



ETUDES SUR LA BHAGAVAD GITA

Introduction à la Gita

Swami Dayananda Saraswati

Traduit de l'anglais par Surya Tahora

vedanta
Le Yoga de l'Objectivité

www.discover-vedanta.com

ETUDES SUR
LA BHAGAVAD GITA

Introduction à la Gita

Swami Dayananda Saraswati

Traduit de l'anglais par Surya Tabora

vedanta
Le Yoga de l'Objectivité

www.discover-vedanta.com

PREFACE

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

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

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

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

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

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

Swami Dayananda Saraswati

INTRODUCTION A LA GITA

On dit souvent en Inde qu'il n'est pas facile de naître en tant qu'être humain. Si nous envisageons cela selon la théorie de l'évolution, il y a des millions d'années entre le primate et l'être humain ; en d'autres mots, le singe n'est pas devenu une personne du jour au lendemain. Le modèle de la réincarnation, qui affirme que la naissance humaine résulte de nos actions passées ou du *karma*, dit également la même chose. Et une fois que vous avez ce corps humain, que cela soit dû au *karma* ou à la sélection naturelle inhérente à l'évolution, vous n'êtes plus uniquement entre les mains de la nature. Vous avez maintenant cette faculté rare, le libre arbitre, d'initier un nouveau processus d'évolution. Le processus est alors entièrement entre vos propres mains.

Un animal, par contre, accomplit sa destinée en survivant quelques années et en se reproduisant. Par exemple, être adulte pour une vache consiste seulement à parvenir à la maturité physique. Elle n'a rien à accomplir de particulier pour évoluer sur le plan émotionnel. Pour une vache, il n'y a rien d'équivalent à la maturité émotionnelle. Pour elle, le seul but de la vie est de survivre jusqu'à l'âge adulte et, en tant qu'adulte, de survivre aussi longtemps qu'elle le peut. Une fois adulte, la vache est mature sur tous les plans.

Un être humain doit aussi devenir physiquement adulte. Sinon, sa vie est inachevée. Pour devenir physiquement adulte, il vous faudra seulement survivre en apaisant votre faim et votre soif et en évitant les accidents mortels et les maladies. Vous n'avez rien de spécial à faire. C'est un processus entièrement naturel qui est rendu possible par l'instinct de survie. Ainsi, après quelques années, vous réalisez que vous êtes devenu un adulte.

Jusqu'à ce que vous soyez physiquement adulte, vous êtes entre les mains de la nature. La nature prend soin de votre développement physique jusqu'à ce que vous ne puissiez plus dire, "je suis un enfant". La maturité émotionnelle, par contre, n'arrive pas de cette façon. A la différence de la maturité physique, le développement émotionnel dépend purement de vous. Contrairement à une vache, on ne devient pas mature émotionnellement juste parce qu'un jour on réalise qu'on a un corps physique d'adulte. La maturité intérieure est un processus que vous devez initier, car vous êtes un être humain disposant de la capacité de faire des choix.

LA POURSUITE HUMAINE

L'ensemble des poursuites de l'être humain porte le nom de *puruṣārtha* en sanskrit. Bien que l'objet de la recherche diffère d'un individu à un autre, il y a quatre buts que chacun de nous cherche à accomplir, que l'on soit un esquimau en Alaska ou que l'on vive dans un village reculé de l'Inde. Les buts recherchés universellement sont la sécurité, *artha* et le plaisir, *kāma*. Les deux autres buts ou *puruṣārthas* — *dharma* et *mokṣa*, qui seront expliqués plus loin — peuvent aussi être poursuivis par un être humain.

Tout ce qui vous apporte une certaine forme de sécurité, émotionnelle, économique ou sociale, est appelé *artha* en sanskrit. On peut trouver *artha* sous la forme d'argent

liquide ou d'actions, de biens immobiliers, de relations, d'un foyer, de la renommée, d'un titre, de la reconnaissance, de l'influence, ou du pouvoir sous toutes ses formes. Tous ces accomplissements donnent de l'importance aux besoins de l'ego et lui apporte ainsi une certaine sécurité. Et, bien que ces recherches prennent des formes très différentes suivant les individus, et qu'elles varient elles mêmes avec le temps, le fait de rechercher la sécurité est commun à tous les individus.

Rechercher le plaisir est un autre *puruṣārtha*, appelé *kāma* en sanskrit. Il prend lui aussi des formes variées. Par exemple, les plaisirs des sens comme la dégustation de fruits de mer ou de glaces. Parmi les plaisirs intellectuels, certains dérivent de certains jeux comme les puzzles ou la résolution d'énigmes, ou de l'étude de certaines disciplines de connaissance. Nous avons ainsi une large variété de plaisirs.

Tout ce qui satisfait vos sens, réjouit votre esprit, touche votre coeur et évoque en vous une certaine joie, est *kāma*. Toute forme de plaisir, que vous donne votre foyer par exemple, ou une relation, est *kāma*. La musique et le voyage sont aussi *kāma*, et non *artha*, car en les poursuivant, vous recherchez le plaisir et non la sécurité. Vous n'allez pas à Hawaï ou aux Bahamas pour y trouver la sécurité. En fait, quand vous allez dans ces endroits, vous perdez un peu de sécurité, sous la forme d'argent. Parce que vous avez de l'argent, vous voyagez, pour le plaisir et non pour la sécurité.

Il y a une autre forme de plaisir que l'on peut obtenir en regardant les étoiles ou une belle nuit par exemple, ou en appréciant un lever de soleil, une fleur, un enfant qui joue, ou une peinture. Comme ce plaisir n'est ni sensoriel, ni intellectuel, je dirais que c'est un plaisir esthétique. Même si de tels plaisirs vont au-delà de nos sens et de notre intellect, on les appelle quand même *kāma*.

LE DHARMA : UNE POURSUITE HUMAINE

Il y a un troisième *puruṣārtha*, *dharma*, qui n'est ni *artha*, ni *kāma*. *Dharma* est un mot qui a de multiples significations, comme nous le verrons. Ici, il désigne le plaisir né de l'harmonie, le plaisir procuré par l'amitié, le partage, l'aide apportée à une autre personne, etc. Par exemple, quand vous êtes capable de soulager la souffrance de quelqu'un, vous éprouvez une joie qui n'est pas *kāma*. Cette forme de plaisir est différente d'*artha* et de *kāma* dans le sens où vous n'allez pas à la recherche d'une personne qui souffre dans le but d'en retirer du plaisir. Ce n'est pas la même chose que d'aller à Hawaï ou à un concert. Vous rencontrez quelqu'un qui souffre, vous êtes capable de la soulager et vous vous sentez heureux.

Un docteur qui ne travaille pas uniquement pour gagner de l'argent ressent ce genre de plaisir. La charité fonctionne de la même façon. Ceux qui sont capables de découvrir la joie dans ce type de travail, le font parce qu'ils disposent d'une maturité intérieure et d'une compréhension de la vie, ainsi que d'une certaine sensibilité. Cette sensibilité est nécessaire également pour comprendre l'amour, car aimer véritablement une autre personne, c'est la comprendre et pour cela, on doit avoir bénéficié d'une certaine éducation, d'une certaine culture. Si une personne n'a pas appris de ses expériences, si elle n'a pas de culture, quelle sorte de joie peut-elle retirer de la vie ? Pour elle, il n'y a que des plaisirs des sens, manger par exemple, mais de nombreuses joies simples sont inexistantes dans sa vie. Aussi, l'on peut dire que ce que l'on retire de notre vie est à la mesure de notre éducation ou de notre savoir.

Un professeur de médecine célèbre aurait dit dans son cours d'introduction : "Ce que votre esprit ne connaît pas, vos yeux ne le voient pas." Ce qu'il voulait dire, c'est que sans connaissance médicale, la cause d'une maladie continuera à nous échapper, même si les symptômes sont manifestes. Les yeux peuvent voir les symptômes, mais l'esprit n'en a pas la connaissance. Dans la vie aussi, plus je connais, plus la vie devient claire, parce que je ne peux pas voir plus que ce que je connais. Cela n'implique pas pour autant que plus je sais de choses, plus j'obtiendrais des choses dans ma vie, mais seulement que ma vie doit être vécue justement, pleinement ce qui nécessite beaucoup de compréhension et de clarté.

La vie ne consiste pas à se traîner d'une activité à une autre — du lit au travail, du travail à la maison et puis de nouveau au lit, ce cycle se répétant jusqu'à l'arrivée du week-end suivant. Puis passer d'une forme de divertissement à une autre dans l'espoir de s'oublier — c'est pourquoi le divertissement prend une place si importante dans la vie. En fait, votre vie entière peut être un divertissement. Quelqu'un demanda une fois à un swami, "Swamiji, vous ne prenez jamais de vacances ? Vous travaillez tous les jours." En fait, la vie de Swami est une récréation permanente.

Si vous aimez ce que vous faites, la vie est très simple. Si vous n'aimez pas ce que vous faites, alors vous devez faire quelque chose que vous aimez, ce qui peut être très coûteux. Mais le plaisir que procure notre développement personnel, notre processus de maturation est une joie d'un autre type. Ne pas blesser quelqu'un ou faire la chose qu'il faut au bon moment, par exemple, vous apporte de la joie — si ce n'est pas immédiatement, plus tard. Supposez que vous avez reporté quelque chose à faire, comme la lessive, passer l'aspirateur ou faire votre courrier. Le jour où vous décidez de le faire et que vous le faites, vous y trouvez de la joie car vous avez fini par le faire. Il s'agit de faire simplement ce qui doit être fait, et c'est cela le *dharma*, un sujet important que nous développerons plus tard. Pour l'instant, il suffit de noter qu'au fur et à mesure que vous devenez plus mature dans votre compréhension des choses, votre *dharma* grandit lui aussi.

Artha, *kāma* et *dharma* sont ainsi trois des quatre *puruṣārthas*. A cause de l'importance que nous accordons au *dharma*, nous pouvons maintenant renverser la séquence en *dharma*, *artha* et *kāma*. *Dharma* détermine votre maturité, car plus vous êtes mature, plus vous êtes dharmique. Pour devenir mature, la compréhension et la conformité au *dharma* devient très important dans notre vie. *Dharma* occupe donc la première place parmi ces trois buts poursuivis par l'être humain. Sans aller à l'encontre du *dharma*, en faisant ce qui doit être fait, vous poursuivez *artha* et *kāma*, la sécurité et le plaisir. C'est ainsi que ces trois poursuites humaines universelles doivent être comprises.

MOKSA : SE LIBERER DE QUOI ?

Le quatrième *puruṣārtha* est *mokṣa*, la liberté. Bien qu'il vienne en dernier dans notre liste, c'est un *puruṣārtha* très important, comme nous le verrons. Dans une génération donnée, rares sont les personnes qui comprennent que *mokṣa* est une poursuite. En effet, une certaine appréciation, une certaine maturité ou une clarté au sujet de la vie et de ses luttes est nécessaire pour comprendre *mokṣa*. Bien qu'en réalité tout le monde recherche la liberté, sous une forme ou une autre, *mokṣa* n'est donc pas poursuivi par la plupart des gens de manière délibérée.

Nous pensons à la liberté de manière très positive, mais le mot *mokṣa* est en fait défini de manière négative. S'il y a quelque chose qui vous lie, vous asservit ou vous retient prisonnier et dont vous voulez vous libérer, cette liberté est *mokṣa*. Nous disons par exemple, qu'un homme qui n'est pas en prison jouit de la liberté, tandis que s'il est en prison, il n'en jouit pas. Parce qu'il ne peut pas choisir de sortir, il a perdu sa liberté de mouvement et veut la retrouver. Il veut se libérer de l'entrave de la prison.

Quand vous utilisez des béquilles parce que vous avez une jambe cassée, vous voulez être libéré de ces béquilles. De la même façon, un petit enfant ayant besoin de l'aide du mur ou des mains de sa mère afin de tenir debout, veut en être libre et s'efforce de se tenir debout par lui-même. La liberté est donc toujours la liberté vis-à-vis de quelque chose.

Mokṣa signifie la liberté de quelque chose que je ne veux pas. *Mokṣa* est un *puruṣārtha*, un but partagé par tous les êtres humains ; le désir de liberté est universel. Tout le monde désire être libre de certaines choses. Le fait que je sois attaché à certaines formes de sécurité, *artha*, révèle un fait incontestable au sujet de moi-même — je ne suis pas en sécurité, je suis vulnérable. De même, le fait que je recherche des objets de plaisirs, *kāma*, révèle que je suis agité, que je ne suis pas satisfait de moi-même. Je dois faire quelque chose pour être satisfait, ce qui veut dire que je que je suis insatisfait, mécontent de moi-même.

Vous cherchez sans cesse la sécurité et le plaisir, mais quand pourrez-vous avoir un véritable sentiment d'accomplissement et dire, "J'ai réussi ma vie !" ? Seulement quand vous ne vous verrez plus comme étant vulnérable et insatisfait. Vous pourrez alors dire que vous êtes libre, que vous êtes parvenu à *mokṣa*.

Mokṣa ne signifie pas le salut. En fait, il n'y a pas de mot sanskrit équivalent au salut, ce qui est un avantage puisque le salut sous entend une certaine condamnation de vous-même. Le salut implique qu'il vous faut un sauveur, et ce n'est pas du tout ce que signifie *mokṣa*. Le mot *mokṣa* signifie seulement la délivrance de certaines chaînes, dont les plus fondamentales sont les notions "je suis en insécurité, je suis vulnérable" et "je suis insatisfait, mécontent de moi".

Il est donc impératif que je puisse me voir comme étant en sécurité et heureux d'être ce que je suis, tel que je suis. Dés lors, je suis libre, "j'ai" *mokṣa*. Si je suis en sécurité et satisfait de moi-même, rien ne pourra changer cela. Je n'aurai besoin d'aucune sécurité, d'aucun changement de situation pour être en sécurité et en paix.

Ceci doit être bien compris. Vous passez toute votre vie à manipuler le monde afin de vous d'être content de vous-même. Dans ce processus, vous découvrez que deux mains et deux jambes, cinq sens et un intellect ne sont pas suffisants pour lutter contre tous les facteurs qui entrent en jeu. Les événements, les situations ainsi que les forces naturelles sur lesquels vous semblez n'avoir aucun contrôle sont innombrables.

LA LIBERTE : SE LIBERER DE LA RECHERCHE

Je découvre qu'avec les limitations de mes pouvoirs et de mes connaissances, je suis incapable de satisfaire mes besoins de sécurité et de plaisirs. C'est pourquoi la vie semble être un problème. C'est seulement vers la quarantaine, quand vous êtes dans "la crise de milieu de vie", que vous commencez à comprendre tout cela. Vous pouvez bien-sûr

penser que votre mariage ou votre travail est la cause de votre crise, mais en fait, vous êtes la crise. Votre crise n'a rien à voir avec votre mariage. Il est toujours facile de trouver un bouc émissaire pour vos problèmes, et le bouc émissaire le plus proche est souvent votre conjoint.

