



ETUDES SUR LA BHAGAVAD GITA

Le Contexte de la Gita

Swami Dayananda Saraswati

Traduit de l'anglais par Surya Tahora

vedanta
Le Yoga de l'Objectivité

www.discover-vedanta.com

ETUDES SUR
LA BHAGAVAD GITA

Le Contexte de la Gita

Swami Dayananda Saraswati

Traduit de l'anglais par Surya Tabora

vedanta

Le Yoga de l'Objectivité

www.discover-vedanta.com

PREFACE

Le Vedanta n'est pas un sujet inconnu des lecteurs français grâce aux efforts d'excellents auteurs dans le domaine de la philosophie comparée, de l'anthropologie, de la philologie ou de l'indologie, comme Michel Hulin, Olivier Lacombe, René Guénon, Paul Masson-Oursel, Louis Renou, Jean Filliozat, François Chenet, Madeleine Biardeau.

La traduction en français de cette première série d'ouvrages constituée de 'Les moyens et le but', 'La valeur des valeurs', 'La maturité émotionnelle', 'Introduction au Vedanta', 'Etudes sur la Gita', est unique à deux niveaux. Ces ouvrages sont en effet une introduction accessible à un public de non spécialistes à ce qu'est le Vedanta.

De plus, ils présentent l'enseignement du Vedanta non comme un des systèmes de pensée de la philosophie indienne mais comme un moyen de connaissance. En d'autres mots, le sujet dont traite le Vedanta est moi-même.

L'étude du Vedanta consiste à réexaminer toutes les notions que je peux avoir sur moi-même. Le moyen de connaissance qu'est le Vedanta m'aide à découvrir ma véritable nature dans le but de satisfaire cette profonde aspiration, que je partage avec tout être humain, à être bien avec moi-même et à vivre sereinement et intelligemment.

Le traducteur, Surya Tahora, a étudié le Vedanta de manière traditionnelle et possède les qualités requises pour capturer l'esprit et la forme de mes livres. Je recommande vivement la lecture de cet ouvrage à tous les lecteurs français qui veulent découvrir le Vedanta.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Dayananda', with a long horizontal flourish extending to the right.

Swami Dayananda Saraswati

LE CONTEXTE DE LA GITA

C'est une bataille à grande échelle entre deux factions du clan royal des *Kurus*, à l'époque de *Kṛṣṇa*, qui sert de contexte à la *Bhagavadgītā*. Ceux qui appartiennent au clan de *Kuru* sont appelés les *Kauravas*. La bataille est livrée entre les cents fils de *Dhṛtarāṣṭra*, les *Dhārtarāṣṭras*, et les cinq fils de *Pāṇḍu*, les *Pāṇḍavas*.

Le *Mahābhārata*, dans lequel se trouve la *Gītā*, est une oeuvre littéraire dramatique. L'auteur, *Vyāsa*, a utilisé son imagination et sa créativité. Il a ainsi tissé la tapisserie de cette gigantesque épopée autour de quelques événements historiques et de quelques personnages.

LES KAURAVAS

Comme les *Kauravas* sont un clan royal, l'un des frères, *Dhṛtarāṣṭra* ou *Pāṇḍu*, doit diriger le royaume. Même si *Dhṛtarāṣṭra* est plus âgé que *Pāṇḍu*, il n'est pas qualifié pour régner car il est aveugle, en accord avec un code, le *dharmasāstra*, qui décrit exactement les qualifications requises pour être roi. Le gouvernement d'un royaume est une tâche difficile avec de grandes responsabilités et le roi doit disposer de toutes ses facultés.

Dhṛtarāṣṭra étant aveugle, son frère *Pāṇḍu* devient naturellement le roi. *Pāṇḍu* était un grand homme et il gouvernait bien. Il respectait son frère aîné *Dhṛtarāṣṭra*, et lui donnait le statut d'un roi, même s'il ne régnait pas. Il accorda les mêmes privilèges aux enfants de *Dhṛtarāṣṭra* et les traitaient comme ses propres fils. Ils ont donc bénéficié du même traitement princier que les cinq fils de *Pāṇḍu*. Tous les fils de *Dhṛtarāṣṭra* étaient jaloux des *Pāṇḍavas* pour deux raisons : les fils de *Pāṇḍu* étaient les héritiers au trône et étaient grandement respectés par les sujets du royaume pour leur bravoure et leurs talents au tir à l'arc.

Un jour *Pāṇḍu* décida d'aller dans la forêt avec ses deux femmes *Kuntī* et *Mādrī* et leur immense suite, pour chasser. Il vit un couple de daims dans leurs ébats amoureux. Sans réfléchir, il tira ses flèches et les blessa à mort. A cet instant précis, les daims prirent leurs formes véritables, celles d'un *ṛṣi* et de sa femme. Le *ṛṣi*, du nom de *Kindama*, lança une malédiction à *Pāṇḍu* : s'il voulait s'unir à sa femme, il mourrait instantanément ; il serait donc incapable d'avoir des enfants. A la suite de cet incident, *Pāṇḍu* renonça à son royaume et décida de vivre une vie ascétique en forêt. Il observa différents types d'austérités et ses femmes *Kuntī* et *Mādrī* menèrent aussi une vie d'ascète avec lui. Ils vivaient tous les trois une vie d'ermite forestiers, le stade de vie appelé *vānaprasthāśrama*.

Le fait d'être incapable d'avoir des enfants faisait souffrir *Pāṇḍu*. Le sage *Durvāsas* avait donné un jour un *mantra* à sa femme *Kuntī* à titre de faveur car elle avait pris soin de lui. Ce *mantra* avait le pouvoir d'amener auprès d'elle le dieu de son choix et lui accorder un fils. A la demande de *Pāṇḍu*, elle donna donc naissance à trois fils,

Dharmaputra, *Bhīma*, et *Arjuna*, en utilisant ce *mantra*. Elle aida aussi *Mādrī* à concevoir les jumeaux, *Nakula* et *Sahadeva*, en utilisant le même *mantra*. Plus tard, incapable de résister à son désir, *Pāṇḍu* s'approcha de *Mādrī* ; la malédiction du ṛṣi se réalisa et il mourut. Se sentant coupable de la mort de *Pāṇḍu*, *Mādrī* mit fin à ses jours en accomplissant *sati*, après avoir confié ses deux fils à *Kuntī*.

Suite à cet épisode, les ṛṣis de la forêt emmenèrent *Kuntī* et les cinq fils de *Pāṇḍu* à *Hastināpura* et les confièrent à la garde des aînés du clan *Kuru*. L'ensemble du clan *Kuru* reconnut les cinq frères comme héritiers de *Pāṇḍu*. *Bhīṣma* confia à *Droṇācārya* leur éducation ; il enseigna l'art de la guerre et du tir à l'arc à l'ensemble des princes — aussi bien les cent fils de *Dhṛtarāṣṭra* que les cinq fils de *Pāṇḍu*. Une fois leur éducation terminée, ils firent une démonstration publique de leurs nouveaux talents lors de la cérémonie de clôture de l'enseignement. Puis, les anciens du clan décidèrent unanimement que *Dharmaputra*, le fils aîné des *Pāṇḍavas*, soit couronné comme prince héritier et prenne la responsabilité de diriger le royaume.

Dharmaputra vouait sa vie au *dharma*, à la justice et le droit, même au prix de son propre bien-être. Comme *Dharmaputra* était né de la grâce du Seigneur *Yama*, il était aussi appelé *Dharmarājā*. Le second fils était *Bhīma*, un homme courageux et fort. Il était né de la grâce du Dieu *Vāyu*. Il avait aussi un grand cœur et était lui aussi dévoué au *dharma*.

Ensuite, il y avait *Arjuna*, aux talents les plus multiples entre tous les frères. Non seulement il était un maître du tir à l'arc, mais maîtrisait aussi parfaitement la logistique de la guerre. Il savait tout au sujet de la guerre, comment organiser une armée, comment la faire avancer sur des fronts différents, etc. Il y a un texte, un *śāstra* de l'art de la guerre, qui détaille les différentes façons d'arranger une armée en formations appropriées, *vyūhas*, pour que d'autres lignes puissent soutenir la première ligne quand elle est en difficulté. *Arjuna* était donc un expert dans l'art de la guerre, et était un excellent homme de théâtre, de musique et de danse. C'était un grand danseur et un musicien, apprécié par les sujets du royaume, et entièrement dévoué au *dharma*.

Nakula, le cadet de ces trois frères, était aussi un grand archer. *Sahadeva*, le plus jeune des cinq frères, était considéré comme un sage, un *jñānī*, et un grand astrologue. *Nakula* et *Sahadeva* étaient les jumeaux nés de *Mādrī* par la grâce des dieux jumeaux, les *Aśvini-kumāras*, les médecins célestes. Avant la bataille, quand il devint manifeste que la guerre avec *Duryodhana* était inévitable, *Dharmaputra* demanda à *Sahadeva* quel était le moment favorable pour que les *Pāṇḍavas* engagent la guerre contre leur cousin *Duryodhana*. *Sahadeva* donna à son frère l'heure propice pour la victoire. *Duryodhana*, qui respectait *Sahadeva* et son intégrité lui demanda aussi le moment favorable pour commencer la guerre contre les *Pāṇḍavas*. *Sahadeva* donna également à *Duryodhana* l'heure propice pour que la guerre aboutisse en sa faveur. Mais, par la grâce de *Kṛṣṇa*, *Duryodhana* ne commença pas la guerre à l'heure prévue. Cet épisode du *Mahābhārata*, présente *Sahadeva* comme un homme extraordinaire, pourvu de toutes les qualités d'un prince, comme la maîtrise du tir à l'arc et l'art de la guerre.

Dharmaputra et ses quatre plus jeunes frères, tous dévoués à la loi du *dharma*, gouvernèrent ensemble le royaume. Les problèmes commencèrent, car les fils de *Dhṛtarāṣṭra* ne pouvaient pas accepter que le règne des *Pāṇḍavas*. Ils firent tout leur possible pour s'assurer que les *Pāṇḍavas* aient toujours des difficultés, même si les *Dhṛtarāṣṭras*, en tant que princes, étaient bien traités par les *Pāṇḍavas*.

LA JALOUSIE DE DHURYODHANA

Il faut savoir que les *Pāṇḍavas* grandirent au palais royal avec leurs cousins, les cent fils de *Dhṛtarāṣṭra*. Alors qu'ils étaient encore enfants, *Duryodhana* et ses frères étaient jaloux des *Pāṇḍavas* et montaient des opérations contre eux dans le but de les tuer. Les *Pāṇḍavas* grandirent ainsi dans un contexte de jalousie et de conflit permanents. Ils s'efforçaient de se calmer en pensant que leurs cousins étaient jaloux et les supportaient autant que possible.

Les gens étaient heureux que *Dharmaputra* soit leur roi. Mais *Duryodhana* commença à conspirer pour le trône dès que *Dharmaputra* devint roi.

Dharmaputra se devait d'accomplir un grand *yajña* appelé *rājasūya*, dans lequel l'argent et la nourriture sont distribués, et *Duryodhana* avait pour tâche de distribuer l'argent. Il était généreux quand c'était l'argent de quelqu'un d'autre. Chacun participait au *yajña* d'une façon ou d'une autre et c'est avec cette attitude que *Duryodhana* y participait.

