LE SUPRÊME SECRET

DE LA GUÎTÂ

Les sept derniers chapitres

d'*Essai sur la Guîtâ*

de Sri Aurobindo

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre 18 – Les gounas, la foi, les œuvres **page 3**

Chapitre 19 – Les gounas, le mental et les œuvres **page 12**

Chapitre 20 – Swabhâva et swadharma **page 20**

Chapitre 21 – Vers le suprême secret **page 31**

Chapitre 22 – Le suprême secret **page 39**

Chapitre 23 – La signification essentielle de la Guîtâ **page 52**

Chapitre 24 – Le message de la Guîtâ **page 58**

Glossaire des mots sanskrits **page 72**

Livre 2 – Chapitre 18

Les gounas, la foi et les œuvres

La Guîtâ a fait une distinction entre l'action qui suit la licence du désir personnel et celle que l'on accomplit selon le Shâstra. Par cette dernière, nous devons entendre la science et l'art de vivre que l'on reconnaît et qui sont le résultat de la vie collective de l'humanité, de sa culture, de sa religion, de sa science, de sa découverte progressive de la meilleure règle de vie – mais l'humanité avance encore dans l'ignorance, et c'est dans un clair-obscur qu'elle se meut vers la connaissance. L'action du désir personnel appartient à l'état non régénéré de notre nature; elle est dictée par l'ignorance ou la fausse connaissance, ou bien par un égoïsme cinétique ou radjasique déréglé ou mal réglé. L'action gouvernée par le Shâstra est le fruit d'une culture intellectuelle, éthique, esthétique, sociale et religieuse; elle donne corps à une tentative visant une certaine vie de justice, une harmonie et un ordre juste; de toute évidence, elle représente un effort, plus ou moins avancé suivant les circonstances, de l'élément sattwique en l'homme pour dépasser, régler et maîtriser ou guider, là où l'on doit l'admettre, son ego radjasique et tamasique. C'est le moyen d'avancer d'un pas; l'humanité doit donc d'abord s'en servir pour progresser, elle doit faire de ce Shâstra sa loi d'action plutôt que d'obéir à l'impulsion de ses désirs personnels. Loi générale que l'humanité a toujours reconnue partout où elle était arrivée à un type quelconque de société établie et développée; elle possède une idée d'ordre, de loi, de norme pour sa perfection, quelque chose d'autre que le commandement de son désir ou que la grossière tendance de ses impulsions primaires. Cette règle plus grande, l'individu la trouve habituellement hors de lui, dans tel produit plus ou moins fixe de l'expérience et de la sagesse de la race humaine, qu'il accepte, auquel consentent son mental et les parties dominantes de son être, ou bien que ceux-ci sanctionnent et que lui essaie de faire sien en le vivant dans son mental, sa volonté et son action. Et ce consentement de l'être, cette consciente acceptation, cette volonté de croire et de réaliser, cela peut porter le nom donné par la Guîtâ, être sa foi, *shraddhâ*. La religion, la philosophie, la loi éthique, l'idée sociale, l'idée culturelle en lesquelles je mets ma foi, me donnent une loi pour ma nature et ses œuvres, une idée de droit relatif ou une idée de perfection relative ou absolue, et dans la mesure où ma foi en cette idée est sincère et complète, et intense ma volonté de vivre suivant cette foi, je puis devenir ce qu'elle me propose, je puis me façonner à l'image de ce droit ou faire de moi un exemple de cette perfection.

Mais nous voyons aussi qu'il existe en l'homme une tendance plus libre et autre que le gouvernement de ses désirs, autre, aussi, que sa volonté d'accepter la Loi, l'idée établie, la sûre direction du Shâstra. On voit assez fréquemment l'individu et la communauté à n'importe quel moment de sa vie – se détourner du Shâstra, le prendre en aversion, perdre cette forme de leur volonté ou de leur foi et partir à la recherche d'une autre loi qu'ils sont à présent plus disposés à admettre comme la juste règle de vie et à considérer comme une vérité plus vitale ou plus haute pour l'existence. Cela peut se produire lorsque le Shâstra établi cesse d'être une chose vivante et dégénère ou se sclérose, devenant une masse de coutumes et de conventions. Ou cela peut résulter de ce que l'on trouve le Shâstra imparfait ou désormais inutile au progrès exigé; une nouvelle vérité, une plus parfaite loi de vie sont devenues d'impératives nécessités. Si elles n'existent pas, l'effort de la race humaine doit les découvrir, ou bien un grand esprit individuel illuminé qui personnifie le désir et la quête de la race le fera. La loi védique devient une convention, et paraît le Bouddha avec sa règle nouvelle de l'octuple voie et, pour but, le nirvana; et l'on peut noter que cela il ne le propose pas comme une invention personnelle, mais comme la vraie règle de vie aryenne que redécouvre sans cesse le Bouddha, le mental illuminé, l'esprit éveillé. Mais pratiquement, cela revient à dire qu'il existe un idéal, un Dharma éternel que la religion, la philosophie, la morale et tous les autres pouvoirs qui, en l'homme, s'efforcent vers la vérité et la perfection cherchent sans trêve à incarner dans de nouvelles affirmations de la science et de l'art de la vie intérieure et extérieure – dans un nouveau Shâstra. Convaincue

d'étroitesse et d'imperfection, la loi mosaïque de la rectitude religieuse, morale et sociale est en outre à présent une convention; la loi du Christ vient la remplacer et prétend à la fois abroger et accomplir, abroger la forme imparfaite et accomplir en une lumière et un pouvoir plus profonds et plus vastes l'esprit de la chose visée, la divine règle de vie. Et la quête humaine ne s'arrête pas ici, elle laisse ces formulations aussi, retourne à quelque vérité passée qu'elle a rejetée ou se fraie un chemin en avant vers quelque nouvelle vérité, quelque nouveau pouvoir, mais tend toujours vers la même chose, la loi de sa perfection, sa règle de vie juste, son moi et sa nature complets, suprêmes, essentiels.

Ce mouvement commence avec l'individu, que ne satisfait plus la loi parce qu'il considère qu'elle ne correspond plus à son idée et à son expérience la plus vaste ou la plus intense de lui-même et de l'existence et qu'il ne peut dès lors plus y consacrer la volonté de croire et de pratiquer. Elle ne correspond pas à son mode intérieur d'être; pour lui, elle n'est pas *sat*, la chose qui est vraiment, celle qui est juste, le bien réel ou le plus haut ou le meilleur; ce n'est pas la vérité et la loi de son être ni de tous les êtres. Le Shâstra est quelque chose d'impersonnel par rapport à l'individu, et cela lui confère son autorité sur l'étroite loi personnelle de ses membres; mais le Shâstra est en même temps personnel par rapport à la collectivité, il est le résultat de son expérience, de sa culture ou de sa nature. Ce n'est pas dans toute sa forme et tout son esprit la règle idéale d'accomplissement du Moi, ni la loi éternelle du Maître de notre nature, bien qu'en soi il puisse contenir, dans une mesure plus ou moins importante, des indices, des avant-goûts, des aperçus illuminateurs de cette chose bien plus grande. Et l'individu peut avoir dépassé la collectivité, et être prêt pour une plus vaste vérité, une plus ample voie, une plus profonde intention de l'Esprit de Vie. Le mouvement directeur en lui qui se sépare du Shâstra peut en fait ne pas toujours être un mouvement supérieur; il peut prendre la forme d'une révolte de la nature égoïste ou radjasique cherchant à s'affranchir du joug de quelque chose qu'elle sent restreindre sa liberté de s'accomplir et de se trouver. Mais même alors, il est souvent justifié par quelque étroitesse ou quelque imperfection du Shâstra, ou bien parce que la règle de vie ordinaire se dégrade et devient une convention simplement limitative ou sans vie. Et dans ce sens, il est légitime, il fait appel à une vérité, il a une bonne et juste raison d'exister; quoiqu'elle n'emprunte pas le bon chemin, la libre action de l'ego radjasique, en effet, possédant davantage de liberté et de vie, est néanmoins meilleure que la morne adhésion tamasique et bigote à une convention. La nature radjasique est toujours plus puissante et plus fortement inspirée, elle a en elle plus de possibilités que la nature tamasique. Mais aussi, ce commandement peut être sattwique en son essence; il peut nous tourner vers un idéal plus ample et plus grand, qui nous rapprochera plus que jamais d'une vérité complète et vaste de notre moi et de l'existence universelle, d'une vérité telle que nous ne l'avons encore jamais vue, et nous serons donc plus près de cette loi suprême qui est une avec la liberté divine. Et en effet, ce mouvement est d'habitude une tentative pour saisir quelque vérité oubliée ou pour marcher vers une vérité non encore découverte ni vécue de notre être. Ce n'est pas qu'un mouvement licencieux de la nature anarchique; il a sa justification spirituelle, il est une nécessité de notre progrès spirituel. Et même si le Shâstra est encore chose vivante, même s'il est la meilleure règle pour l'humanité moyenne, l'homme exceptionnel, lui, l'homme spirituel, intérieurement développé, n'est pas lié par cette norme. Il lui est demandé de dépasser la ligne établie du Shâstra. Car c'est une règle pour le gouvernement, la maîtrise, la perfection relative de l'homme normal imparfait, et lui doit poursuivre une perfection plus absolue; c'est un système de dharmas fixes, et lui doit apprendre à vivre en la liberté de l'Esprit.

Mais alors, quelle base solide aura une action qui se sépare et de la tutelle du désir et de la loi normale ? Car la règle du désir possède une autorité à elle, qui, sans plus être sûre ou satisfaisante pour nous comme elle l'est pour l'animal, ou comme elle a pu l'être pour une humanité primitive, est néanmoins, dans ses limites, fondée sur une très vivante partie de notre naturel et fortifiée par ses puissantes indications; et la loi, le Shâstra, a derrière soi toute

l'autorité d'une règle depuis longtemps établie, d'anciennes sanctions qui ont fait leurs preuves et d'une solide expérience passée. Mais ce nouveau mouvement est, de par sa nature, une puissante aventure en l'inconnu ou en le partiellement connu, un audacieux développement et une nouvelle conquête. Qu'est, alors, le fil conducteur qu'il faut suivre, la lumière directrice dont peut dépendre ce développement, cette conquête ? Quelle en est en notre être la robuste assise ? La réponse est celle-ci : fil conducteur et support se doivent trouver dans la *shraddhâ* de l'homme, dans sa foi, sa volonté de croire, de vivre ce qu'il voit ou pense être la vérité de son être et de l'existence. En d'autres termes, ce mouvement est l'appel que l'homme se lance à lui-même, ou à quelque chose de puissant et d'irrésistible en lui-même ou dans l'existence universelle, pour découvrir sa vérité, sa loi de vie, le chemin de sa plénitude et de sa perfection. Et tout dépend de la nature de sa foi, de la chose en lui ou dans l'âme universelle – dont il est une portion ou une manifestation – vers laquelle il tourne sa foi; tout dépend aussi de la distance dont elle le rapproche de son moi réel et du Moi ou être vrai de l'univers. S'il est tamasique, obscur, obnubilé, s'il a une foi ignorante et une volonté incapable, il n'atteindra rien de vrai et retombera dans sa nature inférieure. S'il est séduit par de fausses lumières radjasiques, son entêtement risque de l'entraîner sur des chemins écartés qui peuvent le conduire dans des marécages ou vers un précipice, Dans un cas comme dans l'autre, sa seule chance de salut est que le sattwa lui revienne pour imposer à ses membres un nouvel ordre et une nouvelle règle éclairés qui le délivreront de la violente erreur de son entêtement ou de la morne erreur de son ignorance obscure. En revanche, s'il est d'une nature sattwique, s'il possède une foi sattwique et que le sattwa dirige ses pas, il arrivera en vue d'une règle supérieure idéale encore inatteinte qui, en des cas exceptionnels, peut même le mener par-delà la lumière sattwique, du moins le rapprocher un peu d'une suprême illumination divine et d'une divine manière d'être et de vivre. Si, en effet, la lumière sattwique est en lui si forte qu'elle le conduise au point où elle culmine, alors, en partant de ce point, il pourra se frayer une entrée dans un premier rayon de ce qui est divin, transcendant et absolu. Ces possibilités se trouvent dans tout effort tenté afin de se découvrir; elles sont les conditions de cette aventure spirituelle.

Il nous faut maintenant voir comment la Guîtâ traite cette question sur sa ligne d'enseignement spirituel et de discipline de soi. Ardjouna, en effet, pose immédiatement une question suggestive dont naît le problème, ou un aspect du problème. Lorsque les hommes, dit-il, sacrifient à Dieu ou aux dieux avec foi, *shraddhâ*, mais qu'ils abandonnent la règle du Shâstra, quelle est en eux cette volonté concentrée de dévotion, *nishthâ*, qui leur donne cette foi et les incite à ce genre d'action ? Est-ce le sattwa, le radjas ou le tamas ? À quel toron de la corde de notre nature appartient-elle ? La réponse de la Guîtâ pose d'abord comme principe que la foi en nous est triple comme toutes choses dans la Nature et qu'elle varie selon la qualité qui domine dans notre nature. La foi de chaque homme prend la forme, la teinte, la qualité que lui donnent la substance de son être, son tempérament constitutif, son pouvoir inné d'existence, *sattwânouroûpâ sarvasya shraddhâ*. Et alors, vient un vers remarquable où la Guîtâ nous dit que ce Pourousha, cette âme en l'homme est en quelque sorte faite de Shraddhâ foi, volonté d'être, croyance en soi et en l'existence –, et quelles que soient cette foi, cette volonté ou cette croyance constitutive en lui, il est cela et cela est lui, *shraddhâ-mayô'yam pourousho yo yatchraddhah sa éva sah*. Si nous regardons d'un peu près ce riche apophtegme, nous verrons que, sous-entendue dans ses quelques puissantes paroles, il contient en une ligne presque toute la théorie du moderne évangile du pragmatisme. Car si un homme, ou l'âme en un homme consiste en la foi qui est en lui, prise dans ce sens plus profond, alors il s'ensuit que la vérité qu'il voit et veut vivre est pour lui la vérité de son être, sa vérité à lui qu'il a créée, ou qu'il crée, et il ne peut y avoir pour lui d'autre vérité réelle. Cette vérité est chose de son action intérieure et extérieure, chose de son devenir, de la dynamique de l'âme, et non de ce qui ne change jamais en lui. Il est ce qu'il est aujourd'hui du fait de quelque volonté passée de sa nature soutenue et prolongée par une volonté présente de connaître, de croire et d'être en son intelligence et sa force vitale, et quelque nouvelle tournure que prennent cette volonté et cette foi active en sa

substance même, c'est cela qu'à l'avenir il tendra à devenir. Nous créons notre propre vérité d'existence dans notre action mentale et vitale, ce qui est une autre façon de dire que nous créons notre être, que nous sommes les créateurs de nous-mêmes.

Mais ce n'est là, de toute évidence, qu'un aspect de la vérité, et tout exposé unilatéral est suspect pour le penseur. La vérité n'est pas simplement tout ce qu'est ou crée notre personnalité et qui n'est que la vérité de notre devenir, un point ou une ligne de force dans un mouvement de très ample volume. Par-delà notre personnalité, il y a d'abord un être universel autant qu'un universel devenir dont les nôtres ne sont qu'un petit mouvement; et au-delà encore, il y a l'Être éternel dont dérivent tous les devenirs et auquel ils doivent toutes leurs potentialités, leurs éléments, leurs motifs originels et finaux. Nous pouvons dire en fait que tout devenir n'est qu'un acte de la conscience universelle, est Mâyâ, est une création de la volonté de devenir, et que la seule autre réalité, s'il y en a une, est une pure existence éternelle au-delà de la conscience, sans traits, inexprimée et inexprimable. C'est pratiquement le point de vue adopté par l'Adwaïta du mâyâvâdi et le sens de la distinction qu'il fait entre la vérité pragmatique que son mental tient pour illusoire ou du moins pour seulement temporaire et partiellement réelle, tandis que, pour le pragmatisme moderne, elle est la vraie vérité, ou du moins la seule réalité reconnaissable, étant la seule réalité que nous puissions incarner et connaître – entre cette illusion pragmatique et, de l'autre côté de la Mâyâ créatrice, l'Absolu solitaire, sans traits et inexprimable. Mais pour la Guîtâ, le Brahman absolu est aussi le suprême Pourousha, et le Pourousha est toujours l'Âme consciente, bien que sa conscience la plus haute, sa supraconscience, si nous voulons – de même, peut-on ajouter, que sa conscience la plus basse, que nous appelons Inconscient –, soit quelque chose de bien différent de notre conscience mentale, la seule à laquelle nous ayons accoutumé de donner ce nom. Il y a en cette suprême supraconscience une vérité et un dharma suprêmes : l'immortalité, une très grande et divine façon d'être, une façon d'être de l'éternel et infini. Cette éternelle façon d'exister, cette divine manière d'être existent déjà dans l'éternité du Pouroushôttama, mais nous essayons maintenant de les créer ici-bas également dans notre devenir au moyen du Yoga : nous nous efforçons de devenir le Divin, d'être comme Lui, *mad-bhâva*. Cela aussi dépend de la shraddhâ. C'est par un acte de notre substance consciente et en croyant en leur vérité, c'est en voulant intérieurement les vivre ou les être que nous les obtenons; mais cela ne veut pas dire qu'elles n'existent pas déjà au-delà de nous. Bien qu'elles puissent ne pas exister pour notre mental extérieur tant que nous ne nous y voyons pas et ne nous y recréons pas, elles sont néanmoins là, dans l'Éternel, et nous pouvons même dire qu'elles sont déjà là dans notre moi secret; car en nous aussi, dans nos profondeurs, est toujours le Pouroushôttama. Si nous devenons cela, si nous le créons, c'est de Son fait, et c'est Sa manifestation en nous. En réalité, toute création, procédant de la substance consciente de Éternel, est une manifestation de Éternel et découle d'une foi, d'une acceptation, d'une volonté d'être en la conscience originatrice, Tchit-Shakti.

Toutefois, ce qui nous occupe à présent, c'est non pas l'aspect métaphysique de la question, mais la relation entre cette volonté ou cette foi dans notre être et notre possibilité de croître en la perfection de la nature divine. Dans tous les cas, cette puissance, cette foi est notre base. Lorsque nous vivons, que nous sommes et agissons selon nos désirs, c'est un acte persistant de *shraddhâ* relevant surtout de notre nature vitale et physique, de notre nature tamasique et radjasique. Et lorsque nous essayons d'être, de vivre et d'agir selon le Shâstra, nous le faisons par un acte persistant de *shraddhâ* qui, à supposer que ce ne soit pas une foi routinière, relève d'une tendance sattwique œuvrant sans relâche à s'imposer à nos parties radjasiques et tamasiques. Lorsque nous laissons de côté ces deux choses et que nous essayons d'être, de vivre et d'agir conformément à quelque conception idéale ou nouvelle de la vérité que nous avons trouvée ou individuellement acceptée, c'est aussi un acte persistant de *shraddhâ* que peut dominer l'une quelconque de ces trois qualités qui, constamment, gouvernent toute notre pensée, toute notre volonté, tous nos sentiments et toute notre action. Et d'autre part, lorsque

nous essayons d'être, de vivre et d'agir suivant la nature divine, il nous faut là aussi le faite par un acte persistant de *shraddhâ* qui, d'après la Guîtâ, doit être la foi de la nature sattwique quand elle culmine et s'apprête à dépasser ses strictes limites. Mais toutes ces choses – et chacune en particulier – impliquent un mouvement ou un déplacement de la nature, toutes supposent une action intérieure ou extérieure, ou bien le plus souvent une action à la fois intérieure et extérieure. Quel sera alors le caractère de cette action ? La Guîtâ définit trois éléments principaux de l'œuvre que nous devons accomplir, *kartavyam karma*; ce sont le sacrifice, le don et l'ascèse. Lorsque Ardjouna, en effet, l'interroge sur la différence qu'il y a entre le renoncement extérieur et le renoncement intérieur, sannyâsa et tyâga, Krishna souligne que l'on ne doit aucunement renoncer à ces trois choses, mais les accomplir jusqu'au bout, car elles sont l'œuvre à nous proposée, *kartavyam karma*, et elles purifient le sage. En d'autres termes, ces actes constituent le moyen de notre perfection. Mais en même temps, l'insensé peut les accomplir sans sagesse ou avec moins de sagesse. Toute action dynamique peut être réduite, en ses parties essentielles, à ces trois éléments. Car toute action dynamique, toute cinétique de la nature implique une tapasyâ, une ascèse volontaire ou involontaire, un énergisme et une concentration de nos forces ou de nos capacités, ou de quelque capacité qui nous aide à accomplir, à acquérir ou bien à devenir quelque chose : *tapas*. Toute action implique un don de ce que nous sommes, ou de ce que nous avons, une dépense représentant le prix de cet accomplissement, de cette acquisition, ou de ce devenir : *dâna*. Toute action implique également un sacrifice à des pouvoirs élémentaux ou universels, ou au Maître suprême de nos œuvres. La question est de savoir si nous faisons ces choses inconsciemment, passivement ou au mieux avec une volonté inintelligente, ignorante et à demi consciente, ou avec un énergisme imprudemment ou perversement conscient, ou avec une volonté sage et consciente, enracinée dans la connaissance en d'autres termes, si notre sacrifice, notre don, notre ascèse sont de nature tamasique, radjasique, ou sattwique.

