

« 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 intérieure principalement subjectives, qui sont nécessaires à la découverte du Moi ou à l'union avec Dieu, et dont le Râja-Yoga (*) 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 *dvaita*, 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

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

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 cosmiques⁽¹⁾. S'il nous est difficile de comprendre comment l'intelligence et la volonté peuvent être des propriétés de l'Inconscient mécanique, peuvent être elles-mêmes mécaniques (*jada*), rappelons-nous que la science moderne elle-même a été

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

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'être 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, avouons 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 discrimina-

trice. 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* identificateur⁽¹⁾, 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 védantique 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

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

d'une solution tout autre. Cette solution, la Gîtâ l'apporte en faisant entrer en son Sâmkhya védantique les idées et les principes du Yoga védantique.

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 plus. Or le *Purusha* de la Gîtâ est aussi le Seigneur de la Nature, il est *Ishvara* (1). 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 néan-

(1) Cf. XIII, 22 (p. 234).

moins 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-isha*, 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 védantique, 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*

leurre → ilus
 distância
 percebido
 entendido

mêlé à la *Prakriti*. Le premier distique indique que les deux ne sont qu'un et représentent deux états différents: 1) 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.

A 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'immuable, 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 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 monde (1); pourtant, en tant que *Purushottama*, Il est au-dessus de la séparation d'avec la Nature et de l'attachement à la

(1) *Purusha... akshara... paratah parah* — bien que l'*akshara* soit suprême, il y a, dit l'Upanishad, un *Purusha* suprême qui lui est encore supérieur.

① Servitude

③ immuable

Teste
 munda

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 *jiva*. 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 *jiva*. 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 cette 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.

① désigné, enteng

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.*

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 connais-

sance, 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 Vêda, 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 quêtistes 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 Vêdas 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, *shabdabrahmâtvartate* (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 subjectifs (1).

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.

(1) 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.

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.*

La stoïque discipline de soi appelle le désir et la passion en son étreinte de luttteur 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 shhitih*.

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 souff-

france ; 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 sensorielle (1)

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

(1) Cf. II, 64 (p. 70).

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'acquiescer 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 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 âsita 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'Exis-

tence 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 Kêshava, 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 ortho-