Quand nous examinons nos différentes poursuites – *artha*, *kāma*, et même *dharma*, nous découvrons que ce que nous recherchons véritablement n'est aucune d'entre elles. Nous recherchons uniquement à nous libérer de notre statut de chercheur. Tout être humain est la plupart du temps un chercheur, à la poursuite d'*artha* et de *kāma* et, parfois de *dharma*. Mais, en réalité, tout le monde recherche uniquement *mokṣa*. Par conséquent, *mokṣa* est l'unique et véritable but. En d'autres termes, l'objet de notre recherche est de nous délivrer de notre état d'insécurité lorsque nous cherchons la sécurité. Quand je m'efforce d'obtenir à tout prix certaines sécurités, je ne suis pas réellement à la recherche de ces sécurités. Je recherche à me délivrer de mon insécurité. Cette distinction doit être comprise clairement. Il se produit alors un changement de perspective et c'est cela "apprendre".

La poursuite de la sécurité est tout à fait naturelle. Pour une personne non informée, qui ne réfléchit pas ou ne comprend pas ses idées et ses désirs les plus profonds, la sécurité est un objet particulier et extérieur à elle-même. "Je suis vulnérable, en insécurité" est une conclusion totalement acceptée, et n'est jamais mise en doute ou contestée par elle.

De nombreux systèmes philosophiques ou religieux sont issus de ce sentiment d'insécurité. Certains disent, par exemple, que l'argent ne vous donnera pas la sécurité, tandis que d'autres disent le contraire – mais seulement sur terre, et pas dans l'autre monde. Certains disent que je peux parvenir à la sécurité dans un autre monde si j'accomplis certains actes prescrits par leurs Ecritures. Toutes sortes de religions et de philosophies sont nées de l'acceptation du fait que "je ne suis pas en sécurité" et que la sécurité est un objet extérieur à moi.

Même pendant notre enfance, notre sécurité dépendait de la disponibilité constante, de la protection, de l'amour de nos parents. La sécurité des parents elle-même dépend de leurs enfants, une fois qu'ils sont devenus adultes. Les parents se sentent souvent négligés par leurs enfants devenus adultes et qui sont maintenant occupés par leur propre vie. Une fois que l'enfant grandit, sa sécurité ne se trouve plus auprès des parents, mais ailleurs.

‘JE MANQUE’ EST LE PROBLEME

Enfant, j'étais en insécurité et je le suis toujours. Ce que je prend pour des formes de sécurité change constamment, et cela est considéré par tout le monde comme une vie normale. La sécurité n'est pas le problème. Le fait que je manque **de quelque chose** n'est pas le problème. Le problème est que **je manque**. La différence doit être vue clairement.

Ce qui me manque est constamment en train de varier : il me manque du thé glacé ; il me manque des enfants ; il me manque une maison. Ce qui manque est toujours spécifique à un individu, à un moment et à un lieu donné dans la vie, et diffère d'individu à individu, d'une culture à une autre. Cependant, le fait que "je manque" est commun à tous et est entièrement différent de l'objet du manque. Il peut me manquer un corps en

bonne santé, ou grand, ou élancé, un nez aquilin, des sourcils plus longs ou une autre couleur de peau. Et ce n'est que le début d'une liste qui peut être sans fin !

De la même façon, il y a beaucoup de choses qui peuvent vous poser des problèmes, car ces choses que vous n'êtes pas, connues ou inconnues de vous, sont innombrables. Et vous ne pouvez jamais complètement satisfaire tous vos manques. Plus vous luttez pour obtenir ce qui vous manque, plus vous entretenez ce qui vous manque, car ce qui vous manque a le don de se multiplier. Comme quand vous allez au supermarché juste pour y acheter des petites choses dont vous avez besoin, vous revenez chez vous avec non seulement vos courses mais aussi avec plusieurs désirs que vous pourrez satisfaire quand vous recevez votre paie la semaine suivante. C'est pourquoi nous disons que le désir est comme un feu qui laisse une trace noire derrière lui. Quelle que soit la façon dont vous le nourrissez, le feu ne dit jamais, "assez !". De la même façon, les êtres humains ne peuvent jamais dire "assez !" aux sécurités et aux plaisirs.

AJOUTER L'INSECURITE A L'INSECURITE NE DONNE PAS LA SECURITE

Dans ce cas, quand allez-vous pouvoir satisfaire complètement vos *arthas* et *kāmas* ? Je ne suis pas en train de vous dire que vous ne devez pas rechercher la sécurité. Nous essayons seulement de comprendre la poursuite en elle-même. L'argent a bien-sûr une certaine valeur. Mais, si vous pensez qu'il y a de la sécurité dans l'argent, ou dans quelque chose d'autre, cette recherche n'aura pas de fin. Moi, la personne sans sécurité, celui qui veut être en sécurité, ne devient pas vraiment en sécurité par l'addition de ce que je considère comme étant des sécurités. Personne ne peut dire, "Je suis en sécurité", même avec toutes les sécurités envisageables – bien que l'on soit en réalité, en sécurité !

Tant que j'ai besoin de béquilles, le sentiment d'insécurité qui est centré sur moi, restera avec moi. Se sentir en sécurité parce que j'ai des béquilles ne signifie pas que je suis en sécurité. Je me sens en sécurité seulement à cause des béquilles, alors que le sentiment d'insécurité centré sur moi reste présent.

Supposez que je sois en insécurité et ce que je pense être une source de sécurité est aussi en insécurité que moi. Par exemple, si une personne en insécurité se marie avec une autre personne afin d'être en sécurité, le résultat n'est pas la sécurité. Le résultat est un mariage entre deux personnes en insécurité. Peut-il y avoir un plus grand enfer ? Quand ces deux personnes sont ensemble, c'est un problème, car en ajoutant de l'insécurité à de l'insécurité, cela ne donne pas de la sécurité ; cela ne fait que doubler l'insécurité.

Il y a une histoire à propos d'un homme qui, alors qu'il était en train de prendre un bain au bord d'une rivière, glissa et fut emporté par le courant. Comme il ne savait pas nager, il pria, "Oh Seigneur, je t'en prie, aide-moi !" Juste à ce moment-là un tronc d'arbre flottant sur la rivière passa et l'homme dit en l'attrapant, "Mon Dieu, merci!". Il prit alors conscience que le tronc avait de la fourrure et aussi des pattes. Il croyait avoir attrapé un tronc d'arbre, mais il comprenait maintenant que le "tronc" le tenait. Il pensait toujours que Dieu était en train de le sauver. Il réalisa que Dieu était un ours tombé d'un arbre, et qu'il avait aussi été emporté par le courant. Une fois qu'il se rendit compte qu'il était en train de s'agripper à un ours, il voulut s'enfuir, mais l'ours le tenait fermement.

QUI TIENT QUOI ?

De la même façon, vous ne savez pas qui tient qui ou quoi. Vous pensiez que vous teniez quelque chose et vous vous êtes alors rendu compte que vous ne pouvez plus abandonner ce que vous teniez, ce qui signifie que c'est vous qui êtes tenu. C'est le problème. Toute forme de dépendance pose le même problème. Un alcoolique était un individu libre. Lorsqu'il a pris son premier verre, il a versé de l'alcool dans un verre et alors, tout en tenant le verre, a bu – pas de problème. Pourtant, après quelque temps, il se disait qu'il ne buvait plus. Alors, quand il voyait une bouteille ; elle lui disait, "Viens ici", et il venait – comme un zombie. La bouteille lui disait, "Viens, prends-moi !". Et il la prenait. "Allez ! Verse-moi dans le verre ! Bois !" Et il buvait. Puis, "Encore un verre, encore un autre". Qu'est devenu celui qui était libre ? Est-ce qu'il boit ou bien est-ce le verre qui le boit ?

Les situations dans lesquelles personne ne sait vraiment qui tient quoi sont nombreuses. Il n'y a plus de différence entre celui qui s'agrippe et ce qui est agrippé, entre celui qui tient et ce qui est tenu. Même les objets inertes, comme la boisson, les cartes ou les dés, ont la capacité de me tenir fermement – sans parler des relations, puisque les gens sont tous en insécurité. Par conséquent, un moi en insécurité plus quoique ce soit dans ce monde, qui est soumis au temps, est incapable de me donner de la sécurité. Ceci doit être bien compris, car nous essayons seulement d'apprécier certaines réalités de la vie.

L'INSECURITE : UN FAIT

"Je suis en insécurité" est un fait et "je recherche diverses formes de sécurité" est aussi un fait. Ce que je considère comme une source de sécurité n'en est pas une, parce elle est également limitée. Cela est aussi un fait.

Vous pouvez vous demander si en abandonnant toutes les formes de sécurité que vous possédez, vous pouvez vous libérer de votre sentiment d'insécurité. Un homme qui le croyait a donné sa maison, laissé son travail, distribué son compte en banque et est allé voir un swami. Mais le swami était aussi en insécurité et voulait avoir de nombreux disciples. Notre homme était dans un "trip" de mari, de père, d'homme d'affaires, et maintenant il est dans un autre "trip" un "swami-*ātmā*-trip" – une maison, une femme, des enfants, de l'argent, etc., en moins. Penser que la soustraction va avoir des résultats lorsque l'addition n'y parvient pas, n'est pas raisonnable. Et si c'est le cas pour *artha*, cela en est de même pour *kāma*.

Aucun plaisir ne dure. Prenez la musique, par exemple. Vous achetez le CD d'une chanson qui est en tête de tous les hit-parades. Le numéro un du mois dernier a été battu et n'est plus dans le top 25. Le numéro un actuel aura le même sort. Personne n'en parlera même plus dans quelque temps.

De la même façon, votre attitude change en permanence. Ce qui vous rendait heureux ne vous donne plus la même joie. Vous vous fatiguez de tout. Même si Dieu était près de vous tout le temps, vous voudriez finalement avoir un peu d'intimité. Ce changement constant est naturel, car vous êtes fondamentalement insatisfait de vous-même. Par conséquent, vous n'êtes content que de temps en temps. C'est l'espoir seul qui

vous permet de continuer. L'espoir est peut-être le moyen employé par la nature pour vous permettre de survivre, afin qu'un jour, vous puissiez découvrir son secret.

Supposez ces moments de plaisir soient totalement absents. Ces moments sont au cours d'une vie peu nombreux et distants les uns des autres dans le temps. Supposez qu'ils n'existent pas du tout. Est-ce que vous pensez qu'un être humain conscient de lui-même, cet être humain insatisfait, voudrait continuer à vivre ? Il se suiciderait. Malgré l'existence de ces quelques moments de plaisirs, s'il pense qu'il ne pourra jamais être heureux, car il a subi certaines pertes ou parce qu'il a peur de quelque chose, il choisira de ne pas continuer à vivre. C'est cette logique qui peut mener au suicide.

Les moments de plaisir ont donc une grande importance car ils vous permettent de continuer à vivre. Vous allez ainsi pouvoir découvrir que vous n'avez pas besoin d'une belle-mère ou d'un patron pour être mécontent, vous n'avez besoin que de vous-même. Fermez les portes, mettez tout le monde dehors et restez assis dans une chaise confortable, et vous saurez si vous êtes heureux avec vous-même ou non. Vous verrez que vous n'avez pas besoin d'aucun objet ou être humain pour être insatisfait. Tout ce qui est nécessaire, c'est vous-même. Après quelques minutes avec vous-même, vous voudrez vous lever et sortir – ou prendre une douche ou faire autre chose.

LE MONDE N'EST PAS LA CAUSE DE VOTRE PROBLEME

Votre présence suffit à elle seule à vous donner de l'insatisfaction. Ce n'est pas le monde qui vous rend insatisfait ; vous êtes insatisfait de vous-même. Et tout ce qui vous procure du plaisir est limité dans le temps ; nous verrons tout cela en étudiant les dix-huit chapitres de la *Bhagavadgītā*.

Comme tout *kāma*, tout désir est limité par nature – en termes de temps, de contenu et d'intensité, celui qui est insatisfait le reste malgré des moments occasionnels de plaisir. Nous avons maintenant discerné que le problème est "je suis insatisfait", une réalité qui ne va pas être altérée simplement parce que je parviens à trouver quelques moments de plaisir. La conclusion que "je suis en insécurité" ne changera pas non plus par l'acquisition ou l'abandon de certaines formes de sécurité. La seule solution est donc de voir que je suis en sécurité et satisfait de moi. Mais comment vais-je y parvenir ?

Si, avec toutes ces sécurités et ces plaisirs, je suis mécontent de moi, comment vais-je me sentir bien avec moi-même sans eux ? L'enseignement qui porte le nom de *Vedānta* dit que votre problème n'est pas le manque d'un objet particulier, mais l'ignorance du fait que vous ne manquez de rien. Cela transforme toutes nos poursuites en une seule poursuite, celle de la connaissance de nous-même.

Dans la vision du *Vedānta*, vous n'avez aucune raison d'être insatisfait de vous-même, car vous êtes totalement acceptable – non pas par un changement d'attitude, mais parce que c'est un fait. Ce n'est pas une croyance ; c'est une *réalité* que l'on peut découvrir. Seul ce qui peut être découvert est une réalité et cette réalité est que vous ne manquez de rien. Vous êtes totalement libre. C'est une vision radicalement différente de vous-même et c'est le cœur du *Vedānta*, le cœur de cet enseignement. Le problème qui était "je manque de quelque chose" devient "j'ignore le fait que je ne manque de rien et je ne connais pas la cause de ce fait pour le moment". Jusqu'à ce que je connaisse ce fait, la vision se présente sous la forme d'une promesse.

VOUS ETES LE PROBLEME ; VOUS ETES LA SOLUTION

Le *Vedānta* définit le problème comme n'étant pas l'objet de votre manque, mais le fait que vous manquez, et dit que vous êtes la solution, car vous êtes le problème.

Il y a deux types de problèmes. Le premier a sa solution à l'extérieur du problème et le second à l'intérieur du problème lui-même. La solution au problème d'avoir froid, par exemple, est à l'extérieur du problème, dans le sens que vous devez vous couvrir, ou aller devant un feu, ou sortir au soleil. Vous pouvez même décider d'aller aux Bahamas. Quand la solution d'un problème est à l'extérieur, vous devez faire quelque chose pour résoudre le problème. Si votre problème est la faim, vous devez apaiser cette faim en mangeant, ce qui est aussi à l'extérieur. La solution à un puzzle, par contre, est à l'intérieur du puzzle lui-même. Comme la solution est à l'intérieur du problème, il n'y a en fait pas de problème. Le seul problème, c'est vous et la solution est aussi vous. Quand vous ne comprenez pas quelque chose, c'est un problème pour vous, tandis que si vous comprenez, il n'y a pas de problème. La compréhension est la solution. Dans la vision du *Vedānta*, vous n'avez en réalité aucun problème.