Car ici-bas, tout, y compris les choses physiques, reçoit ce triple caractère en partage. Notre nourriture, par exemple, nous dit la Guîtâ, est sattwique, radjasique, ou tamasique, selon son caractère et son effet sur le corps. Le tempérament sattwique dans le corps mental et physique se tourne tout naturellement vers les choses qui augmentent la vie, augmentent la force intérieure et extérieure, nourrissent à la fois la force mentale, vitale et physique et augmentent le plaisir, la satisfaction et l'heureuse condition du mental, de la vie et du corps vers tout ce qui est succulent, doux et ferme et qui rassasie. Le tempérament radjasique préfère tout naturellement la nourriture violemment aigre, piquante, forte, acre, âpre, corsée, brûlante, les aliments qui augmentent la mauvaise santé et les troubles de l'esprit et du corps. Le tempérament tamasique prend un plaisir pervers à consommer une nourriture froide, impure, rassise, pourrie ou sans goût et, comme les animaux, accepte même les restes de ce que les autres ont mangé à moitié. Le principe des trois gounas est universel. A l'autre bout, les gounas s'appliquent de la même façon aux choses du mental et de l'esprit, au sacrifice, au don et à l'ascèse; et sous chacun de ces trois titres, la Guîtâ distingue entre les trois genres, selon la terminologie courante de ces choses telles que les formulait le symbolisme de l'ancienne culture indienne. Mais en nous rappelant le très large sens que la Guîtâ elle-même donne à l'idée de sacrifice, nous pouvons bien élargir la signification superficielle de ces suggestions et les ouvrir à un sens plus libre. Et il sera bon de les prendre dans l'ordre inverse, du tamas au sattwa, puisque nous regardons comment nous nous élevons hors de notre nature inférieure grâce à une certaine culmination sattwique et un dépassement de soi pour nous diriger vers une nature et une action divine par-delà les trois gounas.

Le sacrifice tamasique est l'œuvre accomplie sans foi, c'est-à-dire sans aucune idée, aucune acceptation, aucune volonté entières et conscientes tournées dans le sens de ce que, pourtant, la Nature nous impose d'exécuter. Il est accompli mécaniquement, parce que le fait de vivre l'exige, parce qu'il se présente sur notre chemin, parce que les autres l'accomplissent, afin

d'éviter une autre difficulté plus grande qui peut venir de ce qu'on ne le fait pas, ou de tout autre motif tamasique. Et si nous avons pleinement ce genre de caractère, il tendra à être accompli sans soin, pour la forme et de la mauvaise façon. Il ne sera pas exécuté selon la *vidhi* ou juste règle du Shâstra, ne sera pas d'étape en étape mené conformément à la juste méthode établie par l'art et la science de la vie et la vraie science de la chose à faire. On ne donnera point de nourriture au cours de ce sacrifice – et cet acte du rituel indien symbolise l'élément de don secourable inhérent à toute action qui est un sacrifice réel, l'indispensable don aux autres, l'aide féconde aux autres, au monde, sans lesquels notre action devient une chose tout à fait égocentrique et viole la véritable loi universelle de la solidarité et de l'échange. L'œuvre sera faite sans la dakshinâ, sans la très nécessaire offrande ou le don de soi aux guides de l'action sacrificielle : au guide extérieur qui nous aide dans notre travail, ou bien à la déité voilée ou manifestée en nous. L'œuvre sera faite sans le mantra, sans la pensée dédicatoire qui est le corps sacré de notre volonté et de notre connaissance élevées vers les divinités que nous servons par notre sacrifice. L'homme tamasique n'offre pas son sacrifice aux dieux, mais aux pouvoirs élémentaux inférieurs ou à ces esprits plus grossiers qui, de derrière le voile, se nourrissent de ses œuvres et dominent sa vie de leur obscurité.

L'homme radjasique offre son sacrifice aux divinités inférieures ou à des puissances perverses, les yakshas, les gardiens des richesses, ou aux forces asouriques et râkshasiques. Son sacrifice peut s'exécuter extérieurement selon le Shâstra, mais le motif en est l'ostentation, l'orgueil ou la convoitise pour le fruit de son action, une véhémente insistance à demander le prix de ses œuvres. Dès lors, toute œuvre qui procède d'un désir personnel violent ou égoïste ou d'une volonté arrogante tendant à s'imposer au monde pour des objets personnels, est de nature radjasique, même si elle se masque derrière les insignes de la lumière, même si elle est extérieurement accomplie comme un sacrifice. Bien qu'elle soit ostensiblement offerte à Dieu ou aux dieux, elle demeure essentiellement une action asourique. C'est l'état intérieur, le mobile et la direction intérieurs qui donnent leur valeur à nos œuvres et non pas seulement l'apparente direction extérieure, les noms divins dont nous pouvons nous servir pour les sanctionner ni même la sincère croyance intellectuelle qui semble nous justifier dans leur exécution. Là où l'égoïsme domine nos actes, là notre œuvre devient un sacrifice radjasique. En revanche, le vrai sacrifice sattwique se distingue à trois signes, qui sont le calme sceau de son caractère. Tout d'abord, il est dicté par la vérité effective, exécuté selon la *vidhi*, le juste principe, l'exacte méthode et la règle exacte, le rythme et la loi justes de nos œuvres, leur vrai fonctionnement, leur dharma; cela revient à dire que la raison et la volonté éclairées sont les guides et les déterminants de leurs étapes et de leur but. En second lieu, il est exécuté avec un mental concentré et fixé sur l'idée de la chose à faire comme vrai sacrifice que nous impose la loi divine qui gouverne notre vie, et dès lors accompli au nom d'une haute obligation intérieure ou d'une vérité impérative et sans désir pour le fruit personnel – plus le motif de l'action et le caractère de la force qui y est mise sont impersonnels, plus la nature en est sattwique. Et finalement, il est offert aux dieux sans nulle réserve; les puissances divines peuvent l'accepter, par lesquelles le Maître de l'existence gouverne l'univers car elles sont Ses masques et Ses personnalités.

Ce sacrifice sattwique se rapproche donc de l'idéal et conduit directement au genre d'action qu'exige la Guîtâ; mais ce n'est pas le dernier idéal, ni le plus haut; ce n'est pas encore l'action de l'homme devenu parfait qui vit dans la nature divine. Car il est exécuté comme un dharma fixe, et offert comme un sacrifice ou un service aux dieux, à un pouvoir ou à un aspect partiel du Divin manifesté en nous-mêmes ou dans l'univers. L'œuvre accomplie avec une foi religieuse désintéressée ou sans égoïsme pour l'humanité ou impersonnellement par consécration à la Justice ou à la Vérité est de cette nature, et ce genre d'action est nécessaire à notre perfection, car elle purifie notre pensée, notre volonté et notre substance naturelle. Le summum de l'action sattwique auquel nous devons parvenir est d'un genre encore plus vaste et libre; c'est le haut sacrifice ultime que nous offrons au Divin suprême en Son être intégral en

recherchant le Pouroushôttama ou en voyant Vâsoudéva dans tout ce qui est; c'est l'action accomplie impersonnellement, universellement, pour le bien du monde, pour que se fasse la volonté divine dans l'univers. Cette culmination conduit à sa propre transcendance, à l'immortel Dharma. Car alors, une liberté point où il n'est pas du tout d'action personnelle, pas de règle sattwique de dharma, pas de limitation de Shâstra; la raison et la volonté inférieures sont elles-mêmes dépassées; et c'est non pas elles, mais une sagesse supérieure qui dicte et guide l'œuvre et en commande l'objectif. Il n'est pas question de fruit personnel; car la volonté qui œuvre n'est point la nôtre, mais une suprême Volonté dont l'âme est l'instrument. Point d'égocentrisme ni de désintéressement; car le djîva, l'éternelle portion du Divin, est uni au Moi suprême de son existence, et lui et tous sont un en ce Moi, en cet Esprit. Point d'action personnelle, car toutes les actions sont abandonnées au Maître de nos œuvres, et c'est lui qui accomplit l'action par l'intermédiaire de la Prakriti divinisée. Point de sacrifice – à moins que nous ne puissions dire que le Maître du sacrifice s'offre à lui-même sous sa forme cosmique les œuvres de son énergie dans le djîva. Tel est le suprême état de dépassement de soi auquel on atteint par l'action qui est un sacrifice, et telle la perfection de l'âme parvenue à sa pleine conscience dans la nature divine.

La tapasyâ tamasique est celle que l'on poursuit dans un esprit obscurci qui, jouet d'une illusion, s'enferre obstinément dans son illusion; maintenue par une foi ignorante dans quelque fausseté chérie, cette tapasyâ s'exécute avec un effort et une souffrance que l'on s'impose à poursuivre tel objet égoïste étroit et vulgaire, sans lien aucun avec un vrai ou un grand but, ou bien en concentrant l'énergie dans la volonté de blesser autrui. Ce qui rend tamasique un tel énergisme, ce n'est pas un principe quelconque d'inertie – car l'inertie est étrangère à la tapasyâ –, mais une étroitesse, une laideur vulgaires dans la façon d'agir, une obscurité dans le mental et la nature, ou bien un instinct ou un désir hébétés dans le but ou dans le sentiment moteur. Les ascèses à l'énergisme radjasique sont celles que l'on entreprend pour obtenir honneurs et adoration des hommes, pour la distinction personnelle, la gloire et la grandeur extérieures, ou pour tout autre des nombreux motifs de la volonté égoïste et de l'orgueil. Ce genre d'ascèse se voue à certains objets évanescents qui n'ajoutent rien à la croissance de l'âme vers le ciel et à sa perfection; c'est une chose qui n'a point de principe fixe et utile, une énergie liée à l'occasion qui change et qui passe et elle est elle-même de cette nature. Ou quand il y aurait manifestement un objet plus intérieur et plus noble, quand la foi et la volonté seraient d'un genre supérieur, s'il entre néanmoins dans l'ascèse un genre ou un autre d'arrogance ou d'orgueil, ou bien qu'avec une grande force s'y manifeste la véhémence d'une volonté égoïste ou du désir, ou si cette ascèse commande une action violente, déréglée ou terrible et contraire au Shâstra, opposée à la juste loi de la vie et des œuvres et qu'elle soit un sujet d'affliction pour soi-même et autrui, ou si elle est du genre où l'on se torture, si elle blesse les éléments du mental, du vital et du physique ou violente le Dieu qui siège en nous, dans le corps subtil intérieur, c'est alors une tapasyâ insensée, asourique, radjasique ou radjaso-tamasique.

La tapasyâ sattwique est celle que l'on fait avec une très haute foi éclairée, comme un devoir profondément accepté ou pour quelque raison éthique ou spirituelle, ou pour toute autre raison supérieure, et sans désir d'aucun fruit extérieur ni étroitement personnel dans l'action. Elle relève de la discipline de soi et exige la maîtrise de soi et l'harmonisation de la nature. La Guîtâ décrit trois sortes d'ascèse sattwique. Vient d'abord l'ascèse physique, l'ascèse de l'acte extérieur; dans cette rubrique, il est surtout fait mention du culte et du respect de ceux qui méritent respect, de la propreté de la personne, de l'action et de la vie, des rapports sincères et de la pureté sexuelle; on doit également s'abstenir de tuer ou de blesser autrui. Puis, c'est l'ascèse de la parole, qui consiste en l'étude de l'Écriture, en un parler aimable, véridique et bienfaisant; ici, on doit soigneusement s'abstenir d'employer des mots susceptibles de provoquer la crainte, le chagrin et le trouble chez autrui. Enfin, l'ascèse de la perfection mentale et morale implique la purification de tout le caractère, la douceur et un clair et calme bonheur mental, la maîtrise de soi et le silence. Entre ici tout ce qui apaise ou discipline la nature radjasique et égoïste, tout

ce qui la remplace par l'heureux et tranquille principe du bien et de la vertu. C'est l'ascèse du dharma sattwique si hautement prisée dans le système de l'ancienne culture indienne. Elle s'élèvera davantage, atteignant une haute pureté de la raison et de la volonté, une âme égale, une paix et un calme profonds, une vaste sympathie ouvrant sur l'unité, un reflet dans le mental, la vie et le corps du divin bonheur de l'âme intérieure. Là, parvenu à cette éminence, le type, le caractère éthique se fond déjà en le spirituel. Et l'on peut également pousser cette culmination à sa propre transcendance, on peut l'exhausser en une lumière supérieure et plus libre, et elle peut disparaître en la ferme énergie divine de la nature suprême. Ce qui alors demeurera, c'est le tapas immaculé de l'esprit, une très haute volonté et une force lumineuse dans tous les membres, agissant dans un calme solide et vaste, dans un profond et pur délice spirituel, Ânanda. Il n'y aura pas d'autre besoin d'ascèse, alors, pas de tapasyâ, tout étant naturellement, aisément divin, tout étant ce tapas. Il n'y aura pas de labeur séparé de l'énergisme inférieur, car l'énergie de la Prakriti aura trouvé sa source et sa base véritables en la volonté transcendante du Pouroushôttama. Alors, du fait de cette haute origine, les actes de cette énergie sur les plans inférieurs découleront à leur tour, naturellement et spontanément, d'une parfaite volonté innée et seront parfaitement guidés de l'intérieur. Aucun des dharmas actuels n'y mettra de limite; car il y aura une action libre bien au-dessus de la nature radjasique et tamasique, mais aussi bien au-delà des trop précautionneuses et trop étroites limites de la règle d'action sattwique.

De même que la tapasyâ, tout don est d'un caractère ignorant et tamasique, ou ostentatoire et radjasique, ou désintéressé, éclairé et sattwique. Le don tamasique est offert dans l'ignorance, sans souci des justes conditions de temps, de lieu ni d'objet; c'est un mouvement déraisonnable, inconsidéré et à vrai dire égocentrique, une générosité non généreuse et ignoble, le don offert sans sympathie ni libéralité réelle, sans respect pour les sentiments de celui qui reçoit et que celui-ci méprise même en l'acceptant. Le genre radjasique de don est celui que l'on fait à regret, de mauvaise grâce ou en se faisant violence, ou bien en ayant en vue un objet personnel et égoïste, ou dans l'espoir de recevoir d'un point ou d'un autre quelque chose en retour, ou un bienfait correspondant ou plus grand de celui qui reçoit. La façon sattwique de faire un don est de l'octroyer à bon escient, avec bonne volonté et sympathie, dans les justes conditions de temps et de lieu, et à la bonne personne, à celle qui en est digne ou que le don peut réellement aider. Le don se fait pour le plaisir de donner, par bienfaisance, sans envisager un profit déjà venu ou qui doive encore venir de celui à qui échoit le bienfait, et sans qu'intervienne aucun objectif personnel. A son paroxysme, le mode sattwique du *dâna* fera intervenir un croissant élément de ce vaste don de soi aux autres, au monde et à Dieu, *âtma-dâna*, *âtma-samarpana*, qui est la haute consécration du sacrifice des œuvres que prescrit la Guîtâ. Et la transcendance dans la nature divine sera une très grande plénitude de l'offrande de soi fondée sur la plus vaste signification de l'existence. Tout ce multiple univers naît et est constamment maintenu du fait que Dieu se donne lui-même, ainsi que ses pouvoirs, et que son moi et son esprit s'écoulent à profusion dans toutes ces existences; l'être universel, dit le Véda, est le sacrifice du Pourousha. Tout ce que fait l'âme parvenue à sa perfection sera de même un constant et divin don de soi et de ses pouvoirs, une coulée de la connaissance, de la lumière, de la force, de l'amour, de la joie, de la Shakti secourable qu'elle possède en le Divin et, par l'influence de celui-ci et Son irradiation, se répandra sur toutes choses autour d'elle selon leur capacité de réception, ou sur tout ce monde et ses créatures. Tel sera le résultat complet du complet don de soi de l'âme au Maître de notre existence.

La Guîtâ clôt ce chapitre sur ce qui semble à première vue des propos obscurs. La formule ÔM, Tat, Sat, dit-elle, est la triple définition du Brahman, par qui les Brâhmanas, les Védas et les sacrifices furent jadis créés, et toute leur signification s'y trouve. Tat, Cela, indique l'Absolu. Sat indique l'existence suprême et universelle en son principe. ÔM est le symbole du triple Brahman, le Pourousha tourné vers l'extérieur, celui qui est tourné vers l'intérieur, ou subtil, et le Pourousha causal et supraconscient. Chaque lettre, A, U, M en désigne un dans

l'ordre ascendant, et la syllabe entière exprime le quatrième état, *tourîya*, qui s'élève à l'Absolu. ÔM est la syllabe inaugurale prononcée au commencement, en prélude de bénédiction pour sanctionner tous les actes du sacrifice, tous les actes du don et tous les actes de l'ascèse; ÔM rappelle que de notre œuvre nous devons faire une expression du triple Divin dans notre être intérieur, que nous devons la tourner vers Lui en l'idée et le mobile. Ceux qui poursuivent la libération accomplissent ces actions sans en désirer le fruit, mais seulement avec l'idée, le sentiment, l'Ânanda du Divin absolu derrière leur nature. C'est cela qu'ils recherchent par cette pureté et cette impersonnalité dans leurs œuvres, cette haute absence de désir, cette vaste absence d'ego et cette vaste plénitude de l'Esprit. Sat signifie le bien et signifie l'existence. Ces deux choses, le principe du bien et le principe de la réalité doivent être présents derrière les trois genres d'action. Toutes les bonnes œuvres sont Sat, car elles préparent l'âme à la réalité supérieure de notre être; toute ferme persévérance dans le sacrifice, le don et l'ascèse et toutes les œuvres accomplies avec cette vue centrale, comme sacrifice, comme don, comme ascèse, sont Sat, car elles construisent la base pour la plus haute vérité de notre esprit. Et parce que *shraddhâ* est le principe central de notre existence, n'importe laquelle de ces choses accomplie sans *shraddhâ* est une fausseté, elle n'a ni vraie signification ni vraie substance sur la terre ou au-delà, est sans réalité, sans pouvoir de durer ou de créer dans la vie ici-bas ou après la vie mortelle dans les régions plus grandes de notre esprit conscient. La foi de l'âme – non une simple croyance intellectuelle mais l'harmonieuse volonté de connaître, de voir, de croire, d'agir et d'être selon sa vision et sa connaissance – est ce qui, par son pouvoir, détermine la mesure des possibilités de notre devenir, et c'est cette foi et cette volonté tournées dans tout notre moi, toute notre nature et notre action intérieurs et extérieurs, vers ce qui est le plus haut, le plus divin, le plus réel et éternel, qui nous permettront d'atteindre à la suprême perfection.

Livre 2 – Chapitre 19

Les gounas, le mental et les œuvres

La Guîtâ n'a pas encore terminé son analyse de l'action à la lumière de cette idée fondamentale des trois gounas et de leur transcendance par une culmination où se dépasse la plus haute discipline sattwique. La foi, shraddhâ, la volonté de croire et d'être, de connaître, de vivre et d'incarner la Vérité que nous avons vue est le principal facteur, la force indispensable derrière une action qui se développe, surtout derrière la croissance de l'âme qui, au moyen des œuvres, accède à sa pleine stature spirituelle. Mais il y a aussi les pouvoirs mentaux, les instruments et les conditions qui aident à constituer l'élan, la direction et le caractère de l'activité et qui, par conséquent, jouent un rôle important dans une parfaite compréhension de cette discipline psychologique. La Guîtâ entre dans une analyse psychologique sommaire de ces choses avant de passer à sa grande conclusion, apogée de tout son enseignement, suprême secret, qui est d'un dépassement spirituel de tous les dharmas, d'une divine transcendance. Et il nous faut la suivre en ses brèves descriptions, cursivement, en nous étendant juste assez sur le sujet pour en saisir pleinement l'idée principale; car ce sont là des choses secondaires, mais chacune n'en a pas moins de grandes conséquences dans son contexte et pour son propos. C'est leur action coulée dans le type des gounas que nous devons mettre en lumière en partant des brèves descriptions fournies par le texte; la façon dont l'une ou l'autre, ou chacune culminera par-delà les gounas, découlera automatiquement du caractère de la transcendance générale.

