



# **INTRODUCTION AU VEDANTA**

---

Comprendre le problème fondamental

**Swami Dayananda Saraswati**

Traduit de l'anglais par Surya Tahora

**vedanta**  
Le Yoga de l'Objectivité

[www.discover-vedanta.com](http://www.discover-vedanta.com)

# INTRODUCTION

## AU

# VEDANTA

Comprendre le problème fondamental

**Swami Dayananda Saraswati**

*Traduit de l'anglais par Surya Tahora*

**vedanta**

Le Yoga de l'Objectivité

[www.discover-vedanta.com](http://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 Bhagavad 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.



Swami Dayananda Saraswati

# TABLE DES MATIERES

<b>CHAPITRE 1 : QUE RECHERCHE L'ETRE HUMAIN ?.....</b>	<b>1</b>
Les quatre buts que poursuit l'être humain .....	1
La recherche sans fin de la sécurité : <i>artha</i> .....	1
La nature changeante du plaisir : <i>kāma</i> .....	2
La liberté de choix de l'être humain nécessite des normes particulières .....	3
Les animaux n'ont pas besoin d'une éthique .....	4
La source de l'éthique : le sens commun .....	4
L'interprétation des prescriptions éthiques .....	4
Etre éthique, c'est être pleinement humain .....	5
Ce qu'apporte de plus l'éthique religieuse .....	5
L'éthique religieuse ou <i>dharma</i> .....	6
Le classement des quatre <i>puruṣārtha</i> .....	6
<i>Mokṣa</i> : être à sa place .....	7
<b>CHAPITRE 2 : LE PROBLEME FONDAMENTAL.....</b>	<b>8</b>
Le locus ou la base de l'erreur .....	8
Le jugement d'insuffisance porté sur soi-même .....	8
Essayer de parvenir à la complétude par le changement .....	9
Les valeurs personnelles déterminent les formes du changement .....	10
L'attitude envers le changement.....	10
Un gain obtenu par un changement entraîne toujours une perte .....	11
Le plaisir est inconstant.....	12
La compréhension du problème fondamental .....	13
L'analyse des expériences.....	13
L'insatisfaction est centrée sur soi-même .....	14
L'expérience du contentement est la référence du jugement porté sur soi-même .....	14
Rechercher directement à se libérer de l'insatisfaction .....	15

### **CHAPITRE 3 : LE CHERCHEUR AVISÉ ..... 16**

La solution futile .....	16
L'expérience du contentement .....	16
Distinguer la connaissance de l'expérience.....	17
La recherche de la nature du soi : <i>ātma vicāra</i> .....	18
Analyse de la poursuite du bien-être .....	18
La nature de l'accomplissement.....	19
Accomplir ce qui est déjà accompli .....	20
<i>Mokṣa</i> : un but déjà accompli.....	21
Le chercheur avisé.....	22

### **CHAPITRE 4 : IGNORANCE ET CONNAISSANCE..... 24**

Tout le monde naît ignorant .....	24
La disparition de l'ignorance.....	24
Les connexions : <i>sambandha</i> .....	25
Les objets sont connus par l'intermédiaire de la perception.....	25
Le moyen de connaissance doit être approprié.....	26
Les inférences sont basées sur la perception .....	26
La connaissance intellectuelle est la connaissance déductive .....	27
La connaissance n'est pas produite .....	27
La validité de la connaissance.....	27
La perception est d'aucune utilité pour la connaissance de soi .....	28
La nécessité de la connaissance de soi .....	29
Le moyen d'obtenir la connaissance de soi.....	29
Aller auprès d'un <i>guru</i> qualifié pour obtenir la connaissance de soi.....	30
La connaissance directe et indirecte issue des mots.....	32
Les mots du guru donnent une connaissance directe du Soi .....	33

### **CHAPITRE 5 : L'ENSEIGNANT..... 34**

La connaissance et non l'action est requise pour parvenir à la plénitude.....	34
Les mots sont un moyen de connaissance valide .....	34
L'histoire du dixième homme .....	35
Le problème qui se pose quand le chercheur est le cherché.....	36

L'enseignement utilise les mots dans un certain contexte.....	38
Connaissance générale et connaissance particulière .....	38
L'ignorance de soi n'est pas une totale ignorance du soi.....	38
Ce que l'enseignant doit connaître.....	39
L'enseignant doit connaître la plénitude comme étant lui-même.....	39
Un enseignement déficient peut aggraver le problème .....	41
L'enseignant doit connaître la méthodologie d'enseignement .....	42
L'enseignant doit réfuter les conclusions erronées.....	42
La connaissance de soi et la méthodologie sont nécessaires .....	43
Le flot de la connaissance coule de l'enseignant vers l'étudiant.....	44
Le Vedanta est l'enseignement traditionnel de la connaissance du soi .....	44
<b>CHAPITRE 6 : LE TEXTE .....</b>	<b>46</b>
Les deux sections des Vedas .....	46
La variété de l'action.....	46
Le rôle des Ecritures.....	47
La connaissance des résultats subtils de l'action.....	47
La connaissance du paradis .....	47
La connaissance des rituels .....	49
Connaître les “comment...” n'est pas une fin en soi.....	49
La connaissance comme une fin en soi .....	50
Le nom particulier donné à la fin des Vedas est justifié.....	51
L'étudiant du <i>Karmakāṇḍa</i> .....	51
L'étudiant du Vedanta.....	51
Les mots sont des moyens de connaissance dans les deux sections des Vedas.....	52
Les mots du Vedanta donne la connaissance directe de soi .....	53
Manier les mots du Vedanta.....	54
Le mental doit être attentif .....	54
La preuve de l'efficacité du Vedanta en tant que <i>pramāṇa</i> .....	55

## CHAPITRE 1 : Que recherche l'être humain ?

### Les quatre buts que poursuit l'être humain

L'être humain se considère comme étant incomplet, limité. Ce sentiment d'incomplétude ou de limitation est révélé de manière évidente par ses poursuites et leur nature incessante et compulsive. En effet, l'être humain déploie tous les efforts possibles à poursuivre des objets variés dans le but d'échapper à ce sentiment de manque. Les objets de son désir peuvent être répartis en quatre catégories : *dharma* - l'éthique, *artha* - la sécurité, *kāma* - le plaisir et *mokṣa* - la libération.

L'ensemble de ces poursuites porte le nom de *puruṣārtha*, ce qui est désiré par l'être humain. Ce sont là les différents buts ou aspirations que l'être humain, *puruṣa*, désire accomplir.

Ces quatre poursuites peuvent être elles-mêmes divisées en deux groupes. L'être humain partage la poursuite de la sécurité et du plaisir, *artha* et *kāma*, avec les autres êtres vivants ; la poursuite de l'éthique, *dharma* et la recherche de la libération, *mokṣa*, sont spécifiquement humaines. Ces deux dernières poursuites ont pour origine la faculté que l'être humain a d'être conscient de lui-même et la complexité de son esprit. Un être conscient de lui-même est un être pensant, capable de porter un jugement sur lui-même. Cela conduit l'être humain à cette conclusion sur lui-même, que partagent tous les êtres humains : "je suis un être limité et incomplet ; la seule solution est de me lancer à la poursuite de différentes choses et de tenter d'accomplir mes différents désirs, car j'espère que cela me permettra de devenir un être complet, satisfait et content de moi-même".

### La recherche sans fin de la sécurité

*Artha*, l'une des poursuites que nous partageons avec les autres êtres vivants, a pour objet toutes les formes de sécurité, que ce soit la richesse, le pouvoir, l'influence ou la renommée. Les êtres vivants cherchent la sécurité sous la forme qui est la plus adaptée à leur espèce. Les animaux, les oiseaux, les poissons et les insectes, et même les plantes et les microbes cherchent la sécurité. Tous les êtres vivants ressentent une certaine insécurité : ils recherchent un abri, font des réserves de nourriture, les chiens enfouissent leurs os, les abeilles remplissent leur ruche de miel, les fourmis creusent des galeries pour stocker leurs grains. Ils veulent également être en sécurité. Cependant, leur attitude et leur comportement sont déterminés par un programme inné. Leur sentiment d'insécurité se limite à un certain niveau et ne va pas au delà ; la poursuite de la sécurité des animaux est contenue dans certaines limites ; ils ne s'inquiètent pas en permanence de leur sécurité. A la différence des animaux, ni l'aspiration ni la recherche de sécurité de l'être humain n'ont de fin. Les efforts qu'il met en jeu dans le but de combler son sentiment de manque, d'incomplétude sont

incessants et sans aucune limite. On le voit bien quand on analyse en détail ses expériences.

En effet, quand c'est l'argent que je recherche, il n'y en a jamais assez, quel que soit le montant que je puisse accumuler. Nul montant n'est suffisant pour pouvoir me sentir en sécurité. Je recherche aussi la sécurité par l'intermédiaire du pouvoir et de l'influence ; j'utilise cet argent que j'avais si difficilement gagné afin d'acheter du pouvoir. Ce n'est pas que l'argent soit devenu sans valeur pour moi mais plutôt que le pouvoir est devenu plus important encore à mes yeux. Je recherche la sécurité par l'intermédiaire du pouvoir. La poursuite de la richesse, du pouvoir et de la renommée n'a pas de fin. Je consacre tous mes efforts et toute mon énergie à poursuivre la sécurité car je me sens en insécurité.

Je suis capable de ressentir de l'appréhension, de l'inquiétude, de l'insécurité car je suis un être conscient de moi-même. J'accumule des biens matériels mais cette accumulation ne parvient pas à me sécuriser, à me tranquilliser ou me rassurer. Ce que je parviens à obtenir n'est jamais suffisant. Une force impérieuse en moi me pousse à rechercher toujours plus de sécurité sous des formes toujours différentes, dans l'espoir que ces efforts produiront en moi un sentiment de sécurité.

## La nature changeante du plaisir

*Kāma* regroupe les différents plaisirs sensoriels. Les animaux poursuivent *kāma* et recherchent le plaisir par l'intermédiaire des organes des sens dont ils disposent.

La poursuite du plaisir des animaux est définie et régie par leur instinct. Ils poursuivent directement et simplement les objets pour lesquels ils sont programmés à retirer du plaisir. Leur jouissance n'est pas compliquée par de la philosophie ou par un jugement sur eux-mêmes. Un chien ou un chat mange ce qui lui semble bon jusqu'à ce qu'il soit rassasié, sans se soucier de considérations diététiques ou esthétiques. Le plaisir qu'ils éprouvent a un début et une fin et est limité dans le temps selon un programme pré-établi.

La poursuite du plaisir de l'être humain est plus complexe. Nos désirs sont gouvernés à la fois par l'instinct et un système de valeurs personnelles. Nos désirs instinctifs, en tant qu'êtres vivants, sont complexes du fait de notre aptitude à nourrir des désirs personnels largement variés et changeants. Je vis dans un monde subjectif, privé où je qualifie les objets qui m'entourent comme désirables, indésirables ou neutres. Lorsque j'examine mon attitude envers tous ces objets, je me rends compte que ce que je désire n'est pas désiré de moi de tout lieu et de tout temps ; ce que je désire n'est pas non plus forcément désiré par les autres. L'objet de mon désir est variable, le temps de mon désir et le lieu de mon désir changent sans cesse. Les valeurs individuelles qui conditionnent mon désir varient également.

Prenons l'exemple d'un marché ou d'une foire à la brocante où je décide de vendre des objets auxquels je tenais dans le passé ; ils n'ont plus aucune valeur pour moi mais en ont une pour les autres. Réciproquement, je peux trouver de la valeur à des objets que les autres estiment être sans valeur. Parfois un objet que j'ai vendu, car

je le considérais comme une vieillerie inutile, reprend de la valeur à mes yeux car mes références ou les circonstances ont changé. Certains objets qui me sont chers aujourd'hui n'auront plus la même valeur à mes yeux dans quelque temps ; je serai alors disposé à les vendre lors d'une prochaine brocante.

Ces changements de valeur sont à l'origine du regard désirable, indésirable ou neutre que nous portons sur les objets et aussi envers les gens, les concepts, les idéologies, les situations, les lieux. Ils peuvent tous devenir un jour désirables, indésirables ou neutres à nos yeux. Les vieilles voitures, les vieilles maisons, les vieux meubles, même une vieille épouse ou un vieux mari passent ainsi d'un statut à un autre. Ce glissement, ce changement de statut intervient continuellement. Les valeurs subjectives ne restent pas les mêmes et lorsque ces valeurs changent, nos préférences et nos aversions changent également. Les préférences et les aversions ont une forte influence sur les plaisirs que nous devons rechercher et nous imposent également ce que nous devons rejeter ou éviter. Car bien entendu, la recherche du plaisir consiste aussi à éviter ce qui pourrait nous causer du déplaisir.

Les animaux et les êtres humains s'efforcent tous deux d'acquérir ce qui est plaisant et d'éviter ce qui est déplaisant. Comme nous l'avons compris, les poursuites de l'être humain ne sont pas déterminées ou limitées par un schéma pré-établi mais sont gouvernées par des valeurs qui varient avec le temps. Cela explique pourquoi ces valeurs nous maintiennent dans une poursuite ou une recherche perpétuelle.

### **La liberté de choix de l'être humain nécessite des normes particulières**

Puisque la poursuite de la sécurité, *artha* et du plaisir, *kāma* n'est pas contrôlée par l'instinct mais est gouvernée par des valeurs personnelles variables, il est impératif que la société humaine possède un ensemble de règles de conduite et de valeurs indépendantes, c'est à dire qu'elle ne soit pas soumise aux valeurs subjectives qui conditionnent les désirs et les aversions individuelles.

Puisque je dispose d'une faculté de choix, je dois également disposer de certaines normes contrôlant mes actions, *karma*. Je ne suis pas un être pré-programmé, j'ai le choix à la fois de mes fins et de mes moyens. Non seulement la fin que je choisis doit être acceptable ou permise mais les moyens de l'accomplir doivent eux aussi se conformer à certaines valeurs. L'ensemble de valeurs qui contrôle le choix de l'action individuelle porte le nom d'éthique. La poursuite de la sécurité, *artha* et la poursuite du plaisir, *kāma*, de l'être humain doivent se conformer à cette éthique. Les normes morales ou les valeurs éthiques nous aident à prendre en considération les besoins de ceux qui vivent autour de nous. Lorsque je choisis le moyen d'obtenir ce que je désire, je dois tenir compte également des besoins des autres. Je ne peux pas les utiliser comme des objets dans le seul but d'arriver à mes fins et être indifférent à leurs besoins. Je me dois d'accorder autant de valeur à leurs besoins qu'aux miens.

## Les animaux n'ont pas besoin d'une éthique

La question de l'éthique ne se pose pas pour les animaux. Car en dehors de leur programme naturel, leur liberté de choix en termes d'action est limitée. Les actions déterminées par l'instinct, qui ne sont pas soumises à un choix, ne causent aucun problème éthique. La vache n'est pas félicitée pour son comportement non-violent car elle est végétarienne ; le tigre n'est pas non plus puni s'il dévore une vache !

L'être humain, à l'opposé, est doté d'une faculté de choix et il doit donc choisir la fin qu'il souhaite poursuivre et le moyen d'y parvenir. Nous utilisons notamment cette capacité quand nous adoptons des changements dans la mode, la nourriture et le style de vie. Ce choix qui est considéré comme un acquis important de la modernité se base aussi sur une certaine impulsivité. Il est important de disposer de moyens et de fins nombreux et différents à partir desquels nous pouvons exercer notre choix ; cela produit une société variée et colorée. Mais il faut aussi savoir qu'un choix basé uniquement sur l'impulsivité, sur la facilité ou sur ma convenance personnelle pourrait me conduire à marcher sur les pieds de ceux qui vivent autour de moi, détruire leur sécurité et leur causer de la souffrance.

## La source de l'éthique : le sens commun

Pour apprécier la source des valeurs éthiques, il suffit de réfléchir un instant à la manière dont nous voulons que les autres se comportent à notre égard. Le fondement des valeurs éthiques est la manière dont nous aimerions être traités en tant qu'individu et se base sur le sens commun.

Je ne veux pas que les autres me trompent (ou utilisent d'autres moyens répréhensibles) pour m'enlever ce que je désire ; l'honnêteté ou la transparence devient alors pour moi une valeur que je vais suivre dans mon comportement envers les autres. Les moyens et les fins que je veux (ou que ne veux pas) que les autres choisissent définissent en moi certaines normes car ces choix me touchent personnellement. Je juge alors de la justesse de mes propres objectifs et moyens par rapport à cette norme. Je choisis personnellement une norme qui prend en considération les conséquences de mes choix sur les autres.

Les valeurs morales consistent à la fois en cette éthique issue du sens commun et dans le *dharma*. Le *dharma*, un système éthique de nature religieuse, reconnaît et valide cette éthique issue du sens commun dans le cadre d'une Ecriture Sacrée.

## L'interprétation des prescriptions éthiques

L'éthique issue du sens commun est un ensemble d'impératifs et d'interdits, des « Fais ! » et « Ne fais pas ! ». Ils se basent sur la manière dont nous voulons être traités en tant qu'individu. Lorsque j'apprécie cela, il devient également clair que certaines circonstances peuvent justifier d'interpréter ou de suspendre certaines de ces normes.

« Je veux que vous me disiez la vérité et que vous ne me disiez pas des mensonges ». C'est la base du principe moral universel : « Dites la vérité, ne mentez pas ! ». Mais quelle devrait être l'attitude d'un médecin envers un de ses patients gravement malade, dont la survie est incertaine et qui a des tendances dépressives ? Si le fait de connaître la vérité sur la gravité de son état peut nuire à la qualité de la vie de ce patient, faut-il que le médecin suive cet impératif éthique ? Vraisemblablement pas. Dans ce type de circonstances, l'impératif de véracité doit être interprété et prendre en considération tous les facteurs qui sont en jeu. De la même manière, le principe de non-violence ne proscrie pas l'acte opératoire du chirurgien ou du dentiste.

## **Etre éthique, c'est être pleinement humain**

Il n'est pas nécessaire d'être religieux pour être éthique. Les normes éthiques qui définissent la justesse des moyens d'accomplir la sécurité, *artha* et le plaisir, *kāma* se basent sur le sens commun. Une personne non religieuse peut être pleinement éthique selon ces mêmes normes. Etre éthique, c'est être pleinement humain, c'est à dire ne pas être régi par nos seuls instincts.

L'être humain est doté d'un esprit développé et est conscient de lui-même. Il a la capacité de faire des choix non programmés et aussi de réfléchir aux conséquences de ses choix. Cette faculté a permis le développement de certains principes éthiques universels. Etre pleinement humain consiste à inclure ces critères universels dans l'exercice de son choix.

Un être humain peut aussi se tromper ou faire des "mauvais" choix d'un point de vue moral. Les animaux ne semblent pas commettre d'erreurs à ce niveau. Il n'y a pas de norme morale contrôlant la recherche d'*artha* et de *kāma* chez les animaux. En fait, ils n'ont nul besoin de norme morale car ils n'ont pas de choix non programmés à exercer dans ce domaine. A l'inverse, un être humain a la possibilité de choisir les "mauvais" moyens de parvenir à ses fins. Il peut toujours abuser de la liberté de choix qui lui a été donnée car sa pensée est capable de justifier ses choix ; il peut ignorer totalement les normes éthiques universelles. Quand il agit ainsi, il ne joue pas pleinement son rôle en tant qu'être humain dans la société. La société a ainsi institué des lois civiles et pénales dans le but de prévenir et de réduire la souffrance que de tels abus de la liberté de choix peuvent entraîner.

## **Ce qu'apporte de plus l'éthique religieuse**

Certaines personnes peuvent parfois être assez ingénieuses pour utiliser leur liberté à mauvais escient sans transgresser les lois humaines ou, pour être plus précis, sans se faire prendre. C'est à ce niveau qu'entre en jeu l'éthique religieuse. Il faut distinguer l'éthique générale, issue du sens commun, de l'éthique religieuse. L'éthique religieuse accepte la validité de l'éthique commune mais va au delà.

En effet, l'éthique religieuse dit généralement qu'il est possible de tromper son frère et d'échapper à la loi de l'homme mais qu'il est impossible d'échapper aux résultats de ses actions, dans un futur proche ou lointain.

De plus, l'éthique religieuse prescrit généralement des obligations spécifiques et impose des interdits qui ne se basent pas sur le seul sens commun mais sur une tradition religieuse ou la révélation d'une Ecriture Sacrée. Pour être un bon citoyen, il n'est pas nécessaire de suivre ces prescriptions spécifiques, l'éthique générale étant suffisante.

## L'éthique religieuse

L'éthique religieuse qui porte le nom de *dharma* se trouve dans le Veda. Elle confirme les normes éthiques issues du bon sens, définit dans le détail certains interdits et obligations, et révèle l'existence des *punya* et des *pāpa*, les résultats produits dans ce monde ou dans un autre monde par de "bonnes" ou "mauvaises" actions.

Selon le *dharma*, l'action humaine entraîne à la fois un résultat invisible et un résultat tangible, immédiat. Le résultat invisible de l'action est "crédité" au compte de l'auteur de l'action, et avec le temps, portera ses fruits de manière tangible pour lui, sous la forme d'une "bonne" ou "mauvaise" expérience, c'est à dire plaisante ou douloureuse. Le résultat subtil d'une "bonne" action, *punya*, se manifestera sous la forme d'un plaisir ou d'une joie tandis que le résultat subtil d'une "mauvaise" action, *pāpa*, se présentera comme une souffrance ou une peine. *Pāpa* peut être traduit comme le résultat d'un "péché". Mais le "péché" doit être compris ici comme le choix d'un but inapproprié ou le choix d'un moyen inapproprié dans la poursuite d'un but acceptable. Ce choix produira un résultat indésirable, c'est à dire précisément ce que l'auteur de l'action voulait éviter au départ. *Pāpa* devra être payé sous la forme d'expériences indésirables. Le mot *punya* n'a pas non plus d'équivalent en français. Il désigne le résultat d'une "bonne" action qui n'est pas visible mais qui pourra produire dans le futur une expérience désirable, une situation plaisante ou agréable.