Alors, vous pouvez me demander, "Comment puis-je reconnaître que je n'ai pas de problème ?" Cela semble être un autre problème qui ne fait que s'ajouter à ceux que j'ai déjà. Mais, est-ce le cas ? Ce problème n'existe pas – le problème de la non-acceptation de soi – car, dans la vision du *Vedānta*, le soi est totalement acceptable. Que peut-on désirer de mieux ? Le seul problème de l'être humain est la non-acceptation de lui-même. Par conséquent, vous êtes le problème et vous êtes la solution. Maintenant, votre poursuite devient la poursuite de la connaissance de vous-même et cela peut même être un jeu – agréable tout du long. C'est l'enseignement du *Vedānta*.

L'analyse discriminative de *dharma*, *artha* et *kāma*, nous a conduit au problème fondamental de l'être humain. Une fois que vous avez discerné ce problème fondamental, votre démarche pour le résoudre va changer, même si vous continuez à poursuivre *artha*, *kāma* et *dharma*. La solution de ce problème fondamental porte le nom de *mokṣa*.

MOKSA N'EST PAS LE SALUT

Mokṣa comme nous l'avons dit, n'est pas synonyme de "salut", comme on le pense généralement. Ce n'est pas non plus un acte séparé de vous. Cependant, puisqu'il consiste à se libérer de quelque chose, *mokṣa* pourrait être considéré comme une sorte d'acte négatif. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien de plus positif que *mokṣa*.

Une fois que vous dites "liberté", la question est, "se libérer de quoi ?" et la réponse est simplement, "se libérer de ce que je ne veux pas." Personne ne désire se libérer de ce qu'il ou elle veut. Par conséquent, personne ne veut être privé d'*artha* ou de *kāma*, les sécurités et les plaisirs. Nous voulons *artha*, *kāma*, un petit peu de *dharma*, et *mokṣa* en plus.

Mokṣa n'est pas l'absence d'*artha* ou *kāma*. Ce que *artha* procure, *mokṣa* ne peut pas le procurer. Mais, ce que *mokṣa* procure ne peut pas être obtenu par *artha*, *kāma* et *dharma* réunis. Une personne qui a *mokṣa*, a aussi la liberté de poursuivre les trois autres buts humains, *artha*, *kāma* et *dharma*, si elle choisit de le faire. C'est cela la réelle liberté et non l'absence de ces poursuites.

Qui est celui qui entreprend ces poursuites ? L'être humain, *puruṣa* en sanskrit, c'est à dire toute personne, jeune ou vieille, homme ou femme, Indien ou Français. Ce *puruṣa* est celui qui poursuit *artha* et *kāma*.

TOUTE ACTION A UN BUT

Un être humain n'entreprend jamais une activité délibérée sans avoir un but en tête. Même les actions involontaires ont un but, mais ici, nous parlons seulement des actions volontaires. Les actions volontaires, délibérées, présupposent toujours un sujet désirant, dont le désir n'est jamais orienté vers l'action en tant que telle, mais envers le résultat, l'objet du désir. Il y a toujours une certaine finalité dans l'action.

Un objet que vous avez ne peut pas devenir un objet de désir, si vous savez que vous l'avez. Cependant, vous pouvez avoir un objet et ne pas reconnaître le fait que vous l'avez et donc rechercher quelque chose que vous avez déjà. La phrase, "si vous savez que vous l'avez," est importante. Par exemple, vous ne pouvez pas désirer avoir une tête sur vos épaules, puisque vous en avez déjà une. Même si vous avez ce désir, personne ne peut le satisfaire, même pas Dieu. Si vous pouviez lui demander pourquoi, malgré toute votre dévotion et de vos prières, Il n'a pas satisfait votre désir, Il vous dirait : "Je ne peux pas te donner ce que tu as déjà."

Si je vous dis que je ne peux pas vous donner quelque chose, il y a seulement deux raisons possibles. La première est que je suis incapable de vous le donner, à cause des limitations de mon savoir ou de mon pouvoir. La seconde est que je peux vous le donner, mais vous ne le méritez pas, vous n'êtes pas qualifié pour le recevoir. Par conséquent, soit vous n'êtes pas qualifié pour le recevoir, soit je ne suis pas qualifié pour vous le donner.

Dans le cas de la tête sur vos épaules, vous demandez quelque chose que vous avez déjà. Comment, alors, serait-ce possible même pour Dieu de vous en donner une ? Si vous voulez une tête de plus, étant Dieu, Il peut vous donner une seconde tête, bien que je ne voie pas comment une seconde tête pourrait vous aider en quoi que ce soit, si celle que vous avez déjà ne l'a pas fait. Mais, Il peut vous la donner. Vous auriez à Lui dire, naturellement, où vous désirez qu'Il la pose. Mais, ne Lui demandez pas de vous donner une tête sur vos épaules. Il ne peut pas vous donner ce que vous avez déjà.

Si vous ne pouvez pas désirer un objet si vous savez que vous l'avez, vous pouvez toujours désirer un objet que vous n'avez pas. Il y a beaucoup de choses que vous n'avez pas, comme une nouvelle maison, un autre travail, une promotion, une femme, un mari, ou des enfants, un voyage exotique – tout ce que vous n'avez pas, vous pouvez le désirer. Ainsi, ce que vous n'avez pas peut devenir un objet de désir.

Sans finalité, il n'y a pas d'effort, pas d'activité délibérée. Par conséquent, le *puruṣa*, la personne, entreprend des activités en vue de réaliser différents buts – principalement *artha* et *kāma*, mais aussi *dharma*. Si c'est ainsi, il y a une question très importante qui doit être posée : "Est-ce que je désire *artha* et *kāma* pour eux-mêmes ?" La réponse à cette question est la différence entre la vision védique de la vie humaine et notre vision habituelle des choses.

POURQUOI SUIS-JE A LA RECHERCHE DES SECURITES ET DES PLAISIRS ?

Kāma est-il désiré pour lui-même ? Est-ce parce que je désire le plaisir lui-même ? Est-ce juste pour avoir du bon temps ? Si c'est le cas, alors avec ou sans *kāma*, vous êtes le même. Vous courrez derrière *kāma*, juste parce que vous courrez derrière *kāma*. En d'autres termes, ce n'est que par fantaisie. Mais, est-ce vraiment le cas ? Est-ce que nous recherchons *artha* et *kāma*, pour eux, ou bien pour nous ? Le *Veda* dit que tout objet de désir n'est que pour soi-même — *ātmanastu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati*.¹

De plus, nous ne désirons que ce que nous connaissons. Personne ne peut désirer un objet qui lui est inconnu. Aucun de vous n'a de désir pour "Gagabugan", par exemple. Un "Gagabugan" inconnu ne peut pas être un objet de désir. (En fait, "Gagabugan" est une pure invention et n'existe pas). Aucun argument ne vous fera décider d'aller en voiture pour trouver Gagabugan. Vous avez toujours une raison d'entrer dans votre voiture, avec comme but de satisfaire un désir particulier. Un objet inconnu ne peut pas être un objet de désir.

Seuls les objets connus deviennent des objets de désirs. Il y a naturellement, certains objets connus pour lesquels je n'ai pas de désir, les scorpions et le cancer, par exemple. En fait, plus j'en sais sur de tels objets, moins je les veux. Je peux aussi ne plus désirer un objet que j'ai connu et aimé, après quelques années.

Personne n'agit ou ne débute un projet sans un but en perspective. Que le but soit réalisable ou non ne peut être découvert que plus tard. On peut modifier ou abandonner certains buts pour une variété de raisons. Nous avons tous fait cela. Mais, ce qui est désirable maintenant, je vais certainement le rechercher. Par conséquent, celui qui désire un résultat particulier, *artha* ou *kāma*, le fait pour son propre bien ou par amour de lui-même.

Supposons que vous dites : "Non, Swamiji, ce n'est pas par amour pour moi; c'est par amour pour mon fils." Cela signifie seulement que votre "moi" est un peu plus étendu, mais il se ramène toujours à "moi". Votre "moi" peut s'étendre à la communauté dans laquelle vous vivez, à votre religion et aussi à votre nation. C'est votre ego, un ego élargi – et plus il est étendu, plus il est sain. Mais, le but que vous poursuivez est toujours par amour de vous-même.

LA PRIERE EST TOUJOURS POUR SOI-MEME

Même quand vous priez, pour qui est cette prière ? Pour le bien de Dieu ? Dieu est-il en difficulté que vous deviez prier aussi pour Lui ? Si Dieu a besoin de nos prières afin de survivre, alors à qui devrais-je adresser mes prières ? Si vous priez Dieu pour le bien de Dieu, alors pour l'amour de Dieu, s'il vous plaît "arrêtez !".

On dit souvent que nous devons "servir Dieu". Dieu est-il surchargé et a-t-il besoin de notre aide ? Naturellement, non. Votre service et votre prière sont seulement pour

¹*Bṛhadaranyakopanisad 2-4-5*

votre propre bien et il n'y a rien de mal à ça. Si vous priez pour votre mère, votre père, vos enfants, l'humanité, et pour tous les êtres vivants, vous faites cela parce que vous ne pouvez être heureux que si les autres sont heureux. Comment pouvez-vous être heureux si quelqu'un d'autre est malheureux ?

Nous voyons cela dans les jeux, par exemple au tennis ; vous commencez toujours avec amour – comme dans le mariage – et puis vous livrez un combat acharné. Un des joueurs gagne et l'autre perd. Celui qui gagne jette sa raquette en l'air et dit, "C'est merveilleux, j'ai gagné", tandis que celui qui a perdu ne jette jamais sa raquette en l'air, il la jette par terre dans un geste de dépit ! Et quand le gagnant approche du filet, en extase et essoufflé, afin de serrer la main du perdant, l'ivresse de son succès diminue un peu, parce que tout cœur humain sait ce que l'autre ressent. Ainsi, quand les autres sont malheureux, vous ne pouvez pas être heureux.

Je désire *artha* et *kāma* et fais donc certains efforts ; si ces efforts ne me semblent pas suffisants, je fais alors un autre effort appelé la prière. La prière n'est ni *artha*, ni *kāma* ; c'est *dharma*. Par la prière, vous voulez obtenir un résultat invisible, lequel vous donnera *artha* et *kāma*. Même les chercheurs de liberté prient pour la connaissance et la maturité, ce qui est à nouveau pour leur propre bien. Cet aspect de la personnalité humaine est très important dans la vision des *Vedas*.

Lorsque vous comprenez que quoique vous fassiez, c'est pour votre propre bien, tout prend un sens. Vous réalisez que ce que vous faites a sa place. Il n'y a pas d'action plus importante qu'une autre. Chaque action devient importante dans sa propre sphère et sa raison d'être est de produire son propre résultat. Pouvons-nous dire que les oreilles sont meilleurs que les yeux, ou bien que les yeux sont meilleurs que les oreilles ? Non, nous avons besoin des deux. Si je vous vois crier après moi, mais que je ne peux pas entendre que vous criez, je ne peux pas vous répondre correctement. Les yeux ont leur propre champ d'action, tout comme les oreilles ont le leur. De la même façon, chaque organe – les reins, le foie, le cœur, les poumons, etc. – a son propre champ d'action, chacun d'eux étant aussi important que les autres.

Mais, afin que tout puisse prendre la place qui lui revient, le point de départ doit être juste. Ici, il consiste en savoir que toute action que j'accomplis est toujours dans la perspective d'un but et qu'il est pour mon propre bien, par amour de moi-même. Les *Veda* vont un pas plus loin. Le mari aime sa femme non pas pour amour pour elle mais par amour de lui-même. De la même façon, la femme aime son mari par amour d'elle-même et non par amour pour lui. Si je comprends que tout ce que je fais est seulement par amour de moi-même alors même mes relations deviendront très objectives. Je ne pourrais pas dire un jour, "J'ai tant fait pour toi" – qui est le point de départ assuré de toutes sortes de problèmes.

ETRE LIBRE DU SENTIMENT DE MANQUE

Ma poursuite d'*artha* et *kāma* révèle sous deux aspects différents que j'ai le sentiment d'être une personne en insécurité et malheureuse. Qu'est-ce que je veux véritablement ? Est-ce que je veux *artha* et *kāma*, les objets de sécurité et de plaisir eux-mêmes, ou bien est-ce que je veux la sécurité et le bonheur ? L'ensemble des objets qui peuvent être classés dans les catégories d'*artha* et *kāma* peuvent être réduits à la sécurité et au bonheur car je veux la sécurité et le bonheur,.

Si je pense que suis en insécurité, je vais naturellement chercher la sécurité et si je pense que je suis malheureux, je vais rechercher le bonheur. Cependant, ce n'est pas la sécurité elle-même que je veux. Ce que je veux véritablement, c'est être libre de l'insécurité. J'ai le sentiment de manquer de sécurité et j'ai aussi le sentiment de manquer de plaisirs et de bonheur. Par conséquent, je veux me libérer de ce sentiment de manque, et pour cela, je dois me voir comme étant en sécurité. Je dois me voir moi-même celui qui ne manque de rien et je ne peux me voir moi-même de cette manière que si je n'ai aucun sentiment de manque.

Si je suis réellement en insécurité et malheureux et me considère comme quelqu'un en sûreté et heureux par un conditionnement ou une auto-suggestion, alors je suis à nouveau sous l'emprise d'une autre illusion. Il est préférable d'être en insécurité, que d'être dans l'illusion d'être en sécurité. Car si je sais que je suis en insécurité, je peux au moins être objectif et comprendre mes problèmes.

Par conséquent, afin de pouvoir se voir soi-même en sécurité, il faut **être** en sécurité. Afin de pouvoir dire, "je suis heureux", il faut être le bonheur. Je peux donc me voir en sécurité et heureux soit en le devenant, soit en l'étant déjà. Ici, j'utilise deux mots différents, "devenir" et "être" pour une bonne raison. Nous nous voyons généralement en insécurité et malheureux, puis tentons par tous les moyens possibles de devenir heureux et en sécurité. La vie toute entière, toutes nos luttes, n'est qu'une course au devenir – parce que nous nous sentons en insécurité, nous cherchons à devenir en sécurité.

En réalité, les gens recherchent tous la même chose. Nous pouvons rechercher diverses choses, mais au-delà de la différence apparente de nos poursuites, nous pouvons voir que nous partageons deux buts en commun : être en sécurité et être heureux. Mon espoir est qu'un jour, je devienne en sécurité, qu'un jour je devienne heureux. Par conséquent, même si nous sommes à la recherche d'*artha* et de *kāma*, nous cherchons tous en réalité à nous libérer du sentiment d'être en insécurité et malheureux. Ceci doit être compris clairement.

