commerce muable de l'âme avec la nature mortelle, notre Moi supérieur, Seigneur suprême des actions de cette nature, un et égal en tous objets et toutes créatures, qui ne naît pas lorsqu'il prend un corps, qui n'est pas sujet à la mort quand meurent tous ces corps. Telle est la vraie manière de voir – voir en nous ce qui est éternel et immortel. À mesure que nous percevons davantage cet esprit égal en toute chose, nous entrons dans cette égalité de l'esprit ; à mesure que nous demeurons davantage dans cet être universel, nous devenons nous-mêmes des êtres universels ; à mesure que s'accroît davantage notre conscience de cet éternel, nous revêtons notre propre éternité, et, à jamais, nous sommes. Nous nous identifions avec l'éternité du moi, et non plus avec les limitations et la misère de notre ignorance mentale et physique.

Alors nous voyons que toutes nos œuvres sont une évolution et une opération de la Nature, et que notre moi réel n'est pas l'auteur de l'action, mais le libre témoin et le Seigneur qui, sans attachement, jouit de l'action.

29. – Percevant l'égal Seigneur comme l'habitant spirituel en toutes les forces, toutes les choses et tous les êtres, il ne se blesse pas lui-même (en rendant son être captif du désir et des passions), et ainsi il atteint à la condition suprême.

30. – Celui qui voit que toute action est faite en vérité par Prakriti, et que le Moi est le témoin inactif, il voit.

31. – Quand il perçoit l'existence diversifiée des êtres demeurant dans l'Être éternel unique et jaillissant de Lui, alors il atteint au Brahman.

Tout ce mouvement cosmique superficiel est un devenir diversifié des existences naturelles dans l'Être éternel unique ; tout est étendu, manifesté, déroulé par l'Énergie universelle, hors des semences de l'idée de cette énergie, qui est au profond de l'existence de cet Être. Mais l'Esprit, même quand il s'empare des activités de cette Énergie en notre corps et en jouit, n'est point affecté par son caractère mortel.

32. – Parce qu'Il est sans origine et éternel, non limité par les qualités, le Moi suprême impérissable, bien qu'Il soit logé dans le corps, ô Kaunteya, n'agit pas, ni n'est affecté.

Il n'agit pas même dans l'action, kartâram apy akartâram, parce qu'il soutient l'action naturelle, en une parfaite indépendance spirituelle de ses effets ; il est en vérité générateur de toute activité, mais nullement modifié ni affecté par le jeu de sa Nature.

33. – Comme l'éther tout-pénétrant, en raison de sa subtilité, ne saurait être affecté, ainsi, partout logé dans le corps, le Moi n'est pas affecté.

De même que l'éther n'est pas affecté ni modifié par les formes multiples qu'il prend, mais demeure toujours la même substance originelle, pure et subtile, de même cet esprit, quand il a accompli et qu'il est devenu toutes les choses possibles, demeure à travers elles la même essence infinie, pure, immuable et subtile. C'est la condition suprême de l'âme, parâ gatih, c'est l'être divin et la nature divine, madbhâva, et quiconque arrive à la connaissance spirituelle s'élève à cette suprême immortalité de l'Éternel.

34. – Comme l'unique soleil illumine la terre entière, ainsi le Seigneur du Champ illumine le Champ entier, ô Bhârata.

Ce Brahman, ce Connaissant éternel et spirituel du Champ de son propre devenir naturel, cette Nature, sa perpétuelle énergie qui se transforme en ce Champ, cette immortalité de l'âme en la nature mortelle – cela ensemble fait toute la réalité de notre existence. L'esprit intérieur, quand nous nous tournons vers lui, illumine de sa propre vérité, dans la splendeur de ses rayons, le champ entier de la Nature. À la lumière de ce soleil de connaissance s'ouvre en nous l'œil de la connaissance, et nous vivons en cette vérité et non plus en cette ignorance. Alors nous percevons que notre limitation à notre nature présente mentale et physique était une erreur de nos ténèbres, alors nous sommes libérés de la loi de la Prakriti inférieure, la loi du mental et du corps ; alors nous atteignons à la nature suprême de l'esprit. Cette transformation noble et splendide est le devenir dernier, divin et infini – l'homme se dépouillant de la nature mortelle, revêtant une immortelle existence.

35. – *Ceux qui, par les yeux de la connaissance, perçoivent cette différence entre le Champ et le Connaissant du Champ et comment les êtres se libèrent de Prakriti, ils parviennent au Suprême.*

Chapitre quatorzième

Au-dessus des gunas

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – Je proclamerai encore pour toi la Connaissance suprême – le plus haut de tous les savoirs – telle que, la connaissant, tous les sages s’en sont allés à la perfection suprême.

Les distinctions entre Âme et Nature esquissées dans les versets du treizième chapitre en quelques épithètes décisives –particulièrement la distinction entre l’âme incarnée sujette à l’action de la nature parce qu’elle jouit de ses gunas, qualités ou modes, et l’Âme suprême qui demeure en l’être, jouissant des gunas, mais sans leur être soumise, car elle est elle-même au-delà d’eux – ces distinctions sont la base sur laquelle la Gîtâ fait reposer toute sa théorie de l’être libéré devenant un avec le Divin dans la loi consciente de son existence. Cette libération, cette unité, cette nature divine revêtue, sâdharmya, elle en fait l’essence même de la liberté spirituelle et la signification entière de l’immortalité. C’est pourquoi, dit la Gîtâ, c’est la connaissance suprême, parce qu’elle mène à la perfection suprême et conduit l’âme à la ressemblance avec le Divin. Cette importance suprême assignée au sâdharmya est un point capital dans l’enseignement de la Gîtâ.

2. – Ayant pris refuge en cette connaissance, étant devenus de même nature et de même loi d’être que Moi, ils ne naissent plus dans la création, ni ne sont tourmentés par l’angoisse de la dissolution universelle.

Notons que la Gîtâ n’indique nulle part que la dissolution de l’être spirituel individuel dans le Brahman absolu, non-manifesté, indéfinissable, avyaktam anirdeshyam, soit le véritable sens ou la condition de l’immortalité ou le but véritable du yoga. Au contraire, elle décrit plus loin l’immortalité comme l’habitation profonde dans l’Ishvara en sa condition suprême, magi nivasishyasi, param dhâma, et elle la décrit ici comme sâdharmya, parâm siddhim, une suprême perfection, une identification de loi d’être et de nature avec le Suprême persistant encore en l’existence et conscient du mouvement universel, mais au-dessus de ce mouvement –comme tous les sages, munayah sarve, encore existent, bien qu’ils ne soient plus enchaînés à la naissance dans la création, ni troublés par la dissolution des cycles.

L’enseignement spirituel ancien n’a jamais considéré l’immortalité comme une simple survivance personnelle à la mort du corps ; tous les êtres sont immortels en ce sens, et seules les formes périclissent. Les âmes qui ne parviennent pas à la libération vivent au long des ères successives ; toutes existent mêlées au Brahman ou cachées en lui pendant la dissolution des mondes manifestés, et renaissent à l’apparition d’un nouveau cycle. Au sens plus profond, l’immortalité est autre que cette survivance à la mort et ce constant retour à l’existence. L’immortalité est cet état suprême dans lequel l’Esprit se connaît comme supérieur à la mort et à la naissance, non conditionné par la nature de sa manifestation, infini, impérissable, interchangeable, éternel – immortel, puisque, ne naissant pas, il ne saurait mourir. Le divin Purushottama, qui est le Seigneur suprême et le suprême Brahman, possède à jamais cette immortelle éternité, et n’est pas affecté par le corps qu’il revêt ou les formes et les pouvoirs cosmiques qu’il assume sans cesse, parce qu’il existe toujours dans cette connaissance de soi. Sa nature même est d’être immuablement conscient de sa propre éternité ; il est conscient de soi sans fin ni commencement. Il est ici l’Habitant de tous les corps, mais comme le non-né en chaque corps, point limité en sa conscience par cette manifestation, point identifié avec la nature physique qu’il assume ; car cette nature physique n’est qu’une circonstance mineure dans le jeu universel de son activité dans l’existence. Être libéré, être immortel, c’est vivre en cet être éternel, immuablement conscient, du Purushottama. Mais pour arriver en ce monde à cette immortalité spirituelle supérieure, il faut que l’âme incarnée cesse de vivre selon la loi de la nature inférieure ; il lui faut adopter la suprême loi d’existence du Divin, qui est en fait la vraie loi de sa propre essence éternelle. Dans l’évolution spirituelle de son devenir, aussi bien que dans son être secret originel, elle doit croître jusqu’en la ressemblance du Divin.

3. – *Ma matrice est le Mahad Brahman ; en elle Je jette la semence ; d'elle sortent tous les êtres, ô Bhârata.*

L'âme de l'homme ne pourrait croître jusqu'en la ressemblance du Divin si, en son essence secrète, elle n'était impérissablement une avec le Divin, et partie intégrante de sa divinité ; elle ne saurait être ou devenir immortelle si elle n'était qu'une création de la nature mentale, vitale et physique. Toute existence est une manifestation de l'existence divine, et ce qui est au-dedans de nous est esprit de l'Esprit éternel.

4. – *Quelles que soient les formes produites par quelque matrice que ce soit, ô Kaunteya, le Mahad Brahman est leur matrice, et Je suis le Père qui jette la semence.*

Il est à la fois le Père et la Mère de l'univers ; la substance de l'idée infinie, vijnâna, le Mahad Brahman, est la matrice en laquelle il jette la semence de sa propre conception. En tant que Sur-âme, il jette la semence ; en tant que Mère, Âme-Nature, Énergie emplie de sa puissance consciente, il la reçoit dans cette infinie substance d'Être fécondée par son Idée inimitable et cependant se limitant elle-même. Il la reçoit en cette Immensité de conception de soi, et y développe le divin embryon sous la forme d'existence mentale et physique née de l'acte originel de conception créatrice. Tout ce que nous voyons est issu de cet acte de création.

D'où provient donc la différenciation ? Qu'est-ce donc qui force l'âme à revêtir l'apparence de naissance, de mort et de limitation – puisqu'il est certain que ce n'est là qu'une apparence ?

5. – *Les trois gunas nés de Prakriti, sattva, rajas et tamas, enchaînent dans le corps, ô toi au bras puissant, l'Habitant impérissable du corps.*

Ce qui conduit l'âme à revêtir l'apparence de naissance, de mort et de servitude, c'est un acte ou état de conscience subordonné, c'est, dans l'oubli d'elle-même, son identification avec les modes de la nature dans le jeu limité des mobiles inférieurs, et avec ce nœud d'action mentale, vitale et corporelle serré sur lui-même et asservi par l'ego. Nous élever au-dessus des modes de la Nature, être traigunâtîta, est la condition indispensable si nous voulons, libérés du pouvoir obsédant de l'action inférieure, recouvrer notre être pleinement conscient et revêtir la libre nature de l'esprit et son éternelle immortalité. C'est cette condition du sâdharmya que la Gîtâ va maintenant exposer.

6. – *D'entre eux, sattva, par la pureté de sa nature, est une source de lumière et d'illumination, et par la vertu de cette pureté ne cause en la nature ni maladie, ni morbidité, ni souffrance ; il enchaîne par l'attachement à la connaissance et par l'attachement au bonheur, ô toi sans péché.*

Sattva enchaîne, tout autant que les autres gunas, et il enchaîne exactement de la même façon, par le désir, par l'ego – un désir plus noble, un plus pur ego, mais tant que désir et ego, sous quelque forme que ce soit, possèdent l'être, il n'est point de liberté. L'homme de vertu, de connaissance, a son ego d'homme vertueux, son ego de connaissance, et c'est cet ego sattvique qu'il s'efforce de satisfaire ; c'est pour lui-même qu'il recherche vertu et connaissance. Or c'est seulement quand nous cessons de satisfaire l'ego, de penser et de vouloir à partir de l'ego, du « je » limité en nous, qu'il y a réelle liberté. En d'autres termes, la liberté, la suprême maîtrise de soi, commence lorsqu'au-dessus du moi naturel nous voyons et tenons le Moi suprême, pour qui l'ego est un voile obstructeur, une ombre impénétrable. Et cela ne peut être que lorsque nous voyons le Moi unique en nous siégeant au-dessus de la nature, lorsque nous rendons notre être individuel un avec Lui en être et en conscience, et lorsqu'il n'est plus dans son individuelle nature d'action que l'instrument d'une suprême Volonté, de l'unique Volonté qui soit réellement libre. Il nous faut pour cela nous élever au-dessus des trois gunas, devenir trigunâtîta.

7. – *Rajas, sache-le, a pour essence l'attrait de l'affection et du désir, c'est un enfant de l'attachement de l'âme au désir des objets. Par l'attachement aux œuvres, ô Kaunteya, il enchaîne l'esprit incarné.*

8. – *Mais tamas, sache-le, né de l'ignorance, est ce qui leurre tous les êtres incarnés ; il enchaîne par la négligence, l'indolence et le sommeil, ô Bhârata.*

9. – *Sattva attache au bonheur, rajas à l'action, ô Bhârata ; tamas voile la connaissance et attache à la négligence de l'erreur et à l'inaction.*

L'âme, attachée à la jouissance des gunas et à leurs résultats, concentre sa conscience sur l'action inférieure et extérieure de la vie, du mental et du corps dans la nature, s'emprisonne dans leurs formes, oublie sa propre conscience plus grande qui siège derrière ces formes dans l'esprit, ignorante du libre pouvoir et du libre domaine du Purusha libérateur. Il nous faut évidemment, afin d'être libérés et parfaits, quitter tout cela, abandonner les gunas, nous élevant au-dessus d'eux, et retourner à la puissance de cette libre conscience spirituelle au-dessus de la nature.

Ces trois qualités de la nature sont assurément présentes et actives en tous les êtres humains, et nul ne peut être considéré comme entièrement dépourvu de l'une ou de l'autre, ou libre d'aucune des trois ; mais elles ne sont pas constantes en tout homme dans l'action quantitative de leur force ou dans la combinaison de leurs éléments : car elles sont variables et dans un état continu de déplacement, de chocs mutuels et d'interaction. Ce n'est que par la prédominance générale et habituelle de l'une ou l'autre de ces qualités qu'un homme peut-être dit sattvique ou rajasique ou tamasique en sa nature ; mais ce ne peut être qu'une qualification générale, point absolue ni exclusive.

10. – Tantôt c'est sattva qui l'emporte, ayant dominé rajas et tamas, ô Bhârata ; tantôt rajas, ayant dominé sattva et tamas ; et tantôt tamas, ayant dominé sattva et rajas.

11. – Quand, par toutes les portes du corps, viennent des flots de lumière, lumière de compréhension, de perception et connaissance, on doit comprendre qu'il y a eu dans la nature un grand accroissement, une grande élévation du guna sattvique.

L'intelligence est alerte et éclairée, les sens plus vifs, le mental entier satisfait et plein d'éclat, et l'être nerveux calmé, empli de clarté et d'aise lumineuse, prasâda. Connaissance, aise harmonieuse, plaisir et bonheur, tels sont les résultats caractéristiques de sattva.

Sattva, puissance de connaissance et de bonheur, peut-il donc devenir une chaîne ? Oui, parce qu'il est un principe de nature mentale, un principe de connaissance limitée et limitante, un principe de bonheur dépendant de tel ou tel objet dûment poursuivi ou atteint, ou encore d'états particuliers du mental, d'une lumière du mental qui ne peut être qu'un demi-jour plus ou moins clair. Son plaisir ne peut être qu'une intensité éphémère ou une satisfaction mitigée. Tout autres sont la connaissance spirituelle infinie et le libre délice existant en soi de notre être spirituel.

12. – Appétits, impulsion de convoitise, initiative d'actions, inquiétude, désir – c'est ce qui monte en nous quand s'accroît rajas.

C'est la force de désir qui est le mobile de toute initiative personnelle ordinaire d'action, de tout ce mouvement dans notre nature – agitation, recherche, impulsion – qui nous pousse à l'action et aux œuvres, pravritti. Rajas est donc évidemment la force cinétique dans les modes de la nature. Son fruit est la soif de l'action, mais aussi l'affliction, la douleur, les souffrances de toutes sortes ; car il n'a pas la juste possession de son objet – désir, en effet, implique non-possession ; et même lorsque son plaisir de possession est réalisé, il est instable et troublé parce qu'il n'a pas de claire connaissance, ne sait comment posséder, ne peut trouver le secret de l'accord et de la vraie jouissance. Toute recherche de vie, ignorante et passionnée, appartient au mode rajasique de la nature.

13. – Non-connaissance, inertie, négligence et aberration – c'est ce qui naît quand tamas prédomine, ô joie des Kurus.

Ce sont les ténèbres de tamas qui obscurcissent la connaissance et causent toute confusion et toute aberration. C'est pourquoi tamas est l'opposé de sattva, car l'essence de sattva est l'illumination, prakâsha, et l'essence de tamas est l'absence de lumière et de connaissance, aprakâsha. Mais aussi bien que l'incapacité et la négligence dans l'erreur, l'inattention, la compréhension fautive ou la non-compréhension, tamas produit l'incapacité et la négligence dans l'action ; indolence, langueur et sommeil appartiennent à ce guna. C'est pourquoi tamas est aussi l'opposé de rajas ; car l'essence de rajas est mouvement, impulsion et force cinétique, pravritti, tandis que l'essence de tamas est inertie, apravritti. Tamas, doublement négatif, est inertie d'ignorance et inertie d'inaction.

14. – Si l'incarné s'en va à la dissolution quand sattva domine, alors il parvient aux mondes sans tache de ceux qui connaissent les principes suprêmes.

Notre mort physique est aussi un pralaya, l'âme qui a revêtu le corps vient à un pralaya, à une désintégration de cette forme de matière avec quoi son ignorance identifiait son être et qui maintenant

se dissout en ses éléments naturels. Mais l'âme elle-même subsiste et, après un intervalle, reprend, en un corps nouveau formé de ces éléments, sa ronde de naissances dans le cycle, – de même qu'après un intervalle de pause, de cessation, l'Être universel reprend la ronde sans fin des ères cycliques.

15. – Celui qui s'en va à la dissolution quand prédomine rajas renaît parmi ceux qu'attache l'action ; s'il se dissout pendant que croît tamas, il renaît dans des matrices d'êtres enveloppés de non-connaissance.

16. – Il est dit que le fruit des œuvres justement accomplies est pur et sattvique ; la douleur est la conséquence des œuvres rajasiques, l'ignorance est le résultat de l'action tamasique.

Toute action naturelle est faite par les gunas, par la nature à travers ses modes ; l'âme ne peut agir par elle-même, elle ne peut agir qu'à travers la nature et ses modes. Et cependant la Gîtâ, tout en exigeant que l'âme soit libérée des modes, insiste sur la nécessité de l'action. C'est pourquoi l'insistance de la Gîtâ sur le renoncement aux fruits est si importante ; car c'est le désir des fruits qui est la cause la plus puissante de la servitude de l'âme ; abandonnant ce désir, elle peut être libre dans l'action.

L'ignorance est le résultat de l'action tamasique ; la douleur, la conséquence des œuvres rajasiques – douleur aux formes multiples, réaction, déception, mécontentement, sentiment de l'éphémère – et c'est pourquoi il n'y a rien à gagner dans l'attachement aux fruits de cette sorte d'activité, suivis qu'ils sont de ces conséquences non désirables. Mais, des œuvres justement accomplies, le fruit est pur et sattvique, le résultat intérieur est connaissance et bonheur. Et pourtant l'attachement, même à ces sources de plaisir, doit être entièrement abandonné ; d'une part, parce que ce sont, dans le mental, des formes limitées et limitantes ; et d'autre part, parce que, sattva étant constamment mêlé à rajas et tamas qui l'assiègent et peuvent à tout moment le dominer, il y a dans la possession de ces plaisirs une perpétuelle insécurité. Cependant, même si l'on est libéré de tout attachement au fruit, on peut être attaché à l'œuvre même, soit pour elle-même – et c'est l'essence de l'entrave rajasique – soit par molle soumission aux impulsions de la nature – et c'est l'entrave tamasique – soit parce que la chose faite est juste, et par conséquent attirante – et c'est la cause de l'attachement sattvique, puissant sur l'homme de vertu ou l'homme de connaissance. Il faut alors, assurément, recourir à cette autre injonction de la Gîtâ : donner l'action elle-même au Seigneur des œuvres, et n'être plus qu'un instrument, égal et sans désir, de Sa volonté (XIV, 19).

17. – De sattva naît la connaissance, et de rajas la convoitise ; la négligence et l'illusion appartiennent à tamas, et aussi l'ignorance.

La Gîtâ ne décrit les trois modes de la Nature, sattva, rajas, tamas, que d'après leur action psychologique en l'homme, ou incidemment d'après leur action dans les choses : ainsi, par exemple, elle considère la nourriture selon l'effet vital ou psychologique produit sur les êtres humains. Si l'on cherche une définition plus générale, on pourra peut-être l'entrevoir dans l'idée symbolique de l'Hindouisme qui attribue respectivement chacune de ces qualités à un membre de la trinité cosmique, sattva à Vishnou qui conserve, rajas à Brahmâ qui crée, tamas à Rudra qui détruit. En cherchant par delà cette idée la raison de cette triple attribution, on pourrait définir les trois modes ou qualités selon le mouvement de l'énergie universelle, comme les trois puissances simultanées et inséparables de la nature : équilibre, mouvement et inertie. Mais ce n'est là que leur apparence, envisagée du point de vue de l'action extérieure de la Force. Puisque la conscience est toujours présente, même en une force apparemment inconsciente, il nous faut trouver, correspondant à ces trois modes, une puissance psychologique qui dirige leur action exécutive la plus extérieure. Sous leur aspect psychologique, on peut définir ainsi les trois qualités : tamas, le pouvoir d'ignorance de la nature ; rajas, son pouvoir d'ignorance en recherche active éclairée par le désir et l'impulsion ; sattva, son pouvoir de connaissance qui possède et harmonise.

18. – Ils montent, ceux qui sont en sattva ; ceux qui sont en rajas demeurent dans le milieu ; ceux qu'enveloppent l'ignorance et l'inertie – fruits du mode le plus bas – les hommes de tamas, ceux-là descendent.

L'âme humaine ordinaire prend plaisir aux troubles coutumiers de sa vie naturelle ; c'est parce qu'elle a ce plaisir, et parce que, l'ayant, elle donne son adhésion au jeu troublé de la nature inférieure, que ce jeu perpétuellement continue ; car la Prakriti n'agit que pour le plaisir et avec l'assentiment de

Celui qui l'aime et jouit d'elle, le Purusha. La joie de l'âme dans les dualités est le secret du plaisir que prend le mental à la vie. Demandez au mental de s'élever hors de tout ce trouble jusqu'à la joie sans mélange de la pure âme de félicité, qui constamment est le soutien secret de sa force dans la lutte et rend possible la continuation de sa propre existence – il aura aussitôt un mouvement de recul. La cause véritable de sa répugnance est qu'on lui demande de s'élever au-dessus de sa propre atmosphère et de respirer un air vital plus rare et plus pur, dont il ne peut réaliser – ni même concevoir comme réelles – la félicité et la puissance, tandis que la joie de cette nature inférieure bourbeuse est pour lui la seule chose familière et tangible. Cette satisfaction inférieure n'est d'ailleurs pas en elle-même mauvaise et sans profit ; elle est plutôt la condition de l'évolution ascendante de notre nature humaine hors de l'ignorance et de l'inertie tamasiques auxquelles son être matériel est le plus attaché ; elle est l'étape rajasique de la graduelle ascension de l'homme vers la connaissance de soi, la puissance et la félicité suprêmes. Mais si nous nous reposons éternellement sur ce plan, la madhyamâ gatih de la Gîtâ, notre ascension demeure inachevée, l'évolution de l'âme, incomplète. L'âme qui monte vers sa perfection doit passer par l'être et la nature sattviques pour parvenir à ce qui est par delà les trois gunas.

19. – *Quand le voyant perçoit que les modes de la nature sont toute la cause, tout le mécanisme qui produit les œuvres, et qu'il connaît Cela qui règne suprême au-dessus des gunas et qu'il se tourne vers Lui, il parvient à madbhâva (mouvement et condition du Divin).*

20. – *Quand l'âme s'élève ainsi au-dessus des trois gunas nés de l'incarnation dans la nature, elle est libérée de la sujétion à la naissance et à la mort et à ce qui les accompagne, décrépitude, vieillesse et souffrance, et elle jouit à la fin de l'immortalité de son existence en soi.*

Arjuna dit :

21. – *Quels sont les signes de l'homme qui s'est élevé au-dessus des trois gunas, ô Seigneur ? Comment agit-il, et comment surmonte-t-il les gunas ?*

Cette question révèle de nouveau la nature pratique et pragmatique d'Arjuna. Comment peut-on vivre et agir dans le monde et cependant être au-dessus des gunas ? Le signe en est, dit Krishna, cette équanimité dont J'ai constamment parlé.

Le Bienheureux Seigneur dit :

22. – *Celui qui, ô Pândava, n'abhorre ni ne fuit l'illumination (résultat de sattva grandissant), ni l'impulsion vers l'action (résultat de rajas grandissant), ni l'obscurcissement de l'être mental et nerveux (résultat de tamas grandissant), ni ne les désire quand ils cessent ;*

23. – *Celui qui, fermement établi, et comme siégeant au-dessus, bien haut, n'est pas ébranlé par les gunas ; qui, voyant que l'action procède des gunas, se tient à part, impassible ;*

Il s'est placé dans la lumière consciente d'un principe autre que la nature des gunas, et cette plus grande conscience demeure ferme en lui, au-dessus de ces puissances et nullement ébranlée par leurs mouvements, comme est le soleil au-dessus des nuages pour celui qui s'est élevé jusqu'en une atmosphère plus haute. De cette hauteur il voit que ce sont les gunas qui agissent et que leurs orages et leur calme ne sont pas lui-même, mais seulement un mouvement de Prakriti ; son moi est au-dessus d'eux, impassible, et son esprit ne participe pas à cette inconstance mouvante des choses instables. C'est l'impersonnalité de l'état brahmique ; car ce principe supérieur, cette plus grande conscience, vaste et élevée, kûstha, est le Brahman immuable.

Cependant il y a là évidemment un double état, une scission de l'être en deux opposés : akshara et kshara ; un esprit libéré dans le Moi immuable (Brahman) observe l'action d'une nature non-libérée et changeante. N'est-il pas d'état plus haut ? Le terme du yoga est-il d'abandonner la nature changeante et les gunas nés de l'incarnation dans la nature, et de disparaître dans l'impersonnalité et la paix sans fin du Brahman ? Il semble qu'il y ait autre chose ; la Gîtâ y fait allusion à la fin de ce chapitre, revenant toujours à cette note finale.