Cette partie du sujet, une dernière question d'Ardjouna l'introduit, qui concerne le principe du sannyâsa, le principe du tyâga et ce en quoi ils diffèrent. La Guîtâ revient souvent sur cette distinction essentielle, elle y insiste à mainte reprise, et cela s'est par la suite trouvé amplement justifié par l'histoire du mental indien plus récent qui, constamment, confondit ces deux choses très différentes et inclina fortement à déprécier toute activité du genre qu'enseigne la Guîtâ, y voyant au mieux un simple prélude à la suprême inaction du sannyâsa. En fait, lorsque les gens parlent de tyâga, de renoncement, c'est toujours le renoncement physique au monde qu'ils entendent ou du moins sur quoi ils insistent, alors que, tout au contraire, la Guîtâ tient que le véritable tyâga a pour base l'action et la vie dans le monde, non point une fuite dans un monastère, une caverne ou au sommet d'une montagne. Le véritable tyâga est l'action avec renoncement au désir et, cela, c'est aussi le véritable sannyâsa.

Il ne fait pas de doute qu'un esprit de renoncement doit imprégner l'activité libératrice de la discipline sattwique c'est là un élément capital; mais quel genre de renoncement, et appartenant de quelle manière à l'esprit ? Non pas le renoncement aux œuvres dans le monde, ni aucun ascétisme extérieur, aucun étalage d'un visible abandon du plaisir, mais un renoncement, un rejet, *tyâga*, du désir vital et de l'ego vital, où l'on se dépouille, *sannyâsa*, de la vie personnelle séparée que mènent l'âme de désir, le mental gouverné par l'ego et la nature vitale radjasique. Telle est la vraie condition pour s'engager sur les hauteurs du Yoga, que ce soit par le moi impersonnel et l'unité brahmique, ou par le Vâsoudéva universel, ou intérieurement dans le suprême Pouroushôttama. Si on le prend d'une façon plus conventionnelle, le mot sannyâsa, dans la langue établie des sages, signifie que l'on dépose physiquement les actions attirantes, que l'on s'en dépouille; tyâga – et c'est là la distinction de la Guîtâ – est le nom que donnent les sages à un renoncement mental et spirituel, à un entier abandon de tout attachement opiniâtre au fruit de nos œuvres et à l'action elle-même ou à ce qui nous fait personnellement la commencer, à l'impulsion radjasique. En ce sens, le tyâga, et non le sannyâsa, est le meilleur chemin. Ce ne sont pas les actions attirantes que l'on doit écarter, mais c'est le désir qui leur donne ce caractère qui doit être chassé de nous. Le fruit des œuvres peut venir, dispensé par le Maître des œuvres, mais l'ego ne doit pas exiger de le recevoir en récompense, ni en faire une condition pour accomplir les œuvres. Ou bien le fruit peut ne pas

venir du tout; et il faut cependant exécuter l'œuvre comme étant la chose à faire, *kartavyam karma*, la chose que le Maître au-dedans exige de nous. Le succès, l'échec sont entre ses mains, et il les réglera selon sa volonté omnisciente et son insondable dessein. L'action, toute action doit en fin de compte être abandonnée, non pas physiquement par l'abstention, par l'immobilité, par l'inertie, mais spirituellement au Maître de notre être par le seul pouvoir de qui une action, quelle qu'elle soit, peut s'accomplir. Il faut renoncer à l'idée fausse que nous sommes personnellement les exécutants; car en réalité, c'est la Shakti universelle qui œuvre par l'entremise de notre personnalité et de notre ego. Le transfert spirituel de toutes nos œuvres au Maître et à sa Shakti est le véritable sannyâsa dans l'enseignement de la Guîtâ.

La question se pose encore de savoir quelles œuvres seront exécutées. Même les tenants d'une renonciation physique finale ne sont pas d'accord sur cette question difficile. Il en est qui voudraient que toutes les œuvres soient extirpées de notre vie, comme si c'était chose possible. Mais tel n'est pas le cas tant que nous sommes dans un corps et vivants; pas davantage le salut ne peut-il consister à réduire par la transe notre moi actif à l'immobilité sans vie de la motte de terre ou du caillou. Le silence du samâdhi n'annule pas la difficulté : dès que le souffle revient dans le corps, en effet, nous sommes une fois de plus dans l'action, tombés des hauteurs de ce salut dû à un sommeil spirituel. Mais le vrai salut, la libération par renoncement intérieur à l'ego et l'union avec le Pouroushôttama demeurent bien établis dans quelque état que ce soit, persistent en ce monde, ou hors de ce monde, en n'importe quel monde, ou hors de tout monde, existent en soi, *sarvathâ vartamânô'pi*, et ne dépendent ni de l'action ni de l'inaction. Quelles sont alors les actions qu'il faut faire ? Extrême, la réponse de l'ascète – dont la Guîtâ ne fait pas mention : peut-être n'était-elle pas si courante à l'époque – pourrait bien être que, parmi les activités volontaires, les seules que l'on doive autoriser sont celles qui consistent à mendier, manger et méditer, sans compter les actions nécessaires au corps. Mais la solution plus libérale et globale était évidemment de poursuivre les trois activités sattwiques : sacrifice, don et ascèse. Et il est certain, dit la Guîtâ, qu'il faut les poursuivre, car elles purifient le sage. Mais d'une façon plus générale, et si l'on prend ces trois choses dans leur sens le plus large, c'est l'action réglée justement, *niyatam karma*, que l'on doit faire, l'action réglée par le Shâstra, par la science et l'art de la juste connaissance, des œuvres justes, de la juste façon de vivre, ou réglée par la nature essentielle, *swabhâva-niyatam karma*, ou, finalement et mieux que tout, réglée par la volonté du Divin au-dedans et au-dessus de nous. Cette dernière est la véritable et unique action de l'homme libéré, *mouktasya karma*. Renoncer aux œuvres n'est pas un mouvement juste – la Guîtâ, pour finir, le déclare nettement et catégoriquement, *niyatasya tou sannyâsah karmano nôpapadyaté*. Y renoncer en étant confiant, par ignorance, que ce retrait suffit pour obtenir la vraie libération, voilà un renoncement tamasique. Les gounas, nous le voyons, nous suivent dans le renoncement aux œuvres aussi bien que dans les œuvres. Un renoncement accompagné d'attachement à l'inaction, *sangah akarmani*, serait également un retrait tamasique. Et abandonner les œuvres parce qu'elles sont cause de chagrin, ou qu'elles incommodent la chair ou lassent le mental, ou avec le sentiment que tout est vanité et tracas de l'esprit, voilà un renoncement radjasique, et qui n'apporte pas le haut fruit spirituel; cela non plus n'est pas le vrai tyâga. C'est un résultat du pessimisme intellectuel ou de la lassitude vitale, il a ses racines dans l'ego. Nulle liberté ne peut venir d'un renoncement gouverné par ce principe égocentrique.

Le principe sattwique du renoncement est de se retirer non de l'action, mais de l'exigence personnelle, du facteur ego qui est derrière elle. C'est d'accomplir des œuvres dictées non par le désir mais par la loi de la juste façon de vivre ou par la nature essentielle, sa connaissance, son idéal, sa foi en elle-même et en la Vérité qu'elle voit, sa *shraddhâ*. Ou bien sur un plan spirituel supérieur, elles sont dictées par la volonté du Maître et accomplies avec le mental en yoga, sans aucun attachement personnel à l'action ni au fruit de l'action. Il doit y avoir un complet renoncement à tout désir et à tout choix, à toute impulsion égoïstes et égocentriques et finalement à cet égoïsme beaucoup plus subtil de la volonté qui dit : "L'œuvre est mienne, je

suis l'exécutant", ou même : "L'œuvre est à Dieu, mais c'est moi l'exécutant." Il ne doit y avoir aucun attachement à l'œuvre agréable, attirante, lucrative ou promise au succès, et l'on ne doit point la faire parce qu'elle l'est en sa nature; mais ce genre de travail aussi doit être fait et fait totalement, sans égoïsme, avec l'assentiment de l'esprit lorsque c'est l'action exigée au-dessus et d'au-dedans de nous, *kartavyam karma*. Il ne doit y avoir aucune aversion pour l'action déplaisante, ingrate ou qui ne provoque pas le désir, ou pour l'œuvre qui entraîne ou est susceptible d'entraîner la souffrance, le danger, de rudes conditions, des conséquences funestes; car on doit l'accepter aussi, totalement, sans égoïsme, avec une profonde compréhension de sa nécessité et de son sens, lorsque c'est l'œuvre qu'il faut faire, *kartavyam karma*. L'homme sage écarte les dégoûts et les hésitations de l'âme de désir et les doutes de l'intelligence humaine ordinaire, qui ont pour mesures de petites normes personnelles et conventionnelles ou bien limitées. A la lumière du mental pleinement sattwique et avec le pouvoir d'un renoncement intérieur qui exhausse l'âme à l'état impersonnel, l'élève vers Dieu, vers l'universel et l'éternel, il suit la suprême loi idéale de sa nature ou la volonté du Maître des œuvres dans son esprit secret. Il n'accomplira point l'action pour un résultat personnel, ni pour une récompense en cette vie, ni en ayant de l'attachement pour la réussite, le profit ou les conséquences; pas davantage ses œuvres ne seront-elles entreprises pour obtenir un fruit en l'invisible au-delà ni ne demanderont-elles de récompense en d'autres vies ou d'autres mondes au-delà, ces prix dont a faim le mental religieux sans maturité. Les trois espèces de résultat – plaisant, déplaisant, mélangé – en ce monde ou en d'autres, en cette vie ou une autre, sont pour les esclaves du désir et de l'ego; ces choses ne s'accrochent pas à l'esprit libre. L'ouvrier libéré qui, par le sannyâsa intérieur, a abandonné ses œuvres à un Pouvoir supérieur est libre du karma. Il accomplira l'action, car un certain genre d'action, peu ou prou, petite ou grande, est inévitable, naturelle et juste pour l'âme incarnée l'action fait partie de la loi divine de la vie, est la haute dynamique de l'Esprit. En son essence, le renoncement, le vrai tyâga, le vrai sannyâsa n'a rien d'une règle empirique de l'inaction, mais réside en une âme désintéressée, un mental sans égoïsme, la transition de l'ego à la vraie nature impersonnelle et spirituelle. L'esprit de ce renoncement intérieur est la première condition mentale de la plus haute discipline sattwique parvenue à son sommet.

La Guîtâ parle alors des cinq causes ou conditions sine qua non pour accomplir les œuvres selon les lignes du Sânkhya. Ces cinq causes sont d'abord la structure que constituent le corps, la vie et le mental, base, ou aire de l'âme dans la Nature, *adhishthâna*, puis l'exécutant, *kartâ*, en troisième lieu l'instrumentation variée de la Nature, *karana*, en quatrième lieu les nombreux genres d'efforts qui composent la force de l'action, *tcheshtâh*, et enfin le Destin, *daïvam*, c'est-à-dire l'influence du Pouvoir ou des pouvoirs autres que les facteurs humains, autres que le mécanisme visible de la Nature, et qui se tiennent derrière ceux-ci, modifient l'œuvre et en disposent les fruits dans les phases de l'acte et de ses conséquences. Ces éléments constituent à eux cinq toutes les causes efficientes, *karana*, qui déterminent la mise en forme et le résultat de toute œuvre que l'homme entreprend avec son mental, son langage et son corps.

On suppose d'ordinaire que l'exécutant est notre personnalité égoïste de surface, mais c'est une idée fausse de l'entendement qui n'est pas parvenu à la connaissance. L'ego est l'exécutant visible, mais l'ego et sa volonté sont les créations et les instruments de la Nature avec lesquels la compréhension ignorante identifie à tort notre moi; ils ne sont même pas les seuls à déterminer l'action humaine, et moins encore sa tournure et ses suites. Lorsque nous sommes libérés de l'ego, notre moi réel, qui est derrière, vient en avant, impersonnel et universel, et en sa vision spontanée de l'unité avec l'Esprit universel il voit que c'est la Nature universelle qui exécute l'œuvre et qu'à l'arrière la Volonté divine est la souveraine de la Nature universelle. Seulement, tant que nous n'avons pas cette connaissance, nous sommes liés par le caractère d'exécutants de l'ego et de sa volonté, nous faisons le bien et le mal et avons la satisfaction de notre nature tamasique, radjasique ou sattwique. Mais une fois que nous vivons

dans cette connaissance plus grande, le caractère et les conséquences de l'œuvre ne peuvent faire de différence pour la liberté de l'esprit. Extérieurement, l'œuvre peut être une action terrible comme cette grande bataille, ce carnage de Kouroukshétra; mais bien que l'homme libéré tienne son rôle dans la lutte et quand il tuerait tous ces peuples, il ne tue personne ni n'est lié par son œuvre, car l'œuvre est celle du Maître des Mondes, et c'est Lui qui, en Sa secrète volonté omnipotente, a déjà tué toutes ces armées. Cette œuvre de destruction était nécessaire pour que l'humanité pût avancer vers une autre création et un nouveau but et, comme en un feu, pût se défaire de son karma passé de perversion, d'injustice et d'oppression et se diriger vers un royaume du Dharma. L'homme libéré exécutant l'œuvre qui lui est assignée est l'instrument vivant un en esprit avec l'Esprit universel. Et sachant que tout cela doit être et regardant au-delà de l'apparence extérieure, il agit non pour lui-même mais pour Dieu et pour l'homme, pour l'ordre humain et l'ordre cosmique[1]; en fait, il n'agit pas lui-même, mais est conscient de la présence et du pouvoir de la Force divine en ses actes et leur résultat. Il sait que, dans son corps mental, vital et physique, *adhishthâna*, la suprême Shakti exécute et est l'unique exécutante de ce que fixe un Destin qui, en vérité, n'est pas un Destin, pas une dispensation mécanique, mais la sage Volonté qui voit tout et qui est à l'œuvre derrière le karma humain. Cette "œuvre terrible", pivot de tout l'enseignement de la Guîtâ, est un exemple extrême d'action en apparence inauspicieuse, *akoushalam*, bien que, au-delà de l'apparence, se trouve un grand bien. Elle doit être exécutée de façon impersonnelle par l'homme divinement désigné pour la cohésion du dessein mondial, *lôka-sangrahârtham*, sans but ni désir personnel, parce que c'est le service assigné.

1. L'ordre cosmique entre en ligne de compte du fait que le triomphe de l'asoura dans l'humanité implique dans une même proportion le triomphe de l'asoura dans l'équilibre des forces universelles.

Il est dès lors évident que l'œuvre n'est pas la seule chose qui compte; la connaissance à partir de laquelle nous exécutons les œuvres fait une immense différence sur le plan spirituel. Il y a trois choses, dit la Guîtâ, qui concourent à créer l'impulsion mentale pour les œuvres, et ce sont la connaissance dans notre volonté, l'objet de la connaissance et celui qui connaît; et toujours, dans la connaissance entre en jeu le fonctionnement des trois gounas. C'est cet élément des gounas qui fait toute la différence pour notre notion de la chose connue et pour l'esprit dans lequel le connaissant exécute son œuvre. La connaissance tamasique ignorante est une façon petite, étroite, paresseuse oui maussadement obstinée de regarder les choses; elle ne considère pas la nature réelle du monde, ni la chose accomplie, ni son champ, ni l'acte, ni ses conditions. Le mental tamasique ne cherche pas la cause réelle, ni l'effet véritable, mais s'absorbe en un mouvement unique ou une seule routine en s'y attachant obstinément; il ne peut voir que la petite section de l'activité personnelle qu'il a sous les yeux et ne sait pas vraiment ce qu'il fait; il laisse aveuglément l'impulsion naturelle exprimer peu à peu, grâce à son action, des résultats qu'il ne conçoit ni ne prévoit, pas plus qu'il n'en a une intelligente compréhension. La connaissance radjasique est celle qui voit la multiplicité des choses, mais seulement en ce qu'elles sont séparées et opèrent différemment dans toutes ces existences; elle est incapable de découvrir un vrai principe d'unité ou de coordonner correctement sa volonté et son action, elle suit la pente de l'ego et du désir, l'activité de sa volonté égoïste et multiplement ramifiées, des mobiles divers et mêlés en réponse à la sollicitation des impulsions et des forces intérieures et environnantes. Cette façon de connaître aboutit à un fatras de portions de connaissance – souvent de connaissance décousue – mises à toute force bout à bout par le mental afin de tracer une espèce de chemin à travers la confusion de notre demi-connaissance et de notre demi-ignorance. Ou bien c'est une multiple action cinétique sans repos et sans idéal supérieur solide qui la gouverne, ni loi inhérente et sûre de lumière vraie et de vrai pouvoir en elle. La connaissance sattwique, au contraire, voit l'existence comme un tout indivisible en toutes ces divisions, un impérissable être unique en tous les devenirs; elle maîtrise le principe de son action et ce qui relie l'action particulière au dessein total de l'existence; elle met à la juste place chaque

étape du processus complet. Au sommet le plus haut de la connaissance cette vision devient la connaissance de l'esprit unique dans le monde, unique dans toutes ces multiples existences, du Maître unique de toutes les œuvres, des forces du cosmos comme expressions du Divin et de l'œuvre elle-même comme 11 ptétant l'opération de cette volonté et de cette sagesse suprêmes en l'homme, en sa vie et sa nature essentielle. La volonté personnelle est maintenant tout à fait consciente, illuminée, spirituellement éveillée; elle vit et œuvre dans l'Un, dont elle remplit de plus en plus parfaitement le suprême mandat, elle devient de plus en plus un impeccable instrument de sa lumière et de son pouvoir en la personne humaine. Cette culmination de la connaissance sattwique débouche sur la suprême action libérée.

Il y a encore trois choses, l'exécutant, l'instrument et l'œuvre exécutée qui font la cohésion de l'action et la rendent possible. Et là encore, c'est la différence des gounas qui détermine le caractère de chacun de ces éléments. Toujours en quête d'une juste harmonie et d'une connaissance juste, le mental sattwique est l'instrument capital de l'homme sattwique et meut tout le reste de la machine. Une égoïste volonté de désir soutenue par l'âme de désir est le principal instrument de l'ouvrier radjasique. Un instinct ignorant ou l'impulsion non éclairée du mental physique et de la nature vitale grossière est la force instrumentale la plus importante de l'exécutant tamasique de l'action. L'instrument de l'homme libéré est une lumière spirituelle et un pouvoir spirituel plus grands, de loin supérieurs à la plus haute intelligence sattwique et qui œuvrent en lui par une descente enveloppante depuis un centre supraphysique et prennent pour clair chenal de leur force un mental, une vie et un corps purifiés et réceptifs.

L'action tamasique est celle que l'on accomplit avec un mental confus, leurré, ignorant, par obéissance mécanique aux instincts, aux impulsions, aux idées irréfléchies, sans considérer la force ni la capacité ni le gaspillage et la perte de l'aveugle effort mal appliqué, ni ce qui précède et ce qui suit l'élan, l'effort ou le labeur, et quelles en sont les justes conditions. L’action radjasique est celle qu'un homme entreprend sous l'empire du désir, les yeux fixés sur son travail et le fruit qu'il en attend, et sur rien d'autre, ou avec un sens égoïste de sa personnalité dans l'action; elle est exécutée avec un effort excessif avec peine et passion, en bandant et tendant beaucoup la volonté personnelle afin d'obtenir l'objet qu'elle convoite. L'action sattwique est celle qu'un homme exécute calmement à la claire lumière de la raison et de la connaissance et avec un sens impersonnel du droit ou du devoir ou de ce qu'exige un idéal; c'est la chose qu'il faut faire, quel qu'en puisse être pour lui le résultat en ce monde ou en un autre; une œuvre accomplie sans attachement, sans attirance ni dégoût à l'égard de ce qui en elle éperonne ou freine, pour le seul contentement de la raison et du sens de la justice, de l'intelligence lucide, de la volonté éclairée, du mental pur et désintéressé et du haut esprit satisfait. Sur la ligne de culmination du sattwa, elle se transformera et deviendra une suprême action impersonnelle dictée par l'esprit en nous, et non plus par l'intelligence, une action mue par la plus haute loi de la nature, libre de l'ego inférieur et de son équipement lourd ou léger ainsi que de la limitation, celle-ci fût-elle issue de la meilleure opinion, du désir le plus noble, de la volonté personnelle la plus pure ou de l'idéal mental le plus élevé. Nul de ces impedimenta n'existera; ils seront remplacés par une claire connaissance de soi, une illumination spirituelle, le sens intime et impératif d'un pouvoir infaillible qui agit et de l'œuvre qu'il faut accomplir pour le monde et pour le Maître du monde.