Puisque tout le monde veut être libre de ce sentiment de manque, tout le monde veut *mokṣa*. Autrement dit, il semble que *mokṣa* ne soit qu'un autre but à réaliser. Mais ce n'est pas un autre but ; c'est le but, derrière tous les buts que nous désirons accomplir. Nous parlons de *mokṣa* comme si c'était un autre but, un autre *puruṣārtha*, seulement parce que les gens ne le reconnaissent pas comme le seul but. Reconnaître ce but en tant que tel est l'apogée de notre vie d'insécurité et de malheur, de notre vie de devenir, ou *samsara*.

L'étape finale de la vie n'est pas la vieillesse, mais la capacité à discerner que nous sommes en sécurité et heureux. Ce discernement définit la maturité d'un être humain. Une fois que vous avez discerné le fait que vous êtes en sécurité et heureux, vous avez franchi le pas nécessaire pour *mokṣa*, et vous pouvez continuer à rechercher *artha* et *kāma*. Même si ce pas semble insignifiant, il a été fait. Votre chemin vous conduit alors vers cet enseignement car le pas nécessaire a été fait.

Le mot *mokṣa* fait parfois peur. Vous n'avez pas besoin de vous inquiéter de ce que votre famille dira si vous étudiez et devenez un sage. Croyez-moi, votre famille sera heureuse, car elle n'aura plus à s'occuper de vos insécurités et de votre malheur. De plus, en essayant de parvenir à la sagesse, toute la tension que vous aviez accumulée diminuera parce que vous savez maintenant ce que vous devez accomplir dans votre vie. Sans cela, la vie reste un problème.

Le mariage, par exemple, ne peut pas être un but en lui-même. Car s'il l'est, il y aura des problèmes et il prendra fin. Le mariage n'est pas une fin mais un moyen, par lequel le mari et la femme cherchent ensemble la liberté. La liberté de l'insécurité est le but qu'ils partagent et ils se s'entraident pour y parvenir. Ensemble, comme des compagnons, ils font le voyage. Cet aspect du mariage qui est fondamental est indiqué par sept pas lors du rituel du mariage Indien. Le mariage est déclaré une fois que ces sept pas ont été parcourus symboliquement. Chacun de ces pas représente une dimension du voyage ou du chemin du couple, dont la destination finale est *mokṣa*.

MOKSA EN TANT QUE BUT DE LA VIE

Discerner que *mokṣa* est le but de la vie et poursuivre *mokṣa*, donne un sens à notre vie. Cela ne nous empêche pas de rechercher *artha* et *kāma*. Mais la perspective est dorénavant claire : je recherche la liberté, je veux me voir comme une personne en sécurité et heureuse, autrement dit, libre du sentiment d'insécurité et du malheur.

Toutes nos luttes dans la vie ont pour origine l'insécurité et le malheur. Nous pensons qu'en ajoutant une nouvelle forme de sécurité, nous nous sentirons plus en sécurité. La vie n'est qu'un perpétuel devenir, et au cours de cette course sans fin, nous souffrons, prenons de l'âge, toutes sortes de choses nous arrivent. Si le problème fondamental n'est pas clairement compris, notre vie est gaspillée, une vie humaine s'est écoulée. Mais les *Vedas* disent que nous avons toujours une autre chance – et une autre encore ! Même si cela peut nous reconforter, ce n'est bien sûr pas la solution au problème fondamental.

Maintenant, si je dois être libre sans une vie de devenir, alors je dois déjà être libre. Et si je suis déjà libre et que je recherche la liberté, je suis à la recherche de ce que je suis déjà. Je sais que je veux la liberté, mais je ne sais pas que je suis libre. Par conséquent, le véritable problème est que j'ignore que je suis déjà libre.

Si nous sommes ignorants de nous-même, nous avons besoin d'un moyen de connaissance pour nous connaître. De plus, ce qui peut être connu par un moyen de connaissance donné ne peut pas être connu par un autre moyen de connaissance. Par exemple, la connaissance des formes et des couleurs que me donnent les yeux ne peut pas être connue par les oreilles, qui me donnent la connaissance des sons.

Le moyen de connaissance de base à ma disposition pour connaître les choses autour de moi est la perception. Mais, le soi, moi-même, ne peut pas être un objet de la perception, comme l'est un son (*śabda*), un toucher (*sparsa*), une forme ou une couleur (*rūpa*), un goût (*rasa*), ou une odeur (*gandha*). Seuls, les objets qui ont les attributs du son, de la forme ou de la couleur, de l'odeur, du goût et du toucher, peuvent être connus en tant qu'objets de mes sens ; mais le soi est celui qui utilise ce moyen de connaissance, la perception. Par conséquent, je ne peux pas employer la perception comme un moyen de connaissance, afin de me connaître.

Notre perception peut être amplifiée par les microscopes, les télescopes et différents instruments. Ils nous permettent de recueillir de meilleures données et augmentent la précision des déductions basées sur la perception. Ces données ont la capacité, sans aucun doute, de remettre en question notre compréhension des phénomènes. Par exemple, lorsque vous voyez le soleil se lever à l'est du ciel et se coucher à l'ouest, vous concluez à

partir de ces données de base sensorielles, que le soleil se lève et se couche, et que la terre est stationnaire. Cependant, voir le soleil bouger ne signifie pas qu'il bouge. Le soleil peut sembler être en mouvement, mais, si vous allez au Pôle Nord, vous verrez que le soleil ne se déplace pas d'est en ouest. Vous avez maintenant de meilleures données, grâce auxquelles vous révisez votre conclusion initiale. Cette nouvelle conclusion devient à son tour une base pour recueillir de nouvelles données et de faire de nouvelles déductions.

De la même manière, quand vous plongez un bâton dans un verre d'eau, le bâton semble être plié en deux. Vous pouvez penser que l'eau a la capacité de courber le bâton, mais si vous le ressortez de l'eau, vous voyez qu'il n'est pas courbé. Votre conclusion ou connaissance est maintenant que l'eau ne le courbe pas, mais qu'il paraît seulement courbé quand il est plongé dans un verre d'eau. La perception est réfutée par votre connaissance. Le fait que le bâton semble courbé alors qu'il ne l'est pas, est maintenant compris comme une illusion d'optique. Les conclusions basées sur de meilleures données sont toutes valides et toutes les conclusions surviennent par l'intermédiaire d'un moyen de connaissance (*pramāṇa*) – dans ce cas, l'inférence ou la déduction.

Notre question devient maintenant : est-ce que le soi, moi-même, qui utilise l'inférence et la perception, peut être l'objet de l'un de ces moyens de connaissance ? Non. Il faut pourtant que je parvienne à me connaître.

QUELS SONT LES MOYENS DE CONNAISSANCE DONT JE DISPOSE AFIN DE ME CONNAITRE ?

Je sais pertinemment que j'existe et, pour savoir cela, je n'ai besoin d'aucun moyen de connaissance, comme nous le verrons plus clairement plus tard. Il faut seulement que je connaisse la nature de ce je. Est-ce que je suis tel que je l'ai conclu ? Est-ce que je suis en insécurité ? Quelles sont les raisons qui me font conclure que je suis en insécurité ?

Nous verrons aussi tout cela d'une façon plus détaillée plus tard. Pour l'instant, il suffit de savoir que l'ignorance est la raison principale qui m'a conduit à conclure que je suis sans sécurité.

L'ignorance est la raison principale de toute erreur. Mais ici, l'erreur est significative et, chaque fois qu'une erreur est significative, il y a des raisons secondaires. Quelle sorte d'erreur faites-vous ? Vous ne prenez jamais une corde pour un éléphant. Une telle erreur est impossible. Mais, vous pouvez prendre la corde pour un serpent ou pour des objets qui ont la même forme. Par contre, vous ne pouvez pas la prendre pour un objet avec une forme totalement différente.

De la même manière, l'ignorance de soi conduit tout être humain à certaines conclusions significatives – je suis sans sécurité, malheureux, etc. Il y a des causes secondaires à ces conclusions et aussi une cause majeure, l'ignorance qui nous concerne ici. Seule la connaissance peut écarter l'ignorance et la connaissance ne peut pas survenir sans moyen de connaissance – même une connaissance accidentelle, comme par exemple, la connaissance de la pénicilline.

Une connaissance accidentelle n'exclut pas l'emploi d'un moyen de connaissance. En fait, il a fallu beaucoup de connaissances pour arriver à la découverte accidentelle de la pénicilline – la plus grande découverte du siècle, je dirais, puisqu'elle entraîné une révolution dans la qualité de la vie. Des infections auparavant mortelles sont traitées par

cet antibiotique et certaines innovations chirurgicales, telles que les greffes de coeur, peuvent maintenant être réalisées, tout cela grâce à ce médecin qui en a fait la découverte par hasard.

Parvenir à une découverte par hasard est aussi un moyen de connaissance. Si le scientifique qui a découvert la pénicilline n'avait pas été qualifié, il n'aurait pas eu le savoir nécessaire pour se demander pourquoi la souche de la bactérie qu'il cultivait a été décimée par ce champignon. Quand il a vu que certaines colonies de bactéries étaient mortes, il aurait pu juste se dire : "Elles sont mortes. J'aurai plus de chance la prochaine fois." Au lieu de ça, il a eu l'intelligence d'analyser la situation et, en utilisant les moyens de connaissance appropriés – les expériences de laboratoire, la déduction etc., il est parvenu à la conclusion que c'était la pénicilline qui avait détruit les colonies bactériennes.

On ne tombe pas par hasard sur la connaissance. On peut tomber par hasard sur une situation qui conduit à la connaissance. Pour que la connaissance ait lieu, vous devez analyser et comprendre la situation. On ne peut pas non plus tomber sur le soi par inadvertance – même si vous enlevez toutes vos pensées, comme certains le prétendent. Sur quel soi allez-vous tomber ? Qui est celui qui tombe et sur quoi tombez-vous ? Si vous êtes ignorant de votre soi et que vous enlevez toutes vos pensées, que serez-vous ? Vous serez toujours ignorant – sans pensées. Alors, si vous pensez que vous êtes devenu un sage parce que vous réussissez à supprimer toutes vos pensées, c'est une conclusion dénuée de pensée.

LES PENSEES N'ONT PAS BESOIN D'ETRE ELIMINEES

Il faut savoir que la sagesse ne s'obtient pas par l'élimination des pensées. La connaissance survient toujours par l'intermédiaire d'un moyen de connaissance approprié. Il n'y a aucun moyen d'altérer la connaissance et il n'y a pas d'alternative à un moyen de connaissance. Par conséquent, ce qui peut être connu par un moyen de connaissance donné peut être connu uniquement par ce moyen de connaissance. Il n'y a aucune tolérance dans ce domaine. Si vous devez voir une couleur, quelle tolérance ou quelle flexibilité peut-on avoir ici ? Seuls les yeux verront la couleur ; votre nez ne le fera certainement pas. Il n'y a pas d'autre moyen que les yeux pour connaître une couleur.

Comme je ne peux pas tomber par inadvertance sur "mon soi", ne vais-je pas rester ignorant malgré tout ce que je peux faire ? Et si c'est ainsi, ne peut-on pas alors se poser la question : "Ne suffit-il pas d'être religieux ? Pourquoi étudier tous ces textes ? Pourquoi poursuivre cette connaissance ? Si je crois sincèrement en Dieu, ne vais-je pas obtenir pas *mokṣa* à ma mort ?"

Vous êtes libre de penser que grâce à votre dévotion, vous irez au Paradis et que vous y serez auprès de Dieu. Mais, vous serez toujours ignorant. Et combien de temps vous faudra-t-il avant de vous ennuyer et de vouloir revenir ? Par contre, le fruit de toutes vos prières, dans cette vie ou dans vos vies précédentes, est de tomber un jour sur le moyen de connaissance pour connaître le soi, *ātmā*, ou même simplement comprendre ce qu'est un moyen de connaissance.

Mais quel est ce moyen de connaissance qui permet de connaître le soi ? Nous avons vu qu'il doit être différent de la perception et de la déduction, et donc, ne peut être qu'un moyen extérieur – les mots. Certains mots, *śabda*, peuvent être un moyen de

connaissance pour des faits que je ne peux pas connaître par la perception ou par l'inférence. Et l'ensemble de ces mots est appelé *Veda*. Ils sont à notre disposition, car ils appartiennent à l'humanité. Nous disons qu'ils sont "révélés" et nous les considérons comme un moyen de connaissance pour les réalités qui ne peuvent être ni déduites, ni perçues.

Supposez que je dise : "Le *Veda* dit qu'il y a un "paradis". Pouvez-vous le prouver ? Pouvez-vous le réfuter ? Si cela pouvait être prouvé, ce ne serait pas une connaissance exclusive au *Veda*. Comme il est impossible de le prouver ou de le réfuter, le *Veda* est un *pramāṇa* pour connaître l'existence du paradis.

LE VEDA EST UN MOYEN DE CONNAISSANCE

Tout ce qui ne peut ni être prouvé, ni être réfuté, est la sphère d'opération du *Veda* et c'est aussi sa définition². Que la paradis existe, qu'il y ait une vie après la mort, rien de tout cela ne peut être prouvé. Vous ne pouvez pas non plus prouver l'affirmation du *Veda* selon laquelle toutes vos actions, éthiques et non éthiques, ont des résultats invisibles, et que ces résultats qui portent le nom de *puṇyas* et *pāpas*, sont crédités sur votre compte individuel.

Le *Veda* dit que *puṇya* est le résultat d'une "bonne" action et que *pāpa* est le résultat d'une "mauvaise" action. Il dit aussi, en s'appuyant sur une certaine logique, que *pāpa* doit se manifester sous la forme de souffrance ou de situations déplaisantes selon la loi du *karma*. Pouvez-vous réfuter de telles affirmations ? Pouvez-vous les prouver ? Non.

Il y a beaucoup d'autres choses mentionnées dans le *Veda*. Par exemple, il dit qu'un rituel donné peut produire un résultat, soit immédiatement, soit plus tard. Supposons que vous fassiez un rituel, *putrakāmeṣṭi*, afin d'avoir un enfant,. Vous avez fait tout ce qui était en votre pouvoir et les avis des meilleurs médecins vous ont assuré qu'il n'y avait aucune raison pour que vous ne puissiez pas avoir d'enfant. Mais, malgré cela, quelque chose vous empêche d'avoir un enfant .

Comme il s'agit d'un obstacle de nature inconnue de vous et que vous voulez un résultat spécifique, vous faites une prière spécifique sous la forme de ce rituel et non une prière à large spectre. Ce rituel neutralise le facteur inconnu – qui vous empêchait d'avoir un enfant, et la naissance d'un enfant vous est accordée. Tout cela est exposé dans le *Veda*. Comme ce rituel et son résultat sont donnés par le *Veda*, vous l'acceptez – ainsi que tous les autres énoncés du *Veda*.