Après le *yajña*, les gens commencèrent à louer *Dharmaputra* et ses frères. Ceci rendit encore plus jaloux *Duryodhana*. Il ne pouvait pas supporter de voir la prospérité des *Pāṇḍavas*. Il voulait le palais royal, *Indraprastha*, pour lui seul. Mais il savait qu'il ne pouvait vaincre les *Pāṇḍavas* dans un combat. *Śakuni*, l'oncle de *Duryodhana*, lui conseilla alors d'inviter *Dharmaputra* à un jeu de dés ; il jouerait au nom de *Duryodhana* et gagnerait pour lui *Indraprastha* et toutes les possessions des *Pāṇḍavas*. Avec l'accord de son père, il invita *Dharmaputra* à un jeu de dés. Le plan de *Śakuni* était un succès, et *Dharmaputra* perdit tout au jeu.

LE JEU DE DES : LA FAIBLESSE DE DHARMAPUTRA

Dharmaputra ignorait que *Śakuni* avait pipé les dés, et pensait qu'après un nouveau lancer, il récupérerait ce qu'il avait perdu. Le résultat fut qu'il perdit sa couronne, le royaume, tout — même sa femme, *Draupadī*, qui fut aussi considérée comme une partie de ses richesses. *Śakuni* harcela *Dharmaputra* pour qu'il mette en jeu *Draupadī* s'il voulait regagner tout ce qu'il avait perdu. En joueur qu'il était, *Dharmaputra* pensa que cela pouvait finalement marcher et la perdit aussi.

Toutes les histoires du *Mahābhārata* illustrent certaines vertus et des faiblesses humaines. Cette histoire révèle que le jeu de dés est une faiblesse et qu'un joueur peut miser tout ce qu'il a, sans limites. La faiblesse de *Dharmaputra* était le jeu et il en paya le prix !

L'histoire continue et dit comment *Draupadī* a été traînée de force dans la cour royale, insultée et attaquée par le frère de *Duryodhana*, *Duśśāsana*. Mais, pendant les tentatives de la dévêtir de son sari, *Kṛṣṇa* vint à son secours en allongeant sans fin son sari jusqu'à ce que son assaillant soit complètement épuisé par l'effort. *Kṛṣṇa* seul était en position de l'aider à cause du *dharma*. En effet, *Dharmaputra* avait mis en jeu sa femme et l'avait perdue. Le gagnant avait tous les droits sur elle et pouvait faire d'elle ce qu'il voulait. A cause de leur dévouement au *dharma*, les *Pāṇḍavas*, même s'ils étaient furieux, devaient rester des témoins impuissants, et se contrôler pour ne pas tenter

d'arrêter l'acte malveillant de *Duśśāsana*. La grâce de *Kṛṣṇa* était le seul soutien de *Draupadī*.

L'EXIL DES PANDAVAS

C'est seulement plus tard que l'on découvrit que les dés avaient été truqués. Alors, *Bhīṣma*, *Droṇa* accompagnés d'anciens respectés par tous, dirent à *Duryodhana* que ce qui s'était passé était injuste ; *Dharmaputra* devait donc continuer à gouverner le royaume. Mais *Duryodhana* ne céda pas d'un pouce. Les anciens décidèrent que puisque *Duryodhana* voulait gouverner le royaume, à titre de punition pour la faiblesse de *Dharmaputra* pour les dés, les *Pāṇḍavas* devaient partir dans la forêt et y rester douze années ; *Duryodhana* gouvernerait le royaume pendant ces douze années et à leur retour, le royaume serait rendu aux *Pāṇḍavas*.

Duryodhana accepta cette décision avec une condition : les *Pāṇḍavas* devraient vivre une année de plus quelque part dans le royaume sans être reconnus par qui que ce soit. Si l'un d'eux était découvert, ils devraient vivre une nouvelle période de douze ans dans la forêt plus une année incognito — *ajñātavāsa*. De cette façon, *Duryodhana* s'assurait qu'il pouvait envoyer les *Pāṇḍavas* en exil pour vingt cinq ans, car il avait suffisamment de nombreux espions en déplacement constant dans le royaume. L'un des *Pāṇḍavas* au moins serait reconnu, pensait-il.

Ainsi, les *Pāṇḍavas* vécurent douze années dans la forêt et un an incognito dans le royaume de *Virāṭa*. Il étaient tous employés dans le palace du roi, *Dharmaputra* comme compagnon du roi, *Bhīma* comme cuisinier spécial, *Arjuna* comme professeur de danse et d'équitation, etc. C'est de cette manière que les *Pāṇḍavas* vécurent cette année sans être reconnus.

Duryodhana suspectait la présence des *Pāṇḍavas* à *Virāṭa*, et organisa alors une escarmouche à la frontière du royaume pour les forcer à se découvrir. *Arjuna* sortit en effet à découvert, en compagnie du Prince de *Virāṭa*, mais la période d'un an venait juste de se terminer. *Bhīṣma* confirma à *Duryodhana* que selon le calendrier lunaire, les treize ans étaient écoulés. Le résultat du complot avorté de *Duryodhana*, fut qu'*Arjuna* fit peur à *Duryodhana* et sa troupe — *Karṇa* et les autres en démontrant ses qualités de guerrier pendant l'escarmouche, C'était un grand jour pour *Arjuna*, qu'il attendait depuis longtemps.

LE RETOUR DES PANDAVAS

Les *Pāṇḍavas* étaient donc de retour pour réclamer leur royaume, mais *Duryodhana* refusa de le rendre. Aucune des nombreuses intercessions et négociations ne réussirent à le convaincre de changer de position. *Bhīṣma*, avec l'appui des anciens, conseilla à *Duryodhana* de rendre le royaume, mais il continuait de refuser.

Duryodhana avait joui d'un pouvoir absolu pendant treize ans. Le pouvoir peut corrompre — et le pouvoir absolu peut corrompre de manière absolue. *Duryodhana* était maintenant si corrompu qu'il ne voulait même pas donner aux *Pāṇḍavas* ne serait-ce qu'un acre du royaume. Les *Pāṇḍavas*, de leur côté, étaient prêts à accepter n'importe quoi, car ils voulaient éviter la guerre. Ils avaient tous sollicité l'intervention de *Kṛṣṇa*.

Bhīma, malgré son vœu de venger *Draupadī* en éliminant ses cousins, supplia *Kṛṣṇa* de tout faire pour éviter la guerre. Ils dirent tous à *Kṛṣṇa*: "Ce sera la fin de toute la famille. Nous ne voulons pas cela. Nous sommes prêts à prendre n'importe quoi, mais puisse le *dharma* l'emporter. Autrement, ce serait l'*adharma* ; ce n'est pas acceptable. Nous sommes supposés protéger le *dharma*. Maintenant, nous sommes acculés au combat mais nous ne voulons pas nous battre. S'il te plaît, fais ton possible pour que la guerre soit évitée."

Même l'éloquence de *Kṛṣṇa* et ses talents de négociateur n'y pouvaient rien. *Duryodhana* était dur à amadouer. Son attitude envers ses cousins se basait sur le fait qu'ils étaient des princes, des membres de la classe gouvernante. Ils étaient vaillants et étaient bien armés. "Qu'ils combattent," dit-il, "et qu'ils prennent le royaume selon les règles des princes guerriers. Je ne vais pas le leur rendre. Je leur ai déclaré la guerre. S'ils veulent le royaume, ils devront m'affronter sur un champ de bataille, dans le *Kurukṣetra* et me le prendre. Sinon, qu'ils retournent dans la forêt. Je n'irai pas les déranger pas là-bas."

Dans son rôle de médiateur, *Kṛṣṇa* avait demandé alors à *Duryodhana* un compromis : "Donne-leur un état avec cinq districts. Donne-leur un district avec cinq régions. Donne-leur une région avec cinq villages. Donne-leur un village avec cinq maisons. Donne-leur une maison avec cinq pièces." *Duryodhana* refusait toujours.

Le royaume n'était plus le problème, mais le *dharma*, la justice et l'injustice. Les *Pāṇḍavas* étaient les souverains légitimes, même si *Duryodhana* gouvernait à présent le royaume. Les *Pāṇḍavas* étaient les souverains de droit, revenus d'exil, et *Duryodhana* usurpait le trône. Laisser un usurpateur gouverner le royaume, c'est permettre à l'injustice, *adharma*, de régner sans opposition. Quand le roi lui-même suit l'*adharma*, quel va être le sort du royaume avec tous ses sujets ?

Tout comme une clôture délimite un champ pour que les animaux n'y pénètrent pas et ne détruisent pas la récolte, un roi ne doit pas laisser détruire le *dharma*. Les gouvernants, les rois, sont tous des clôtures — une barrière protectrice et s'ils se mettent eux-mêmes à suivre l'*adharma*, la vie du royaume est compromise.

Il y a une prière quotidienne qui dit : "*nyāyena mārgena mahīm mahīśāḥ paripālayantām*" ("Que tous les souverains du monde dirigent leur royaume en suivant la voie de la justice.") En effet, le mot "souverain" implique l'idée de justice. Même le propre fils ou le cousin du roi qui a fait quelque chose d'injuste doit être puni suivant les règles de la justice. Les *Pāṇḍavas* avaient la responsabilité de protéger le *dharma*, la loi et l'ordre, et *Duryodhana* avait agi contre le *dharma* par tous les moyens possibles. Le *dharma* et la justice devaient être rétablis.

Par conséquent, les *Pāṇḍavas* ne pouvaient plus éviter la guerre, après avoir exploré toutes les possibilités d'un règlement pacifique. Comme *Duryodhana* ne rendrait pas le royaume, le Seigneur *Kṛṣṇa* n'avait pas d'autre solution que de dire à *Dharmaputra*, "Je suis désolé. Je n'ai même pas pu obtenir un mètre carré de terre de *Duryodhana*. J'ai tout essayé. Il n'y a pas d'autre issue. Tu dois combattre. Il n'y a pas d'autre solution."

LA GUERRE EST DECLAREE

C'est avec beaucoup de résistance que *Dharmaputra* accepta la guerre. Les deux camps avaient commencé à rassembler toute l'aide qu'ils pouvaient trouver. *Duryodhana* était le souverain, et attirait les gens dans son camp en achetant ceux qui étaient susceptibles de se compromettre. Certains étaient prêts à ignorer le *dharma* si cela arrangeait leurs intérêts. Il utilisa donc son argent, son pouvoir, ses terres et sa position, pour rallier à sa cause un grand nombre de soldats, de royaumes, d'armées et de matériel, et se procura ainsi tout ce qu'il est nécessaire pour engager la guerre.

Les royaumes voisins pensaient que s'ils ne donnaient pas leur soutien à *Duryodhana*, ils pourraient avoir à en assumer les conséquences. *Duryodhana* avait un royaume puissant et ils n'étaient que des roitelets ou des chefs de clan. Comme ils pouvaient également être approchés par les *Pāṇḍavas*, *Duryodhana* envoya ses frères et des messagers pour obtenir leur soutien. Ils acceptèrent de se joindre son camp surtout par peur. Le résultat était que le nombre de ceux qui refusèrent de soutenir *Duryodhana* parce qu'ils vivaient selon le *dharma* était infime.

Il y a toujours une minorité dans toute société qui vit selon le *dharma*. Un verset Tamil dit que c'est grâce à elle que la pluie tombe, que les vents soufflent et que l'eau reste abondante, ce qui signifie qu'il y a un certain ordre dans la société. Dans ce cas également, certains n'avaient pas peur de *Duryodhana* et n'étaient pas tentés par ses offres. Ils étaient dévoués au *dharma* et se rallièrent alors au camp des *Pāṇḍavas*.