L'auteur tamasique de l'action est celui qui ne se met pas vraiment dans son travail, mais qui agit avec un mental mécanique, ou obéit à la pensée la plus vulgaire du troupeau, suit le trantran commun ou épouse une erreur et un préjugé aveugles. Il est d’une stupidité opiniâtre, s'entête dans son erreur et s'enorgueillit sottement de son action ignorante; une ruse étroite et évasive lui tient lieu d'intelligence vraie; il nourrit un mépris insolent et stupide pour ceux avec qui il a affaire, surtout pour les hommes plus sages et meilleurs que lui. Une morne paresse, la lenteur, les atermoiements, le relâchement, le manque de vigueur ou de sincérité marquent son

action. D'ordinaire, l'homme tamasique est lent à agir, traînasse, se déprime facilement, est vite prêt à abandonner sa tâche si elle exige trop de sa force, de sa diligence ou de sa patience. L'auteur radjasique de l'action est au contraire passionnément attaché au travail, veut l'achever rapidement, en désire fiévreusement le fruit, la récompense et les suites, son cœur est avide, son mental impur, il est souvent violent, cruel et brutal dans les moyens dont il use, il se soucie peu de savoir s'il blesse quelqu'un et dans quelle mesure il blesse autrui tant qu'il obtient ce qu'il veut, satisfait ses passions et sa volonté, justifie les prétentions de son ego. Il déborde de joie dans le succès, est atteint par l'échec, dont il se plaint amèrement. L'exécutant sattwique est libre de tout cet attachement, de cet égoïsme, de cette force violente ou de cette faiblesse passionnée; il est un mental et une volonté que n'exalte point le succès, que ne déprime point l'échec, pétri d'une fixe résolution impersonnelle, d'un zèle calme et droit ou d'un enthousiasme élevé, pur et désintéressé dans l'œuvre qu'il faut accomplir. Lorsque culmine le sattwa, et au-delà, cette résolution, ce zèle, cet enthousiasme deviennent le fonctionnement spontané du tapas spirituel et, pour finir, une suprême force de l'âme, l'immédiat Pouvoir de Dieu, le puissant et ferme mouvement d'une énergie divine dans l'instrument humain, les pas assurés d'une volonté visionnaire, l'intelligence gnostique et, en même temps, la vaste joie de l'esprit libre dans les œuvres de la nature libérée.

La raison armée de la volonté intelligente œuvre en l'homme de quelque manière ou dans quelque mesure qu'il puisse posséder ces dons humains; et en conséquence elle est juste ou pervertie, obscurcie ou lumineuse, étroite et petite ou grande et vaste selon le mental de son possesseur. C'est le pouvoir de compréhension dans sa nature, *bouddhi*, qui choisit l'œuvre pour lui ou, plus souvent, approuve et sanctionne telle ou telle des nombreuses suggestions de ses complexes instincts, de ses impulsions, de ses idées et de ses désirs. C'est cela qui détermine pour lui ce qui est juste ou faux, ce qu'il faut faire ou ne pas faire, le dharma ou l'adharma. Et la persistance de la volonté[1] est cette force continue de la Nature mentale qui soutient l'œuvre et lui donne consistance et persistance. Là encore, interviennent les gounas. La raison tamasique est un instrument faux, ignorant et obscurci qui nous réduit à voir toutes choses dans une lumière inexacte et sans éclat, un nuage de conceptions erronées, une stupide ignorance de la valeur des choses et des gens. Cette raison appelle la lumière obscurité et l'obscurité lumière, prend ce qui n'est pas la vraie loi et l'érige en loi, persiste dans ce qu'il ne faut pas faire et l'expose à nos yeux comme la seule chose juste qu'il faille faire. Son ignorance est invincible, et la persistance de sa volonté est une persistance dans la satisfaction et la morne fierté de son ignorance. Cela pour son aspect d'action aveugle; mais elle est également poursuivie par une lourde contrainte d'inertie et d'impotence, une persistance dans la maussaderie et le sommeil, une aversion pour le changement et le progrès du mental, une insistance sur les craintes, les peines et les dépressions du mental qui nous entravent sur notre chemin ou nous enchaînent à un comportement bas, faible et veule. La timidité, l'esquive, l'évasion, l'indolence, la justification par le mental de ses peurs et de ses faux doutes, de ses prudences, de ses refus du devoir, de ses manquements et de ses refus de l'appel de notre nature supérieure, une adhésion sans risque à la ligne où la résistance est la moindre de façon qu'il y ait, à remporter le fruit de notre labeur, le moins de problèmes, d'effort et de péril – et, dit cette raison, plutôt pas de fruit ou un fruit maigre qu'une grande et noble tâche harassante ou qu'une tentative et une aventure exigeantes et dangereuses –, telles sont les caractéristiques de la volonté et de l'intelligence tamasiques.

1. dhriti.

L'entendement radjasique, lorsqu'il ne choisit pas délibérément l'erreur et le mal pour l'amour de l'erreur et du mal, peut faire des distinctions entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, entre ce que l'on doit faire et ne pas faire, mais en se trompant, et il en force plutôt et en déforme les vraies mesures, et il dévie constamment les valeurs. Cela parce que sa raison et sa volonté sont une raison de l'ego et une volonté du désir et que ces pouvoirs dénaturent et

faussent la vérité et la justice afin de les mettre au service de leurs propres desseins égoïstes. Ce n'est que si nous sommes libres de l'ego et du désir et que nous regardons résolument avec un mental calme, pur et désintéressé – intéressé seulement par la vérité et ses suites – que nous pouvons espérer voir correctement les choses et les apprécier à leur juste valeur. Mais la volonté radjasique fixe avec persistance son attention sur la satisfaction de ses tenaces attachements et de ses désirs tandis qu'elle poursuit l'intérêt, le plaisir et ce qu'elle pense ou choisit de penser être le droit et la justice, dharma. Elle est toujours portée à mettre sur ces choses la construction qui flattera et justifiera le plus ses désirs et à soutenir que sont justes ou légitimes les moyens qui l'aideront le mieux à obtenir les fruits convoités de son travail et de son effort. Là, réside la cause des trois quarts de la fausseté et du dévoiement de la raison et de la volonté humaines. Le radjas, avec sa véhémente mainmise sur l'ego vital, est le grand pécheur et le vrai fourvoyeur.

La compréhension sattwique voit à leur juste place, sous leur juste forme, dans leur juste mesure le mouvement du monde, la loi d'action et la loi d'abstention de l'action, ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qui est sans danger pour l'âme et ce qui est périlleux, ce qu'il faut craindre et fuir et ce que doit embrasser la volonté, ce qui lie l'esprit de l'homme et ce qui le libère. Ce sont là les choses qu'elle suit ou qu'elle évite grâce à la persistance de sa volonté consciente selon le degré de sa lumière et le stade de l'évolution où elle est parvenue en son ascension vers le suprême moi et Esprit. L'apogée de cette intelligence sattwique s'atteint grâce à une haute persistance de la bouddhi en son aspiration une fois qu'elle s'est fixée sur ce qui dépasse la raison ordinaire et la volonté mentale, et qu'elle vise les sommets, qu'elle se tourne vers une ferme maîtrise des sens et de la vie et vers une union, par le Yoga, avec le plus haut Moi de l'homme, le Divin universel, l'Esprit transcendant. C'est là qu'arrivant par le gouna sattwique on peut dépasser les gounas, grimper par-delà les limitations du mental, de sa volonté et de son intelligence, et que le sattwa peut lui-même s'évanouir en ce qui est au-dessus des gounas et au-delà de cette nature instrumentale. Là, l'âme a pour sanctuaire la lumière, elle est intronisée en une stable union avec le Moi, l'Esprit, le Divin. Parvenus sur cette cime, nous pouvons laisser le Suprême guider la Nature en nos membres dans la libre spontanéité d'une action divine; car il n'existe là ni fonctionnement faux ou confus, ni élément d'erreur ou d'impuissance pour obscurcir ou défigurer la lumineuse perfection et le pouvoir lumineux de l'Esprit. Toutes ces conditions inférieures, toutes ces lois, tous ces dharmas cessent d'avoir prise sur nous; l'Infini agit dans l'homme libéré, et il n'existe point de loi, nul karma, nulle espèce de servitude, mais la vérité et le droit immortels du libre esprit.

L'harmonie et l'ordre sont les qualités caractéristiques du mental et du tempérament sattwiques, un bonheur tranquille, un clair et calme contentement, un bien-être et un paix intérieurs. Le bonheur est en fait la seule chose que poursuive universellement, de façon déclarée ou par des moyens détournés, notre nature humaine – le bonheur ou ce qui le suggère ou le contrefait, quelque plaisir, quelque jouissance, quelque satisfaction du mental, de la volonté, des passions ou du corps. La douleur est une expérience que doit accepter notre nature quand il le faut, contre sa volonté comme une chose nécessaire, un incident inéluctable de la Nature universelle, ou volontairement comme un moyen d'obtenir ce que nous recherchons, mais non point comme une chose désirée pour elle-même – sauf quand on la recherche dans la perversité ou en mettant à souffrir une ardeur enthousiaste pour recevoir le toucher de farouche plaisir qu'elle apporte ou pour la force intense qu'elle engendre. Mais il existe différentes sortes de bonheur ou de plaisir selon le gouna qui domine dans notre nature. Ainsi le mental tamasique peut-il trouver un plaisir durable dans son indolence et son inertie, sa stupeur et son sommeil, son aveuglement et son erreur. La Nature l'a armé du privilège d'une suffisance, d'une satisfaction issues de sa stupidité et de son ignorance, de ses pâles lumières de la caverne, de son inerte contentement, de ses joies mesquines ou basses et de ses plaisirs vulgaires. L'illusion est le commencement de cette satisfaction et l'illusion en est la conséquence; il n'empêche, un

plaisir morne et en aucune façon admirable, mais un plaisir suffisant en ses leurres est procuré à l'habitant de la caverne. Il y a un bonheur tamasique fondé sur l'inertie et l'ignorance.

Le mental de l'homme radjasique boit à une coupe plus enflammée, plus enivrante; le plaisir aigu, mobile, actif des sens et du corps, la volonté et l'intelligence embrouillées par les sens, ou ardemment cinétiques sont pour lui toute la joie de la vie et la signification même de l'existence. Au premier contact, cette joie est pour les lèvres un nectar, mais il y a un poison secret au fond de la coupe, et vient ensuite l'amertume : déception, satiété, fatigue, révolte, dégoût, péché, souffrance, perte et précarité. Et il doit en être ainsi parce que, sous leur aspect extérieur, ces plaisirs ne sont point les choses que l'esprit en nous exige réellement de la vie; il existe quelque chose derrière et par-delà le caractère transitoire de la forme, quelque chose de durable et de satisfaisant et qui n'a besoin de rien d'autre. Dès lors, ce que recherche la nature sattwique, c'est la satisfaction du mental supérieur et de l'esprit; et une fois qu'elle a remporté ce vaste objet de sa quête, un clair et pur bonheur de l'âme se fait jour, un état de plénitude, un bien-être et une paix durables. Ce bonheur ne dépend pas de choses extérieures, mais de nous seuls et de la floraison de ce qui est le meilleur en nous et le plus intérieur. Mais au début, ce n'est pas normalement notre possession; il nous faut le conquérir par la discipline de soi, un labeur de l'âme, un effort élevé et ardu. Cela signifie d'abord une perte importante du plaisir habituel, bien des souffrances et des luttes, un poison issu du barattage de notre nature, un pénible conflit de forces, beaucoup de révolte et d'opposition au changement du fait de la mauvaise volonté des membres ou de l'insistance des mouvements vitaux; mais pour finir, le nectar d'immortalité s'élève et remplace toute cette amertume et, à mesure que nous nous hissons vers la nature spirituelle supérieure, nous arrivons au terme du chagrin, à l'extinction de l'affliction et de la peine. Tel est le bonheur imposant qui descend sur nous lorsque nous arrivons au point ou sur la ligne où culmine la discipline sattwique.

Le dépassement de soi de la nature sattwique se produit lorsque, par-delà le grand mais inférieur plaisir sattwique, par-delà les plaisirs de la connaissance, de la vertu et de la paix mentales, nous atteignons au calme éternel du moi et à l'extase spirituelle de la divine unité. Cette joie spirituelle n'est plus le bonheur sattwique, *soukham*, mais l'Ânanda absolu. L'Ânanda est le secret délice dont naissent toutes choses, par lequel est maintenu l'existence de tout et auquel tout peut se hisser en la culmination spirituelle. Il n'est possible de le posséder que lorsque l'homme délivré, libre de l'ego et de ses désirs, est enfin un avec son moi suprême, un avec tous les êtres et un avec Dieu en une absolue béatitude de l'esprit.

Livre 2 – Chapitre 20

Swabhâva et swadharma

C'est donc par un développement libérateur de l'âme hors de cette nature inférieure marquée par les trois gounas et en la suprême nature divine par-delà les trois gounas que nous pouvons le mieux arriver à la perfection et à la liberté spirituelles. Et d'autre part ce qui peut le mieux y amener, c'est un développement antérieur de la prédominance de la plus haute qualité sattwique jusqu'à un point où le sattwa aussi est surpassé, s'élève par-delà ses propres limitations et se dissout dans une suprême liberté, une lumière absolue, un pouvoir serein de l'esprit conscient où il n'existe point de détermination causée par les gounas en conflit. Une foi et un but sattwiques très élevés modelant à nouveau ce que nous sommes en fonction de la plus haute conception mentale que notre libre intelligence puisse former de nos possibilités intérieures, sont changés par cette transition en une vision de notre être réel, en une connaissance spirituelle de nous-mêmes. Une très haute idéalité ou une très haute norme de dharma, une poursuite de la juste loi de notre existence naturelle sont transformées en une perfection existante en soi, libre et assurée, où toute dépendance par rapport aux normes est transcendée et où la loi spontanée du moi immortel et immortel esprit évince la loi inférieure des membres instrumentaux. Le mental et la volonté sattwiques se muent en cette connaissance spirituelle et ce pouvoir dynamique d'existence identique où la nature entière ôte son déguisement et devient une libre expression de soi du Divin qui est en elle. L'exécutant sattwique devient le djîva en contact avec sa source, uni au Pouroushôttama; il n'est plus l'auteur personnel de l'acte, mais un canal spirituel des œuvres de l'Esprit transcendant et universel. Transformé et illuminé, son être naturel demeure afin d'être l'instrument d'une divine action universelle impersonnelle, l'arc de l'Archer divin. Ce qui était action sattwique devient la libre activité de la nature rendue parfaite où il n'existe plus aucune limitation personnelle, rien qui lie à cette qualité-ci ou à celle-là, nulle servitude du péché ni de la vertu, plus de moi ni d'autrui, ni rien qui décide, mais où il n'y a qu'une suprême auto-détermination spirituelle. Telle est la culmination des œuvres qu'élève vers le seul Ouvrier divin une connaissance spirituelle à la recherche de Dieu.

Mais il y a encore une question incidente d'une grande importance dans l'ancien système indien de culture et, même si l'on met à part cette vision antique, d'une importance générale considérable. La Guîtâ nous a déjà fait, au passage, quelques déclarations sur le sujet qui vient maintenant a point nommé. Au niveau normal, toute action est déterminée par les gounas; l'action qu'il faut faire, *kartavyam karma*, prend la triple forme du don, de l'ascèse et du sacrifice, et l'une de ces trois choses ou bien les trois ensemble peuvent revêtir le caractère de l'un quelconque des gounas. Nous devons donc poursuivre en élevant ces choses au sommet sattwique le plus élevé dont elles soient capables et pousser encore plus loin au-delà, vers une vastitude où toutes les œuvres deviennent un libre don de soi, une énergie du tapas divin, un perpétuel sacrement de l'existence spirituelle. Mais c'est là une loi générale, et des principes très généraux ont été énoncés dans toutes ces considérations, qui se rapportent indistinctement à toutes les actions et à tous les hommes. Par évolution spirituelle, tous peuvent en définitive arriver à cette forte discipline, cette ample perfection, ce suprême état spirituel. Mais tandis que la règle générale du mental et de l'action est la même pour tous les hommes, nous voyons également qu'il existe une loi constante de variation et que chaque individu agit non seulement suivant les lois ordinaires de l'esprit et du mental humains, de la volonté et de la vie humaines, mais suivant sa propre nature; chaque homme remplit des fonctions différentes ou suit une pente différente selon la règle des circonstances, des capacités, de la tournure, du caractère, des pouvoirs qui lui sont propres. Quelle place faut-il attribuer à cette variation, à cette règle individuelle de la nature dans la discipline spirituelle ?

La Guîtâ a insisté sur ce point et lui a même accordé une grande importance préliminaire. Tout au début, elle a parlé de la nature, de la règle et du rôle du kshatriya comme de la loi d'action caractère, *swadharma*[1]; elle a poursuivi en stipulant avec une surprenante insistance que l'on doit observer et suivre sa nature, sa règle et son rôle – fussent-ils défectueux, ils valent mieux que la règle bien appliquée de la nature d'un autre. Mourir sous la loi de sa nature vaut mieux pour un homme que de remporter la victoire en suivant un mouvement étranger. Suivre la loi de la nature d'un autre est dangereux pour l'âme[2], cela contredit, pouvons-nous affirmer, la voie naturelle de son évolution; c'est une chose mécaniquement imposée et, par conséquent, importée, artificielle et stérilisante pour la croissance vers la vraie stature de l'esprit. Ce qui vient de l'être est la chose juste et saine; le mouvement authentique, non ce qui lui est imposé de l'extérieur, ni ce dont le chargent les astreintes de la vie ou les erreurs du mental. Ce swadharma appartient à quatre genres généraux qui se formulent extérieurement dans l'action des quatre ordres de l'ancienne culture sociale indienne, *tchâtour-varnya*. Système qui correspond, dit la Guîtâ, à une loi divine et "fut créé par Moi suivant les divisions des gounas et des œuvres" – créé dès le début par le Maître de l'existence. En d'autres termes, la nature active comprend quatre ordres distincts, ou quatre types fondamentaux de l'âme dans la nature, *swabhâva*, le travail et le rôle particulier de chaque être humain correspondant à son genre de nature. Cela est enfin expliqué maintenant en plus ample détail. Les œuvres des brahmanes, des kshatriyas, des vaïshyas et des shoûdras, dit la Guîtâ, se répartissent selon les qualités (gounas) nées de leur nature intérieure, de leur tempérament spirituel, de leur caractère essentiel (*swabhâva*). Le calme, la maîtrise de soi, l'ascèse, la pureté, la longanimité, la sincérité, la connaissance, l'acceptation de la vérité spirituelle sont le travail du brahmane et naissent de son swabhâva. L'héroïsme, l'intrépidité, la résolution, la compétence, la fidélité au poste dans a bataille, le don, la souveraineté (îshwara-bhâva, le tempérament du gouvernant et du chef) sont le travail naturel du kshatriya. L'agriculture, l'élevage, le commerce comprenant le labeur du travailleur manuel et de l'artisan sont l'œuvre naturelle du vaïshya. Tout travail ayant un caractère de service relève du rôle naturel du shoûdra. Et la Guîtâ de poursuivre : un homme qui se consacre à son travail naturel dans la vie acquiert la perfection spirituelle, non pas, certes, par le simple acte en soi, mais s'il l'accomplit avec la juste connaissance et pour le motif juste, s'il peut en faire un moyen d'adorer l'Esprit de cette création et dédier sincèrement au Maître de l'univers de qui découle tout l'élan vers l'action. Tout labeur, toute action et toute fonction, quoiqu'ils soient, peuvent être consacrés par cette dédicace des œuvres, peuvent convertir la vie en une offrande de soi au Divin qui est en nous et hors de nous, et sont eux-mêmes convertis en un moyen de perfection spirituelle. Mais un travail qui n'est pas naturellement nôtre, quand bien même pourrait-il être correctement exécuté, sembler meilleur, vu du dehors et jugé d'après des canons extérieurs et mécaniques, et mener à une plus grande réussite dans la vie, est cependant inférieur comme moyen de croissance subjective, précisément parce qu'il répond à un motif extérieur et à une impulsion mécanique. Notre travail naturel est meilleur, même si, du point de vue de quelqu'un d'autre, il paraît défectueux. On n'encourt ni péché ni souillure lorsque l'on agit dans le véritable esprit de l'œuvre et en accord avec la loi de notre nature. Toute action dans les trois gounas est imparfaite, toute œuvre humaine est susceptible d'erreur, de défaut ou de limitation; cela ne doit Pas néanmoins nous faire abandonner l'œuvre qui nous incombe ni notre rôle naturel. L'action doit être justement réglée, *niyatam karma*, mais intrinsèquement nôtre, développée de l'intérieur, en harmonie avec la vérité de notre être, agencée par le swabhâva, *swabhâva-niyatam karma*.