² प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते ।

एतं विदन्ति वेदेन तस्माद् वेदस्य वेदता ॥

pratyakṣeṇānumityā vā yastūpāyo na budhyate

etaṃ vidanti vedena tasmād vedasya vedatā — Ṛgveda-bhāṣya

Il est possible de connaître par les *Vedas* ce qui ne peut pas être connu par la perception ou l'inférence. Par conséquent, les *Vedas* sont un moyen de connaissance.

Le domaine du *Veda* se limite à ce qui n'est pas accessible par la perception et l'inférence. La première portion du *Veda* traite de différents rituels, de prières, du *karma*, *puṇya* et *pāpa*, etc. et porte le nom de *pūrvabhāga* ou *karmakāṇḍa*. La fin du *Veda*, *uttarabhāga* ou *jñānakāṇḍa*, traite de certaines réalités au sujet de la nature du soi, qui ne peuvent être connues par aucun des autres moyens de connaissance dont nous disposons.

Quand nous disons que la nature du soi est au-delà de l'inférence ou de la perception, nous ne voulons pas dire que le soi est au-delà du mental ou de la pensée. Nous voulons dire que le raisonnement ou la perception n'ont pas accès au soi. Pourtant, le soi doit être connu et toute forme de connaissance fait intervenir le mental. Par conséquent, la connaissance de soi a lieu seulement dans le mental (*manasā eva anudraṣṭavyam*). Comme toute forme de connaissance doit avoir lieu dans le mental, il est impossible d'aller "au-delà du mental ou de la pensée" pour avoir cette connaissance.

La connaissance du soi est une connaissance particulière, dans le sens où elle n'est pas la connaissance d'un objet. C'est la connaissance de moi-même, dont le moyen de connaissance est la section finale du *Veda* ou les *Upaniṣads*, appelés collectivement *Vedānta*. Toute affirmation qui révèle la vérité de soi-même, la nature de soi-même, et écarte toutes les notions fausses, est du *Vedānta*, que ce soit en Sanskrit, dans un dialecte tribal ou dans toute autre langue. Même si le sens original du mot "*Vedānta*" est "la fin du *Veda*", le mot "*Veda*" lui-même signifie "un corpus de connaissance" et l'humanité dispose de cette connaissance.

UNE CONNAISSANCE REVELEE

Quelle est l'origine de ce corpus de connaissance ? Nous pouvons dire que c'est une révélation, mais nous devons expliquer ce que nous entendons par le mot "révélation". Tout le monde peut dire, "J'ai eu une révélation hier." Dieu vient toujours dans les rêves, semble-t-il, et dit à certaines personnes toutes sortes de choses. Je peux moi aussi dire que j'ai eu un rêve dans lequel Dieu est venu, mais dans mon rêve, Dieu a dit : "Je ne viens jamais dans les rêves !"

Dire que l'ensemble du *Veda*, ce qui inclut le *Vedānta*, est une connaissance révélée n'est pas une affirmation gratuite, comme nous allons le comprendre. L'ensemble du *Veda* est un corpus de connaissance dont l'auteur n'est pas un être humain. Il a été révélé directement aux *ṛṣis*. C'est pourquoi les *ṛṣis* ne sont pas les auteurs du *Veda*. Ils sont les voyants des *mantras* — *mantra-draṣṭāraḥ* et non pas les auteurs, *mantra-kartāraḥ*. Les *Vedas* sont donc considérés comme *apauruṣeya*, ils ne sont pas nés d'un esprit humain. Ils sont considérés comme un *pramāṇa*, car ils révèlent des réalités auxquelles nous n'avons pas accès par la perception ou l'inférence, que ce soit la connaissance des divers moyens et fins du *karma-kāṇḍa* ou la connaissance du soi de la dernière partie des *Vedas*.

Ma définition du *Vedānta* est que c'est un instrument de connaissance, un *pramāṇa*, sous la forme de mots. La sphère, le sujet traité par ce moyen de connaissance, c'est vous. Elle parle de vous.

Vous avez maintenant à votre disposition un moyen de connaissance. Au départ, vous n'aviez que votre raisonnement et votre perception, que vous ne pouviez pas utiliser

pour vous connaître vous-même. Vous avez recherché alors un moyen approprié de connaissance et vous n'en avez trouvé aucun autre, à part un moyen de connaissance extérieur à vous.

Un moyen approprié de connaissance doit vous dire quelque chose de valide à votre sujet. En d'autres termes, il ne peut pas se tromper. Quand on vous dit quelque chose à votre sujet, cela peut être soit vrai, soit faux ; et cela peut être vérifié directement par vous. Le mot "révélation" doit être compris ici en termes de moyen approprié de connaissance. Le premier pas vers la connaissance de soi est donc d'accepter le *Vedānta* comme un moyen révélé de connaissance.

Comment savons-nous que le *Vedānta* est un moyen de connaissance ? Quelle en est la preuve ? Y-at-il un moyen de prouver que c'est un moyen de connaissance ? Si le *Vedānta* est un moyen de connaissance de soi, il n'a besoin d'aucune preuve, issue de l'inférence ou de la perception. Mais il ne doit pas contredire ce que vous connaissez par le raisonnement ou la perception.

COMMENT PROUVER QUE LE VEDANTA EST UN PRAMANA ?

Le *Vedānta* ne peut pas être réfuté en tant que moyen de connaissance et il n'a besoin d'autre preuve que votre propre validation. Supposez qu'un homme né aveugle subisse une opération chirurgicale à trente cinq ans, et qu'elle lui permettra de voir. L'opération s'est bien déroulée. Il n'y a pas de complications et les médecins sont convaincus que l'homme va voir.

Après avoir retiré les bandages, le docteur dit : "S'il vous plaît, ouvrez les yeux." Mais, en gardant les yeux bien fermés, l'homme répond : "Docteur, j'ouvrirai les yeux lorsque vous m'aurez prouvé que je peux voir." Qu'est-ce que le docteur va faire maintenant ? On lui demande de prouver que les yeux de l'homme sont un moyen de connaissance, qu'ils sont capables de voir. Mais, comment peut-il le faire ? Il peut seulement dire : "Je pense que vous pourrez voir. L'opération s'est très bien passée et il n'y a pas de raison que vos yeux ne voient pas." Même si le docteur forçait l'homme à ouvrir les yeux, la seule preuve qu'ils voient est la vision enregistrée par les yeux eux-mêmes.

Le *Vedānta* dit que vous êtes la solution à votre problème et qu'il n'y a pas d'autre solution. Vous avez déjà essayé de résoudre le problème de nombreuses manières. Le *Vedānta* ne vous promet rien. Il ne vous dit pas que vous allez devenir la solution. Il dit que vous êtes la solution. Devenir la solution sous-entend un certain engagement ou un investissement en terme de temps, et tout devenir est voué à l'incertitude en termes de résultat. Ce n'est pas ce que le *Vedānta* dit.

Dans la vision védique de la réalité, tout ce qui est connu et inconnu est *Brahman*, et ce *Brahman*, c'est vous — *tat tvam asi*. La connaissance de cette réalité permet à l'être humain de découvrir qu'il est libre de toutes les limitations qu'il a surimposées sur lui-même, à cause de l'ignorance et de l'erreur.

DEUX STYLES DE VIE

Le *Veda* recommande deux styles de vie pour parvenir à cette vision. Le premier est une vie d'activité (*pravṛttimārga*) et le second est une vie de renoncement à l'activité (*nivṛttimārga*). Śaṅkara introduit son commentaire ou *bhāṣya* de la *Bhagavadgītā* avec ce double *dharma*, tel qu'il est révélé par le *Veda*. Ici, le mot *dharma* peut être pris dans le sens de poursuite religieuse ou spirituelle.

Le *Veda* parle de l'action ou de l'activité (*karma*), sans limiter le sens de *karma* à "l'activité religieuse", mais au contraire, en l'étendant aux activités que nous considérons comme séculières. Toutes les activités, qu'elles soient religieuses ou séculières, sont considérées comme *dharma* et deviennent ainsi des devoirs. C'est le sens du style de vie *pravṛtti*, tandis que le style de vie de *nivṛtti* signifie renonciation (*sannyāsa*).

Le style de vie *pravṛtti* est lui-même de deux types : une *pravṛtti* dont le but est le gain de la sécurité et de plaisirs, ici et dans l'au-delà ; et une *pravṛtti* dont le but est notre propre maturité, la purification de soi (*antaḥkaraṇa-śuddhi*), comme nous le verrons plus tard. Les mêmes prières et autres actes de nature religieuse peuvent être accomplis pour ces deux buts.

Par conséquent, il y a deux catégories de personnes qui suivent la *pravṛttimārga*. Ils suivent tous les deux le *Veda*, mais la première catégorie le fait dans le but d'obtenir des plaisirs et des sécurités immédiates ou pour convertir les résultats invisibles des bonnes actions sous forme de sécurité ou de plaisir différé, soit ici-bas, soit dans l'au-delà. Ces personnes qui acceptent le *Veda* comme un moyen de connaissance (*pramāṇa*) sont appelés des *vaidikas* et sont désignés par le terme de croyants (*āstikas*).

CROYANT ET INCROYANT

En français, nous utilisons les mots "athée" et "croyant" dans le sens de croyance en Dieu. Ce n'est pas le cas dans le *vaidika-dharma*. Certains croient dans le *Veda* et ne croient pas en un Dieu personnel. Ils interprètent le *Veda* de telle façon qu'il n'y a pas d'*Īśvara*, ou de créateur.

Pour nous, *āstika* signifie quelqu'un qui accepte le *Veda* en tant que *pramāṇa* et *nāstika* celui qui ne l'accepte pas. Selon cette définition, il y a beaucoup de *nāstikas*, des gens qui n'acceptent pas le *Veda* en tant que *pramāṇa* et qui sont religieux. Par exemple, un disciple de Bouddha, même s'il est un *nāstika*, ne devrait pas être considéré comme non religieux. Mais, à nos yeux, un Bouddhiste est un *nāstika*, selon la définition d'*āstika* et de *nāstika*. De même, une personne qui est disciple de *Mahavira*, un Jaïn, est aussi un *āstika*. D'autre part, le philosophe *Sāṅkhya*, *Kapila* et ses disciples sont des *āstikas*, *vaidikas*. Ils acceptent le *Veda* en tant que *pramāṇa*, mais ils n'acceptent pas *Īśvara*. Celui qui suit les rituels védiques, mais n'accepte pas *Īśvara*, est aussi un *āstika*.

Bien que les Bouddhistes et les Jaïns soient des *nāstikas*, ils croient au *karma*. Ils croient qu'il y a une vie après la mort et acceptent la possibilité de parvenir au *nirvāṇa*, la libération ou *mokṣa*, après de nombreuses vies. C'est leur croyance et ils ont leurs propres arguments pour la soutenir.

Lorsque *mokṣa* est le but à accomplir, les deux styles de vie — *pravṛttimārga* et *nivṛttimārga* — doivent être bien compris. Ils sont exposés clairement dans les *Vedas*,

sont également présentés dans la *Gītā* et dans le commentaire d'introduction de *Śaṅkara* à la *Gītā*.

PERMETTRE AU MOYEN DE CONNAISSANCE D'OPÉRER

Si je suis la solution, je n'ai aucune raison de rejeter ce que le *Vedānta* dit ; je n'ai pas non plus de moyen de prouver qu'il dit la vérité. Tout comme dans notre exemple de l'homme qui devait ouvrir les yeux pour prouver qu'il pouvait voir, la seule preuve que le *Vedānta* est un moyen de connaissance est de lui permettre d'opérer. Je dois laisser les mots accomplir leur magie sur moi. "Les mots" sont cette connaissance produite par les mots. Les mots ne sont pas de simples mots. Ils ont le pouvoir de me révéler la réalité et de me débarrasser de mon ignorance.

Les mots ne donnent pas nécessairement une connaissance indirecte ; ils peuvent aussi donner une connaissance directe. Quand le *Veda* parle du paradis, cette connaissance est bien évidemment indirecte. En réalité, c'est une croyance. Cette description du paradis vous donne une connaissance indirecte du paradis, s'il y en a réellement un. Toutes les traditions ont leur propre description du paradis et nous pouvons comprendre la nature du paradis à partir de cette description.

Le *Veda*, donc, révèle le soi en disant qu'il est au-delà des mots, et dans le même temps, utilise des mots pour vous faire voir la vérité sur vous-même. Par conséquent, le soi n'est pas "au-delà des mots", dans le sens habituel du terme. Les mots sont utilisés de manière entièrement différente ; c'est un sujet assez technique, comme nous le verrons plus tard, qui peut demander un certain temps avant d'être compris.

Quand les mots traitent d'un objet "éloigné" de moi-même, la connaissance qu'il me donnent est indirecte, et quand ils parlent d'un objet "proche" de moi, la connaissance est directe. Supposez que je tiens une orange. Vous savez que c'est un fruit, mais supposez que vous ne savez pas de quelle sorte de fruit il s'agit.

Alors, je vous dis, c'est une orange. Vous savez maintenant que c'est une orange. Vous voulez alors savoir quel goût elle a et je vous le dis. Mais, ce n'est pas suffisant. Vous devez la goûter vraiment. Vous devez aussi goûter d'autres oranges. Alors seulement, vous saurez plus ou moins tout au sujet des oranges. Si vous sentez une orange, la pelez et la mangez, en ne sachant pas que c'est une orange et que je dise : "C'est une orange", la connaissance est directe, une connaissance directe et immédiate.

Maintenant, je vous demande : "Est-ce que vous existez ou non ?" Vous dites : "J'existe. Je suis." Je demande alors : "Qui êtes-vous ?" Il peut y avoir beaucoup de réponses à cette question, et elles révèlent toutes, "je suis dans l'insécurité". Mais, je dis que vous êtes en sécurité — et ce n'est pas juste une affirmation. Je dispose d'une méthodologie d'enseignement élaborée pour pouvoir finalement dire : "Par conséquent, vous êtes en sécurité." Est-ce que cette connaissance est immédiate, directe ou médiata, indirecte ? C'est une connaissance immédiate, directe. Le *Vedānta* est par conséquent un *pramāṇa*, un instrument de connaissance, et vous n'avez pas d'autre choix que de vous exposer à lui comme un moyen de connaissance. Vous devez comprendre exactement ce que le *Vedānta* dit. Et si vous ne comprenez pas, si vous avez des questions, alors vous faites tout ce qui est nécessaire pour essayer de comprendre.