## Le classement des quatre poursuites

*Dharma* occupe la première place dans l'énumération des différents buts poursuivis par l'être humain puisqu'il est nécessaire que la poursuite de la sécurité, *artha* et du plaisir, *kāma*, soit gouvernée par des normes éthiques.

*Artha*, la recherche de la sécurité vient en second car il est le désir que chacun de nous place avant tout. Tout le monde tient à sa vie, veut vivre et c'est pourquoi on peut même confier sa vie sans aucune résistance au scalpel d'un chirurgien.

Une fois vivants, nous voulons être heureux et recherchons bien sûr pour cela, le plaisir sous différentes formes, *kāma*. Je veux vivre et je veux vivre heureux. Mais il est important que ces deux recherches, *artha* et *kāma*, soient gouvernées par le *dharma* ou l'éthique.

La poursuite de la libération, *mokṣa*, est citée en dernier car elle ne devient une poursuite délibérée seulement lorsque l'être humain a compris les limitations des trois premières poursuites, *dharma*, *artha* et *kāma*.

## **Mokṣa : être à sa place**

*Mokṣa*, tout comme *dharma*, est une poursuite spécifique à l'être humain. Même parmi les êtres humains, la libération est une recherche délibérée. Elle ne concerne qu'un petit nombre d'individus qui ont compris que ce qu'ils veulent, ce n'est pas plus de sécurité ou de plaisir mais la liberté elle-même ; ils veulent être libres de tous les désirs, se délivrer de toutes les limitations ou de tous les manques.

Tout le monde a éprouvé des moments de liberté, des moments où il s'est vu "être un avec", "être en harmonie ou en accord avec le monde", "être à sa place". Quand je suis à la place qui me revient, je suis libre. Tous les êtres humains ont l'expérience de ces moments d'adéquation ou d'harmonie avec le monde. Parfois, c'est la musique qui nous fait vivre de tels moments ; d'autres fois, c'est la réalisation d'un désir intense ou l'appréciation enthousiaste de quelque chose de très beau. Ce sentiment que "tout est à sa place", "tout est en ordre" est attesté par le fait qu'en de tels moments, nous ne voulons que rien ne change ou ne soit différent.

Quand je ne veux pas que les choses soient différentes de ce qu'elles sont, je sais que je suis en accord avec ce qui est. Je réalise ce que signifie la complétude. Je n'ai besoin d'apporter nul changement pour devenir une personne complète, pour éprouver du contentement. Je suis à cet instant libre, libre du besoin de rechercher un changement en moi ou à l'extérieur. Si je pouvais être en permanence en accord avec ce qui est, être un avec, n'éprouver aucun besoin de changer quoi que ce soit, ma vie trouverait alors son accomplissement et ma recherche prendrait fin.

La poursuite de *mokṣa* est la recherche directe de cette liberté que chacun a expérimentée pendant de brefs moments où tout était en ordre, à sa place. Comment est-il possible d'obtenir cette liberté ? Quels sont les obstacles qui m'empêchent d'accéder à cette liberté ? Nous pouvons maintenant explorer et réfléchir ensemble à toutes ces questions.

## CHAPITRE 2 : Le problème fondamental

### Le locus ou la base de l'erreur

Quand vous voyez quelque chose mais vous ne la reconnaissez pas telle qu'elle est, vous pouvez prendre cette chose pour autre chose que ce qu'elle est. Le fait de ne pas voir un objet tel qu'il est conduit à se méprendre sur la nature de l'objet. Par contre, un objet qui n'est pas perçu du tout, un objet inconnu ne pourra jamais devenir le locus d'une erreur.

Prenons un exemple pour illustrer ce point. Je vois une ombre noire sur le côté du chemin dans la demi obscurité du crépuscule, mais je ne vois pas que c'est en réalité un tronc d'arbre. Je conclus que cette forme est un homme embusqué dans l'ombre ; je prends donc peur et je cours dans la direction opposée. Le fait d'avoir aperçu "quelque chose" sur le côté du chemin est le locus de mon erreur. Le fait d'avoir vu quelque chose, sans reconnaître qu'elle était en réalité une chose inoffensive, a été la base de mon erreur sur ce que j'avais vu ; et cette méprise, cette erreur m'a conduit à changer de direction.

Quelques minutes après moi, mon voisin myope et sa femme à l'oeil perçant prennent le même chemin que moi et n'ont aucun problème. Il n'a pas vu le vieux tronc d'arbre et n'a donc fait aucune erreur à son sujet. Il n'y avait aucune latitude, aucune possibilité pour lui de se tromper sur le tronc, car il ne l'a pas aperçu du tout, il ne savait même pas qu'il était à cet endroit. Sa femme à l'oeil perçant vit clairement quel objet c'était. Tous deux ont donc poursuivi tranquillement leur chemin, l'un en totale ignorance de l'existence de l'objet et l'autre en parfaite connaissance de la nature de ce même objet.

Un animal, quant à lui, a peu de chances de commettre une erreur sur lui-même car la conscience qu'il a de lui en tant qu'individu est très limitée. Il ne possède qu'une faible faculté de conscience critique ou de jugement à son propre sujet ou envers les autres. Une vache ne va pas se laisser mourir car elle est incapable de donner autant de lait que sa soeur dans l'étable voisine. Un chat de gouttière ne va pas faire une dépression car il voudrait être un bull-dog. Un cheval ne passe pas des heures dans la prairie à essayer de s'envoler. Un animal n'a aucune raison de commettre une erreur majeure à propos de sa nature, car il ne possède pas ce type de perception de lui-même, cette conscience réflexive qui lui permettrait de se comparer aux autres et de porter un jugement sur lui-même. C'est en quoi l'animal ne semble pas être confus à son propre sujet, et semble être dépourvu des nombreux complexes qui affectent les êtres humains.

Tout à l'inverse, l'être humain est capable de commettre une erreur sur sa nature. Hautement conscient de lui-même, il a un locus à partir duquel il peut se méprendre, se tromper sur lui-même. S'il ne se voit pas tel qu'il est et porte son regard sur lui-même, son jugement sera différent de ce qu'il est en réalité.

### Le jugement d'insuffisance porté sur soi-même

Il est ainsi clair désormais que l'un des jugements que l'être humain porte sur lui-même est : "Tel que je suis maintenant, je suis un être incomplet, je suis un être imparfait, déficient, limité. "

La preuve la plus évidente de l'existence de ce jugement est la nature compulsive et constante de la recherche de la sécurité et du plaisir. Même s'il est un être conscient capable d'apprécier si les moyens de parvenir à ses fins sont justes ou non, il choisit souvent des moyens peu éthiques. Même quand les moyens qu'il choisit sont appropriés, l'intensité et l'énergie qu'il déploie dans sa recherche de la sécurité et du plaisir montre clairement l'importance qu'il accorde à *artha* et *kāma*.

La recherche de la sécurité et du plaisir occupe une place prédominante dans son existence car c'est par leur intermédiaire que l'être humain espère échapper au manque, à l'insuffisance, à l'incomplétude et devenir une personne libre et complète. Ce sentiment ou cette expérience est partagée par tout le monde. "Je veux être une personne complète, car tel que je suis, je ne suis pas complet." Ce désir puissant, cette aspiration intense à la complétude provient du fait que l'être humain se voit comme incomplet. Le degré élevé de sa perception de lui-même, de sa conscience réflexive conduit inévitablement au jugement d'incomplétude que l'être humain porte sur lui-même.

Les diverses poursuites de notre vie ne sont que différentes expressions de cette intense aspiration à la complétude. La conclusion selon laquelle je suis une personne incomplète reflète pourrait refléter ma véritable nature, mais pourrait également être une erreur. Cette question doit être résolue. Car si cette conclusion reflète ma nature, il n'est pas nécessaire que je tente de me connaître moi-même dans le but de changer cette conclusion. Mais si cette conclusion est fautive, alors il est nécessaire que j'en sache plus sur moi-même, pour découvrir la complétude qui semble m'échapper. Il faut impérativement que je découvre si je suis en réalité complet ou incomplet. Mais en attendant d'apporter une réponse définitive à cette question, le fait est que je me vois comme une personne incomplète et limitée.

## **Essayer de parvenir à la complétude par le changement**

La plupart du temps, je me vois moi-même comme incomplet, pas totalement acceptable, j'ai le sentiment que quelque chose ne va pas tout à fait bien en moi. Quelles que soient les circonstances, je ne me sens pas vraiment à l'aise, je ne me sens pas bien avec moi-même, je n'ai pas le sentiment d'être "bien chez moi". Il y a toujours quelque chose qui me fait défaut et dont j'ai besoin. Pour remédier à ma situation, je m'efforce de parvenir à la complétude par le changement.

Examinons l'exemple suivant. Un homme jeune, qui est heureux dans sa vie conjugale, a trois enfants, un bon travail, une maison confortable et une perspective d'avenir globalement satisfaisante, ressent un certain malaise. Il ne se sent pas à la hauteur de la situation car il ne met pas assez d'argent de côté pour les études supérieures de ses enfants. Les enfants auront peu de chances de réussir dans la vie s'ils ne poursuivent pas des études supérieures. Ce jeune père décide donc de prendre un second travail qui lui procure de l'argent supplémentaire et qu'il commence donc à mettre de côté. Il se sent moins inquiet pour ses enfants mais sa santé commence à le préoccuper. Peut-être est-il surmené par les deux emplois qu'il occupe en même temps, car il est toujours fatigué et remarque qu'il s'essouffle plus vite. Il commence alors un régime spécial et s'inscrit à des cours de gymnastique pour augmenter sa résistance. Sa vitalité augmente et sa santé n'a jamais été aussi bonne ; mais le sentiment qu'il ne maîtrise pas parfaitement les choses persiste. Il investit en bourse le surplus de liquidités qu'il possède dans des actions à haut risque. Le marché boursier commence à fluctuer de manière erratique, et peut-être que la meilleure chose à faire serait d'investir dans l'immobilier. Mais

là aussi, la période d'avantages fiscaux élevés est passée. Les impôts pourraient augmenter. Peut-être que des obligations d'Etat exonérées d'impôts seraient la meilleure stratégie bien que leur rendement soit plus modeste. Dans le même temps, il commence à se dire qu'il doit trouver un moyen de passer plus de temps à la maison avec ses enfants. Ils sont en train de grandir et il ne les voit plus que rarement ; sa femme se plaint aussi qu'elle ne le voit pas beaucoup non plus. Il veut donc être un père plus présent à la maison et un mari plus proche de sa femme. Il faut donc qu'il trouve le moyen de réduire sa charge de travail pour passer plus de temps à la maison. Et c'est ainsi que sa vie se déroule. Il s'efforce obstinément d'amener un changement dans les circonstances, ce qui lui permettrait alors, ce qu'il espère, de se sentir complet, acceptable et bien avec lui-même.

Si vous examinez attentivement les différentes formes de changement que vous vous efforcez d'apporter dans votre vie, vous prendrez conscience que vous le faites pour vous sentir acceptable à vous-même, devenir complet. Ces tentatives de changer les situations sont en réalité une tentative de me changer moi-même. Je n'essaie jamais de changer une situation dans laquelle je me sens bien avec moi-même. Mais dès que je me vois comme incomplet, j'introduis de nouveaux éléments à ma situation ou alors j'en élimine certains afin de me sentir mieux.

## **Les valeurs personnelles déterminent les formes du changement**

Les changements que nous nous tentons d'apporter à notre situation dépendent de notre système de valeurs personnelles. Les valeurs personnelles sont constituées de valeurs subjectives et de valeurs éthiques. Les valeurs subjectives proviennent de notre nature individuelle et sont conditionnées par l'ensemble de notre passé, par nos expériences, nos joies et nos peines.

Si je suis plutôt actif de nature, je serai probablement attiré par des poursuites actives que je trouverai plus plaisantes. Mes valeurs morales vont aussi affecter le choix que je peux faire, ce qui me conduit parfois à choisir une option moins désirable ou me détourner d'une opportunité qui semblait plus attrayante. Mes valeurs morales sont des normes qui prennent en compte les désirs et les aversions des autres. J'ai pris à mon compte ces orientations éthiques, car je me suis soumis à la société, la culture ou toute autre autorité qui me les a imposées, ou car j'ai compris qu'elles étaient importantes pour moi-même. Dans les deux cas, je les suis car je sens que je serai plus satisfait si je m'y conforme plutôt que si je me laisse guider uniquement par mes désirs et aversions personnels. En cela, les normes éthiques sont aussi reliées au désir de rechercher l'agréable et d'éviter le désagréable.

## **L'attitude envers le changement**

Le changement en lui-même n'est pas un problème. Le changement ne peut être évité car la vie est un processus de changement permanent. Ce dont il est question ici, c'est cette forme particulière d'attente ou d'espoir centrés sur le changement.

Les changements que nous parlons ici sont ces changements que l'individu est comme poussé ou contraint par une force intérieure d'accomplir, dans le but de modifier sa situation car il espère qu'ils vont le rendre plus à l'aise avec lui-même, plus acceptable à lui-même, plus complet.

Il n'est pas question ici du changement ordinaire, factuel, qui est accompli simplement parce que les circonstances du moment demandent un changement de notre part. Ce n'est pas non plus le changement secondaire ou accessoire que l'individu est amené à réaliser pour avoir une certaine variété mais à laquelle il n'attache pas une grande importance. Nous parlons ici de ces changements envers lesquels l'individu a des attentes et qui sont en relation avec des conclusions qu'il porte sur lui-même.

Illustrons cela par un exemple. Cuisiner et manger est une des actions (car le changement est produit par l'action) les plus ordinaires qui soit. Emmener sa nourriture dans un parc et faire un pique-nique quand il fait beau est un changement accessoire. Ce type de changement ne pose aucun problème. Ce ne sont pas des changements qui sont recherchés dans le but de parvenir à un changement en nous-mêmes mais plutôt parce qu'ils sont naturels ou secondaires à la situation. Par contre, l'action de manger peut provenir de l'attente d'une autre forme de changement, notamment dans le but d'être plus heureux, de se calmer ou d'apaiser ses blessures sentimentales, ou encore d'échapper à l'instant présent pour se sentir plus acceptable. On peut aussi emmener de la nourriture dans un environnement différent comme un jardin parce que on veut oublier sa peine, se remonter le moral ou se sentir mieux.

La plupart des changements que l'être humain recherche n'ont pas pour but le changement mais plutôt l'être humain lui-même. Quand je suis à l'aise avec moi-même, je cesse mes recherches compulsives de changement. Ce qui m'intéresse au travers de ma recherche de changement, c'est un changement en moi-même. Le changement auquel je veux parvenir en réalité est celui qui pourra me rendre à l'aise dans toutes les situations, d'être si acceptable à moi-même, si complet que rien ne pourra plus m'affecter. Si je parviens à cela, je n'aurai plus besoin de changer de situation afin de parvenir à la complétude. La recherche compulsive de changement est centrée sur moi-même : je veux changer dans l'espoir de devenir une personne à qui il ne manque plus rien, une personne pleinement satisfaite, acceptable.

## **Un gain obtenu par le changement entraîne toujours une perte**

Le besoin impérieux, irrésistible de se libérer de ce sentiment d'insatisfaction, de limitation est universel. Tout être humain est concerné par ce problème, "je me sens insuffisant, incomplet, limité, il me manque quelque chose" et c'est pourquoi l'être humain tente de s'en libérer ou de s'en défaire. Cette tentative est une nécessité vitale, un besoin fondamental qui se manifeste de manière universelle sous la forme du changement, qui est le moyen pour l'individu d'obtenir de la sécurité, *artha* ou des plaisirs, *kāma*. Cependant, ce gain n'est pas absolu car il est le résultat d'un effort. Tout gain de sécurité obtenu par un effort implique une perte concomitante. Le gain obtenu est toujours contrebalancé par le temps et l'effort engagés, par la nouvelle responsabilité qui doit être assumée ou par l'abandon d'une autre possibilité.

Par exemple, lorsque j'achète une maison magnifique et spacieuse, le plaisir et la sécurité que j'obtiens, qui contribuent à ce que je me sente acceptable et à l'aise, sont contrebalancés par l'argent que j'ai dépensé pour l'acquérir, l'emprunt que je contracte, le personnel d'entretien qui est nécessaire, la responsabilité de l'entretien et de la protection que je dois assumer ; tout cela va éloigner de moi une partie du sentiment de confort et de bien-être que je recherchais à l'origine lorsque j'ai acheté cette maison.

Un gain produit par un changement implique toujours une perte. Quand nous obtenons quelque chose, il se peut que nous nous sentions temporairement libérés de notre sentiment d'insuffisance, mais nous réalisons rapidement que le problème originel n'est toujours pas résolu. Le problème d'insuffisance n'est pas résolu ni par le gain ou ni par l'abandon de quoi que ce soit. Le véritable but que je m'efforce d'atteindre derrière toutes mes poursuites compulsives de sécurité, *artha*, c'est la plénitude, le contentement, je veux me libérer de ce sentiment d'incomplétude et de manque ; mais aucun gain ou aucun abandon ne me permettront d'accomplir ce but.

La liberté, le contentement ne s'obtient pas en obtenant quelque chose ou en abandonnant autre chose. Celui qui pense qu'il est limité reste limité et incomplet même après avoir obtenu ce qu'il désirait. Celui qui se sent limité et qui parvient à se défaire de quelque chose d'indésirable reste toujours limité. Le problème de l'être humain – je suis un être limité, incomplet – ne peut donc jamais trouver sa solution dans la recherche de la sécurité, que ce soit par l'acquisition de certaines choses ou par l'abandon d'autres.

## Le plaisir est inconstant

Atteindre le contentement, la plénitude par la poursuite du plaisir, *kāma*, n'est pas une solution plus satisfaisante que la poursuite de la sécurité, *artha*.

Le gain du plaisir repose sur la convergence de trois facteurs qui varient constamment et qui ne sont jamais ni pleinement prévisibles ni sous notre contrôle. Les moments de bonheur nécessitent la disponibilité d'un objet, de l'instrument approprié et capable de retirer du plaisir de cet objet et enfin la présence de l'état d'esprit adéquat pour jouir de cet objet.

Je peux avoir un grand désir de manger une pêche fraîche et mûre mais il est possible qu'aucune pêche ne soit disponible à cet instant. Autre cas de figure possible, j'achète des pêches mais un rhume m'empêche de profiter de leur parfum et de leur goût. Le rhume passe, je suis sur le point de croquer une pêche quand on m'avertit que l'un de mes proches s'est blessé dans un accident. Mon intérêt pour la pêche s'évanouit, je n'ai plus aucun appétit. Malgré la présence de l'objet et la disponibilité de l'instrument adéquat, je peux ainsi être privé d'une expérience plaisante si mon état d'esprit ne s'y prête pas.

Le plaisir est momentané car les facteurs nécessaires à son existence peuvent changer à tout moment, ce qu'ils font bien entendu. Bien sûr, nous avons des moments de joie de temps à autre, mais ils ne durent qu'un temps car ils dépendent de la présence simultanée de trois facteurs variables. De plus, les objets de plaisir eux-mêmes sont limités et conditionnés par le temps. Si certains se consomment dans le processus de jouissance, ils sont tous soumis au changement, à la loi du temps. Quant aux instruments de plaisir, ils sont eux aussi conditionnés par le temps, limités et sont incapables de fonctionner de manière infaillible et régulière. Le mental, étant ce qu'il est – capricieux et fantasque – se fatigue vite de ce qu'il a désiré et recherché avec ardeur dans le passé et se lasse. Ainsi, essayer de préserver un moment de plaisir pourrait être comparé à l'entreprise suivante : lancer une selle sur trois chevaux sauvages, s'asseoir au milieu de ces trois chevaux et réussir à les guider dans une direction unique.

## La compréhension du problème fondamental

L'analyse de nos expériences nous permet de voir que ce qui nous tend véritablement l'ensemble de nos poursuites, c'est le désir d'être totalement libre de tout manque, le désir de devenir complet ou acceptable dans toutes les situations. Mais en dehors de quelques moments de joie éphémère, nous semblons rester incomplets. Le problème fondamental de l'être humain est qu'il veut devenir complet ; la solution qu'il choisit est l'acquisition de la sécurité et la poursuite du plaisir. Le résultat est un soulagement temporaire, s'il en est, mais nullement l'arrêt définitif de son sentiment d'insatisfaction ou d'incomplétude.

Ni la sécurité ni le plaisir n'apporte de fin à ce sentiment de non-contentement, d'insatisfaction. Par conséquent, en examinant nos poursuites et les efforts consacrés à l'acquisition de la sécurité, *artha*, et le gain des des plaisirs, *kāma*, nous comprenons que le contentement, la satisfaction, la complétude que nous espérons obtenir par l'intermédiaire d'*artha* et de *kāma* ne sont en réalité qu'occasionnels et momentanés. Cette recherche ne semble avoir aucune réelle finalité.

## L'analyse des expériences

Il est dit dans la *Muṇḍaka Upaniṣad* (I, ii,12)<sup>1</sup> :

"Ayant analysé les expériences qui sont obtenues par l'action, celui qui a une certaine discrimination devient dénué de passion et comprend que l'Incréé (l'Illimité) ne peut être le résultat de l'action. Afin de connaître Cela (l'Illimité, l'Incréé), il devra se rendre avec des fagots dans les mains auprès d'un enseignant qui a étudié les Ecritures et qui a une connaissance claire de l'Illimité."

L'*Upaniṣad* dit que celui qui examine et analyse les expériences de sa vie et voit ce qu'il a obtenu au travers de toutes ses actions, devient dépassionné, plus objectif envers les résultats procurés par l'action. Il devient plus objectif, dépassionné, signifie qu'il a compris l'incapacité des résultats de ses actions ou de tous ses efforts à résoudre le problème fondamental de l'être humain. Ses expériences du monde ont certes produit des changements, mais ne lui ont pas apporté de solution définitive à son sentiment d'incomplétude. Même si le problème n'a pas été résolu par ces expériences, elles lui ont été utiles car elles lui ont permis de découvrir la véritable nature de son problème. Il est clair qu'il est impossible de chercher la solution d'un problème avant d'en examiner la nature ; de plus, l'analyse d'un problème dépend des données dont on dispose.