LE DHARMA DE LA GUERRE

La guerre fut déclarée officiellement. Rien n'était fait à la dérobée à cette époque, car même la guerre était régie par les règles du *dharma*. Il ne pouvait pas y avoir d'attaque surprise pendant que l'un des camps se préparait encore à la guerre. Un homme sans armes ne pouvait pas être frappé. Le combat ne pouvait s'engager qu'alors que l'un était dans son char et l'autre non.

Il y avait donc certaines règles de combat et c'est selon ces règles que la bataille entre les *Pāṇḍavas* et *Duryodhana* se déroula. L'heure de la bataille fut annoncée et le combat ne commença pas avant l'heure prévue. Le lieu fut aussi choisi — *Kurukṣetra*, situé au nord de Delhi.

La *Gītā* s'ouvre alors que les troupes de *Duryodhana* et de *Dharmaputra* sont rassemblées. Le commandant en chef de *Duryodhana* était *Bhīṣma* l'invincible, le patriarche de la famille des Kurus. *Bhīṣma* était un homme de *dharma*, mais il pensait avoir une dette envers *Duryodhana*, qui l'avait particulièrement bien traité et avait pris spécialement soin de lui. Cela s'était passé bien avant que l'exil des *Pāṇḍavas* dans la forêt et avait continué durant toute la durée de leur exil. *Droṇa* se sentait aussi redevable à *Duryodhana* pour la même raison.

Même si *Droṇa* avait enseigné le tir à l'arc aux deux clans, les *Dhārtarāṣṭras* et les *Pāṇḍavas*, son cœur était avec les *Pāṇḍavas*. Mais, *Duryodhana* fit tellement pression sur lui, que *Droṇa* accepta de rejoindre son camp. *Duryodhana* recruta aussi de la même façon *Kṛpa*, un de ses oncles. *Karṇa*, bien entendu, était l'ami de *Duryodhana* et lui montra sa loyauté. Du fait de sa maîtrise exceptionnelle du tir à l'arc, *Karṇa* avait

été choisi par *Duryodhana* comme l'adversaire privilégié d'*Arjuna*. *Karṇa* avait reçu un petit royaume de *Duryodhana*. Ce geste avait suffi pour obtenir le soutien incondicional de *Karṇa* à la cause de *Duryodhana*.

Tous ceux qui étaient d'une façon ou d'une autre redevables à *Duryodhana* étaient venus sur le champ de bataille et combattre pour lui. Ils étaient tous bien équipés et armés, étaient des guerriers adroits et avaient une connaissance élaborée de la guerre. Les armées avaient des chars, une cavalerie, des troupes de chameaux et d'éléphants et une infanterie. *Duryodhana* était prêt.

Les *Pāṇḍavas* étaient prêts également et la guerre allait bientôt commencer. Tous les regards étaient fixés sur *Arjuna* car tout le monde voulait le voir combattre. Même les dieux voulaient le voir et les places au balcon étaient bondées ! Pour finir, *Kṛṣṇa* était assis juste devant *Arjuna* comme conducteur de son char. *Kṛṣṇa* était aussi l'objet de tous les regards. Tous les regards étaient donc fixés sur *Arjuna* dont le char était conduit par *Kṛṣṇa*, le Seigneur Lui-même.

UN COMPTE A REGLER

Arjuna avait des comptes à régler avec ses cousins. Depuis l'enfance, il avait eu de nombreuses occasions de le faire, notamment avec *Duryodhana*, mais sa mère ne le lui avait pas permis, son frère aîné non plus. L'incident de *Draupadī* à la cour royale porta le coup décisif. Il voulait donc donner une leçon à tous les *Dhārtarāṣṭras*.

Avec toutes les armes qu'il avait stockées en prévision de ce jour, il pourrait s'exprimer pleinement. Ce n'étaient pas des simples flèches. C'étaient des armes d'un calibre supérieur, comme des missiles. Certains produisaient du feu, comme une bombe au napalm. D'autres pouvaient neutraliser le feu par l'eau. Il y a des descriptions précises de toutes ces armes-missiles dans le *Mahābhārata*.

Le stock d'armes d'*Arjuna* allait pouvoir être utilisé, et n'attendait que l'occasion appropriée. La guerre du *dharma* qui allait commencer, était cette occasion.

Quand un guerrier combat pour le *dharma*, toutes ses armes et ses compétences deviennent utiles. Un guerrier qui n'a pas l'opportunité de combattre, après avoir amassé des armes pendant des années regrettera de ne pas avoir pu prouver sa valeur. Par conséquent, pour un *kṣatriya* (guerrier) comme *Arjuna*, c'était le jour dont il avait longtemps rêvé. Ce prince pensait encore ses blessures personnelles, les affronts et les injustices perpétrés par *Duryodhana*. Pour lui, le jour J était arrivé. *Arjuna* brûlait d'impatience et de fureur.

Il ordonna à *Kṛṣṇa* de poster son char à un endroit où il pourrait voir tous ceux qu'il devait combattre. *Arjuna* ne pouvait pas se battre avec des soldats ordinaires. Il devait déterminer les chefs à qui il devait s'attaquer et qui étaient de son rang. En conducteur docile, *Kṛṣṇa* répondit "Oui, Monsieur", et plaça le char de telle façon qu'*Arjuna* puisse voir tous les côtés du champ de bataille.

LA PEINE D'ARJUNA

Une fois qu'*Arjuna* a regardé autour de lui, il s'effondre. Ce n'était pas la peur, mais parce qu'il a pris conscience de la gravité de la situation : "Les gens que je vais détruire sont ceux dont la vie et la compagnie me sont chères. En leur absence, ma vie sera vide. Comment puis-je détruire ma propre famille, mes parents et amis ? Ils sont précisément en face de moi. Comment puis-je détruire tous ces gens ?"

Arjuna vit les sujets de ce grand royaume. Ils avaient tous été enrôlés par *Duryodhana*, reçu un entraînement intensif et avaient ensuite été amenés sur le terrain de bataille. C'était visible à leurs tenues. Ils ne savaient pas boutonner la tunique de leur uniforme et leur démarche était maladroite à cause du poids des munitions qu'ils n'avaient pas l'habitude de porter. C'étaient à l'évidence de nouvelles recrues qui étaient venues pour être la chair à canon des flèches d'*Arjuna*.

Il y avait un très grand nombre de simples sujets du royaume dans le camp adverse, mais aussi dans son propre camp, beaucoup trop d'innocents. *Arjuna* pensa alors que personne ne sortirait victorieux de cette guerre. Mais *Arjuna* et ses frères s'étaient engagés envers l'ordre moral et la justice, le *dharma*, ils faisaient ce qui devait être fait et évitaient de faire ce qui ne devait pas l'être. Un engagement devait être tenu, et le bien-fondé de leurs actions étaient toujours dénué de toute tache. Leurs vies avaient été vécues selon ce *dharma*, alors que pour *Duryodhana* et de ses frères, à l'exception de *Vikarna*, c'était tout à fait l'opposé. Ils avaient mené une vie discutable à tous les niveaux, *adhārmika*. Ce conflit était par conséquent entre le *dharma* et l'*adharma*.

Cette bataille est parfois interprétée comme un conflit intérieur, à l'intérieur du corps physique. Le corps vient en effet à l'existence en résultat d'un certain type de *dharma* — d'actions justes. Dans cette interprétation, le corps est le *dharma-kṣetra*, *kṣetra* signifiant "lieu".

LA CONNAISSANCE DU BIEN ET DU MAL EST UNIVERSELLE

Si le corps physique est le *dharma-kṣetra*, alors *Kurukṣetra* est le mental, où se déroule le conflit entre le *dharma* et l'*adharma* — ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être, ce qui est approprié et ce qui ne l'est pas. Personne ne peut prétendre ignorer la différence entre ce qui est juste ou injuste. En effet, cette connaissance est universelle.

Qu'est-ce que nous voulons dire par connaissance universelle ? Les singes, par exemple, qui vivent dans les arbres, doivent connaître la loi de la gravité — et ils la connaissent. Si vous observez une mère singe, vous verrez qu'elle ne se préoccupe pas de son bébé singe, qui s'agrippe à elle quand elle saute d'un arbre à un autre. Le bébé singe, quant à lui, s'agrippe à la poitrine de sa mère aussi fermement que possible.

Le bébé singe ne doit pas aller à l'école des singes pour connaître la loi de gravité, savoir qu'il doit serrer fermement sa mère afin de ne pas tomber, et que s'il tombe, il peut se blesser ou mourir. Tous les enfants singes semblent savoir ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. Sans aller à Harvard ou à Cornell, il sait très bien "Je tomberai si je lâche ma mère". Ce "Je tomberai" est une vérité et "Si je tombe, je me fais mal" est la seconde vérité que le singe semble connaître. La troisième vérité est, "Tomber et avoir mal ou être tué n'est pas bon pour moi, ni pour mon espèce."

Instinctivement, le singe connaît ces vérités et il doit les connaître pour se déplacer d'arbre en arbre. Puisque les singes vivent dans les arbres, c'est la connaissance minimale requise pour sa survie. Cette connaissance instinctive fait partie de la création. Si cette connaissance n'est pas donnée à un singe et s'il doit recevoir une éducation dans ce domaine, alors je dirais qu'il y a un défaut dans la création.

De la même manière, je suis né, en tant qu'être humain avec une faculté de choix. Mais contrairement au singe, je peux choisir de vivre dans les cimes des arbres, au vingtième étage d'un immeuble à Manhattan, ou dans une petite maison au bord d'une rivière. Je peux choisir d'aller en Alaska ou de vivre sous les Tropiques. Comme j'ai cette faculté de choisir, je peux décider quelles seront mes actions. Je peux choisir parmi des buts variés et aussi décider des moyens adéquats pour réaliser ces buts.

Nous avons déjà analysé la recherche universelle des formes de sécurité et de plaisir par l'être humain. Et pour accomplir ces buts, l'être humain doit utiliser certains moyens. Après réflexion, le problème se situe le plus souvent, dans le choix des moyens et non dans celui des fins. Par exemple, le désir d'argent, un but, n'est pas un péché ou un acte condamnable. La sécurité donnée par l'argent est un désir naturel.

RECHERCHER LA SECURITE EST NATUREL

Les gens recherchent différentes formes de sécurité. En elle-même, cette recherche n'est ni bonne, ni mauvaise, mais naturelle. Les moyens sont ce qui nous importe ici.

Si mon comportement dépend de l'instinct naturel, alors je n'ai pas besoin de réfléchir si les moyens que j'emploie sont justes ou non. Si vous vivez dans un village en Inde et laissez deux bananes sur le rebord de la fenêtre, un singe les prendra, mais vous ne pouvez pas dire que le singe est un voleur. Vous pourrez dire que vous n'avez pas été assez vigilant.

Un singe ne peut rien faire de mal, parce qu'il est gouverné par ses instincts. Le singe agit toujours selon sa nature, *svabhāva*, et n'est pas responsable de ce qu'il fait. Mais lorsqu'il y a une possibilité de choix, entre le juste et l'injuste, ce choix peut être qualifié de juste ou d'injuste.

Maintenant, si la connaissance de ce qui est juste et ce qui ne l'est pas doit provenir de l'éducation institutionnelle, nombreux sont ceux qui ne pourront pas y avoir accès, ce qui pourrait entraîner leur destruction.