Si ce que le *Vedānta* dit me semble indéfendable ou injustifiable, je dois m'efforcer de comprendre pourquoi et examiner sur quelle base je fonde mes arguments. Il est probable que mes arguments ne soient aussi solides que je le pense et que le *Vedānta* ait raison. Si c'est le cas, je réviserai mes conclusions et je continuerai ce processus pour voir ce que le *Vedānta* veut dire.

LA GITA EST UN MOYEN DE CONNAISSANCE

La *Gītā* n'est pas aussi volumineuse que le *Veda*. L'ensemble des *Upaniṣads* forme le texte fondateur, qui est compris grâce à des textes comme la *Gītā*, qui présente le même sujet de manière systématique et simple. C'est pourquoi la *Gītā* est désignée comme *gītāśāstra*.

Il y a sept cent versets dans la *Gītā*, regroupés en dix-huit chapitres ; le premier chapitre et les premiers versets du second chapitre donnent le contexte. Le *gītāśāstra* proprement dit commence dans les dix-sept chapitres suivants, et expose les deux types de *dharma* ou styles de vie possibles pour parvenir à *mokṣa*.

Comme la *Gītā* est un livre (*grantha*) qui expose ce *dharma*, elle est considérée comme un *pramāṇa-grantha*, bien que les *Upaniṣads* soient le *pramāṇa* car ils ne proviennent pas d'un intellect humain. Les *Upaniṣads*, c'est à dire le *Veda*, sont le moyen de connaissance. Mais la *Gītā* est aussi considérée comme un *pramāṇa*, car elle défend et explique ce que le *Veda* (*śruti*) dit. Si la *Gītā* contredisait la *śruti*, elle ne serait pas considérée comme un *pramāṇa-grantha*. La *Gītā* ne serait alors pas étudiée, et *Śaṅkara* n'aurait pas écrit de commentaire sur la *Gītā*.

La *Gītā* est acceptée en tant que *pramāṇa-grantha* à cause de son affinité et sa fidélité au *Veda*. Le Seigneur *Kṛṣṇa* confirme lui-même dans la *Gītā* que ce qu'il dit a déjà été exposé dans le *Veda*. De plus, la *Gītā* est présentée par *Vyāsa* qui est considéré comme étant l'éditeur du *Veda*.

Les quatre *Vedas*, désignés collectivement par le mot *Veda*, existaient avant *Vyāsa*. C'est lui qui les a regroupés de telle manière que dans une famille donnée, un de ses membres puisse étudier un des *Vedas* et le transmettre à la génération suivante. *Vyāsa* connaissait parfaitement le *Veda*, et on l'a considéré pour cette raison comme étant omniscient (*sarvajña*). *Vyāsa* présente la sagesse du *Veda* dans la *Gītā*, au milieu de l'immense et magnifique fleuve de mots de son épopée, le *Mahābhārata*. Elle resplendit comme un joyau au milieu du *Mahābhārata* qui est une oeuvre beaucoup plus volumineuse. Les dix-huit chapitres de la *Gītā* sont considérés comme un *pramāṇa* authentique.

Le premier argument en faveur de la *Gītā* en tant que *pramāṇa* est qu'elle ne contredit pas ce que le *Veda* dit. Elle révèle et explique en détail ce que le livre source dit. Le second argument est qu'elle est présentée par *Vyāsa*. Enfin, *Vyāsa* présente *Kṛṣṇa* comme étant *Īśvara*, le Seigneur. *Kṛṣṇa* est considéré comme un *avatāra*, une forme particulière que le Seigneur prend pour accomplir certains buts.

Si le concept d'*avatāra* est accepté, *Kṛṣṇa* en tant qu'*avatāra* est le Seigneur *Nārāyaṇa*, *Īśvara* Lui-même. Par conséquent, quand *Kṛṣṇa* parle dans la *Gītā*, c'est *Īśvara*, le Seigneur, qui parle. Ce qui est dit est la parole de *Bhagavān* (*bhagavad-vacana*) et *Bhagavān* nous dit ce que le *Veda* dit. Cela fait de la *Gītā* un *pramāṇa*-

grantha pour ceux qui acceptent le *Veda* comme un moyen de connaissance. Si *Bhagavān* Lui-même parle de ce qui est dit dans le *Veda*, que peut-on désirer de plus ? Si la *Gītā* est *bhagavad-vacana*, la parole de *Bhagavān*, c'est un *pramāṇa*.

LE SENS DU MOT BHAGAVAN

*Bhagavān*³ est celui qui a *bhaga*, les six vertus de manière absolue ou totale. Ce sont : la connaissance totale, *jñāna*; l'impartialité parfaite, *vairāgya*; la capacité de créer de soutenir et de dissoudre, *vīrya*; la renommée absolue, *yaśas*; la richesse absolue, *śrī*; et la souveraineté totale, *aiśvarya*.

Avoir la connaissance totale, *jñāna*, signifie être libre de toute ignorance. Ainsi, celui qui a *jñāna*, n'a pas besoin d'un intellect, ni de la perception, ni d'un moyen de connaissance pour connaître. Si nous avons besoin d'un intellect pour connaître, il y aura toujours de l'ignorance. Ainsi, celui qui a un intellect pour connaître, comme c'est le cas pour un individu, ne peut pas être *Bhagavān*. Nous verrons par la suite comment il est dans ce cas possible d'être un avec *Bhagavān*. *Bhaga*, est donc *jñāna*, la connaissance totale.

Celui qui est dans un état d'impartialité absolue, *vairāgya*, n'a pas d'envie, pas de sentiment d'insécurité. Il ou elle est plénitude. *Vīrya* est le pouvoir absolu ou *śakti*, la capacité de créer, de soutenir et de résoudre. Celui qui a ce pouvoir absolu est appelé le Tout-Puissant.

La renommée absolue, *yaśas*, signifie la renommée totale, y compris la mienne et celle des autres. Celui qui a du talent pour chanter, par exemple, peut devenir célèbre et avoir une certaine renommée ou gloire, mais cette renommée appartient à *Bhagavān*, celui qui a la renommée totale. Il a aussi toutes les richesses, toutes les ressources, *Śrī*. Toute richesse appartient en fait à *Bhagavān* et vous êtes seulement un administrateur des ressources qui vous ont été accordées.

Enfin, celui qui n'est pas gouverné ou régi par un autre, qui n'est pas soumis aux lois d'un d'autre, a ce qui s'appelle *aiśvarya*. En tant qu'individu, nous devons suivre des lois ; nous ne pouvons pas aller à leur rencontre. Même un ingénieur qui a conçu les plans d'une centrale électrique qu'il dirige ne peut impunément toucher un câble électrique. En fait ce sont les lois physiques elles-mêmes qui ont permis à l'ingénieur de concevoir cette centrale électrique.

³ भगः अस्य अस्ति इति भगवान् ।

Celui qui possède *bhaga* est *Bhagavān*. Il est dit dans le *Viṣṇu-purāṇa*:

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य वीर्यस्य यशसः श्रियः ।

ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा ॥

aiśvaryaśya samagrasya vīryasya yaśasaḥ śriyaḥ

jñāna-vairāgyayoścaiva ṣaṇṇāṇi bhaga itīraṇā

(*Viṣṇu-purāṇa* — 6. 5. 74)

La souveraineté, la puissance, la richesse, le détachement, la renommée dans une mesure totale et absolue sont connus sous le nom de *bhaga*.

Celui qui n'est pas soumis à la loi d'un autre ou aux lois est *Bhagavān*. S'il est lui-même gouverné par quelqu'un d'autre, alors ce dernier est le Seigneur — et c'est de ce Seigneur dont nous parlons.

L'ensemble de ces six qualités absolues sont *bhaga* et celui qui a *bhaga* est *Bhagavān*.

LA BHAGAVADGITA : LE CHANT DU SEIGNEUR

Il y a de nombreuses *Gītās* — *Anugītā*, *Uttaragītā*, *Kāmagītā*, *Pāṇḍavagītā*, *Haṃsagītā*, *Siddhagītā*, *Rāmagītā*, *Uddhavagītā*, *Gaṇeśagītā*, etc. mais la plus populaire est la *Bhagavadgītā*.

Le titre "*Bhagavadgītā*" signifie le chant (*Gītā*) du Seigneur (*Bhagavān*). La *Gītā* est considérée comme un chant parce qu'elle est sous la forme de versets rédigés en deux mètres, *anuṣṭubh* et *triṣṭubh*, ce qui la rend facile à réciter et à mémoriser. La *Gītā* est aussi agréable du fait que son sujet est désirable pour tous.

Le mot "*Bhagavadgītā*" est du genre féminin parce que le *Veda*, la *śruti*, est féminine, ce qui indique à nouveau que le contenu de la *Gītā* est celui de la *śruti*. Ainsi, l'enseignement se présente dans la *Gītā* sous la forme d'un chant. Et qui est *Bhagavān* ? *Kṛṣṇa* est *Bhagavān*. *Kṛṣṇa* est celui qui a prouvé qu'il possède les six *bhaga* et est donc considéré comme *Bhagavān*. Une fois que vous comprenez le sens de *Bhagavān* comme celui qui possède *bhaga*, le fait que *Kṛṣṇa* soit *Bhagavān* ne pose plus de problème.

Nous pouvons aussi comprendre le titre de cette *Gītā* comme un chant dont le sujet est *Bhagavān*, de la même manière que l'on dit "la connaissance historique" en parlant d'une connaissance dont le sujet est l'histoire. Le titre "*Bhagavadgītā*" peut donc être compris comme "la *Gītā* de *Bhagavān*", ou une *Gītā* dont le sujet est *Bhagavān*.

LE SUJET DE LA GITA

La *Bhagavadgītā* traite de deux aspects de l'enseignement ; deux styles de vie y sont présentés, une vie d'activité et une vie de renoncement. Le premier aspect est *yoga-śāstra* où il est question du *karma-yoga*, et le second est *brahma-vidyā*, la connaissance de *Brahman*. Par conséquent, le sujet de la *Bhagavadgītā* est à la fois l'activité et le renoncement à l'activité.

Ces deux styles de vie ont pour but ultime *brahma-vidyā*. *Brahma-vidyā* est donc bien son véritable sujet. C'est cette *brahma-vidyā* que le *sannyāsī* poursuit de manière exclusive, car le *sannyāsī* a abandonné tous les *karmas*.

Tandis que le *sannyāsī* poursuit uniquement *brahma-vidyā*, le *karma-yogī* lui, poursuit *brahma-vidyā* et *karma*. De quelle manière le *karma-yogī* poursuit-il *karma* ? Avec certaine attitude, qui transforme *karma* en un *yoga*. Comme *brahma-vidyā* et *karma-yoga* se trouvent tous les deux exposés dans la *Gītā*, son sujet est double : *brahma-vidyā* et *yoga-śāstra*.

BRAHMA-VIDYA : LA CONNAISSANCE DE CE QUI EST

Brahma-vidyā veut dire tout simplement "la connaissance de ce qui est". Qu'est-ce que *Brahman*? Qu'est-ce qu'*Īśvara*, le Seigneur ? Quelle est la réalité du monde (*jagat*) ? Quelle est la nature de l'individu (*jīva*) ? Qu'est ce que le soi (*ātmā*) ? Quelle est la relation entre le *jīva*, *jagat* et *Īśvara* ? Quelle est la réalité de chacun d'eux ? Qu'y a-t-il de commun entre eux ? Ne font-ils qu'"un" ou sont-ils des entités séparées ? *Brahma-vidyā*, la connaissance de *Brahman*, donne la réponse à ces questions.

Dans le but de parvenir à *brahma-vidyā*, certaines qualifications nécessaires sont mentionnées ; elles ne peuvent être développées que par le *karma-yoga*. Pour nous aider à développer ces qualifications, le *karma-yoga* est discuté de manière détaillée dans la *Gītā*. Comme le *karma-yoga* et *brahma-vidyā* sont tous deux exposés par la *Gītā*, son enseignement est complet et il est désigné sous le nom de *gītāsāstra*.

C'est le sens d'un verset qui fait l'éloge de la *Gītā* : *gītā sugītā kartavyā kim anyaiḥ śāstra-vistaraiḥ* — la *Gītā* doit être étudiée avec soin; à quoi sert-il d'étudier d'autres ouvrages plus complexes ?

Les gens disent souvent que chaque fois qu'ils ont un problème, ils ouvrent la *Gītā* et trouve une solution à leur problème. Peut-être qu'ils trouvent des réponses dans la *Gītā* parce que l'on peut l'interpréter de manière à y trouver ce que l'on veut y trouver. Quoiqu'il en soit, la *Gītā* a quelque chose d'unique à donner.

COMPRENDRE LA GITA

La compréhension de la *Gītā* nécessite une certaine étude et de la réflexion, *vicara*. Dans l'introduction de son commentaire, *Śaṅkara* dit :

तदिदं गीताशास्त्रं समस्त-वेदार्थ-सार-सङ्ग्रहभूतं दुर्विज्ञेयार्थम् ।
tadidaṃ gītāśāstraṃ samasta-vedārtha-sāra-saṅgrahabhūtaṃ
durvijñeyārtham

La signification de *gītā-śāstra*, qui est l'essence du sens de tous les mots du *Veda*, est difficile à saisir.

तदर्थ-आविष्करणाय अनेकैः विवृत-पद-पदार्थ-वाक्यार्थ-न्यायम् अपि अत्यन्त-विरुद्ध-
 अनेकार्थत्वेन लौकिकैः गृह्यमाणम् उपलभ्य अहं विवेकतः अर्थनिर्धारणार्थं संक्षेपतः विवरणं
 करिष्यामि ।

tadārtha-āviṣkaraṇāya anekaiḥ vivṛta-pada-padārtha-vāk्यārtha-nyāyam
api atyanta-viruddha-anekārtthatvena laukikaiḥ grhyamaṇam upalabhya
ahaṃ vivekataḥ arthanirdhāraṇārtham saṅkṣepataḥ vivaraṇam kariṣyāmi.

Nombreux sont ceux qui ont essayé d'extraire son sens, son importance et l'ensemble de ses parties en un traité cohérent. Cependant, les gens l'ont généralement considérée comme une masse d'idées se contredisant les unes avec les autres. Conscient de cette confusion, j'entreprends l'étude de son contenu, en expliquant brièvement le texte avec toute la discrimination requise.

L'essence de toute connaissance est parfois exprimée d'une manière trop obscure ou énigmatique pour être comprise. Comme la *Gītā* est l'essence de tous les mots du *Veda*, il faut naturellement connaître tout le *śāstra* afin d'apprécier pleinement ce que la *Gītā* dit. Malgré le niveau d'éducation et de culture d'*Arjuna*, il n'a pas été facile pour lui de comprendre cet enseignement et a dû poser de nombreuses questions. Si cela n'a pas été facile pour *Arjuna*, cela ne va pas l'être non plus pour l'homme contemporain, étant donné qu'il n'a pas eu la même éducation, et qu'il est éloigné à la fois d'*Arjuna* et des *Vedas*. Pour lui, la *Gītā* sera aussi difficile à comprendre que les autres textes du *Vedānta*.