1.Guîtâ, II. 31. swadharmam api tchâvekshya.
2. Ibid., III. 35.

Quelle est à proprement parler l'intention de la Guîtâ ? Prenons-la d'abord dans son sens le plus extérieur et, d'après les idées de la race et de l'époque – teinte du milieu culturel, ancienne signification –, considérons la nuance donnée au principe qu'elle énonce. On s'est emparé de ces versets et des déclarations précédentes de la Guîtâ sur le même sujet pour les jeter dans les

controverses courantes sur le problème des castes, et certains les ont interprétés comme une sanction du système actuel, tandis que d'autres s'en servaient pour nier la base héréditaire des castes. En fait, les shlôkas de la Guîtâ n'ont rien à voir avec le système des castes en vigueur, étant donné que celui-ci est fort différent de l'ancien idéal social du *tchatour-varna*, les quatre ordres nettement délimités de la communauté aryenne, et qu'il ne correspond en rien à la description de la Guîtâ où il est dit que l'agriculture, l'élevage et le commerce de toute sorte sont le travail du vaïshya – mais dans le système plus récent, la plupart de ceux qui s'occupent de commerce et d'élevage, les artisans, les petits travailleurs manuels et d'autres sont en fait classés comme shoûdras (quand ils ne sont pas tout à fait rejetés) et, à quelques exceptions près, la seule classe des marchands, et là encore pas partout, a rang de vaïshyas. L'agriculture, le gouvernement et le service sont professions de toutes les classes, depuis le brahmane jusqu'au shoûdra. Et si les divisions économiques de la fonction ont été confondues au point qu'il n'est plus possible de rien rectifier, la loi du gouna, ou qualité, fait encore moins partie du système plus récent. Là, tout est coutume rigide, *âtchâra*, sans nulle référence au besoin de la nature individuelle. Si d'autre part nous prenons l'aspect religieux de la prétention avancée par les avocats du système des castes, nous ne pouvons certainement pas rattacher aux mots de la Guîtâ une idée aussi absurde que celle qui voudrait que ce soit pour l'homme une loi de sa nature d'embrasser, sans considérations pour ses tendances et ses capacités personnelles, la profession de ses parents ou de ses ancêtres proches ou éloignés, le fils d'un laitier devant être laitier, le fils d'un médecin médecin, les descendants de savetiers demeurer savetiers jusqu'à la fin des temps mesurables, encore moins une idée qui voudrait qu'en agissant ainsi, en répétant sottement et mécaniquement la loi de la nature d'un autre, sans s'occuper de sa propre vocation et de ses propres qualités, un homme ajoute pratiquement à sa perfection et parvienne à la liberté spirituelle Les mots de la Guîtâ se rapportent à l'ancien système du *tchatour-varna*, tel qu'il existait ou tel que l'on supposait qu'il existait en sa pureté idéale il y a, à ce sujet, une controverse, la question étant de savoir s'il fut jamais plus qu'un idéal ou qu'une norme générale plus ou moins mollement appliquée –, et c'est dans ce contexte seul qu'on doit le considérer. Là encore, gît une difficulté considérable quant à l'exacte signification extérieure.

L'ancien système des quatre ordres avait un triple aspect; il prenait une apparence sociale et économique, une apparence culturelle et une apparence spirituelle. Du côté économique, il reconnaissait quatre fonctions de l'homme social dans la communauté : les fonctions religieuses et intellectuelles, les fonctions politiques, les fonctions économiques et enfin celles de service. Il y a ainsi quatre sortes de travaux : le ministère religieux, les lettres, l'érudition et la connaissance; puis, le gouvernement, la politique, l'administration et la guerre; puis, la production, l'édification de la fortune et l'échange; enfin, le labeur et le service de louage. Un effort fut accompli afin de fonder et de stabiliser tout l'agencement de la société sur la répartition de ces quatre fonctions en quatre classes nettement délimitées. Ce système ne fut pas particulier à l'Inde; il fut, à quelques différences près, le caractère dominant d'une étape de évolution sociale dans d'autres sociétés, anciennes ou médiévales. Les quatre fonctions sont encore inhérentes à la vie de toute communauté normale, mais il n'existe plus nulle part de division nette. Le vieux système s'est partout effondré, faisant place à un ordre plus fluide ou, comme en Inde, à une confuse et complexe rigidité sociale et à une immobilité économique dégénérant peu à peu en chaos de castes. À cette division économique, était associée une idée culturelle qui, à chaque classe, donnait sa coutume religieuse, sa loi de l'honneur, sa règle éthique, l'éducation et l'entraînement qui lui convenaient, son genre de caractère, sa discipline et son idéal familiaux. Les réalités de la vie ne correspondaient pas toujours à l'idée – il y a toujours une certaine marge entre l'idée mentale et son application vitale et physique –, mais il y eut un effort constant et ardu pour maintenir, autant que faire se pouvait, une correspondance réelle. On me peut trop louer l'importance de cette tentative et de l'idéal et de l'atmosphère culturels qu'elle créa jadis dans l'entraînement de l'homme social; mais elle n'a guère plus aujourd'hui qu'une valeur historique de chose passée ayant concouru à l'évolution. Finalement, où que ce

système ait existé, une sanction religieuse lui fut peu ou prou donnée (davantage en Orient, très peu en Europe), ainsi qu'un usage et un sens plus profonds en Inde. Ce sens spirituel est le véritable cœur de l'enseignement de la Guîtâ.

Ce système existait déjà et le mental indien était imprégné de son idéal, ainsi que le réalisa la Guîtâ, qui reconnut et accepta tant l'idéal et le système que leur sanction religieuse. "L'ordre quadruple a été créé par Moi, dit Krishna, selon les divisions de la qualité et de la fonction active." Sur la simple foi de ces quelques mots, on ne peut aller jusqu'à conclure que la Guîtâ tenait ce système pour un ordre social éternel et universel. D'autres autorités anciennes ne le faisaient pas; bien plutôt, elles déclaraient nettement qu'il n'existait pas au début et qu'il s'effondrerait en un âge ultérieur du cycle. D'après la phrase, nous pouvons toutefois comprendre que l'on regardait la quadruple fonction de l'homme social comme normalement inhérente aux besoins psychologiques et économiques de chaque communauté et que l'on considérait donc qu'elle était décrétée par l'Esprit qui s'exprime en l'existence humaine collective et individuelle. Le vers de la Guîtâ est en fait une interprétation intellectuelle du fameux symbole que l'on trouve dans le Pourousha-Soûkta védique. Mais que devrait être alors la base naturelle de ces fonctions et quelle forme faudrait-il donner à leur pratique ? La base pratique finit, dans l'ancien temps, par résider dans le principe héréditaire. Sans nul doute, la fonction et la position sociales d'un homme étaient à l'origine déterminées – comme elles le sont encore dans les communautés plus libres, moins rigoureusement ordonnées – par le milieu, l'occasion, la naissance et la capacité. Mais inséré dans une stratification plus rigide, son rang finit pratiquement par être surtout ou seulement réglé par la naissance; et dans le système ultérieur des castes, la naissance finit par être l'unique règle pour établir le statut. Le fils d'un brahmane a toujours statut de brahmane, bien qu'il puisse ne rien avoir des qualités ou du caractère typiques d'un brahmane, ne posséder ni éducation intellectuelle, ni expérience spirituelle, ni mérite religieux, ni connaissance, n'avoir aucuns rapports d'aucune sorte avec la juste fonction de sa classe, rien d'un brahmane dans son travail et rien d'un brahmane dans sa nature.

Évolution inévitable, du fait que les signes extérieurs sont les seuls que l'on puisse aisément et commodément identifier et que la naissance était le plus pratique, le plus maniable dans un ordre social de plus en plus mécanisé, complexe et conventionnel. Pendant un temps, on compensa, ou on minimisa la disparité qu'il pouvait y avoir entre la fiction de l'hérédité et le vrai caractère, la vraie capacité innés de l'individu par l'éducation et l'instruction; mais cet effort n'étant finalement plus soutenu, la convention héréditaire fut la règle absolue. Tout en reconnaissant la pratique héréditaire, les anciens législateurs soulignaient que la qualité, le caractère et la capacité constituaient la seule base saine et réelle et qu'à défaut le statut social héréditaire devenait un mensonge anti-spirituel, ayant perdu sa signification véritable. Comme toujours, la Guîtâ elle aussi fonde sa pensée sur la signification intérieure. En fait, elle parle dans un seul shlôka de l'œuvre née avec l'homme, *sahadjam karma;* mais cela n'implique pas en soi une base héréditaire. Selon la théorie indienne de la re-naissance que reconnaît la Guîtâ, la nature innée d'un homme et le cours de sa vie sont essentiellement déterminés par ses vies passées, sont le développement de soi déjà effectué par ses actions passées et par son évolution mentale et spirituelle; ils ne sauraient dépendre du seul facteur matériel que représentent ses ancêtres, ses parents, sa naissance physique, toutes choses qui ne peuvent être que d'une importance subordonnée, un signe peut-être effectif, mais non pas le principe dominant. Le mot *sahadja* signifie ce qui naît avec nous, tout ce qui est naturel, inhérent, inné; dans tous les autres passages, il a pour équivalent *swabhâvadja*. Le travail ou la fonction d'un homme sont déterminés par ses qualités; le karma par le *gouna;* c'est le travail né de son swabhâva, *swabhâvadjam karma*, et réglé par son swabhâva, *swabhâva-niyatam karma*. Cette insistance sur une qualité et un esprit intérieurs qui trouvent leur expression dans le travail, la fonction et l'action tel est tout le sens de l'idée que la Guîtâ a du karma.

Et de cette importance accordée à la vérité intérieure et non à la forme extérieure, naissent le sens et le pouvoir spirituels que l'adhésion au swadharma possède pour la Guîtâ. C'est cela qui compte vraiment dans le passage. On a trop parlé de ses rapports avec l'ordre social extérieur, comme si l'objet de la Guîtâ était seulement de s'en faire le soutien ou de le justifier par une théorie philosophico-religieuse. En fait, elle insiste très peu sur la règle extérieure, et beaucoup sur la loi intérieure que le système du *varna* tenta de mettre en pratique extérieurement et de façon codifiée. Et c'est sur la valeur individuelle et spirituelle de cette loi que se fixe l'œil de la pensée dans ce passage, non sur son importance dans la communauté et pour l'économie, ou dans tout autre système social et culturel. La Guîtâ accepta la théorie védique du sacrifice, mais lui donna un aspect de profondeur, une signification intérieure, subjective et universelle, un sens et une direction spirituels qui en modifient toutes les valeurs. Ici, encore, et de la même façon, elle accepte la théorie des quatre ordres pour les hommes, mais lui donne un aspect de profondeur, une signification intérieure, subjective et universelle, un sens et une direction spirituels. Et aussitôt, l'idée qui est derrière la théorie change de valeur et devient une durable et vivante vérité que ne lie pas le caractère transitoire d'une forme et d'un ordre sociaux particuliers. Ce qui intéresse la Guîtâ, ce n'est pas la validité de l'ordre social aryen maintenant aboli ou en déliquescence – serait-ce tout, son principe du swabhâva et du swadharma n'aurait ni vérité ni valeur permanentes –, mais les relations entre la vie extérieure d'un homme et son être intérieur, le déroulement de son action à partir de son âme et de la loi intérieure de sa nature.

Et nous voyons en fait que la Guîtâ elle-même indique très clairement son intention lorsqu'elle décrit le travail du brâhmane et celui du kshatriya non en termes de fonction extérieure, non pas en les définissant comme érudition, prêtrise et lettres, ou bien gouvernement, guerre et politique, mais entièrement en termes de caractère intérieur. Langage qui, à notre oreille, rend un son un peu curieux. Le calme, la maîtrise de soi, l'ascèse, la pureté, la longanimité, la sincérité, la connaissance, l'acceptation et la pratique de la vérité spirituelle ne seraient pas présentés d'ordinaire comme la fonction et le travail d'un homme, ni ce à quoi il occupe sa vie. Et pourtant, c'est précisément ce que veut dire la Guîtâ, et qu'elle dit : ces choses, leur développement, leur expression dans la conduite, leur pouvoir de donner forme à la loi de la nature sattwique sont le vrai travail du brahmane; l'érudition, le ministère religieux et les autres fonctions extérieures n'en sont que le champ le plus commode, un moyen favorable à ce développement intérieur, une expression de soi appropriée, une façon de se fixer dans la fermeté d'un type et dans la solidité rendue extérieure du caractère. La guerre, le gouvernement, la politique, le commandement et le droit sont un champ similaire, un moyen analogue pour le kshatriya; mais son vrai travail est de développer, d'exprimer dans la conduite, la loi de l'esprit royal ou guerrier actif et combatif, et de pouvoir donner forme et rythme dynamique de mouvement à cette loi. Le travail du vaïshya et celui du shoûdra s'expriment en termes de fonction extérieure, et cet aspect tout opposé pourrait bien signifier quelque chose. Car le tempérament incité à produire et à amasser des richesses ou celui qui se confine dans le cercle du labeur et du service, l'esprit mercantile et l'esprit domestique sont d'habitude tournés vers l'extérieur, plus occupés des valeurs extérieures de leur travail que de son pouvoir pour le caractère, et cette disposition n'est pas si favorable à une action sattwique ou spirituelle de la nature. C'est aussi la raison pour laquelle une ère ou une société commerciales et industrielles préoccupées de l'idée de travail et de labeur créent autour d'elles une atmosphère plus favorable à la vie matérielle qu'à la vie spirituelle, plus adaptée à l'efficacité vitale qu'à la perfection plus subtile du mental de haut vol et de l'esprit. Néanmoins, ce genre de nature aussi, de même que ses fonctions, a son sens intérieur, sa valeur spirituelle, et l'on peut en faire un moyen et un pouvoir menant à la perfection. Comme on l'a dit ailleurs, non seulement le brahmane avec son idéal de spiritualité, de pureté morale et de connaissance, non seulement le kshatriya avec son idéal de noblesse, de chevalerie et d'intrépidité, mais le vaïshya qui cherche fortune, le shoûdra

prisonnier du labeur, la femme avec sa vie étroite, circonscrite et soumise, et jusqu'au paria né d'entrailles pécheresses, *pâpayônayah*, peuvent, par cette route, s'élever d'emblée vers la grandeur intérieure et la liberté spirituelle plus hautes, vers la perfection, vers la libération et l'accomplissement de l'élément divin en l'être humain.

Trois propositions s'offrent d'elles-mêmes dès le premier regard, et l'on peut considérer qu'elles sont implicitement contenues dans tout ce que dit la Guîtâ au cours de ce passage. Primo, toute action doit être déterminée de l'intérieur, chaque homme ayant en lui quelque chose qui lui est propre, un principe caractéristique et un pouvoir inné de sa nature. C'est le pouvoir efficient de son esprit, qui crée la forme dynamique de son âme dans la nature; l'exprimer et le parfaire par l'action, le rendre effectif en capacité, en conduite et dans la vie est le travail, le vrai karma de l'homme, auquel il indique la bonne façon de vivre intérieurement et extérieurement et pour le développement ultérieur, dont il constitue le juste point de départ. Secundo, il y a, en gros, quatre genres de nature, chaque genre possédant sa fonction typique, sa règle idéale de travail et son caractère, indiquant la sphère particulière de l'homme et devant tracer pour lui le juste cercle de sa fonction dans l'existence sociale extérieure. Enfin, tout travail qu'un homme exécute, s'il est exécuté en accord avec la loi de son être, la vérité de sa nature, peut être tourné vers Dieu et changé en un moyen efficace de libération et de perfection spirituelles. La première et la dernière de ces propositions suggèrent une vérité et une justice évidentes. Le modus vivendi ordinaire de l'homme individuel et social semble au vrai contredire ces principes; il est certain, en effet, que nous portons un poids terrible : nécessité, règle et loi extérieures, et que notre besoin de nous exprimer, de développer notre vraie personnalité, notre âme réelle, la plus profonde loi caractéristique de notre nature dans la vie est à chaque instant dérangé, contrecarré, violemment détourné par les influences du milieu qui lui offrent une bien faible chance et un pauvre domaine de réalisation. La vie, l'État, la société, la famille, tous les pouvoirs environnants semblent ligués pour mettre notre esprit sous le joug, nous couler de force dans leurs moules, nous imposer leur intérêt mécanique et leur bon plaisir immédiat et grossier. Nous devenons parties d'une machine; nous ne sommes pas, nous n'avons guère le droit d'être dans le vrai sens *manoushya, pourousha*, des âmes, des êtres mentaux, de libres enfants de l'esprit habilités à développer la perfection caractéristique la plus haute de notre être et à en faire notre moyen de servir la race humaine. Il semblerait que nous soyons non point ce que nous faisons de nous-mêmes, mais ce que l'on fait de nous. Et pourtant, plus nous avançons dans la connaissance, plus la vérité de la règle de la Guîtâ doit apparaître. L'éducation de l'enfant devrait être un moyen d'amener à la lumière tout ce qui, en sa nature, est le meilleur, le plus puissant, le plus intime et le plus vivant; le moule en lequel il faudrait couler l'action de l'homme et son développement est celui de sa qualité et de son pouvoir innés. Il doit acquérir des choses nouvelles, mais il les acquerra le mieux, le plus essentiellement sur la base du développement de son propre type et de sa force innée. Ainsi également les fonctions d'un homme devraient-elles être déterminées par ses dispositions, ses dons et ses capacités naturels. L'individu qui se développe librement de cette manière sera une âme vivante et un mental vivant, et il aura un pouvoir beaucoup plus grand à mettre au service de la race. Et nous pouvons voir aujourd'hui plus clairement que cette règle vaut non seulement pour l'individu mais pour la communauté et la nation, pour l'âme de groupe, pour l'homme collectif. La seconde proposition – au sujet des quatre types et de leurs fonctions – donne davantage à débattre. On peut dire qu'elle est trop simple et positive, qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la complexité de la vie et de la plasticité de la nature humaine : quelle que soit la théorie et quels qu'en soient les mérites intrinsèques, sa mise en pratique sur le plan social extérieur conduira fatalement à cette tyrannie même d'une règle mécanique, plate contradiction de toute loi du swadharma. Mais elle a, sous la surface, un sens plus profond, qui lui donne une valeur moins discutable. Et quand nous la rejetterions, la troisième proposition conservera néanmoins son sens général. Quels que soient le rôle et le travail d'un homme dans la vie s'ils sont déterminés de l'intérieur ou s'il lui est permis d'en faire une expression personnelle de sa nature, il peut les changer en un moyen de

croissance et de plus grande perfection intérieure. Et quel que soit son rôle naturel, s'il le tient dans l'esprit juste s'il l'éclaire au moyen du mental idéal, s'il en tourne l'action pour l'usage du Divin au-dedans, et sert avec lui l'Esprit manifesté dans l'univers, ou en fait une instrumentation consciente pour les desseins du Divin dans l'humanité, il peut le transmuer en un moyen de s'élever vers la plus haute perfection et la plus haute liberté spirituelles.