24-25. – *Celui qui regarde d'un œil égal le bonheur et la souffrance, pour qui l'or et la boue et la pierre sont d'égale valeur, pour qui sont égaux le plaisant et le déplaisant, la louange et le blâme, l'honneur et l'insulte, la faction de ses amis et la faction de ses ennemis ; qui est fermement établi en une quiétude, un calme intérieurs imperturbables, inaltérables ; qui ne prend l'initiative d'aucune*

action (mais laisse les gunas de la Nature faire toutes les actions) – on dit qu'il est au-dessus des gunas.

26. – Celui-là aussi qui M'aime et s'efforce vers Moi avec une adoration, un amour sans défaillance, il passe au-delà des trois gunas, et lui aussi est prêt à devenir le Brahman.

27. – Je suis (Moi, le Purushottama) la base du silencieux Brahmâ, de l'immortalité et de l'existence spirituelle impérissable, du dharma éternel et d'une entière félicité de bonheur.

Il y a donc une condition plus haute que la paix de l'akshara observant sans en être ému les débats des gunas. Il est une expérience et une base spirituelles suprêmes au-dessus de l'immuabilité du Brahman, il est un dharma éternel plus grand que l'impulsion rajasique aux œuvres, pravritti ; il est un délice absolu non touché par la souffrance rajasique et au-delà du bonheur sattvique, et cela, on le trouve et on le possède en demeurant dans l'être et la puissance du Purushottama. Or, puisqu'on l'acquiert par la bhakti, ce doit être assurément ce divin délice, l'ânanda, en lequel on réalise la fusion de l'entier amour et de l'unité qui embrasse, couronnement de la bhakti. Et monter jusqu'en cet ânanda, en cette inexprimable unité, doit être l'achèvement de la perfection spirituelle et l'accomplissement de l'éternel dharma, porteur d'immortalité.

Chapitre quinzième

Les trois Purushas

Le Bienheureux Seigneur dit :

1. – *Avec sa source originelle au-dessus (dans l'Éternel), ses branches s'étendant au-dessous, l'ashvattha est dit éternel et impérissable ; ses feuilles sont les hymnes du Véda. Qui le connaît connaît le Véda.*

C'est là une description de l'existence cosmique par l'image védantique de l'arbre ashvattha.

La connaissance que nous donne le Véda est la connaissance des dieux, des principes et des puissances du cosmos, et les fruits de cette connaissance sont les fruits d'un sacrifice offert avec désir, les fruits de la jouissance et de la domination de la nature dans les trois mondes, sur la terre et aux cieux et dans le monde entre terre et cieux. Les branches de cet arbre cosmique s'étendent à la fois au-dessous et au-dessus, au-dessous sur le plan matériel, au-dessus sur le plan supra-physique ; elles poussent de par les gunas de la Nature – car le triple guna est tout le sujet des Védas, traiguna-vishayâ vedâh. Les rythmes védiques sont les feuilles ; les objets du désir des sens suprêmement obtenus par le sacrifice dûment accompli sont le bourgeonnement constant de son feuillage. Aussi l'homme, tant qu'il jouit du jeu des gunas, tant qu'il est attaché au désir, est emprisonné dans les replis de pravritti, dans le mouvement de naissance et d'action, erre constamment entre la terre, les plans intermédiaires et les cieux, incapable de regagner ses infinitudes spirituelles suprêmes. Les sages ont perçu cette vérité. Afin d'obtenir la complète libération, ils ont suivi la voie de nivritti, cessation de la poussée originelle vers l'action ; et l'aboutissement de cette voie est la cessation de la naissance elle-même et une condition transcendante dans la plus haute région supra-cosmique de l'Éternel.

Mais pour cela, il faut, par la puissante épée du détachement, couper les racines du désir depuis longtemps fixées.

2. – *Les branches de l'arbre cosmique s'étendent à la fois au-dessous et au-dessus, elles poussent de par les gunas de la Nature ; les objets des sens en sont le feuillage ; ici-bas dans le monde des hommes, il plonge ses racines d'attachement et de désir, avec leur conséquence, une action sans fin déroulée.*

3-4. – *Sa forme réelle ne peut être par nous perçue en ce monde matériel des hommes incarnés, ni son commencement, ni sa fin, ni sa base ; ayant abattu, par la puissante épée du détachement, cet ashvattha aux fermes racines, on doit rechercher ce but suprême d'où, une fois qu'on l'a atteint, on n'est pas contraint de revenir en la vie mortelle ; je me détourne afin de ne chercher rien autre que cette Âme originelle de qui procède l'ancienne, la sempiternelle poussée vers l'action.*

5. – *Être libéré de l'égarement de cette Mâyâ inférieure, sans égoïsme, la grande erreur de l'attachement vaincue, tous les désirs calmés, la dualité de joie et de peine répudiée, être établi toujours en une conscience spirituelle – telles sont les étapes sur la voie de cet Infini suprême.*

6. – *C'est là qu'on trouve l'être hors du temps, qui n'est pas illuminé par le soleil ou la lune ou le feu (mais qui est lui-même la lumière de la présence du Purusha éternel) ; pour qui est sur cette voie, il n'est point de retour ; telle est la condition éternelle suprême de Mon Être.*

Mais il semblerait que l'on pût atteindre cela très bien, et même mieux que par nulle autre route, éminemment, directement, par l'impassibilité du sannyâsa. La route imposée semblerait être la voie de l'akshara, la renonciation complète aux œuvres et à la vie, une ascétique inaction. Où donc ici y a-t-il place pour l'ordre d'agir, ou du moins où en sont le besoin, la nécessité ? Et quel rapport a tout cela avec le maintien de l'existence cosmique, lokasangraha, le massacre de Kurukshétra, les voies de l'Esprit dans le temps, la vision du Seigneur aux millions de corps et son commandement impérieux : « Lève-toi, tue l'ennemi, et jouis d'un riche royaume » ? Et quelle est donc cette âme dans la nature ? Cet esprit, ce kshara, qui jouit de notre existence muable, est aussi le Purushottama ; c'est lui dans son éternelle multiplicité, telle est la réponse de la Gîtâ.

7. – *C'est une éternelle portion de Moi qui devient le jîva dans le monde des créatures vivantes, et qui cultive les pouvoirs subjectifs de Prakriti, le mental et les cinq sens.*

C'est là une définition, une affirmation dont les conséquences et la portée sont immenses. Car elle signifie que chaque âme, chaque être en sa réalité spirituelle est le Divin même, quelque partielle que soit Sa manifestation présente dans la nature. Et elle signifie encore, si les mots ont un sens, que chaque esprit manifesté, chacun des nombreux esprits, est un individu éternel, une éternelle puissance, non-née et immortelle, de l'unique Existence. Nous appelons cet esprit manifesté le jîva, parce qu'il apparaît ici-bas comme s'il était une créature vivante en un monde de créatures vivantes, et nous parlons de cet esprit en l'homme comme de l'âme humaine, et nous pensons à lui du seul point de vue de l'humanité. Mais en vérité, il est quelque chose de bien plus grand que son apparence actuelle et il n'est pas limité à son humanité ; il était dans le passé une manifestation moindre que l'homme, il peut devenir en son avenir quelque chose de plus grand que l'homme mental. Et quand cette âme s'élève au-dessus de toutes les limitations ignorantes, elle revêt sa nature divine, dont son humanité n'est qu'un voile temporaire, une chose dont le sens n'est que partiel et incomplet. L'esprit individuel existe et a toujours existé dans l'au-delà, dans l'Éternel, car il est lui-même sans fin, sanâtana. C'est assurément cette conception de l'éternité de l'individu qui conduit la Gîtâ à éviter toute expression susceptible de faire penser, si peu que ce soit, à une dissolution complète, laya, qui la conduit plutôt à parler de la condition suprême de l'âme comme d'une demeure dans le Purushottama, nivasishyasi mayy eva.

8. – *Quand le Seigneur revêt ce corps, [Il y apporte avec Lui le mental et les sens], et en Son départ aussi (rejetant le corps), Il S'en va les emportant, comme le vent emporte d'un vase les parfums.*

Cet individuel éternel n'est autre que le divin Purusha, et en réalité n'est aucunement distinct de Lui. C'est le Seigneur Lui-même, l'Ishvara qui, par la vertu de l'éternelle multiplicité de Son unité – toute existence n'est-elle pas une expression de cette vérité de l'Infini ?– existe à jamais comme âme immortelle au-dedans de nous, â revêtu ce corps et sort de Son cadre éphémère rejeté pour disparaître dans les éléments de la nature. Mais l'identité du Seigneur et de l'âme dans la nature muable nous est cachée par l'apparence extérieure, et se perd dans l'accumulation des tromperies mouvantes de cette nature. Et ceux qui se laissent diriger par les formes de la nature, la forme humaine ou toute autre forme, ne verront jamais cette identité, ils ignoreront et mépriseront le Divin logé dans le corps de l'homme.

9. – *L'oreille, l'œil, le toucher, le goût et l'odorat, Il les emploie, et aussi le mental, et jouit des objets du mental et des sens, Lui, l'Âme qui habite au-dedans et au-dessus.*

10. – *Ceux qui sont dans l'erreur ne Le perçoivent pas en Sa venue, ni en Son départ, ni en Son séjour et Sa jouissance et Sa qualité assumée ; ceux-là Le perçoivent qui ont l'œil de la connaissance.*

Ceux qui sont dans l'erreur voient seulement ce qui est visible pour le mental et les sens, non point la vérité plus grande qui ne peut être entrevue que par l'œil de la connaissance.

11. – *Les yogins qui s'efforcent voient en eux-mêmes le Seigneur ; mais les ignorants, bien qu'ils s'y efforcent, ne Le perçoivent pas, n'étant pas formés dans le moule spirituel.*

Les ignorants ne peuvent Le voir, même quand ils s'y efforcent, tant qu'ils n'ont pas appris à rejeter les limitations de la conscience extérieure, à édifier en eux-mêmes leur être spirituel, à créer pour lui, pourrait-on dire, une forme dans leur nature. Pour se connaître soi-même, l'homme doit être kritâtman, avoir reçu sa forme complète dans le moule spirituel, être illuminé par la vision spirituelle. Les yogins qui ont cet œil de la connaissance voient l'Être divin qu'est chaque homme dans leur propre réalité sans fin, leur propre éternité d'esprit. Illuminés, ils voient en eux-mêmes le Seigneur et sont délivrés de la grossière limitation matérielle, de cette forme de personnalité mentale, de cette formulation en vie éphémère : ils demeurent immortels dans la vérité du moi et de l'esprit. Et ils Le voient aussi non seulement en eux-mêmes, mais dans le cosmos entier.

12. – *La lumière du soleil qui illumine tout ce monde, ce qui est dans la lune et dans le feu, cette lumière, sache qu'elle vient de Moi.*

13. – *Je suis entré en cette forme de terre (et Je suis l'esprit de sa force matérielle), et Je soutiens par Ma puissance ces multitudes. Je suis la divinité Soma qui, par le rasa (la sève dans la terre-mère) nourrit toutes les plantes et tous les arbres.*

14. – *Devenu flamme de vie, Je soutiens le corps physique des créatures vivantes, et, uni avec prâna et apâna, Je digère les quatre sortes de nourriture⁵⁰.*

En d'autres termes, le Divin est à la fois l'Âme de la matière, l'Âme de la vie et l'Âme du mental, aussi bien que l'Âme de la lumière supra-mentale qui est au-delà du mental et de son intelligence raisonnée limitée.

15. – *Je suis logé dans le cœur de tous ; du Moi viennent la mémoire et la connaissance et aussi leur absence. Et cela que connaissent tous les Védas (et toutes les formes de savoir), cela Je le suis ; et c'est Moi en vérité qui connais le Véda et qui fais le Védânta.*

16. – *Il y a en ce monde deux Purushas (êtres spirituels), l'immuable (impersonnel) et le muable (personnel) ; le muable, ce sont toutes ces existences ; le kûtastha (la conscience élevée de la condition brahmique) est appelé l'immuable.*

Ces deux Purushas sont les deux esprits que nous voyons dans le monde ; l'un apparaît au premier plan, dans son action ; l'autre demeure derrière l'action, ferme en ce perpétuel silence d'où vient l'action et en quoi toutes les actions cessent et disparaissent dans l'être hors du temps, nirvâna. La difficulté qui déconcerte notre intelligence est que ces deux Purushas semblent être d'inconciliables contraires, sans lien réel entre eux, sans autre passage de l'un à l'autre qu'un mouvement intolérant de séparation. Le kshara agit isolément dans l'akshara, ou du moins y cause l'action ; l'akshara se tient à part, ayant son centre en lui-même, distinct en son inactivité du kshara. Quand nous vivons dans la mobilité du devenir, nous pouvons bien être conscients de l'immortalité de l'existence en soi hors du temps, mais nous ne pouvons guère vivre en elle. Et quand nous nous fixons dans l'être hors du temps, le Temps, l'Espace et les circonstances tombent et se détachent de nous, et commencent d'apparaître comme un rêve troublé dans l'Infini. La conclusion la plus naturelle serait, à première vue, que la mobilité de l'esprit dans la nature est une illusion, une chose réelle seulement quand nous vivons en elle, mais non pas réelle en son essence, et c'est pourquoi, quand nous retournons en notre moi, elle se détache de notre essence incorruptible. C'est la manière accoutumée de trancher le nœud de l'énigme, Brahma satyam, jagan mithyâ.

La Gîtâ ne se réfugie pas dans cette explication qui apporte de grandes difficultés – outre qu'elle ne parvient pas à rendre compte de l'illusion, car elle se borne à dire que tout cela est une mystérieuse et incompréhensible Mâyâ, et l'on pourrait dire aussi bien que tout cela est une mystérieuse et incompréhensible double réalité, l'esprit se déroband à l'esprit. La Gîtâ parle de Mâyâ, mais seulement comme d'une conscience partielle déconcertante qui perd contact avec la réalité complète, vit dans le phénomène de la nature mobile et ne voit pas l'Esprit de qui elle est la puissance active me prakritih. Quand nous passons au-delà de cette Mâyâ, le monde ne disparaît pas, il ne fait que changer le cœur même de sa signification. La vision spirituelle nous révèle, non que tout cela n'existe pas en réalité, mais plutôt que tout est, mais en un sens différent de son interprétation erronée actuelle ; tout est Moi, âme et nature du Divin, tout est Vâsudéva. Pour la Gîtâ le monde est réel, création du Seigneur, puissance de l'Éternel, manifestation du Parabrahman, et cette nature inférieure de la triple Mâyâ est elle-même dérivée de la Nature divine suprême.

Nous ne pouvons non plus nous retrancher dans cette distinction d'une double réalité – une réalité inférieure, active et temporelle, une autre supérieure, calme et immobile et éternelle – et chercher notre libération dans le passage de cette vision partielle à cette grandeur, de l'action au silence. Car la Gîtâ insiste sur ce fait que nous pouvons et devons, pendant même que nous vivons, être conscients dans le moi et son silence, et cependant agir avec puissance dans ce monde de la nature. Et elle donne l'exemple du Divin lui-même, qui n'est pas enchaîné par la nécessité de la naissance, qui est libre, supérieur au cosmos, et qui cependant demeure éternellement en action, varta eva cha karmani. Aussi est-ce en revêtant une image de la nature divine en son intégralité que l'homme devient entièrement capable de réaliser l'unité de cette double expérience. Mais quel est le principe de cette unité ?

⁵⁰ C'est-à-dire : celle qu'on mâche, celle qu'on suce, celle qu'on lèche et celle qu'on boit.

La Gîtâ le trouve dans sa vision suprême du Purushottama ; car tel est, selon sa doctrine, le type de l'expérience complète, de l'expérience la plus élevée ; c'est la connaissance de ceux qui connaissent le Tout, kritsna-vidah.

17. – Mais autre que ceux-là est cet Esprit suprême appelé le suprême Moi, qui entre dans les trois mondes et les soutient, le Seigneur impérissable.

Par rapport aux éléments et à l'action de la nature cosmique, l'akshara est para, suprême. Il est le Moi immuable de tout, et le Moi immuable de tout est le Purushottama. Il est l'akshara, dans la liberté de son existence en soi qui n'est pas affectée par l'action de sa propre puissance dans la nature, point heurtée par la nécessité de son propre devenir, point troublée par le jeu de ses propres qualités. Mais ce n'est là qu'un aspect – et d'ailleurs un aspect important – de la connaissance intégrale. En même temps, le Purushottama est plus grand que l'akshara, parce qu'il est plus que cette immuabilité, et il n'est même pas limité par la condition suprême éternelle de son être, param dhâma. Néanmoins, c'est à travers tout ce qui en nous est immuable et éternel que nous arrivons à cette condition suprême d'où il n'est pas de retour à la naissance, et c'est la libération que cherchaient les voyants du passé, les anciens sages. Mais quand on recherche la libération à travers le seul akshara, la tentative devient la quête de l'indéfinissable, quête difficile pour notre nature, alors que nous sommes incarnés dans la matière. L'Indéfinissable, vers lequel monte, en son besoin de séparation, l'akshara, le pur moi, intangible au-dedans de nous, est un suprême non-manifesté, paro vyaktah, et cet akshara suprême non-manifesté est encore le Purushottama. C'est pourquoi, a dit la Gîtâ, ceux-là aussi qui poursuivent l'indéfinissable viennent à Moi, le Divin éternel. Cependant l'Indéfinissable est plus encore qu'un suprême akshara non-manifesté, plus que tout Absolu négatif, neti neti, car on doit le connaître aussi comme le Purusha suprême qui étend cet univers entier en sa propre existence. Il est un Tout suprême et mystérieux, un ineffable Absolu positif de toutes les choses ici-bas. Il est le Seigneur dans le kshara, il est le Purushottama non seulement là-bas, mais encore Ishvara ici dans le cœur de chaque créature. Et là encore même, en sa condition éternelle suprême, paro vyaktah, il est le Seigneur suprême, Parameshvara, non point un Indéfinissable distinct et sans relation aucune, mais l'origine, le père et la mère, le fondement premier et la demeure éternelle du moi et du cosmos, le Maître de toutes les existences, Celui qui accueille l'ascèse et le sacrifice. C'est en le connaissant à la fois dans l'akshara et le kshara, c'est en le connaissant comme le non-né qui se manifeste partiellement en toute naissance et qui descend lui-même en la forme du constant Avatar, c'est en le connaissant dans son intégralité, samagram mâm, que l'âme est libérée aisément des apparences de la nature inférieure et retourne, par une croissance vaste et soudaine, et une immense, une incommensurable ascension, jusqu'en l'être divin et la Nature suprême. Car la vérité du kshara est, elle aussi, une vérité du Purushottama. Le Purushottama est dans le cœur de chaque créature, manifesté en ses Vibhûtis sans nombre ; le Purushottama est l'esprit cosmique dans le Temps, et c'est lui qui donne à l'esprit humain libéré l'ordre d'accomplir l'action divine. Il est à la fois akshara et kshara, et cependant il est autre parce qu'il est plus et plus grand que chacun de ces opposés.

Le Divin n'est ni entièrement le kshara, ni entièrement l'akshara. Il dépasse le Moi immuable ; il dépasse plus encore l'Âme des choses muables. S'il peut être à la fois l'un et l'autre, c'est parce qu'il est différent d'eux, anyah, c'est parce qu'il est le Purushottama au-dessus de tout cosmos et cependant étendu dans le monde et étendu dans le Vêda en connaissance de soi et en expérience cosmique.

18. – Puisque Je suis au-delà du muable, et plus grand et plus haut que l'immuable même, dans le monde et dans le Vêda, on Me proclame le Purushottama (le Moi suprême).

19. – Celui qui n'est pas dans l'erreur et qui Me connaît ainsi comme le Purushottama, celui-là M'adore (a pour Moi bhakti) avec une connaissance complète et dans tous les modes de son être naturel.

Il voit le sens entier à la fois du moi et des choses ; il rétablit la réalité intégrale du Divin ; dans le Purushottama, il unit le kshara et l'akshara. Le Moi suprême de son existence et de toute existence, le Seigneur unique de son énergie et de toutes les énergies, l'Éternel tout proche et lointain dans le monde et au-delà du monde, il L'aime, Lui rend un culte, s'attache à Lui et L'adore. Et il le fait non point avec une partie ou un aspect seulement de lui-même, le seul mental spiritualisé, l'aveuglante lumière du cœur, intense mais privée de toute ampleur, ou la seule aspiration de la volonté dans les

œuvres – mais dans toutes les voies, parfaitement éclairées, de son être et de son devenir, de son âme et de sa nature. Divin en l'égalité de son imperturbable existence en soi, un en elle avec tout objet et toute créature, il fait descendre cette égalité sans limites, cette profonde unité, dans son mental et son cœur et sa vie et son corps, et fonde sur elles, en une intégralité indivisible, la trinité de l'amour divin, des œuvres divines et de la connaissance divine. Telle est la voie du salut selon la Gîta.

20. – Ainsi le plus secret shâstra (l'enseignement et la science suprêmes) a par Moi été annoncé, ô toi sans péché. Le connaître absolument, c'est être devenu parfait en connaissance et c'est, au sens suprême, ô Bhârata, réussir.

Chapitre seizième

Déva et asura

La Gîtâ a insisté sur la nécessité de faire toutes les actions, sarvâni karmâni, kritsnakrit ; elle a déclaré que, de quelque manière que vive et agisse le yogin devenu parfait, il vit et agit en Dieu. Mais cela ne peut être que si la nature aussi, en ses puissances et en ses œuvres, devient divine, devient un pouvoir imperturbable, intangible, inviolé, pur, jamais troublé par les réactions de la Prakriti inférieure. Comment et par quelles étapes doit-on effectuer cette transformation, la plus difficile ? Quel est ce secret dernier de la perfection de l'âme ? Quel est le principe, le processus de cette transmutation de notre nature humaine et terrestre ?

La qualité sattvique est un premier médiateur entre la nature supérieure et la nature inférieure. Sans doute, à un certain point, il lui faut se transformer, s'échapper d'elle-même, se fragmenter et se dissoudre en son origine même ; son dérivé conditionné, qui cherche la lumière et l'action soigneusement élaborée, doit se changer en l'activité libre et directe et la lumière spontanée de l'esprit. Mais en attendant cette transformation, un grand accroissement de puissance sattvique nous délivre dans une large mesure de l'incapacité tamasique et rajasique ; et quand rajas et tamas n'ont plus un trop grand pouvoir pour nous ramener en arrière, l'incapacité sattvique peut être surmontée plus aisément. Développer sattva jusqu'à ce qu'il s'emplisse de lumière spirituelle, de calme et de bonheur, est la première condition de cette discipline préliminaire de la nature.

C'est là, nous allons le voir, tout le sujet des chapitres qui suivent. Mais d'abord la Gîtâ fait précéder l'étude de ce mouvement vers la lumière d'une distinction entre deux catégories d'êtres, les dévas et les asuras ; car si le déva est capable d'une haute action sattvique par quoi se transforme l'être, l'asura en est incapable. Voyons l'objet de ces préliminaires et la portée exacte de cette distinction. Dans son ensemble, la nature de tous les êtres humains est la même, un mélange des trois gunas ; il semblerait donc qu'en tous devrait être la possibilité de développer, de renforcer l'élément sattvique, et de le diriger vers les sommets de la transformation divine. Que notre tendance ordinaire soit en réalité de faire de notre raison et de notre volonté les serviteurs de notre égoïsme rajasique et tamasique, les agents de notre désir cinétique, agité et sans équilibre, ou de notre indolence complaisante à nous-même et de notre inertie statique, ce ne peut être, penserait-on, qu'un caractère temporaire de notre être spirituel insuffisamment développé, l'immaturité de son évolution imparfaite, et cela doit prendre fin quand notre conscience s'élève dans l'échelle spirituelle. Or nous voyons en fait que les hommes, du moins les hommes au-dessus d'un certain niveau, se partagent pour la plupart en deux classes : d'une part, ceux en qui la force dominante est la nature sattvique orientée vers la connaissance, la maîtrise de soi, la bienfaisance, la perfection ; d'autre part, ceux en qui la force dominante est la nature rajasique orientée vers une égoïste grandeur, la satisfaction du désir, l'activité sans frein d'une forte volonté, d'une forte personnalité qu'ils cherchent à imposer au monde, non pour le service de l'homme ou de Dieu, mais pour leur orgueil propre, leur gloire et leur plaisir. Ceux-là sont les représentants humains des dévas et ceux-ci des dânavas ou asuras, ceux-là des dieux et ceux-ci des titans.

L'esprit des anciens, plus ouvert que le nôtre à la vérité de ce que cache le voile physique, a vu, par delà la vie de l'homme, de grandes puissances, de grands êtres cosmiques représentant certaines tendances ou certains degrés de la Shakti universelle, divine, titanique, gigantesque ou démoniaque ; et ceux des hommes qui représentaient fortement ces types de nature étaient eux-mêmes considérés comme dévas, asuras, râkshasas, pishâchas. La Gîtâ, pour ses propres fins, reprend cette distinction et expose la différence entre ces deux catégories d'êtres, dvau bhûta-sargau. Elle a parlé précédemment de la nature asurique et râkshasique qui fait obstacle à la connaissance de Dieu, à la libération et à la perfection ; elle lui oppose maintenant la nature dévique orientée vers elles.

Le Bienheureux Seigneur dit :

1-3. – Absence de peur, tempérament pur, fermeté dans le yoga de la connaissance, bienfaisance, maîtrise de soi, sacrifice, étude des Écritures, ascèse, candeur et droiture, non-violence, sincérité, absence de courroux, abnégation, calme, absence de critique, compassion pour tous les êtres, absence

de convoitise, douceur, modestie, absence d'agitation, énergie, miséricorde, patience, propreté, absence d'envie et d'orgueil – telle est, ô Bhârata, la richesse de l'homme né en la nature dévique.

La bienveillance, l'abnégation, la maîtrise de soi de la nature dévique sont dépourvues de toute faiblesse. Cette nature possède l'énergie, la force d'âme, la solide résolution, l'intrépidité de l'âme qui vit juste, qui vit selon la vérité et aussi sa non-violence, tejas, abhaya, dhriti, ahimsâ, satya. L'être entier, le tempérament entier, tout est intégralement pur ; l'homme recherche la connaissance et demeure en elle, calme et inébranlable.