La connaissance de soi se présente bien sûr sous la forme de mots, mais comme le soi est quelque chose de particulier et d'unique, la transmission de la connaissance du soi par l'intermédiaire de mots n'est pas aisée. Dans le même temps, des mots sont utilisés dans le but de révéler immédiatement le soi. Par conséquent, un enseignement, le *Vedānta* en tant que *pramāṇa*, et un enseignant, un *guru*, sont tous deux nécessaires.

LA NECESSITE D'UN ENSEIGNANT

Le mot *guru* est formé de deux lettres (sanskrites), "*gu*", l'obscurité, et "*ru*", celui qui la dissipe. Le *guru* est donc celui qui écarte l'obscurité de l'ignorance en enseignant le *śāstra*. En tant qu'enseignant, je n'utilise pas le *śāstra* ; ce que j'enseigne est le *śāstra*.

Qu'est-ce que cela signifie ? L'enseignement devient vivant quand il est manié d'une certaine façon. Autrement, ce n'est qu'un ensemble de mots dépourvu de vie. L'enseignement est un *pramāṇa*, et il inclut une méthodologie pour révéler le sens des mots. Un enseignant, un *guru*, est celui qui est capable d'expliquer le sens de ces mots. Les mots sont déjà là et leur sens aussi. Mais ils doivent être expliqués pour être compris.

QUI EST LE PREMIER GURU ?

Une question se pose alors : qui est le premier *guru*? Je réponds à cette question en demandant "Qui est le premier père ?". Si vous me dites qui est le premier père, je vous dirai qui est le premier *guru*. Ces deux questions sont du même ordre.

Certains disent que le premier père était un singe, ce qui est une conclusion par déduction. Cependant, ce singe aussi avait un père, qui lui-même avait un père, lequel avait aussi un père, jusqu'à ce que vous renonciez à remonter au premier père. Comme vous êtes dans une régression à l'infini, il vaut mieux renoncer ! Ou bien, vous pouvez décider que le premier père était celui qui n'était pas un fils. C'était seulement un père, et c'est celui que nous appelons le Seigneur, qui est l'objet de nombreux débats.

Si nous admettons que le premier père est le Seigneur, le premier *guru* ne va pas être différent de ce Seigneur. Il y a une lignée d'enseignants et d'étudiants, *guru-śiṣya-paramparā*, depuis le Seigneur jusqu'à nous. L'ensemble de cette lignée, *paramparā* est louée dans le verset suivant :

सदाशिवसमारम्भां शङ्कराचार्यमध्यमाम् ।
अस्मदाचार्यपर्यन्तां वन्दे गुरुपरम्पराम् ॥

*sadāśivasamārambhāṃ śaṅkarācāryamadhyamām
asmadācāryaparyantāṃ vande guruparamparām*

Je salue la lignée des enseignants, qui commence par *Śiva*, le Seigneur, (puis) *Śaṅkarācārya* en son milieu, et qui se prolonge jusqu'à mon propre enseignant.

Quand vous saluez un enseignant, vous saluez le Seigneur qui est l'origine de la lignée des enseignants. L'un des membres de cette lignée, *Śaṅkarācārya* est mentionné comme étant au milieu, c'est à dire quelque part entre le Seigneur et notre enseignant. Comme le mot "milieu" est utilisé, il doit donc aussi y avoir une fin. Si le commencement est *Śiva*, ce qui signifie, le Seigneur, Celui qui est le tout et connaît toute chose, et le milieu est *Śaṅkara*, où donc aboutit cette lignée ? A mon enseignant, *asmadācārya*.

Puisque cette connaissance est parvenue jusqu'à moi, je comprends qu'elle a été préservée et transmise d'enseignant à enseignant. Il n'y a donc pas de rupture dans cette lignée entre mon enseignant et le Seigneur.

COMMENT CHOISIR UN GURU ?

Choisir un *guru* peut aussi être un problème. Allez-vous prendre comme enseignant celui qui a la barbe la plus longue ou la plus blanche ? De plus, chacun d'eux prétend détenir la vérité ! Etant donné la confusion qui règne dans ce domaine, je dirais que le meilleur enseignant est avant tout celui qui considère le problème fondamental de l'être humain comme une erreur.

Si quelqu'un dit que vous *avez* un problème, il va vous manipuler. Par contre, s'il dit que le problème est une *erreur*, alors il est objectif. Car si ce problème est *réel*, personne ne sera capable de le résoudre.

Peut-on résoudre le problème de l'être humain s'il est réel ? Si je suis réellement incomplet et limité, alors je ne pourrai jamais résoudre le problème de l'incomplétude ou de la limitation. Celui qui est limité restera limité. On ne peut pas non plus dire "Si je suis une fraction de la totalité, je serai toujours une fraction de la totalité". Si je *suis* la totalité, ma conclusion que je suis une fraction est une erreur et la solution est de me voir tel que je suis. Ainsi, celui qui dit que le problème est une erreur et que cette erreur est universelle et non pas personnelle, peut être considéré comme un *guru*.

Pour connaître que je suis la totalité et, par conséquent, que je suis acceptable à moi-même, il est dit, "Allez auprès d'un enseignant (*gurum abhigacchet*)⁴." Quelle sorte d'enseignant ? Le *Veda* lui-même dit que l'enseignant doit maîtriser cet enseignement, être un *śrotriya*. Mais comment savoir s'il maîtrise son sujet ? Si je veux étudier les mathématiques à un haut niveau, et que je fais des recherches en topologie, je dois trouver quelqu'un qui a étudié les mathématiques à ce niveau et s'est spécialisé en topologie. Je

⁴ तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् ।

tadvijñānārthaṃ sa gurumevābhigacchet samitpāṇiḥ śrotriyaṃ brahmaniṣṭham.

(*Muṇḍakopaniṣad* – 1. 2. 12)

Pour obtenir cette connaissance, allez auprès d'un enseignant qui est un *śrotriya* et un *brahmaniṣṭha*.

peux supposer que s'il ou elle a publié des articles reconnus dans le domaine, il ou elle maîtrise la topologie. Je peux alors choisir d'étudier avec cette personne sauf s'il s'avère par la suite qu'elle est incompétente.

La recherche du *guru* est plus délicate, car cette connaissance est une connaissance d'ordre spirituel. Comment savoir si la personne a cette connaissance, a étudié les textes et la méthodologie de l'enseignement à moins de connaître soi-même quelque chose dans ce domaine ?

La société devrait elle-même être suffisamment informée pour permettre de nous guider et nous dire si une personne a réellement cette connaissance ou le prétend. Cette personne pourrait aussi être confuse, et croire sans aucune prétention être qualifiée. Elle ne sait pas qu'elle ne sait pas.

Dans le passé, dans la société indienne, cette recherche ne posait pas de problème, parce que tout le monde était supposé devenir à la fin de sa vie un *sannyasi* pour se consacrer exclusivement à la poursuite de la connaissance auprès d'enseignants reconnus comme étant qualifiés par la société, et qui étaient des renonçants. La maturité acquise par la vie professionnelle, sociale, conjugale permettait à la fin de sa vie de choisir de vivre comme un renonçant. La société indienne respecte encore de nos jours la dernière étape de la vie, le *sannyāsa* que le *Veda* recommande pour tous ; naturellement, les besoins élémentaires d'un *sannyāsī* sont pris en charge par la société.

LE GURU EST UN RENONCANT

Un *sannyāsī* possède déjà cette connaissance ou est en train de poursuivre cette connaissance. Même un chef de famille est supposé étudier dans le but d'obtenir la connaissance du soi. Une fois devenu un *sannyāsī*, il est exempté de tous ses obligations, excepté celle d'étudier et d'enseigner. Dans chaque village, on trouve donc quelques *sannyāsīs* qui vont et viennent ou qui y résident en permanence ; la société sait parfaitement qui sait quoi, tout comme nous savons qui enseigne les mathématiques et dans quelle institution.

Si vous savez exactement ce que vous cherchez et que la personne est reconnue comme qualifiée, il est facile de choisir un enseignant. Mais si nous sommes dénués de source d'information dans ce domaine, nous sommes dans notre innocence ou notre crédulité à la merci de celui qui se fera passer pour un *guru*.

Celui qui a étudié la connaissance de soi est un érudit, un *śrotriya*. Un *guru* est donc un érudit, mais un érudit n'est pas nécessairement un *guru*. Pour être un *guru*, il est aussi nécessaire de poursuivre cette connaissance à l'exclusion de tout le reste. Celui qui se consacre exclusivement à la poursuite de la connaissance est appelé un *brahma-ṇiṣṭha*.

En effet, si l'enseignement lui-même est un moyen d'obtenir une forme de sécurité, cela signifie que la personne est toujours en insécurité et n'est donc pas qualifiée pour transmettre cette connaissance. Elle est toujours à la recherche d'elle-même et n'a pas de connaissance à vous transmettre. Ce qu'elle va vous donner ne sera qu'un ensemble de mots vides de sens.

L'enseignant qualifié utilise ces mots et est capable de leur donner un sens. Pour accomplir cela, il doit nécessairement être libre de l'insécurité, et ne plus chercher auprès

de ses étudiants de la reconnaissance ou de la sécurité. La preuve de la qualification d'un enseignant est dans sa maîtrise de la méthodologie de l'enseignement, dans sa capacité de communication et dans ce qu'il ou elle communique. Par conséquent, allez étudier auprès d'un enseignant qui maîtrise cet enseignement, un *śrotriya* et qui n'a aucune poursuite ou engagement en dehors de cette connaissance, un *brahma-niṣṭha*.

Et de quelle manière approcher cet enseignant ? Avec une attitude qui indique que vous êtes prêt à faire tout ce qui doit être fait pour obtenir cette connaissance, par amour pour elle. Il est exclus que vous vous fassiez exploiter par lui, s'il est réellement un *guru*. Un *guru* n'exploite personne. Tout ce que vous pouvez faire, vous le faites. Cela doit être votre attitude. L'enseignement peut alors commencer.

LA GITA : UN DIALOGUE

L'ensemble de la *Gītā* est un dialogue. En fait, l'enseignement tout entier est sous la forme d'un dialogue, même si la méthodologie de l'enseignement ne nous présente pas toujours les personnages engagés dans ce dialogue. Après tout, notre but n'est pas de connaître les noms de l'enseignant ou de l'étudiant, mais l'enseignement lui-même. Parfois, les personnages participant à un dialogue sont présentés sous la forme d'une histoire, un *ākhyāyikā*, pour nous révéler quelque chose à propos de nous-mêmes.

Les *Upaniṣads* citent également de nombreux noms. Mais si *tat tvam asi*, tu es cela, est le message essentiel, pourquoi ne pas se contenter de parler de ce message ? Pourquoi toutes ces histoires ? Pour nous révéler la méthode de l'enseignement, le *sampradāya*, la manière d'apprendre et la nature de cette connaissance. Il y a différents types de dialogues. Un dialogue peut être une discussion impliquant deux personnes ou plus, motivées par la découverte de certains faits à propos d'un sujet. Elles explorent ensemble le sujet. Dans cette forme de discussion, il n'y a pas de relation enseignant-étudiant. Elles sont au même niveau, même si l'une d'elles en sait un peu plus sur le sujet. Leur objectif est de comprendre. Cette forme de dialogue entre égaux, comme une étude de groupe entre étudiants, porte le nom de *vāda*⁵ ; elle est saine et constructive.

Il y a aussi deux formes de dialogues non constructives qu'il est intéressant de connaître. *Jalpa* est un dialogue entre deux personnes qui sont déjà convaincues du bien-fondé de leurs croyances. Ce type de discussion dépend de leur pouvoir d'argumentation

⁵ Concernant l'acquisition de toute forme de connaissance, il existe un verset disant :

आचार्यात् पादमादत्ते पादं शिष्यः स्वमेधया ।
पादं सब्रह्मचारिभ्यः पादं कालक्रमेण च ॥
ācāryāt pādamaḍatte pādāṃ śiṣyaḥ svamedhayā
pādāṃ sabrahmacāribhyaḥ pādāṃ kālakrameṇa ca

Un étudiant obtient un quart de l'enseignant, un quart de sa propre intelligence, un quart de ses compagnons élèves et un quart par le temps.

Le troisième quart provient du premier type de dialogue, *vada*.

et de leur vivacité d'esprit. Une discussion entre deux fanatiques en est un bon exemple. Chacun est convaincu que l'autre est complètement dans l'erreur et essaie de convaincre l'autre de la validité de sa propre croyance, même s'il n'y a en fait rien à discuter en réalité.

Supposons que vous avez une croyance et que j'en ai une autre. Il est possible que la votre soit juste et que la mienne soit fausse. Ou bien, la mienne est juste et la votre fausse. Ou bien, nous sommes tous les deux dans l'erreur ! Nous pouvons aussi être tous les deux dans le vrai ! Comment dans ce cas, l'un de nous peut-il dire "J'ai raison" ? *Jalpa* illustre parfaitement la différence entre un simple croyant et un fanatique.

L'IMPORTANCE D'UN ESPRIT OUVERT ET INVESTIGATEUR

La différence entre un scientifique et un croyant est aussi à noter. Il est possible de souscrire à un système de croyances, mais il faut nécessairement avoir un esprit ouvert afin d'explorer et de connaître. L'esprit ouvert, réfléchi et analytique d'un scientifique est entièrement différent de celui d'un croyant.

Nous pouvons et devons respecter les croyances des autres, mais il est impossible d'avoir une discussion sur des croyances. Elles peuvent être toutes deux erronées. Une discussion entre deux personnes engagées fermement par leurs croyances n'est qu'un dialogue entre missionnaires. Il est préférable de respecter la croyance de l'autre et se contenter d'une relation humaine simple. La discussion est inutile. Tout ce que vous pouvez faire, c'est demander : "Quelle est votre croyance ?" Certaines personnes sont curieuses. Si vous êtes curieux, vous pouvez poser cette question, mais je (Swamiji) ne le fais pas, parce que j'accepte l'autre, comme il est, avec ses croyances. Je n'ai pas besoin de savoir quelles sont ses croyances. C'est une attitude saine à adopter envers l'autre ; car toute discussion qui se fonde sur des croyances, *jalpa*, est inutile. Personne ne gagne et personne ne perd. Chacun revient toujours à la charge avec de nouveaux arguments. Les discussions de type *jalpa* sont par conséquent inutiles ; elles n'ont aucune valeur ajoutée.

Il y a un autre type de discussion, *vitaṇḍā*, dans laquelle ce que dit l'un est toujours contredit par l'autre. Pourquoi ? Simplement parce que c'est l'autre qui l'affirme. Par jalousie ou pour une autre raison, l'un des deux essaie toujours de prouver que l'autre a tort. Ce genre de discussion est aussi inutile.