Tout comme le singe est doté d'une connaissance instinctive ou naturelle de la loi de la gravité pour survivre, de même, l'être humain possède un sens commun ou naturel de ce qui bon ou non pour lui. Nulle institution n'est nécessaire pour acquérir cette connaissance. "Je ne dois pas être blessé" est un exemple de ce type de connaissance. Une mère et un père n'ont pas besoin d'enseigner cela à leur enfant, car celui-ci le sait déjà.

Ainsi, si je sais que "je ne dois pas me faire de mal" et que les autres savent que "je ne dois pas me faire de mal", je sais exactement ce que les autres espèrent de moi. Vous ne voulez pas que je vous fasse mal, tout comme je ne veux pas que vous me fassiez mal. Personne n'a besoin d'apprendre cela. Parce que je dois faire des choix, cette connaissance ne dépend pas de l'éducation. Elle doit être connue de moi. Lorsque je choisis d'accomplir une action, je dois nécessairement voir si cela va me blesser ou si cela

va blesser quelqu'un ou quelque chose d'autre. La connaissance de cet ordre moral est cette connaissance qui se base sur le sens commun.

L'ordre moral est connu de tous. Vous ne voulez pas qu'on vous vole vos biens et personne ne le veut, cela est évident pour tout le monde. Vous ne voulez pas être trompé, et personne ne veut être trompé. Vous ne voulez pas être le bouc émissaire de la colère, de la haine ou de la jalousie d'un autre, et vous savez très bien que personne ne veut être le bouc émissaire des vôtres. Et, pour le dire sous une forme positive, si vous voulez que les autres aient de la compassion pour vous, qu'ils vous comprennent, les autres veulent aussi que vous les compreniez. Vous voulez que les autres vous aident quand vous avez un problème et les autres veulent que vous les aidiez quand ils ont un problème.

Les valeurs incluses dans cet ordre moral sont nombreuses — ne pas blesser (*ahimsā*), ne pas tromper, dire la vérité, la compassion, le partage, l'absence de jalousie, de haine, etc. — ces valeurs sont liées les unes aux autres. Nous n'avons pas de doute quand il s'agit du comportement des autres. Ce que vous voulez des autres est un "Fais ceci" et ce que vous ne voulez pas est un "Ne fais pas cela". Cette connaissance existe en chacun de nous et elle résulte du bon sens, et non de l'éducation. *Duryodhana* avait cette connaissance ainsi que les *Pāṇḍavas*. Cependant, des problèmes surgissent à cause de nos priorités personnelles qui nous entraînent à faire des compromis.

LES VALEURS UNIVERSELLES, CULTURELLES ET INDIVIDUELLES

Des valeurs peuvent être universelles, culturelles ou individuelles. En Occident, les préférences et les aversions individuelles ont une grande importance. En fait, on apprend aux enfants à les développer dès leur plus jeune âge. La mère demande : "Qu'est-ce que tu veux sur ta tartine ? Du miel ou du sucre brun ?". Depuis l'enfance, on vous demande : "Qu'est-ce que tu veux ? Qu'est-ce que tu veux ?" Ils apprennent à exercer leur faculté de choix. En Inde, cela se fait beaucoup moins. On vous offre tout simplement du thé avec du lait et du sucre mélangés dès le départ. Il n'y a pas de large éventail de choix, tandis qu'en Occident, non seulement on vous demande si vous aimez le thé, mais aussi si vous préférez le café ou autre chose.

Nos choix sont basés sur nos préférences et aversions personnelles, qui ne nous concernent pas ici. Nous réfléchissons à cette structure commune, universelle, au sein de laquelle personne ne veut être volé, trompé ou agressé. Que l'on fasse partie d'une tribu vivant dans le désert ou que l'on soit un citoyen dans une société évoluée, cette structure est la même. Personne dans une rue de Delhi ou n'importe où ailleurs ne veut ni être blessé, ni volé. Personne ne dira : "Comme New York est une ville fantastique, je veux y être agressé !" Personne ne veut être agressé.

Il existe une structure de valeurs que nous percevons tous, une structure qui est déjà là. Cette structure universelle est une structure morale. Elle est discutée dans la *Gītā* et j'en parlerai donc en détail par la suite. Le mot *dharma* désigne cette structure, cet ordre, tout comme il y a un ordre écologique ou biologique. Ce *dharma* est connu par chacun de nous.

L'argent, le pouvoir, la renommée et l'influence ne sont pas des valeurs universelles. Certains poursuivent l'argent pour la sécurité qu'il procure et sont prêts à sacrifier leur nom dans ce but. D'autres seront prêts à sacrifier leur argent pour le pouvoir, la célébrité

ou l'influence. La renommée, l'influence, l'argent et le pouvoir ne sont pas des valeurs universelles.

LES VALEURS NE SONT PAS ABSOLUES

Par contre, la sympathie, l'amour et la compassion sont des valeurs universelles, mais cela ne signifie pas qu'elles sont absolues. Les valeurs ne sont jamais absolues ; elles sont toujours relatives, même si elles peuvent être universelles. Ce qu'il faut noter c'est que l'on ne devrait pas aller à l'encontre des valeurs universelles dans notre poursuite de valeurs individuelles ou culturelles. Par exemple, tant que votre poursuite de l'argent est en accord avec les valeurs universelles, vous vivez une vie de *dharma* ; mais si votre poursuite de l'argent, du pouvoir ou du plaisir s'oppose aux valeurs universelles, alors il y a *adharma*.

Les *Pāṇḍavas* aussi recherchaient l'argent, le pouvoir et le plaisir, mais ils s'efforçaient de le faire en se conformant au *dharma*. *Duryodhana*, de son côté, représente une vie *d'adhama*, où le pouvoir devient si important que sa poursuite entre en conflit avec l'ordre, le *dharma*. Pour des personnes comme *Duryodhana*, cela ne pose pas de problème, car ils ne pensent pas dans ces termes. Pour elles, les moyens importent peu, pourvu que le but soit accompli. Quand certains disent, " je suis prêt à tout pour arriver au pouvoir", ce n'est pas dû à l'ignorance. Il y a une certaine ignorance, comme nous le verrons plus tard, mais elle n'a pas pour objet les valeurs universelles.

Duryodhana savait pertinemment qu'il ne voulait pas être trompé et que les *Pāṇḍavas* ne le voulaient pas non plus. Mais, le pouvoir était si important pour lui, qu'il n'avait aucune hésitation à tromper ou détruire quelqu'un, légitimement ou illégitimement, si quelqu'un barrait son chemin.

La maturité intérieure est la compréhension des lois universelles qui entrent en jeu dans le choix des moyens que j'emploie. Quand je choisis d'aller contre ces lois par amour de l'argent, je vais contre l'ordre, *dharma*, parce que je ne comprends pas ce que je perds. Je sais seulement que je gagne —l'argent, qui est très important pour moi. Je vois clairement la différence que cela peut faire dans ma vie entre avoir de l'argent et ne pas en avoir.

Certains seraient prêts à mentir pour avoir cinq mille dollars, et d'autre pour cent mille dollars, ou un peu moins, mais pas pour cinq mille dollars. Il y a aussi des gens qui sont prêts à mentir pour un dollar. Ils ont tous leur prix.

LA VALEUR D'UNE VALEUR

Nous essayons même de monnayer les faveurs de Dieu pour aller au Paradis. Nous sommes toujours prêts à faire un marché, si cela nous permet d'obtenir quelque chose qui a de la valeur à nos yeux. Celui qui voit la différence pour lui entre avoir cinq mille dollars et ne pas les avoir, pourrait même mentir un ami qui est prêt à acheter sa maison vingt pour cent de plus que son prix d'achat. Il n'hésiterait pas à mentir sur le prix auquel il a acheté cette maison. Il sait que cela peut lui permettre d'aller en vacances à Hawaï.

Supposez que vous disiez à quelqu'un : "Vous ne devez pas mentir", et qu'il vous réponde, très à terre : "Qu'est-ce que j'ai à perdre ?" Que lui direz-vous ? Ou, si votre enfant demande : "Papa, pourquoi ne pas dire un mensonge si je peux ainsi avoir de l'argent pour acheter un ordinateur?" Vous répondrez sûrement que ce n'est pas bien de mentir, ce qui est une autre façon de dire "Ne fais pas ça !".

Ce qui est "mal", est ce que je ne dois pas faire, mais cela n'explique rien. Par conséquent, l'enfant va demander ensuite : "Pourquoi est-ce mal ?" "Et bien, parce que ce n'est pas bien", répondrez-vous. "Pourquoi ça n'est pas bien ? Tous les autres le font", argumente l'enfant. "Et ceux qui mentent ont plus d'argent que moi. Je ne suis pas riche parce que je ne mens pas, mais si je mens, je le serai. Pourquoi ne devrais-je pas mentir ?".

Un père un peu plus intelligent dira : " Non. Non. Tu vois, tu vas te faire prendre." Maintenant, la question devient, "Est-ce que c'est bien de dire un mensonge, si je ne suis pas pris ?" Il peut dire : "Et alors ? Même si je suis pris, quelle importance ?" Le père lui dit : "Tu perdras ta réputation." Mais, si la personne ne se soucie pas de sa réputation, alors où est le problème ? "Tu ne pourras plus avoir une carte de crédit." peut être votre réponse, ce à quoi elle répondra : "C'est pourquoi je les vole. Comme cela, j'ai cinq cartes de crédit d'un coup !".

Cette discussion est bien sûr simpliste. Ce que je veux dire, c'est que s'il y a une valeur universelle et que mon action ne s'y conforme pas, je dois nécessairement perdre quelque chose. Mais je ne vois ce que je gagne. Je gagne de l'argent, ce qui fait la différence pour moi. Mais qu'est-ce que je perds ? Puisque je ne me soucie pas de ma réputation, je ne vois pas ce que je perds.

COMPROMIS ET ORDRE MORAL

Si vous pouvez voir l'immensité des lois par rapport aux compromis à réaliser pour gagner de l'argent et du pouvoir, vous avez de la maturité. Vous voyez que le rapport perte/gain est déséquilibré, ce que vous perdez est supérieur à ce que ce que vous gagnez — ce qui n'a rien à voir avec une morale simpliste.

S'il y a effectivement une structure ou un ordre éthique universel — et il y en a un, alors dans ce cas, la perte est sans aucun doute supérieure au gain. Par conséquent, la seule éducation nécessaire pour parvenir à la maturité est de savoir ce que je perds. Si je vous dis : "Vous irez en enfer à cause de vos actions" et que vous n'acceptez pas l'idée de l'enfer, alors la discussion est close. Vous répondrez simplement : "Tu peux aller dans ton enfer, s'il y en a un. Je n'irai pas, parce que je ne crois pas à l'enfer."

Comment savez-vous que l'enfer existe ? L'enfer n'est qu'une croyance. Si elle était fausse ? La menace de l'enfer n'est pas un argument convaincant pour inciter quiconque à dire la vérité. Je peux très bien ne pas croire pas en l'enfer ou cette question ne m'intéresse pas. S'il y a un enfer, je trouverai une solution quand j'y serai. Ce n'est pas mon problème maintenant. Tout ce que je veux faire, c'est sortir du pétrin dans lequel je me trouve maintenant. Je m'occuperai des flammes de l'enfer plus tard. Je suis dans le pétrin ici et maintenant, et cinq mille dollars peuvent faire une grande différence pour moi.