4. – *Orgueil, arrogance, estime excessive de soi, courroux, dureté, ignorance – telle est, ô Pârtha, la richesse de l'homme né en la nature asurique.*

5. – *Les qualités déviques conduisent vers la libération, les asuriques vers la servitude. Ne t'afflige pas, Pândava, tu es né dans la nature du déva.*

Arjuna ne doit pas s'affliger en pensant que son acceptation de la bataille et du massacre le fait céder aux impulsions de l'asura. Cette action sur laquelle tout repose, cette bataille qu'Arjuna – avec, pour conducteur, le Divin incarné – doit livrer sur l'ordre du Maître du monde revêtant la forme de l'Esprit du Temps, elle est une lutte pour établir le royaume du dharma, le règne de la vérité, du droit et de la justice. Arjuna lui-même est né dévique ; il a développé en lui l'être sattvique, et voici qu'il en est venu à un point où il est capable d'une haute transformation, d'une haute libération du traigunya, donc de la nature sattvique elle-même.

6. – *Il y a deux genres de créatures en ce monde matériel, le dévique et l'asurique ; le dévique a été décrit longuement ; entends de Moi, ô Pârtha, ce qu'est l'asurique.*

La distinction entre déva et asura ne vaut pas pour l'humanité entière ; elle n'est pas applicable avec rigidité à tous ses individus ; elle n'est pas non plus précise et aiguë dans toutes les étapes de l'histoire morale et spirituelle de la race ou dans toutes les phases de l'évolution individuelle. Les hommes tamasiques, qui forment une si grande partie de l'humanité, n'entrent dans aucune des catégories que l'on vient de décrire, bien qu'ils puissent avoir en eux les deux éléments à un faible degré, et qu'ils servent avec tiédeur les qualités inférieures surtout. L'homme normal est ordinairement un mélange ; mais l'une ou l'autre des tendances est plus prononcée, tend à le rendre principalement rajaso-tamasique ou sattvo-rajāsique, et l'on peut considérer qu'elle le prépare pour la culmination soit de la clarté du divin, soit de la turbulence du titan. Car ce dont il s'agit ici, c'est d'une certaine culmination dans l'évolution de la nature qualitative, comme le montreront avec évidence les descriptions données dans le texte. Il peut y avoir, d'un côté une sublimation de la qualité sattvique, culmination ou manifestation du Deva non-né, de l'autre côté une sublimation de la tendance rajāsique de l'âme dans la nature, la naissance complète de l'asura. L'une conduit vers ce mouvement de libération sur lequel la Gîtâ va insister ; elle rend possible un haut accroissement de la qualité sattvique se dépassant elle-même, et la transformation en la ressemblance de l'Être divin. L'autre nous éloigne de cette universelle possibilité et nous précipite vers une aggravation de notre asservissement à l'ego. Tel est le point essentiel de la distinction.

7. – *Les hommes asuriques n'ont pas la vraie connaissance de la voie de l'action ni de la voie de l'abstention ; la vérité n'est pas en eux, ni l'action pure, ni l'observance fidèle.*

8. – *« Le monde est sans Dieu, disent-ils, il n'est pas vrai, pas fondé sur la vérité, il est causé par une union mutuelle avec, pour cause unique, le désir, il est un monde de hasard. »*

9. – *S'appuyant sur cette façon de voir la vie, et, par cette fausseté, ruinant leur âme et leur raison, les hommes asuriques deviennent le centre ou l'instrument d'une action violente, féroce, titanique, puissance de destruction dans le monde, fontaine de violence et de mal.*

10. – *Orientés vers l'insatiable désir, arrogants, pleins d'estime de soi et d'ivresse orgueilleuse, ces êtres, âmes mal dirigées, se trompent, persistent dans leurs aspirations fausses et obstinées, et poursuivent résolument l'objet impur de leurs désirs.*

11. – *Ils s'imaginent que désir et jouissance sont tout le but de la vie, et (dans la poursuite désordonnée et insatiable qu'ils en font) ils sont la proie, jusqu'au moment de leur mort, d'un souci et d'une pensée et d'une anxiété et d'un effort dévorants, incessants et sans mesure.*

12-15. – *Enchaînés par cent chaînes, dévorés de courroux et de convoitise, inlassablement occupés à amasser des gains injustes pour servir à leur jouissance et à la satisfaction de leurs appétits, toujours ils pensent : « Aujourd’hui j’ai atteint tel objet de désir, demain j’aurai tel autre ; aujourd’hui j’ai telle richesse, demain j’en aurai davantage. J’ai tué celui-ci, mon ennemi, je tuerai aussi les autres. Je suis un seigneur et un roi des hommes, je suis parfait, accompli, fort, heureux, fortuné, privilégié entre ceux qui jouissent du monde ; je suis riche ; je suis de haute naissance ; qui donc se peut comparer à moi ? Je sacrifierai, je donnerai, je jouirai. »*

16. – *Ainsi occupés de maintes idées égoïstes, leurrés, adonnés à la satisfaction du désir (faisant des œuvres, mais mal, agissant avec puissance, mais pour eux-mêmes, pour le désir, pour la jouissance, non pour Dieu en eux et Dieu en l’homme), ils tombent dans l’enfer impur de leur propre vice.*

17. – *Ils sacrifient et ils donnent, non selon l’ordre véritable, mais par une ostentation égoïste, par vanité et avec un sot et raide orgueil.*

18. – *Dans l’égoïsme de leur force et de leur puissance, dans la violence de leur courroux et de leur arrogance, ils haïssent, méprisent et rabaissent le Dieu en eux caché et le Dieu en l’homme.*

19. – *Ces orgueilleux qui haïssent [le bien et Dieu], mauvais, cruels, les plus vils parmi les hommes de ce monde, Je les jette sans cesse en de nouvelles naissances asuriques.*

20. – *Jetés en des matrices asuriques, dans l’erreur toujours, naissance après naissance, ils ne Me trouvent pas (car ils ne Me cherchent pas) et ils sombrent dans la condition la plus basse de la nature de l’âme.*

Il ne faut pas faire dire à cette description saisissante, même si nous donnons sa pleine valeur à la distinction qu’elle implique, plus qu’elle ne signifie en réalité. Quand il est dit qu’il y a deux sortes d’êtres dans notre monde matériel, les dévas et les asuras⁵¹, cela ne signifie pas que Dieu ait créé les âmes humaines, dès le commencement, chacune avec sa propre carrière inéluctable dans la nature ; cela ne signifie pas qu’il y ait une prédestination spirituelle rigide, que certains, rejetés dès le commencement par le Divin, soient par lui aveuglés afin d’être précipités à l’éternelle perdition, à l’impureté de l’enfer. Toutes les âmes sont portions éternelles du Divin, les asuriques comme les déviques, et toutes peuvent atteindre le salut ; même le plus grand pécheur peut se tourner vers le Divin. Mais l’évolution de l’âme dans la nature est une aventure dont le svabhâva, et le karma gouverné par le svabhâva, sont à jamais les puissances maîtresses ; et si un excès dans la manifestation du svabhâva, dans le « soi-devenir » de l’âme, un désordre dans son jeu, font incliner la loi de l’être du côté pervers, si on laisse prévaloir les qualités rajasiques, cultivées aux dépens des sattviques, alors la tendance du karma et ses résultats nécessairement culminent, non à la hauteur sattvique capable du mouvement de libération, mais dans les pires exagérations des perversités de la nature inférieure. L’homme, s’il ne s’arrête et n’abandonne cette voie d’erreur, finira par laisser un asura se développer pleinement en lui ; et une fois qu’il se sera à ce point détourné de la lumière et de la vérité, l’immensité même de cette divine puissance mal employée en lui l’empêchera de donner une direction contraire à sa course rapide et fatale, tant qu’il n’aura sondé les profondeurs où il est précipité, touché le fond, vu où la vie l’a conduit – toute puissance gaspillée, épuisée, lui-même abîmé dans la condition la plus basse de la nature de l’âme, qui est enfer. Ce n’est que lorsqu’il comprend et se tourne vers la lumière qu’apparaît cette autre vérité de la Gîtâ : même le plus grand pécheur, le plus impur et le plus violent, celui-là même est sauvé dès qu’il se tourne vers le Divin qui est au dedans de lui pour L’adorer et Le suivre. Alors, par ce simple revirement, il entre bientôt dans la voie sattvique qui conduit à la perfection et à la liberté.

21. – *Triple est la porte de l’enfer, destructrice de l’âme –désir, courroux et convoitise ; que l’homme renonce donc à tous trois.*

⁵¹ La distinction entre ces deux genres de créatures a sa pleine vérité en des plans supra-physiques, où le mouvement n’est pas soumis à la loi de l’évolution spirituelle. Il y a des mondes de dévas et des mondes d’asuras, et il y a, dans ces mondes, au-delà de nous, des types constants de créatures qui soutiennent le jeu divin complet de la création indispensable à la marche de l’univers, et qui exercent aussi leur influence sur la terre, sur la vie et la nature de l’homme sur notre plan physique d’existence.

22. – *L'homme qui a échappé à ces portes de ténèbres, ôfils de Kuntî, poursuit son propre bien supérieur et parvient à la condition suprême de l'âme.*

23. – *Celui qui, ayant rejeté les règles du shâstra, suit les impulsions du désir, n'atteint pas à la perfection, ni au bonheur, ni à la condition suprême de l'âme.*

24. – *Que le shâstra soit donc l'autorité déterminant pour toi ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas être fait. Sachant ce qu'ont déclaré les règles du shâstra, tu dois travailler en ce monde.*

La règle vraie de notre nature n'est pas de suivre la loi du désir ; il est un critère plus haut et plus juste de ses actions. Mais où prend-il corps, où peut-on le trouver ? D'abord, la race humaine a toujours cherché cette Loi juste et haute, et tout ce qu'elle a découvert a été incorporé dans son shâstra – loi de science et de connaissance, loi éthique, loi religieuse, loi de la meilleure vie sociale, loi des justes relations entre l'homme et Dieu et la nature. Le shâstra, ce n'est pas une masse de coutumes, les une bonnes, les autres mauvaises, suivies sans intelligence par l'esprit de routine habituel de l'homme tamasique. Le shâstra, c'est la connaissance et l'enseignement apportés par l'intuition, l'expérience et la sagesse ; c'est la science, l'art et l'éthique de vie, les meilleurs critères dont dispose la race. L'homme à demi éveillé qui abandonne l'observance de la loi du shâstra pour se laisser guider par ses instincts et ses désirs peut trouver le plaisir, mais non pas le bonheur – car le bonheur intérieur ne peut venir que par une vie bien dirigée. Il ne peut monter vers la perfection, il ne peut atteindre la condition spirituelle suprême. La loi de l'instinct et du désir semble être au premier plan dans le monde animal, mais le caractère humain de l'homme progresse par la recherche de la vérité, de la religion, de la connaissance et de la vie bien dirigée. Le shâstra, le Droit reconnu, à qui l'homme a assigné le rôle de gouverner ses éléments inférieurs par sa raison et sa volonté intelligente, doit par conséquent être observé d'abord, être admis comme autorité régissant la conduite et les œuvres, régissant ce qui doit être fait et ne pas être fait, jusqu'à ce que la nature instinctive du désir soit disciplinée, rabaisée et rabattue par l'habitude de la maîtrise de soi, jusqu'à ce que l'homme soit prêt, d'abord à se conduire lui-même avec une intelligence plus libre, et ensuite à suivre la plus haute loi, la loi suprême, la suprême liberté de la nature spirituelle.

Tout le shâstra est érigé sur un certain nombre de conditions préparatoires, de dharmas ; il est un moyen, non une fin. La fin suprême est la liberté de l'esprit que l'âme atteint quand, abandonnant tous les dharmas, elle se tourne vers Dieu pour trouver en Lui sa loi unique d'action, agit sur l'ordre direct de la volonté divine et vit en la liberté de la divine nature, non pas dans la loi, mais dans l'Esprit. La question que va se poser Arjuna prépare précisément l'exposé plus ample de cet enseignement.

Chapitre dix-septième

Les gunas, la foi et les œuvres

La Gîtâ a distingué l'action faite au gré du désir personnel et l'action faite selon le shâstra. Mais nous voyons aussi qu'il y a en l'homme une tendance plus libre, autre que la soumission à ses désirs, autre aussi que sa volonté d'accepter la loi, l'idée bien déterminée, la sûre règle directrice du shâstra. Nous voyons l'individu et la communauté – c'est assez fréquent chez l'un, et de tous les instants chez l'autre – se détourner du shâstra, ne plus pouvoir le supporter, perdre cette forme de volonté et de foi, et aller à la recherche d'une autre loi qu'ils sont plus enclins à accepter comme juste loi de vie, à considérer comme une vérité d'existence plus élevée ou plus vitale. Le shâstra est pour l'individu quelque chose d'impersonnel, et c'est ce qui en fait une autorité supérieure à la loi personnelle étroite des éléments de l'homme ; mais en même temps il est personnel pour la collectivité, résultat de son expérience, de sa culture ou de sa nature. Il n'est pas, en tous points de sa forme et de son esprit, la règle idéale de l'accomplissement du Moi ou la loi éternelle du Maître de notre nature, bien qu'il puisse contenir en lui, dans une plus ou moins large mesure, des indications, des préparations, des aperçus pleins de lumière de cette chose bien plus grande. Or il arrive que l'individu passe au-delà de la collectivité, soit prêt pour une plus grande vérité, une marche plus étendue, une intention plus profonde de la vie-esprit.

Mais alors quelle base sûre aura l'action qui se soustrait à la fois à la direction du désir et à la norme du shâstra ? Car la règle du désir possède en elle une autorité, qui n'est plus pour nous sûre ni satisfaisante comme elle l'est pour l'animal, comme elle a pu l'être pour une humanité primitive, mais qui est cependant, dans une certaine mesure, fondée sur une partie très vivante de notre nature et fortifiée par ses fermes indications ; et la loi, le shâstra, a derrière elle toute l'autorité d'une règle depuis longtemps établie, de sanctions longtemps efficaces, d'une sûre expérience passée. Par contre, ce mouvement nouveau est de l'ordre d'une aventure puissante dans l'inconnu ou dans le partiellement connu, d'un développement audacieux et d'une conquête nouvelle. Quel est donc le fil conducteur, quelle est la lumière directrice à quoi se fier, quelle est en notre être la base solide ? La réponse est que le fil conducteur, le soutien, doit être trouvé dans la shraddhâ de l'homme, sa foi, sa volonté de croire et de vivre ce qu'il voit ou ce qu'il pense être la vérité de lui-même et de l'existence. En d'autres termes, ce mouvement est l'appel de l'homme à lui-même ou à quelque chose de puissant ou d'impérieux en lui ou en l'existence universelle, afin de découvrir sa vérité, sa loi d'être, sa voie vers la plénitude et la perfection. Et tout dépend de la nature de sa foi, tout dépend de ce qui – en lui ou en l'âme universelle dont il est une partie ou une manifestation – est l'objet vers lequel il dirige sa foi, tout dépend de la mesure dans laquelle elle le rapproche de son vrai Moi, et du Moi ou être véritable de l'univers. La Gîtâ traite cette question selon sa propre orientation d'enseignement spirituel et de discipline de soi. Car Arjuna pose immédiatement une question destinée à soulever le problème ou du moins l'un de ses aspects.

Arjuna dit :

1. – Quand les hommes sacrifient avec foi à Dieu ou aux dieux, mais enfreignent la loi du shâstra, quelle est en eux cette volonté concentrée de dévotion, nishthâ, qui leur donne cette foi et les pousse à ce genre d'action, ô Krishna ? Est-ce sattva, rajas ou tamas ?

Le Bienheureux Seigneur dit :

2. – La foi, dans les êtres incarnés, est de triple espèce comme toutes choses dans la nature, et elle varie selon la qualité dominante de leur nature, sattva, rajas ou tamas. Écoute cette qualité triple.

3. – La foi de tout homme prend la forme que lui donne la substance de son être, ô Bhârata. Ce Purusha, cette âme en l'homme, est, peut-on dire, fait de shraddhâ (foi, volonté d'être, croyance en soi et en l'existence) et quelles que soient en lui cette volonté, cette foi ou cette croyance fondamentale, il est cela, et cela est lui.

Si l'on considère d'un peu près cette idée féconde, on trouve que cette seule ligne implique en ses quelques mots pleins de force la théorie presque entière de l'évangile pragmatique moderne. Car si un

homme, ou l'âme en un homme, consiste en la foi qui est en lui – entendue en ce sens profond – il s'ensuit que la vérité qu'il voit et qu'il veut vivre est pour lui la vérité de son être, sa propre vérité qu'il a créée ou qu'il est en train de créer, et il ne peut exister pour lui nulle autre réelle vérité. Cette vérité appartient à son action intérieure et extérieure, à son devenir, au dynamisme de son âme, et non à cela en lui qui jamais ne change. Il est ce qu'il est aujourd'hui à cause d'une volonté passée de sa nature, soutenue et continuée par une volonté actuelle de connaître, de croire et d'être en son intelligence et sa force vitale ; et quelque direction nouvelle que prennent cette volonté et cette foi agissant dans la substance même de son être, c'est cela que, dans le futur, il tendra à devenir. Notre propre vérité d'existence, nous la créons de notre propre action de mental et de vie, ce qui revient à dire que nous créons notre être propre, que nous nous faisons nous-même. Mais de toute évidence cela n'est qu'un aspect de la vérité.

4. – Les hommes sattviques offrent des sacrifices aux dieux, les rajasiques aux yakshas (gardiens de la richesse) et aux forces râkshasiques ; les autres, les tamasiques, offrent leur sacrifice aux puissances élémentales et aux esprits grossiers.

L'homme tamasique offre son sacrifice, non pas aux dieux, mais aux puissances élémentales inférieures ou à ces esprits grossiers qui, derrière le voile, se nourrissent de ce qu'il fait et dominant sa vie de leurs ténèbres. L'homme rajasique offre son sacrifice aux divinités inférieures ou aux puissances perverses. Le sacrifice sattvique est offert comme service aux dieux.

5-6. – Les hommes qui accomplissent des austérités violentes, contraires au shâstra, avec arrogance et égoïsme, poussés par la force de leurs désirs et de leurs passions, hommes d'esprit non-mûri tourmentant les éléments agrégés qui forment le corps, et Me tourmentant aussi, Moi qui loge en leur corps, sache que ceux-là sont asuriques en leurs desseins.

Même si l'action a visiblement un objet plus noble et plus profond, même si la foi et la volonté sont d'une nature plus élevée, ce sera encore un tapasya asurique, rajasique ou rajaso-tamasique, un tapasya sans sagesse, si quelque forme d'arrogance et d'orgueil, si quelque volonté personnelle, quelque désir d'une grande et puissante violence se mêle à l'ascèse ou suscite quelque action violente, terrible ou sans frein, contraire au shâstra, opposée à la loi juste de la vie et des œuvres et affligeante pour soi-même ou autrui, ou encore si l'action participe de la torture de soi, blessant les éléments vitaux, mentaux et physiques, ou violentant le Dieu au-dedans de nous qui loge dans le corps subtil inférieur.

7. – La nourriture préférée par chacun est de triple caractère, comme le sont aussi le sacrifice, l'ascèse et l'offrande. Écoute cette distinction.

En ses parties essentielles, toute action dynamique peut être réduite à ces trois éléments. Car toute action dynamique, tout mouvement de la nature comporte un tapasya ou ascèse, volontaire ou involontaire, une activité d'énergie, une concentration de nos forces ou de nos capacités ou de quelque capacité qui nous aide à accomplir, acquérir ou devenir quelque chose, tapas. Toute action suppose un don de ce que nous sommes ou de ce que nous avons, une dépense qui est le prix de cet accomplissement, de cette acquisition ou de ce devenir, dâna. Enfin toute action suppose encore un sacrifice à des puissances élémentales ou universelles, ou au Maître suprême de nos œuvres. La question est de savoir si nous faisons ces choses inconsciemment, passivement, ou tout au plus avec une volonté mi-consciente, mais ignorante et inintelligente, ou encore avec une énergie consciente sans sagesse ou perverse, ou encore avec une volonté consciente pleine de sagesse, enracinée dans la connaissance – en d'autres termes, si notre sacrifice, notre offrande, notre ascèse, sont de nature tamasique, rajasique ou sattvique.

Tout dans notre monde, y compris les choses physiques, participe de ce triple caractère. Notre nourriture, par exemple, nous dit la Gîtâ, est sattvique, rajasique ou tamasique selon son caractère et son effet sur le corps.

8. – Par nature, le tempérament sattvique dans le corps mental et physique se tourne vers les choses qui accroissent la vie, qui accroissent la force intérieure et extérieure, qui nourrissent à la fois la force mentale, vitale et physique, et qui accroissent le plaisir, la satisfaction et l'état de bonheur dans le mental, la vie et le corps, vers tout ce qui est succulent, doux, ferme et qui rassasie.

9. – *Par nature, le tempérament rajasique préfère une nourriture violemment acide, épicée, ardente, âcre, rude et forte et brûlante, les aliments qui accroissent la mauvaise santé et les désordres du mental et du corps.*

10. – *Le tempérament tamasique prend un plaisir pervers à la nourriture froide, impure, gâtée, corrompue ou fade, ou même acceptée, comme les animaux, les restes à demi-mangés par d'autres.*

11. – *Le sacrifice offert par les hommes sans désir d'aucun fruit personnel, accompli selon le juste principe, l'esprit concentré sur l'idée de l'action à faire en sacrifice, celui-là est sattvique.*

Le sacrifice sattvique est très près de l'idéal et conduit directement vers la qualité d'action exigée par la Gîtâ ; mais ce n'est pas l'idéal dernier et le plus haut, ce n'est pas encore l'action de l'homme devenu parfait vivant en la nature divine. Car il est accompli comme un dharma déterminé, et il est offert comme sacrifice ou comme service aux dieux, à quelque pouvoir ou aspect partiel du Divin manifesté en nous-même ou en l'univers. L'œuvre faite avec une foi religieuse désintéressée, ou encore sans égoïsme, pour l'humanité, ou encore impersonnellement, par dévotion au droit ou à la vérité, est de nature sattvique, et une telle action est nécessaire à notre perfection ; car elle purifie notre pensée, notre volonté et la substance de notre nature. La culmination de l'action sattvique à laquelle il nous faut parvenir est d'une qualité plus large et plus libre encore ; c'est le haut sacrifice dernier offert par nous au Divin suprême en son être intégral, avec une aspiration vers le Purushottama, avec la vision de Vâsudéva en tout ce qui est ; c'est l'action faite impersonnellement, universellement, pour le bien du monde, pour l'accomplissement de la volonté divine dans l'univers. Cette culmination conduit l'action sattvique à se dépasser elle-même, conduit à l'immortel dharma. Car alors vient une liberté en laquelle il n'est aucune action personnelle, aucune règle sattvique de dharma, aucune limitation par le shâstra ; la raison et la volonté inférieures sont elles-mêmes outrepassées ; ce n'est pas elles, mais une plus haute sagesse qui dicte et guide l'action et lui assigne son objet. Il n'est pas question de fruit personnel ; car ce n'est pas notre volonté qui est à l'œuvre, mais une volonté suprême dont notre âme est l'instrument. Il n'y a ni considération de soi, ni oubli de soi ; car le jîva, éternelle portion du Divin, est uni avec le plus haut Moi de son existence, et Lui et tout sont un en ce Moi, en cet Esprit. Il n'y a point d'action personnelle, car nous offrons toutes les actions au Maître de nos œuvres et c'est Lui qui fait l'action à travers la Prakriti divinisée. Il n'est point alors de sacrifice – à moins de dire que le Maître du sacrifice, en Sa forme cosmique, S'offre à Lui-même les œuvres de Sa propre énergie dans le jîva. C'est l'état suprême de dépassement de soi, auquel nous arrivons par l'action qui est sacrifice ; c'est la perfection de l'âme parvenue à sa pleine conscience dans la nature divine.

12. – *Le sacrifice offert en vue d'un fruit personnel, et aussi par ostentation, sache, ô meilleur des Bhâratas, qu'il est de nature rajasique.*

13. – *Le sacrifice qui est accompli hors de la juste loi du shâstra, sans oblation de nourriture, sans mantra, sans dons, vide de foi, celui-là est dit tamasique.*

Dans ce sacrifice, il n'y a pas d'oblation de nourriture – or cet acte, dans le rituel hindou, symbolise l'élément de don secourable inhérent à toute action vraiment offerte en sacrifice, l'indispensable don à autrui, l'aide féconde à autrui, au monde, sans laquelle notre action devient quelque chose d'entièrement égoïste, une violation de la vraie loi universelle de solidarité et d'échange. Ce sacrifice est fait sans la dakshinâ, le don (ou don de soi) très nécessaire, fait aux ordonnateurs de l'action sacrificielle, que ce soit le guide extérieur, notre aide dans l'action, ou le Divin voilé ou manifesté au-dedans de nous. Il est fait sans le mantra, la pensée dédicatrice qui est le corps sacré de notre volonté et de notre connaissance, élevé jusqu'aux divinités que nous servons par notre sacrifice.

La Gîtâ va maintenant décrire trois formes d'ascèse sattvique.

14. – *L'adoration du divin, du deux-fois-né, du guide spirituel, du sage, la propreté, la rectitude morale, la pureté sexuelle, l'absence de meurtre et de violence à l'égard d'autrui – telle est l'ascèse du corps.*

15. – *Un langage qui ne cause point de trouble à autrui, vrai, bienveillant et bienfaisant, l'étude de l'Écriture – telle est l'ascèse de la parole.*

16. – *Une joie claire et calme du mental, la douceur, le silence, la maîtrise de soi, l'entière purification du tempérament – telle est l'ascèse du mental.*

17. – *Cette triple ascèse, pratiquée dans une foi suprêmement éclairée, sans désir pour son fruit, devenue harmonieuse, on la dit sattvique.*

Voici tout ce qui calme et discipline la nature rajasique et égoïste, tout ce qui la remplace par un principe tranquille et heureux de bien et de vertu. C'est l'ascèse du dharma sattvique si hautement prisé dans l'ancienne culture indienne. Sa culmination suprême doit être une haute pureté de la raison et de la volonté, une âme égale, une paix et un calme profonds, une large sympathie préparant l'union, une allégresse divine de l'âme intérieure se réfléchissant dans le mental, dans la vie et dans le corps. À un tel point d'élévation, le type et le caractère éthiques se fondent déjà dans le spirituel. Et cette culmination elle-même, on peut la faire se dépasser, s'élever en une lumière plus haute et plus libre, se fondre en l'énergie de la nature suprême établie dans la ressemblance du Divin. Et ce qui demeurera alors, ce sera le tapas immaculé de l'esprit, une volonté suprême et une force lumineuse en tous les éléments de l'être, agissant dans un calme large et robuste, dans un délice profond, un pur délice spirituel, ânanda. Il n'est plus besoin alors d'ascèse, il n'est plus de tapasya, parce que tout est naturellement et aisément divin, tout est ce tapas. Il n'y aura plus de travail séparé de l'activité inférieure, parce que l'énergie de Prakriti aura trouvé sa source et sa base véritables dans la volonté transcendante du Purushottama. Alors, à cause de cette haute origine, les actes de cette énergie procéderont naturellement et spontanément, sur les plans inférieurs aussi, d'une volonté innée parfaite sous une direction inhérente parfaite. Ils ne seront point limités par aucun des dharmas actuels, car ce sera une libre action bien au-dessus de la nature rajasique et tamasique, et aussi bien au-dessus des limites trop soigneuses et trop étroites de la règle sattvique d'action.