Mais ici, l'enseignement de la Guîtâ a une signification plus profonde encore si, au lieu de le prendre comme une citation détachée, possédant un sens autonome, comme on le fait trop souvent, nous le prenons, comme nous le devons, en rapport avec tout ce qui a été dit au long de l'œuvre, et particulièrement dans les douze derniers chapitres. La philosophie de la vie et des œuvres selon la Guîtâ est que tout procède de l'Existence divine, de l'Esprit transcendant et universel. Tout est une manifestation voilée du Divin, Vâsoudéva, *yatah pravritti bhoûtânam yéna sarvam idam tatam*; dévoiler l'Immortel au-dedans et dans le monde, demeurer uni à l'Âme de l'univers, s'élever en conscience, en connaissance, en volonté, en amour, en délice spirituel vers l'union avec le Divin suprême, vivre en la plus haute nature spirituelle, l'être individuel et naturel étant délivré de l'imperfection et de l'ignorance et devenu un instrument conscient pour les œuvres de la divine Shakti, telle est la perfection dont l'humanité est capable, et telle la condition de l'immortalité et de la liberté. Mais comment cela est-il possible, quand en fait nous sommes enveloppés dans l'ignorance naturelle et que notre âme est enfermée dans la prison de l'ego, quand nous sommes dominés, assaillis, martelés et moulés par le milieu maîtrisés par le mécanisme de la Nature, dépossédés de la prise sur a réalité de notre secrète force spirituelle ? La réponse est celle-ci : pour enveloppée qu'elle soit à présent dans un fonctionnement contraire et voilé, toute cette action naturelle n'en contient pas moins le principe de sa liberté et de sa perfection progressives. Un Divin siège en le cœur de chaque homme et II est le Seigneur de cette mystérieuse action de la Nature. Bien que cet Esprit de l'univers, cet Un qui est tout, paraisse nous faire tourner par la force de la Mâyâ sur la roue du monde comme sur une machine, nous façonner en notre ignorance comme le potier façonne un pot, comme le tisserand tisse une étoffe, par un habile principe mécanique, c'est pourtant cet esprit qui est notre plus grand moi; et c'est suivant l'idée réelle, la vérité de notre être, suivant ce qui grandit en nous et trouve toujours des formes nouvelles et plus adéquates de naissance en naissance, dans notre vie animale et humaine et divine, en cela que nous fûmes, cela que nous sommes, cela que nous serons – c'est suivant cette vérité intérieure de l'âme que, ainsi que le découvriront nos yeux ouverts, nous sommes peu à peu façonnés par cet esprit en nous, et selon sa très sage omnipotence. Ce mécanisme de l'ego, cette inextricable complexité des trois gounas, du mental, du corps, de la vie, des émotions, du désir, de la lutte, de la pensée, de l'aspiration, de l'effort, cette rigoureuse interaction de la douleur et du plaisir, du péché et de la vertu, de la tentative et du succès et de l'échec, de l'âme et du milieu, de moi-même et d'autrui, cela n'est que la forme extérieure imparfaite que prend en moi une Force spirituelle supérieure qui, à travers ses vicissitudes, poursuit la progressive expression de soi de la réalité et de la grandeur divines que je suis secrètement dans mon esprit et que je deviendrai ouvertement dans ma nature. Cette action contient en soi le principe de sa réussite, le principe du swabhâva et du swadharma.

Le djîva est une portion du Pouroushôttama s'exprimant lui-même. Il représente dans la Nature le pouvoir de l'Esprit suprême; en sa personnalité, il est ce Pouvoir; il manifeste en une existence individuelle les potentialités de l'Âme de l'univers. Ce djîva est lui-même esprit, il n'est pas l'ego naturel; c'est l'esprit, et non la forme de l'ego, qui est notre réalité et le principe intérieur de notre âme. La vraie force de ce que nous sommes et pouvons être est là, en ce Pouvoir spirituel supérieur et la Mâyâ mécanique définie par les trois gounas n'est pas la vérité fondamentale et la plus profonde de ses mouvements; ce n'est qu'une énergie pour le moment exécutive, un dispositif inférieur commode, une combinaison pour s'exercer extérieurement et trouver une application extérieure. La Nature spirituelle qui est devenue cette multiple personnalité dans l'univers, *para prakritir djîva-bhoûtâ*, est le matériau de base de notre

existence : tout le reste est dérivation inférieure et formation extérieure depuis une suprême activité cachée de l'esprit. Et dans la Nature, chacun de nous a un principe et une volonté de devenir ce qu'il est; chaque âme est une force de la conscience de soi qui y formule une idée du Divin et, par cette idée, en guide l'action et l'évolution, la progressive découverte de soi, la constante et diverse expression de soi, la croissance apparemment incertaine mais secrètement inévitable vers la plénitude. C'est cela, notre swabhâva, notre nature réelle, cela notre vérité d'être qui ne trouve à présent qu'une expression partielle constante en notre devenir varié dans le monde. La loi d'action déterminée par ce swabhâva est la loi juste qui gouverne notre formation, notre fonction et nos œuvres : notre swadharma.

Ce principe vaut pour tout le cosmos; partout, est à l'œuvre le Pouvoir unique — commune Nature universelle, mais qui, en chaque classe, chaque forme, chaque énergie, chaque genre, chaque espèce, chaque créature individuelle, suit une Idée majeure et des idées et des principes mineurs de variation constante et complexe, lesquels fondent à la fois le Dharma permanent de chacun et ses dharmas provisoires. Ceux-ci établissent pour lui la loi de son être en devenir, la courbe de sa naissance, de sa persistance et de son changement, la force de son auto-préservation et de son auto-accroissement, les lignes de son expression et de sa découverte de soi qui, stables, évoluent pourtant, les règles de ses relations avec tout le reste de l'expression du Moi dans l'univers. Suivre la loi de son être, swadharma, développer l'idée en son être, swabhâva, tel est le terrain où, pour lui, les choses sont sûres, tel est son juste chemin, et sa juste façon d'agir. En fin de compte, cela n'enchaîne l'âme à aucune formulation actuelle; bien plutôt, par ce mode de développement, l'âme s'enrichit le plus sûrement de nouvelles expériences assimilées à sa loi et à son principe, elle peut croître le plus puissamment et, son heure venue, briser les moules présents et s'élancer vers une expression de soi supérieure. Que l'âme ne puisse maintenir sa loi et son principe, ne puisse réussir à s'adapter à son milieu de façon à adapter celui-ci à elle-même et à le rendre utile à sa nature, voilà perdu le moi de l'âme, voilà l'âme déchue des droits de son moi, déviée du chemin de son moi; c'est la perdition, *vinashti*, c'est le mensonge, la mort, l'angoisse du déclin et de la dissolution et la nécessité d'une douloureuse reprise de conscience, souvent après éclipse et disparition, c'est le vain circuit de la mauvaise route retardant notre progrès réel. Cette loi vaut sous une forme ou une autre dans toute la Nature; elle est sous-jacente dans toute cette action de la loi de l'universalité et de la loi de la variation que nous révèle la Science. La même loi domine la vie de l'être humain, toutes ses multiples vies en de multiples corps humains. Elle a ici un jeu extérieur et une vérité spirituelle intérieure, et le jeu extérieur ne peut revêtir sa pleine et réelle signification que lorsque nous avons trouvé la vérité spirituelle intérieure et éclairé toute notre action avec les valeurs de l'esprit. Cette grande et désirable transformation peut s'effectuer rapidement et puissamment dans la mesure de notre progrès en la connaissance de nous-mêmes.

Il nous faut d'abord voir que le swabhâva signifie une chose dans la nature spirituelle la plus haute et qu'il prend une tout autre forme et un tout autre sens dans la nature inférieure définie par les trois gounas. Là aussi, il agit, mais sans être en pleine possession de lui-même; il cherche en quelque sorte sa vraie loi dans un demi-jour ou une obscurité et poursuit son chemin à travers maintes formes inférieures, maintes formes mensongères, des imperfections et des perversions sans fin, sans fin se perdant, se trouvant, recherchant norme et règle avant d'arriver à la découverte de soi et à la perfection. Notre nature, ici-bas, est une étoffe métissée de connaissance et d'ignorance, de vérité et de mensonge, de réussite et d'échec, de juste et d'injuste, de découverte et de pêne, de péché et de vertu. C'est toujours le swabhâva qui cherche à s'exprimer et à se trouver au moyen de toutes ces choses, *swabhâvas tou pravartaté*, vérité qui devrait nous enseigner une charité universelle et une égalité de vision, puisque nous sommes tous soumis à la même perplexité et au même combat. Ces mouvements appartiennent non à l'âme, mais à la nature. Le Pouroushôttama n'est pas limité par cette ignorance; il la gouverne d'en haut et guide l'âme à travers ses mutations. Le pur moi immuable n'est pas affecté par ces

mouvements; il est le témoin et, par son intangible éternité, le soutien de cette Nature mutable en ses vicissitudes. L'âme réelle de l'individu – l'être central en nous – est plus grande que ces choses, mais les accepte en son évolution extérieure dans la Nature. Et lorsque nous sommes arrivés à cette âme réelle, à ce moi universel et immuable qui nous soutient et au Pouroushôttama, au Seigneur en nous qui préside à toute l'action de la Nature et la guide, alors nous avons trouvé tout le sens spirituel de la loi de notre vie. Car nous devenons conscients du Maître de l'existence qui, à jamais, s'exprime en sa qualité infinie, *ananta-gouna*, en tous les êtres. Nous devenons conscients d'une quadruple présence de la Divinité : d'une Âme de connaissance de soi et de connaissance du monde, d'une Âme de force et de puissance qui cherche et trouve et utilise ses pouvoirs, d'une Âme de mutualité, de création, de relations et d'échange entre créature et créature, d'une Âme d'œuvres qui travaille dans l'univers et sert tous en chacun, et met le labeur de chacun au service de tous les autres. Nous devenons conscients aussi du Pouvoir individuel du Divin en nous, de ce qui utilise directement ces quadruples pouvoirs, donne sa ligne à notre expression de nous-mêmes, détermine notre œuvre divine et notre rôle divin et, au moyen de tout cela, nous élève à son universalité dans la multiplicité jusqu a tant que nous puissions ainsi trouver notre unité spirituelle avec Lui et avec tout ce qu'il est dans le cosmos.

La notion extérieure des quatre ordres d'hommes dans la vie ne s'occupe que du fonctionnement le plus extérieur de cette vérité de l'action divine; elle est limitée à un seul côté de ses opérations dans le fonctionnement des trois gounas. Il est vrai qu'en cette vie les hommes se rangent d'une façon très générale en quatre catégories : l'homme de connaissance, l'homme de pouvoir, l'homme vital de production, l'homme de rude labeur et de service. Ce sont non pas des divisions fondamentales, mais des étapes dans l'épanouissement de notre qualité humaine. L'être humain commence avec un poids considérable d'ignorance et d'inertie; son premier état est de labeur grossier, qu'imposent à son indolence animale les besoins du corps, l'impulsion de la vie, la nécessité de la Nature et – passé un degré de ce besoin – une certaine forme d'obligation directe ou indirecte dont le taxe la société; ceux que gouverne encore ce tamas sont les shoûdras, les serfs de la société qui donnent à celle-ci leur labeur et, en comparaison avec des hommes plus développés, ne peuvent rien offrir d'autre, ou très peu, à son multiple jeu de la vie. Grâce à l'action cinétique, l'homme développe le gouna radjasique en lui, et nous obtenons un second type d'homme, mené constamment, celui-là, par un instinct de création, de production, de possession, d'acquisition, d'avoir et de jouissance utiles, l'homme économique et vital moyen, le vaïshya. À un degré supérieur de la qualité radjasique ou cinétique de notre nature unique et commune, nous avons l'homme actif doué d'une volonté plus forte, d'ambitions plus audacieuses, de l'instinct d'agir, de se battre, d'imposer sa volonté et, à son paroxysme, de conduire, de commander, de gouverner, d'entraîner des masses humaines dans son orbite : le combattant, le chef, le maître, le prince, le roi le kshatriya. Et là où prédomine le mental sattwique, nous avons le brahmane, l'homme doué pour la connaissance, qui apporte dans la vie la pensée, la réflexion, la recherche de la vérité et une règle intelligente ou, à son apogée, une règle spirituelle dont il illumine sa conception de l'existence et son mode de vie.

Développé ou non, large ou étroit, étouffé ou venant à la surface, il y a toujours dans la nature humaine quelque chose de ces quatre personnalités; mais chez la plupart des hommes, c'est l'une ou l'autre qui tend à prédominer, et elle semble parfois occuper tout le champ d'action de la nature. Et dans toute société, nous devons avoir les quatre types – même si par exemple, nous pouvions créer une société purement productrice ou commerciale comme les temps modernes s'y sont essayés, voire une société shoûdra de travail, une société du prolétariat, comme celle qui attire le mental le plus moderne et que l'on tente d'établir dans une partie de l'Europe tandis qu'on la prône dans d'autres[1]. Il y aurait encore les penseurs incités à trouver la loi, la vérité et la règle directrice de toute l'affaire, les capitaines et chefs d'industrie qui, de toute cette activité productrice, feraient une excuse pour satisfaire leur besoin d'aventure, de

bataille, d'autorité et de domination, les multiples types d'hommes purement producteurs et amasseurs de biens, les travailleurs moyens satisfaits d'un labeur minimum et de la rétribution de leur labeur. Mais ce sont là des choses tout extérieures, et, s'il n'y avait rien de plus, cette économie du type humain n'aurait nulle signification spirituelle. Ou tout au plus voudrait-elle dire, comme on l'a parfois cru en Inde, que nous devons passer par ces étapes de développement dans nos vies, car il nous faut à toute force emprunter la nature tamasique, la nature radjaso-tamasique, la nature radjasique ou la nature radjaso-sattwique pour atteindre peu à peu à la nature sattwique, nous élever et nous fixer en l'état intérieur du brahmane, *brâhmanya*, et, depuis cette base, chercher alors le salut. Mais en ce cas, il n'y aurait logiquement pas de place pour l'affirmation de la Guîtâ, selon laquelle même le shoûdra ou le *tchândâla*, en tournant leur vie vers Dieu, peuvent directement se hisser à la liberté et à la perfection spirituelles.

1. Ces lignes ont été écrites en 1920. (N.d.T.)

La vérité fondamentale n'est pas cette chose extérieure, mais une force de notre être intérieur en mouvement, la vérité du quadruple pouvoir actif de la nature spirituelle. Chaque djîva, en sa nature spirituelle, possède ces quatre aspects, est une âme de connaissance, une âme de force et de pouvoir, une âme de mutualité et d'échange, une âme de travaux et de service, mais un aspect ou l'autre prédomine dans l'action et dans l'esprit expressif, teinte les rapports de l'âme avec sa nature incarnée : cet aspect conduit aux autres pouvoirs, qu'il marque de son sceau et utilise pour la ligne d'action, la tendance, l'expérience principales. Le swabhâva suit donc – non pas grossièrement et rigidement comme l'indique la délimitation sociale, mais de façon subtile et flexible – la loi de cette tendance et, en la développant, développe les trois autres pouvoirs. Ainsi, à poursuivre l'élan vers les œuvres et le service correctement exécutés, on développe la connaissance, on accroît le pouvoir, on s'exerce au rapprochement ou à l'équilibre de la mutualité, à l'adresse et à l'ordre dans les relations. Chaque face de la quadruple divinité, en agrandissant le principe dominant de sa nature et en l'enrichissant grâce aux trois autres, se meut vers une totale perfection. Ce développement subit la loi des trois gounas. Là, il est possible de suivre même le dharma de l'âme de connaissance d'une façon tamasique et radjasique, de suivre le dharma de la puissance d'une façon brutale tamasique ou d'une haute façon sattwique, de suivre le dharma des œuvres et du service d'une façon énergiquement radjasique ou d'une belle et noble façon sattwique. Parvenir à la façon sattwique du swadharma individuel intérieur et des œuvres vers lesquelles il nous attire sur les chemins de la vie, est une condition préliminaire de la perfection. Et l'on peut noter que le swadharma intérieur n'est lié par aucune forme extérieure, sociale ou autre, d'action, d'occupation ni de fonction. L'âme de travaux qui est satisfaite de servir – ou bien cet élément en nous – peut, par exemple, faire de la vie où l'on poursuit la connaissance, de la vie de lutte et de pouvoir, ou de la vie de mutualité, de production et d'échange un moyen de satisfaire l'élan divin qui la pousse à œuvrer et à servir.

Et arriver pour finir à la représentation la plus divine et au plus dynamique pouvoir d'âme de cette quadruple activité, c'est emprunter un vaste passage qui mène au plus vite à la réalité la plus ample de la perfection spirituelle la plus haute. Ce que nous pouvons faire si nous changeons l'action du swadharma en un culte du Divin intérieur, de l'Esprit universel, du Pouroushôttama transcendant et que, finalement, nous remettions entre Ses mains toute l'action des trois gounas, *mayi sannyasya karmâni*. Alors, de même que nous dépassons la limitation des trois gounas, de même dépassons-nous aussi la division de la loi quadruple et la limitation de tout dharma distinctif *sarva-dharmân parityadjya*. L'Esprit se charge de l'individu dans le swabhâva universel, parachève et unifie l'âme quadruple de la nature en nous et en exécute les œuvres spontanément déterminées selon la volonté divine et le pouvoir accompli de la divinité dans la créature.

L'injonction de la Guîtâ est d'adorer le Divin au moyen de nos œuvres, *swa-karmanâ*; notre offrande doit consister en les œuvres que déterminent notre loi d'être et notre nature. Car c'est du Divin que proviennent tous les mouvements de création et tous les élans vers l'action, et par Lui que tout cet univers est déployé et pour la cohésion des mondes qu'il préside à tout acte et le modèle grâce au swabhâva. L'adorer au moyen de nos activités intérieures et extérieures, faire de toute notre vie un sacrifice des œuvres au Suprême, c'est nous préparer à devenir un avec Lui en toute notre volonté, toute notre substance et toute notre nature. Notre travail doit se conformer à la vérité qui est en nous, et non pas être un compromis avec les normes extérieures et artificielles : ce doit être une vivante et sincère expression de l'âme et de ses pouvoirs innés. Suivre la vérité vivante et la plus intérieure de cette âme en notre nature présente nous aidera en effet à parvenir finalement à l'immortelle vérité de la même âme en la nature suprême et maintenant supraconsciente. Nous pouvons y vivre en unité avec Dieu, avec notre vrai moi et avec tous les êtres et, rendus parfaits, devenir des instruments sans défaut de l'action divine dans la liberté de l'immortel Dharma.

Livre 2 – Chapitre 21

Vers le suprême secret

L'Instructeur a dit tout ce qu'il avait encore à dire, il a dégagé tous les principes centraux de son message et les suggestions et les implications qui vont dans le même sens, il a fait la lumière sur les doutes majeurs et les principales questions qui pourraient survenir; il ne lui reste maintenant qu'à couler en une expression décisive, en une formule pénétrante le seul dernier mot, le cœur même de son message, l'âme de son évangile. Et nous nous apercevons que cette parole ultime et décisive qui couronne le tout n'est pas simplement l'essence de ce qui a déjà été dit sur la question, pas simplement une description concentrée de la discipline nécessaire, sâdhanâ, et de cette plus grande conscience spirituelle, résultat escompté de tout cet effort et de toute cette ascèse; elle s'étend pour ainsi dire encore plus loin, abat toute limite et toute règle, toute norme et toute formule et débouche sur une vaste, une illimitable vérité spirituelle dont la signification est en puissance infinie. Et c'est là un signe de la profondeur, de l'ample portée, de la grandeur de l'esprit de l'enseignement de la Guîtâ. Un enseignement religieux ordinaire ou une doctrine philosophique ordinaire se satisfont aisément de capter certains grands aspects vitaux de la vérité et d'en faire des dogmes utilisables et une instruction, une méthode et un mode d'emploi pour guider l'homme dans sa vie intérieure et lui fournir la loi et la forme de son action; ils ne vont pas plus loin, n'ouvrent point de portes au-delà du cercle de leur propre système, ne nous entraînent pas dans une liberté qui soit la plus grande, dans une vastitude que rien n'emprisonne. Cette limitation est utile et, en fait, indispensable pour un temps. L'homme, borné par son mental et sa volonté, a besoin d'une loi et d'une règle, d'un système fixe, d'un code précis qui choisisse pour lui sa pensée et son action; il recherche le seul sentier sur lequel on ne puisse se méprendre, tracé borde de haies, établi, sans risques, les horizons limités, les relais clôturés. Seule, l'élite des forts peut marcher librement vers la liberté. Et encore, à la fin, l'âme libre doit-elle sortir des formes et des systèmes ou le mental trouve son compte et prend un plaisir borné. Dépasser l'échelle de notre ascension, ne pas nous arrêter brusquement, fût-ce sur le degré le plus élevé, mais aller sans contrainte et librement de par la vastitude de l'esprit est un affranchissement important pour notre perfection; l'absolue liberté de l'esprit, tel est notre état parfait. Et c'est ainsi que nous conduit la Guîtâ; elle propose pour l'ascension un chemin ferme et sûr, mais très large, un grand dharma, et nous fait ensuite émerger par-delà tout ce qui est stipulé, par-delà tous les dharmas, dans des espaces infiniment ouverts, nous révèle l'espérance, nous admet dans le secret d'une absolue perfection fondée dans une absolue liberté spirituelle, et ce secret, *gouhyatamam*, est la substance de ce qu'elle appelle sa parole suprême, c'est la chose cachée, la connaissance la plus profonde.