Maintenant, supposez que la personne comprenne qu'elle aura des pertes malgré le gain de ces cinq mille dollars. Je lui demande : "Pourquoi voulez-vous ces cinq mille

dollars ?" et elle dit : "Parce que je pourrai alors acheter certaines choses." Alors, je lui demande : "Pourquoi voulez-vous ces choses ?" et elle réplique : "Pour pouvoir être heureuse, plus en sécurité." Si, en gagnant ces cinq mille dollars, je lui montre qu'elle sera incapable d'être heureuse, alors elle pourra comprendre que cela ne vaut pas le coup.

Personne ne veut de l'argent pour l'argent. Il donne un pouvoir d'achat mais a aussi son pouvoir a ses limites. Il peut vous permettre d'acheter un livre, mais ne vous fera pas lire ce livre — à moins que l'auteur ne vous offre mille dollars pour le lire. Dans ce cas, vous le lirez en une nuit ! L'argent ne peut pas vous permettre de comprendre ce que le livre dit.

De la même manière, l'argent ne pourra jamais vous faire comprendre la musique. Vous pouvez louer le meilleur groupe de musiciens pour qu'il joue pour vous, mais cela ne peut pas vous empêcher de vous endormir durant le concert — à moins, encore une fois, qu'il vous offre de l'argent pour rester éveillé ! Ainsi, l'argent peut vous procurer des situations ou des objets, mais c'est tout. Sans l'argent, certaines choses sont impossible à accomplir ; il a le pouvoir d'accomplir ce dont nulle autre chose est capable, et c'est là une réalité dont il faut être conscient. Mais c'est l'individu qui jouit de la musique, d'un livre. Si je perds dans ma poursuite de l'argent, l'individu lui-même, celui qui jouit d'expériences plaisantes, c'est une mauvaise transaction.

Par conséquent, l'éducation ou la maturité intérieure d'un être humain ne consiste pas à savoir ce qui est juste ou faux, ce que nous savons tous, mais de savoir que je perds quelque chose lorsque je fais quelque chose d'impropre. Je dois savoir cela. Qu'est-ce que je perds ? Combien vais-je perdre ? Si je procède à cette analyse, je ne pourrai pas me lancer dans ce genre de transaction. C'est cela qui doit être compris ici.

Quand vous dites un mensonge, vous êtes en train de parler et par conséquent, vous êtes celui qui agit, un sujet agissant. Vous parlez, et en tant que sujet agissant, quand vous dites un mensonge, vous dites une parole qui ne se conforme pas à ce que vous pensez. Le penseur est séparé de celui qui agit. Le temps d'exprimer ce que vous savez, et cela devient autre chose, car ce que vous dites et ce que vous pensez ne sont alignés. Cela veut dire qu'il y a déjà une division, une brisure en vous. Celui qui parle, dit un mensonge, et mon action entraîne une division en moi en deux personnages, tout comme "Docteur Jekyll et Mr Hyde".

LA DIVISION ENTRE LE MOI PENSANT ET AGISSANT

J'ai créé une division en moi-même, entre celui qui agit, le sujet agissant et celui qui sait, le sujet pensant. Comment réussir dans la vie avec cette division en soi ? C'est impossible. Car l'individu, vous, est déjà divisé. Le moi pensant est entièrement différent de celui qui accomplit l'action, le moi agissant. Il y a un seul moi, mais quand je suis conscient de cette division, je deviens incapable de jouir de la vie, je suis tout le temps inquiet.

Vous ne pouvez pas faire quelque chose de non moral sans que cela entraîne un conflit et tout conflit crée une division en vous. Le conflit lui-même est la division — et la division crée un conflit. Plus il y a conflit, plus la personne se divise. Ce n'est pas un conflit en référence à une action. C'est un conflit entre moi et moi, entre le moi pensant et

le moi agissant. La division s'inscrit au sein même de la personnalité et rend l'esprit incapable d'apprécier les plaisirs acquis par la transaction évoquée précédemment.

Comment une personne divisée intérieurement peut-elle tirer du plaisir de quoi que ce soit, d'un bon repas ou d'une belle maison ? S'il est en conflit avec elle-même, elle a probablement une humeur hautement variable. Il faut sans cesse essayer de déterminer si elle est ou non de bonne humeur avant de pouvoir lui parler — et les moments de bonne humeur sont rares ! Si vous lui dites ce que vous avez à dire, le moindre prétexte est bon pour qu'elle se mette de nouveau de mauvaise humeur. Ainsi, la personne entièrement sous l'emprise de sautes d'humeur — uniquement à cause de la division, du conflit entre le moi pensant et agissant.

L'analysant de ce type de situations nous permet de découvrir que cette division, qui est à la base de tous les problèmes psychologiques, est certainement liée à la loi du *dharma*. Souvenez-vous de vos expériences. Quand vous êtes en conformité avec l'ordre, il y a toujours de la liberté, de l'harmonie, de la joie et une certaine tranquillité. A l'opposé, quand vous allez à l'encontre de l'ordre, il y a de l'agitation, de la mauvaise conscience, des regrets ou de la culpabilité. Il est impossible d'aller à l'encontre de cet ordre sans en subir certains effets.

POUR TOUT GAIN, NOUS AVONS BESOIN DE CONNAÎTRE LA PERTE

Une fois que nous avons compris que nous ne pouvons pas nous opposer à l'ordre moral sans en subir les conséquences, il est nécessaire de savoir exactement quel en sont les conséquences. Notre estime personnelle, notre image de soi est affectée quand il y a division entre le moi pensant et agissant.

Cela peut être compris quand vous prenez une résolution très simple, comme : "Demain matin, je me lèverai tôt, à six heures et je méditerai une demi-heure." Vous avez décidé de commencer la journée par une méditation, et pour cela de vous lever une demi-heure plus tôt que d'ordinaire.

De qui vient cette décision ? Elle ne vient pas de quelqu'un d'autre ; c'est la vôtre. Vous avez réglé votre réveil pour six heures — et il sonne à six heures. En fait, il ne s'arrête pas de sonner. Alors, que faites-vous ? Exaspéré, vous coupez l'alarme du réveil et vous vous rendormez !

Savez-vous pourquoi ? Parce que, la nuit dernière, celui qui a pris la décision de se lever une demi-heure plus tôt n'a pas consulté celui qui devait se lever le lendemain matin. C'est comme lorsqu'un mari prend la décision de partir en ballade avec la famille pour le week-end sans en informer sa femme ! La décision de se réveiller plus tôt est prise par celui qui pense et planifie, mais je suis celui qui doit me lever. Par conséquent, consultez moi avant de décider quoique ce soit !

Entre un mari et une femme, il peut y avoir des échanges. Mais, quand je pense que je me lèverai une demi-heure plus tôt, celui qui doit se réveiller n'est pas présent. C'est un réel problème, car celui qui se réveille est aussi moi. La situation semble très simple, mais c'est un problème très complexe. La division entre le moi pensant et agissant est une division destructrice, qui conduit naturellement à l'auto condamnation.

Quand vous me dites de faire quelque chose et que je décide de ne pas le faire, c'est tout à fait autre chose que lorsque je me dis à moi-même de faire quelque chose et que je

ne le fais pas. Certains écarts sont acceptables une fois, deux ou trois fois; mais cela devient une règle permanente, mon estime de moi-même en pâtit nécessairement. Et, sans cette estime ou cette image positive de soi, il devient difficile même aux autres de m'aider. Par conséquent, j'ai intrinsèquement un problème, je suis le perdant.

Si je suis intégré, non divisé, je peux apprécier toutes sortes de choses qui ne coûtent rien. Je suis bien avec moi-même, et suis content d'être moi, ce qui ne coûte rien. Par contre, si lors d'une transaction financière, c'est moi-même que je perds, c'est une mauvaise opération. C'est cela apprendre, et grandir. Personne ne peut se permettre d'ignorer la nécessité de cette éducation.

Je dispose d'une faculté de choix, et je dois donc continuellement faire certains choix. Je dois également connaître les normes qui vont servir de base à mes choix. Nous connaissons ces normes grâce à notre sens commun. La seule éducation dont j'ai besoin est la compréhension de la perte associée à tout gain. Je devrais être en mesure de voir ce que je perds dans un gain apparent. Si je ne perds pas dans une transaction, alors le gain est un réel gain et il en vaut la peine. Si je perds, le gain n'en vaut pas la peine. Le choix des moyens utilisés pour accomplir nos buts a des conséquences importantes.

LA SIGNIFICATION DE LA BATAILLE DANS LA GITA

La *Gītā* expose un conflit entre deux groupes, sur la base d'une situation réelle. Les uns sont prêts à faire des concessions sur les moyens utilisés et aller à l'encontre du *dharma*. Les autres s'engagent à maintenir et défendre l'ordre moral, le *dharma*.

Ce conflit peut être également interprété comme une guerre intérieure, un *Mahābhārata* intérieur dans l'esprit de l'être humain. En effet, une guerre prend d'abord place à l'intérieur d'un individu avant de se manifester à l'extérieur.

L'ordre moral est considéré comme si important que certains sont prêts à se sacrifier pour lui. Le *Mahābhārata* contient de nombreuses histoires relatant de tels sacrifices. Il y a par exemple un homme qui a abandonné tous ses royaumes et ses possessions pour respecter la valeur universelle de la véracité.

Le *dharma* a une place importante dans la tradition de l'Inde, et c'est pourquoi l'Inde est désignée dans la *Gītā* par *dharmakṣetra*. Le Vēda gouverne le cœur des gens et tout est subordonné à l'ordre du *dharma*. Dans le pays de *Bhārata* (l'Inde), un lieu qui porte le nom de *Kurukṣetra*, ces deux groupes se sont rassemblés, prêts à se battre ; l'un des groupes ne comprend pas la valeur des valeurs tandis que l'autre la comprend.

Tous les regards sont fixés sur *Arjuna*, considéré par tous comme le meilleur archer. Le conducteur d'*Arjuna* est le Seigneur *Kṛṣṇa* lui-même. L'image d'*Arjuna*, assis dans son magnifique char tiré par des chevaux blancs et conduit par Seigneur *Kṛṣṇa* est très belle car elle nous parle de notre propre vie. Cette image apparaît aussi dans le Vēda, dans la *Kāthopaniṣad*.

L'ANALOGIE CORPS-CHAR

Dans cette analogie, votre corps est comparé à un char, vos sens sont les chevaux, l'esprit est les rênes et votre intellect, *buddhi*, est le conducteur du char. Vous êtes celui

qui est assis dans le char ; en d'autres termes, vous êtes le *swami*, le maître. Si votre *buddhi* est confuse, si votre compréhension n'est pas très claire, vous allez vous retrouver n'importe où, et votre char, votre corps physique, ne vous emmènera pas à la destination finale.

Vous pouvez mener le char en direction d'*artha*, *kāma*, *dharma* ou de *mokṣa*. Cela ne dépend que du conducteur et de vous, le *swami*. Le conducteur, *buddhi*, éduque en réalité le *swami*. Votre valeur est celle de votre conducteur. Si le conducteur n'est pas informé et est saoul, c'en est fait de vous ! Mais si votre conducteur est bien informé, il pourra vous emmener où vous voulez aller.