18. – *L'ascèse qui est entreprise pour obtenir des hommes honneur et adoration, par désir de gloire extérieure et de grandeur, et par ostentation, on la dit rajasique, instable et éphémère.*

19. – *L'ascèse qu'on pratique dans un esprit brumeux et abusé, en s'imposant à soi-même effort et souffrance, ou encore en concentrant son énergie en la volonté de blesser autrui, celle-là est dite tamasique.*

De même que le tapasya, tout don peut revêtir, soit un caractère tamasique d'ignorance, soit un caractère rajasique d'ostentation, soit un caractère sattvique éclairé et désintéressé.

20. – *Donner de manière sattvique, c'est donner pour l'amour de donner et de faire du bien, et à qui ne donne rien en retour ; c'est donner dans de justes conditions de temps et de lieu et au juste bénéficiaire (celui qui en est digne, ou que le don peut réellement aider).*

L'aboutissement de la voie sattvique de dâna introduira dans l'action un élément croissant de cet ample don de soi à autrui, au monde et à Dieu, âtma-dâna, âtma-samarpana, qui est la haute consécration du sacrifice des œuvres ordonné par la Gîtâ. Et la transcendance en la nature divine sera un plus parfait achèvement de l'offrande de soi fondée sur la signification la plus vaste de l'existence. Cet univers multiple tout entier prend naissance et constamment est maintenu par le don que Dieu fait de Soi et de Ses pouvoirs, un débordement magnifique de Son moi-esprit en toutes ces existences ; l'être universel, dit le Véda, est le sacrifice du Purusha. De même, l'action entière de l'âme devenue parfaite sera, elle aussi, un don divin, constant, d'elle-même et de ses puissances, un épanchement de connaissance, de lumière, de force, d'amour, de joie, de shakti secourable – de tout cela que cette âme possède dans le Divin et par Son influence et Son effluence – sur tous alentour selon leur capacité de recevoir, ou sur ce monde entier et ses créatures. Tel sera le résultat entier de ce don entier de l'âme au Maître de notre existence.

21. – *Donner de manière rajasique, c'est donner à regret, ou en se faisant violence, ou dans un but personnel et égoïste, ou dans l'espoir de quelque récompense.*

22. – *Le don tamasique est offert sans considération des conditions justes de temps, de lieu et d'objet ; il est offert sans souci des sentiments de celui qui le reçoit, et qui le méprise dans le temps même qu'il l'accepte.*

23. – *La formule AUM tat sat est la triple définition du Brahman, par qui furent jadis créés les Brâhmanas, les Védas et les sacrifices.*

Tat, Cela, indique l'Absolu. Sat indique l'existence universelle et suprême en son principe. AUM est le symbole du triple Brahman : le Purusha qui regarde vers l'extérieur, le Purusha subtil ou qui regarde vers l'intérieur et le Purusha supraconscient causal. Chacune des lettres, A, U, M, indique l'un de ces trois éléments en ordre ascendant et la syllabe entière exprime le quatrième état, turīya, qui s'élève à l'Absolu.

24. – *Aussi est-ce en prononçant AUM que ceux qui connaissent le Brahman commencent toujours les actes de sacrifice, d'offrande et d'ascèse tels que les prescrivent les règles.*

Cela est destiné à nous rappeler que notre œuvre doit devenir l'expression du triple Divin en notre être intérieur et se tourner vers Lui en son idée et en son mobile.

25. – *En prononçant tat et sans désir d'aucun fruit, les chercheurs de libération accomplissent les actes variés de sacrifice, d'offrande et d'ascèse.*

26. – *Sat signifie bien et sat signifie existence ; de même, ô Pârtha, le mot sat s'emploie dans le sens d'action bonne (car toutes les actions bonnes préparent l'âme pour la plus haute réalité de notre être).*

27. – *Demeurer fermement dans le sacrifice, l'offrande et l'ascèse, faire les œuvres avec cette vision centrale, comme sacrifice, comme offrande, comme ascèse, cela est sat (car cela prépare la base pour la vérité suprême de notre esprit).*

28. – *Tout ce qui est accompli sans foi, que ce soit oblation, offrande, ascèse, ou toute autre action, est appelé asat, ô Pârtha, et c'est néant, dans ce monde et dans l'au-delà.*

Parce que shraddhâ est le principe central de notre existence, chacune de ces actions faite sans shraddhâ est fautive et n'a de vraie signification, de vraie substance, ni sur cette terre ni au-delà ; elle n'a ni réalité, ni pouvoir de durer ou de créer, dans cette vie ou après la vie mortelle, dans les régions plus vastes de notre esprit conscient. La foi de l'âme –non pas seulement une croyance intellectuelle, mais la foi accompagnée de sa volonté de connaître, de voir, de croire, d'agir et d'être selon sa vision et sa connaissance – est ce qui détermine par sa puissance la mesure de nos possibilités de devenir ; et c'est cette foi, c'est cette volonté dirigée en tout notre être intérieur et extérieur, en toute notre nature et notre action, vers tout ce qui est le plus élevé, le plus divin, le plus réel et éternel, qui nous rendra capables d'atteindre la perfection suprême.

Chapitre dix-huitième

I. Les gunas, le mental et les œuvres

Arjuna dit :

1. – *Je voudrais connaître, ô guerrier au bras puissant, le principe de sannyâsa et le principe de tyâga, ô Hrishîksha, et leur différence, ô Keshinishûdana.*

La dernière question d'Arjuna est pour réclamer une distinction claire entre la renonciation extérieure et la renonciation intérieure, sannyâsa et tyâga. La répétition fréquente, l'insistance réitérée de la Gîtâ sur cette, distinction capitale a été amplement justifiée par l'histoire ultérieure de l'esprit indien, sa constante confusion de ces deux choses très différentes et sa forte tendance à rabaisser le genre d'activité que la Gîtâ préconise, le considérant, tout au plus, comme un simple préliminaire à la suprême inaction du sannyâsa. De fait, quand on parle de tyâga, de renonciation, c'est toujours de la renonciation matérielle, de la renonciation au monde qu'il s'agit ou du moins sur quoi l'on insiste ; tandis que la Gîtâ adopte absolument la conception opposée : le vrai tyâga a pour base l'action et la vie dans le monde et non pas la fuite au monastère, dans la caverne ou au sommet de la montagne. Le vrai tyâga est action avec renonciation au désir, et tel est aussi le vrai sannyâsa.

Le Bienheureux Seigneur dit :

2. – *Des sages ont appelé sannyâsa l'abandon matériel (ou le rejet) d'actions entachées de désir ; tyâga est le nom que ceux qui savent donnent à l'entier abandon de tout attachement obstiné au fruit des œuvres.*

Sannyâsa, dans la terminologie employée par les sages, désigne le rejet des actions entachées de désir. En ce sens tyâga, et non sannyâsa, est la meilleure voie. Car ce qui doit être rejeté, ce ne sont pas les actions entachées de désir, mais le désir qui s'attache à elles. Il se peut que vienne le fruit de l'action, par dispensation du Maître des œuvres, mais notre égoïsme ne doit point l'exiger comme récompense, ni en faire la condition de l'œuvre. Il se peut aussi que ce fruit jamais ne vienne, et cependant l'œuvre doit être accomplie en tant qu'action à faire, kartavyam karma, action qu'exige de nous le Maître au-dedans de nous. Le succès ou l'échec sont en ses mains et il les ordonnera selon sa volonté omnisciente et ses inscrutables desseins. En vérité l'action, toute action, à la fin doit être abandonnée, non pas matériellement par abstention, par immobilité, par inertie, mais spirituellement abandonnée au Maître de notre être, dont la puissance seule peut permettre l'accomplissement de toute action. Il nous faut renoncer à cette idée fausse que nous sommes l'auteur de l'action ; car, en réalité, c'est la Shakti universelle qui œuvre à travers notre personnalité et notre ego. Le transfert spirituel de toutes nos œuvres au Maître et à sa Shakti est, dans l'enseignement de la Gîtâ, le vrai sannyâsa.

3. – *« On doit renoncer à toute action comme à un mal », déclarent certains hommes instruits ; « on ne doit pas renoncer aux actes de sacrifice, d'offrande et d'ascèse », disent certains autres.*

4. – *Entends Mon précepte sur la renonciation (tyâga), ô meilleur des Bhâratas ; puisque la renonciation aux œuvres, ô tigre entre les hommes, a été expliquée comme, triple.*

5. – *Il ne faut nullement renoncer aux actes de sacrifice, d'offrande et d'ascèse, il faut les accomplir, car ils purifient le sage.*

6. – *Et ces actions mêmes, il faut certainement les faire, ô Pârtha, en laissant de côté l'attachement et le fruit.*

Certains pensent qu'il faut bannir de notre vie toutes les actions – comme si cela était possible, mais cela ne l'est pas tant que nous sommes dans un corps et vivants ; le salut ne consiste pas à réduire, par une transe, notre être actif à l'immobilité inerte de la motte de terre et du caillou. Ce n'est pas par le silence du samâdhi qu'on supprime la difficulté ; car, dès que le souffle revient dans le corps, nous sommes de nouveau dans l'action, nous avons culbuté des hauteurs de ce salut cherché dans l'assoupissement spirituel. Le vrai salut, la délivrance par une renonciation intérieure à l'ego et par l'union avec le Purushottama, demeure ferme en toute condition, persiste en ce monde et hors de

lui ou en un monde quelconque ou hors de tout monde, existe en soi, sarvathâ vartamâno'pi, et ne dépend pas de l'inaction ou de l'action. Quelles sont donc les actions à accomplir ? La réponse intégralement ascétique, qui n'est pas celle de la Gîtâ – elle n'était peut-être pas courante en ce temps – pourrait être que seules doivent être permises, parmi les activités volontaires, celles de mendier, manger et méditer, et parmi les autres, les seules actions nécessaires au corps. Mais la solution plus libérale et plus large était évidemment de continuer les trois activités les plus sattviques : sacrifice, offrande et ascèse. Et certes, dit la Gîtâ, il faut les accomplir, car elles purifient le sage. Mais plus généralement, et en comprenant ces trois choses en leur sens le plus large, c'est l'action proprement réglée, niyatam karma, qu'il faut faire, l'action réglée par le shâstra, la science et l'art de la juste connaissance, des œuvres justes, de la juste manière de vivre – ou encore réglée par la nature essentielle, svabhâva-niyatamkarma, ou enfin, et c'est la meilleure de toutes, l'action réglée par la volonté du Divin au-dedans et au-dessus de nous. Cette dernière est la vraie, la seule action de l'homme libéré, muktasya karma.

7. – En vérité il ne convient pas de renoncer aux actions justement réglées ; y renoncer par ignorance est faire une renonciation tamasique.

8. – Celui qui abandonne les œuvres parce qu'elles apportent de l'affliction ou qu'elles sont un tourment pour la chair, celui-là, faisant une renonciation rajasique, n'obtient pas le fruit de la renonciation.

9. – Celui qui accomplit, parce qu'il faut la faire, une action justement réglée, sans attachement ni à l'action ni au fruit de l'action, sa renonciation est considérée comme sattvique.

Le principe sattvique de renonciation est d'abandonner, non l'action, mais l'exigence personnelle, le facteur ego derrière l'action. Il est d'accomplir des œuvres qui soient dictées, non par le désir, mais par la loi de la vie juste, ou par la nature essentielle, sa connaissance, son idéal, sa foi en elle-même et par la vérité qu'elle voit, sa shraddhâ. Ou bien, sur un plus haut plan spirituel, il est de laisser la volonté du Maître dicter ces actions et de les accomplir, le mental en yoga, sans attachement personnel à l'action ni au fruit de l'action. On doit renoncer complètement à tout désir, à tout choix, à toute impulsion égoïste où l'on ne considère que soi, et finalement à cet égoïsme beaucoup plus subtil de la volonté qui dit : « L'œuvre est mienne, j'en suis l'auteur », ou même « L'œuvre est à Dieu, mais j'en suis l'auteur ». On ne doit pas avoir d'attachement pour l'œuvre agréable, désirable, lucrative ou couronnée de succès, et l'on ne doit pas la faire en raison de cette nature ; mais cette œuvre-là aussi doit être faite, totalement, dans l'abnégation, avec l'assentiment de l'esprit, quand c'est l'action exigée d'en haut et du dedans de nous, kartavyam karma. On ne doit pas avoir d'aversion à l'égard d'actions désagréables, non désirables ou vaines qui apportent ou sont susceptibles d'apporter de la souffrance, du danger, de la dureté, des conséquences funestes ; car cela aussi doit être accepté, entièrement, dans l'abnégation, avec une compréhension profonde de sa nécessité et de sa signification, quand c'est l'œuvre qui doit être faite, kartavyam karma.

10. – L'homme sage qui, tout doute rejeté, pratique le renoncement dans la lumière d'un mental pleinement sattvique, n'a point d'aversion à l'égard de l'action déplaisante, ni d'attachement à l'action plaisante.

11. – Mais certes, les êtres incarnés ne sauraient renoncer à toute action ; en vérité, celui qui abandonne le fruit de l'action, on peut dire qu'il est un tyâgin.

Le travailleur libéré qui, par le sannyâsa intérieur, abandonne ses œuvres à une puissance plus grande que lui, est délivré du karma. L'action, il l'accomplira, car une certaine action, rare ou fréquente, petite ou grande, est pour l'âme incarnée inévitable, naturelle, juste – l'action fait partie de la loi divine de la vie, elle est la haute activité de l'Esprit. L'essence de la renonciation, le vrai tyâga, le vrai sannyâsa, n'est pas une règle approximative d'inaction, mais la loi d'une âme désintéressée, d'un mental sans égoïsme, la transition entre l'ego et la nature libre impersonnelle et spirituelle. L'esprit de cette renonciation intérieure est la première condition mentale de la plus haute discipline sattvique en sa culmination.

12. – *Les trois sortes de résultats, plaisants, déplaisants et mêlés, en ce monde ou en d'autres, en cette vie ou en une autre, sont pour les esclaves du désir et de l'ego ; ces choses ne s'attachent pas à l'esprit libre.*

13. – *Les cinq causes que Je vais te dire, ô guerrier au bras puissant, apprends-les de Moi telles que le Sâmkhya les a énoncées pour l'accomplissement de toutes les actions.*

14. – *Ces cinq causes sont le corps (adhishthâna), l'auteur, les divers instruments, les nombreux genres d'efforts, et enfin le Destin.*

Adhishthâna, le cadre du corps, de la vie et du mental, est la base, le socle de l'âme dans la nature. Le terme Destin, daivam, désigne ici l'influence d'une Puissance ou de puissances autres que les facteurs humains, autres que le mécanisme visible de la nature, qui se tiennent derrière eux, modifient l'œuvre et disposent ses fruits en relation de cause à effet.

15. – *Ces cinq éléments forment entre eux toutes les causes efficientes, kâranas, qui déterminent la forme et le résultat de quelque action que l'homme entreprenne avec son mental, sa parole et son corps.*

16. – *Cela étant, celui qui – à cause d'une compréhension ignorante – regarde le pur Moi comme l'auteur, en vérité celui-là, l'intelligence pervertie, ne voit pas.*

17. – *Celui qui est délivré du sens de l'ego, dont l'intelligence n'est pas affectée, il ne tue pas, même s'il tue ces hommes, ni n'est enchaîné.*

Nous supposons ordinairement que l'auteur de l'action est notre ego personnel superficiel, mais c'est là l'idée fautive d'un entendement qui n'est pas arrivé à la connaissance. Selon les apparences, l'ego est l'auteur, mais l'ego et sa volonté sont les créations et les instruments de la nature avec lesquels l'entendement ignorant identifie à tort notre moi ; ils ne sont pas les seuls déterminants de l'action humaine elle-même, encore moins le sont-ils de sa direction et de ses conséquences. Quand nous sommes libérés de l'ego, notre vrai moi qui restait à l'arrière-plan passe au premier plan, impersonnel et universel ; et dans sa vision de soi en union avec l'Esprit universel, il voit l'universelle Nature comme l'auteur de l'action, et la Volonté divine comme le Maître de l'universelle Nature. C'est seulement tant que nous n'avons pas cette connaissance que nous sommes enchaînés par cette idée que l'ego, avec sa volonté, est l'auteur des actions, fait le bien et le mal et satisfait notre nature tamasique, rajasique ou sattvique. Mais quand nous vivons dans cette plus grande connaissance, le caractère et les conséquences de l'action ne peuvent altérer la liberté de l'esprit. L'œuvre peut être extérieurement une action terrible comme cette vaste bataille, ce massacre de Kurukshétra ; mais bien que l'homme libéré prenne part à la lutte, bien qu'il tue tous ces hommes, il ne tue pas d'homme et n'est pas enchaîné par son œuvre, parce que l'œuvre est celle du Maître des mondes, et c'est Lui qui a déjà, en Sa toute-puissante volonté cachée, tué ces armées entières. Ce travail de destruction était nécessaire afin que l'humanité pût marcher vers une nouvelle création et un but nouveau, pût se débarrasser, comme en un feu, de son karma passé d'injustice, d'oppression et d'iniquité, et marcher vers le royaume du dharma. L'homme libéré accomplit l'action qui lui est assignée en tant qu'instrument vivant, un en esprit avec l'esprit universel. Sachant que tout cela doit être et regardant par delà les apparences extérieures, il agit, non pour lui-même, mais pour Dieu et l'homme, pour l'ordre humain et l'ordre cosmique⁵², non pas en fait agissant lui-même, mais conscient de la présence et de la puissance de la force divine en ses actions et en leurs résultats. Il sait que la shakti suprême, seul auteur, accomplit dans son corps mental, vital et physique, adhishthâna, l'action désignée par un Destin qui est en vérité non pas le Destin, non pas un dispensateur mécanique, mais la Volonté sage et qui voit tout, à l'œuvre derrière le karma humain. Cette « action terrible » qui est le pivot de tout l'enseignement de la Gîtâ est un exemple saisissant d'action en apparence funeste, akushalam, cachant pourtant un grand bien par delà son apparence. C'est impersonnellement qu'elle doit être accomplie par l'homme qui a été désigné par le Divin afin de maintenir l'unité du dessein du monde, loka-sangrahârtham, accomplie sans but personnel, sans désir personnel, seulement parce que c'est la tâche

⁵² Il est question Ici de l'ordre cosmique, parce que le triomphe de l'asura dans l'humanité signifie dans la même mesure le triomphe de l'asura dans l'équilibre des forces du monde.

à faire. Il est clair alors que l'œuvre n'est pas la seule chose qui importe ; c'est la connaissance dans laquelle nous faisons les œuvres qui a une importance spirituelle immense.

18. – *La connaissance, l'objet de la connaissance et le connaissant, ces trois choses constituent l'impulsion mentale vers l'action ; trois choses encore – l'auteur, l'instrument et l'action accomplie – maintiennent l'action une et la rendent possible.*

19. – *La connaissance, l'œuvre et l'auteur sont de trois sortes, dit le Sâmkhya, selon la différence dans les gunas (qualités) ; entends cela aussi comme il convient.*

20. – *Cette connaissance par quoi l'on voit un être impérissable unique en tout devenir, un tout indivisible unique en toutes ces divisions, sache qu'elle est sattvique.*

21. – *Mais cette connaissance qui voit seulement la multiplicité des choses en leur existence distincte, et en toutes ces existences la diversité de leur jeu, sache que cette connaissance est rajasique.*

22. – *La connaissance tamasique est une manière étroite et petite de regarder les choses, qui ne voit pas la nature réelle du monde ; elle s'attache à un seul mouvement, à une seule routine comme si c'était l'ensemble (incapable qu'elle est de prévoir et de comprendre avec intelligence).*

Le mental tamasique ne cherche pas la cause et l'effet réels, mais s'absorbe en un seul mouvement ou une seule routine, s'y attachant avec obstination ; il ne peut voir devant ses yeux qu'une petite portion d'activité personnelle, et, en vérité, ne connaît pas ce qu'il fait, mais laisse aveuglément l'impulsion de la nature causer, à travers ses actes, des résultats dont il n'a ni conception, ni prévision, ni intelligence compréhensive. La connaissance rajasique est incapable de découvrir un vrai principe d'unité, de coordonner comme il convient sa volonté et son action ; elle suit la tendance de l'ego et du désir, l'activité de sa volonté égoïste aux voies multiples, et les mobiles variés et complexes répondant à la sollicitation des impulsions et des forces intérieures ou voisines. Cette connaissance est un mélange confus de fragments de connaissance souvent incohérente, fragments rassemblés de force par le mental afin de tracer quelque chemin à travers la confusion de notre demi-connaissance et de notre demi-ignorance. Ou encore c'est une action cinétique multiple, agitée, qui n'a au-dedans d'elle, pour la diriger fermement d'en haut, ni idéal, ni loi calme et sûre de lumière et de puissance véritables. La connaissance sattvique, au contraire, voit l'existence comme un tout indivisible en toutes ces divisions, comme un être impérissable en tout devenir ; elle domine le principe de son action et le rapport de toute action particulière avec le but entier de l'existence ; elle met à sa juste place chacune des étapes du voyage entier. Au plus haut sommet de la connaissance, cette vision sattvique devient la connaissance de l'esprit unique dans le monde, unique en ces existences nombreuses, la connaissance du Maître unique de toutes les œuvres, la connaissance des forces du cosmos comme expression du Divin, de l'œuvre elle-même comme jeu de Sa volonté et de Sa sagesse suprêmes en l'homme, dans sa vie et dans sa nature essentielle.

23. – *Une action justement réglée, accomplie sans attachement, sans attraction ni aversion (comme aiguillon ou comme frein), faite par celui qui est sans désir du fruit, cette action est dite sattvique.*

L'action sattvique est celle que l'homme fait avec calme dans la claire lumière de la raison et de la connaissance, et avec un sens impersonnel de droit ou de devoir, ou par l'exigence d'un idéal comme la chose qui doit être faite quel qu'en puisse être pour lui-même le résultat en ce monde ou dans un autre. Au point où culmine sattva, elle se transformera et deviendra une action impersonnelle suprême dictée par l'esprit en nous et non plus par l'intelligence, une action déterminée par la loi suprême de la nature, délivrée de l'ego inférieur et de son bagage lourd ou léger, délivrée des limitations, même de celles que forment l'opinion des meilleurs, les désirs les plus nobles, la volonté personnelle la plus pure ou l'idéal mental le plus élevé. Il n'y aura plus de ces encombrements ; à leur place seront une connaissance de soi et une illumination spirituelle claires, un sens intime, impérieux, d'une puissance infaillible qui agit et de l'œuvre à faire pour le monde et pour le Maître du monde.

24. – *Mais cette action qu'un homme entreprend sous l'empire du désir, ou avec un sens égoïste de sa propre personnalité dans l'action, et qui est faite avec un effort démesuré (un grand déploiement, une tension de volonté personnelle afin d'atteindre l'objet du désir), cette action est déclarée rajasique.*

25. – *L'action entreprise par aveuglement (par une obéissance mécanique aux instincts, aux impulsions et aux idées obscures), sans considérer la force ou la capacité, sans considérer les conséquences, le gaspillage d'effort ou le mal fait à autrui, cette action est déclarée tamasique.*

26. – *Libre d'attachement, libre d'égoïsme, plein de résolution ferme (impersonnelle) et d'une calme rectitude de zèle, sans ivresse dans le succès, sans découragement dans l'échec – celui qui agit ainsi est appelé sattvique.*

Celui qui agit en sattva est plein d'un haut enthousiasme, pur et sans égoïsme, dans l'action qui doit être faite. Au sommet de sattva et au-delà, cette résolution, ce zèle, cet enthousiasme deviennent le jeu spontané du tapas spirituel, et finalement une suprême force de l'âme, le pouvoir direct de Dieu, le mouvement puissant et ferme d'une énergie divine en l'instrument humain, les pas assurés de la volonté du voyant, l'intelligence gnostique, et avec elle l'ample délice de l'esprit libre dans les œuvres de la nature libérée.

27. – *Ardemment attaché à l'action, passionnément désireux du fruit, convoiteux, impur, souvent violent et cruel et brutal dans les moyens, plein de joie (dans le succès) et de chagrin (dans l'échec) – celui qui agit ainsi est appelé rajasique.*

28. – *Celui qui agit avec un mental mécanique (qui ne se met pas vraiment dans l'action), qui est obstiné, paresseux, aisément déprimé, remettant toujours l'action à faire, celui qui agit ainsi est appelé tamasique.*

29. – *La raison, comme aussi la persévérance, est de trois sortes selon les qualités ; entends-les, Je te les dis, ô Dhananjaya, toutes et sans rien omettre.*

La raison armée de volonté intelligente agit en l'homme selon la manière dont il possède ces dons humains et dans la mesure où il les possède, selon quoi elle est juste ou pervertie, obscurcie ou lumineuse, étroite et mesquine ou large et vaste, comme le mental de son possesseur. C'est, dans sa nature, le pouvoir de comprendre, buddhi, qui choisit pour lui l'œuvre, ou qui, plus souvent, approuve et sanctionne l'une ou l'autre des suggestions multiples de ses instincts, impulsions, idées et désirs complexes. C'est la buddhi qui détermine pour lui ce qui est juste ou faux, ce qui est à faire ou à ne pas faire, dharma ou a-dharma. Et la persistance de la volonté est cette force continue de la nature mentale qui soutient l'action et lui donne sa consistance et sa continuité. Ici encore interviennent les gunas.

30. – *Cet entendement qui voit la loi de l'action et la loi de l'abstention, l'action à faire et l'action à ne pas faire, ce qui est à craindre et ce qui n'est pas à craindre, ce qui enchaîne l'esprit de l'homme et ce qui le libère, cet entendement, ô Pârtha, est sattvique.*

La culmination de l'intelligence sattvique est atteinte par une aspiration haute et continue de la buddhi lorsqu'elle est établie sur ce qui dépasse la raison ordinaire et la volonté mentale, dirigée vers les sommets, appliquée à une ferme maîtrise des sens et de la vie, à une union par le yoga avec le Moi suprême de l'homme, le Divin universel, l'Esprit transcendant. C'est alors, une fois ce point atteint à travers le guna sattvique, que l'on peut passer au-delà des gunas, monter au-delà des limitations du mental, de sa volonté et de son intelligence, et que sattva lui-même disparaît en Cela qui est au-dessus des gunas et au-delà de cette nature-instrument. Alors l'âme est sur un autel de lumière, intronisée en sa ferme union avec le Moi, l'Esprit, le Divin. Parvenus à ce sommet, nous pouvons laisser le Suprême guider la nature en les éléments de notre être dans la libre spontanéité d'une action divine : car il n'y a plus alors d'activité fautive ou confuse, plus d'éléments d'erreur ou d'impuissance pour obscurcir ou déformer la perfection et la puissance lumineuses de l'Esprit. Toutes ces conditions inférieures, ces lois, ces dharmas cessent d'avoir prise sur nous. C'est l'Infini qui agit dans l'homme libéré, et il n'y a plus d'autre loi que la vérité immortelle et juste de l'esprit libre, plus de karma, plus d'entrave d'aucune sorte.