Nos expériences personnelles constituent ces données, dans la mesure où elles forment le point de départ de notre réflexion. L'analyse de ces données nous permet de découvrir le problème fondamental de l'être humain. Il est essentiel de disposer de ces expériences et de les analyser. C'est par l'analyse de ses expériences que l'être humain peut gagner en maturité, en objectivité.

---

<sup>1</sup> *parīkṣya lokān karmacitān brāhmaṇo nirvedamāyānnāstyā kṛtaḥ kṛtena tadvijñānārtham sa gurumevābhigacchet samitpāniḥ śrotryam brahmaniṣṭham*

En analysant mes expériences personnelles, mes efforts et mes actions, mes gains et mes pertes, je découvre que je me considère au fond comme une personne incomplète. Quel que soit le nombre de choses désirables que j'ai pu acquérir, quel que soit le nombre de choses indésirables dont j'ai pu me défaire, je reste incomplet. En dépit de la variété des plaisirs et des formes de sécurité que j'ai obtenues, je demeure une personne insatisfaite, incomplète.

La maturité ne se manifeste pas par la recherche de nouvelles ou de meilleures expériences mais par la découverte, au moyen de l'analyse de ses expériences, d'un problème fondamental : ce que je veux, c'est être pleinement satisfait, acceptable, sans aucun manque ; mais aucune expérience ne parvient pas à faire de moi une personne complète, pleinement satisfaite.

## **L'insatisfaction est centrée sur soi-même**

L'analyse de nos expériences révèle que nous ne pouvons résoudre le problème ni par la poursuite et l'acquisition d'objets du monde ni par leur abandon. Le gain ou la perte est le seul résultat que l'action produit : vous obtenez quelque chose que vous n'aviez pas ; ou vous vous débarrassez de quelque chose que vous avez.

La découverte qui s'en suit est identique dans les deux cas : je suis encore insatisfait, toujours en état de manque. Je ne deviens pas une personne complète ni en gagnant quelque chose ni en me dé faisant de quelque chose à laquelle je renonce. Je découvre alors que l'insatisfaction est centrée sur moi-même et non sur la possession ou la dé-possession de quelque chose. Je suis insatisfait car je suis insatisfait ; l'insatisfaction ne dépend d'aucun autre facteur que moi-même. Ni la poursuite, *pravṛtti*, ni le renoncement, *nivṛtti*, n'efface mon sentiment d'insuffisance. L'analyse de mes expériences ou celles des autres me permet de voir clairement cette réalité de la vie.

Une personne réfléchie et mature, un *brāhmaṇah*, a donc découvert après avoir analysé ses expériences que la satisfaction totale, la plénitude qu'elle recherche ne peut être obtenue par l'effort ou l'action. Elle sait que quelles que soient ses expériences, elle continue à se voir comme une personne incomplète. Elle reconnaît que ce qu'elle veut véritablement, c'est un changement radical, fondamental en elle-même et non un simple changement de situation. Elle veut un changement qui fera d'elle une personne totalement satisfaite, complète. Elle voit également que le but véritable de tous les changements qu'elle ne cesse d'initier est de devenir une personne totalement satisfaite.

## **L'expérience du contentement et le jugement porté sur soi-même**

Tout le monde veut se libérer de ce sentiment d'insatisfaction centré sur soi. Comment expliquer que personne ne parvient à s'accepter comme un être insatisfait, incomplet ? Parce que nous avons tous une certaine idée du contentement, de la plénitude. Je sais ce que c'est que d'être satisfait et c'est pourquoi je ne peux pas accepter de ne pas l'être. Cette idée de la plénitude a pour origine ces expériences dans lesquelles j'ai pu me libérer de la personne déficiente, inadéquate, insatisfaite en moi. De telles expériences se produisent dans la vie de chacun de nous. Chaque fois que nous éprouvons un moment de plaisir ou de joie, nous nous voyons temporairement comme une personne satisfaite, complète. Que ce moment de joie provienne d'une plaisanterie ou d'un subtil mot d'esprit, de la découverte soudaine de quelque chose de merveilleux ou d'étonnant, ou du gain d'un objet hautement convoité, ou encore

d'un plaisir sensoriel, chaque fois que vous éprouvez de la joie, même si elle est temporaire, vous vous voyez à cet instant comme un être à qui il ne manque rien, une personne heureuse. Tout le monde a de tels moments dans sa vie, même s'ils sont peu nombreux. Nous avons l'expérience d'être une personne satisfaite, pleine, complète. Cette expérience de non-manque, de non-désir de changer quoi que ce soit devient la référence, la norme qui nous permet d'affirmer que l'expérience du manque, de la non-satisfaction est indésirable pour nous. Il n'y a pas d'insatisfaction sans point de comparaison, sans référence. Et chacun de nous a eu ce type d'expérience qui devient dès lors la référence du contentement.

Tout le monde a eu dans sa vie l'expérience d'un soi satisfait et heureux. C'est pour cette raison que nous dépensons tant d'énergie pour devenir ce soi satisfait et heureux. Nous avons une idée, en termes d'expérience, de ce soi momentanément libre de toute limitation, de tout désir.

Nous recherchons alors activement la sécurité, *artha* et le plaisir, *kāma*, qui nous permettent d'expérimenter de temps à autre ces moments de contentement et de plénitude. Mais l'énorme effort que nous engageons est en général avorté, infructueux et quand il aboutit, notre joie est brève car l'expérience de cette plénitude ne dure pas.

## Rechercher directement à se libérer de l'insatisfaction

La recherche de *mokṣa* prend immédiatement du sens quand nous discernons que derrière tous nos efforts pour obtenir la sécurité et du plaisir, il y a ce désir fondamental de l'être humain d'être satisfait, libre de toute limitation ou de tout manque, et quand nous voyons que nulle quantité de sécurité ou de plaisir ne permettra de réaliser ce désir. *Mokṣa* est la libération de l'insatisfaction, de l'incomplétude. Quand je comprends que ce que je recherche en réalité est une solution à cette insatisfaction, et que c'est un problème centré sur moi-même, alors je deviens un chercheur qui sait précisément ce qu'il cherche, un chercheur aux yeux ouverts. Il y a en sanskrit un mot précis pour désigner ce type de chercheur : *mumukṣu*. Un *mumukṣu* est celui qui désire se libérer de toute limitation. Le *mumukṣu* a compris que la poursuite des trois premiers *puruṣhārtha*, les trois premiers buts poursuivis par l'être humain, ne résoudra pas son problème. Il sait que la poursuite dharmique, c'est à dire guidée par l'éthique, d'*artha* et de *kāma*, ne résoudra pas son insatisfaction. Il est alors prêt à rechercher directement la plénitude, c'est à dire la liberté ou la délivrance, *mokṣa*. Comme la liberté doit être "accomplie", *mokṣa* est considéré comme le quatrième but poursuivi par l'être humain, le quatrième *puruṣhārtha*. Il fait noter ici que la liberté n'est pas un "accomplissement" au sens usuel du terme, ce que nous allons voir plus en détail plus en avant.

Ainsi, quand une personne mature examine ses expériences, elle découvre derrière sa poursuite de la sécurité et des plaisirs une aspiration fondamentale à se libérer de tout manque, à se libérer de l'incomplétude en elle-même, un désir essentiel qu'aucune quantité d'*artha* ou de *kāma* ne peut combler. Cette prise de conscience entraîne une certaine absence de passion, *nirveda*, envers la sécurité et les plaisirs. La personne mature devient plus détachée, plus objective vis à vis de ce qu'elle poursuivait auparavant. Elle est désormais prête à rechercher *mokṣa*, la liberté, directement.

## CHAPITRE 3 : Le chercheur avisé

### Une solution futile

Après avoir analysé les expériences de la vie, celui qui est réfléchi et mature découvre que la sécurité et le plaisir ne sont pas la solution à son problème fondamental – son désir d’être satisfait, libre de toute limitation – malgré les plaisirs qu’il a pu éprouver ou la sécurité qu’il a pu obtenir. Les plaisirs ne durent pas car ils dépendent toujours de la présence simultanée et favorable de facteurs eux-mêmes variables. Ils ne procurent pas non plus de contentement durable. La sécurité est conditionnée dans le temps, limitée par nature, une perte venant toujours balancer un gain. La sécurité n’est pas non plus durable. Celui qui se sent en insécurité ne devient pas plus tranquille en s’accrochant à des choses qui sont elles mêmes instables ou incertaines. Celui qui est insatisfait ne devient pas plus complet en accumulant des moments de plaisir. La poursuite interminable de la sécurité et du plaisir trahit la permanence du sentiment d’insécurité ou d’insatisfaction de celui qui les recherche. Une personne mature réalise que la poursuite du bien-être, du contentement par l’intermédiaire d’*artha* et de *kama* est vaine ou futile. Le mal-être, le malaise ne dépend pas de la présence ou de l’absence des choses. Il est centré sur soi.

### L’expérience du contentement

Le fait que je recherche le contentement ou le bien-être provient du jugement que je porte sur moi-même : je suis un être incomplet, limité. Ce type de jugement ne me viendrait pas à l’esprit si je n’avais pas une certaine idée du bien-être ou du contentement. Cette idée provient de mon expérience, de l’expérience de moments de bien-être pendant lesquels je n’ai éprouvé nul besoin de changer ni le monde ni moi-même.

Pendant ces moments où je suis en accord avec moi-même, je ne suis pas à la recherche d’autre chose. Je suis juste moi-même et je ne recherche absolument rien, je n’éprouve aucun besoin impérieux de changement ni dans la situation ni en moi.

Ces expériences de joie, ces moments de bonheur existent dans la vie de chacun de nous. La joie et le mal-être ne peuvent pas co-exister en moi. Quand je suis joyeux, je suis bien avec moi-même et c’est un bien-être qui ne peut être augmenté. Être en accord avec soi consiste à être en accord avec soi. Il n’y a pas de meilleur accord ou d’extrême accord avec soi. Le bien-être, l’accord avec soi n’a pas de degrés. Tout ce qui n’est pas bien-être ou contentement est mal-être ou incomplétude.

L’expérience du bien-être ne m’est pas totalement inconnue parce qu’il y a certains moments dans lesquels je me trouve complet, à l’aise avec moi-même. Mais la majorité de mes expériences semblent m’indiquer que je suis limité, incomplet ce que je ne peux pas accepter. Je m’efforce donc constamment de parvenir au bien-être. Les rares moments de bien-être que j’éprouve deviennent pour moi la norme à partir de laquelle je me juge le reste du temps comme étant incomplet.

## Distinguer la connaissance de l'expérience

Dans ces conditions, comment concilier les expériences contradictoires de bien-être et de mal-être que j'éprouve tout à tour ? Il est nécessaire ici de faire la distinction entre connaissance et expérience. La connaissance, c'est com-prendre, saisir ce qui est. L'expérience consiste à participer directement et perceptuellement à un évènement.

L'expérience peut conduire à la connaissance mais l'impression que laisse l'expérience n'est pas forcément la connaissance. L'expérience doit être assimilée en terme de connaissance. En effet, on peut très bien expérimenter quelque chose et rester ignorant à son sujet. L'expérience est une chose, la connaissance de ce que j'ai expérimenté en est une autre, bien différente. Quand je connais quelque chose, et cela inclut la perception, j'ai l'expérience de cette chose. Mais l'expérience n'inclut pas forcément la connaissance. Car la connaissance signifie connaître la véritable nature de ce qui est expérimenté. L'expérience peut très bien concorder ou ne pas concorder avec la connaissance. La connaissance peut à la fois contredire l'expérience et résoudre les contradictions apparentes de l'expérience.

L'expérience peut conduire à la connaissance. L'expérience n'inclut pas et n'est nécessairement identique à la connaissance. Les expériences peuvent être contradictoires. Mais la connaissance inclut l'expérience et peut contredire l'expérience. Elle peut aussi résoudre les contradictions de l'expérience. La connaissance ne peut pas être contredite.

Les impressions qui proviennent de la perception ou d'une expérience peuvent s'accorder ou non avec la connaissance. Pour les qualifier de connaissance, elles doivent passer l'épreuve de la réflexion, de l'analyse critique.

Prenons un exemple pour voir cela d'un peu plus près. Notre expérience est que, dans la plupart des régions du monde, le soleil se lève tous les jours à l'est et voyage jusqu'à l'ouest où il se couche. Dans les régions polaires, à une certaine période de l'année, l'expérience est que le soleil se déplace en suivant un cercle : ni le lever ni le coucher du soleil ne sont donc expérimentés dans ces régions. Quelle est l'expérience qui correspond à la réalité ? Les deux ? Une analyse critique est nécessaire. Cette réflexion doit être menée en tenant compte de l'ensemble des données disponibles. Les questions à se poser sont les suivantes : l'expérience du lever du soleil à l'est est-elle une réalité ou non ? Cette observation est-elle vraie, juste ? Que peut-on dire du soleil polaire dont on observe le déplacement en cercle ? Comment faire concorder cette observation avec la réalité ?

Expérience 1 : Le soleil se lève et se couche.

Expérience 2 : Le soleil se déplace en cercle.

Connaissance : Le soleil est stationnaire par rapport à la terre et il ne se lève pas, ne se couche pas et ne se déplace pas non plus en cercle.

Le soleil semble se lever et se coucher ou se déplacer en cercle en fonction de l'endroit particulier où l'on se place sur la planète qui tourne en orbite autour de son axe. Après avoir analysé ces phénomènes, les contradictions apparentes sont levées quand l'on comprend clairement la relation entre la terre et le soleil. Bien que le soleil semble se déplacer, il est stationnaire par rapport à la terre. La connaissance est la compréhension de cette réalité. Les expériences étaient seulement *mithyā*, apparentes - quelque chose qui a l'air d'être réel mais

qui ne l'est pas. Voir un lever ou un coucher de soleil peut être une expérience magnifique mais en terme de connaissance, c'est une illusion. Les expériences peuvent se contredire mutuellement tandis que la connaissance englobe, contient et réconcilie les contradictions.

## La recherche de la nature du soi

J'ai, à mon propre sujet, deux types d'expériences contradictoires. La plupart du temps, mes expériences me conduisent à penser que je suis insatisfait, incomplet ; mais il y a aussi d'autres moments où je me vois satisfait, content.

Une question se pose alors : suis-je heureux, complet ou malheureux, incomplet ? Mon expérience témoigne en faveur des deux conclusions à la fois. Je devrais alors en conclure que je suis parfois heureux et le plus souvent malheureux ; ou bien que je suis occasionnellement malheureux et le plus souvent heureux. Si ces conclusions sont justes, je dois alors m'interroger de quelle manière je deviens malheureux si je suis en réalité heureux et vice et versa. Cette interrogation va me conduire naturellement à réfléchir la nature véritable du soi.

L'analyse qu'il est nécessaire de mener afin de résoudre la question de la nature du soi est appelée *ātma vicāra*, *ātma* veut dire "je", soi et *vicāra* signifie l'investigation, la réflexion, la recherche.

La réflexion sur la nature du soi, *ātma vicāra*, est nécessaire parce que j'ai deux ensembles d'expériences contradictoires au sujet de moi-même, de mon soi. Le fait que je poursuive de manière incessante divers objets en espérant qu'ils me rendent heureux, complet, révèle que j'ai l'expérience de moi-même comme une personne incomplète et limitée. La plupart du temps, j'ai le sentiment de manquer de quelque chose, d'être mal à l'aise avec moi-même. Et c'est bien ce sentiment persistant d'insatisfaction qui me conduit à conclure que je suis incomplet. Mais j'ai également l'expérience de moments de plénitude. C'est grâce à ces moments que je sais ce que c'est que d'être bien avec soi-même. Ces expériences occasionnelles de bien-être rendent hâtive une conclusion qui me ferait dire que je suis incomplet ou limité. A ce stade de la réflexion, la question doit rester ouverte. Je dois résoudre cette contradiction. Je dois examiner et analyser mes expériences et voir celles qui reflètent de manière la plus valide la réalité et celles qui sont illusoire.

## Analyse de la poursuite du bien-être

Lorsque j'examine plus attentivement ma poursuite du bien-être, je réalise que le bien-être n'est pas un objet extérieur. Le sentiment de mal-être est centré sur moi-même : ma conclusion est que je suis une personne incomplète. Je recherche une plénitude qui est centrée sur moi-même. Je ne recherche pas une plénitude qui soit autre que moi-même mais je la recherche au travers d'autres choses – la sécurité, *artha* et les plaisirs, *kāma* – car c'est la seule manière de poursuivre la plénitude ou le bien-être que je connaisse. Je poursuis de manière incessante la plénitude par l'intermédiaire d'*artha* et de *kāma* et au bout du compte, je suis en mesure de voir que ces poursuites ne me conduisent pas à cette plénitude. Je deviens objectif. Je reconnais que ce que je recherche est le bien-être, le contentement lui-même, un bien-être qui ne résulte pas d'un gain de sécurité ou de plaisir. Je deviens un *mumukṣu*, celui qui recherche directement la plénitude, sans aucun intermédiaire.

Lorsque je reconnais la nature du problème de l'être humain et que je comprends qu'il est impossible de le résoudre par la poursuite d'*artha* et de *kāma*, il me semble que je suis dans une impasse. Car dans ces conditions, quelles options me reste-t-il ? Tout ce que je connais c'est *artha* et *kāma*, et mon choix se limite à deux choses : *pravṛtti*, la poursuite du gain (ou acquérir) et *nivṛtti*, l'abandon du gain (ou se défaire de) et aucune de ces options ne peut résoudre le problème de l'incomplétude. *Artha* et *kāma* ne sont pas la solution. La solution consisterait-elle alors à accepter l'incomplétude, l'insatisfaction, le mal-être ?

Même si nous décidons d'explorer cette nouvelle hypothèse, accepter l'incomplétude, nous n'apportons pas de solution à notre problème. Car il est impossible pour quiconque d'accepter l'insatisfaction et le mal-être. L'aspiration au bien-être n'est pas un désir que j'ai cultivé ou entretenu volontairement. Ce n'est pas un désir que j'ai acquis au cours de ma vie, un désir né des circonstances ou d'un conditionnement. Un désir cultivé peut être abandonné mais une force instinctive, naturelle, un besoin impérieux et puissant ne peut être abandonné. L'ambition de devenir astronaute est un désir acquis dont je peux me défaire un jour pour une raison ou une autre. Mais des besoins naturels comme respirer, manger ne peuvent être abandonnés ; nous pouvons certes retenir notre respiration mais le besoin de respirer persiste ; nous pouvons refuser de nous nourrir mais le besoin de manger sera toujours présent.

Le besoin puissant et impérieux d'être complet, totalement satisfait est un besoin universel et nous sommes incapables d'y renoncer. Il nous est également impossible d'accepter à la fois l'insatisfaction et le bonheur.

Je ne peux donc ni me défaire de ma soif de bien-être et de plénitude, ni accepter le mal-être et la limitation. Je vois qu'il y a derrière l'ensemble de mes poursuites de la sécurité et du plaisir, une aspiration fondamentale à être une personne complète et je vois aussi que ces poursuites n'ont pas la capacité de me rendre complet. Ni la poursuite active, *pravṛtti* ni l'abandon, *nivṛtti* ne peuvent faire de moi une personne complète. Quand je comprends cela, je deviens un *mumukṣu*, un chercheur de liberté, qui veut se libérer directement du mal-être, de l'incomplétude mais qui ne semble dorénavant plus disposer d'aucun moyen de parvenir à ce qu'il recherche.

## La nature de l'accomplissement

Il y a deux types d'accomplissements dans la vie. Le premier, que nous connaissons très bien, est l'accomplissement de ce qui n'est pas encore accompli, *aprāptasya prāpti*. Le second, aussi courant mais moins connu, est l'accomplissement de ce qui est déjà accompli, *prāptasya prāpti*.

Ce qui n'est pas encore accompli est accompli dans le temps et l'espace par un effort, une action. La maison que vous n'avez pas, le conjoint, les enfants, l'argent, la réputation, la santé, tout ce que vous n'avez pas, nécessite un effort approprié pendant un certain temps pour être accompli. Aller à un endroit différent de celui où vous êtes est accompli par l'effort. Vous pouvez marcher, courir, prendre la voiture ou l'avion pour vous y rendre. Un pot en terre cuite est le résultat d'un effort approprié appliqué sur un morceau d'argile pendant une certaine période de temps.

Ce sont là des accomplissements que nous connaissons parfaitement, pour lesquels il s'agit de parvenir à obtenir par l'effort des choses qui sont éloignées de nous dans le temps et l'espace. Puisqu'ils sont dépendants de nos efforts, ces accomplissements sont limités par ces mêmes efforts. Un effort donné est par définition limité. Il a un début et une fin. L'intensité de cet effort se limite aussi à un certain niveau. Si les efforts sont limités, les résultats des efforts seront eux aussi limités. Le produit d'un effort ne peut être que limité.

Un effort ou une action produit un résultat qui entraîne dans le même temps un changement de la situation antérieure. Considérons l'exemple suivant.

L'accomplissement désiré : se rendre de l'endroit 1 à l'endroit 2.

L'effort, l'action : une marche soutenue de cinq minutes.

Le résultat : L'endroit 2 est accompli, *l'endroit 1 est perdu*

Les endroits 1 et 2 se limitent mutuellement. Le gain de l'un entraîne la perte de l'autre. La situation nouvelle entraîne un changement de la situation antérieure. Le premier et le second, le nouveau et l'ancien, se limitent mutuellement.

Il est évident qu'un résultat qui dépend d'une action sera toujours limité car l'action est elle-même limitée. Les accomplissements qui ne sont pas encore accomplis, *aprāptasya prāpti*, dépendent d'une action et sont donc nécessairement limités. Par conséquent, l'accomplissement du bien-être, de la plénitude qui est le quatrième but poursuivi par l'être humain, *mokṣa* ou la liberté, ne peut pas appartenir à la catégorie de ce qui n'est pas encore accompli. Le contentement que l'être humain recherche ne peut qu'être dénué de toute limitation ; car il cherche à se voir comme un être complet, sans trace aucune de limitation. Cette découverte n'est pas le résultat - et ne peut être le résultat - d'un processus de devenir ou de changement.