Tout d'abord, la Guîtâ reprend l'ensemble de son message. Elle en résume tout le contour et toute l'essence dans le bref espace de quinze versets dont, cursifs et concentrés, l'expression et le sens ne manquent rien qui appartienne au cœur du sujet, exprimés qu'ils sont en des formules de la précision et de la clarté les plus lumineuses. Il faut donc examiner ces versets avec soin, les lire en profondeur à la lumière de tout ce qui les précède, car ici le propos est évidemment d'extraire ce que la Guîtâ elle-même tient pour la signification centrale de son propre enseignement. L'exposé commence au point de départ originel de la pensée qui anime le livre : l'énigme de l'action humaine, la difficulté apparemment insurmontable de vivre en le moi et l'esprit les plus hauts tandis que nous continuons encore d'exécuter les œuvres du monde. Le moyen le plus facile est d'abandonner le problème comme insoluble, la vie et l'action comme illusion ou mouvement inférieur de l'existence dont il faut nous déprendre aussitôt que nous pouvons nous hisser hors du piège du monde et passer en la vérité de notre être spirituel. C'est la solution de l'ascète, si on peut l'appeler une solution; c'est en tout cas une façon efficace et décisive de se sortir de l'énigme, une méthode vers laquelle l'ancienne pensée indienne du genre le plus élevé et le plus méditatif s'est tournée, lui reconnaissant une prépondérance toujours

croissante dès lors que, quittant sa large et libre synthèse du début, elle a commencé de dévaler la pente raide qui en partait. Comme le Tantra et, pour certains aspects, comme les religions ultérieures, la Guîtâ tente de préserver l'ancien équilibre; elle maintient la substance et la fondation de la synthèse initiale, mais la forme a changé, a été rénovée à la lumière d'une expérience spirituelle qui se développait. Cet enseignement n'élude point la question épineuse que pose la réconciliation de la pleine vie active de l'homme avec la vie intérieure en le moi et l'esprit les plus hauts; il propose ce qu'il regarde comme la vraie solution. Il ne nie aucunement l'efficacité, pour son propos, de la renonciation ascétique à la vie, mais il considère qu'au lieu de le relâcher, cette renonciation tranche le nœud de l'énigme et, par conséquent, il la tient pour une méthode inférieure, jugeant que la sienne propre est la meilleure. Les deux chemins nous font l'un et l'autre sortir de l'habituelle nature inférieure ignorante de l'homme et nous conduisent à la pure conscience spirituelle et, jusque-là, on doit considérer qu'ils sont tous les deux valables et même qu'ils sont un en essence; mais là où l'un s'arrête brusquement et s'en retourne, l'autre avance avec une ferme subtilité et un courage élevé, ouvre une porte sur des perspectives inexplorées, parachève l'homme en Dieu, unit et réconcilie en l'esprit l'âme et la Nature.

Dès lors, dans les cinq premiers de ces versets, la Guîtâ formule sa déclaration de telle façon qu'elle soit applicable tout ensemble à la voie du renoncement intérieur et à celle du renoncement extérieur et que cependant on n'ait qu'à donner à certaines de leurs expressions communes une signification plus profonde et intériorisée pour avoir le sens et la pensée de la méthode prisée par la Guîtâ. La difficulté de l'action humaine réside en ce que l'âme et la nature de l'homme semblent fatalement soumises à maintes sortes d'esclavage : la prison de l'ignorance, les rets de l'ego, les chaînes des passions, la martelante insistance de la vie du moment, cercle obscur, limité, sans issue. L'âme enfermée dans ce cercle de l'action n'a ni la liberté ni le loisir de se découvrir, elle et la vraie valeur de la vie, le vrai sens de l'existence; elle n'a pas non plus pour le faire la lumière de la connaissance de soi. Certes, elle reçoit bien, à propos de son être, telles suggestions qui peuvent lui venir de sa personnalité active et de sa nature dynamique, mais les normes de perfection qu'elle y peut ériger sont trop temporelles, restreintes et relatives pour fournir une clef satisfaisante à sa propre énigme. Comment va-t-elle revenir à son moi réel et à son existence spirituelle, alors qu'elle est absorbée dans l'obsédant appel de sa nature active qui la tire sans cesse au-dehors ? Le renoncement ascétique et la voie de la Guîtâ sont tous les deux d'accord sur ce point : l'âme doit en premier lieu renoncer à cette absorption, rejeter les sollicitations externes des choses du dehors et séparer le moi silencieux de la nature active; elle doit s'identifier avec l'esprit immobile et vivre en le silence. Elle doit parvenir à une inactivité intérieure, *naïshkarmya*. C'est par conséquent cette salvatrice passivité intérieure que la Guîtâ pose ici comme premier objet de son yoga, comme première perfection, ou siddhi, qui y est nécessaire. "Compréhension qui ne s'attache à aucune chose, âme conquise par elle-même et vide de désir, l'homme, par le renoncement, atteint à une suprême perfection du *naïshkarmya*."

Cet idéal du renoncement, d'une quiétude conquise d'elle-même, d'une passivité spirituelle et d'une liberté par rapport au désir est commun à toute la sagesse ancienne. La Guîtâ nous en donne la base psychologique avec une plénitude et une clarté insurpassées. Cette base repose sur l'expérience propre a tous les chercheurs de connaissance de soi : il est deux natures différentes en nous et, pour ainsi dire, deux moi. Il y a le moi inférieur avec son obscure nature mentale, vitale et physique soumise à l'ignorance et à l'inertie dans l'étoffe même de sa conscience et surtout à sa base, qui est de substance matérielle; ce moi est en fait cinétique et vital de par le pouvoir de la vie, mais, en son action, sans possession ni connaissance de soi inhérentes; il atteint dans le mental à une certaine connaissance et une certaine harmonie, mais seulement au prix d'un effort pénible et en luttant constamment contre ses propres incapacités. Et il y a d'autre part la nature supérieure, le moi de notre être spirituel, par lui-même possédé et

lumineux en soi mais, dans notre mentalité ordinaire, inaccessible à notre expérience. Nous avons parfois des aperçus de cette chose plus grande en nous, mais n'y sommes pas consciemment, ne vivons pas dans sa lumière et son calme et son illimitable splendeur. La première de ces deux natures très différentes est selon la Guîtâ celle que définissent les trois gounas. Sa vision d'elle-même est centrée dans l'idée d'ego, son principe d'action est le désir né de l'ego, et le nœud de l'ego est l'attachement aux objets du mental et des sens et le désir de la vie. Le résultat constant de toutes ces choses est fatalement la servitude, la sujétion permanente à une autorité inférieure, le manque de maîtrise de soi, l'absence de connaissance de soi. L'autre plus grand pouvoir, l'autre présence plus grande, c'est, découvre-t-on, la nature et l'être du pur esprit que ne conditionne point l'ego, ce que, dans la philosophie indienne, on appelle moi et Brahman impersonnel. Son principe est une infinie existence impersonnelle une et semblable en tout; et puisque cette existence impersonnelle est sans ego, sans qualité qui la conditionne, sans désir, sans besoin ni incitation, elle est immobile et immuable; éternellement la même, elle regarde et soutient l'action de l'univers, mais ne la partage ni ne la lance. L'âme, lorsqu'elle se projette dans la Nature active, est le Kshara de la Guîtâ, son Pourousha mobile ou mutable; la même âme revenue à son recueillement dans le moi pur et silencieux, dans l'esprit essentiel est l'Akshara de la réside, le Pourousha immobile ou immuable.

Alors, évidemment, le chemin en ligne droite, et le plus simple, pour s'extraire de cet étroit esclavage de la nature active et pour retourner à la liberté spirituelle est de rejeter entièrement tout ce qui appartient à la dynamique de l'ignorance et de convertir l'âme à une pure existence spirituelle. C'est ce que l'on appelle devenir le Brahman, *brahma-bhoûya*. C'est se séparer de l'existence mentale, vitale, physique inférieure et revêtir le pur être spirituel. Et c'est par l'intelligence et la volonté, *bouddhi*, notre principe le plus haut à l'heure actuelle, que l'on peut le mieux y réussir. La bouddhi doit se détourner des choses de l'existence inférieure et, d'abord et surtout de son nœud effectif de désir, de notre attachement aux objets que poursuivent le mental et les sens. On doit devenir une compréhension de toutes choses, mais sans attachement *asakta-bouddhih sarvatra*. Alors, tout désir se détache de l'âme en son silence; elle est libre de toute faim, *vigata sprihah*. Et cela entraîne, ou rend possible la soumission de notre moi inférieur et la possession de notre moi supérieur, une possession liée à une complète maîtrise de soi qu'assurent une victoire radicale et la conquête de notre nature mobile, *djitâtmâ*. Ce qui se traduit par un absolu renoncement intérieur au désir des choses, *sannyâsa*. Le renoncement est la voie de cette perfection, et l'homme qui a ainsi renoncé intérieurement à tout, la Guîtâ le décrit comme le vrai sannyâsi. Mais le mot désignant aussi bien, d'ordinaire, un renoncement extérieur, ou parfois ne désignant même que ce renoncement-là, l'Instructeur en emploie un autre, *tyâga*, pour distinguer le retrait intérieur du retrait extérieur, et il dit que le tyâga est meilleur que le sannyâsa. La voie ascétique va bien plus loin dans son recul devant la Nature dynamique. Entichée du renoncement pour le renoncement, elle insiste sur un abandon extérieur de la vie et de l'action, un quiétisme complet de l'âme et de la nature. Ce qui n'est pas entièrement possible tant que nous vivons dans un corps, répond la Guîtâ. On peut le faire autant qu'il est possible, mais une aussi rigoureuse diminution des œuvres n'est pas indispensable : elle n'est même pas à conseiller réellement, ou du moins pas en temps ordinaire. La seule chose nécessaire est un complet quiétisme intérieur, et c'est là tout ce qu'entend la Guîtâ par *naïshkarmya*.

Si nous demandons pourquoi faire cette restriction, pourquoi privilégier le principe dynamique alors que notre objectif est de devenir le moi pur et que l'on décrit le moi pur comme étant inactif, *akartâ*, la réponse est que cette inactivité et ce divorce du moi d'avec la Nature ne sont pas toute la vérité de notre libération spirituelle. Le moi et la Nature sont en fin de compte une seule chose; une spiritualité totale et parfaite permet que nous soyons un avec tout le Divin en moi et en nature. Au vrai, devenir le Brahman, *brahma-bhoûya*, nous élever en le moi de silence éternel, n'est pas tout notre objectif, mais seulement l'immense base nécessaire à un

devenir divin, *mad-bhâva*, encore plus grand et merveilleux. Et pour accéder à cette perfection spirituelle la plus grande, il nous faut en vérité être immobiles en le moi, silencieux en tous nos membres, il nous faut aussi agir en le pouvoir, Shakti, Prakriti, la vraie, la haute force de l'Esprit. Et si nous demandons comment est possible une simultanéité de ce qui semble être deux opposés, la réponse est que telle est la nature même d'un être spirituel complet; toujours, il possède ce double équilibre de l'Infini. Le moi impersonnel est silencieux; nous aussi devons être intérieurement silencieux, impersonnels, retirés en l'esprit. Le moi impersonnel considère que toute action est faite non par lui mais par la Prakriti; il regarde, avec une pure égalité, tout le mécanisme des qualités, des modes et des forces de la Prakriti; l'âme impersonnalisée dans le moi doit de même considérer que toutes nos actions sont faites non par elle mais par les qualités de la Prakriti; elle doit être égale en toutes choses, *sarvatra*. Et en même temps, afin que nous puissions ne pas nous arrêter là, afin que nous puissions au bout du compte aller de l'avant et trouver une règle et une direction spirituelles dans nos œuvres et non pas seulement une loi d'immobilité et de silence intérieurs, il nous est demandé d'imposer à l'intelligence et à la volonté l'attitude de sacrifice, toute notre action étant intérieurement modifiée, changée en une offrande au Seigneur de la Nature, à l'Être dont la Prakriti est le pouvoir essentiel, *swâ prakritih*, l'Esprit suprême. Nous devons même finir par renoncer à tout, à tout remettre entre Ses mains, à abandonner toute initiative personnelle, *sarvârambhâh*, à ne conserver nos moi naturels que comme instruments de Ses œuvres et de Son dessein. Ces choses ont déjà été expliquées en détail, et la Guîtâ n'y insiste pas ici; simplement, elle emploie sans les qualifier davantage les termes communs de *sannyâsa* et de *naïshkarmya*.

Une fois admis le plus complet quiétisme intérieur comme moyen nécessaire à notre existence en le moi pur et impersonnel, la question de savoir comment, pratiquement, ce quiétisme provoque ce résultat est le point à discuter ensuite. "Comment, ayant atteint à cette perfection, on atteint de la sorte au Brahman, entends-le de Moi, ô fils de Kounti – cela qui est la suprême orientation concentrée de la connaissance." La connaissance désignée ici est le Yoga des sânkhyens – le Yoga de la connaissance pure, qu'accepte la Guîtâ, *djñâna-yôguéna sânkhyânâm*, dans la mesure où il est un avec son propre Yoga lequel inclut également la voie des œuvres des yogis, *karmayoguéna yoguînâm*. Mais toute allusion aux œuvres est pour le moment mise de côté. Par Brahman, en effet, on entend d'abord ici le Brahman silencieux, impersonnel, immuable. En fait, le Brahman est, tant pour les Oupanishads que pour la Guîtâ, tout ce qui est et vit et se meut; ce n'est pas seulement un Infini impersonnel ou un Absolu impensable et incommunicable, *atchintyam avyavahâryam*. Tout ceci est le Brahman, dit l'Oupanishad; tout ceci est Vâsoudéva, dit la Guîtâ – le suprême Brahman est tout ce qui se meut ou est stable, et ses mains, ses pieds, ses yeux, ses têtes, ses visages nous entourent de partout. Mais il existe néanmoins deux aspects de ce Tout – son moi immuable et éternel qui soutient l'existence et son moi de pouvoir actif qui se répand dans le mouvement du monde. Ce n'est que quand nous perdons notre personnalité égoïste limitée en l'impersonnalité du moi que nous accédons à la calme et libre unité par laquelle nous pouvons posséder une vraie unité avec le pouvoir universel du Divin en Son mouvement universel. L'impersonnalité réfute la limitation et la division, et le culte de l'impersonnalité est une condition naturelle de l'être vrai, un prélude indispensable à la vraie connaissance et, par conséquent, l'une des premières conditions de l'action vraie. Il est bien évident que nous ne pouvons devenir un avec tout, ni devenir un avec l'Esprit universel et sa vaste connaissance de soi, sa volonté complexe et son immense dessein mondial si nous insistons sur la personnalité limitée de l'ego; car elle nous sépare des autres, nous asservit et nous donne comme centre notre point de vue et notre volonté d'agir. Emprisonnés dans la personnalité, nous ne pouvons parvenir qu'à une union limitée : par sympathie ou en nous adaptant relativement, d'une façon ou d'une autre à l'optique, aux sentiments et à la volonté d'autrui. Pour être un avec tout et avec le Divin et Sa volonté dans le cosmos, nous devons d'abord devenir impersonnels, nous libérer de l'ego et de ses prétentions, ainsi que de la façon dont l'ego nous voit, nous, le monde et les autres. Cela, nous ne pouvons

le faire à moins qu'il n'existe en notre être quelque chose d'autre que la personnalité, d'autre que l'ego, un moi impersonnel un avec toutes les existences. Perdre l'ego et être ce moi impersonnel, devenir ce Brahman impersonnel dans notre conscience est dès lors le premier mouvement de ce Yoga.

Comment le faire, alors ? D'abord, dit la Guîtâ, par une union de notre intelligence purifiée avec la pure substance spirituelle en nous, grâce au Yoga de la bouddhi, *bouddhyâ vishouddhayâ youktah*. Ce retournement spirituel de la bouddhi, qui ne regarde plus vers l'extérieur et le bas mais vers l'intérieur et le haut caractérise le Yoga de la connaissance. La compréhension purifiée doit régir tout l'être, *âtmânam niyamya*; elle doit nous écarter de l'attachement aux désirs orientés vers l'extérieur et qui appartiennent à la nature inférieure, par une volonté ferme et résolue, *dhrityâ*, qui en sa concentration se tourne entièrement vers l'impersonnalité de l'esprit pur. Les sens doivent abandonner leurs objets, le mental rejeter le goût et le dégoût que ces objets excitent en lui – car le moi impersonnel n'a ni désirs, ni répulsions; ce sont des réactions vitales de notre personnalité aux contacts des choses, et la réponse correspondante du mental et des sens à ces contacts est leur support et leur base. Il faut acquérir une entière maîtrise du mental, de la parole et du corps, voire des réactions vitales et physiques : faim, froid, chaleur, plaisir et douleur physiques. Tout notre être doit devenir indifférent, ne pas être affecté par ces choses, être égal devant tous les contacts extérieurs comme devant les réactions et les réponses qui y sont intérieurement données. C'est la méthode la plus directe et la plus puissante, la voie droite et précise du Yoga. Il faut que cessent tout à fait le désir et l'attachement, *vaïrâguya*, il est exigé du chercheur qu'il recoure avec force à la solitude impersonnelle et s'unisse constamment au moi le plus profond par la méditation. Et pourtant l'objet de cette austère discipline n'est point de se centrer sur soi dans quelque suprême retraite égoïste, quelque tranquillité du sage, du penseur qui répugne à se donner la peine de participer à l'action universelle; l'objet est de se débarrasser de tout ego. On doit d'abord et absolument écarter le genre radjasique d'égoïsme, la force et la violence de l'ego, son arrogance son désir, sa colère, le sens et l'instinct de possession, l'élan des passions, les puissants appétits de la vie. Mais il faut ensuite rejeter tous les genres d'égoïsme, même le plus sattwique; car le but est pour finir de libérer l'âme, le mental et la vie du sens aliénant du je et du mien, *nirmama*. L'extinction de l'ego et de ses exigences de toutes sortes, telle est la méthode qui nous est proposée. Car le moi impersonnel et pur qui, inébranlé, soutient l'univers, n'a nul sens de l'ego, et n'exige rien de personne ni de rien; il est calme et lumineusement impassible et considère en silence toutes les choses et toutes les personnes d'un œil égal et impartial l'œil de la connaissance de soi et du monde. C'est donc évidemment en vivant intérieurement dans une impersonnalité analogue ou identique que, libérée de l'assaut des choses, l'âme au-dedans peut le mieux devenir capable d'unité avec le Brahman immuable qui regarde et connaît les formes et les mutations de l'univers, mais n'en est pas affecté.