31. – *Cet entendement par lequel on a une connaissance boiteuse du juste et du faux et aussi de ce qui doit ou ne doit pas être fait, cet entendement, ô Pârtha, est rajasique.*

32. – *Cet entendement qui, enveloppé de ténèbres, prend ce qui n'est pas la vraie loi et le tient pour la loi, et voit toutes choses dans un nuage de conceptions fausses, cet entendement, ô Pârtha, est tamasique.*

33. – *Cette persévérance qui jamais ne vacille, par laquelle au moyen du yoga sont maîtrisés le mental, les sens et la vie, cette persévérance, ô Pârtha, est sattvique.*

34. – *Mais, ô Arjuna, celle par quoi on tient fermement le droit et la justice (dharma), l'intérêt (artha) et le plaisir (kâma), et par quoi on en désire avec grand attachement les fruits, cette persévérance, ô Pârtha, est rajasique.*

La volonté rajasique fixe son attention soutenue sur la satisfaction de ses attachements passionnés, de ses désirs dans sa poursuite de l'intérêt et du plaisir, de ce qu'elle estime – ou choisit d'estimer – être le droit et la justice (dharma). Elle est toujours habile à construire sur ces choses ce qui pourra le mieux flatter et justifier son désir, à tenir pour justes ou légitimes les moyens qui pourront le mieux l'aider à obtenir les fruits convoités de son travail et de son effort. C'est la cause de la plus grande partie des erreurs et des égarements de la raison et de la volonté humaines. Rajas, avec son action véhémement sur l'ego vital, est le grand pécheur et pousse sur la voie mauvaise.

35. – *Une persévérance dans laquelle, par ignorance, on n'abandonne pas le sommeil, la peur, l'affliction, le découragement et aussi l'orgueil, cette persévérance, ô Pârtha, est tamasique.*

36-37. – *Et maintenant, les trois sortes de plaisirs, écoute, Je te les dis, ô taureau des Bhâratas. Celui en quoi on se réjouit par la discipline de soi, et par quoi prend fin la douleur, qui d'abord est comme poison, mais à la fin est comme nectar, ce plaisir est dit sattvique, né de la satisfaction du mental et de l'esprit supérieurs.*

38. – *Celui qui est né du contact des sens avec leurs objets, qui d'abord est comme nectar mais à la fin est comme poison, ce plaisir est appelé rajasique.*

39. – *Ce plaisir dont l'erreur est le commencement et dont l'erreur est la conséquence, qui naît du sommeil, de l'indolence, il est déclaré tamasique.*

Le bonheur est en vérité l'objet unique de la poursuite universelle, avouée ou indirecte, de notre nature humaine – le bonheur ou quelque chose qui l'évoque ou l'imite, un plaisir, une jouissance, une satisfaction du mental, de la volonté, des passions ou du corps. La douleur est une expérience que notre nature doit accepter quand il le faut, sans l'avoir voulue, comme une nécessité, un incident inévitable dans le jeu de la Nature universelle, ou volontairement, non comme un objet désiré en soi, mais comme un moyen d'atteindre ce vers quoi nous tendons – sans toutefois la rechercher avec perversité, ni avec un ardent enthousiasme dû à l'élément de plaisir cruel qu'apporte la souffrance ou à la force intense qu'elle engendre. Mais il est diverses sortes de bonheur et de plaisir selon le guna qui domine en notre nature. Ainsi, le mental tamasique peut demeurer satisfait en son indolence et son inertie, sa stupeur et son sommeil, son aveuglement et son erreur. Le mental de l'homme rajasique boit à une coupe plus enflammée et plus enivrante ; le plaisir des sens et du corps, aigu, mobile, actif, la volonté et l'intelligence prises aux mailles des sens ou fiévreusement actives, sont pour lui toute la joie de la vie et tout le sens même de l'existence. Ce que recherche la nature sattvique, c'est la satisfaction du mental supérieur et de l'esprit ; et une fois obtenu ce vaste objet de sa quête, alors viennent un clair et pur bonheur de l'âme, un état de plénitude, une aise et une paix durables. Ce bonheur dépend, non des choses extérieures, mais seulement de nous-même, de la floraison du meilleur, du plus intime au-dedans de nous. Mais il n'est pas au début notre possession normale ; il doit être conquis par une discipline de soi, un travail de l'âme, un effort puissant et ardu. Et cela représente tout d'abord beaucoup de plaisir habituel perdu, beaucoup de souffrance et de lutte, un poison né du barattement de notre nature, un douloureux conflit de forces, et, contre ce changement, beaucoup de révolte et de résistance dues au mauvais vouloir des éléments de l'être ou à l'obstination des mouvements vitaux ; mais, à la fin, le nectar d'immortalité remplace toute cette amertume, et, à mesure que nous montons vers la nature spirituelle supérieure, nous atteignons la fin de la douleur, l'euthanasie de l'affliction et du chagrin. Tel est le bonheur sans égal qui descend sur nous au point ou à la crête où culmine la discipline sattvique.

Ce surpassement de soi de la nature sattvique nous vient quand nous passons par delà le plaisir sattvique, noble, mais cependant inférieur, par delà les plaisirs de la connaissance, de la vertu, de la paix mentales, et que nous atteignons le calme éternel du moi et l'extase spirituelle de la divine unité. Cette joie spirituelle n'est plus le bonheur sattvique, sukham, mais l'ânanda absolu – l'ânanda, délice secret d'où naissent toutes choses, par quoi tout est maintenu en l'existence et à quoi tout peut monter en la culmination spirituelle. C'est alors seulement que l'homme peut la posséder, quand, libéré, délivré de l'ego et de ses désirs, il vit enfin un avec son moi suprême, un avec tous les êtres, un avec Dieu dans la félicité absolue de l'esprit.

II. Svabhâva et svadharma

40. – *Il n'est point d'entité, ni sur terre, ni au ciel parmi les dieux, qui ne soit sujette au jeu de ces trois qualités (gunas) nées de la nature.*

41. – *Les œuvres des brahmanes, des kshatriyas, des vaishyas et des shûdras se distinguent selon les qualités (gunas) nées de leur propre nature intérieure.*

42. – *Calme, maîtrise de soi, ascèse, pureté, longanimité, intégrité, connaissance, acceptation de la vérité spirituelle – telle est l'activité du brahmane, née de son svabhâva.*

43. – *Héroïsme, intrépidité, résolution, adresse, inhabilité à fuir la bataille, générosité, domination (ishvara-bhâva, tempérament du seigneur et du chef) – telle est l'activité naturelle du kshatriya.*

44. – *Agriculture, élevage du bétail, commerce – comprenant aussi le travail de l'artisan – telle est l'activité naturelle du vaishya. Tout travail ayant un caractère de service fait partie de la fonction naturelle du shûdra.*

Dans les controverses actuelles sur la question des castes, on s'est emparé de ces versets et de quelques versets antérieurs de la Gîtâ sur le même sujet ; certains les ont interprétés comme la justification du système actuel ; d'autres en ont fait un argument contre le fondement héréditaire de la caste. De fait, les versets de la Gîtâ ne sont nullement en rapport avec le système actuel des castes, car ce système est très différent de l'ancien idéal social de chaturvarna, les quatre ordres clairement séparés de la communauté aryenne, et ne correspond en aucune façon à la description qu'en a donnée la Gîtâ. L'agriculture, l'élevage du bétail et le commerce sous toutes ses formes sont ici considérés comme le travail du vaishya ; or en fait, dans le système qui s'est développé plus tard, la majorité de ceux qui s'occupent de commerce et d'élevage, les petits artisans et d'autres encore sont classés comme shûdras – quand ils ne sont pas rejetés hors de toute caste – et, avec quelques exceptions, seuls les marchands – et encore n'est-ce pas le cas pour toute l'Inde – sont classés comme vaishyas. L'agriculture, les fonctions de gouvernement et de service appartiennent à toutes les classes, depuis les brahmanes jusqu'aux shûdras. Et si les spécialisations économiques ont été confondues à tel point qu'on ne peut les rectifier, la loi du guna (qualité) a disparu encore davantage du système ultérieur, en lequel tout est coutume rigide, âchâra, sans rapport avec les nécessités de la nature individuelle. D'autre part, si nous considérons sous leur aspect religieux les arguments des partisans de l'actuel système des castes, nous ne pouvons certes attacher aux paroles de la Gîtâ ce sens absurde que c'est la loi de nature d'un homme de suivre, sans considération pour sa tendance et ses capacités personnelles, la profession de ses parents ou de ses aïeux proches ou lointains – le fils d'un laitier devant être laitier, le fils d'un médecin médecin, les descendants d'une famille de cordonniers cordonniers jusqu'à la fin du temps mesurable. Encore moins pouvons-nous penser qu'en agissant ainsi, par cette répétition mécanique et inintelligente de la loi de nature d'un autre, sans considération pour sa vocation individuelle et les qualités de sa propre nature, un homme progressera automatiquement vers sa propre perfection et parviendra à sa liberté spirituelle. Les paroles de la Gîtâ se rapportent à l'ancien système de chaturvarna, tel qu'il existait ou est supposé avoir existé en sa pureté idéale – fut-ce jamais autre chose qu'un idéal, une norme générale, suivis de plus ou moins près dans la pratique ? La question est sujette à controverse – et c'est seulement ainsi qu'on doit considérer le système.

45. – *Un homme pleinement attentif au travail qui convient à sa propre nature atteint la perfection. Écoute comment la perfection est atteinte par celui qui est pleinement attentif au travail qui est dans sa propre nature.*

46. – *Celui qui est l'origine de tous les êtres, dont est pénétré cet univers, c'est en L'adorant par son propre travail qu'un homme atteint la perfection.*

La philosophie de la vie et des œuvres, selon la Gîtâ, est que tout procède de la divine Existence, de l'Esprit transcendant et universel ; tout est comme une manifestation voilée de la Divinité, Vâsudéva, yatah pravrittir bhûtânâmyena sarvam idam tatam. Dévoiler l'immortel au-dedans de nous et dans le monde, demeurer un avec l'Âme de l'univers, s'élever en conscience, en connaissance, en volonté, en amour, en délice spirituel, jusqu'à l'unité avec le Divin suprême, vivre dans la plus haute nature spirituelle – l'individu et l'être naturel délivrés de leurs limitations et de leur ignorance et devenus pour les œuvres de la divine Shakti un instrument conscient, telle est la perfection dont l'humanité est capable, telle est la condition de l'immortalité et de la liberté. Mais comment est-ce possible quand, en fait, nous sommes enveloppés dans l'ignorance naturelle – notre âme enfermée dans la prison de l'ego, vaincue, harcelée, martelée et moulée par l'environnement – dominés par le mécanisme de la nature, coupés de notre contact avec la réalité de notre propre force spirituelle secrète ? La réponse est que toute cette action naturelle, bien qu'elle soit maintenant enveloppée dans une activité voilée et contraire, contient cependant le principe de sa propre évolution vers la liberté et la perfection. Un Divin siège au cœur de chaque homme, un Divin est le Seigneur de cette action mystérieuse de la nature. Et, bien que cet Esprit de l'univers, cet Un qui est tout, semble nous faire tourner sur la roue du monde comme montés sur une machine par la force de Mâyâ, nous façonnant en notre ignorance comme le potier façonne un pot, le tisserand une étoffe, selon quelque ingénieux principe mécanique – cependant cet esprit est notre propre Moi suprême ; et c'est selon l'idée réelle, la vérité de notre être, c'est selon ce qui grandit en nous, trouvant toujours des formes nouvelles et plus adéquates, naissance après naissance, en notre vie animale, humaine et divine, en ce que nous étions, ce que nous sommes, ce que nous serons – c'est selon cette vérité intime de l'âme que, ainsi que le découvriront nos yeux dessillés, nous sommes progressivement façonnés par cet esprit au-dedans de nous en son universelle et omnipotente sagesse. Ce mécanisme de l'ego, cette complexité confuse des trois gunas, mental, corps, vie, émotion, désir, lutte, pensée, aspiration, effort, cette action mutuelle en cercle fermé, douleur et plaisir, péché et vertu, effort et succès et faillite, âme et environnement, moi-même et les autres – n'est que la forme extérieure imparfaite prise par une plus haute force spirituelle en moi, qui poursuit, à travers ses vicissitudes, l'expression croissante de la réalité et de la grandeur divines que je suis secrètement en esprit, que je deviendrai ouvertement en ma nature. Une telle action contient en elle-même le principe de son propre couronnement, le principe de svabhâva et de svadharma.

47. – *Mieux vaut [pour chacun] sa propre loi d'action, même imparfaite, que la loi d'autrui, même bien appliquée. On n'encourt pas le péché quand on agit selon la loi de sa propre nature.*

Dans l'expression de soi, le jîva est une partie du Purushottama. Il représente dans la nature la puissance de l'Esprit suprême ; il est en sa personnalité cette Puissance ; il exprime en une existence individuelle les potentialités de l'Âme de l'Univers. Ce jîva lui-même est esprit et non pas l'ego correspondant à la nature ; c'est l'esprit, et non pas la forme-ego, qui est notre réalité et notre principe d'âme intime. La vraie force de ce que nous sommes et pouvons être est là, dans cette plus haute Puissance spirituelle, et la Mâyâ mécanique des trois gunas n'est pas la vérité la plus profonde, la vérité fondamentale de ses mouvements ; elle n'est qu'une énergie exécutive actuelle, un appareil inférieur commode, un plan d'exercice et de pratique extérieurs. La nature spirituelle qui est devenue cette personnalité multiple dans l'univers, parâ prakritir jîvabhûtâ, est la matière même et la base de notre existence ; tout le reste est dérivation inférieure et formulation extérieure provenant d'une suprême activité cachée de l'esprit. Et, dans la nature, chacun de nous a un principe et une volonté de son propre devenir ; chaque âme est une force de conscience de soi qui formule en soi une idée du Divin et par là dirige son action et son évolution, sa progressive découverte de soi, son expression de soi variée et pourtant constante, sa croissance, incertaine en apparence, mais secrètement inéluctable, jusqu'en la plénitude. C'est notre svabhâva, notre propre nature réelle ; c'est notre vérité d'être qui présentement ne trouve qu'une expression partielle constante en notre devenir divers dans le monde. La loi d'action déterminée par ce svabhâva est notre svadharma, la juste loi selon laquelle nous nous formons nous-même, selon laquelle nous fonctionnons, nous travaillons.

48. – *Le travail né avec toi, ô fils de Kuntî, même mauvais, ne doit pas être abandonné. Certes toutes les actions (dans les trois gunas) sont obscurcies de défauts comme le feu l'est de fumée.*

On en était venu, chez les anciens, à baser la vie pratique sur le principe héréditaire. À l'origine, la fonction sociale et la situation d'un homme étaient assurément déterminées – comme elles le sont encore dans les communautés plus libres, moins étroitement ordonnées – par le milieu, l'occasion, la naissance et la capacité ; mais quand elles furent classées en couches plus rigidement distinctes, on en vint à déterminer le rang de l'homme surtout ou uniquement par la naissance, et, dans le système des castes tel qu'il se développa plus tard, la naissance devint la seule loi de sa condition. Le fils d'un brahmane est toujours de condition brahmane, bien qu'il lui manque peut-être le caractère ou les qualités brahmaniques, la formation intellectuelle, l'expérience spirituelle ou la valeur et la connaissance religieuses, même s'il n'a aucun lien avec la fonction qui convient à sa classe, même s'il n'a rien de brahmanique dans son activité ou sa nature.

C'était là une évolution inévitable, parce que les signes extérieurs sont les seuls qu'on puisse déterminer aisément, commodément, et la naissance est le signe le plus commode, le plus facilement maniable, dans un ordre social qui devenait toujours plus mécanique, plus complexe et plus conventionnel. Durant un certain temps, la disparité possible entre le caractère héréditaire fictif et le caractère réel et les capacités réelles innées de l'individu fut compensée ou atténuée par l'éducation et la formation ; mais cet effort ne fut plus soutenu et la convention de l'hérédité en vint à régner absolue. Les législateurs anciens, en même temps qu'ils reconnaissaient la coutume de l'hérédité, ont insisté sur le fait que la qualité, le caractère, la capacité étaient la seule base réelle et solide, et que, sans eux, la condition sociale héréditaire devenait un mensonge, une chose nullement spirituelle, parce qu'elle perdait ainsi son vrai sens. La Gîta aussi, comme toujours, fonde sa pensée sur la signification intérieure. Il est vrai qu'en un certain verset, il est question du travail né avec l'homme, saham karma ; mais cela n'implique pas en soi une base héréditaire. Selon la théorie indienne des renaissances, qu'admet la Gîta, la nature innée d'un homme et le cours de sa vie sont essentiellement déterminés par ses vies passées, sont un développement de soi déjà effectué par ses actions passées, par son évolution mentale et spirituelle, et ne peuvent dépendre uniquement d'un facteur matériel – ascendance, parenté, naissance physique – qui peut n'être qu'un fait d'importance mineure, un signe efficace peut-être, mais non pas le principe dominant. Le mot saha-ja signifie : ce qui naît avec nous, tout ce qui est naturel, inné ; son équivalent en tous les autres passages est svabhâva-ja. Le travail, la fonction d'un homme sont déterminés par ses qualités ; karma est déterminé par guna ; c'est le travail né de son svabhâva, svabhâvajam karma, et réglé par son svabhâva, svabhâva-niyatam karma. Cette insistance sur une qualité et un esprit intérieurs qui trouvent leur expression dans le travail, la fonction et l'action, est tout le sens de l'idée de karma selon la Gîtâ. Et de cette insistance sur la vérité intérieure et non sur la forme extérieure sortent la signification et la puissance spirituelles que la Gîtâ assigne à l'observance du svadharma. Tel est le sens vraiment important de ce passage.

Il est vrai que, dans cette vie, les hommes se classent pour la plupart en l'une des quatre catégories – hommes de connaissance, hommes de puissance, hommes d'action productive vitale, hommes de rude travail et de service. Ce ne sont pas là des divisions fondamentales, mais des étapes du développement de l'humain en nous. Il existe toujours dans la nature humaine un élément de chacune de ces quatre personnalités, développé ou non, large ou étroit, réprimé ou surgissant à la surface, mais en la plupart des hommes l'une ou l'autre de ces personnalités tend à prédominer et semble parfois occuper tout l'espace d'action dans la nature. Or en toute société doivent exister les quatre types, même si, par exemple, on parvenait à créer une société purement productive et commerciale comme on a essayé de le faire dans les temps modernes, ou même une société de travail shûdra, de prolétariat, comme celle qui a attiré le plus récemment l'esprit moderne, qu'on tente d'édifier en une partie de l'Europe et qu'on préconise en d'autres ; même alors il y aurait encore des penseurs cherchant la loi, la vérité et la règle directrice du mouvement entier ; il y aurait des chefs et des capitaines d'industries qui feraient de toute cette activité productive une excuse pour satisfaire leur besoin d'aventure, de lutte, d'autorité et de domination ; il y aurait beaucoup d'hommes d'un type purement productif et adonnés au gain ; il y aurait enfin les ouvriers moyens, satisfaits d'un labeur modeste et du salaire de leur labeur. Mais ce sont là choses tout extérieures, et s'il n'y avait rien d'autre, cette économie de l'humanité classée en types n'aurait pas de sens spirituel. Ce qu'elle signifierait tout au plus, comme on le soutient parfois dans l'Inde, c'est qu'il nous faut traverser ces étapes de développement au cours de nos naissances successives ; qu'il nous faut par nécessité procéder progressivement à travers la nature tamasique, la rajaso-tamasique, la rajasique ou la rajaso-sattvique jusqu'à la nature sattvique ; qu'il nous faut monter et nous établir en un état intérieur brahmanique, brâhmanya, puis, partant de

cette base, chercher le salut. Mais il ne serait pas logique alors d'affirmer, comme le fait la Gîtâ, que même le shûdra ou le chandâla peut, en dirigeant sa vie vers Dieu, monter droit à la liberté et à la perfection spirituelles. C'est que la vérité fondamentale est, non pas cette chose extérieure, mais une force en mouvement de notre être intérieur, la vérité de la puissance active quadruple de la nature spirituelle. Chaque jîva possède en sa nature spirituelle ces quatre aspects, chacun est à la fois âme de connaissance, âme de force et de puissance, âme d'échange mutuel, âme de travail et de service ; mais l'un ou l'autre de ces éléments domine dans l'action et dans « l'esprit de l'expression », et l'un ou l'autre colore les relations de l'âme avec sa nature incarnée ; elle dirige les autres pouvoirs, les marque de son empreinte, et les incorpore à sa ligne principale d'action, de tendance, d'expérience. Le svabhâva alors – non point grossier et rigide comme on le voit appliqué dans les démarcations sociales, mais souple et subtil – suit la loi de cette tendance et, en la développant, développe aussi les trois autres pouvoirs. Ainsi, suivre l'impulsion au travail et au service bien faits développe la connaissance, accroît la puissance, nous fait acquérir dans les rapports mutuels l'intimité et l'équilibre, et dans les rapports en général l'ordre et la méthode. Chaque face du divin quadruple progresse vers la totale perfection par la voie d'un élargissement de son propre principe de nature dominant et de l'enrichissement que fournissent les trois autres. Ce développement subit la loi des trois gunas. Il y a même une possibilité de suivre, par une voie tamasique et rajasique, le dharma de l'âme de connaissance, une possibilité aussi de suivre, par une voie tamasique brutale ou par une voie hautement sattvique le dharma de puissance, une possibilité aussi de suivre, par une voie rajasique vigoureuse ou par une belle et noble voie sattvique le dharma des œuvres et du service. Arriver à la forme sattvique du svadharma individuel intérieur et des œuvres vers lesquelles il nous dirige sur les chemins de la vie est une condition préliminaire de la perfection. Et on peut noter que le svadharma intérieur n'est pas lié à une forme d'action extérieure, occupation ou fonction sociale ou autre. L'âme de travail qui se contente de servir, ou l'élément en nous qui correspond à cette âme peut, par exemple, faire d'une vie de recherche de la connaissance, d'une vie de lutte et de puissance ou d'une vie d'aide mutuelle, de production et d'échange, un moyen de satisfaire son impulsion divine au travail et au service.

Et accéder à la fin à la forme la plus divine, à l'âme de puissance la plus dynamique de cette activité quadruple est le porche immense qui s'ouvre sur la plus rapide et la plus vaste réalité de la suprême perfection spirituelle. Nous le pouvons si, de l'action du svadharma, nous faisons une adoration du Divin intérieur, de l'Esprit universel, du Purushottama transcendant, abandonnant ensuite toute l'action entre ses mains, mayi sannnyasya karmâni. Alors, quand nous passons au-delà des limitations des trois gunas, nous passons aussi au-delà des divisions de la loi quadruple, au-delà des limitations de tous les dharmas spécifiques, sarvadharmân parityajya. L'Esprit élève l'individu jusqu'en l'universel svabhâva, rend parfaite et unifie en nous notre quadruple âme de nature et fait les œuvres qu'Il a déterminées selon la volonté divine et la puissance accomplie du Divin en la créature.

III. Vers le secret suprême

L'instructeur a maintenant donné tout son enseignement excepté ce secret, il a dégagé tous les principes centraux, toutes les suggestions et les implications fondamentales de son message, élucidé les principaux doutes, les questions principales qui pouvaient en surgir ; ce qui lui reste à faire maintenant, c'est d'exprimer en formules décisives, pénétrantes, la parole dernière, le cœur même de son message, l'essence même de son évangile. Or nous voyons que cette parole décisive dernière, ce couronnement, ce n'est pas seulement l'essence de ce qui a été déjà dit sur la question, pas seulement une description resserrée en l'essentiel de la nécessaire discipline de soi – la sâdhanâ – et de cette plus grande conscience spirituelle qui doit être le résultat de tous ses efforts, de toute son ascèse ; il atteint bien plus loin et balaie, pourrait-on dire, brise et renverse toute limite et toute règle, tout canon et toute formule, et s'ouvre en une vaste vérité spirituelle inimitable avec des possibilités infinies de signification. Et c'est un signe de la profondeur, de la vaste portée, de la grandeur d'esprit de l'enseignement de la Gîtâ.

Et d'abord la Gîtâ reprend la substance même de son message. Elle en résume les grandes lignes et l'essence dans le court espace de quinze versets – versets brefs et concentrés en leur expression et leur sens, qui n'omettent rien de ce qui est fondamental, formules d'une précision et d'une clarté parfaitement lumineuses. Aussi doit-on les scruter avec soin, en sonder le sens à la lumière de tout ce

qui précède, parce qu'ils sont évidemment destinés à exprimer ce que la Gîtâ elle-même considère comme la signification centrale de son enseignement. L'exposé commence au point de départ originel de la pensée dans le livre, l'énigme de l'action humaine, la difficulté apparemment insurmontable de vivre dans le Moi et l'esprit suprêmes tout en continuant de faire les travaux de ce monde. La solution la plus facile est d'abandonner le problème comme insoluble, de considérer la vie et l'action comme une illusion ou un mouvement inférieur d'existence auxquels il nous faut renoncer aussitôt qu'il nous est possible de nous élever hors du leurre de ce monde et de monter en la vérité de l'être spirituel. C'est la solution ascétique, si on peut l'appeler une solution ; du moins est-ce un moyen, décisif et efficace, d'échapper à l'énigme – solution vers laquelle, avec une prépondérance croissante, s'était dirigée la pensée indienne de jadis, de l'ordre le plus haut et le plus méditatif, sitôt qu'elle eut commencé de glisser sur une pente rapide, s'éloignant de sa synthèse première, large et libre. La Gîtâ, comme le Tantra et comme, par certains côtés, les religions ultérieures, essaie de préserver l'ancien équilibre : elle maintient la substance et le fondement de la synthèse originelle, mais la forme a changé, renouvelée à la lumière d'une expérience spirituelle en évolution. Son enseignement n'esquive pas le problème difficile de réconcilier, chez l'homme, la vie pleinement active avec la vie intérieure dans le Moi et l'esprit suprêmes ; elle propose ce qu'elle tient pour la vraie solution. Elle ne nie point l'efficacité, pour ses propres fins, de la renonciation ascétique à la vie, mais elle voit qu'une telle solution tranche le nœud de l'énigme au lieu de le défaire ; et c'est pourquoi elle la tient pour une méthode inférieure, préférant la sienne. Les deux voies nous conduisent hors de la nature inférieure et ignorante habituelle à l'homme jusqu'à la pure conscience spirituelle, et jusque-là toutes deux doivent être considérées comme valables et même une en leur essence ; mais alors que l'une s'arrête court et revient en arrière, l'autre avance avec une fermeté subtile et un haut courage ; elle ouvre une porte sur des horizons inexplorés ; elle achève l'homme en Dieu et unit et réconcilie en l'esprit l'âme et la nature.