Un être limité ne peut arriver qu'à un résultat limité par une action limitée. Une série de résultats limités ne peuvent, même s'ils sont additionnés, produire l'illimité. Un être limité plus un résultat limité plus un résultat limité, etc. restera toujours égal à un être limité. Un être limité et incomplet ne deviendra jamais illimité par un processus de devenir. Quel que soit le type de changement que l'on s'efforce de produire, que ce soit l'addition ou l'acquisition, la soustraction ou l'abandon, cela ne changera jamais ce qui est limité en illimité.

Tout ce que nous n'avons pas – ce qui est distant de nous dans l'espace et le temps (inclus le paradis !) – appartient à la catégorie de ce qui n'est pas encore accompli, *aprāptasya prāpti*. Et tout ce qui est séparé de nous dans l'espace et le temps est limité. Tout ce qui est limité le restera.

Il est impossible de se libérer de l'incomplétude à un instant donné et en un lieu donné, ou de s'en libérer dans un autre lieu et plus tard. En effet, le changement de situation, le changement de lieu, le passage du temps restent dans le domaine de ce qui est limité.

## Accomplir ce qui est déjà accompli

Le deuxième type d'accomplissement est l'accomplissement de ce qui est déjà accompli, *prāptasya prāpti*. Si la plénitude n'est pas le résultat de ce qui n'est pas encore

accompli, *aprāptasya prāpti*, est-il possible qu'elle soit l'accomplissement de ce qui est déjà accompli ? Cela a l'air ridicule ! Même si c'était vrai, comment allez-vous expliquer que l'on cherche à accomplir ce qui est déjà accompli ?

Il y a des situations dans laquelle il est parfaitement possible d'accomplir de ce qui est déjà accompli. Quand vous avez un objet sans savoir que vous l'avez, l'ignorance de ce fait peut vous conduire à le chercher alors qu'il est déjà en votre possession. Vous pouvez avoir un objet sans avoir que vous l'avez. L'ignorance peut nous conduire à chercher quelque chose qui est déjà en notre possession. Accomplir ce qui est déjà accompli est donc possible.

Prenons un exemple. Je désire m'arrêter d'étudier un moment et je pousse machinalement mes lunettes de lecture de mon nez vers le sommet de ma tête. Quelques minutes plus tard, je reviens à mon livre et je cherche donc mes lunettes sur le bureau, la table, dans les tiroirs et par terre, inconscient du fait qu'elles sont en ma possession, perchées de façon précaire sur ma propre tête. Je m'écrie alors : "Quelqu'un a pris mes lunettes, je dois les retrouver, j'en ai besoin, il faut que je les trouve". Les lunettes ne m'ont jamais quitté un seul instant. Seule l'ignorance de ce fait me maintient à distance d'elles.

Quand je cherche les lunettes qui sont sur le sommet de ma tête, il n'y a aucune distance ou aucun espace ou aucun temps entre moi, le chercheur, *sādhaka*, des lunettes et moi, le possesseur des lunettes, la fin qui doit être accomplie, *sādhya*. Comme j'ai oublié que mes lunettes sont sur mon front, je veux être le possesseur de mes lunettes. Je suis un chercheur, *sādhaka*, qui veut devenir le possesseur de mes lunettes. Je suis aussi le but, *sādhya*, le possesseur de mes lunettes car les lunettes sont sur le sommet de ma tête.

La seule distance entre moi, le chercheur des lunettes et moi, le cherché, le possesseur des lunettes est l'ignorance. Par conséquent, accomplir ce qui est déjà accompli est possible chaque fois que nous ignorons que ce que nous cherchons est déjà là ; dans ce type de situation, notre ignorance produit une distance ou un éloignement apparent.

## **Mokṣa : un but déjà accompli**

Les trois premiers buts de l'être humain, *dharmā*, *artha*, *kāma*, la poursuite éthique de la sécurité et des plaisirs, ont pour objet des gains qui ne sont pas encore accomplis. Ces gains, éloignés du chercheur dans l'espace et le temps, doivent être produits par une action. L'action, dont la nature est limitée, produit un résultat limité.

Le quatrième but, la libération de l'insatisfaction, de l'incomplétude, c'est à dire *mokṣa*, ce qui est dépourvu de toute limite, n'est pas et ne peut pas être produit par une action limitée. La libération, *mokṣa*, ne peut pas être un but qui n'est pas encore accompli et qui doit être obtenu par l'action. Dans ces conditions, *mokṣa* est peut-être bien un but déjà accompli qui échappe au chercheur du fait de l'ignorance du chercheur. L'analyse de la nature de l'incomplétude nous montre que c'est la seule catégorie dans laquelle nous pouvons classer *mokṣa*.

Si la libération de l'incomplétude, *mokṣa*, est déjà accomplie, cela signifie que comme le possesseur des lunettes qui veut trouver ses lunettes, je suis illimité et je veux cependant

devenir complet et illimité. Je suis complet et malgré cela, je cherche à être complet ; cela veut dire que d'une certaine façon, l'ignorance dissimule le cherché, c'est à dire moi, à moi-même, le chercheur.

## Le chercheur avisé

Nous avons vu que le chercheur de liberté, *mokṣa*, est appelé *mumukṣu*. C'est un chercheur qui a découvert que le problème fondamental de l'être humain est l'aspiration intense à être complètement libre de toute incomplétude, de toute insuffisance, du mal-être et que cette aspiration sous-tend toutes ses poursuites. Il a compris que la poursuite de la sécurité et des plaisirs est incapable de lui procurer cette liberté. Quand celui qui recherche directement la liberté découvre également que le but qu'il veut atteindre doit nécessairement appartenir au domaine de ce qui est déjà accompli, il change radicalement de perspective. Car il est alors prêt à comprendre la nature des moyens nécessaires pour parvenir à son but.

Quand je, moi qui recherche directement la libération de toute limitation ou manque, découvre que ce que je cherche n'est pas quelque chose d'éloigné de moi et qui reste encore à accomplir, mais que seule l'ignorance me sépare de ce que je cherche, mon but devient alors de faire disparaître cette ignorance ; dès lors, ce que je cherche est la connaissance.

Quand vous savez que vous n'êtes pas différent de ce que vous recherchez, vous êtes un chercheur de liberté, un *mumukṣu* avisé. Vous avez compris que vous devez poursuivre la connaissance. Un *mumukṣu* avisé est un *jijñāsu*, un chercheur de connaissance. Un *mumukṣu* est celui qui désire être libre de l'incomplétude. Un *jijñāsu* est celui qui désire la connaissance dans le but d'être libre de l'incomplétude.

Un *mumukṣu* qui n'a pas encore découvert que la poursuite de la connaissance est incontournable peut être amené à faire de nombreuses choses futiles dans sa quête de la liberté. Il peut avoir compris que ses poursuites habituelles ne peuvent pas lui procurer de bien-être durable. Mais s'il n'a pas compris que la liberté de toute limitation ne peut être produite par l'action, quel qu'en soit le type, il se lancera par exemple dans des périodes d'austérités sévères dans l'espoir de parvenir à la liberté qu'il n'a pas été capable d'accomplir par des actions normales. Certaines traditions préconisent des pratiques douloureuses et des disciplines parfois étranges que les gens suivent dans le but de se délivrer de toute limitation.

A l'inverse, tout *mumukṣu*, tout chercheur qui a compris la nature du problème, devient un *jijñāsu*. Il cherche non pas à *faire* mais à *connaître*. Si le problème est l'ignorance de soi, la seule solution est de parvenir à la connaissance de soi. L'être complet que je veux être ne pourra jamais être atteint par un processus de devenir. La réalité à mon sujet est que je suis déjà un être complet, bien que je cherche à devenir un être complet. La séparation entre moi et la complétude provient donc nécessairement de l'ignorance. Par conséquent, c'est l'ignorance, l'ignorance de soi qui doit disparaître. Seule la connaissance de soi est nécessaire pour que l'ignorance de soi disparaisse. La connaissance de soi est elle-même *mokṣa*, la liberté.

Pour connaître le soi, je dois conduire une analyse rigoureuse et réfléchie sur sa nature, car mes expériences me donnent des informations contradictoires au sujet de moi-même : certaines expériences me conduisent à conclure que je suis incomplet et malheureux ; d'autres expériences me montrent que je suis un être complet et illimité. J'ai besoin de réconcilier ces

deux types d'expériences pour voir la réalité de moi-même : je suis un être complet. Pour parvenir à cette réconciliation, je dois mener une réflexion sur moi-même, *ātma vicāra*. Cette recherche, ce questionnement qui mène à la découverte de la nature de soi porte le nom de Vedanta.

## CHAPITRE 4 : Ignorance et connaissance

Nous avons vu qu'il y a deux catégories d'accomplissements : l'accomplissement de ce qui n'est pas encore accompli et l'accomplissement de ce qui est déjà accompli. Être libre de l'incomplétude, de l'insatisfaction, *mokṣa*, ne peut appartenir à la première catégorie car accomplir ce qui n'est pas encore accompli implique un changement, qui résulte d'une action. Le changement est toujours limité. L'état initial et l'état final se limitent mutuellement puisque tout gain qui est le résultat d'un changement implique une perte. Il n'y a donc pas aucun gain absolu. La plénitude – la satisfaction totale – ne peut pas être l'accomplissement de ce qui n'est pas encore accompli. Si la plénitude est une réalité, elle ne peut appartenir qu'à la seconde catégorie : l'accomplissement de ce qui est déjà accompli. Nos expériences quotidiennes illustrent ce que peut être un tel accomplissement. Une personne qui cherche ses lunettes, sans être consciente qu'elles sont perchées sur le sommet de sa tête, est un exemple d'un but déjà accompli. Cette personne, qui cherche à devenir le possesseur des lunettes, est déjà le possesseur des lunettes. Le chercheur n'est pas séparé ou distant du cherché. L'apparente séparation entre le chercheur et le cherché ne provient que de l'ignorance.

### Tout le monde naît ignorant

Si nous pouvons ignorer le fait que nos lunettes sont posées sur notre tête, nous pouvons également être ignorants de nous-mêmes. En fait, il n'y a aucun argument pour affirmer le contraire. Nous sommes tous immensément ignorants à notre naissance. Cette ignorance n'est pas totale car même un nourrisson, dont l'ignorance est si grande, dispose de certaines connaissances élémentaires : il sait demander à manger, il a peur de tomber, il sait reconnaître un sourire.

La vaste ignorance du nouveau-né inclut l'ignorance du soi. L'ignorance avec laquelle nous commençons notre vie inclut à la fois l'ignorance de soi et l'ignorance de tout le reste. De la même façon que nous ne savons pas qui est notre père et notre mère, que nous ignorons le langage et l'arithmétique, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes.

### La disparition de l'ignorance

L'ignorance est écartée par l'acquisition d'une connaissance valide. Pour être valide, toute forme de connaissance nécessite un moyen de connaissance, *pramāṇa*, approprié.

Certains moyens de connaissance – les cinq organes sensoriels et le mental – nous ont été donnés afin de pouvoir connaître le monde. Nous utilisons très naturellement ces moyens de connaissance dont nous disposons. Quand nos yeux et nos oreilles sont ouverts et notre mental disponible au même moment, nous voyons et entendons. De la même manière, nous sentons, goûtons et avons l'expérience du toucher. Chez le nouveau-né, les organes des sens ne sont pas pleinement fonctionnels mais se développent graduellement. La capacité des organes des sens augmente avec le développement de l'enfant et décline quand l'adulte commence à vieillir. C'est grâce à ces moyens de connaissance, c'est à dire les sens alliés au mental, que l'être humain parvient à dissiper son ignorance du monde et acquérir des connaissances – un savoir opérationnel ou empirique au sujet du monde. L'être humain dissipe son ignorance au fur et à mesure qu'il accumule des connaissances. L'ignorance n'est

pas acquise et n'est pas le résultat d'une action particulière. Tout le monde naît avec une grande ignorance.

En grandissant, nous dissipons notre ignorance, *ajñāna*, en utilisant un moyen de connaissance valide. Quand les sens et le mental ne sont pas déficients, la perception, c'est à dire l'utilisation combinée des sens et du mental, donne naissance à une connaissance empirique et valide. La connaissance issue de la perception est une "connaissance empirique" du monde, opérant de manière efficace et valide dans sa propre sphère.

La famille encourage ce processus d'apprentissage et facilite également le développement du langage qui lui est associé. La mère dit à l'enfant : "ceci est une pomme", "ceci est une chaise", "ceci est une table", "ceci est une fleur". Le père ajoute : "ceci est ta main", "ceci est une pierre", "voici deux pierres". L'enfant voit, touche, goûte, sent et écoute un son qui est un mot désignant l'objet qu'il perçoit. C'est de cette manière que l'ignorance est écartée et la connaissance des formes et noms, puis des couleurs et des autres attributs est acquise. Les distinctions plus subtiles, les degrés de couleur, la variété des tailles et des formes interviennent plus tard. Tout cela permet le développement de la connaissance des formes et des noms, puis celle des distinctions plus fines et des différentes actions – marcher, parler, manger – des catégories, des groupes d'objets et enfin des relations entre les objets et les groupes.

### **Les connexions : *sambandha***

L'être humain devient progressivement capable de percevoir les relations qui existent entre les objets, les classes d'objets et les actions. Ces relations portent le nom de *sambandha*. Ce sont ces relations qui nous permettent de faire certaines inférences. Ce type particulier d'inférence porte en sanskrit le nom de *vyapti-jñāna*.

*Vyapti* signifie concomitance invariable et *jñāna* connaissance.

Chaque fois que je vois de la fumée, je peux en déduire qu'il y a un feu.

J'ai une connaissance par inférence, *vyapti-jñāna*, du feu.

Connaître certaines relations me permet donc de faire des inférences à partir de ma perception. La connaissance déductive est basée sur les données issues de la perception.

Nous accumulons des connaissances au sujet du monde par l'intermédiaire de la perception et de l'inférence issue de la perception. La preuve de l'efficacité ou de la validité de la connaissance basée sur la perception repose dans son caractère utile ou pratique.

### **Les objets sont connus par l'intermédiaire de la perception**

Les moyens perceptifs de connaissance, les cinq organes des sens, sont les instruments capables de me donner la connaissance de choses que les organes des sens peuvent objectiver. Les organes des sens ne peuvent objectiver uniquement les objets des sens qui leur correspondent : les formes et les couleurs pour les yeux, les sons pour les oreilles, les odeurs pour le nez, les goûts pour la langue, le toucher pour le corps. Mes cinq organes des sens objectivent les cinq objets des sens externes et me donnent, avec l'appui de mon mental, la capacité de connaître tout ce que je peux objectiver.

## Le moyen de connaissance doit être approprié

C'est par la lumière de la connaissance provenant des sens que l'ignorance du monde disparaît. L'ignorance ne disparaît pas avant que son opposé, la connaissance, ne vienne à l'existence. La connaissance requiert un moyen de connaissance valide, opérant et approprié à la connaissance que l'on souhaite obtenir. Ce qui peut être obtenu par un moyen de connaissance donné ne peut être obtenu par un autre moyen. Si vous voulez connaître la couleur de la fleur qui est dans votre main, vos oreilles n'en sont pas capables. Vos yeux ne pourront pas non plus vous dire si cette fleur sent bon. Un organe des sens donné n'est capable d'acquiescer qu'un certain type de connaissance – c'est à dire d'objectiver un objet donné d'une manière déterminée. L'instrument de connaissance opérant, efficace et approprié dépend de la nature de la connaissance recherchée.

Quand la connaissance recherchée est la couleur d'un objet, ouvrez les yeux et regardez. Si le contour de l'objet est flou car vous êtes myope, cela ne servira pas à grand chose d'essayer d'"entendre" sa couleur avec vos oreilles. Vous pouvez changer la correction de vos lunettes ou emprunter des jumelles mais dans tous les cas, il faudra utiliser vos yeux. Les oreilles, même si votre ouïe est particulièrement fine, n'ont pas la capacité d'accomplir cette tâche. La connaissance spécifique d'un objet déterminé exige l'utilisation du moyen de connaissance approprié à cette forme de connaissance.

## Les inférences sont basées sur la perception

Les déductions se basent sur la perception car elles dépendent des données produites par les sens. Toutes les formes déductives de raisonnement se fondent sur les informations perceptives. Les progrès de la technologie ont amené un accroissement de la capacité des sens. Le champ de notre perception a été grandement élargi par les divers instruments qui ont été développés par l'être humain : les microscopes, les télescopes, les rayons X, les systèmes radars, etc. L'amélioration et l'augmentation des données sensorielles ont par là permis le développement des connaissances.

Le développement du savoir qui en résulte reste toutefois du domaine de ce qui peut être objectivé. Qu'elle concerne une cellule, un atome ou l'univers, ce type de connaissance est toujours une connaissance d'un objet, de ce qui peut être objectivé. Même le champ de la psychologie est ce qui peut être objectivé. Nos pensées, nos réponses et nos attitudes peuvent être observées – objectivées – et c'est à partir de cette objectivation que certaines généralisations peuvent être effectuées ou des lois dégagées. C'est de cette façon que se constituent toutes les nouvelles disciplines dans le champ du savoir.

L'acquisition de la connaissance dont nous avons discuté jusqu'à présent concerne les objets. Cela est vrai pour la perception qui est toujours en référence à un objet et aussi l'inférence ou les formes de raisonnement qui sont basées sur la perception. C'est ainsi que toutes les déductions (et toutes les présomptions ou hypothèses), de par leur nature, se rapportent uniquement à des objets<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Le mot "objet" est utilisé ici dans son sens grammatical : ce qui est différent du sujet, de soi-même, et non dans le sens de quelque chose de tangible. L'analyse grammaticale de la structure d'une phrase permet de comprendre cette utilisation du mot "objet" : Je (*sujet*) connais (*prédicat*) un atome (*objet*)  
Objet signifie toute chose que le sujet objective. Le sujet objective toute chose qu'il parvient à connaître.

## La connaissance intellectuelle est une connaissance déductive

Ce qui est appelé "connaissance intellectuelle" est tout simplement une connaissance déductive ou produite par un raisonnement. Cette connaissance "intellectuelle" a elle aussi son origine dans l'observation ou la perception des objets. Il n'existe pas de connaissance intellectuelle qui ne se base pas sur des objets. Le raisonnement, sous toutes ses formes, utilise la déduction et toute connaissance perceptive et déductive se rapporte à des objets – des choses différentes de soi-même.

## La connaissance n'est pas produite

Connaître un objet équivaut à écarter ou dissiper l'ignorance que nous avons de cet objet. Dès l'instant que je parviens à savoir à quoi ressemble un pot, l'ignorance que j'avais des pots disparaît. De la même manière, quand je sais enfin à quoi ressemble une cellule, mon ignorance des cellules est écartée, proportionnellement au savoir que j'ai acquis à leur sujet.

Nous sommes tous nés ignorants et la connaissance est la dissipation de l'ignorance, *ajñāna nivṛtti*. Il faut noter que la connaissance qui est acquise n'est pas une création ou une production, *sr̥ṣṭi*. L'acquisition de la connaissance est seulement une négation, une élimination – la négation de l'ignorance. Nous ne faisons qu'éliminer l'ignorance, la connaissance étant alors "acquise". La connaissance n'est pas produite ou créée. La connaissance est toujours, car la connaissance est ce qui est. La connaissance est dé-couverte en écartant l'ignorance. *Jñāna*, la connaissance, est *ajñāna nivṛtti*, l'élimination de l'ignorance.

## La validité de la connaissance

Une connaissance est dite valide quand elle correspond à ce qui est, quand elle décrit exactement la réalité. Quand elle est conforme à ce qui est, elle ne peut plus être réfutée ou faire l'objet d'une négation. Le mot *jñāna*, c'est à dire la connaissance, ne devrait être utilisé si l'on veut être totalement rigoureux que dans le sens de connaissance absolument valide, une connaissance *abādhitam*, qui ne peut pas être l'objet d'une négation ultérieure.

Dans la plupart des cas, les connaissances que nous accumulons n'ont pas de validité absolue mais forment tout de même un ensemble de connaissances pratiques, empiriques du monde. Une connaissance pratique est une connaissance ayant une validité relative, c'est à dire qu'elle pourra être réfutée ou contredite plus tard tout en ayant une certaine utilité. Le fait que le soleil se lèvera demain matin à l'est à une certaine heure est une connaissance pratique basée sur des données sensorielles. Cette connaissance peut être réfutée ou contredite mais elle est relativement valide d'un certain point de vue. Une compréhension plus complète ou précise de ce phénomène permet de découvrir qu'en réalité, le soleil ne se lève pas. Mais la connaissance pratique de l'heure du lever du soleil en un certain lieu est une connaissance utile qui permet de planifier nos activités.

Les sens et le mental nous permettent d'acquérir constamment de nouvelles connaissances et d'éliminer notre ignorance au sujet d'objets différents de nous-mêmes. Cette connaissance se limite aux choses qui peuvent être objectivées et exclut donc le sujet, le soi

qui est non objectivable. Les objets sont tout ce qui est différent de soi, le sujet. J'ai à ma disposition des instruments efficaces ou opérants si je veux connaître des objets. La perception sensorielle et le raisonnement sont les moyens de connaissance appropriés pour connaître tout ce que je peux objectiver. C'est le rôle de la perception, et cela inclut toutes les formes de perception élargie par des instruments, que de connaître ce qui peut être objectivé. La déduction ou tout type de raisonnement fondé sur la perception, est elle aussi un moyen de connaître ce qui est différent de moi-même.