Dans la *Gītā*, *Kṛṣṇa*, le conducteur, est celui qui éduque *Arjuna*. C'est le *guru* d'*Arjuna* et *Arjuna* est le *swami*, celui qui se tient assis dans le char. *Arjuna* demande à *Kṛṣṇa* de placer son char entre les deux armées, afin de voir ceux qui se trouvent dans les rangs ennemis et contre lesquels il doit se battre. *Kṛṣṇa* avance le char en position. De cette position avantageuse choisie par *Kṛṣṇa*, *Arjuna* voit sa propre famille, ses amis et ses sujets dans les deux camps et décide qu'il ne sortira rien de bon de cette bataille.

Arjuna fait face à *Bhīṣma*, qui est comme son grand-père, et à *Droṇa* qui lui a enseigné l'art de tir à l'arc. Il voit ses oncles et cousins, ses amis et toutes les autres personnes qu'il connaît. C'était ces personnes qu'*Arjuna* devait tuer, alors qu'il aurait voulu les avoir à ses côtés pour pouvoir être heureux de gagner la guerre. Par conséquent, il dit : "Je préfère ne pas combattre." Nous verrons les arguments qu'il a avancés en faveur de cette décision plus tard.

Le problème d'*Arjuna* se résume à une phrase : "Ce sont mes propres gens." Nous avons aussi le même problème de nos jours. Par exemple, lorsque nous disons "mes gens, ma famille, mes amis, etc.", nous faisons une différence entre ceux que l'on connaît et qui donc peuvent quasiment tout se permettre, et ceux que l'on ne connaît pas, qui ne le peuvent pas.. Mais dans le cas d'*Arjuna*, tous les gens en face de lui ne lui étaient pas inconnus. Si le camp opposé avait été constitué d'inconnus pour *Arjuna*, il n'y aurait pas eu de *Gītā* du tout. *Kṛṣṇa* se serait contenté de conduire le char et *Arjuna* de combattre.

Mais, il se trouve qu'*Arjuna* voit en face de lui tous les gens qu'il connaît, ceux avec qui il est étroitement lié, ceux avec lesquels il a des comptes à régler, qui doivent tous mourir dans la bataille. C'est ce qui le perturbe, bien naturellement, à cause de sa maturité et sa culture. Tous ces gens comptent véritablement dans la vie d'*Arjuna*. *Duryodhana* voit aussi les mêmes personnes, mais cela ne le perturbe pas, à cause de son système de valeurs, bien différent de celui d'*Arjuna*.

Seule l'opinion de certaines personnes compte véritablement dans notre vie. Ce sont ces personnes là qui se trouvent en face d'*Arjuna*, et contre lesquelles il doit se battre.

LE DILEMME D'ARJUNA

Arjuna était dans une situation difficile car il ne voulait plus combattre. Selon le code de la guerre de cette époque, il n'y avait pas de retraite victorieuse. Soit vous gagniez, soit vous perdiez, et perdre une guerre équivalait à la mort, puisque le combat était toujours mené jusqu'à son terme ultime. Aussi, *Arjuna* savait que pour prétendre à la

victoire, il devait détruire toutes ces personnes dont la compagnie lui était chère et en l'absence desquelles il ne pouvait pas être heureux.

Arjuna se lamentait, non pas par peur, mais par compassion, par sympathie, par affection. Sa réaction avait pour origine sa maturité. Il pensait que la guerre n'était pas la solution au problème, ce qui était vrai dans un sens, car les perdants veulent toujours une revanche. Les première et deuxième guerres mondiales en sont de parfaites illustrations.

Non seulement *Arjuna* pensait que la guerre ne résoudrait pas le problème, mais il ressentait aussi que cette guerre entraînerait une grande confusion dans la société. Si tous les adultes bien portants étaient détruits, la structure de la société s'écroulerait, car la confusion règnerait par rapport aux devoirs en l'absence de dirigeants et de modèles. Même le *dharma*, pour lequel *Arjuna* combattait serait en difficulté, puisqu'il n'y aurait plus d'individus capables de le transmettre à la génération suivante.

Le *dharma* est à la fois une discipline de vie et un art de vivre. Les valeurs qui déterminent cette discipline sont aussi appelées *dharma*. Ce style de vie, ce *dharma*, doit être transmis à la génération suivante. Le *dharma* est quelque chose qu'il faut vivre. Ainsi, en protégeant celui qui vit une vie de *dharma*, vous protégez le *dharma* lui-même.

Vous pouvez protéger des bibliothèques, mais vous ne pouvez pas protéger le savoir et l'érudition sans protéger les savants et les érudits. Vous les respectez car l'érudition a de la valeur pour vous. Lorsqu'une société possède parmi ses valeurs l'érudition, les membres de la société feront tout pour obtenir cette culture et cette érudition, à cause du respect qui lui est accordée. Telle était la société en Inde. Un roi se mettait à genoux, quand un érudit entrait dans la cour royale. Quand l'érudition est respectée avec tant d'égards, l'érudit est protégé, et dès lors l'érudition et le savoir peuvent se perpétuer.

De la même façon, celui qui vit une vie de *dharma*, un *dharmi*, doit être protégé pour protéger le *dharma*. Et si le *dharmi* est protégé, ce qui signifie qu'il est respecté pour sa valeur, alors tout le monde voudra être un *dharmi*. *Arjuna* pensait qu'en détruisant tous ces gens, il ne resterait plus personne pour vivre une vie de *dharma*, et le *dharma* lui-même serait détruit — ce même *dharma* qu'il voulait protéger en se lançant dans cette guerre. La bataille était celle du *dharma*, mais *Arjuna* estimait que le combat pour le *dharma*, mettrait en danger le *dharma*.

Arjuna, par conséquent, sentait qu'il commettrait une grande faute par la confusion qu'il allait créer dans la société. Il voulait éviter à tout prix ce problème. Malgré cela, il ne s'est pas enfui du champ de bataille pour aller à *Rishikesh*, qui n'était pas pas très loin. Il lâcha son arc et ses flèches et s'assit à l'arrière de son char, comme nous le verrons à la fin du premier chapitre de la *Gītā*.

KRSNA DEMANDE A ARJUNA DE COMBATTRE

Arjuna est tellement complètement submergé par la compassion, la sympathie et toutes ses réflexions qu'il en est incapable de combattre. *Kṛṣṇa* exprime sa surprise en s'adressant à *Arjuna*. Si l'on veut traduire la pensée de *Kṛṣṇa*, il pourrait lui avoir dit : "Arjuna, comment t'es-tu mis dans un tel état ? Je ne t'aurais jamais cru capable de te conduire de cette manière. Ce n'est pas le moment de parler ; c'est le moment d'agir. Il est

inapproprié pour quelqu'un tel que toi de parler sur le champ de bataille. On t'attend de toi que tu agisses. Tu es un prince — et le plus respecté des princes, de surcroît. Tu es le meilleur des archers et tu dois protéger le *dharma*. Si toi, entre tous les combattants, décides de ne pas combattre, le pire va arriver. Tu as vraiment choisi le plus mauvais moment pour parler de cette manière.

Si tu m'avais dit, il y a quelques années, pendant ton séjour dans la forêt, que tu ne voulais pas retourner dans ton royaume, et que tu voulais te consacrer à l'étude des Ecritures et la contemplation, j'aurais pu le comprendre et nous aurions pu en discuter longuement. Mais pas ici. Tu es venu sur le champ de bataille. Tu m'as même amené avec toi ! Maintenant, tu veux faire demi-tour. Cela te rend stupide aux yeux de tous et me rend stupide par la même occasion. Quand je parie sur un cheval de course, je suis prêt à perdre le pari, mais je m'attends au moins que mon cheval coure. Je dois au moins avoir la joie de voir mon favori dans la course. Et maintenant, tu es en train de me dire que tu ne veux même pas prendre le départ ! "

Kṛṣṇa demande à *Arjuna* de se relever et de se battre. Il faut comprendre que toutes les paroles de *Kṛṣṇa* ne sont pas scripturales. Dans ce cas, ce sont seulement des conseils et pas une injonction. Lorsqu'il enseigne et traite des réalités de la vie, des problèmes universels, valables de tout temps et en tout lieu, les paroles de *Kṛṣṇa* deviennent les mots d'une Ecriture. Dans cette situation, le but de *Kṛṣṇa* est tout simplement d'encourager *Arjuna*.

Arjuna se rend compte que *Kṛṣṇa* lui parle comme s'il avait peur de combattre, et s'exclama, "Comment pourrais-je me battre contre *Bhīṣma* et *Droṇa* ? Ce sont des hommes qui méritent mon respect ! Je ferais mieux de mener une vie d'ascète itinérant et de vivre d'aumônes que de les tuer." Voilà ce que pensait *Arjuna*.

ARJUNA L'ETUDIANT

Arjuna dit également, "Je ne pense pas que cette tristesse, le trouble que j'éprouve disparaîtra simplement en obtenant un royaume, qu'il soit dans ce monde ou dans l'au-delà. Même si je vais au paradis et en deviens le souverain, je sentirai toujours que quelque chose me manque. J'aurai les mêmes problèmes." *Arjuna* sait pertinemment que la royauté s'accompagne de problèmes royaux, qu'il aura des ennemis en grand nombre, surtout si son royaume est incomparablement prospère. Par conséquent, il ne voit comment il pourra se libérer de la tristesse, du sentiment de manque en obtenant un royaume quel qu'il soit.

Le problème de la tristesse, comme *Arjuna* le souligne, est la non-acceptation de soi. La non-acceptation de soi est le problème fondamental. Si je ne me vois pas comme quelqu'un d'acceptable, cette non-acceptation sera toujours présente, avec ou sans royaume. Par conséquent, *Arjuna* ne voit aucune solution au problème. Il a pris conscience qu'il avait passé son temps à résoudre des problèmes immédiats, des difficultés empiriques et ne s'était jamais occupé des questions fondamentales de l'existence.

Arjuna désire maintenant résoudre le problème à la source même, et s'incline donc comme un étudiant devant le Seigneur *Kṛṣṇa*, lui demandant de lui enseigner ce qu'il doit connaître. Il considère qu'il est préparé pour cette connaissance, car il a eu de nombreuses expériences de la vie et a découvert le problème fondamental. C'est dorénavant à *Kṛṣṇa*

de décider s'il l'accepte ou non comme un étudiant, un *sisya*. En d'autres mots, la balle est dans le camp de *Kṛṣṇa*, et *Arjuna* a joué son rôle en disant, "Je suis ton *sisya* ; s'il te plaît, donne moi l'enseignement." Nous verrons tout ceci en détail, plus tard.

Il y a trois mots importants pour désigner un étudiant en Sanskrit : *vidyārthī*, *antevāsī* et *śiṣya*. *Vidyārthī* signifie "celui qui veut savoir" et désigne l'étudiant qui s'inscrit dans une université pour avoir un diplôme, mais passe très peu de temps dans la classe. Un *antevāsī* est un étudiant qui vit avec l'enseignant. Ce type d'étudiant désire aussi connaître, mais est parfois incapable de saisir pleinement le contenu de l'enseignement.

Un *śiṣya* est un étudiant véritablement qualifié pour étudier et mérite donc de recevoir l'enseignement. Il ou elle peut aussi enrichir ses expériences tout en étudiant, mais celles-ci ne sont que des effets annexes. Le *śiṣya* sait où il veut aller et il s'engage pleinement pour y parvenir, ce qui est nécessaire pour réellement accomplir quelque chose dans la vie.