Et c'est pourquoi, dans les cinq premiers de ces versets, la Gîtâ s'exprime en formules telles qu'elles puissent s'appliquer à la fois aux deux voies, celle de la renonciation intérieure et celle de la renonciation extérieure, en formules telles cependant qu'il suffit d'assigner à quelques-unes de leurs expressions communes un sens plus profond et plus intérieur pour atteindre au sens et à la pensée de la méthode préférée par la Gîtâ.

49. – Avec en toute chose une compréhension sans attachement, avec une âme souveraine d'elle-même et vide de désir, l'homme atteint par la renonciation à la perfection suprême de naishkarmya.

Cet idéal de la renonciation, du calme dans la domination de soi, de la passivité spirituelle et du rejet du désir, est l'idéal commun à toute sagesse ancienne. La Gîtâ en donne la base psychologique avec une clarté, une intégralité jamais surpassées. L'expérience commune à tous les chercheurs de connaissance de soi nous apprend qu'il y a en nous deux natures différentes et, pourrait-on dire, deux moi. Il y a le moi inférieur de l'obscur nature mentale, vitale et physique, sujette à l'ignorance et à l'inertie dans la substance même de sa conscience, et particulièrement en sa base de substance matérielle que la force de vie rend assurément cinétique et vitale, mais qui est sans possession inhérente de soi, sans connaissance de soi en son action, atteignant bien dans le mental à quelque connaissance et à quelque harmonie, mais seulement au prix d'un effort difficile et par une lutte constante contre ses propres incapacités. Et il y a la nature et le Moi supérieurs de notre être spirituel, se possédant et s'éclairant eux-mêmes, mais inaccessibles à notre expérience dans notre mentalité ordinaire. Par moment, il nous vient un éclair de cette plus grande chose qui est au-dedans de nous, mais nous ne sommes pas consciemment en elle, nous ne vivons pas dans sa lumière, son calme et sa splendeur inimitables. La première de ces deux natures très différentes est ce que la Gîtâ appelle la nature des trois gunas. Sa vision d'elle-même a son centre dans l'idée d'ego, son principe d'action est le désir né de l'ego, et le nœud de l'ego est l'attachement aux objets du mental, des sens et du désir vital. D'où ce résultat constant et inévitable : l'esclavage, la sujétion, devenue naturelle, à une domination inférieure, l'absence de maîtrise de soi, l'absence de connaissance de soi. L'autre, la plus grande puissance et la plus grande présence, on la découvre nature et être d'esprit pur, ne dépendant pas de l'ego ; elle est ce que la philosophie indienne appelle le Moi et le Brahman impersonnel. Son principe est une existence infinie et impersonnelle, unique et pareille en tous ; et, parce que cette existence impersonnelle est sans ego, sans qualité qui la conditionne, sans désir, nécessité ou impulsion, elle est immobile et immuable ; éternellement la même, elle observe et soutient l'action de

l'univers, sans participer à cette action, sans la causer. L'âme, quand elle se jette dans l'activité de la nature, est le kshara de la Gîtâ, son Purusha mobile et muable ; la même âme rassemblée et retirée dans le Moi pur et silencieux, l'esprit essentiel, est l'askshara, le Purusha immobile et immuable.

La renonciation est la voie vers la perfection suprême du naishkarmya, et l'homme qui a ainsi renoncé intérieurement à tout est décrit par la Gîtâ comme le vrai sannyâsin. Mais, parce que ce mot, d'ordinaire, signifie aussi bien la renonciation extérieure ou parfois même celle-là seule, l'instructeur emploie un autre mot, tyâga, pour distinguer le retrait intérieur, et dit que tyâga est préférable à sannyâsa. La voie ascétique s'écarte bien davantage encore de la nature dynamique. Elle aime la renonciation pour elle-même, et exige l'abandon extérieur de la vie et de l'action, un complet quiétisme de l'âme et de la nature. Cette renonciation, répond la Gîtâ, n'est pas entièrement possible tant que nous vivons dans le corps. Dans la mesure où elle est possible, elle est permise ; mais une aussi rigoureuse diminution des œuvres n'est pas indispensable ; elle n'est même pas réellement, ou du moins pas ordinairement, désirable. La seule chose nécessaire est un complet quiétisme intérieur, et c'est là, d'après la Gîtâ, tout le sens de naishkarmya. Pourquoi introduire cette réserve ? Pourquoi céder au principe dynamique, alors que notre objet est de devenir le pur Moi et que le pur Moi est présenté comme inactif, akartâ ? La réponse est que cette inactivité, ce divorce du Moi d'avec la nature, ne sont pas toute la vérité de notre libération spirituelle. Le Moi et la nature à la fin sont un ; une spiritualité parfaite et totale nous rend un avec le Divin entier dans le Moi et dans la nature. De fait, devenir Brahman, faire entrer dans le Moi cet éternel silence, brahma-bhûga, n'est pas tout notre but, mais seulement la base nécessaire, immense, pour un devenir plus grand encore et plus merveilleusement divin, mad-bhâva. Et afin d'atteindre cette plus grande perfection spirituelle, il nous faut en vérité être immobile dans le Moi, silencieux en toutes les parties de notre être, mais aussi agir en la puissance (Shakti, Prakriti), en la force haute et vraie de l'Esprit. Et si nous demandons comment est possible la simultanéité de ce qui semble être deux opposés, la réponse est que telle est la nature même d'un être spirituel complet ; toujours est en lui ce double équilibre de l'Infini.

Une fois admis que le moyen nécessaire pour arriver à vivre dans le pur Moi impersonnel est un plus complet quiétisme intérieur, une nouvelle question se pose : comment ce moyen conduit-il, en pratique, à ce résultat ?

50. – Comment, parvenu à cette perfection, on parvient au Brahman, entends-le de Moi, ô fils de Kuntî – c'est là l'ordre suprême, condensé, de la connaissance.

La connaissance dont il est question ici est le Yoga des sâmkhiens – ce Yoga de la pure connaissance que la Gîtâ accepte, jnâna-yogena sâmkhyânâm, dans la mesure où il est un avec son propre Yoga, lequel comprend aussi la voie des œuvres des yogins, karma-yogena yoginâm. Mais pour le moment il n'est pas question des œuvres, car le Brahman dont on parle ici est d'abord le Silencieux, l'impersonnel, l'immuable. En vérité, le Brahman, pour les Upanishads et la Gîtâ, est tout ce qui a vie, mouvement et être ; il n'est pas seulement un Infini impersonnel ou un Absolu impensable et incommunicable, achintyam avyavahâryam. Tout ceci est Brahman, dit l'Upanishad ; tout ceci est Vâsudéva, dit la Gîtâ. Le Brahman suprême est à la fois tout ce qui se meut et tout ce qui est immobile ; ses mains, ses pieds, ses yeux, ses têtes et ses visages sont tout autour de nous. Cependant ce Tout a deux aspects : son moi immuable éternel qui soutient l'existence, et son moi de puissance active qui se répand et se meut dans le mouvement du monde. C'est seulement quand nous perdons notre personnalité limitée de l'ego dans l'impersonnalité du moi que nous arrivons à l'unité calme et libre par laquelle il nous est possible d'être en vraie union avec la puissance universelle du Divin en son mouvement cosmique. L'impersonnalité nie toute limitation, toute division ; et le culte de l'impersonnalité est la condition naturelle de l'existence vraie, un prélude indispensable à la vraie connaissance, et par conséquent, la condition préalable de l'action vraie. Il est très clair que ce n'est pas en insistant sur notre personnalité limitée de l'ego que nous pouvons devenir un avec tout ou avec l'Esprit universel et sa vaste connaissance de soi, sa volonté complexe et son ample dessein cosmique ; car cette personnalité limitée nous sépare d'autrui, fait de nous des êtres enchaînés, concentrés sur nous-mêmes dans notre vision des choses et notre volonté d'action. Emprisonnés dans cette personnalité, nous ne pouvons avoir qu'une union limitée, par le moyen de la sympathie ou par notre adaptation relative au point de vue, au sentiment et à la volonté des autres. Pour être un avec tous et avec le Divin et sa volonté dans le cosmos, il nous faut d'abord devenir impersonnels, délivrés de notre ego, de ses exigences, de sa manière de voir et nous-même et le monde et autrui. Et nous ne

pouvons y parvenir s'il n'y a pas dans notre être quelque chose d'autre que la personnalité et que l'ego, un moi impersonnel un avec toutes les existences. C'est pourquoi perdre l'ego, être ce moi impersonnel, devenir en notre conscience ce Brahman impersonnel est le premier mouvement de notre yoga.

51-53. – Unifiant l'intelligence purifiée [avec la pure substance spirituelle en lui], maîtrisant l'être entier par une volonté ferme et stable, ayant renoncé au son et aux autres objets des sens, se retirant de toute affection et de toute aversion, recourant à l'impersonnelle solitude, sobre, ayant maîtrisé la parole, le corps et le mental, constamment uni par la méditation avec son Moi le plus profond, renonçant complètement au désir et à l'attachement, rejetant égoïsme, violence, arrogance, désir, courroux, sens et instinct de possession, délivré de tout sens de « moi » et de « mien », calme et lumineusement impassible – un tel homme est prêt à devenir le Brahman.

Un continuel recours à la méditation, dhyâna-yoga-paronityam, est le ferme moyen par quoi l'âme de l'homme peut réaliser son moi de puissance et son moi de silence. Or l'homme ne doit pas abandonner la vie active pour une vie de pure méditation ; il lui faut faire l'action, toujours, comme sacrifice à l'Esprit suprême. Sans doute, ce mouvement de retrait, dans la voie du sannyâsa, prépare-t-il la disparition de l'individu absorbé dans l'Éternel, et la renonciation à l'action et à la vie dans le monde est-elle une étape indispensable dans le voyage. Mais dans la voie de tyâga qu'enseigne la Gîtâ, elle est plutôt une préparation à la fusion de notre vie entière, de notre existence entière, et de toute action en une union intégrale avec l'être serein et incommensurable, conscience et volonté du Divin ; elle précède et rend possible une montée vaste et totale de l'âme hors de l'ego inférieur jusqu'à la perfection inexprimable de la nature spirituelle suprême, Parâprakriti.

Ce tournant décisif dans la pensée de la Gîtâ est indiqué dans les deux versets suivants ; l'ordre des idées dans le premier de ces versets a une grande importance.

54. – Quand un homme est devenu le Brahman, quand, dans la sérénité du moi, il ne s'afflige ni ne désire, quand il est égal envers tous les êtres, alors il obtient le suprême amour et la dévotion suprême pour Moi.

Dans la voie étroite de la connaissance, la bhakti, la dévotion à la divinité personnelle, ne peut être qu'un mouvement inférieur et préliminaire ; la fin, le sommet, c'est la disparition de la personnalité dans une unité indescriptible avec le Brahman impersonnel, unité en laquelle il ne peut y avoir place pour la bhakti, puisqu'il n'y a plus personne à adorer ni pour adorer ; tout le reste se perd dans l'identité silencieuse et immobile du jîva et de l'Atman. Là nous est donné quelque chose de plus haut encore que l'impersonnel ; là est le Moi suprême qui est l'Ishvara suprême ; là est l'Âme suprême et sa suprême nature ; là est le Purushottama qui est par delà le personnel et l'impersonnel et qui les concilie sur ses éternels sommets. La personnalité-ego disparaît encore dans le silence de l'impersonnel, mais en même temps demeure l'action d'un Moi suprême, d'un Moi plus grand que l'impersonnel, avec dans le fond ce même silence. Plus de cette action inférieure, aveugle et boiteuse, de l'ego et des trois gunas ; à sa place est le vaste mouvement par soi déterminé d'une force spirituelle infinie, d'une Shakti libre et incommensurable. La nature entière devient la puissance du Divin unique, et toute action devient Son action, l'individu étant Son canal et Son instrument. À la place de l'ego s'avance, consciente et manifeste, la personne spirituelle véritable, dans la liberté de sa nature réelle, dans la puissance de sa condition suprême, dans la majesté et la splendeur de sa parenté éternelle avec le Divin, parcelle impérissable de la Divinité suprême, puissance indestructible de la Prakriti suprême.

55. – Par la dévotion il en vient à Me connaître, à connaître qui Je suis et combien Je suis, et en la réalité entière et en tous les principes de Mon être ; M'ayant ainsi connu, il entre en Cela (le Purushottama).

L'Un qui éternellement devient le Multiple, le Multiple qui, divisé en apparence, est toujours éternellement un, le Suprême qui déploie en nous ce secret, ce mystère de l'existence, sans être dispersé par sa multiplicité, ni limité par son unité – telle est la connaissance intégrale, telle est l'expérience qui harmonise, qui rend l'homme capable d'une action libérée, muktasya karma.

Cette connaissance nous vient, dit la Gîtâ, par une bhakti suprême. Nous l'atteignons quand le mental se dépasse lui-même par une vision supramentale, une haute vision spirituelle des choses, et quand le cœur aussi monte avec lui par delà nos formes mentales ignorantes d'amour et de dévotion

jusqu'à un amour calme, profond et lumineux de vaste connaissance, jusqu'au délice suprême en Dieu, à une adoration que rien ne peut limiter, une extase que rien ne peut troubler – l'ânanda spirituel. Quand l'âme a perdu cette personnalité qui sépare, quand elle est devenue le Brahman, c'est alors qu'elle peut vivre en la vraie Personne, qu'elle peut atteindre aux révélations suprêmes de la bhakti pour le Purushottama, qu'elle peut parvenir à Le connaître entièrement par la puissance de sa bhakti profonde, de la connaissance de son cœur.

L'âme de l'homme libéré entre ainsi, par une connaissance conciliatrice, dans le Purushottama, mâm vishate tadanantaram ; elle Le pénètre par la joie simultanée parfaite du Divin transcendant, du Divin en l'individu et du Divin en l'univers. L'homme devient un avec Lui en sa connaissance et son expérience de soi, un avec Lui en son être, sa conscience, sa volonté, la connaissance du monde et l'impulsion du monde, un avec Lui dans l'univers et en son unité avec toutes les créatures dans l'univers, et un avec Lui par delà le monde et l'individu dans la transcendance de l'Infini éternel, shâshvatam padam avyayam. C'est la culmination de la bhakti suprême, cœur même de la suprême connaissance.

On voit clairement dès lors comment l'action continue, incessante, comment toutes les sortes d'actions, sans diminution ni abandon d'aucune activité de la vie, peuvent, non seulement être parfaitement compatibles avec l'expérience spirituelle suprême, mais encore être un moyen, aussi puissant que la bhakti ou que la connaissance, d'atteindre à la suprême condition spirituelle. On ne peut l'affirmer plus catégoriquement que ne le fait ici la Gîtâ.

56. – Et s'il fait aussi toutes les actions en demeurant toujours logé en Moi, il atteint par Ma grâce la condition éternelle et impérissable.

Cette action libératrice a le caractère des actions faites en une union profonde de la volonté et de toutes les parties dynamiques de notre nature avec le Divin en nous et le Divin dans le cosmos. D'abord elle est faite comme sacrifice, avec, encore, l'idée que notre moi en est l'auteur. Elle est faite ensuite sans cette idée et nous percevons que la Prakriti en est le seul auteur. Elle est faite enfin dans la connaissance de cette Prakriti comme puissance suprême du Divin, et avec une renonciation, une offrande de toutes nos actions à Lui, l'individu n'étant que canal et instrument. Alors nos œuvres procèdent directement du Moi et du Divin au-dedans de nous, elles sont une partie de l'indivisible action universelle, elles sont voulues et accomplies, non par nous, mais par une vaste et transcendante Shakti. Alors tout ce que nous faisons est fait pour l'amour du Seigneur logé dans le cœur de tous, pour le Divin dans l'individu, et pour l'accomplissement de Sa volonté en nous, pour l'amour du Divin dans le monde, pour le bien de tous les êtres, pour l'accomplissement de l'action du monde et du dessein du monde, en un mot, pour l'amour du Purushottama, et l'œuvre est réellement faite par Lui à travers Son universelle Shakti. Ces œuvres divines ne peuvent enchaîner, quels que soient leur forme et leur caractère extérieur ; elles sont plutôt un moyen puissant de monter hors de cette Prakriti inférieure des trois gunas jusqu'à la perfection de la nature suprême, divine et spirituelle. Dégagés de ces dharmas mêlés et limités, nous nous réfugions dans le Dharma immortel qui se révèle à nous quand nous nous faisons un avec le Purushottama, en toute notre conscience et en toute notre action. Cette unité, réalisée ici, nous apporte le pouvoir de nous élever là en l'immortalité par delà le temps. Là nous existerons dans son éternelle transcendance. Ainsi, ces sept versets lus avec soin à la lumière de la connaissance déjà donnée par l'instructeur, sont une indication brève, et pourtant compréhensive, de l'entière idée fondamentale, de l'entière méthode centrale, de toute l'essence du complet yoga de la Gîtâ.

IV. Le suprême secret

Ainsi l'essentiel de l'enseignement et du yoga a été donné au disciple sur le champ de sa tâche et de son combat, et le divin Instructeur va maintenant l'appliquer à son action, mais de façon à le rendre applicable à toute action. Ses paroles, parce qu'elles sont liées à un exemple mémorable entre tous, parce qu'elles sont dites au protagoniste de Kurukshétra, ont une portée bien plus vaste ; elles deviennent une loi universelle pour tous ceux qui sont prêts à s'élever au-dessus de la mentalité ordinaire, à vivre et agir dans la plus haute conscience spirituelle.

57. – *Te vouant entièrement à Moi, abandonnant consciemment toutes tes actions à Moi, recourant au Yoga de la volonté et de l'intelligence, sois toujours en ton cœur et ta conscience un avec Moi.*

Ce sont là des vers qui contiennent le cœur même de ce Yoga et conduisent au couronnement de son expérience, et nous devons les comprendre en leur esprit le plus profond et dans toute l'immensité de ce haut sommet d'expérience. Ces paroles expriment la relation la plus complète, la plus intime, la plus vivante qui puisse exister entre Dieu et l'homme ; elles sont animées de cette force concentrée de sentiment religieux qui jaillit d'un être humain en adoration absolue, de l'entière offrande de sa propre existence, du don parfait, sans réserve, de soi au Divin transcendant et universel dont il vient et en qui il vit. L'insistance dont ce sentiment est l'objet s'accorde parfaitement avec la place haute et permanente que la Gîtâ assigne à la bhakti, l'amour de Dieu, l'adoration du Très-Haut, esprit et mobile intérieurs de la plus haute action, couronnement et cœur même de la suprême connaissance. Les formules employées et l'émotion spirituelle dont elles vibrent semblent donner la plus intense prépondérance, la plus haute importance, à la vérité personnelle et à la présence du Divin. Ce n'est pas l'Absolu abstrait du philosophe, ce n'est pas une Présence impersonnelle indifférente, ce n'est pas un ineffable Silence ne supportant aucune relation, auxquels nous pouvons faire cet abandon complet de toutes nos œuvres, et avec qui l'union intime, étroite, dans toutes les parties de notre existence consciente puisse être imposée comme condition et loi de notre perfection, ou de qui l'intervention divine, la protection et la délivrance divines soient la promesse. Seul, un Maître de nos actions, un Ami et Amant de notre âme, un Esprit intime de notre vie, un Seigneur qui habite au-dedans et au-dessus de notre être entier et de notre nature entière, personnels et impersonnels, peut prononcer pour nous ce message émouvant et proche.

58. – *Si, en tous temps, tu es un avec Moi en ton cœur et ta conscience, alors, par Ma grâce, tu les franchiras sauf, tous les passages difficiles et périlleux ; mais si, à cause de ton égoïsme, tu n'entends pas, tu tomberas dans la perdition.*

C'est par cette intimité perpétuelle étroite de notre conscience – conscience du cœur, conscience mentale, conscience totale, satatam mach-chittah – que nous obtenons l'expérience la plus vaste, la plus profonde, la plus intégrale de notre unité avec l'Éternel. La plus parfaite unité en tout l'être – profondément individuelle en une passion divine au sein même de l'universalité, au sommet même de la transcendance – c'est ce qui est ordonné à l'âme humaine comme moyen d'atteindre le Suprême, de posséder la perfection et la conscience divine à quoi l'appelle sa nature en tant qu'esprit. L'intelligence et la volonté doivent diriger l'existence entière, en toutes ses parties, vers l'Ishvara, vers le Moi divin, le Maître divin de cette entière existence, buddhi-yogam upâshritya. Le cœur doit projeter toute autre émotion dans ce délice d'union avec Lui et l'amour de Lui en toutes les créatures. Les sens spiritualisés doivent Le voir et L'entendre et Le sentir partout. La vie doit n'être que Sa vie dans le jîva. Toute action doit procéder de Sa seule puissance, de Sa seule initiative dans la volonté, la connaissance, les organes de l'action, les sens, la partie vitale de l'être, le corps. C'est une voie profondément impersonnelle parce que les limites de l'ego sont abolies, l'Âme universalisée recouvrant sa transcendance. Et cependant c'est une voie intimement personnelle parce qu'elle s'élève à une passion, à une puissance transcendantes d'existence intérieure et d'unité. La logique du mental a beau exiger dans toute sa rigueur une extinction indéfinissable, l'annihilation de l'être, ce n'est pas le dernier mot du mystère suprême, rahasyam uttamam.

Ainsi, cette perfection, cette libération suprêmes en l'esprit, ce n'est pas par un nirvâna entendu comme exclusion, extinction négatrice de tout ce que nous sommes en ce monde, qu'elle nous peut venir ; c'est par un nirvâna entendu comme exclusion, extinction négatrice de l'ignorance et de l'ego ; c'est par ce qui en est la conséquence, la réalisation ineffable de notre connaissance, de notre volonté et de l'aspiration de notre cœur ; c'est par le fait de les élever et de les vivre sans limites dans le Divin, dans l'Éternel, nivasishyasi mayy eva ; c'est par une transfiguration, un transfert de toute notre conscience à une plus haute condition intérieure.

Le nœud du problème spirituel, le caractère de cette transformation que le mental ordinaire de l'homme peut si difficilement appréhender en sa vérité, repose entièrement sur la distinction capitale entre la vie ignorante de l'ego dans la nature inférieure et l'existence large et lumineuse du jîva libéré dans sa propre vraie nature spirituelle. La renonciation à la première doit être complète, le passage à la seconde absolu. C'est la distinction sur laquelle appuie la Gîtâ avec une extrême insistance. D'une

part, cette pauvre condition de conscience égoïste, trépidante et hâbleuse, ahamkrito bhâvo, l'étroitesse mutilante de cette petite personnalité séparatrice impuissante selon laquelle d'ordinaire nous pensons et agissons, sentons et réagissons à tous les contacts de l'existence ; d'autre part, les immensités spirituelles où atteignent la plénitude, la félicité, la connaissance immortelles, immensités que nous ouvre l'union avec l'Être divin que nous manifestons et exprimons dans la lumière éternelle, au lieu de Le masquer en nous par les ténèbres de notre nature-ego.

59. – *Vaine est ta résolution, celle qu'en ton égoïsme tu formes, disant « Je ne veux pas combattre » ; ta nature te prescrira ta tâche.*

Le refus d'Arjuna de persévérer dans la tâche qui lui est divinement prescrite, procédait du sens de l'ego en lui, ahamkâra. Derrière ce refus était un mélange, une confusion, un enchevêtrement d'erreurs formé des idées et des impulsions de l'ego sattvique, rajasique et tamasique – la nature vitale craignant le péché et ses conséquences personnelles, le cœur défaillant devant la souffrance et l'affliction individuelles, la raison obscurcie masquant les impulsions égoïstes en se leurrant elle-même par des arguments spécieux de droit et de vertu, la nature ignorante fuyant les voies de Dieu parce qu'elles paraissent autres que les voies de l'homme, parce qu'elles imposent à son élément émotif et nerveux et à son intelligence des actions pénibles et affreuses. Maintenant que lui ont été révélés une vérité plus haute, une voie, un esprit d'action plus grand, si, persistant encore en son égoïsme, Arjuna maintenait son impossible et vain refus, les conséquences spirituelles seraient pour lui infiniment plus graves qu'auparavant. Car ce refus est une résolution vaine, un recul futile, puisque la seule cause en est une faillite temporaire de sa force, un mouvement puissant, mais momentané, qui le détourne du principe d'énergie de son caractère le plus profond, puisque ce n'est pas la vraie volonté, la vraie voie de sa nature. Si maintenant il jette bas les armes, il n'en sera pas moins forcé par cette nature de les reprendre quand il verra la bataille et le massacre continuer sans lui, son abstention causer la défaite de tout ce pour quoi il a jusqu'alors vécu, la cause pour le service de laquelle il est né s'affaiblir, égarée par la force cynique et sans scrupules des champions de l'injustice et de l'égoïste déloyauté. Et il n'y aurait dans un tel retour nulle vertu spirituelle. C'était une confusion d'idées et de sentiments venus de l'ego-mental qui le poussait au refus ; ce qui le pousserait à annuler son refus, ce serait sa nature agissant encore à travers les idées et les sentiments caractéristiques de l'ego ; mais, quelle qu'en soit la direction, la continuation de cette sujétion à l'ego signifierait un refus spirituel pire et plus funeste, la perte, vinashti ; car ce serait tomber définitivement d'une vérité de son être plus grande que celle qu'il suivait dans l'ignorance de sa nature inférieure. Il est maintenant admis à une conscience plus haute, à une nouvelle réalisation de soi ; on lui a montré la possibilité d'une action divine au lieu d'une action égoïste ; les portes lui ont été ouvertes de la vie divine et spirituelle au lieu d'une vie seulement intellectuelle, émotive, sensuelle et vitale. Il est appelé à être, non plus un grand instrument aveugle, mais une âme consciente, une puissance éclairée, un vaisseau du Divin.