## La perception est d'aucune utilité pour la connaissance de soi

Je suis le sujet. Je suis celui qui connaît. Mais quel est le moyen de connaissance efficace et approprié à ma disposition pour me connaître moi-même ? La perception et l'inférence n'ont pas la capacité de révéler qui est le sujet. La perception et l'inférence ne sont d'aucune utilité pour connaître le sujet – car ils ne peuvent être employés seulement pour ce qui peut être objectivé par les sens. Il est tout à fait possible d'utiliser efficacement la perception et l'inférence et devenir par là un savant, un expert dans le domaine des objets et rester dans le même temps ignorant de soi. Certaines personnes sont en effet très bien informées, ont une expertise de haut niveau dans certaines disciplines et de nombreuses découvertes à leur actif ; pourtant elles restent ignorantes d'elles-mêmes. En effet, il n'est pas nécessaire de se connaître soi-même pour être capable d'utiliser nos moyens de connaissance habituels – les sens et le mental – et connaître des objets dans différentes disciplines de la science ou du savoir.

Pour autant que nous le sachions, les animaux ne sont pas pourvus d'une conscience de soi qui soit suffisamment évoluée pour pouvoir s'interroger sur leur propre nature. Malgré cela, ils utilisent avec succès la perception et l'inférence. Ils disposent tous d'une certaine forme de perception et d'inférence. Le comportement migratoire des oiseaux indique une certaine capacité à faire des inférences. Les chauves-souris sont capables de déterminer l'emplacement des objets et leur forme en analysant les échos ; ils régissent leur vie grâce aux inférences obtenues à partir de ces données.

Une vache n'a probablement pas de conscience réflexive et pas de connaissance d'elle-même, mais son ignorance ne lui pose pas de problème. La vache ne se dit pas : "Je sais que je suis la meilleure vache laitière et que je donne tant de litres de lait par jour mais je ne suis pas satisfaite de ce rôle. Je me demande quelle est ma véritable nature. Ne suis-je pas autre chose qu'une machine à produire du lait ?" La vache n'est pas préoccupée par la connaissance ou par l'ignorance de soi. Ses problèmes se limitent à la faim, la soif, le froid et la survie. Elle a une conscience de soi limitée et pourtant elle vit sa vie en utilisant la perception et l'inférence de manière rudimentaire.

Il y a dans le commentaire aux *Brahma-Sutras* une description devenue classique de la capacité de la vache à faire des déductions. Un homme et une vache sont dans un champ. L'homme a dans sa main de l'herbe fraîchement arrachée et appelle une vache. Elle tourne la tête et regarde dans sa direction : Il sourit, tend vers elle l'herbe qu'il a dans la main. Elle le regarde et réfléchit. Manger de l'herbe est un objectif désirable, *iṣṭa sādhana*, d'autant plus quand il s'agit d'herbe obtenue sans aucun effort. Elle se souvient que cela lui est déjà arrivé plusieurs fois dans le passé. "Les personnes comme moi m'ont nourri avec de l'herbe qui était délicieuse. C'était agréable." L'homme l'appelle : "Viens !" La vache le regarde attentivement. Il a l'air amical. La vache se décide : "Une expérience plaisante s'offre à moi,

sans aucun danger." Elle a utilisé une inférence pour parvenir à cette conclusion en se basant sur sa perception actuelle et sa mémoire du passé ; elle se décide à marcher vers l'homme.

Après quelques secondes, l'homme laisse tomber l'herbe de sa main, se penche et attrape un grand bâton. La vache s'arrête et regarde attentivement. L'homme lève le bâton au dessus de sa tête avec un air furieux. La vache aboutit très vite à une autre conclusion : "Cet homme pourrait bien me frapper avec son bâton et ce serait une expérience bien déplaisante !" Elle remue la tête, se retourne et s'éloigne rapidement de lui en trotinant.

Les deux décisions de la vache, s'approcher de l'homme puis le fuir, sont le résultat d'une inférence basée sur la perception. La vache est ainsi tout à fait capable d'aboutir à des conclusions déductives en dépit de l'ignorance qu'elle a d'elle-même.

La capacité de l'être humain à rassembler des données issues de la perception et de faire des inférences est largement supérieure à celle de la vache ou celle de tout autre animal. Nous avons élargi le champ de notre perception à l'aide d'instruments puissants qui ont accru la capacité de nos organes des sens. Nous avons développé des systèmes sophistiqués d'analyse de données qui nous permettent de faire des déductions précises à partir des données que nous avons rassemblées. Cependant, quelles que soient les données ou les inférences qui lui donnent un certain niveau d'expertise dans de nombreuses disciplines, l'être humain peut rester aussi ignorant de lui-même que la vache. Tout simplement car tout le savoir qu'il a accumulé ne porte que les objets et n'élimine pas l'ignorance de soi.

## **La nécessité de la connaissance de soi**

S'il existe une solution au problème spécifique de l'être humain, c'est à dire sa quête incessante de la plénitude ou de l'illimité, alors cette solution ne peut être que de l'ordre de la connaissance. Si je comprends clairement qu'il m'est impossible de devenir un être complet, sans aucune limitation, par l'acquisition ou l'abandon, et qu'il m'est également impossible de me défaire de ce désir de plénitude, je sais alors que je *dois* obtenir la connaissance de moi-même. La personne totalement satisfaite que je veux être ne peut pas être produite par une série de changements. Comme nous l'avons vu, l'action ne peut pas produire l'illimité que je recherche; par conséquent, le seul moyen de m'en sortir n'est pas l'action mais la connaissance.

Si mon problème a une solution, cette solution ne peut être que la connaissance de moi-même. Pour obtenir l'illimité que je cherche, je dois déjà être l'illimité, mais cette réalité à mon sujet est voilée par l'ignorance. Il faut dès lors que j'élimine cette ignorance.

## **Le moyen d'obtenir la connaissance de soi**

Où puis-je bien trouver ce moyen de découvrir la nature de moi-même, du sujet, du je ? Je, le sujet connaissant, le sujet désigné par la première personne du singulier, suis ignorant de moi-même. Je suis le sujet, le sujet connaissant derrière le mental et les sens mais depuis l'enfance, la nature de ce "je", du sujet n'est pas connue de moi. Je suis né ignorant de moi-même et de la plupart des choses du monde au début de ma vie. En grandissant, je suis parvenu à connaître le monde par l'intermédiaire de la perception et de l'inférence. Mais l'ignorance que j'ai de moi-même est toujours là. Je veux éliminer cette ignorance. Existe-t-il un moyen approprié et valide pour me connaître ? La perception et l'inférence ne me sont

utiles que pour les choses qui peuvent être objectivées. Je, le sujet, ne peut pas être objectivé. La perception et les inférences basées sur la perception ne s'appliquent qu'à la connaissance des objets qui ne sont pas "je". Par définition, les données sensorielles et l'inférence sont des moyens de connaissance pour tout ce que le sujet peut objectiver. Si le sujet est objectivé, ce n'est plus le sujet mais un autre objet – et le sujet que je cherche à connaître est celui qui l'objective. Dans ces conditions, comment vais-je parvenir à la connaissance de moi-même, de ce sujet ultime et non objectivable ?

Le verset suivant de la *Muṇḍaka Upaniṣad* parle de la nécessité de cette connaissance et révèle aussi le moyen de parvenir à cette connaissance :

*parīkṣya lokān karmacitān brāhmaṇo  
nirvedamāyānnāstyā akṛtaḥ kṛtena  
tadvijñānārtham sa gurumevābhigacchet  
samitpāniḥ śrotryam brahmaniṣṭham*

*Muṇḍaka Upaniṣad* I, ii, 12

Ayant analysé les expériences de ce monde obtenues par l'action, une personne mature devient objective car elle a compris que l'incréd (l'illimité) ne peut être produit par l'action. Afin de connaître Cela (l'illimité incréé), elle doit se rendre, avec des fagots de bois dans les mains, auprès d'un enseignant qui connaît les Ecritures et qui a une connaissance claire de lui-même.

La personne mature reconnaît, en examinant ses expériences du monde, que ce qu'elle recherche en réalité est la plénitude ; et les choses qu'elle a poursuivies jusqu'à maintenant n'ont pas la capacité de lui donner cette plénitude. Elle devient plus objective envers la sécurité, *artha*, et les plaisirs, *kāma*. En réalité, derrière toutes ses poursuites, elle n'a cherché que l'illimité. Ce qui est limité ne peut produire l'illimité. L'illimité est par nature incréé, *akṛta*. L'incréd ne peut être produit par l'action, *kṛtena*.

Pour connaître cet illimité incréé qui ne peut être produit mais seulement être connu, par d'autres moyens que la perception et l'inférence, il se rend auprès d'un enseignant, un *guru*, "avec des fagots de bois dans les mains", ce qui signifie avec des mains qui sont prêtes à servir et avec l'attitude juste. Ce verset nous révèle ce qu'un *mumukṣu*, qui cherche directement et délibérément à se libérer de la limitation et qui est un chercheur informé, doit faire. Un chercheur informé sait que ce qu'il recherche, c'est la connaissance ; il est devenu un *jijñāsu*, celui qui désire la connaissance. Pour obtenir cette connaissance, il doit aller auprès d'un enseignant, un *guru*.

## **Aller auprès d'un *guru* qualifié pour obtenir la connaissance de soi**

Le *guru* est celui qui écarte l'ignorance. Le mot lui-même nous révèle la fonction du *guru* : *gu* est l'obscurité et *ru* celui qui dissipe l'obscurité. Un *guru* est donc celui qui écarte l'obscurité. Il ne produit rien. Il ne produit même pas la connaissance. Il éclaire quelque chose qui est déjà là. Un *guru* est un enseignant. Un enseignant a la capacité de dissiper l'ignorance qui couvre le domaine que l'on veut choisir de connaître. Si je veux mettre fin à mon ignorance en astronomie, je dois trouver quelqu'un qui connaît les étoiles et les planètes. Il ne

me sera pas très utile d'aller voir un spécialiste en biologie marine qui ne saura pas distinguer une galaxie d'une constellation. Je dois aller auprès de quelqu'un qui a perdu son ignorance dans le domaine qui m'intéresse, et possède le savoir que je recherche.

Un enseignant ne produit rien et il n'est pas nécessaire qu'il produise quoi que ce soit. Personne ne peut produire la connaissance. La connaissance est la compréhension claire et précise de ce qui est. L'enseignant éclaire ce qui est déjà là. Si un objet que je veux voir est dans une pièce complètement sombre, la seule chose nécessaire est la lumière qui me permettra de voir cet objet. La lumière ne produit pas l'objet, elle écarte l'obscurité pour que je sois capable de voir cet objet. La lumière qui éclaire une pièce obscure ne produit ni la pièce ni les objets qu'elle contient, elle ne fait que révéler ce qui *est*.

De la même manière, j'ai besoin de lumière pour écarter l'ignorance de moi-même. Suis-je cet être insatisfait, incomplet et limité, que je pense être? Ou bien suis-je cet être complet que je désire être – ma complétude étant d'une certaine façon voilée à mon regard par mon ignorance? Un enseignant seul peut répondre à cette question, un enseignant qui possède la connaissance appropriée pour m'éclairer sur ma véritable nature. On peut se poser ici la question suivante: si l'enseignant connaît *sa* propre nature, cette connaissance est-elle appropriée pour illuminer *ma* nature? Un *guru* qui connaît le soi peut éclairer *son* soi mais cette lumière peut-elle lui donner la connaissance de *mon* soi également? Si mon soi et son soi sont identiques, il connaîtra mon soi que s'il connaît son propre soi. Il pourra apporter de la lumière sur mon soi grâce à la connaissance de son propre soi. Mais si le soi du *guru* est particulier ou différent du mien, sa connaissance ne me sera d'aucune utilité.

Cette objection qui s'appuie sur une spécificité du soi du *guru* n'est pas valide car le soi pleinement satisfait que nous cherchons, c'est à dire le soi que le *guru* connaît, ne peut pas avoir de particularités et être en même temps le soi. Le contentement, le non-manque n'a pas de particularités. Le contentement est la totalité, la plénitude et n'a pas aucune limitation. La plénitude est l'illimité qui ne peut être deux. La plénitude ne peut être qu'une, non duelle, sans second. Il ne peut pas y avoir deux illimités ou deux infinis car ils se limiteraient l'un l'autre.

Voilà pourquoi le verset dit *tam gurum abhigacchet*, va voir *ce guru*, ce *guru* qui est le seul qui puisse t'éclairer au sujet de l'incrédé, du soi illimité. *Guru* veut dire enseignant mais pas seulement au sens d'un enseignant qui possède un certain savoir. Un *guru* est un enseignant qui a la capacité d'instruire l'étudiant en utilisant une méthodologie précise sur un sujet qu'il connaît et que l'étudiant désire connaître. Un *guru* doit être capable, pour mériter ce nom, de mettre fin à l'obscurité de l'ignorance par la lumière de l'enseignement.

L'étudiant est disposé à servir l'enseignant car il veut obtenir cette connaissance. L'étudiant est un *jijñāsu*, celui qui désire connaître. Un *jijñāsu* veut cette connaissance – à tout prix – et va donc auprès d'un enseignant, prêt à le servir, avec un esprit ouvert, neuf et de l'amour dans le coeur. Le mot *samitpanih*, "avec des fagots de bois dans les mains", c'est à dire en apportant de quoi alimenter un feu, suggère la manière traditionnelle de montrer sa volonté de servir l'enseignant.

Que fait l'enseignant? Il enseigne. C'est tout ce qu'il doit faire. L'enseignement, dans sa plus grande partie, n'est rien d'autre que des mots. Que font les mots? Les mots sont un moyen de connaissance. S'il est vrai que les mots, tout comme l'inférence, dépendent de la

perception, ils peuvent aussi être un moyen indépendant de connaissance. Les mots font parfois ce que les organes des sens sont incapables de faire. Les mots dépendent de la perception – l'ouïe ou la vue, mais les oreilles peuvent seulement entendre des sons et les yeux voir des formes. Seul un mental éduqué peut transformer les sons et les formes en mots. Par l'apprentissage du langage, les sons ne sont plus des sons dépourvus de signification mais deviennent des sons porteurs de sens ; les formes deviennent des formes porteuses de sens. Les mots sont donc indépendants de la simple perception des mots en tant que sons. Cela leur permet de donner naissance à une connaissance que leur simple perception en tant que sons ne révèle pas. Les mots permettent de nommer les perceptions du passé, d'analyser des relations entre les perceptions en l'absence des objets perçus. Les mots sont un moyen de connaissance indépendant qui a la capacité de révéler à la fois des choses connues et inconnues de nous.

Prenons l'exemple suivant. Un ami revient d'un voyage dans une contrée exotique et me décrit un oiseau très rare. Cet oiseau a un bec couleur vert émeraude, des pattes couleur rubis et des ailes dorées et argentées. Je sais ce qu'est un oiseau, je connais les différentes parties constituant un oiseau ainsi que la couleur et l'apparence des pierres précieuses et des métaux. Je suis donc capable, par l'intermédiaire de ces mots, de connaître une chose inconnue de moi, cet oiseau étrange que je n'ai jamais vu.

Cette connaissance est obtenue par des mots, *śabda*, qui sont un moyen indépendant de connaissance.

### **La connaissance directe et indirecte issue des mots**

Les mots peuvent donner une connaissance directe ou indirecte selon la relation qui existe entre le sujet connaissant et l'objet. Si l'objet est hors de portée de l'expérience immédiate du sujet connaissant, les mots ne peuvent donner naissance qu'à une connaissance indirecte. Si l'objet est à la portée de son expérience immédiate, les mots peuvent produire une connaissance directe. L'oiseau au bec d'émeraude décrit plus haut, a été connu de moi seulement par une connaissance indirecte. Car je n'ai pas vu moi-même l'oiseau, ma connaissance de l'oiseau dépend des mots de mon ami. La valeur que je donne à cette connaissance dépend de ma confiance en l'exactitude de sa perception et sa capacité à dire la vérité. Je peux parvenir de la même manière à une connaissance indirecte de nombreuses choses qui ne sont pas connues de moi directement. La connaissance indirecte devient directe quand elle est confirmée par l'expérience.

Prenons un autre exemple. Jean donne une description détaillée de l'apparence et de l'odeur d'un fruit tropical, le jacques, à Patrick qui n'a jamais ni vu ni goûté de jacques. Quelque temps plus tard, Patrick vient en Inde et a l'occasion de goûter de nombreux fruits tropicaux qui lui sont étrangers. Un jour, alors qu'il mange un fruit inconnu, il dit à son hôte : "Ce fruit est excellent mais j'aimerais beaucoup essayer un jour le jacques, j'en ai tellement entendu parler." Les mots de Jean lui avaient donné une connaissance indirecte de ce fruit. Son hôte lui répond : "Ce que vous mangez maintenant, c'est du jacques !", donnant à son invité la connaissance de quelque chose qu'il est précisément en train d'expérimenter. "Oh ! dit le voyageur, je sais maintenant ce qu'est le jacques !" Les mots de son hôte lui ont donné une connaissance directe.

## Les mots du *guru* donnent une connaissance directe du soi

La connaissance donnée par les mots d'un enseignant à propos du soi est-elle directe ou indirecte ? Je cherche à obtenir la connaissance de moi-même, de "je". Où est ce "je" ? Est-il près de moi ou éloigné de moi ? Ni l'un ni l'autre. C'est moi, immédiatement moi. Les mots qui nous éclairent nous donnent une connaissance directe de "je". Dans ce cas précis, les mots doivent nous donner une connaissance directe ou aucune connaissance du tout.

Quand l'enseignant, le *guru*, qui connaît le soi enseigne, il m'éclaire moi, celui qui est disponible, ici et maintenant, immédiatement ; la connaissance sera directe, immédiate.

C'est pourquoi l'enseignant et l'enseignement de la connaissance de soi sont considérés comme sacrés. Ils sont un moyen de connaissance directe de soi-même. L'enseignement est un corpus de connaissance sous la forme de mots et de phrases – connus sous le nom de Vedanta – qui nous éclaire au sujet de nous-même. Le Vedanta est appelé *śabda pramāṇa*, un moyen verbal de connaissance. C'est un moyen de connaissance directe de soi par l'intermédiaire de mots.

## CHAPITRE 5 : L'enseignant

### La connaissance et non l'action est requise pour parvenir à la plénitude

Un changement est pour obtenir toute chose éloignée de soi dans le temps et l'espace. Le changement implique un effort, un déploiement d'activité appelé *karma*, action. Tout changement implique une perte. Le gain obtenu par un changement implique la perte de l'état antérieur. L'être illimité que je veux être ne peut pas être le résultat d'un processus ou d'une série de changements. Il est impossible de *devenir* totalement satisfait, complet, parce que le nouvel état obtenu excluait l'état précédent. Le "devenir", étant ce qu'il est, est toujours limité. Il n'existe pas de gain absolu en "devenant". Pour être pleinement satisfait, il faut obtenir un gain absolu. Or il est impossible d'obtenir un gain absolu, illimité dans le monde relatif. Par conséquent, la plénitude ne peut pas être le résultat ultime d'un processus de devenir.

Le gain de cette plénitude, de cette satisfaction absolue que chacun de nous recherche doit donc être un gain qui n'implique pas aucun changement. Ce doit être un gain qui n'engage aucun effort, aucune action. La seule chose qui puisse être accomplie sans effort est ce qui est déjà accompli, ce qui est déjà là. Il est possible d'"obtenir" quelque chose qui est déjà là quand cette chose est séparée du chercheur, non pas dans le temps ou l'espace, mais du fait de l'ignorance. Quand le chercheur ignore que ce qu'il cherche est déjà là, c'est "comme si" cette chose était éloignée de lui.

Le gain de cette chose ne requiert aucune action mais la connaissance de cette chose. La connaissance dépend de l'utilisation d'un moyen de connaissance valide. Nous avons à notre disposition plusieurs moyens de connaissance pour des objets différents de nous. Les sens nous fournissent les données pour connaître ces objets. Il est possible de connaître tous les objets qui sont différents de nous par les données provenant de la perception et par l'inférence qui est elle-même basée sur la perception. Mais comment parvenir à connaître le sujet connaissant, celui qui connaît ?

Il semble qu'il n'existe aucun moyen de nous connaître, de connaître le sujet connaissant, celui qui utilise les moyens de connaissance pour connaître les objets. Le sujet ne peut pas être connu par l'intermédiaire de l'objectivation, par la perception et l'inférence. Un "sujet", quand il est objectivé, devient un objet. Il n'est pas possible de s'objectiver et de se regarder dans le même temps. Quand je deviens l'objet, je ne suis plus le sujet. Le sujet-je ne peut pas être l'objet-je. Ce qui est objectivé ne peut plus être considéré comme le sujet qui regarde et c'est précisément ce "sujet qui regarde" que je cherche à connaître. Comment vais-je me sortir de cette impasse ? Suis-je condamné à rester ignorant de moi-même ?

### Les mots sont un moyen de connaissance valide

Pour parvenir à la connaissance de soi, il me faudrait un moyen de connaissance valide – différent de la perception ou de l'inférence, qui soit capable d'éliminer l'ignorance de soi. Nous avons vu que les mots, *śabda*, par eux-mêmes et indépendamment de la perception, peuvent être un moyen de connaissance valide. Les mots sont basés sur des sons (ou des formes) que nous pouvons entendre (ou voir), mais les mots ne sont pas les données

sensorielles ; les données sensorielles véhiculent les mots jusqu'à un mental éduqué – un mental qui est capable de comprendre le langage véhiculé par certains sons ou certaines formes. C'est le son ou la forme en tant que mot qui transmet la connaissance. La connaissance véhiculée par les mots peut être directe ou indirecte en fonction de l'objet à connaître. Si l'objet est hors de la portée de la perception ou de l'expérience, la connaissance produite sera indirecte. La connaissance indirecte, quelle qu'en soit l'utilité, ne correspond jamais complètement à l'objet. Elle est toujours sujette à une modification ou une amélioration dès que l'objet sera connu de manière directe. Cependant, quand l'objet n'est pas éloigné mais proche, c'est à dire expérimenté mais non reconnu, les mots ont le pouvoir de donner une connaissance directe, une connaissance exacte ou véridique de la nature de l'objet. Voici une histoire bien connue dans le Vedanta, l'histoire du dixième homme pour illustrer la manière dont les mots peuvent donner à la fois une connaissance directe et indirecte.