Il y a finalement un dernier type de discussion, qui nous concerne ici, qui porte le nom de *samvada*, une discussion entre un enseignant et un étudiant, *guru-śiṣya-saṃvāda*. Dans la relation enseignant-étudiant, l'étudiant a accepté l'autre comme enseignant et a un certain respect pour lui. Quand il y a un dialogue entre eux, l'attitude est complètement différente, la discussion étant basée sur l'acceptation de l'étudiant : "Je suis un étudiant et cette personne est mon enseignant". Cette attitude persiste à moins que la personne supposée être un enseignant s'avère ne pas en être un.

Au moment où vous découvrez que la personne n'a rien à enseigner, vous pouvez devenir amis. Mais, quand vous devez apprendre de quelqu'un, vous l'estimez. Si vous ne comprenez pas ce que l'enseignant est en train de dire, vous lui accordez le bénéfice du doute, même s'il arrive qu'il semble parfois se contredire, comme nous le verrons dans la *Gītā*.

DIALOGUE ENTRE ENSEIGNANT ET ELEVE

Dans une discussion du type *guru-śiṣya-saṃvāda*, le sujet peut être très varié. Ici, dans la *Gītā*, le sujet du dialogue est *brahma-vidyā* et *yoga-śāstra*, en un mot, le *Vedānta*. Le *guru* est *Bhagavān Kṛṣṇa*, désigné sous le nom du fils de *Vasudeva*, et l'étudiant est *Arjuna*, appelé ici *Pārtha*, parce qu'il est le fils de *Prthā*. Il est aussi appelé *Kaunteya*, le fils de *Kuntī*. *Arjuna* a beaucoup d'autres noms — *Dhanañjaya*, *Savyasācī*, *Guḍākeśa*, etc., mais *Arjuna* est son nom le plus courant.

Il y a entre *Arjuna*, l'étudiant, et Seigneur *Kṛṣṇa*, l'enseignant, une discussion du type *saṃvāda*. La *Gītā* est la discipline de connaissance enseignée et est donc un dialogue, *saṃvāda*.

DONNER LE BENEFICE DU DOUTE A L'ENSEIGNANT

Quand l'enseignant semble se contredire, l'étudiant lui donne le bénéfice du doute. C'est ainsi qu'est défini un étudiant. Mais l'étudiant ne doit pas prendre tout sur lui. Il peut demander à l'enseignant: "Vous avez dit une chose il y quelques jours et maintenant vous dites autre chose. Pourquoi cette différence ? Vous avez dit " *Brahman* est sans qualités (*nirguṇa*) et maintenant vous dites qu'il a des qualités (*saguṇa*). Comment *Brahman* peut-il être *saguṇa*? Vous dites qu'il est au-delà de la pensée, qu'il ne peut pas être objectivé par la pensée. En même temps, vous dites qu'on se voit soi-même (*ātmā*) avec le mental (*manasā paśyati*). Comment peut-on voir l'*ātmā* avec le mental ? Et comment est-il possible de savoir que l'on est en train de voir *ātmā* ?".

La *śruti* elle-même semble se contredire. Dire que *Brahman* ne peut pas être objectivé par le mental et qu'il doit être reconnu par le mental, semble être une contradiction. Mais ce n'est pas une contradiction ; c'est la vérité. Si cela apparaît être une contradiction à l'étudiant, alors, il ou elle peut poser une question, *praśna*, au moment opportun, et la question devient *paripraśna*, basée sur la confiance, *śraddhā*, en son enseignant.

En tant qu'enseignant, on ne peut pas se contredire soi-même. Un enseignant qui se contredit ne maîtrise pas le sujet qu'il enseigne. L'enseignant ne peut pas non plus apprendre avec l'étudiant et enseigner en même temps, car cela peut entraîner la découverte, à la fois par l'enseignant et l'étudiant, d'un fait nouveau qui contredit tout ce qu'ils savaient jusque là. L'enseignement n'a pas pour but d'explorer des faits nouveaux. L'enseignant doit connaître exactement ce dont il parle et ne pas se contredire.

L'attitude sous-entendue par le terme *guru-śiṣya-saṃvāda* est particulièrement pertinente. Comme l'enseignement est un moyen de connaissance, il n'est pas une spéculation philosophique, ou un apprentissage basé sur un intérêt simplement théorique. L'enseignement a une valeur pour moi. L'enseignement est à propos de moi-même. La liberté est importante pour moi et c'est cela qui fait que je désire cette connaissance. Je veux être libre et je veux cette connaissance pour être libre, ce qui se traduit naturellement dans mon attitude envers l'enseignement et l'enseignant.

L'enseignement doit provenir d'un enseignant sous forme d'un dialogue parce qu'il doit être compris — suivi et non avalé. Dans une croyance, il n'y a rien à comprendre, mais seulement à avaler, à accepter totalement sans aucune question. S'il y a des

questions, elles n'ont pour but que de démontrer la croyance, ce qui n'a rien à voir avec un questionnement véritable. Il y a ainsi de nombreuses tentatives pour démontrer sur une base historique l'existence de certains personnages religieux. Mais l'existence historique n'est pas ce qui nous importe. C'est l'enseignement qui est l'objet de notre attention.

Par conséquent, quand vous réfléchissez au contenu de l'enseignement, quand votre intérêt se porte sur ce qui est enseigné, votre attitude et votre approche sont différentes. Quand l'enseignement est reçu d'un enseignant sous forme d'un dialogue, cela signifie que ce qui est enseigné doit être compris.

DEUX TYPES DE SUJET

Il y a deux types de sujet : *sādhyā-viśaya* et *siddhā-viśaya*. *Sādhyā* est ce qui doit être accompli. Si vous voulez savoir comment aller au Paradis par exemple, vous devez d'abord savoir ce qu'est le Paradis avant de décider d'acheter un billet d'entrée. On vous dit que *puṇya*, le billet d'entrée au Paradis peut être obtenu par de bonnes actions. Vous devez aussi conserver les *puṇyas* que vous avez gagnés, c'est à dire éviter de faire des actions non éthiques (*pāpas*), alors que vous vous efforcez de mériter votre billet pour le Paradis. Vous irez au Paradis après votre mort seulement à cette condition. C'est très clair et ne peut pas faire l'objet de questions-réponses.

Si vous voulez poser des questions relatives à *sādhyā*, ce sera seulement dans le but de comprendre la manière d'accomplir quelque chose. Par exemple, une Indienne qui veut savoir comment faire une pizza vous posera un certain nombre de questions. Il vous suffit de lui expliquer plusieurs fois comment faire, jusqu'à ce qu'elle le comprenne. Elle doit juste essayer de comprendre ce que vous avez dit. Il y a différentes étapes dans le processus et elles doivent être comprises. Les ingrédients et leur préparation doivent aussi être compris. Et c'est la fin du problème. Elle peut alors décider de faire des pizzas ou non. Par la pratique, elle va acquérir le tour de main nécessaire. Si elle fait plusieurs pizzas l'une après l'autre, avec un entourage compréhensif, elle finira certainement par maîtriser l'art de faire des pizzas.

C'est cela, *sādhyā*. Il n'y a rien de discutable dans ce cas. Quand le sujet est *sādhyā*, ce qui doit être accompli plus tard, ou les moyens de l'accomplir, *sādhana*, il n'y a pas de véritable questionnement. Ce qui est vrai pour l'action l'est aussi pour les rituels védiques. En effet, l'action est toujours sujette à un choix de votre part. Vous pouvez faire un rituel d'une certaine manière, ou d'une autre, vous pouvez ne pas faire de rituel du tout. Vous pouvez aussi faire un rituel entièrement différent et obtenir le même résultat⁶.

Il y a plusieurs moyens d'aller au Paradis. Vous pouvez choisir parmi les centaines de manières différentes d'y parvenir. La raison pour laquelle vous voulez y aller est un autre sujet. Il y a toujours un choix à exercer quand il s'agit de *sādhyā*

⁶ कर्म — कर्तुं शक्यम् अकर्तुं शक्यम् अन्यथा वा कर्तुं शक्यम्।

karma — *kartuṃ śakyam, akartuṃ śakyam, anyathā vā kartuṃ śakyam.*

Une action — peut être faite, peut ne pas être faite, peut être faite différemment.

PAS DE CHOIX DANS LA CONNAISSANCE

Par contre, lorsque ce qui doit être accompli est déjà accompli, *siddha*, mais n'est pas compris, il n'y a aucun choix possible. La connaissance ne se prête à aucun choix ; elle ne dépend que de la nature de son objet et non de ma volonté. Par exemple, la connaissance d'une pomme, pour être valide, ne dépend que de la nature de l'objet, la pomme, même si je veux qu'elle soit autre chose. Je n'ai pas non plus de choix au niveau du processus de connaissance, une fois que le moyen de connaissance et l'objet à connaître sont alignés. Si mes yeux sont ouverts et n'ont pas de problèmes, et que le mental n'est pas ailleurs, je ne peux que voir ce qui est en face de moi. Quel choix ai-je dans cette situation ?

La connaissance de ce qui est déjà accompli exige un questionnement approprié, dans le but d'écartier tous les obstacles pour que la connaissance ait lieu. Qu'est-ce qui vous empêche d'avoir la connaissance de vous-même une fois qu'elle vous est exposée? Quel est la nature de l'obstacle ? Est-ce parce que vous ne suivez pas ce qui est dit ? Une fois que les obstacles ont été identifiés, ils doivent être écartés, un à un, car vous êtes Brahman. La poursuite de la connaissance consiste à éliminer tous les doutes.

La connaissance d'un fait déjà accompli doit être immédiate, directe ; elle ne peut pas être indirecte. Si elle n'intervient pas malgré l'enseignement, l'obstacle est sous la forme d'erreur, d'imprécision, de manque de clarté ou de doute. Les obstacles sont écartés pendant le dialogue entre l'enseignant et l'étudiant.

L'IMPORTANCE DU QUESTIONNEMENT

Le questionnement est une nécessité absolue quand il s'agit de comprendre. Cela ne veut pas que dire vous devez tout le temps poser des questions. Cela signifie que sans questionnement, il est impossible d'avoir une connaissance claire. L'enseignement lui-même consiste en un certain nombre de questions ; l'enseignant soulève des questions et ne cesse d'y répondre. Si l'étudiant a encore des questions, il doit poser ces questions pour parvenir à la connaissance, car il ne s'agit pas d'un système de croyances. Et si nous découvrons que quelque chose est une croyance, nous sommes capables de dire, "C'est une croyance", ce qui met un terme à la discussion.

Notre approche n'est pas de démontrer ou prouver une croyance quelconque, mais simplement de démontrer le fait que c'est une croyance, quand c'est une croyance. Il y a beaucoup de croyances et il n'y a rien de mal à cela — tant que nous comprenons que ce sont des croyances. Mais, il y a aussi beaucoup de choses que nous devons comprendre, connaître et dans ce cas, il est important et nécessaire de poser des questions. La *Gītā* est présentée sous la forme d'un dialogue entre un enseignant et un étudiant, pour souligner le fait qu'il s'agit ici de comprendre et non de croire.

COMMENTAIRES SUR LA GITA

Śaṅkara dit qu'il a écrit son commentaire pour que les lecteurs puissent analyser et comprendre le sens véritable de la *Gītā-śāstra*, même si elle avait déjà été commentée par d'autres de manière détaillée. Les commentaires précédents, même ceux qui faisaient

autorité, différaient les uns des autres et, dans certains cas, s'opposaient entre eux. Puisque ces ouvrages pouvaient entraîner de la confusion dans l'esprit de ceux qui désiraient comprendre le *śāstra*, Śaṅkara décida de rédiger un commentaire dans l'intention de clarifier ce que la *Gītā* dit réellement.

Après Śaṅkara, de nombreux commentaires et traductions ont été publiés dans différentes langues avec des degrés différents de clarté. Aucun n'égale l'analyse de la *Gītā* de Śaṅkara. Son commentaire est extrêmement bien argumenté et cohérent tout du long. Par exemple, chaque fois que la *Gītā* parle de *bhakti*, il discute ce sujet dans son contexte. Quand Kṛṣṇa parle d'Īśvara en utilisant la première personne du singulier, Śaṅkara dit clairement qu'il s'agit du Seigneur, Īśvara, *paramātmā*.

Pour analyser correctement la *Gītā*, cela doit être fait de manière logique et cohérente. L'analyse ne peut pas aller à l'encontre de la raison. Un commentaire de la *Gītā* doit suivre les mots de la *Gītā* et respecter toutes les règles de grammaire et de syntaxe. Les versets antérieurs et ultérieurs doivent aussi être pris en compte.

LA NECESSITE DE LA REFLEXION

La *Gītā* est un livre qui ne contient rien d'autre que ce qui est dit dans les *Upaniṣads*. C'est une raison de plus pour exiger que son commentaire soit cohérent. Rien dans le commentaire ne devrait contredire le livre source. Notre compréhension de la *Gītā* doit absolument prendre en compte tous ces différents facteurs. Ce sont les conditions nécessaires à la compréhension. Les différentes interprétations de la *Gītā* doivent être comprises. Nous n'essayons pas de faire dire à la *Gītā* ce que nous aimerions qu'elle dise. Notre approche est d'essayer de comprendre ce qu'elle dit, et pour cela, l'objectivité et la réflexion sont indispensables.

C'est pourquoi, avant d'aborder l'étude de la *Gītā* proprement dite, nous allons commencer par certains versets, *Gītā-dhyānam*, qui font l'éloge de la *Gītā*. Ils sont chantés traditionnellement pour invoquer la *Gītā* et lui demander de révéler la vérité contenue dans la *Gītā-śāstra*. Ces versets sont une prière à la *Gītā* elle-même, à la *Gītā* considérée comme la Mère *śruti*, avec sa patience et son amour infinis, et aussi à la *Gītā* en tant que *Bhagavān*, le Seigneur. C'est seulement après l'avoir invoqué que nous essaierons de comprendre le sens exact de ce qu'elle dit. Cette prière a pour but d'aider à la compréhension de la *Gītā*, c'est à dire la compréhension de moi-même.

La *Gītā*, tout comme les *Upaniṣads*, est comme un miroir— un miroir de mots dans lesquels nous pouvons nous voir nous-mêmes très clairement. Si le monde n'est pas séparé de moi, et si Īśvara n'est pas séparé de moi, je dois être capable de voir cette réalité dans les mots de la *Gītā*.

Au cours de la brève présentation des versets de la *Gītā-dhyāna* qui suit, il est possible que vous ayez le sentiment que certains passages auraient mérité plus d'explications pour être compris clairement. Cette clarté viendra au fur et à mesure que nous progresserons dans l'étude de la *Gītā*.