60. – *Ce qu'en ton erreur tu désires ne pas faire, ô Kaunteya, cela, sans recours tu devras l'accomplir, entraîné par ton activité propre née de ton svabhâva.*

61. – *Le Seigneur Se tient au cœur de toutes les existences, ô Arjuna, et Il les fait tourner et tourner montées sur une machine par le moyen de Sa Mâyâ.*

Quand nous pénétrons dans le moi le plus profond de notre existence, nous en venons à connaître qu'en nous et en tous est l'Esprit unique, le Divin unique que toute la nature sert et manifeste ; que nous sommes nous-même âme de cette Âme, esprit de cet Esprit ; que notre corps est une image de Son image, notre vie un mouvement du rythme de Sa vie, notre mental une gaine de Sa conscience, nos sens Ses instruments, nos émotions et nos sensations la recherche de Son délice d'être, nos actions un moyen d'accomplir Ses desseins, notre liberté seulement une ombre, une suggestion, un éclair tant que nous sommes dans l'ignorance, mais, quand nous Le connaissons et quand nous nous connaissons nous-même, une prolongation, un canal efficient de Sa liberté immortelle. Nos conquêtes sont une réflexion de Son pouvoir à l'œuvre ; notre connaissance la meilleure, une lumière partielle de Sa connaissance ; la volonté la plus haute, la plus puissante de notre esprit, une projection et une délégation de la volonté de cet Esprit en toutes choses, Maître et Âme de l'univers. C'est le Seigneur siégeant au cœur de chaque créature qui, durant notre ignorance, en toute notre action intérieure et extérieure, nous a fait mouvoir comme montés sur une machine, sur la roue de cette Mâyâ de la nature

inférieure. Et c'est pour Lui en nous, et pour Lui dans le monde que nous avons l'existence, obscure en l'ignorance ou lumineuse en la connaissance. Vivre consciemment et intégralement en cette connaissance et en cette vérité, c'est se libérer de l'ego et s'échapper de Mâyâ. Tous les autres dharmas les plus élevés ne sont qu'une préparation pour celui-ci, et tout yoga n'est qu'un moyen par lequel nous pouvons parvenir d'abord à une sorte d'union, et à la fin, si nous avons la pleine lumière, à une union intégrale avec le Maître, Âme et Moi suprêmes de notre existence. Le plus grand yoga, c'est de nous réfugier, loin des perplexités et des difficultés de notre nature, en ce Seigneur, Habitant intérieur de la nature entière, de nous tourner vers Lui de tout notre être – vie et corps et sens et mental et cœur et entendement – lui dédiant notre connaissance et notre volonté et notre action entières, sarvabhâvena, en toutes les manifestations de notre moi conscient, de l'instrument qu'est notre nature. Et quand à tout instant et entièrement nous y parvenons, alors la Lumière et l'Amour et le Pouvoir divins prennent possession de nous, emplissant à la fois le moi et les instruments, et nous mènent saufs à travers les doutes et les difficultés et les perplexités et les périls qui assiègent notre âme et notre vie, nous mènent à une paix suprême et à la liberté spirituelle de notre condition immortelle et éternelle, parâm shântim, sthânam shâshvatam.

62. – *En Lui prends refuge, en toutes les voies de ton être, et par Sa grâce tu parviendras à la paix suprême et à la condition éternelle.*

63. – *Ainsi t'ai-Je exposé une connaissance plus secrète que celle-là même qui est cachée ; ayant pleinement réfléchi sur elle, agis comme tu le voudras.*

64. – *Et maintenant entends la parole suprême, la parole la plus secrète, que Je vais te dire ; tu es Mon bien-aimé, intimement ; c'est pourquoi Je parlerai pour ton bien.*

Après avoir exposé toutes les lois, tous les dharmas, et l'essence la plus profonde de son yoga, après avoir dit que, par delà tous les secrets révélés d'abord au mental de l'homme par cette lumière de connaissance spirituelle capable de la transformer, guhyât, il est une vérité encore plus secrète et plus profonde, guhyataram – la Gîtâ déclare soudain qu'il lui reste encore un mot suprême à révéler, paramam vachah, et une vérité, la plus secrète de tous, sarva-guhyatamam. Ce secret des secrets, l'instructeur va le dire à Arjuna comme son bien le plus haut, parce qu'Arjuna est l'âme choisie et bien-aimée, ishta. Car certes, ainsi que l'a déjà déclaré l'Upanishad, seul l'être rare choisi par l'Esprit pour la révélation de son corps même, tanum svâm, peut être admis à ce mystère, parce que lui seul est, en son cœur et son mental et sa vie, assez près du Divin pour répondre vraiment de tout son être à ce mystère révélé, et pour le vivre. La parole dernière de la Gîtâ, la parole finale suprême qui contient le plus haut mystère, est exprimée en deux shlokas brefs, simples et directs, et ces shlokas sont laissés sans développement ni commentaires afin qu'ils pénètrent dans le mental et révèlent la plénitude de leur sens à travers l'expérience de l'âme. Car seule cette expérience intérieure, s'étendant sans cesse, peut faire apparaître l'infinie richesse de sens dont sont à jamais pleines ces paroles en apparence si simples et si sommaires. Et nous sentons, lorsqu'elles sont prononcées, que c'était à les entendre que l'instructeur, tout ce temps-là, préparait l'âme du disciple, que le reste n'était que discipline et doctrine, pour l'aider et l'éclairer.

Et voici ce secret des secrets, le message le plus haut, le plus direct, de l'Ishvara :

65. – *Emplis de Moi ta pensée, deviens Mon amant et Mon adorateur, sacrifie à Moi, sois prosterné devant Moi, à Moi tu viendras, c'est l'assurance et la promesse que Je te fais, car tu M'es cher.*

66. – *Abandonne tous les dharmas et prends refuge en Moi seul, Je te délivrerai de tout péché et de tout mal, ne t'afflige point.*

La Gîtâ a constamment insisté sur une grande discipline bien construite de yoga, sur un système philosophique large et clairement tracé, sur le svabhâva et le svadharma, sur la règle de vie sattvique qui conduit au-delà d'elle-même, en s'exaltant vers un libre dharma spirituel d'immortelle existence absolument vaste dans ses espaces et haut planant par delà la limitation de ce guna supérieur lui-même – sur beaucoup de règles, de moyens, d'injonctions et de conditions de perfection. Et voici que soudain elle semble briser sa propre structure et s'en échapper, et elle dit à l'âme humaine : « Abandonne tous les dharmas, donne-toi au seul Divin, à la suprême Divinité au-dessus et autour et au-dedans de toi : c'est tout ce dont tu as besoin, c'est la voie la plus vraie et la plus grande, c'est la réelle délivrance ». Le Maître des mondes sous la forme du divin Aurige, Instructeur de Kurukshétra, a

révélé à l'homme les réalités magnifiques de Dieu et du Moi et de l'Esprit, et la nature du monde complexe et la relation de l'intelligence et de la vie et du cœur et des sens de l'homme avec l'Esprit, et les moyens victorieux par lesquels sa propre discipline spirituelle et son effort peuvent le faire s'élever de la condition mortelle à l'immortalité, et hors de son mental limité entrer dans l'existence spirituelle infinie. Et maintenant, Esprit et Divinité en l'homme et en toutes choses, Il lui dit :» Tout cet effort personnel et cette discipline de soi, tu n'en auras pas besoin à la fin, tu peux enfin rejeter toute observance et limitation de règles et de dharma comme des fardeaux et des encombrements, si tu peux faire un abandon entier à Moi, dépendre seulement de l'Esprit et de la Divinité en toi et en toutes choses, et te fier à Lui comme seul guide. Tourne ton esprit entier vers Moi et emplis-le de la pensée de Moi et de Ma présence. Tourne tout ton cœur vers Moi, fais de chacune de tes actions, quelle qu'elle soit, un sacrifice et une offrande à Moi. Cela fait, laisse-Moi faire Ma volonté avec ta vie et ton âme et tes actes ; ne t'afflige ni ne te préoccupe de ce que Je fais de ton esprit et de ton cœur et de ta vie et de tes œuvres, ni ne te trouble quand il semble que cela ne suive pas les règles et les dharmas que l'homme s'impose pour guider sa volonté et son intelligence limitées. Mes voies sont les voies d'une sagesse et d'une puissance et d'un amour parfaits qui connaissent toutes choses et combinent tous leurs mouvements en vue du parfait résultat à venir, affinant et tissant ensemble les fils nombreux d'une intégrale perfection. Je suis ici avec toi dans ton char de bataille, M'y révélant Maître de l'existence au-dedans et au-dehors de toi, et Je répète l'absolue assurance, l'infaillible promesse que Je te conduirai à Moi à travers et par delà toute douleur et tout mal. Quelles que soient les difficultés et les perplexités qui surgissent, sois sûr que Je te conduis à une vie divine complète dans l'universel et à une immortelle existence dans l'Esprit transcendant ».

Mais afin que cela puisse être pleinement, il faut, dit la Gîtâ, un abandon sans réserves. Notre yoga, notre vie, l'état de notre être intérieur doivent être déterminés librement par cet Infini vivant, et non prédéterminés par l'insistance de notre mental sur tel ou tel dharma, ou sur un quelconque dharma. Alors le divin Maître du Yoga, yogeshvarah Krishnah, se chargera lui-même de notre yoga et nous élèvera à la plus haute perfection dont nous soyons capables, non à la perfection d'aucun modèle mental ou extérieur ni d'aucune règle limitante, mais à une perfection vaste et totale, incalculable par l'intellect. Ce sera une perfection développée par une Sagesse qui voit tout selon la vérité entière, perfection de notre svabhâva humain d'abord, oui certes, mais après, perfection d'une chose plus grande en laquelle elle s'ouvrira, Esprit et puissance inimitables, immortels, libres et transmuant tout, lumière et splendeur d'une nature divine infinie.

Telle est donc la parole suprême et la plus secrète de toutes, guhyatamam : l'esprit, le Divin est un Infini libre de tout dharma, et bien qu'il conduise le monde selon des lois fixes et qu'il mène l'homme à travers ses dharmas d'ignorance et de connaissance, de vice et de vertu, de juste et d'injuste, d'attraction et de répulsion et d'indifférence, de plaisir et de douleur, de joie et de peine et à travers le rejet de ces contraires, à travers ses formes et ses règles et ses modèles physiques et vitaux, intellectuels, émotifs, éthiques et spirituels, cependant l'Esprit et le Divin leur est transcendant ; et si nous aussi nous parvenons à rejeter toute dépendance des dharmas, à nous abandonner à cet Esprit libre et éternel, et, veillant seulement à nous garder absolument et exclusivement ouverts à Lui, si nous parvenons à nous fier à la lumière, à la puissance et au délice du Divin en nous, et, sans peur et sans chagrin, à L'accepter comme seul guide, alors c'est pour nous la plus vraie, la plus grande libération, alors nous vient la perfection absolue inévitable de notre moi et de notre nature. C'est la voie offerte aux élus de l'Esprit, à ceux-là seuls en qui Il prend la plus grande joie parce qu'ils sont le plus près de Lui et le plus capables d'être unis à Lui, d'être comme Lui, consentant librement à la Nature et s'accordant librement avec Elle en son pouvoir et en son mouvement suprêmes, universels en conscience d'âme, transcendants en l'Esprit.

67. – *Cela, jamais tu ne devras le dire à qui est sans ascèse, à qui est sans dévotion, à qui ne se voue à servir ; ni non plus à qui Me méprise et Me rabaisse (Moi logé dans le corps humain).*

68. – *Celui qui, avec la plus haute dévotion pour Moi, proclamera parmi Mes dévots ce secret suprême, sans aucun doute il viendra à Moi.*

69. – *Et il n'est nul parmi les hommes qui fasse plus que lui ce qui M'est le plus cher ; et il n'y en aura jamais dans le monde qui Me soit plus cher que lui.*

70. – *Et celui qui étudiera cet entretien sacré qui fut le nôtre, de lui Je recevrai l'adoration par le sacrifice de la connaissance.*

71. – *Et aussi l'homme qui, plein de foi, l'écoute, sans discussion vaine, celui-là même, libéré, atteint aux mondes heureux des justes.*

72. – *L'as-tu écouté, ô fils de Prithâ, de tout ton esprit concentré ? Ton erreur, née de l'ignorance, est-elle détruite, ô Dhananjaya ?*

Arjuna dit :

73. – *Détruite est mon erreur, j'ai recouvré la mémoire par Ta grâce, ô Infaillible. Me voici ferme ; dissipés sont mes doutes. J'agirai selon Ta parole.*

Le Yoga entier est révélé, la grande parole de l'enseignement est donnée, et Arjuna, l'âme humaine élue, s'est à nouveau tournée vers l'action divine, non plus en son mental égoïste, mais en cette plus grande connaissance de soi. La Vibhûti est prête pour la vie divine dans la vie humaine, son esprit conscient est prêt pour les œuvres de l'âme libérée, muktasya karma. Détruite est l'illusion du mental ; l'âme a recouvré la mémoire de son moi et de sa vérité si longtemps cachés par les apparences et les formes trompeuses de la vie courante, et elle en a fait sa conscience normale ; ayant chassé tous les doutes, toutes les perplexités, elle peut commencer d'exécuter l'ordre, elle peut accomplir fidèlement, pour Dieu et pour le monde, l'œuvre, quelle qu'elle soit, désignée et assignée par le Maître de notre être – l'Esprit et le Divin S'accomplissant Soi-même dans le Temps et dans l'univers.

Sanjaya dit .⁵³

74. – *J'ai entendu cet entretien merveilleux de Vâsudéva et de Pârtha à la grande âme, qui fit mes cheveux se dresser.*

75. – *Par la grâce de Vyâsa, j'ai entendu ce secret suprême, ce yoga, directement je l'ai entendu de Krishna, le Maître divin du yoga, qui Lui-même l'a proclamé.*

76. – *O Roi, me rappelant, me rappelant ce discours merveilleux et sacré de Késhava et d'Arjuna, je me réjouis encore et encore.*

77. – *Me rappelant, me rappelant aussi cette prodigieuse forme de Hari, grand est mon émerveillement, ô Roi. Je me réjouis encore et encore.*

78. – *Là où est Krishna, le Maître du yoga, là où est Pârtha, l'archer, immanquablement sont gloire, victoire et prospérité, et aussi l'immuable Loi de la justice.*

Le secret de l'action – ainsi pourrions-nous résumer le message de la Gîtâ, la parole du divin Instructeur – le secret de l'action est un avec le secret de toute vie et de toute existence. L'existence n'est pas un simple mécanisme de la nature, une roue de la loi dans laquelle l'âme est engagée pour un instant ou pour des âges ; c'est une manifestation constante de l'Esprit. La vie est, non pas pour le seul amour de la vie, mais pour Dieu, et l'âme vivante de l'homme est une éternelle portion du Divin. L'action a pour but la découverte de soi, l'accomplissement de soi, la réalisation de soi, et non point seulement ses propres fruits apparents, extérieurs, dans le présent ou l'avenir. Il existe une signification et une loi intérieures de toutes choses, qui reposent sur la nature suprême aussi bien que sur la nature manifestée du moi ; la vraie vérité des œuvres est là, et les apparences extérieures du mental et son action ne peuvent la représenter qu'incidemment, imparfaitement et déguisée par l'ignorance. La loi d'action suprême, sans défaut, la plus ample loi, est par conséquent de découvrir la vérité la plus élevée et la plus profonde de notre propre existence et de vivre en elle, et non point de suivre un modèle, un dharma extérieur. Jusque-là, toute vie, toute action est nécessairement une imperfection, une difficulté, une lutte et un problème. C'est seulement en découvrant votre vrai moi, en vivant selon sa vraie vérité, selon sa réelle réalité, que vous pouvez enfin résoudre le problème, dépasser la difficulté et la lutte, et faire de vos actions, rendues parfaites dans la sécurité du moi et de

⁵³ Sanjaya avait reçu du grand sage Vyâsa la puissance occulte de voir et d'entendre à distance tout ce qui se passait sur le champ de bataille de Kurukshâtra, afin de le rapporter au roi aveugle Dhritarâshtra. C'est le cadre de la Gîtâ, et l'auteur en terminant y fait une allusion nouvelle (A. R.).

l'esprit ainsi découverts, une action divine authentique. Connaissez donc votre moi, sachez que votre vrai moi est Dieu et un avec le moi de tous ; sachez que votre âme est une parcelle de Dieu. Vivez en ce que vous connaissez, vivez dans le moi, vivez en votre suprême nature spirituelle, soyez unis avec Dieu, soyez comme Dieu. D'abord, offrez toutes vos actions en sacrifice au Suprême et à l'Un en vous, et au Suprême et à l'Un dans le monde ; puis livrez en Ses mains tout ce que vous êtes et faites, pour que l'Esprit suprême et universel fasse, à travers vous, Sa volonté propre et Ses œuvres dans le monde. Telle est la solution que je vous propose, et vous trouverez, à la fin, qu'il n'en est point d'autre.

Appendice I

L'histoire de la Gîtâ

Le Mahâbhârata, dont la Gîtâ est un épisode, a pris Sa forme actuelle entre le cinquième et le premier siècle avant J.-C. La Gîtâ fait partie du chant intitulé Bhîshma Parvan.

« Mahâbhârata » signifie littéralement « grande Inde » ; c'est un récit épique des Hindous de jadis qui eurent la vision d'une Inde grande, une par sa culture, unifiée en sa vie politique, s'étendant des Himâlayas au Cap Comorin.

Kuru est le nom d'un important kula, ou clan, de ce temps, et Kurukshétra était un vaste champ proche de la capitale, Hastinapur (la Delhi moderne), où les Kurus avaient coutume de célébrer leurs sacrifices religieux. Quand Dhritarâshtra, le roi aveugle des Kurus, devint vieux, il décida de donner son trône, non à son fils Duryodhana, mais à Yudhishtira, fils aîné de feu son frère cadet Pându ; car Duryodhana, adonné au mal, n'était pas digne de gouverner un dharmarâjya (royaume où règnent les principes de droit et de justice, idéal de l'Inde ancienne) comme l'était Yudhishtira, en qui s'incarnaient la vertu et la pureté. Mais Duryodhana, par ruse et trahison, s'empara du trône et chercha par tous les moyens à anéantir Yudhishtira et ses quatre frères.

Krishna, le Dieu incarné, chef du clan Yâdava, ami et parent des Kurus, tenta de réconcilier les deux partis. Au nom des cinq frères Pândavas (fils de Pându), il réclama seulement cinq villages ; Duryodhana refusa brutalement : sans bataille, dit-il, il ne donnerait pas même ce qui pourrait tenir de terre sur la pointe d'une aiguille. Aussi devint-il inévitable de se battre pour la justice et le droit. Tous les princes de l'Inde se joignirent à l'un ou à l'autre parti. Krishna, ami impartial, offrit un choix aux partis opposés : Duryodhana choisit d'avoir pour lui la puissante armée de Krishna, et Krishna lui-même, seul, entra dans l'autre camp – et encore n'était-ce pas comme combattant, mais seulement comme conducteur du char d'Arjuna.

Drona, qui avait instruit en l'art militaire les fils de Dhritarâshtra (les Kauravas) aussi bien que les fils de Pându (les Pândavas), prit le parti de Duryodhana, parce que son vieil ennemi Drupada avait choisi l'autre camp. Bhîshma, grand-oncle des Kauravas et des Pândavas, l'homme qui avait observé la chasteté durant toute sa vie, l'homme le plus fort de son temps, même en son grand âge, était le chef du parti qui avait essayé de réconcilier les Kauravas et les Pândavas. Mais quand les tentatives de paix échouèrent et que la guerre devint inévitable, il décida, après un examen scrupuleux de son devoir et de ses obligations, de prendre le parti de Duryodhana. Il savait que Duryodhana avait tort, et si la bataille n'eût concerné que les deux branches de la famille, il fût demeuré neutre. Mais quand il vit qu'à la faveur d'une querelle de famille, les anciens ennemis du clan Kuru s'étaient rangés avec les Pândavas, il décida de combattre aux côtés de Duryodhana pendant dix jours seulement, puis de se retirer en une mort volontaire (obtenue par des moyens non-physiques). Du point de vue de la seule puissance militaire, le parti de Duryodhana était nettement supérieur à celui de son adversaire. Mais cette supériorité était plus que compensée par la présence, dans l'autre camp, de Krishna.

Sanjaya, le conducteur du char du vieux roi Dhritarâshtra, lui raconte ce qui se passe sur le champ de Kurukshétra où les deux armées se sont rassemblées pour une lutte sans merci, jamais surpassée en importance et en grandeur dans l'histoire de l'Inde ancienne. C'est alors que commence la Bhagavad-Gîtâ, littéralement le Chant Divin, ainsi appelé parce qu'il dit les paroles de Krishna, le Divin incarné, et parce qu'il enseigne à l'homme à s'élever au-dessus de la conscience humaine jusqu'à une conscience divine supérieure, réalisant ainsi sur la terre et dans le corps humain, le Royaume des cieux.

Des cinq frères Pândava, l'aîné, Yudhishtira, était le plus pur et le plus vertueux, sattvique ; le cadet, Bhîma, le plus fort, rajastique, alors qu'en Arjuna, le troisième frère, était un équilibre de pureté et de force, de sattva et de rajas ; aussi fut-il choisi par le Divin pour être Son principal instrument dans la grande guerre qui devait déterminer, pour le monde, un cycle, yugântara – pour être aussi un disciple à qui donner le divin message conduisant l'humanité à son but : l'immortalité sur terre.

A.R.

Appendice II

Le personnage historique de Krishna

En ce qui concerne l'enseignement fondamental de la Gîtâ, comme aussi la vie spirituelle en général, le Krishna qui nous importe est l'incarnation éternelle du Divin, et non pas l'instructeur et conducteur d'hommes dont parle l'histoire.

Krishna, sans aucun doute, a existé. Son nom se trouve pour la première fois dans la Chhândogya Upanishad. Nous savons que Krishna et Arjuna étaient l'objet d'un culte religieux dans les siècles avant l'ère chrétienne ; et l'on a quelque raison de supposer qu'ils étaient ainsi adorés en vertu d'une tradition religieuse et philosophique d'où la Gîtâ a pu tirer beaucoup de ses éléments et même la base de sa synthèse de la connaissance, de la dévotion et des œuvres ; il se peut aussi que le Krishna humain ait été le fondateur, ou le réformateur, ou du moins l'un des premiers instructeurs de cette école. Il est fort possible que la Gîtâ, malgré sa forme plus récente, représente le résultat, dans la pensée indienne, de l'enseignement de Krishna. Le rapport de cet enseignement avec le personnage historique de Krishna, avec Arjuna et la guerre de Kurukshétra, pourrait bien être plus qu'une fiction poétique. Dans le Mahâbhârata, Krishna est représenté à la fois comme personnage historique et comme Avatar ; il faut donc que son culte et sa qualité d'Avatar aient été déjà bien établis au temps – vraisemblablement entre le cinquième et le premier siècle avant Jésus-Christ – où le vieux récit, le vieux poème ou la tradition épique des Bhâratas prit sa forme présente. Il y a aussi dans le poème une allusion à l'histoire ou à la légende de la jeunesse de l'Avatar à Vrindâvan – qui, développée par les Purânas en un intense et puissant symbole spirituel, a exercé une influence si profonde sur l'esprit religieux de l'Inde. Nous trouvons aussi dans le Harivamsha un récit de la vie de Krishna, évidemment plein de légendes, qui forme peut-être la base des récits purâniques.

Mais tout cela – d'un intérêt considérable pour l'histoire – n'a aucune importance en vue de notre présent dessein. Ce qui nous importe, c'est seulement l'image du divin Instructeur, telle qu'elle nous apparaît dans la Gîtâ, et avec la puissance qu'elle représente dans l'illumination spirituelle de l'être humain. La Gîtâ reconnaît l'existence de l'Avatar humain ; mais ce n'est pas sur ce point qu'elle insiste ; elle insiste sur le Divin transcendant, cosmique et intérieur, source de toutes choses et Maître de tous, Divin secret en l'homme. C'est de cette divinité intime qu'entend parler la Gîtâ quand elle dit de ceux qui, au cours de leur ascèse, se livrent à d'excessives austérités asuriques, qu'ils offensent le Dieu intérieur, ou quand elle mentionne le péché de ceux qui méprisent le Divin logé dans le corps humain, ou encore quand elle dit que ce Divin détruit notre ignorance par la lampe éblouissante de la connaissance. C'est l'Avatar éternel, ce Dieu en l'homme, la conscience divine toujours présente en l'être humain, qui, manifesté sous une forme visible, parle dans la Gîtâ à l'âme humaine, illumine le sens de la vie et le secret de l'action divine, lui donne la lumière d'une connaissance et d'une direction divines, et la parole de certitude et de réconfort dite par le Maître de l'Existence à l'heure même où l'âme est confrontée avec le pénible mystère du monde. C'est ce que la conscience religieuse de l'Inde cherche à êtreindre sous quelque forme que ce soit – en l'image humaine symbolique qu'elle place en ses temples sur les autels, dans le culte de ses Avatars, ou en la dévotion au gourou humain à travers qui s'est fait entendre la voix de l'unique Instructeur du monde. Par ces moyens divers, elle s'efforce de s'éveiller à cette voix intérieure, de dévoiler cette forme du Sans-forme, et de contempler cette divine Puissance, ce divin Amour, cette divine Connaissance, face à face.

Appendice III

Définitions psychologiques

Il convient de définir certains mots techniques employés dans cet ouvrage, de même que certaines implications métaphysiques et psychologiques.

Chacun des plans – mental, vital, physique – de notre être a sa propre conscience, distincte quoique liée à celles des autres, influant sur elles et subissant leur influence réciproque parce que tous les processus psychologiques en l'homme – mental, vital, physique – sont entremêlés. Pour notre mental extérieur et pour nos sens extérieurs, ils se confondent ; on peut cependant, pour la nécessité de l'analyse, les distinguer ainsi :

Le mental propre

Dans le mental propre, on peut distinguer : le mental pensant, le mental dynamique, le mental agent d'expression – le premier ayant pour objet les idées et la connaissance en soi, le second la mise en œuvre des forces mentales pour la « réalisation » de l'idée, le troisième leur expression dans la vie (non pas seulement par la parole, mais aussi par toute autre forme). L'expression « mental physique » est assez ambiguë, parce qu'elle peut signifier à la fois ce mental agent d'expression et le mental dans le physique.

Le mental vital

Pareille ambiguïté existe quand on parle du « mental vital » ; car l'expression désigne à la fois le mental vital et le vital mental. Le « mental vital » propre est une sorte de médiateur entre l'émotion vitale, l'impulsion vitale, le désir vital, etc. et le mental propre. Il exprime les désirs, les sentiments, les émotions, les passions, les ambitions, les tendances possessives et actives du vital, et il les projette en des formes mentales. (Les fictions pures ou les rêves de grandeur, de bonheur, etc. où se complaisent les hommes, sont une forme particulière de l'activité de ce mental vital). Il y a un plan encore inférieur du mental dans le vital qui exprime seulement la matière vitale sans la soumettre au jeu de l'intelligence. C'est à travers ce vital mental que les passions, les impulsions, les désirs vitaux montent et pénètrent dans la buddhi et l'obscurcissent ou la déforment.