Si je suis content que vous assistiez à mes cours, vous êtes un *śiṣya*, et si vous me manquez lorsque vous êtes absent, vous êtes un *śiṣya*. Si je vous attends lorsque vous avez un retard de quelques minutes, vous êtes un *śiṣya*. Etre un *śiṣya* signifie être qualifié pour être un étudiant. L'enseignant s'assure de votre présence et ne veut pas que vous soyez absent. Quand c'est le cas, vous êtes un *śiṣya*.

Quand *Arjuna* dit à *Kṛṣṇa*, "Je suis ton *śiṣya*. S'il te plaît, enseigne-moi", il exprimait sa volonté et son engagement pour cette connaissance, il était conscient de la valeur de cette connaissance. Il manifestait aussi qu'il considérait *Kṛṣṇa* comme un enseignant qualifié. Il ne dit pas qu'il était un étudiant ; il dit, "Je suis ton étudiant, ton disciple (*ahaṃ te śiṣyaḥ*)," ce qui signifie qu'il avait choisi *Kṛṣṇa* comme son enseignant ou son maître.

L'enseignement de la *Gītā* eu lieu car *Kṛṣṇa* a pris au sérieux *Arjuna* et choisit de lui donner cet enseignement. C'est ainsi que la *Gītā* consiste en dix-sept chapitres, sous forme du dialogue entre un enseignant et un étudiant, *Kṛṣṇa-Arjuna-saṃvāda*. Il est possible que *Kṛṣṇa* ait enseigné en prose, mais *Vyāsa* choisit de mettre l'enseignement sous forme de versets. Chaque chapitre est un dialogue avec un thème prédominant, révélé par le titre du chapitre. Ainsi, le premier chapitre est *Arjuna-viśāda-yoga*, ce qui signifie que le sujet du dialogue est la peine ou la tristesse d'*Arjuna*.

UN PROBLEME FONDAMENTAL NECESSITE UNE SOLUTION FONDAMENTALE

Un problème peut être résolu de manière relative ou ponctuelle ou de manière fondamentale ; *Arjuna* choisit de résoudre son problème fondamentalement. Une solution fondamentale résout le problème de manière si complète, par la clarté qu'elle produit dans notre pensée, que les questions ponctuelles d'éthique et de justice ne se posent même plus.

Il est important de noter que dès le second chapitre de la *Gītā*, *Kṛṣṇa* dit à *Arjuna* que sa tristesse n'est pas légitime, qu'aucune peine n'est justifiable, bien que la tristesse légitime soit communément acceptée. En effet, nous acceptons qu'il soit naturel et légitime de ressentir de la tristesse dans certaines situations. Lorsque vous avez perdu un

être cher, par exemple, il n'est pas normal de se dire à soi-même que l'on ne veut pas être triste ou il n'est pas légitime d'être triste. Si vous êtes triste, vous êtes triste. Il est préférable de reconnaître la tristesse et qu'il y a une raison d'être triste.

Cependant, il faut savoir que vous devenez triste parce que vous êtes déjà sujet à la tristesse. Il suffit seulement d'une situation particulière. La personne triste est déjà là et il suffit d'un changement de temps pour qu'elle devienne triste car elle avait prévu d'aller en week-end. La météo avait prévu un "bon" week-end et c'est un "mauvais" week-end, un week-end pluvieux qui arrive.

Il y a des zones vulnérables en chacun de nous, et quand ils sont touchés, cela peut déclencher soudainement un accès de colère, de frustration, de tristesse, de haine ou de désespoir. Personne ne devient subitement désespéré ; nous sommes déjà désespérés. Ainsi, sur le plan psychologique, la tristesse existe et elle a une certaine légitimité. Mais, si vous examinez la tristesse plus attentivement, vous allez découvrir qu'il n'y a pas de réelle raison d'être triste.

Quand vous allez chez un psychologue ou un analyste, vous êtes un chercheur. Le thérapeute analyse votre passé et pour simplifier, pense que votre problème provient de vos rapports avec votre mère. "Oui, c'est vrai," dites-vous. Le thérapeute justifie et valide ce que vous ressentez de cette manière. Vous avez maintenant que votre tristesse a une cause, et vous vous sentez plus libre. Vous aviez certaines opinions à propos de vous-même, ce qui vous rendait triste et maintenant vos réactions et votre comportement sont validés. Vos conclusions, qui se basaient sur des notions fausses à propos de vous-même, peuvent maintenant être appréciées différemment. Et en rectifiant ces notions, vous parvenez à une certaine liberté, car tout est plus clair et lumineux.

ACCEPTER LES SITUATIONS TELLES QU'ELLES SONT

Vous commencez alors à accepter les situations et valider votre comportement. Vous découvrez ensuite qu'il n'y a pas de raison d'être triste. Cela ne veut pas dire que vous réprimez votre sentiment de tristesse, mais que vous voyez la situation telle qu'elle est. Ce que faisons ici, c'est d'examiner la tristesse et d'aller un pas plus loin, "Est-ce que cette tristesse, cette souffrance a une réelle raison d'être ?" Le Seigneur *Kṛṣṇa* dit à *Arjuna* que non. Comment a-t-il pu affirmer cela ? Parce qu'il n'avait jamais éprouvé de tristesse de sa vie ? Après tout, *Kṛṣṇa* était vénéré par tous, tout le monde se prosternait devant lui et toutes les *gopis* lui courraient après. Ne reconnaissait-il pas les limitations d'*Arjuna* ?

Le Seigneur *Kṛṣṇa* avait parfaitement conscience des limitations d'*Arjuna*. Chacun a des limitations — physiques, sensorielles, intellectuelles, etc. Malgré toutes ces limitations, le Seigneur *Kṛṣṇa* a dit que la tristesse n'a aucune place. C'est le cœur même de l'enseignement et nous devons comprendre cette affirmation. *Arjuna* a demandé cette connaissance et le Seigneur *Kṛṣṇa* lui donne l'enseignement dès le second chapitre. Il ne s'est pas contenté d'une affirmation isolée en demandant à *Arjuna* d'y réfléchir. Il la développe et l'expose très clairement. Une fois qu'*Arjuna* reçoit l'enseignement, il doit maintenant écarter ses doutes en posant des questions et assimiler la connaissance qui lui a été donnée.

Le second chapitre se termine en effet par une question d'*Arjuna*, "Comment décrirais-tu un sage, celui qui a cette connaissance ?" *Kṛṣṇa* lui avait dit que le sage est

différent des autres. Pour lui ou elle, à cause de sa sagesse, il n'y pas de place pour la tristesse. *Arjuna* veut savoir comment le sage se comporte et agit dans sa vie quotidienne, puisqu'il a résolu le problème par la connaissance. Il veut savoir comment il marche, comment il parle, s'il parle, etc.

Kṛṣṇa ne répond pas à la question de manière littérale, mais plutôt à ce qui était derrière la question. Si *Kṛṣṇa* avait répondu littéralement en donnant une description d'un sage, *Arjuna* aurait pu penser à tort que qu'il suffisait pour être sage, de marcher, de parler, et de s'asseoir d'une façon particulière.

Un sage est heureux et en sécurité avec lui-même, il n'a besoin de rien pour se sentir en sécurité. C'est à dire qu'il se voit comme totalement acceptable, qu'il peut dire, "Je ne peux pas être mieux que ce que je suis." Puisque l'acceptation est totale, il n'y a aucune zone de non-acceptation. Le soi est par essence libre de tout sentiment de manque ou de limitation ; il est le tout — malgré les limitations du corps, du mental et des sens.

Vous êtes le tout, je suis le tout. Si je comprends cela, alors je n'ai pas besoin de prouver quoique ce soit à personne; ce n'est plus une nécessité. Le sage peut faire beaucoup de choses, mais pas dans le but de prouver quelque chose à qui que ce soit. C'est ainsi que *Kṛṣṇa* définit un sage, celui qui a cette connaissance à *Arjuna* et il lui donne quelques exemples, comme nous le verrons par la suite.

DEUX STYLES DE VIE POUR OBTENIR LA CONNAISSANCE DE SOI

Kṛṣṇa parle aussi du *karma-yoga*, une vie d'activité, et de *sannyāsa*, une vie de renoncement. Il dit ensuite que pour être libre, il faut seulement se connaître soi-même. *Arjuna* veut alors savoir : "Pourquoi dans ce cas, me demandes-tu de me lancer dans cette guerre qui n'entraînera que la destruction et la mort ?" C'est une question très pertinente.

Arjuna pense que *Kṛṣṇa* lui a donné deux conseils contradictoires. *Kṛṣṇa* lui a dit que la connaissance libère et, par conséquent, *Arjuna* a l'impression qu'il lui a dit de poursuivre la connaissance, c'est exactement ce qu'il veut faire. Non seulement *Kṛṣṇa* a dit que la connaissance libère, mais il a aussi dit que le *karma* enchaîne, asservit. Et il dit ensuite à *Arjuna* d'agir, qu'il doit poursuivre le *karma* ! Qu'est-ce que cela signifie ? *Arjuna* supplia donc *Kṛṣṇa*: "S'il te plaît, ne dis pas : "le *sannyāsa* est bien et le *karma-yoga* est également bien." Je ne peux pas accepter cela. Dis-moi clairement l'un ou l'autre."

La différence entre le *karma-yoga* et le *sannyāsa* doit être comprise et *Arjuna* était dans la confusion. Par conséquent, il demande à *Kṛṣṇa* de lui dire précisément lequel des deux il doit poursuivre. Mais, *Kṛṣṇa* ne veut pas jouer un rôle de consultant ou de conseiller ; il veut simplement donner l'enseignement à *Arjuna*. Enseigner, c'est rendre l'autre capable de voir aussi clairement que vous, afin qu'il ou elle n'ait plus besoin de revenir vous voir. Celui qui y parvient est un enseignant. *Kṛṣṇa*, qui est un enseignant, ne donne pas de conseils à *Arjuna*. Il choisit plutôt de continuer à lui enseigner les chapitres suivants de la *Gītā*.

Au début du cinquième chapitre, *Arjuna* a le même doute et reformule sa question. *Kṛṣṇa* lui répète que le *sannyāsa* est bien et que le *karma-yoga* aussi est bien. Il dit en-

suite à *Arjuna* qu'il n'a pas à choisir entre les deux mais doit comprendre ce dont il s'agit.

D'OU VIENT CET ENSEIGNEMENT ?

Le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata*, sont toutes deux des épopées, le *Rāmāyaṇa* étant la plus ancienne. Ce sont des oeuvres avec un caractère historique qui ont également une valeur littéraire. Pour moi, ces oeuvres historiques et poétiques sont comparables à certaines oeuvres de la littérature anglaise. Il y a des pièces de Shakespeare, par exemple, qui se basent sur certains personnages historiques et sont des drames. Les romans de Walter Scott ont un arrière plan historique, et mentionnent certains noms de rois, même si les héros et héroïnes sont fictifs.

De la même façon, le *Rāmāyaṇa* écrit par le poète *Vālmīki*, évoque des personnages historiques comme *Rāma*, *Sītā*, et *Daśaratha*. La cité dans laquelle ils ont vécu a réellement existé, tout comme l'île de *Laṅkā* et le roi démoniaque, *Rāvaṇa*. Mais, il peut aussi se prêter à une interprétation symbolique par exemple le personnage de *Rāvaṇa* que *Vālmīki* décrit comme ayant dix têtes. Si quelqu'un a dix têtes et si chacune de ces têtes pensent de manière indépendante, le résultat est une personne dans une grande confusion.