## L'histoire du dixième homme

Un groupe de dix étudiants reçoit de leur *guru* l'autorisation d'aller en pèlerinage. Au cours de leur voyage, ils traversent une rivière au flot rapide et turbulent. Après la traversée, le leader du groupe, responsable de leur sécurité, les rassemble sur la berge de la rivière et les compte. Il dénombre neuf étudiants. Le dixième étudiant a disparu. Il compte à nouveau, lentement, de un à neuf. Il en manque toujours un. Il tente de voir s'il est dans les environs mais ne le voit nulle part. Il compte à nouveau : toujours neuf. Il est debout, en état de choc et désespéré à l'idée de la terrible nouvelle qu'il devra annoncer à leur maître : "Nous avons perdu un des membres du groupe."

Un vieil homme qui n'était pas très loin du groupe, a observé toute la scène. Il s'approche du leader et lui demande : "Pourquoi as-tu l'air si perturbé ?" Le leader lui répond tout en désignant ses compagnons: "Quand nous avons commencé notre pèlerinage ce matin, nous étions dix. Après avoir traversé cette rivière, nous ne sommes plus que neuf." Le vieil homme regarde le groupe et demande : "Tu as dit que vous étiez dix au départ ?" "Oui." "Maintenant tu dis que vous n'êtes plus que neuf ?" "Oui. Nous avons perdu le dixième. Il a dû se noyer." dit le leader du groupe en tremblant. Le vieil homme esquisse un sourire et dit : "Ne t'inquiète pas. Le dixième homme a bien traversé la rivière avec vous. Il est, ici et maintenant. Je vais te le montrer."

Le vieil homme semble sage et sincère ; le leader est soulagé. "Vous avez entendu ?" Il invite le groupe à se rassembler autour de lui. "Le dixième homme *est* !" Un des étudiants est plus sceptique. "Comment peux-tu affirmer cela ? As-tu vu le dixième homme ?" demande-t-il au leader. "Non", dit-il, "je n'ai pas encore vu le dixième homme mais ce vieil homme dit qu'il est et je le crois."

A ce moment précis de notre histoire, le leader n'a qu'une connaissance indirecte de l'existence du dixième homme. Il a reçu une connaissance indirecte, *paroksa jñānam*, de l'existence du dixième homme par l'intermédiaire des mots du vieil homme. Avant cette connaissance, il avait conclu que le dixième homme s'était probablement noyé et avait été emporté par le courant. Mais maintenant, sa foi dans la véracité des paroles du vieil homme lui permet d'accepter, sans même l'avoir vérifié personnellement, que le dixième homme existe bel et bien. L'esprit du leader du groupe n'est plus ni fermé ni agité. Il est dans un état plus neutre avec une certaine confiance dans un dénouement heureux du problème. Un état d'esprit neutre indique un esprit réceptif, préparé à connaître – capable d'accepter qu'un fait

peut être découvert, qu'une connaissance peut être obtenue. Le leader est confiant que cette connaissance indirecte est valide et qu'elle va être confirmée par une connaissance directe. C'est cela que signifie *śraddhā*, une certaine confiance en attente de la découverte – une ouverture d'esprit et une attente positive. Le leader n'a aucune raison de ne pas croire les paroles du vieil homme et sa crédibilité est renforcée par le fait que le vieil homme a dit "Je vais te montrer le dixième homme *ici et maintenant*." et non *ailleurs et plus tard*. Le vieil homme a dit qu'il va "produire" le dixième homme à cet instant même et dans ce lieu même. Il n'a pas dit au leader que ce dernier doit faire quoi que ce soit de particulier pour que le dixième homme soit produit ou qu'il apparaisse. La promesse donnée par le vieil homme n'implique aucun effort particulier de la part du leader, aucun changement de lieu, aucun passage de temps.

L'histoire continue. Le vieil homme dit au leader : "Appelle les autres garçons et dis leur de se tenir alignés en face de moi ! Le leader, les yeux encore rougis par les larmes de chagrin qu'il a versées pour la perte de son camarade, s'exécute rapidement. "Maintenant, dit le vieil homme, viens à mes côtés et compte ces garçons encore une fois." Le cœur du leader défaille ; il est réticent à effectuer une nouvelle fois ce comptage triste et inutile. Il a pourtant confiance dans le vieil homme et malgré la réticence qu'il éprouve, car le vieil homme le lui a demandé, il compte une fois encore de un à neuf et se tourne vers le vieil homme et lui demande : "Monsieur ! Où *est* le dixième homme ?"

Le vieil homme dit alors : "*Tat tvam asi. Tu es cela*. Tu es le dixième homme. Toi, le leader qui oublié de se compter lui-même, tu es le dixième homme que tu recherches !"

## **Le problème qui se pose quand le chercheur est le cherché**

Toute recherche est une négation de la présence de l'objet cherché. L'action de rechercher nie le fait que l'existence du cherché est en présence du chercheur. Dans l'histoire du dixième homme, le chercheur *est* le cherché. Quand le chercheur et le cherché sont identiques, la présence du cherché est niée à l'endroit précis où il doit être trouvé. Entreprendre une recherche quand le chercheur est le cherché est nécessairement voué à l'échec. Le rôle de chercheur que vous endossez veut dire que vous avez déjà conclu que l'objet de votre recherche n'est pas en votre présence ; cette conclusion implique inévitablement que vous n'allez pas chercher ce que vous voulez au bon endroit. Si vous êtes le chercheur, cela nie que puissiez être le cherché. Le meilleur endroit pour cacher un objet est celui où l'on n'imaginerait même pas qu'il puisse être ! S'il est caché là où l'on se refuse à imaginer qu'il soit, il sera effectivement bien caché.

Au moment même où le dixième homme a commencé sa recherche, il a exclu l'endroit où le cherché devait être trouvé. Effectivement, le dixième homme, voyant que son groupe était incomplet, n'avait pas d'autre choix que de chercher l'homme qui manquait et qui compléterait le compte, par une recherche qui excluait le cherché. Il faut voir clairement et comprendre pleinement la nature très particulière de ce type de situation.

Quand le chercheur et le cherché sont identiques, la moindre tentative de la part du chercheur d'obtenir le cherché exclura la présence du cherché à l'endroit où il faut le trouver.

Dans cette situation, afin que le chercheur puisse "obtenir" ce qu'il cherche, il doit être délesté de son statut de chercheur ; il doit être libéré, temporairement, de ce besoin d'obtenir

le cherché. En lui promettant de lui révéler où était l'homme qui manquait, le vieil homme a libéré l'esprit du leader de son statut de chercheur. Son esprit s'est alors imprégné de confiance, *śraddhā*, qu'il trouverait ce qu'il cherchait. Cela lui a permis d'avoir une attitude neuve et réceptive, même s'il n'avait pas encore découvert le dixième homme. Dès lors et par une seule phrase, la liberté, la fraîcheur et la réceptivité de son attitude lui ont permis de découvrir : "Je suis ce que je cherche. Je suis le dixième homme !"

## L'enseignement utilise les mots dans un certain contexte

L'affirmation du vieil homme, "tu es cela", est comparable à un enseignement, *upadeśa*, qui a transmis une connaissance à l'étudiant. Cette connaissance a été transmise par les mots prononcés par l'enseignant dans un contexte qu'il a délibérément créé.

Le contexte – les conditions dans lesquelles les mots sont prononcés – est un facteur essentiel de la capacité des mots à véhiculer le sens que l'enseignant souhaite leur donner.

Le vieil homme ne s'est pas contenté de faire une déclaration dans le vide, sans se soucier du fait qu'on allait le croire ou non. Au lieu de cela, il a rassemblé les étudiants et a fait en telle sorte que le leader commette à nouveau son erreur et puisse découvrir ce qui s'était passé. Par là, les mots ont conduit le leader à voir par lui-même qu'il s'était exclu lui-même et à réaliser qu'il était le dixième homme qu'il cherchait.

## Connaissance générale et connaissance particulière

Le leader du groupe d'étudiants a reçu du vieil homme *viśeṣa jñānam*, une connaissance particulière, différente, additionnelle qui a élargi sa connaissance générale, *sāmānya jñānam*, de la situation. Avant d'entendre les mots du vieil homme, l'étudiant leader ne savait pas qu'il était lui-même le dixième homme. Il n'avait pas cette connaissance particulière, *viśeṣa jñānam*, du dixième homme et de lui-même ; mais il n'était pas non plus complètement ignorant du dixième homme et de lui-même. Une certaine connaissance du dixième homme lui était nécessaire pour qu'il devienne le chercheur de ce dixième homme. S'il n'avait aucune connaissance du dixième homme, il n'aurait disposé d'aucune base pour affirmer qu'il avait disparu et commettre une erreur au sujet de son identité. Il savait certaines choses à son sujet. Il savait que la personne qui semblait manquer était un homme, un étudiant et qu'il était présent à l'ashram quand leur *guru* les avait comptés avant leur départ. Sans aucune aide du vieil homme, le leader savait en fait énormément de choses à son propre sujet. Il pouvait se décrire physiquement, nommer les membres de sa famille, identifier où il habitait, dire quels étaient ses biens. Il savait qu'il était un étudiant en pèlerinage, qu'il était le leader du groupe, qu'il se tenait sur la berge de la rivière. Il avait donc une certaine connaissance de lui-même. Mais il n'avait pas cette connaissance particulière qu'il était le dixième homme, ce qui a fait de lui un chercheur du dixième homme. Dès que le vieil homme lui donna cette connaissance particulière, il cessa d'être un chercheur.

## L'ignorance de soi n'est pas une totale ignorance du soi

Quand on dit d'un individu qu'il ignore le soi, cela ne veut pas dire qu'il ne dispose d'aucune connaissance de lui-même. S'il était totalement ignorant de lui-même, il ne pourrait pas commettre d'erreur à son propre sujet. Si je n'avais pas cet esprit évolué capable

d'apprécier le fait que "je suis", je ne pourrais pas me considérer comme un être incomplet, insatisfait. Si je n'étais pas conscient que "je suis", je ne pourrais pas conclure que "je suis insatisfait". Je ne peux pas commettre d'erreur sur un objet si je ne suis pas conscient de cet objet. Mais je peux commettre une erreur quand je suis conscient d'un objet et que je ne le reconnais pas tel qu'il est.

"Je suis" est un fait bien connu de moi. Je suis conscient que je suis, ici et maintenant. Je sais que "je suis", que j'existe. La question est : "Est-ce que je connais la véritable nature de ce "je suis"?" Si je suis l'être illimité que j'aspire à être mais que je n'ai pas la connaissance de ce fait, j'en conclurai inévitablement que je suis limité, insatisfait et je m'efforcerai alors de devenir illimité, satisfait – un effort voué d'avance à l'échec. La plénitude ne peut être atteinte par le changement ou l'action. La plénitude peut être obtenue quand je la reconnais comme une réalité, un fait qui a été couvert par l'ignorance.

Quand un fait, une réalité immédiate et existante, n'est pas reconnue à cause de l'ignorance, les mots ont la capacité de produire une connaissance directe de ce fait. Les mots "Tu es le dixième homme" utilisés dans un contexte approprié, ont produit une connaissance immédiate de la présence du dixième homme chez le leader des étudiants.

Si la plénitude est notre nature et qu'un enseignant parvient à créer le contexte approprié pour que les mots puissent révéler leur sens, alors l'affirmation *tat tvam asi* – tu es cet être pleinement satisfait que tu cherches à devenir – est capable de nous donner la connaissance directe de notre nature.

## Ce que l'enseignant doit connaître

Pour que l'enseignant puisse utiliser les mots et donner cette connaissance directe, il faut non seulement que l'objet de connaissance soit présent, mais aussi que l'enseignant lui-même soit libéré de toute ignorance envers cet objet. De plus, il faut qu'il sache comment créer un contexte dans lequel les mots peuvent éliminer l'ignorance de l'étudiant. Le vieil homme devait tout d'abord dissiper complètement et directement sa propre ignorance de l'identité du dixième homme pour être capable d'utiliser les mots et transmettre la connaissance immédiate du dixième homme. Si les étudiants avaient été dispersés sur la berge de la rivière et que certains n'étaient pas visibles avant que le vieil homme n'ait pu les compter tous lui-même, il n'aurait pas eu la connaissance directe du dixième homme. Il aurait pu avoir une théorie qu'il aurait prouvée par la suite, mais il n'aurait pas eu ce type de connaissance qui lui a permis d'affirmer en toute certitude qu'il pouvait immédiatement "produire" le dixième homme. Si le vieil homme n'avait pas vu le dixième homme, il n'aurait pu transmettre que son ignorance.

Pour que les mots produisent une connaissance directe, immédiate, l'enseignant doit donc clairement connaître ce qu'il veut transmettre à l'aide de mots et doit également créer un contexte approprié en présence de l'objet de connaissance.

Le vieil homme avait vu clairement que le leader était le dixième homme. S'il ne l'avait pas vu, il n'aurait pas pu affirmer avec certitude qu'il pouvait produire le dixième homme. Le vieil homme était un enseignant compétent. Il a discerné le problème et il savait ce qu'il faisait quand il a mis en place un certain contexte avant de révéler qui était le dixième homme. L'enseignant doit lui-même connaître le dixième homme pour être en mesure de le révéler.

## L'enseignant doit connaître la plénitude comme étant lui-même

Pour révéler au chercheur la véritable nature de lui-même, l'enseignant doit lui-même connaître la plénitude et savoir comment créer un contexte dans lequel cela peut être découvert. Le verset de la *Muṇḍaka Upaniṣad* que nous avons déjà cité, décrit les qualités de cet enseignant :

*gurumeva abhigacchet  
śrotryam brahmaniṣṭham*

Va auprès d'un enseignant qui connaît les Ecritures  
et qui dispose d'une connaissance claire de lui-même.

L'enseignant dont les mots peuvent être un moyen de connaissance directe du soi est à la fois *śrotriyam* et *brahmaniṣṭham*. *Śrotriyam* veut dire celui qui maîtrise la source de l'enseignement, c'est à dire les Ecritures. Il connaît les textes et aussi la méthodologie de transmission de cette connaissance. *Śrotriyam* dérive d'une racine verbale qui veut dire "écouter" et désigne, en accord avec la tradition orale de cet enseignement, celui qui après avoir "écouté" cette connaissance d'une source valide, est versé dans la connaissance de *brahman*. *Brahmaniṣṭham* est celui qui connaît la plénitude, qui sait de manière très claire "je suis un être complet, illimité."

Celui qui est *brahmaniṣṭham* connaît *brahman* comme étant lui-même et non comme une entité séparée ou différente de lui. *Brahman* provient d'un mot qui veut dire "grandir, se développer" et désigne ce qui est grand, immense ou illimité. *Niṣṭha* signifie "stabilité, fermeté". Celui qui est *brahmaniṣṭham* a une connaissance dénuée de doute et claire de lui-même comme étant *brahman*, l'illimité.

L'enseignant capable de vous enseigner que vous êtes l'illimité, doit nécessairement posséder une connaissance claire, ferme de qu'il est lui-même l'être illimité. S'il n'a pas cette connaissance, il est possible que son enseignement transforme cette totalité, cette plénitude en quelque chose de séparé de soi - qui doit être obtenu par l'effort, par l'action. Dans le meilleur des cas, s'il est versé dans les Ecritures, il sera capable d'enseigner ce qu'est la plénitude grâce à la connaissance indirecte qu'il détient des Ecritures mais qu'il n'a pas lui-même validée.

Un enseignant qui ne se connaît pas lui-même enseigne sur la base d'une connaissance indirecte. Il dira par exemple que "les Ecritures nous révèlent qu'il y a à l'intérieur de nous un être illimité qui est caché et doit être découvert par la pratique d'austérités – que vous découvrirez à la lumière de la méditation." On peut lire ce type de phrases dans certains livres et aussi les entendre d'enseignants qui n'ont pas compris les Ecritures et qui ne se connaissent pas comme étant l'illimité.

Ce genre d'affirmations met le chercheur sur une fausse route. L'illimité, le tout ne peut en aucun cas être voilé ou couvert ; s'il semble l'être, c'est uniquement à cause de l'ignorance. Rien ne peut couvrir l'illimité car il *est* l'illimité. Tout comme l'espace ne peut

être couvert par les choses qu'il contient, l'illimité ne peut être couvert. Car il est présent partout et en toute chose, l'espace ne peut être pas couvert par les choses qui sont dans l'espace. De la même manière, l'illimité ne peut être couvert par quoi que ce soit – que ce soit des pensées, des souvenirs, des tendances, des défauts ou des habitudes. La seule chose qui puisse couvrir l'illimité est l'ignorance. L'illimité, le tout peut être couvert uniquement par la non-connaissance de "je suis l'illimité, le tout".

Par conséquent, le sage, celui qui peut enseigner cette connaissance est *brahmaniṣṭham* – il sait clairement que "je suis *brahman*, l'illimité". Il sait que l'illimité, *brahman*, n'est pas un objet différent de lui-même. Il ne dira donc pas que "les Ecritures disent qu'il y a un être illimité en vous, caché par une variété de choses que vous devez enlever ..." Il dira "Vous êtes l'illimité." Et comme il a cette connaissance, ses mots auront du poids. Ses mots n'auront aucun poids s'il ne sait pas. Pour vous dire que vous êtes la totalité – il doit savoir qu'il est la totalité – et pour affirmer que vous êtes la joie absolue – il doit savoir qu'il est lui-même cette joie. L'enseignant doit être heureux pour que ses mots "vous êtes la joie absolue, le bonheur infini" opèrent comme un moyen de connaissance. Une personne malheureuse ne peut pas vous enseigner que vous êtes la joie uniquement sur la base de ce que les Ecritures disent.

## Un enseignement déficient peut aggraver le problème

Un enseignant peut être incapable de transmettre la connaissance de la plénitude à un étudiant – c'est à dire qu'il ne peut enseigner directement à l'étudiant qu'il est l'être illimité – dans deux cas. Soit il ne possède pas la méthodologie nécessaire pour transmettre ce qu'il connaît, soit il ne connaît pas sa propre nature. Dans les deux cas, cela peut aggraver le problème de l'étudiant. En effet, continuer à se sentir malheureux après que l'on nous ait dit que nous sommes plénitude – la joie elle-même – est une situation bien pire que lorsque nous pensons que nous devons faire quelque chose pour devenir heureux.

On peut comparer ce type de situation au cas d'un homme extrêmement pauvre qui découvre qu'il est l'héritier d'une immense fortune mais qu'il est trop pauvre pour payer les droits légaux qui lui permettraient de revendiquer ses droits sur l'héritage. Il sait qu'il est immensément riche mais le fait qu'il ne puisse pas revendiquer cet héritage le rend plus encore misérable. Il se sent encore plus mal que dans le passé, c'est à dire avant qu'il ne sache qu'il avait des droits sur cet héritage. Le fait de savoir que la fortune est là, lui appartient de plein droit, mais qu'il ne peut pas y avoir accès, crée plus de problèmes pour lui qu'il n'en avait quand il était un pauvre ordinaire.

De la même manière, s'entendre dire que l'on est complet, satisfait sans être capable d'apprécier cette complétude rend le mal-être causé par le problème fondamental encore plus aigu. Ce type d'enseignement n'aide personne et ne produit que des problèmes. Le verset de la *Munḍaka Upaniṣad* dit pour cette raison :

*brahmaniṣṭham gurum abhigacchet*

Va auprès d'un enseignant qui a une connaissance claire de lui-même comme étant *brahman*.

Va auprès d'un maître qui peut dire avec conviction "Tu es cela". A moins de se connaître lui-même tel qu'il est, l'enseignant ne pourra pas révéler cette réalité avec conviction à son étudiant. Va auprès d'un enseignant qui dispose d'une connaissance claire de lui-même, un *brahmanistha*.

## L'enseignant doit connaître la méthodologie d'enseignement

Le verset dit aussi :

*śrotriyam gurumeva abhigacet*

Va auprès d'un enseignant qui est instruit du sujet qu'il enseigne

Maîtriser le sujet à enseigner inclut la connaissance de la méthodologie de l'enseignement. Un bon enseignant est celui qui a appris de son enseignant *comment* enseigner. Une méthodologie d'enseignement bien définie est appelée *sampradāya*, c'est à dire une transmission traditionnelle de l'enseignement.

Le *guru*, l'enseignant, doit donc posséder la méthodologie de l'enseignement de la connaissance de soi, *sampradāya*. A cause de la spécificité du sujet enseigné, la méthode d'enseignement est aussi importante, pour la connaissance du soi, que le sujet lui-même. En effet, la situation n'est pas la même quand il s'agit de chercher à connaître un objet. Un ou plusieurs sens peuvent appréhender ou saisir un objet. Par définition, un objet est extérieur au sujet et est objectivable par les sens. A partir de la naissance, les sens associés au mental sont occupés à objectiver les choses dans leur environnement, à stocker ces perceptions en mémoire et apprendre les noms de ces objets perçus. La mère montre une plante à son bébé en lui montrant la fleur et lui dit "fleur jaune", puis elle montre un citron et dit "fruit jaune". Elle lui montrera ensuite un canari et lui dira "oiseau jaune". L'enfant peut voir les objets et la couleur de ces objets. Il peut comprendre que ce dont sa mère parle est leur couleur, car c'est ce qu'ils partagent tous. Grâce à la perception assistée par son mental, l'enfant apprend à désigner par "jaune" cette couleur qu'il perçoit. La couleur jaune se prête à la perception.

Pour ce qui peut être perceptible, l'enseignement ne pose pas de problème particulier. Mais cela n'est pas le cas quand le sujet enseigné est la nature de soi-même. L'enseignant ne peut pas vous montrer le soi car ce que vous cherchez à connaître n'est pas ce qui peut être vu par les yeux mais est la nature de celui qui voit. Ce que l'on cherche à connaître, c'est la nature de l'observateur et non la nature de l'observé. C'est pour cette raison que la connaissance de soi nous place dans une situation bien particulière ; le sujet de l'enseignement est hors de portée de nos moyens de connaissance habituels.