Le mental physique

De même que le mental vital est limité par la conception vitale et le sentiment vital des choses (tandis que l'intelligence dynamique ne l'est pas, car elle agit de par l'idée et la raison), ainsi le mental dans le physique, ou mental-physique, est limité par la conception physique et l'expérience physique des choses ; il rend mentale l'expérience apportée par les contacts de la vie et des choses extérieures, et, bien qu'il puisse le faire avec grande habileté, il ne va pas plus loin, différent en cela du mental agent d'expression qui traite plutôt ces choses par la raison et son intelligence supérieure. Mais en pratique ces deux aspects du mental généralement se mêlent. Le mental physique mécanique ou mental-corps est une action très inférieure au mental physique, qui, livré à lui-même, ne fera que répéter les pensées, la volonté ou les mouvements auxquels il s'est accoutumé dans le passé, leur ajoutant, tout au plus, les réactions mécaniques aux choses et les réflexes qui viennent au cours de la vie quotidienne.

Le vital physique

Le vital inférieur, distingué du vital supérieur, s'occupe seulement des petits appétits, des petits désirs, des petites passions, etc. qui forment, pour l'homme ordinaire limité à ses sensations, la matière quotidienne de la vie – tandis que le vital physique propre est l'être nerveux répondant au contact des choses par les réflexes vitaux de la conscience physique.

Ce qui précède n'est qu'un choix parmi diverses subdivisions possibles, lesquelles pourraient être exposées plus méthodiquement comme suit :

I. LE PLAN MENTAL

Le mental propre a pour domaine les raisonnements, l'expression des idées ou des formes mentales, et l'activité de la volonté pensante (le mental dynamique). On l'appelle buddhi (à la fois intelligence et volonté), le distinguant des autres parties du mental appelé manas ou mental-sens. Au-dessus du mental est le mental supérieur qui organise ces fonctions diverses ; ce mental supérieur est lui-même l'instrument du supramental qui organise le mental supérieur et le rend intuitif.

Le mental lui-même comporte différents plans : le mental propre, le vital dans le mental, le physique dans le mental. Les émotions appartiennent à la partie vitale du mental. Elles émanent du plan vital et, pressant sur le mental, produisent des formes mentales. Elles ne sont pas créées par le mental lui-même. Comme exemples de ce qui appartient à ce mental vital, citons les imaginations voluptueuses, les histoires de grandes aventures qu'on se raconte à soi-même, qui se déroulent comme un film et dont on est soi-même le héros, et d'une façon générale toute mentalisation du désir.

La partie physique du mental est l'intelligence agent de perception et d'expression, laquelle a deux fonctions : la première, de s'appliquer aux choses extérieures et de leur donner un ordre mental aux fins de la vie pratique ; la seconde, d'être un canal pour l'expression matérielle et la mise en œuvre de tout ce que le mental pensant et dynamique lui envoie à cet effet.

II. LE PLAN VITAL

Le plan vital est le royaume des désirs, non seulement des désirs sexuels ou physiques, mais des désirs de pouvoir, d'activité, d'ambition, d'orgueil. Dans le vital propre, la force de vie cherche à se réaliser, à posséder des éléments et à leur imprimer sa marque ; mais, en sa forme grossière, cet élan vital est désir sensuel, ambition, soif de possession, convoitise d'argent et de jouissances de toutes sortes.

La partie mentale du vital est l'activité mentale qui accompagne les désirs vitaux, qui les connaît et les exprime en formes mentales et en paroles. Ainsi, quand un chef d'état dit : « Mon pays doit avoir sa place au soleil », ce n'est pas le résultat d'une pensée ou d'un raisonnement ; le désir surgit de l'être vital, encore qu'il cherche à s'étayer par le raisonnement ou la buddhi. Comme exemples de ce qui appartient au vital mental, citons les impulsions, émotions, et sensations devenues mentales, pensées de colère, de désespoir, de volupté, de haine, etc. Ces choses ont un caractère moins imaginaire que celles du mental vital⁵⁴ ; elles sont plus pratiques et mécaniques, avec pour pivot quelque chose de précis, affaire d'amour, querelle, déception ; elles peuvent se diriger vers la satisfaction du sentiment ou de l'impulsion, tourner autour d'un souvenir, d'une action ou d'une joie passée, tâcher de répéter ce qui fut ressenti ou de le prolonger.

Le vital en sa partie physique a besoin de se mouvoir dans les ornières des formes fixes, habitudes et instincts. Cela est nécessaire pour réaliser les impulsions vitales dans le monde réel ; car l'élan peut exister en l'être, et la partie physique n'être pas à la hauteur de la tâche. Ainsi beaucoup de poètes ne peuvent parvenir à leur complète expression, la force leur manquant dans le vital physique.

III. LE PLAN PHYSIQUE

Sur le plan physique également, il y a le mental, le vital et le matériel. La partie mentale du physique, c'est ce qui se met en contact avec le monde physique, ce qui ne voit que l'aspect physique des choses, et rien au-delà ; elle considère la matière comme étant simplement la matière et rien de plus, elle ne voit pas la conscience inhérente à la matière. Elle dépend de la structure matérielle des sens, et se limite aux sens et au cerveau matériel. Aussi est-ce quelque chose de très petit ; elle ne va pas loin, mais elle permet l'entrée en matière qui est nécessaire au travail du mental sur le monde physique.

La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, sont en vérité les propriétés du mental, non du corps ; mais le mental physique, notre instrument ordinaire, réduit son activité à traduire en sensoriel tout choc extérieur reçu à travers le système nerveux et les organes physiques. Le manas intérieur a, lui aussi, une vue, une ouïe, un toucher subtils qui ne dépendent pas des organes physiques. Et il a, de plus, un pouvoir de communication directe, non seulement entre mental et objet – qui peut conduire,

⁵⁴ Il n'est pas facile de distinguer le vital mental du mental vital, à moins d'avoir la subtilité d'observation nécessaire, ou l'habitude de la discrimination dans l'expérience.

lorsqu'il atteint un haut niveau d'action, à la connaissance du contenu d'un objet en deçà ou au-delà du domaine physique – mais aussi un pouvoir de communication directe entre mental et mental. Le mental est capable aussi d'altérer, de modifier, d'inhiber l'incidence, les valeurs, les intensités des chocs sensitifs. Ces pouvoirs du mental, nous ne les employons pas d'ordinaire, ni ne les développons ; ils demeurent subliminaux, émergeant parfois en une action irrégulière et capricieuse, plus fréquemment chez certains que chez d'autres, ou montant à la surface dans des états anormaux de l'être. Ils sont à la base de la clairvoyance, de la claire-audience, de la transmission de pensée et de volonté, de la télépathie, de la plupart des espèces les plus courantes de ces pouvoirs dits occultes, bien qu'il serait plus juste de les décrire d'une façon moins mystique comme les pouvoirs de l'action devenue subliminale de manas. Les phénomènes d'hypnotisme et beaucoup d'autres reposent sur l'action de ce mental-sens subliminal. Ce n'est pas que cela seul constitue tous les éléments de ces phénomènes, mais c'est le moyen premier, le soutien premier de ces échanges, communications et réponses, bien qu'une grande part du processus véritable appartienne à une buddhi intérieure. Mental physique, mental supra-physique – nous possédons et pouvons employer cette double conscience du mental-sens.

Le vital dans le physique est le véhicule des réactions nerveuses de notre nature physique ; c'est le champ et l'instrument des petites sensations, des petits désirs, des petites réactions de toutes sortes aux chocs de la vie extérieure physique, de la vie matérielle brute. Cette partie vitale du physique (soutenue par la partie la plus basse du vital propre) est par conséquent l'agent de la plupart des mouvements de moindre importance de notre vie extérieure. C'est la vie qui est liée à la matière, au système nerveux ; elle ne peut exister en dehors d'un corps matériel. Mais le vital propre est entièrement indépendant de la matière, il est une force universelle, il y a aussi une force dans la matière, mais ce n'est pas de la force de vie. La vraie force de vie est distincte du monde matériel, elle existe pour elle-même, et ses possibilités ne sont pas limitées par les conditions matérielles. Quand Napoléon disait qu'il n'est rien d'impossible, que le terme « impossible » devait être rayé du dictionnaire, c'était le vital qui parlait en lui ; pour le vital rien ne semble impossible.

La partie vitale du physique, très importante, donne au corps la santé et la force. Elle sait ce qui est bienfaisant à l'organisme et ce qui lui est nuisible. Livrée à elle-même, elle serait pour la santé le guide le plus sûr. Mais chez les êtres civilisés, il est rare qu'elle soit restée intacte, car l'activité du mental a créé une grande confusion.

Enfin, le matériel dans le physique est la partie purement matérielle qui est la base de tout l'ensemble. Les caractères du physique propre sont l'inertie et la conservation.

Tels sont les plans différents, le mental, le vital, le physique ; derrière eux tous est le psychique. Les mots « âme », « psychique », sont employés dans les langues européennes d'une manière vague et en beaucoup de sens différents. Très souvent, dans le langage courant, les Européens ne distinguent pas clairement le mental et l'âme, et souvent même confondent l'âme véritable, l'être psychique, avec l'être vital de désir – l'âme fausse ou âme de désir. L'être psychique est tout différent de l'être mental ou vital ; il se tient derrière l'un et l'autre là où ils se rejoignent, dans le cœur. Là est sa place centrale, plutôt derrière le cœur que dans le cœur ; car ce qu'on appelle généralement le cœur est le siège de l'émotion, et les émotions humaines sont des impulsions du mental-vital, qui généralement ne sont point psychiques en leur nature. Cette puissance, principalement secrète, autre que le mental et que la force de vie, c'est l'âme vraie, l'être psychique en nous.

On peut parler aussi d'un « plan psychique », mais il est tel qu'il traverse tous les autres plans, entrant en eux un peu comme feraient des rayons. Il y a un rapport direct entre l'être psychique et la plus haute Vérité. Il y a une conscience psychique, mais elle est simple et directe, différente en cela de la conscience mentale. L'élément psychique aide à faire apparaître les possibilités profondes du mental, du vital et du physique, et à les rendre plus capables de recevoir la Vérité et la Puissance supérieures. Ainsi, dans le mental, l'amour est égoïste et dépend de l'échange et de la joie mutuelle. L'intervention du psychique le rend plus noble et plus pur, faisant disparaître l'élément égoïste.

A. R.

Glossaire

Ce glossaire indique exclusivement le sens fondamental dans lequel Shrî Aurobindo utilise ou interprète différents termes sanskrits dans le présent volume. Il ne comprend pas les expressions suffisamment expliquées par le contexte. (N. des Tr.).

- abhaya absence de peur.
 abhyâsa exercice yoguique.
 âchârya instructeur.
 achyuta celui qui est sans défaut, immuable.
 adhishthâna le cadre du corps, de la vie et du mental, la base, le socle de l'âme dans la nature.
 adhishthâtri devatâ « divinité gouvernante », le Divin dirigeant l'homme du dedans.
 Adityas divinités du ciel.
 advaita non-dualisme, monisme.
 Agni le Feu, un des principaux dieux védiques.
 ahamkâra sens de l'ego, égoïsme.
 ahamkrito bhâva condition de conscience égoïste.
 ahimsâ non-violence.
 Airâvata l'éléphant d'Indra.
 akartâ celui qui n'est pas l'agent.
 akshara l'immobile, l'immuable.
 ânanda délice spirituel, béatitude de l'Esprit.
 anîsha celui qui n'est souverain ni maître, mais qui est sujet à la nature.
 anumantâ qui sanctionne.
 apâna le souffle (inspiré).
 apâpaviddha « non percé par le mal (pâpa) », toujours pur.
 artha intérêt de soi-même.
 ashubha le mal.
 ashvattha figuier sacré mythologique.
 Asura être hostile dans le monde mental.
 asurique qui appartient à l'Asura, de la nature de l'Asura.
 âtma-dâna don de soi.
 âtman le Moi ou l'Esprit.
 Avatar descente, incarnation de Dieu.
 avikârga qui en peut changer.
 auyakta le non-manifesté.
 avyakto 'ksharah non-manifesté et immuable.
 bhakta adorateur, celui qui éprouve la bhakti.
 bhakti dévotion du cœur ressentie pour le Divin.
 Bhârata 1°) descendant de Bharata (désigne Dhritarâshtra, Arjuna, etc.) ; 2°) pays de Bharata, l'Inde.
 bhartâ ce qui soutient, maintient (la nature).
 bhâva état subjectif ou sentiment ; devenir.
 bhûta chacun des cinq éléments – terre, eau, feu, air, éther – qui font partie de la liste des tattvas.
 bhûtâni devenirs, existences.
 Brahmâ le Dieu créateur.
 brahmacharya pureté sexuelle.
 Brahman Le Réel suprême qui est un et indivisible et infini, hors de quoi rien d'autre réellement n'existe.
 Brahma-Sûtras textes fondamentaux du Védânta.
 brahmique qui a trait au Brahman.
 brâhmi-sthiti condition brahmique.
 buddhi raison, intelligence, puissance mentale de compréhension.

chandâlaparia	hors-caste.
chatur-varna	les quatre ordres – brahmane, kshatriya, vaishya, shûdra –de l’antique structure sociale indienne.
dakshinâ	offrande.
dâna.....	don.
dânavâ	un titan.
déva.....	un dieu.
déviqûe.....	appartenant au déva, de la nature du déva.
dhâman.....	condition, place.
Dhananjaya	épithète appliquée à Arjuna et signifiant « conquérant des trésors ».
dharma	action gouvernée par la loi essentielle de la propre nature de chacun ; loi morale juste.
dhîra	stable, recueilli, constant.
dhriti.....	patience spirituelle, persistance.
dhyâna.....	méditation.
dravya-yajna.....	offrande matérielle.
duhkham âptum.....	difficile à atteindre.
dvaïta.....	dualisme.
dvandva.....	dualité, couple de contraires.
ekam evâdvitîyam	unique et sans second.
gâyatrî	un mètre védique ; spécialement la prière à Savitri, dans le Rig-Véda.
Gandharvas	musiciens célestes.
gourou	guide et maître spirituel.
Gudâkesha.....	épithète appliquée à Arjuna et signifiant « qui a maîtrisé le sommeil ».
guhyâd guhyataram	[connaissance] plus secrète que la secrète.
guna.....	chacun des trois modes essentiels d’énergie, chacune des trois qualités premières qui forment la nature des choses (tamas, rajas, sattva).
Hari	un des noms de Vishnou-Krishna.
Hatha-Yoga.....	yoga procédant principalement par le moyen du corps physique.
hatha-yogin	qui pratique le Hatha-Yoga.
Hrishîkesha	épithète appliquée à Krishna et signifiant « souverain des sens ».
hritstha	siégeant dans le cœur.
Indriya.....	chacun des dix sens (cinq de connaissance et cinq d’action).
Ishvara.....	Seigneur ; Dieu en tant que Seigneur de la Nature.
jada.....	inerte, sans vie, mécanique.
jagat.....	monde, univers (litt. « le mouvant »).
Janaka	roi célèbre pour avoir atteint la libération suprême tout en vivant dans le monde.
Janârdana	épithète appliquée à Krishna et signifiant « celui qui n’a pas de naissance et qui met fin à la naissance des autres êtres ».
jîva	l’âme individuelle.
jnâna.....	connaissance.
jnâna-dîpena bhâsvatâ	par la lampe resplendissante de la connaissance.
Jnâna-Yoga	yoga qui procède par la voie de jnâna.
jnâta.....	celui qui connaît.
kâma.....	désir.
karana.....	cause.
karma	action qui se prolonge par des conséquences.
Karma-Yoga.....	yoga qui procède par la voie des œuvres.
karma-yogin	qui pratique le Karma-Yoga.
kartâ	celui qui agit, agent.
kartavyam karma.....	l’action qui doit être faite.
Kaunteya	épithète appliquée à Arjuna et signifiait « fils de Kuntî » (un des noms de sa mère).

Késhava.....	épithète appliquée à Krishna et signifiant « celui qui a de longs cheveux ».
Kirîtin.....	épithète appliquée à Arjuna et signifiant : « qui porte le diadème ».
kshara.....	le mobile, le muable.
ksharo bhâva	le devenir muable.
kshatriya.....	membre de la deuxième caste, celle des princes et des guerriers.
Kuru,Kurukshétra.....	Voir appendice I, page 331.
kûtastha	stable, siégeant très haut.
laya.....	dissolution (de l'âme individuelle dans l'Absolu).
lîlâ	la création considérée comme le « jeu » de Dieu.
loka-samgraha	maintien de l'existence cosmique, de la cohésion des peuples.
mad-bhâva.....	mouvement et condition du Divin, « de Moi ».
mad-bhâvam âgatâh	qui ont atteint Ma nature.
Madhu-sûdana.....	épithète appliquée à Krishna et signifiant : « qui a tué l'asura Madhu ».
madhyamâ gatih	la voie intermédiaire (qui ne monte ni ne descend).
Mahad Brahman.....	le grand Brahman.
Mahâtmâ	la grande âme.
mamaivâmshah.....	une portion de Moi.
mâm viduh	ils Me connaissent.
manas	le mental-sens opposé à la raison
Manou	un des organisateurs de la création humaine, fils de Vivasvant.
mantra	la parole qui révèle.
mârgashîrsha	mois correspondant à novembre-décembre.
Mâyâ	la Prakriti inférieure (distinguée de la Pâra Prakriti) ; puissance de manifestation et, dans un certain sens, d'illusion.
mâyâvâda	doctrine qui tient le monde pour irréel.
mâyâvâdin	adepte du mâyâvâda.
mayi nivasishyasi	en Moi tu demeureras.
Mérou.....	nom de la montagne symbolique située au milieu des mondes habités.
mogham sa jîvati	en vain vit celui-là.
moksha	état de celui qui est libéré de Mâyâ.
naishkarmya	absence d'action.
Nârâyana	épithète appliquée à Krishna et signifiant : « celui qui a fait de l'eau sa demeure ».
nashâtan	perdus (voués à la destruction).
neti, neti	formule de la voie négative qui mène à l'Absolu.
nîgraha	coercition de la nature.
nirvâna	immersion du moi personnel dans l'existence infinie.
nishkâma	libéré du désir, sans désir.
nivasishyasi mayy eva.....	tu devras demeurer en Moi.
nivritti	inaction, cessation de la poussée vers l'action.
niyamyâ.....	ayant maîtrisé.
niyata.....	maîtrisé, réglé.
pâpa-yonayah	nés d'un ventre pécheur.
para	suprême.
param drishtvâ.....	ayant vu le Suprême.
Parantapa.....	épithète appliquée à Arjuna et signifiant : « qui subjugué tous ses ennemis ».
Paramâtman.....	l'Atman suprême.
param dhâmala	demeure suprême.
Parameshvara	le Seigneur suprême.
parâm shântim	la paix suprême.
Parâ-prakritir jîva-bhûtâla ...	Nature suprême devenue l'âme individuelle.
Para-purusha	le Purusha suprême.

paro'vyak'	suprême non-manifesté.
Pârtha	épithète appliquée à Arjuna et signifiant : « fils de Prithâ » (un des noms de sa mère).
pinda	boulettes de riz offertes en sacrifice aux Mânes.
pishâcha	être hostile vivant dans le monde vital inférieur.
prabhu	maître.
prakâsha	lumière, illumination.
Prakriti	Nature, énergie créatrice (à peu près synonyme de Shakti).
prajnâ purânî	connaissance antique. Sagesse originelle.
pralaya	dissolution.
prâna	énergie nerveuse, souffle vital, dynamisme mi-mental, mi-matériel qui lie mental et matière ; le souffle (expiré).
pranava	la syllabe AUM.
prânâyâma	exercice yoguique de maîtrise de la respiration.
prasâda	clarté et tranquillité heureuse.
pravritti	impulsion à l'action.
prîti	joie, délice d'amour.
Purâna	« antique », nom de livres sacrés hindous, purânique qui se rapporte aux Purânas.
Purusha	Être ou Âme par opposition à Prakriti, qui est devenir.
Purushottama	la Personnalité suprême.
rahasya	un secret, enseignement secret.
râkshasa	être hostile dans le monde vital moyen.
râkshasique	qui appartient au râkshasa, de la nature du râkshasa.
rajas	le guna qui pousse à l'action.
rajasique	appartenant au guna d'action et de passion.
Râma	une incarnation de Vishnou, héros du Râmâyana.
rasa	suc, sève ; saveur, affection des sens (particulièrement de plaisir).
rishi	celui qui voit la Vérité telle qu'elle est rapportée dans les Védas.
sâdhanâ	exercice d'entraînement spirituel.
sâdharmya	fait de devenir un en sa loi d'être avec le Divin ; unité de nature avec le Divin.
sâdrishya	employé comme synonyme de sâdharmya.
saguna	avec les qualités (gunas).
sahaja	inné.
sâkshî	témoin, âme en tant que témoin détaché des actions de la nature.
sâlokya	état de celui qui demeure dans le Divin.
samâdhi	extase yoguique.
samagra	intégral.
samshaya	doute.
samatâ	égalité, dans l'âme et le mental, à l'égard de toutes choses et de tous événements.
sâmîpya	état de celui qui est proche du Divin.
samyama	maîtrise spirituelle de la nature ; concentration ou direction de la conscience.
sannyâsa	renonciation (extérieure).
sannyâsin	celui qui a fait vœu de sannyâsa, moine.
sarvabhâvena	par tout l'être.
sarva-bhûtâni	tous les êtres
sarva-bhûtâ-sthitam yo mâm bhajaty	
ekatvam âsthilah	celui qui s'appuie sur l'unité et M'aime en tous les êtres.
sarva-dharmân pari-tyajya	abandonnant tous les dharmas.
sarva-jnâna-vimûdha	dont la connaissance entière est égarée.
sarva-loka-maheshvara	le Seigneur souverain de tous les mondes.
sarvathâ vartamâno' pi	en quelque lieu que ce soit.

sat.....	Être, existence, bien.
satatam mach-chittah.....	toujours avec Moi en [ta] conscience.
sattva	le guna qui illumine ; clarté, intelligence.
sattvique	appartenant au guna de lumière et de bonheur.
satya	vérité.
sâyujya	contact avec le Divin.
shabda	son, parole.
shâkta	adorateur de Shakti.
Shakti	force, énergie ; Énergie divine ou cosmique (à peu près synonyme de Prakriti).
Shashânka	« marqué comme un lièvre », nom de la lune.
shâshvatam padam avyayam	condition éternelle et impérissable.
Shâstra.....	les Écritures ; théorie, règle prescrite.
shloka	verset.
shraddhâ	foi.
shraddhâvân	qui a la foi.
Shruti.....	Écriture révélée (terme général pour désigner les Védas et les Upanishads).
shûdra.....	membre de la quatrième caste, celle des ouvriers.
siddha.....	parfait.
siddhi.....	perfection yoguique.
soma.....	liqueur employée en libations dans le sacrifice védique ; elle a été déifiée.
sthânam shâshvatam.....	la condition éternelle.
sthiti	condition, état.
suhridam sarvabhûtânâm.....	l'Ami de tous les êtres.
sukha	bonheur, plaisir.
sukritin	qui agit bien (éthiquement).
svabhâva.....	la nature propre de chaque être.
svadharma	la loi d'action propre d'un individu.
svâ prakritih	« Sa Nature » (la nature divine).
tamas	le guna qui voile ou obscurcit ; Inertie, non-intelligence.
tamasique	appartenant au guna d'ignorance et d'inertie.
tanmâtra	chacune des cinq énergies subtiles correspondant aux expériences des sens (odorat, goût, vue, toucher, ouïe).
tantra	nom de certains traités enseignant une méthode de discipline ascétique et de progression spirituelle. Ils sont donnés sous forme de dialogues entre Shiva et Pârvaî.
tantrique	relatif aux tantras, au tantrisme.
tantrisme.....	système enseigné dans les tantras.
tapas	concentration de force de volonté spirituelle.
tapasyâ	synonyme de tapas.
tapo-yajna.....	sacrifice consistant en une offrande de tapasTatCela.
Tat.....	Cela.
tattva	chacun des vingt-quatre principes de l'Énergie cosmique énumérés dans le Sâmkhya.
tatva-jnâna.....	connaissance de la chose telle qu'elle est en elle-même.
tattvatah.....	en essence.
tejas	force, énergie.
traigunya	état de celui qui est lié par les trois gunas
traigunya-mayî Mâyâ	la Mâyâ faite des trois gunas, la Prakriti inférieure.
traigunyâtîtya	fait d'être au-delà des trois gunas.
traigunâtîta	au-delà des trois gunas.
turîya	état supraconscient, le « quatrième ».
tvam	Toi.
tyâga.....	renonciation (intérieure).

tyâgin celui qui pratique tyâga.
 tyaklvâ kalevaram ayant abandonné le corps.
 uttamale..... plus élevé.
 vâch..... parole.
 vairâgya..... dégoût du monde et de la vie.
 vaishya membre de la troisième caste, celle des agriculteurs, commerçants, artisans.
 varna caste (dans le système originel).
 Vârshneya épithète appliquée à Krishna et signifiant : « descendant des Vrishnis ».
 Vâsudéva..... épithète appliquée à Krishna et signifiant : « fils de Vâsudéva. »
 Vâsudevah sarvam « Vâsudéva est tout l'univers ».
 Vêda..... savoir sacré en général ; la révélation des rishis, l'ensemble ou chacun des quatre Vêdas.
 Vêdânta terme général désignant toutes les Upanishads ; philosophie moniste basée sur les Upanishads.
 védavâda savoir traditionnel des hymnes védiques et du sacrifice védique.
 védavâdin adepte du védavâda.
 Vibhu l'impersonnel « pénétrant tout ».
 Vibhûti puissance divine manifestée dans le monde.
 vichâra..... pensée réfléchie.
 vidhi ordre, règle.
 vijnâna..... connaissance totale
 vikâra déformation.
 vishishtâdvâita..... monisme mitigé.
 viveka..... juste discrimination.
 Yâdava épithète appliquée à Krishna et signifiant : « descendant des Yadus ».
 yajna..... sacrifice.
 yatah pravrittir bhûtânâm,
 yena sarvam idam tatam qui est l'origine de tous les êtres, dont est pénétré cet univers.
 yoga..... union ou unité de tout l'être subjectif avec le Suprême.
 Aishvara-Yoga (le divin Yoga) : celui par qui le transcendant est un avec toutes les existences (en même temps qu'il les dépasse), et demeure en elles et contient ces existences qui sont des devenirs de Sa propre nature.
 yogin celui qui pratique un yoga.
 yuga..... cycle, âge.
 yukta uni (en yoga).