C'était ainsi qu'était *Rāvaṇa*. C'était un *brāhmaṇa*, un être très religieux. Mais il ne se comportait pas comme un *brāhmaṇa*. Un *brāhmaṇa* ne devrait pas diriger un royaume et *Rāvaṇa* le fit. De plus, même s'il était religieux, il était aussi cruel et démoniaque. *Rāvaṇa* est ainsi la personnification de la contradiction. C'est peut-être pourquoi il possède dix têtes, une description purement imagée ou poétique.

Comme ces épopées se déroulent sur un arrière-plan historique, elles portent aussi le nom de *Itihāsa*, ce qui signifie "C'est ainsi que c'était" — *iti ha āsa*. Le *Rāmāyaṇa* écrit par *Vālmīki* et le *Mahābhārata* écrit par *Vyāsa*, sont donc considérés tous deux comme des poèmes historiques.

LE MAHABHARATA : LE CINQUIEME VEDA

Il y a quatre Védas et le *Mahābhārata* est désigné également sous le nom de cinquième Veda, car il contient une variété de sujets. Le *Rāmāyaṇa* est loin de contenir autant d'informations que le *Mahābhārata*. Il y a là tous les sujets possibles — le *dharma*, la logistique, la politique, etc. qui sont admirablement illustrés par les portraits de personnages et les descriptions figurant dans cette épopée.

Diverses valeurs sont mises en lumière par les histoires qui présentent le même personnage dans des attitudes et des situations différentes. *Bhīma*, par exemple, est distingué particulièrement avec ses humeurs, ses penchants, ses forces, ses limitations et ses points vulnérables. Toutes ces dimensions sont décrites avec force de détails pour donner de la substance aux personnages. Les cinq *Pāṇḍavas* et les cent fils de *Dhṛtarāṣṭra*, de *Duryodhana* jusqu'à sa descendance, sont ainsi tous présentés l'un après l'autre de leur propre point de vue.

L'AUTEUR DU MAHABHARATA : VYASA

Vyāsa est considéré comme un des figures principales de la lignée de la tradition de cet enseignement. Cette tradition remonte au Seigneur *Nārāyaṇa*, et aboutit à nos propres enseignants ; c'est donc une tradition vivante qui se perpétue de nos jours dans laquelle Vyāsa est le lien historique le plus important. La *paramparā*, la lignée des enseignants de *Brahma-vidyā* est présentée dans le verset suivant.

नारायणं पद्मभुवं वसिष्ठं शक्तिञ्च तत्पुत्रपराशरञ्च
व्यासं शुक्रं गौडपदं महान्तं गोविन्दयोगीन्द्रमथास्य शिष्यम् ।
श्रीशङ्कराचार्यमथास्य पद्मपादञ्च हस्तामलकञ्च शिष्यं
तं तोटकं वार्त्तिककारमन्यानस्मद्गुरून् सन्ततमानतोऽस्मि ॥

*nārāyaṇaṃ padmabhuvam vasiṣṭham śaktiñca tatputraparāśarañca
vyāsaṃ śukraṃ gauḍapadaṃ mahāntaṃ govindayogīन्द्रamathāsya śiṣyam
śrīśaṅkarācāryamathāsya padmapādañca hastāmalakañca śiṣyaṃ
taṃ toṭakaṃ vārttikakāramanyānasmadgurūn santatamānato'smi*

Je suis celui qui salue toujours avec respect *Nārāyaṇa*, *Brahmā*, *Vasiṣṭha*, *Śakti*, son fils, *Parāśara*, *Vyāsa*, *Śuka*, le grand *Gauḍapāda*, *Govinda*, le plus vénéré de tous les *yogīs*, son disciple *Śaṅkarācārya*, les disciples de *Śaṅkara*, *Padmapāda*, *Hastāmalaka*, *Toṭaka*, et l'auteur des *Vārtikas* (*Sureśvarācārya*) et nos autres enseignants.

Vyāsa est appelé *Veda-vyāsa*, car il a classé toutes les traditions orales contenues dans les Védas, a codifié tous les *mantras* et les a divisés en quatre groupes. L'ensemble des quatre Védas était ainsi rendu disponible pour les générations futures en étant maintenu par *śākhā* ou branche sous la responsabilité d'un membre désigné dans chaque famille.

En effet, la mémorisation de l'ensemble des quatre Védas est quasi impossible. Il faut douze années et un esprit brillant pour mémoriser ne serait ce qu'un seul Veda. Généralement, c'est à huit ans qu'un jeune garçon va étudier auprès d'un enseignant le Veda auquel il appartient et y consacre douze années. Mémoriser les quatre Védas, si cela était possible, voudrait dire que l'on deviendrait grand-père en achevant cette tâche.

Vyāsa facilita donc les choses. Une famille donnée perpétue une branche des Védas de génération en génération. C'est de cette manière que les quatre Védas sont parvenus jusqu'à nous dans leur forme orale d'origine. Vyāsa est à cause de son immense contribution connu sous le nom de *Veda-vyāsa*.

LE FACTEUR INCONNU

La *Bhagavadgītā* est certes présentée par Vyāsa au milieu du *Mahābhārata*, mais est une oeuvre indépendante. Toute oeuvre commence généralement par une prière, qui reconnaît l'influence de trois facteurs importants, pour mener à son terme tout projet : l'effort (*prayatna*), le temps (*kāla*) et le facteur inconnu (*daiva*). Nous sommes nous-mêmes capables de fournir l'effort nécessaire et nous devons compter que cet effort

s'inscrive dans la durée pour que le résultat se manifeste. Cependant le succès ou l'échec, dépend aussi d'un troisième facteur, le facteur inconnu, *daiva*. Par conséquent, nous devons également prendre *daiva* en compte.

Daiva existe, que vous le preniez en compte ou non. Malgré tous vos efforts et votre patience, vous n'obtenez pas toujours ce que vous voulez. Il semble donc qu'il y a un facteur inconnu sur lequel vous n'avez aucun contrôle, que vous pouvez nommer hasard ou chance, et que nous appelons *daiva*, la grâce.

La grâce s'obtient par la prière. La grâce n'est pas une décision arbitraire de Dieu. Sinon, Dieu ne serait juste qu'un autre tyran qui distribuerait de temps à autre des lots de grâce, et nous oublierait le plus souvent.

Nous ne considérons pas que la grâce soit le résultat de nos actions, car nous ignorons quelle action a produit la grâce. En effet, bien que la grâce s'obtienne par la prière, nous ne savons pas précisément si elle est le résultat cumulé de plusieurs prières ou le résultat d'une prière unique. Tout ce que nous savons, c'est qu'il y a un facteur positif et aussi un facteur négatif à l'oeuvre dans toute entreprise. Nous nous rendons compte que malgré tous nos efforts, il y a quelque chose qui fait la différence entre le succès et l'échec — *daiva*, le facteur inconnu.

L'astrologie essaie de révéler un arrangement, un modèle, un système de lignes de force dans votre vie qui pourra être projeté à partir de votre horoscope. La naissance est un événement visible qui marque le début de votre vie. Cet événement se produit à un lieu donné (*deśa*), à un moment donné (*kāla*) et est lié à l'ordre des choses. S'il existe un modèle, un destin, alors cet événement inaugure la manifestation du destin lui-même. Vous ignorez les lignes de force que va suivre votre destin, mais vous savez que votre naissance, un événement, a pris place à un moment donné.

Maintenant, supposez qu'il existe un autre modèle que l'on soit capable de projeter sur le futur. Ce modèle et le modèle de ma vie que j'ignore peuvent être reliés. Comment ? A votre naissance, les constellations et les planètes sont dans une configuration particulière. Chaque planète ayant sa propre orbite et sa propre vitesse, il est ainsi possible de projeter son horoscope dans le futur.

L'observation systématique des vies humaines permet de dégager des relations entre les modèles astronomiques et les événements qui se produisent dans la vie d'une personne donnée. La répétition d'événements spécifiques dans les vies humaines sous certaines configurations planétaires, a permis de dégager des règles de prédiction astrologique. Les planètes n'influencent pas votre vie. Seules vos actions dans passées et présentes ont de l'influence sur le déroulement de votre vie selon nos Ecritures, notre *śāstra*. L'astrologie n'est qu'une discipline prédictive. L'astrologie indienne est utile dans le sens où elle donne une base pour faire des prières spécifiques, dans le but de neutraliser des *karmas* négatifs qui se manifestent sous forme de situations indésirables dans cette vie, et d'augmenter des *karmas* positifs qui se manifestent sous forme de situations désirables.

LE DEBUT DE LA GITA

Ce que nous disons ici, est qu'il y a un troisième facteur, *daiva*, un facteur grâce auquel vous pouvez neutraliser certains résultats d'actions de vies passées ou de cette vie.

Cela est accompli par l'intermédiaire de la prière. C'est pourquoi, avant de commencer quoi que ce soit, ce troisième facteur, *daiva*, est invoqué. La *Gītā* est située au milieu du *Mahābhārata*, et n'a pas de prière spécifique pour marquer son début. *Vyāsa* a déjà invoqué le facteur inconnu sous la forme d'une prière au début de l'épopée elle-même.

Mais à cause de l'importance du message de la *Gītā*, il devrait y avoir aussi une prière pour la *Gītā*. Une prière peut prendre différentes formes, être simplement mentale et non écrite, sous forme de plusieurs mots, ou même être suggérée par un seul mot. Ici, la prière est implicite dans la phrase du narrateur, "*Dhṛtarāṣṭra uvāca*".

Le mot "*dhṛtarāṣṭra*" est bien plus que le simple nom d'un vieil homme aveugle assis dans son palais, qui attend de savoir ce qui s'est passé sur le champ de bataille. "*Dhṛta*" signifie "est soutenu" et "*rāṣṭra*" signifie "le monde entier". Donc, "*dhṛtarāṣṭra*" signifie "Celui par qui le monde entier est soutenu (*dhṛtaṃ rāṣṭraṃ yena*)", c'est à dire le Seigneur. Les mots "*Dhṛtarāṣṭra uvāca*", sert donc deux buts. Le Seigneur est invoqué par le mot "*Dhṛtarāṣṭra*", et "*uvāca*" indique que le récit de la *Gītā* va commencer.

La *Gītā* s'ouvre ainsi sur l'aveugle *Dhṛtarāṣṭra*, assis dans son palais avec son compagnon, *Saṅjaya*, un ministre doté par *Vyāsa* d'un don extraordinaire de vision et d'audition. Il peut entendre et voir ce qui est au-delà des frontières habituelles de la perception. Sachant que *Saṅjaya* possède des pouvoirs psychiques, *Dhṛtarāṣṭra* demande : "*Saṅjaya*, que s'est-il passé sur le champ de bataille, entre mes fils et les *Pāṇḍavas* ?"

Après cette longue introduction, nous pouvons maintenant commencer l'étude des versets de la *Gītā*. Le chapitre I et les dix premiers versets du chapitre II sont une extension du *Mahābhārata* et donnent le contexte du dialogue entre *Kṛṣṇa* et *Arjuna*. L'enseignement proprement dit ne commence qu'au onzième verset du chapitre II, mais il est important de comprendre l'état d'esprit d'*Arjuna* qui l'a conduit à demander à *Kṛṣṇa* cet enseignement. Nous allons par conséquent commenter également le chapitre I et les premiers versets du chapitre II en détail.