## L'enseignant doit réfuter les conclusions erronées

L'enseignant a un autre problème à résoudre. Non seulement le soi n'est pas objectivable mais l'étudiant a généralement des conclusions définitives à son propre sujet. Ces conclusions sont des obstacles à la compréhension de ce que l'enseignant est en train de lui dire. L'attitude de l'étudiant envers lui-même rend effectivement la tâche de l'enseignant difficile. L'étudiant vient voir l'enseignant avec des convictions bien ancrées à son propre sujet. Il s'est efforcé toute sa vie d'être heureux, complet et libre. Mais le résultat de ces

efforts acharnés est qu'il se considère encore comme un être fini, faible, impuissant, insatisfait. Ce sont là des conclusions bien enracinées sur lui-même. Il n'a jamais ne serait ce qu'un moment imaginé qu'il puisse être libre de toute limitation, qu'il puisse être l'illimité. Si l'enseignant se contente de dire à un tel étudiant "Tu es la totalité, l'illimité", l'étudiant qui est là avec toutes ses limitations et ses inhibitions ne sera pas en mesure d'accepter cette affirmation et donc encore moins de la comprendre. En fait, il tentera même de prouver qu'il n'est pas l'illimité et pour cela s'appuiera sur toutes les connaissances dont il dispose, logique, mathématiques, physique, etc. pour démontrer à quel point il est limité. Si l'enseignant veut parvenir à lui faire comprendre qu'il est l'illimité, il doit avoir un esprit alerte et une connaissance complète du contenu et de la méthodologie de l'enseignement. Il doit être prêt à faire face à et réfuter tous les conditionnements et les spéculations de toutes les écoles de pensée possibles. Il doit être capable d'écarter les systèmes de croyance qui ne s'appuient pas sur une découverte directe (la croyance que je suis complet n'est pas identique à la connaissance de ma complétude). Il doit aussi être capable de débarrasser de leur caractère vague des mots comme "éternel" et de les utiliser d'une telle manière qu'ils puissent véhiculer précisément ce qu'il veut qu'ils véhiculent. Un tel enseignant est un *śrotriya*, instruit du contenu et de la méthodologie de l'enseignement.

## La connaissance de soi et la méthodologie sont nécessaires

Il n'est pas suffisant pour enseigner la connaissance de *Brahman*, d'être simplement un *brahmaniṣṭha*, d'avoir une connaissance claire et ferme de soi comme étant *Brahman*. L'enseignant doit aussi être un *śrotriya*, connaître la méthodologie. On peut rapprocher cela de la différence qu'il y a entre un musicien et un professeur de musique. Pour enseigner la musique, il ne suffit pas de savoir chanter. Un chanteur, qui ne sait pas comment enseigner la musique peut vous aider à suivre son exemple pour un certain temps ; il peut vous inspirer et vous inciter à apprendre la musique, mais il ne fera jamais de vous un musicien.

De la même manière, celui qui est un *brahmaniṣṭha*, qui a trouvé la réponse à l'aspiration fondamentale de l'être humain et sait qu'il est l'illimité, peut être une grande source d'inspiration. Cependant, le seul fait d'être *brahmaniṣṭha* ne donne pas la méthodologie qui permettrait à d'autres de parvenir au terme de leur quête. Sa joie et sa quiétude peuvent être impressionnantes. Il est possible de voir sa sérénité et sa simplicité, son contentement, son indépendance envers les gens et les circonstances. On peut être attiré par lui et se sentir plus tranquille en sa présence. Son exemple peut être une source d'inspiration. Mais à moins qu'il ne connaisse la méthodologie de cet enseignement, il ne peut pas être une source de connaissance. La méthodologie de l'enseignement est donc pour un enseignant aussi importante que la connaissance du sujet enseigné. Autrement, cela devient du mysticisme. Un mystique n'a besoin d'aucune tradition ; il peut être une source d'inspiration mais il n'a aucune méthode, aucun moyen de communiquer sa vision à un étudiant.

L'enseignement devrait être infaillible. Si un étudiant va auprès d'un enseignant pour obtenir un certain savoir, l'enseignant devrait posséder un moyen de communiquer ce savoir à cet étudiant. La connaissance a pour objet ce qui est. Ce qui est, ce qui existe, doit pouvoir être connu, révélé. Tout savoir, si c'est réellement un savoir, se prête à la communication et doit pouvoir être transmis. Pour tout ce qui peut être communiqué, il existe une tradition d'enseignement. La nature de l'objet qui doit être communiqué détermine la méthode de communication à employer.

Quand ce qui est enseigné est le soi illimité, il est nécessaire d'employer une méthode particulière de communication, du fait de la nature de qui est enseigné. Comme il s'agit ici du sujet, de soi-même, cela demande une méthode très spécifique d'enseignement. Celui qui enseigne la connaissance du soi doit connaître cette méthode et doit en maîtriser le maniement.

Les Ecritures, *śruti*, révèlent clairement la nature du soi : "Tu es *brahman* - tu es la plénitude, l'illimité que tu aspiras à être." Si celui qui entend ces mots d'un enseignant ne parvient pas à la connaissance de lui-même : "Je suis *brahman*, je suis l'illimité", les Ecritures ne sont pas en cause, *Śruti* n'a pas failli. C'est l'enseignant qui est en cause. L'enseignant doit vous faire voir que vous êtes *brahman*. L'enseignement ne consiste pas à répéter simplement "Tu es *brahman*" mais doit être basé sur une méthodologie qui vous fait voir que vous êtes *brahman*.

Les mots des Ecritures disent que vous êtes l'illimité, mais l'enseignant doit connaître la méthodologie, *sampradāya*, pour que vous voyiez ce fait, cette réalité, en créant un contexte qui vous conduira à voir pour vous-mêmes la réalité qui est derrière les mots. Jusqu'à ce que vous voyiez ce fait, ce qui est, l'enseignant doit continuer à enseigner.

## **Le flot de la connaissance coule de l'enseignant vers l'étudiant**

Quand a donc commencé cet enseignement traditionnel qui révèle la nature du soi ? L'enseignement se transmet d'enseignant à étudiant. Tout *guru* qui est un *śrotriya* et un *brahmaniṣṭha* était au départ un *mumukṣu*. Son enseignant était lui aussi un étudiant comme l'était l'enseignant qui l'a précédé. Chercher à identifier le premier enseignant revient à se demander qui était le premier père. Nous savons qu'il y avait un père car le fils est là : nous savons aussi que le père était lui aussi un fils. Même si vous protestez en disant que le père était il y a bien longtemps un singe, cette analogie est toujours valide. Car ce dernier était aussi un père ! Tout ce que l'on peut dire, c'est que si le fils est là, c'est qu'il avait un père. Il y avait un *guru* car il y a maintenant un enseignant. Tout comme ma présence ici prouve que les générations précédentes ont abouti jusqu'à moi sans discontinuer, la présence d'un étudiant qui a reçu l'enseignement d'un *guru* prouve que la lignée enseignant-étudiant n'a jamais été interrompue. C'est le flot de la connaissance traditionnelle qui s'est transmis d'enseignant à étudiant, *guru śiṣya parampara*.

## **Le Vedanta est l'enseignement traditionnel de la connaissance du soi**

Cet enseignement traditionnel, qui n'a pas de commencement, porte le nom de Vedanta. *Veda* signifie un corpus de connaissance et *anta*, la fin.

Le Vedanta signifie donc ce qui est à la fin des Védas. Les Védas sont des Ecritures sacrées qui forment un corpus de connaissance. Il y a quatre Védas : *Rg*, *Yajur*, *Sāma* et *Atharva*. Les textes qui se trouvent à la fin de chacun des quatre Védas traitent de la nature du soi. Il y a donc, dans les Ecritures connues sous le nom de *Veda* et à la fin de chaque *Veda*, une section qui traite de la nature du soi. C'est là qu'est révélée la connaissance du soi. Ces sections des Védas et leur contenu, l'enseignement de la connaissance du soi, sont connus

sous le nom de Vedanta. La position, le contenu et l'enseignement de ce contenu portent tous le nom de Vedanta.

Nous sommes incapables de connaître précisément l'origine de l'enseignement. Nous pouvons aller seulement jusqu'aux *ṛṣis*, ces sages inspirés à qui les Védas ont été révélés. Nous ne nous préoccupons pas de la source, *mūla*, de cette révélation ; *ṛṣi mūlam na vicarayet*, l'origine des *ṛṣis* ne doit pas être questionnée. Si on veut remonter avant les *ṛṣis*, tout ce que l'on peut dire, c'est que le premier *guru* est le Seigneur, la cause de l'univers. On dit la même chose au sujet du premier père – qu'il est le créateur, le père de tous. Le premier *guru* est aussi ce créateur, car la connaissance est dans les mains du créateur. Toute connaissance appartient au créateur. Si on veut aller au-delà des *ṛṣis*, la source de l'enseignement ne peut être que le Seigneur – la cause de l'univers. En fait, la source de toute connaissance nous fait remonter au créateur. Une analyse attentive montre qu'il n'y a aucune connaissance qui ne puisse avoir son origine dans une personne donnée – la réflexion à ce sujet aboutit à la cause de l'univers.

Cette connaissance du soi portant le nom de Vedanta, qui se trouve à la fin des Védas et remonte aux anciens sages, les *ṛṣis*, se transmet donc d'enseignant à étudiant par un flot traditionnel d'enseignement, *guru śiṣya paramparā*. Ce flot ou cette lignée de connaissance, *guru śiṣya paramparā*, est considéré avec un immense respect aussi bien par l'enseignant que l'étudiant, car il est le moyen de résoudre le problème fondamental de l'être humain. Les cours de Vedanta débutent traditionnellement par un hommage à l'enseignement et aux enseignants – à ceux qui possèdent cette lumière qui dissipe l'ignorance couvrant la nature du soi.

*Sadāśivasamārambhām*  
*Śaṅkarācāryamādhyaṃ*  
*Asmācāryaparyantām*  
*Vande guruparamparām*

Je salue la lignée des enseignants, qui débute avec la grâce du Seigneur, passe par Sankara et aboutit à mon enseignant.

## CHAPITRE 6 : Le texte

### Les deux sections des Védas

Le Vedanta est un enseignement qui se trouve à la fin des Védas. Chacun des quatre Védas, *Rg*, *Yajur*, *Sāma* et *Atharva*, est divisé en deux sections.

La première section traite du *dharma*, l'éthique religieuse, du *karma*, les actes religieux et divers rituels, d'*artha*, les actions spécifiques pour obtenir la sécurité, et de *kāma*, les plaisirs. Cette section qui porte le nom de *karmakāṇḍa*, la section de l'action, est très volumineuse, ce qui est compréhensible car elle traite des désirs de l'être humain et des actions à entreprendre pour les réaliser. Les désirs de l'être humain sont nombreux et la description détaillée de la variété des moyens, *karma*, nécessaires à leur accomplissement demande effectivement beaucoup de place.

La dernière section des Védas porte le nom de *jñānakāṇḍa*, la section de la connaissance. C'est une section beaucoup plus courte car le sujet qui y est traité est un désir unique, *mokṣa*, le désir de libération. Ce désir n'est pas accompli par des actions, qui sont nombreuses, mais par la connaissance, qui se distingue par la nature particulière du sujet qui doit être connu.

Les moyens de connaître ce sujet particulier ne sont pas nombreux car ces moyens doivent être appropriés, spécifiques et sont déterminés par la nature de ce qui doit être connu. C'est pour cette raison que la seconde section des Védas, la section de la connaissance, appelée aussi Vedanta, est plus brève.

### La variété de l'action

Lorsque le moyen de parvenir à un but donné est l'action, *karma*, un choix est toujours possible. Il y a de nombreuses manières de l'accomplir et de parvenir au même résultat final. Il est dit au sujet de l'action :

<i>kartum śakyam</i>	Il est possible d'accomplir (un certain acte)
<i>akartum śakyam</i>	Il est possible de ne pas l'accomplir
<i>anyathā vā kartum śakyam</i>	Il est possible de l'accomplir différemment

Par exemple : Si je demande à Jim, "viens ici !"

Jim peut venir

Jim peut ne pas venir

Jim peut venir d'une manière qu'il aura choisie (en sautant, glissant, courant, marchant, venir maintenant ou plus tard)

L'individu a de nombreux désirs. Les individus qui ont ces désirs sont également nombreux. Les désirs varient d'un individu à un autre et chez un même individu, ils varient

avec le temps. Les actions possibles, *karma*, qui permettent d'accomplir ces désirs sont aussi nombreuses et variées. Par conséquent, la première partie des Védas, le *karmakāṇḍa*, qui traite des actions et des désirs est réellement volumineuse.

## Le rôle des Ecritures

*Veda*, qui signifie connaissance, est le nom donné à ce corpus de connaissance d'origine indienne. Une Ecriture est un corpus de connaissance considéré comme sacré et traite de sujets qui ne peuvent pas être connus par les moyens habituels de connaissance. La première et la seconde section des Védas sont pour l'essentiel un moyen de connaissance pour des choses qu'il est impossible de connaître par les moyens de connaissance dont nous disposons – les cinq sens associés au mental.

## La connaissance des résultats subtils de l'action

Le *karmakāṇḍa* est la source de connaissance des actes religieux – rituels, prières, méditations – nécessaires à l'obtention de la sécurité et des plaisirs dans ce monde et dans l'au-delà. C'est aussi la section dans laquelle l'éthique religieuse est décrite en détail. Comme nous l'avons vu, l'éthique religieuse codifie l'éthique issue du bon sens en se basant sur la manière dont chacun de nous aimerait être traité par les autres mais y ajoute un autre élément. Cet "autre élément" est le concept de *puṇya* et *pāpa*, le mérite et le démérite, qui sont crédités au compte de l'auteur de l'action.

*Puṇya*, le mérite, est le résultat subtil d'une "bonne" action et *pāpa*, le démérite, est le résultat subtil d'une "mauvaise" action. L'éthique issue du sens commun tel qu'elle est codifiée dans les règles du *dharma* et de l'*adharmā*, donne les normes qui permettent de classer une action en "bonne" ou "mauvaise". Le résultat subtil d'une "bonne" action est *puṇya*, une expérience plaisante ou agréable dans le futur. Le résultat subtil d'une "mauvaise" action est *pāpa*, une expérience inconfortable ou douloureuse dans le futur. Si vous acceptez l'inconfort alors *pāpa* ne peut pas vous affecter. Vous ne pouvez pas être affecté par une situation extérieure qui est le résultat négatif d'une action passée si vous êtes immunisé contre tout type de réaction à ce type de situation. La maturité donne cette immunité. Mais l'être humain ne possède généralement pas cette immunité. C'est pourquoi s'il veut se sentir à l'aise dans toutes les situations, il doit éviter *pāpa*, le résultat subtil désagréable de l'action adharmique, contraire au *dharma*, et doit rechercher *puṇya*, le résultat subtil plaisant de l'action dharmique.

## La connaissance du paradis

Les plaisirs provenant de *puṇya* sont souvent réservés pour le paradis. Les rituels et les différents types d'actions qui conduisent au paradis sont définis dans la première partie des Védas. On pourrait dire que le paradis y est présenté comme une résidence temporaire de vacances. C'est un endroit où l'on se rend mais que l'on doit ensuite quitter. La vie au paradis n'est donc pas éternelle car elle a un commencement et ce qui commence n'est pas éternel. C'est un endroit où l'on peut entrer et sortir, alors que ce qui est éternel est toujours présent. La première section des Védas, *karmakāṇḍa*, révèle les moyens de se rendre au paradis. Il y a de nombreuses manières d'y parvenir, dont certaines peuvent paraître contradictoires. On peut

y aller grâce à des actions charitables, en gagnant une bataille ou en y mourant, par certains rituels, des prières ou des bonnes actions, etc. Ce qui résulte de l'action peut toujours être accompli par une variété de moyens. Il y a ainsi de nombreux moyens de parvenir au paradis qui sont détaillés dans la première section des Védas.

Pourquoi voudrait-on aller au paradis ? A cause de la promesse d'y trouver ce que l'on n'a pas sur terre. Il est dit que l'on aura au paradis un corps d'adulte mais plein de jeunesse et que les objets de plaisir seront accessibles librement. Au paradis, on ne souffrira pas de privation de plaisir car ni les objets de plaisir ni l'instrument adéquat pour en jouir ne nous feront défaut. Cette situation persiste tant que l'on est au paradis. On ne vieillit pas, les circonstances agréables ne deviennent pas désagréables. C'est là l'image du paradis donnée par les Védas. Aucune donnée ne peut être avancée pour prouver ou contredire cette description du paradis. Par conséquent, les convictions en faveur de sa véracité ou de sa fausseté ne reposent que sur la croyance.

Les Védas nous disent aussi que le paradis n'est pas un lieu où nous serons crédités de résultats subtils bons ou mauvais de nos actions. Cela signifie que nul n'est *karta*, un agent ou auteur de ses actions au paradis mais uniquement *bhokta*, un expérimentateur ou un jouisseur. Le paradis est en ce sens une expérience de vacances, comme un voyage à Tahiti. Les gens y vont uniquement pour dépenser leur argent et se faire plaisir pendant quelques jours. On ne gagne pas d'argent pendant les vacances – on ne fait que le dépenser. C'est seulement dans un lieu comme la terre que l'on dispose d'un corps humain dans lequel on "sème et récolte" à la fois – on produit par nos actions les résultats subtils qu'il faudra expérimenter dans le futur et on expérimente les résultats des actions passées. La Terre est appelée *karma bhūmi*, le lieu de l'accomplissement de l'action.

Au paradis, on ne fait que jouir, dépenser le capital de *punya* que l'on a accumulé dans le passé, mais on ne peut pas constituer un nouveau capital. Il faut donc quitter le paradis quand tous les *punyas* sont épuisés.

La *Bhagavad Gītā* IX,21 dit :

*Te tam bhuktvā svargalokam viśālam  
Kṣīṇe puṇya martyalokam viśanti  
Evam trayīdharmam anuprapannāh  
Gatāgatam kāmakāmā labhante*

Ayant joui des vastes mondes paradisiaques, une fois leurs *punya* épuisés, ils entrent dans le monde des mortels. En accomplissant les prescriptions des trois Védas et désirant les objets de désir, ils obtiennent de venir et de partir.

On revient sur terre après avoir joui de l'expérience de mondes célestes dès que notre capital de *punya* est dépensé.

L'un des sujets traités par cette section des Védas, le *karmakāṇḍa*, est donc le moyen d'aller au paradis. Il faut bien comprendre qu'aller au paradis, si on croit en l'existence du paradis, n'est qu'un répit agréable mais qu'il n'est pas éternel et il ne délivre pas de la

limitation. Il y a de nombreux habitants au paradis. Certains ont obtenu grâce à leur mérite des corps meilleurs que les autres. Certains ont droit à des plaisirs plus raffinés. Il y a différents degrés de plaisirs et de jouissance mais cette période agréable a toujours une fin.

Le paradis étant le résultat d'actions, *karma* n'est donc pas synonyme de libération, *moksa*. La libération ne peut être obtenue par l'action, *karma*.

## La connaissance des rituels

Outre le paradis, le *karmakāṇḍa* contient le détail de nombreux autres buts qui peuvent être accomplis par divers types d'actes religieux. Des rituels spécifiques sont exécutés pour produire des résultats désirés. Ces rituels sont de deux types : ceux qui vont produire des résultats immédiats et ceux qui produiront des résultats dans le futur.

Ces rituels sont tous deux appelés *karma*. Puisque certains rituels prescrits par les Védas produisent des résultats immédiats, ici, dans cette vie, il existe un moyen de tester l'efficacité de ces *karmas* védiques : exécuter ces rituels et voir ce qui se passe.

Les rituels védiques semblent être efficaces. Il y a par exemple des rituels pour produire de la pluie. Vous pouvez faire exécuter ce type de rituel et voir si cela va provoquer l'arrivée de la pluie. Il y a quelques années, un professeur d'une université américaine a tenté l'expérience. C'était un professeur en Etudes Orientales qui voulait faire passer un test en grandeur réelle au *karma* des Védas qu'il avait étudié. Il est donc parti au Kerala, y a rassemblé un groupe d'érudits et leur a demandé d'exécuter ce rituel de la pluie. Il a payé le montant requis pour le rituel, qui était substantiel. Cela se passait à une période de l'année où il n'était prévu aucune pluie et il n'y avait ni nuages ni aucun autre signe indiquant qu'il pouvait pleuvoir. Le rituel a été exécuté un jour sec, clair, sans aucun nuage. Au moment précis où les derniers actes nécessaires à l'achèvement du rituel furent accomplis, le ciel se couvrit de nuages et la pluie tomba – en grande abondance. Il plut tellement que le rituel ne put être achevé. Comme cette expérience l'indique, aussi isolée et limitée soit-elle, les rituels pourraient bien être efficaces. Si les rituels qui produisent des résultats immédiats semblent avoir une certaine efficacité, on peut faire l'hypothèse que ceux qui donnent des résultats dans le futur ou dans les mondes de l'au-delà pourraient également être efficaces.

## La connaissance des "comment..." n'est pas une fin en soi

La première section des Védas contient donc la connaissance des "comment accomplir diverses actions qui produisent des résultats spécifiques maintenant ou dans le futur". Cette connaissance du "comment" issue des Ecritures est une connaissance introuvable ailleurs. Ce n'est pas la connaissance en elle-même qui produit le résultat désiré mais elle nous dit comment accomplir les actions qui produiront les résultats. La seule connaissance de l'action n'est pas une fin en soi. Tout ce qui doit être accompli dans le temps demande un certain effort. Il est nécessaire de posséder la connaissance des détails de l'effort ou du moyen requis pour arriver à une fin déterminée. Mais cette connaissance n'est pas la fin. La connaissance ne permet pas d'atteindre le but désiré. C'est l'action qui produit le but, la connaissance indiquant seulement l'action à accomplir.

Par exemple, si j'ai faim et que j'ai besoin de manger, il est important que je sache certaines choses : quelles sont les choses mangeables, où les trouver, comment les préparer et les cuisiner. Connaître tous ces *karmas*, ces actions, ne va pas apaiser ma faim. Seule l'exécution de ces actions et le dernier effort nécessaire, l'action de manger, vont apaiser ma faim.

Par conséquent, la connaissance qui se trouve dans la section *karmakāṇḍa* des Védas n'est pas une fin en elle-même. Cela est vrai aussi pour le *dharma*. La connaissance de toutes les valeurs morales et religieuses, *dharma*, qui se trouve dans la première section des Védas, n'est pas une fin en elle-même. On mène une vie de *dharma* selon des normes établies pour éviter de souffrir. Personne n'aime *duḥkha*, la souffrance, la peine et tout le monde désire avoir *sukha*, des expériences plaisantes. C'est pourquoi les "Faites ceci et ne faites pas cela" qui sont définis dans la première section des Védas est importante pour tous ceux qui veulent obtenir plus de *sukha* que de *duḥkha* dans leur vie. Mais la seule connaissance de tous les "Faites ceci et ne faites pas cela" ne conduit pas au gain de *puṇya* produisant *sukha* ou à l'évitement de *pāpa* produisant *duḥkha*. La connaissance de l'éthique, du *dharma*, doit être mise en pratique par l'action afin de produire un résultat subtil favorable ou défavorable. L'ensemble du *dharma* (les prescriptions morales) est orienté vers l'action. La seule connaissance de l'éthique ne sert pas à grand chose. Savoir ce qu'est la véracité ou l'honnêteté ne rend personne vrai ou honnête. L'éthique doit être manifestée, exprimée au niveau de l'action.

La connaissance seule n'est pas une fin en elle-même quand ce qui doit être obtenu est quelque chose qui n'est pas encore accompli dans le temps ou l'espace. Le gain de ce qui n'est pas encore accompli demande un effort. Connaître les actions appropriées et la manière de les accomplir est utile mais cela ne produit pas le résultat. La connaissance doit être mise en pratique par l'intermédiaire de l'action. Connaître l'existence du paradis n'est pas une fin en soi car le but est d'aller au paradis. La connaissance de la manière de s'y rendre doit être mise en pratique par l'action.

## La connaissance comme une fin en soi

Par contre, si ce qui est recherché est un fait déjà accompli mais méconnu, alors la connaissance est une fin en elle-même. C'est ce type de connaissance qui est le sujet de la seconde section des Védas, le *jñānakāṇḍa*. Cette section traite de ce soi illimité que tout le monde veut être. Si le soi illimité est ma nature, méconnue de moi, alors la connaissance de cette réalité fera que j'obtiendrai ce que je cherche. La connaissance et la fin sont identiques si ce que la personne veut obtenir est un fait déjà accompli.

Ces deux sections des Védas sont des moyens de connaître des choses pour lesquelles il n'y a aucune autre source de connaissance. Mais le rôle de la connaissance dans chacune des sections est différent. Dans la première section, la connaissance traite de diverses actions qu'il faut exécuter pour obtenir une variété de fins non réalisées. La seconde section contient la connaissance d'une seule fin, déjà accomplie mais méconnue, qui est obtenue par la connaissance elle-même : obtenir cette connaissance revient à obtenir cette fin.

## Le nom particulier donné à la fin des Védas est justifié

Au premier abord, il peut sembler inutile de distinguer une petite section à la fin des Védas par un nom différent, Vedanta. Cependant, la différence entre les deux sections justifie qu'elles portent des noms distincts. Les deux sections révèlent quelque chose qui ne peut pas être connu par d'autres moyens de connaissance, et en cela, se conforment toutes deux au rôle général des Ecritures. Mais leur similarité s'arrête là. Les deux sections peuvent être distinguées clairement l'une de l'autre du point de vue du sujet traité, du but, de la méthode et de leur cible ou audience.

La première section traite d'une connaissance dont le but est d'être mise en pratique – exprimée en acte pour accomplir le résultat désiré. C'est la connaissance de certaines actions et de leurs résultats. Les actions et les résultats sont toujours nombreux, variables et limités par nature. Aucun n'est constant, aucun n'est dépourvu de limitation. Le public visé par cette section est constitué de ceux qui cherchent la sécurité et le bonheur par l'intermédiaire de l'action. Ils cherchent au travers du gain de la sécurité et des plaisirs (dans cette vie ou la suivante) à échapper à leur insuffisance – à trouver la complétude. Ils n'ont pas encore réalisé qu'il n'existe pas de gain, quelle qu'en soit l'importance, qui puisse résoudre le problème posé par le sentiment d'incomplétude ou de finitude.

La seconde section, le Vedanta, traite de la connaissance qui n'a pas besoin d'être mise en pratique, car elle est le but en elle-même. C'est la connaissance de l'être illimité – le *vastu*, cela qui est réel, invariable et sans aucune limitation.

## L'étudiant de la section des Rites

La première section des Védas est utile à ceux qui n'ont pas encore identifié le problème. La connaissance des "comment" du *karmakāṇḍa* est utile à un *avivekī*, celui qui n'a pas de discrimination, dans le sens où il n'a pas encore discerné le problème fondamental de l'être humain. Le *karmakāṇḍa* est réservé à celui qui cherche – ici ou dans un autre monde – des buts limités qui peuvent être accomplis par l'action. Il est destiné à celui qui cherche à obtenir de la pluie, de la richesse, de la santé, du pouvoir, des enfants, des plaisirs et des comforts, le paradis et à éviter d'aller en enfer. L'étudiant de cette section peut obtenir des plaisirs et des comforts de ses poursuites mais il restera incomplet, insatisfait. La connaissance que l'on trouve dans cette section n'est pas une fin en soi mais elle permet d'exécuter l'action qui permet d'obtenir une certaine fin. Le but obtenu reste un résultat limité.

## L'étudiant du Vedanta

Le Vedanta, la seconde section des Védas, sert ceux qui ont découvert la nature du problème. Cette section est destinée au *vivekī*, celui qui a de la discrimination, qui a compris la nature du problème fondamental de l'être humain et qui sait que *dharma*, *artha* et *kāma*, l'éthique, la sécurité et les plaisirs sont incapables de résoudre ce problème.

Il a discerné le problème fondamental par l'analyse de ses expériences personnelles : "Je semble être un être limité, insatisfait la plupart du temps mais ce à quoi j'aspire, c'est d'être l'être illimité, complet que je semble être de temps à autre."

Le *vivekī* a compris que l'illimité qu'il cherche peut être obtenu uniquement par la connaissance et non par l'action, quelle qu'en soit la forme. Il a vu que derrière tous les efforts qu'il a déployés pour obtenir des buts inaccomplis (pour lesquels la connaissance du comment combinée à l'action est la solution), il y a un but fondamental qui ne peut être obtenu par l'action : la plénitude. La plénitude, par nature, ne peut être un but qui n'est pas encore accompli, *aprāptasya prāpti*, un but limité qui peut être atteint par des actions limitées. La plénitude ne peut être qu'un but déjà accompli, *prāptasya prāpti*, mais méconnu ; la connaissance seule est nécessaire pour parvenir à ce but.

Celui qui est attiré par l'étude du Vedanta a acquis une certaine objectivité, un certain détachement envers l'action et ses résultats, car il a découvert que l'action, à cause de son caractère limité, n'a pas la capacité de lui donner ce qu'il veut. Pour cette raison, un *viveki* est naturellement *vairāgī*, dépassionné dans une certaine mesure envers les poursuites du monde. Il est ce chercheur averti ou informé qui est parvenu à comprendre que le *dharma* et le *karma* ne sont pas les moyens de se libérer de la limitation. Il a compris que se contenter de mener une vie "propre" ou éthique est insuffisant. Les actions, mêmes morales, ne peuvent permettre d'obtenir la libération. *Mokṣa* ne peut pas être atteint par le *dharma*. Le *dharma* permet d'obtenir des expériences plaisantes mais limitées. Un mental tranquille et préparé à recevoir la connaissance peut aussi être obtenu par le *dharma*. Mais la connaissance seule permet d'obtenir la libération et non l'action, qu'elle qu'en soit le type.

C'est cette connaissance, la connaissance de sa propre nature, que l'étudiant du Vedanta poursuit. Et cette connaissance, la connaissance qui est à la fois le moyen et la fin – la connaissance qui résout le problème fondamental de l'être humain – porte le nom de Vedanta car elle est située à la fin des Védas.

L'étudiant du Vedanta poursuit cette connaissance qui lui révélera sa véritable nature, qui lui fera voir s'il est limité ou illimité. Dans ce but, il a besoin d'un moyen de connaissance particulier. Dans ce domaine, la connaissance est également la fin. Cette connaissance est comparable à l'"enseignement" du vieil homme dans l'histoire du dixième homme. Quand le vieil homme dit au leader attristé des étudiants "Tu es le dixième homme", le leader n'a pas eu besoin de faire quoi que ce soit pour "obtenir" le dixième homme. Seule la connaissance a "produit" le dixième homme. De la même manière, lorsque l'individu cherche à se libérer de la limitation, le dévoilement, la découverte de sa nature est elle-même la fin recherchée. Nulle action, nulle "pratique" n'est nécessaire pour réaliser cette découverte.

## Les mots sont des moyens de connaissance dans les deux sections des Védas

Dans les deux sections des Védas, les mots constituent des moyens de connaissance concernant des sujets pour lesquels nous ne disposons pas d'autres moyens de connaissance. Nous avons déjà évoqué la manière dont les mots peuvent donner une connaissance directe et indirecte. Les mots donnent une connaissance indirecte quand l'objet à connaître est éloigné de soi dans le temps ou l'espace. Quand les mots de la première section des Védas révèlent des choses comme *puṇya* et *pāpa*, le paradis et l'enfer, cette connaissance est indirecte. Les objets de ce type de connaissance ne sont pas disponibles à notre appréciation de manière immédiate. La connaissance verbale de choses qui ne sont pas immédiatement disponibles à notre appréciation – séparées de nous dans le temps ou l'espace – est une connaissance indirecte.

A l'inverse, les mots donnent naissance à une connaissance directe quand l'objet de connaissance est immédiatement disponible à notre appréciation. L'objet de connaissance de la seconde section des Védas, le Vedanta, est moi-même. Quel type de connaissance – directe ou indirecte – les mots peuvent-ils nous donner à propos de moi-même ?

### **Les mots du Vedanta donne la connaissance directe de soi**

Quel type de connaissance donnent les mots quand il traite de ce "je" qui est le chercheur, le lutteur, le sujet qui voit, entend, goûte, touche, le marcheur, le travailleur – ce "je" dont la nature est confuse ? Les mots peuvent donner une connaissance directe. Je suis toujours là, immédiatement disponible. Je ne suis jamais éloigné ou séparé de moi-même. Je ne suis pas distant dans le sens où le paradis est à une certaine distance. Je suis bel et bien là en train d'avoir l'expérience de moi-même. J'ai l'expérience de moi-même comme une personne triste, une personne incomplète. De manière occasionnelle, j'ai l'expérience de moi-même comme une personne heureuse, une personne complète. Je suis toujours immédiatement disponible à moi-même. En fait, je suis la seule chose qui est toujours expérimentée tout le temps. Mon expérience des objets dépend de ma présence, de ma disponibilité pour expérimenter les "autres". Mon expérience de tout le reste dépend de mes moyens de connaissance, de mes cognitions, de ma pensée. La connaissance du soleil dans le ciel au-dessus de ma tête, du vent frais qui souffle, du rocher qui bloque la route, dépend de l'utilisation de mes moyens de connaissance – mes sens assistés de mon mental qui reçoit ces données sensorielles. Les objets ne se révèlent pas à moi par eux-mêmes. Ils ne se rendent pas évidents à moi d'eux-mêmes. Leur existence est révélée, connue, rendue évidente ou manifeste seulement lorsque j'utilise mes moyens de connaissance.

Par contre, je suis évident à moi-même. Je n'ai nul besoin d'utiliser mes moyens de connaissance pour savoir que je suis là, présent. Je suis toujours là, présent. Pour être en mesure de voir, d'entendre, de goûter, de sentir et de penser, je dois être déjà présent. Avant de voir, d'écouter, de penser, je suis déjà là en tant que personne. Je, celui qui utilise les moyens de connaissance pour connaître les objets qui sont différents de moi, ne peux en aucun cas être un objet éloigné ou distant. Je suis toujours là. Par conséquent, je suis toujours disponible pour une connaissance directe de moi-même.

Il n'est pas possible que je sois l'objet d'une connaissance indirecte. Il m'est tout à fait impossible d'avoir une connaissance indirecte de quelque chose dont je suis en train d'avoir l'expérience en ce moment même. Si la connaissance que j'obtiens de moi-même est valide, ce sera une connaissance directe, ce que mon expérience pourra me démontrer immédiatement.

La seule connaissance à laquelle je puisse parvenir à mon sujet par l'intermédiaire de mots sera une connaissance directe. La connaissance directe que les mots peuvent me donner à mon sujet sera, soit que je suis un être complet, soit que je suis un être incomplet. La connaissance indirecte de soi-même est impossible. Il est très important de comprendre cela clairement. C'est seulement à cette condition que l'on peut être véritablement préparé à l'enseignement du Vedanta.

L'enseignement du Vedanta, qui révèle la connaissance de moi-même, me donnera soit une connaissance directe, immédiate que je suis une personne complète et sans limitation, soit

une connaissance directe, immédiate que je suis une personne incomplète, limitée. Les mots me donneront une connaissance directe de moi-même ou aucune connaissance du tout.

## **Manier les mots du Vedanta**

Tout comme n'importe quel instrument de connaissance, les mots doivent être maniés de façon appropriée et dans de bonnes conditions pour donner une connaissance valide. Pour que les yeux fonctionnent, il doit y avoir assez de lumière. Pour certains yeux, des verres correcteurs sont nécessaires. Pour que les oreilles distinguent un certain son, il faut la bonne distance, le bon volume et les bonnes notes. Pour que le nez puisse fonctionner, il ne faut pas qu'il soit bouché à cause d'un rhume. Pour que les mots du Vedanta puissent opérer comme un instrument de connaissance, ils doivent être correctement écoutés d'un enseignant, qui a la capacité de donner aux mots le pouvoir de produire la connaissance de soi car il connaît la méthodologie. Les mots utilisés dans un certain contexte – autrement dit en accord avec une certaine méthodologie – constituent le moyen de connaître le soi.

En tant que moyen de connaissance, les mots du Vedanta ont une tâche tout à fait particulière. La vision du Vedanta est que la nature du soi est l'illimité. Cette vision doit être transmise comme une connaissance directe (le soi étant immédiatement disponible pour cela) au travers de mots. Mais les mots eux-mêmes sont limités par nature. De plus, la signification des mots varie d'une personne à une autre. L'enseignant a donc pour rôle de révéler quelque chose d'illimité par un moyen limité, les mots, et de choisir et également de manier ces mots de telle manière qu'il puisse communiquer exactement ce qu'il veut communiquer. Les mots qu'il utilise doivent être connus de l'étudiant et il doit prendre la précaution de ne pas définir des mots inconnus par d'autres mots inconnus. Quand le sens du mot "immortel" est inconnu ou vague, il ne sert à rien de le définir comme "éternel" dont le sens est tout aussi imprécis. L'enseignant doit donc éviter des mots flous comme "éternel", "suprême", "spirituel", etc. dont le sens est complètement inconnu de l'étudiant. L'enseignant du Vedanta utilise des mots simples, connus. Mais il définit un contexte, il utilise une certaine méthode, qui fait que ces mots, malgré leur limitation, sont capables de faire voir à l'étudiant qu'il est l'illimité.

C'est cet impératif d'établir un contexte qui rend l'enseignant si important. L'enseignant doit connaître la méthodologie qui lui permet de créer le contexte dans lequel les mots peuvent révéler la nature illimitée du soi. Dans un tel contexte, un étudiant dont le mental est préparé, réceptif et ouvert aux mots de l'enseignement, parvient à voir sa propre nature.

## **Le mental doit être attentif**

Le bon fonctionnement des moyens de connaissance est soumis à une condition, qui est commune à l'ensemble des moyens de connaissance : le mental doit être pleinement attentif.

Le mental a pour fonction de supporter le fonctionnement des moyens de connaissance. Il doit être alerte pour que les yeux puissent voir, les oreilles entendre, le nez sentir, la langue goûter et la main toucher. Il peut y avoir de la nourriture sur ma langue mais si je suis "occupé" ailleurs, je n'enregistrerai aucun goût.

Cela s'applique aussi aux autres organes des sens. Un bruit peut être d'un volume sonore élevé mais les oreilles ne l'entendront pas si le mental est absorbé par une autre activité. Les yeux peuvent être tout à fait ouverts mais ils ne verront rien si le mental est

occupé par autre chose. Les organes des sens peuvent fonctionner correctement uniquement quand ils ont l'appui d'un mental qui n'est pas occupé ou distrait par des réactions, des émotions, des peurs et des préjugés qui peuvent perturber ou modifier la perception des choses. La connaissance est l'appréciation de ce qui est. Par conséquent, une perception valide doit être exactement identique à la nature de l'objet. Le mental ne doit pas être une entrave ou un facteur perturbateur de la perception. Il doit être frais, ouvert, attentif – disponible pour percevoir exactement ce qui est.

De la même manière, pour que les mots du Vedanta puissent opérer comme moyen de connaissance, le mental doit être disponible et ne doit pas interférer ou vicier leur fonctionnement ; un mental simple et "pur" est requis pour que les mots fassent leur oeuvre. Dans les deux cas, que ce soit le fonctionnement d'un organe sensoriel ou celui des mots, le mental doit s'en remettre au moyen de connaissance pour que ce dernier puisse accomplir sa mission. Quand la connaissance est une perception, le mental doit s'abandonner à l'organe sensoriel pour que la perception puisse correspondre à l'objet perçu. Cette condition est tout aussi nécessaire quand le moyen de connaissance est constitué des mots prononcés par un enseignant. Le mental doit être derrière les oreilles pour entendre les sons que sont les mots. Il doit aussi être derrière les mots pour voir leur sens. C'est là le sens de l'expression "s'en remettre aux mots de l'enseignement".

Les mots du Vedanta sont eux-mêmes le moyen de connaissance et non une aide à un autre moyen de connaissance. Tout comme les yeux ne sont pas une aide à la vision mais sont le moyen de connaissance par lequel nous voyons, les mots du Vedanta ne sont pas une simple aide pour se connaître soi-même mais sont véritablement le moyen de se connaître soi-même. Le Vedanta n'est pas une aide qui rend plus aisée la compréhension de la nature de soi-même par d'autres moyens. Le Vedanta est le moyen. Les mots du Vedanta sont l'instrument pour se connaître soi-même de la même manière que les yeux sont l'instrument pour voir. Ainsi, tout comme le mental doit s'en remettre aux yeux pour que la vision intervienne, le mental doit s'en remettre aux mots du Vedanta pour la connaissance de soi-même. Cela explique en quoi il est nécessaire d'avoir un mental attentif pour entendre clairement les mots qui sont prononcés et saisir leur sens.

## **La preuve de l'efficacité du Vedanta en tant que *pramāṇa***

Est-il possible de prouver que les mots du Vedanta donnent effectivement une connaissance directe de soi-même ?

Pour commencer à cerner l'enjeu de cette question, voyons tout d'abord l'histoire de cet villageois totalement aveugle de naissance. Il est incapable de voir les formes et les couleurs et de distinguer la lumière de l'obscurité. Son état ne s'est pas amélioré quand il a atteint l'âge adulte. Il est devenu un adulte dont le monde était limité par ce qu'il peut objectiver à l'aide de ses quatre autres sens. Mais un beau jour, son médecin lui dit qu'il y a maintenant un traitement chirurgical qui pourrait peut-être lui permettre de voir. Financé par une association caritative locale, l'aveugle prend l'avion pour se rendre dans un hôpital d'une grande ville où un spécialiste réalise l'opération. Pendant plusieurs jours après l'intervention, il doit porter un bandage qui lui couvre les yeux afin de permettre la cicatrisation. Le jour arrive où le médecin enlève le bandage avec précaution et lui dit alors : "S'il vous plaît, ouvrez les yeux !"

Le patient répond, en gardant ses yeux bien fermés : "Je n'ouvrirai les yeux que si vous me garantissez que je serai capable de voir."

"Je vous assure que vous verrez. L'opération a réussi. Ouvrez les yeux, s'il vous plaît!"

"Non. Après toutes ces années, je ne veux pas être déçu. Je ne veux pas avoir ce genre de choc. Prouvez moi d'abord que je verrai, ce n'est qu'à cette condition que j'ouvrirai les yeux. Autrement, je ne veux pas risquer de subir une telle déception."

Que peut faire le médecin ? Rien. Il n'y a rien qu'il puisse dire ou faire pour lui prouver que les yeux de son patient sont guéris. La preuve ne peut être donnée que par l'ouverture des yeux de son patient. Il faut qu'il ouvre les yeux pour savoir si effectivement ils voient. C'est la seule preuve. Il n'y en a pas d'autre. Les yeux seuls sont les moyens de connaissance pour voir.

La preuve de l'efficacité d'un moyen de connaissance est le moyen de connaissance lui-même. Il n'est pas prouvé par un autre moyen de connaissance. Quand nous disons que les mots du Vedanta sont un moyen de connaissance pour se connaître soi-même, la seule preuve de cette affirmation est de tester ces mots et de voir s'ils marchent.

Quand il est dit que les mots du Vedanta révèlent votre véritable nature et que dans la vision du Vedanta vous n'êtes pas le soi limité que vous pensez être – vous êtes le soi libre de toutes les limitations – il n'y a pas d'autre moyen que de vous exposer à l'enseignement. Car c'est leur seule preuve : vous devez voir par vous-même s'ils marchent ou non.

En créant un contexte, l'enseignant écarte toutes les limitations inhérentes aux mots pour vous faire voir que vous êtes l'illimité. Un mental ouvert, attentif voit le sens des mots, appréhende la magie de leur message pendant qu'ils révèlent que vous êtes l'être complet, la plénitude, l'illimité.