Cette première poursuite de l'impersonnalité telle que l'enjoint la Guîtâ entraîne évidemment un certain quiétisme intérieur fort complet et, en ce que ses éléments et ses normes de pratique ont de plus intérieur, est tout à fait semblable à la méthode du sannyâsa. Il est toutefois un point où sa tendance à se retirer des prétentions de la Nature dynamique et du monde extérieur se trouve mise en échec, où une limite est imposée pour empêcher le quiétisme intérieur de s'approfondir jusqu'à se muer en refus de l'action et en retrait physique. Le renoncement à leurs objets par les sens, *vishayâns tyaktwâ*, doit être de la nature du tyâga; ce doit être un abandon de tout attachement sensuel, *rassa*, et non pas un refus de la nécessaire activité intrinsèque des sens. Nous devons nous mouvoir parmi les choses qui nous entourent et agir sur les objets du domaine sensoriel grâce à un fonctionnement pur, vrai et intense, simple et absolu des sens, *kévalaïr indriyaïshtcharan*, pour ce que ces objets ont d'utile à l'esprit dans l'action divine, et non pas du tout pour assouvir le désir. Il doit y avoir *vaïrâguya*, non au sens habituel de dégoût de la vie ou d'inappétence pour l'action du monde, mais au sens de

renoncement au râga, ainsi qu'à son opposé, *dwésha*. Nous devons nous soustraire à toute attirance mentale et vitale comme à toute répulsion mentale et vitale, quelles qu'elles soient. Et cela est demandé non en vue de l'extinction, mais afin que puisse exister une parfaite égalité où l'esprit soit à même de donner un accord sans entrave ni limite à la vision divine intégrale et générale des choses et à l'action divine intégrale dans la Nature. Recourir constamment à la méditation, *dhyâna-yôga-paro nityam*, est le ferme moyen par lequel l'âme de l'homme peut réaliser son moi de Pouvoir et son moi de silence. Et pourtant, on ne doit en aucun cas abandonner la vie active au profit d'une vie de pure méditation; il faut toujours accomplir l'action en sacrifice à l'Esprit suprême. Ce mouvement de recul prépare, sur le sentier du sannyâsa, à une absorption et à une disparition de l'individu en l'Éternel, et le renoncement à l'action et à la vie dans le monde est une étape nécessaire du processus. Mais sur le chemin du tyâga de la Guîtâ, c'est plutôt un moyen de nous préparer à changer toute notre vie, toute notre existence, toute notre action en une intégrale unité avec l'être, la conscience et le vouloir sereins et immesurables du Divin, moyen qui prélude, en le rendant possible, à un vaste, à un total passage ascendant de l'âme depuis l'ego inférieur vers l'inexprimable perfection de la suprême nature spirituelle, *para prakritih*.

Cette orientation décisive de la pensée de la inhérentes est indiquée dans les deux versets suivants, dont le premier se déroule en un ordre significatif : "Lorsque l'on est devenu le Brahman, que l'on ne s'afflige ni ne désire plus, lorsque l'on est égal pour tous les êtres, alors on a pour Moi l'amour et la dévotion suprêmes." Mais sur l'étroit sentier de la connaissance, la bhakti, la dévotion au Divin personnel, ne peut être qu'un mouvement inférieur et préliminaire; la fin, l'apogée, c'est la disparition de la personnalité en une unité sans traits avec le Brahman impersonnel où il ne peut y avoir de place pour la bhakti, car il n'y a personne à adorer, ni personne pour adorer; tout le reste se perd en la silencieuse et immobile identité du djîva avec l'Atman. Ici, il nous est donné quelque chose d'encore plus haut que l'Impersonnel – ici, il y a le Moi suprême qui est le suprême Îshwara; ici, il y a l'Âme suprême et sa suprême nature; ici il y a le Pouroushôttama qui est par-delà le personnel et l'impersonnel et les réconcilie sur ses hauteurs éternelles. Cependant la personnalité de l'ego disparaît dans le silence de l'Impersonnel mais en même temps, en dépit de ce silence à l'arrière-plan, l'action d'un Moi suprême, plus grand que l'Impersonnel demeure. L'aveugle et boiteuse action inférieure de l'ego et des trois gounas n'existe plus, remplacée qu'elle est par le vaste mouvement auto-déterminateur d'une infinie Force spirituelle, d'une libre et immesurable Shakti. Toute la Nature devient le pouvoir de l'unique Divin, et toute action Son action, l'individu en étant le canal et l'instrument. A la place de l'ego, vient en avant, conscient et manifeste, le vrai individu spirituel dans la liberté de sa véritable nature, dans la puissance de son statut céleste, dans la majesté, dans la splendeur de son éternelle parenté avec le Divin : impérissable portion du Divin suprême, indestructible pouvoir de la suprême Prakriti, *mamaïvânshah sanâtanah, para prakritir djîva-bhoûtâ*. L'âme de l'homme se sent alors une, en une suprême impersonnalité spirituelle, avec le Pouroushôttama; et en sa personnalité universalisée, elle sent qu'elle est un pouvoir manifeste du Divin. Sa connaissance à elle est une lumière de Sa connaissance à Lui; sa volonté, une force de Sa volonté à Lui; son unité avec tout dans l'univers, un jeu de Son éternelle unité à Lui. C'est en cette double réalisation, c'est en cette union de deux aspects d'une ineffable Vérité de l'existence et par l'un ou par l'autre, ou bien par les deux, l'homme peut aborder à son propre être infini et y pénétrer que doit vivre l'homme libéré, qu'il doit agir, sentir et déterminer ou plutôt voir déterminer pour lui, par un suprême pouvoir de son moi suprême, ses relations avec tout, ainsi que les opérations intérieures et extérieures de son esprit. Et dans cette réalisation unificatrice, l'adoration, l'amour et la dévotion non seulement continuent d'être possibles, mais forment une grande part inévitable, un couronnement de la plus haute expérience. L'Un qui, éternellement, devient le Multiple, le Multiple qui, en son apparente division, demeure éternellement un, le Suprême qui révèle en nous ce secret et ce mystère de l'existence, non

dispersé par sa multiplicité, non limité par son unité telle est la connaissance intégrale, telle est l'expérience conciliatrice qui rend capable d'une action libérée, *mouktasya karma*.

Cette connaissance, dit la Guîtâ, naît d'une suprême bhakti. On y atteint lorsque le mental se dépasse au moyen d'une vision spirituelle supramentale et haute des choses et que, par-delà nos formes mentales plus ignorantes d'amour et de dévotion, le cœur aussi s'élève à l'unisson jusqu'à un amour calme, profond et lumineux de la lumière d'une très vaste connaissance, jusqu'à une suprême joie en Dieu et une illimitable adoration, jusqu'à l'extase imperturbée, l'Ânanda spirituel. Lorsque l'âme a perdu sa personnalité séparatrice, lorsqu'elle est devenue le Brahman, c'est alors qu'elle peut vivre dans la vraie Personne et qu'elle peut accéder à la suprême bhakti révélatrice pour le Pouroushôttama et finir par le connaître tout à fait grâce au pouvoir de sa profonde bhakti, de la connaissance de son cœur, *bhaktyâ mâm abhidjânâti*. C'est cela, la connaissance intégrale, lorsque l'insondable vision du cœur complète l'absolue expérience du mental *samagram mâm djñâtwâ*. "Il parvient à Me connaître, dit la imposée, à savoir qui Je suis et combien Je suis dans toute la réalité et tous les principes de Mon être", *yâvân yashtchâsmi tattwatah*. La connaissance intégrale est la connaissance du Divin présent dans l'individu; c'est l'expérience plénière du Seigneur secret dans le cœur de l'homme et maintenant révélé comme le Moi suprême de son existence, le soleil de toute sa conscience illuminée, le Maître et la Puissance de toutes ses œuvres, la divine Fontaine de tout l'amour et de toute la joie de son âme, l'Amant et le Bien-Aimé de son culte et de son adoration. C'est la connaissance, également, du Divin répandu dans l'univers, de l'Éternel de qui tout procède et en qui tout vit et a son être, du Moi et de l'Esprit du Cosmos, de Vâsoudéva qui est devenu tout ceci qui est, du Seigneur de l'existence cosmique qui règne sur les œuvres de la Nature. C'est la connaissance du divin Pourousha lumineux en son éternité transcendante et dont l'être a une forme qui échappe à la pensée du mental, mais non à son silence; c'est l'entière et vivante expérience du Pourousha en tant que Moi absolu, suprême Brahman, Âme suprême, suprême Divin; car cet Absolu apparemment incommunicable est en même temps et même en cet état, qui est le plus élevé, l'Esprit originel de l'action cosmique et le Seigneur de toutes ces existences. L'âme de l'homme libéré entre ainsi dans le Pouroushôttama par une connaissance conciliatrice, y pénètre ainsi par une jouissance parfaite et simultanée du Divin transcendant, du Divin dans l'individu et du Divin dans l'univers, *mâm vishaté tad-anantaram*. L'homme devient un avec le Divin en Sa connaissance et Son expérience de soi, un avec Lui en Son être, Sa conscience et Sa volonté, en Sa connaissance et Son élan universels, un avec Lui dans l'univers et en Son unité avec toutes les créatures de l'univers et un avec Lui par-delà le monde et l'individu dans la transcendance de l'éternel Infini, *shâshwatam padam avyayam*. Tel est le summum de la suprême bhakti qui se trouve au cœur de la connaissance suprême.

Et devient alors évidente la manière dont, sans que soit diminuée ni abandonnée aucune part des activités de la vie, l'action continuelle, incessante et diverse peut non seulement être compatible avec une suprême expérience spirituelle, mais constituer pour atteindre cette très haute condition spirituelle un moyen aussi puissant que la bhakti ou la connaissance. Rien ne peut être plus positif que la déclaration de la Guîtâ à ce sujet. "Et en accomplissant aussi, logé en Moi, toute action, il atteint par Ma grâce à l'état éternel et impérissable." Cette action libératrice est du caractère des œuvres exécutées en profonde union de la volonté et des parties dynamiques de notre nature avec le Divin en nous et dans le cosmos. Elle est d'abord accomplie comme sacrifice et encore avec l'idée que notre moi en est l'auteur. Elle l'est ensuite sans cette idée et avec une perception que la Prakriti en est l'unique auteur. Elle l'est enfin avec la connaissance que cette Prakriti est le suprême pouvoir du Divin, en renonçant à toutes nos actions et en les soumettant au Divin, l'individu n'étant qu'un canal et un instrument. Nos œuvres, alors, découlent directement du Moi, du Divin en nous, font partie de l'action universelle indivisible, sont promues et accomplies non par nous mais par une vaste Shakti transcendante. Tout ce que nous faisons est fait pour le Seigneur qui siège en le cœur de tous,

pour le Divin dans l'individu et pour l'accomplissement de Sa volonté en nous, pour le Divin dans le monde, pour le bien de tous les êtres, pour l'accomplissement de l'action universelle et du dessein universel ou, en un mot, pour le renoncement et en réalité est fait par Lui au moyen de Sa Shakti universelle. Ces œuvres divines, quels qu'en soient la forme ou le caractère extérieur, ne peuvent lier; bien plutôt, elles sont un puissant moyen pour nous hisser hors de cette Prakriti inférieure des trois gounas vers la perfection de la suprême nature divine et spirituelle. Dépris de ces dharmas mêlés et limités, nous nous échappons en le Dharma immortel qui nous échoit lorsque, en toute notre conscience et toute notre action, nous nous faisons un avec le Pouroushôttama. Cette unité ici entraîne le pouvoir de nous élever là dans l'immortalité au-delà du Temps. Là, nous existerons en Son éternelle transcendance.

Ainsi ces huit versets soigneusement lus à la lumière de la connaissance qui nous a déjà été donnée par l'Instructeur sont-ils une indication, brève encore qu'exhaustive, de toute l'idée essentielle, de toute la méthode centrale, de tout le cœur du Yoga complet de la Guîtâ.

Livre 2 – Chapitre 22

Le suprême secret

L'essence de l'enseignement et du Yoga a donc été donnée au disciple sur le champ de son travail et de son combat et l'Instructeur divin passe maintenant à sa mise en pratique dans l'action du disciple, mais de telle manière que cela vaille pour toute action. Liés à un exemple décisif, adressés au protagoniste de Kouroukshétra, les mots ont un sens beaucoup plus large et constituent une règle universelle pour tous ceux qui sont prêts à s'élever au-dessus de la mentalité ordinaire, à vivre et à agir dans la conscience spirituelle la plus haute. S'évader de l'ego et du mental personnel et tout voir en la vastitude du moi et de l'esprit, connaître Dieu et L'adorer en sa vérité intégrale, sous tous ses aspects, soumettre tout ce que l'on est à l'Âme transcendante de la nature et de l'existence, posséder la conscience divine et en être possédé, être un avec l'Un dans l'universalité de l'amour et de la joie, de la volonté et de la connaissance, un en lui avec tous les êtres, accomplir les œuvres en un acte d'adoration et en sacrifice sur la divine fondation d'un monde où tout est Dieu et en l'état divin d'un esprit libéré, tel est le sens du Yoga de la Guîtâ. C'est une transition, un passage de la vérité apparente de notre être à Sa suprême vérité spirituelle et réelle, et l'on y pénètre en rejetant les nombreuses limitations de la conscience séparatrice et l'attachement du mental à la passion, à l'agitation et à l'ignorance, à la lumière et à la connaissance inférieures, au péché et à la vertu, à la loi et à la norme duelles de la nature inférieure. Par conséquent, dit l'Instructeur, "Me consacrant tout ton être, Me remettant toutes tes actions en ton esprit conscient, recourant au Yoga de la volonté et de l'intelligence, sois toujours un avec Moi en ton cœur et ta conscience. Si tu es ainsi en toute occasion, alors par Ma grâce, tu traverseras sans risque toutes les passes difficiles et dangereuses. Mais si, du fait de l'ego, tu n'entends pas, alors tu iras à ta perte. Vaine est cette tienne résolution où, en ton égoïsme, tu penses : Je ne combattrai point. Ta nature t'assignera cette tâche. Ce que, leurré, tu désires ne point exécuter, cela tu y seras forcé sans remède, de par l'œuvre de ton swabhâva. Le Seigneur réside au cœur de toutes les existences, ô Ardjouna, et par sa Mâyâ les fait tourner encore et encore, montées sur une machine. En lui, prends refuge selon toutes les voies de ton être et, par sa Grâce, tu parviendras à la paix suprême et à l'état éternel."

Ce sont là des lignes qui portent en elles le cœur le plus profond de ce Yoga et qui mènent à son expérience culminante; nous devons les comprendre dans leur esprit le plus profond et dans toute la vastitude de cette haute cime d'expérience. Les mots expriment la relation la plus complète, la plus intime et la plus vivante qui soit entre Dieu et l'homme; ils sont animés de la force concentrée du sentiment religieux qui jaillit de l'adoration absolue de l'être humain, de l'ascendante soumission de toute son existence, de son don de soi sans réserve et parfait à la Divinité transcendante et universelle dont il vient et en laquelle il vit. Cette importance accordée au sentiment est tout à fait en accord avec la haute et durable place que la Guîtâ réserve à la bhakti, à l'amour de Dieu, à l'adoration du Très-Haut comme esprit et motif les plus profonds de l'action suprême, comme couronne et cœur de la suprême connaissance. Les expressions employées et l'émotion spirituelle dont elles vibrent semblent donner la plus intense primauté possible et une extrême importance à la vérité et à la présence personnelles du Divin. Ce n'est pas à l'Absolu abstrait du philosophe, pas à l'indifférente Présence impersonnelle ni à l'ineffable Silence qui ne tolère aucunes relations, que l'on peut faire cette complète soumission de nos œuvres; et l'on ne peut imposer dans toutes les parties de notre existence consciente cette proximité, cette intime unité avec lui comme condition et comme loi de notre perfection, et ce n’est pas de lui que cette intervention, cette protection, cette délivrance divines sont la promesse. C'est seulement un Maître de nos œuvres, un Ami et un Amant de notre âme, un intime Esprit de notre vie, un Seigneur de tout notre moi et de toute notre nature personnels et impersonnels, demeurant au-dedans et au-dessus, qui peut nous faire ce proche, cet émouvant message. Et pourtant, il ne s'agit pas des habituelles relations qu'établissent les religions entre

l'homme qui vit dans son mental sattwique, ou dans toute autre mentalité égoïste, et telle forme, tel aspect personnels de la Déité, *ishta-déva*, que construit ce mental ou qui lui sont offerts pour satisfaire son idéal, son aspiration ou son désir limités. Tel est le sens habituel et le réel caractère de la dévotion religieuse de l'être mental ordinaire; mais il y a ici quelque chose de plus vaste qui dépasse le mental, ses limites et ses dharmas. C'est quelque chose de plus profond que le mental qui offre la soumission et quelque chose de plus grand que l'ishta-déva qui la reçoit.

Ce qui se soumet ici, c'est le djîva, l'âme essentielle, l'être central et spirituel originel de l'homme, le Pourousha individuel. C'est le djîva délivré du sens de l'ego limitatif et ignorant et qui connaît qu'il est non pas une personnalité séparée, mais éternellement une portion, un pouvoir et un devenir spirituel du Divin, *ansha sanâtana*, c'est le djîva libéré et soulevé par la mort de l'ignorance et établi dans la lumière et la liberté de sa nature véritable et suprême qui est une avec celle de l'Éternel. C'est cet être spirituel central en nous qui accède ainsi à des relations parfaites et intimement réelles de délice et d'union avec l'origine, le réceptacle, le Moi souverain, le Pouvoir de notre existence. Et celui qui reçoit notre soumission n'est pas une déité limitée mais le Pouroushôttama, l'unique Divin éternel, l'Âme suprême unique de tout ce qui est et de toute la Nature, l'Esprit transcendant originel de l'existence. Une existence en soi immuable et impersonnelle est la première évidence spirituelle de lui-même qu'il offre à l'expérience de notre connaissance libérée, le premier signe de sa présence, le premier toucher, la première impression de sa substance. Une Personne, un Pourousha infini universel et transcendant est le mystérieux secret caché de son être même, impensable sous une forme mentale, *atchintya-roûpa*, mais très proche et présent pour les pouvoirs de notre conscience, l'émotion, la volonté et la connaissance, lorsqu'ils sont exhaussés hors d'eux-mêmes, de leurs maigres formes aveugles, jusqu'en un Ânanda, une gnose et un pouvoir lumineux et spirituels, immesurables et supramentaux. C'est Lui, l'ineffable Absolu, mais aussi l'Ami, le Seigneur, l'Illuminateur et l'Amant, qui fait l'objet de cette dévotion et de cette approche très complètes, de ce devenir intérieur et de cette soumission très intimes. Cette union, cette relation est une chose élevée par-delà les formes et les lois du mental limitatif, elle est trop haute pour tous ces dharmas inférieurs; c'est une vérité de notre moi, de notre esprit. Et néanmoins, ou plutôt par conséquent car c'est la vérité de notre moi et esprit, la vérité de son unité avec cet Esprit dont tout vient, et c'est en étant ses dérivés et ses suggestions que par lui tout existe et peine –, ce n'est pas une négation mais un accomplissement de tout ce qu'évoquent le mental et la vie, et qu'ils portent en eux, tel leur sens secret et inaccompli. Ainsi donc, ce n'est pas par un nirvana, par une exclusion et une extinction annihilante de tout ce que nous sommes ici-bas, mais par un nirvana, une exclusion et une extinction annihilante de l'ignorance et de l'ego et par l'ineffable réalisation qui s'ensuit de notre connaissance, de notre volonté et de l'aspiration de notre cœur; c'est en vivant ceux-ci plus haut et sans limite dans le Divin, dans l'Éternel, *nivasishyasi mayyéva*, en transfigurant toute notre conscience et en la transférant en un état intérieur plus grand que vient cette suprême perfection, cette suprême libération dans l'esprit.

Le point épineux du problème spirituel, le caractère de ce passage qu'il est si difficile au mental humain ordinaire de saisir réellement, tourne tout entier autour de la distinction capitale entre la vie ignorante de l'ego dans la nature inférieure et la vaste et lumineuse existence du djîva libéré dans sa vraie nature spirituelle. Le renoncement à la première doit être complet, et absolu le passage à la seconde. Telle est la distinction sur laquelle la Guîtâ insiste ici avec toute la vigueur possible. D'un côté, cette pauvre, cette trépidante, cette fanfaronne petite condition égoïste de la conscience, *ahankrita bhâva*, la paralysante étroitesse de cette personnalité impuissante et séparatrice selon les vues de laquelle nous avons coutume de penser et d'agir, d'éprouver les contacts de l'existence et d'y répondre. De l'autre, les vastes étendues spirituelles de la plénitude de la béatitude et de la connaissance immortelles où nous sommes admis par l'union avec l'Être divin, dont nous sommes alors une manifestation et une expression dans la lumière éternelle et non plus un déguisement dans l'obscurité de la nature égoïste. C'est

l'intégralité de cette union qu'indique le *satatam mat-tchittah* de la Guîtâ. La vie de l'ego est fondée sur une construction de l'apparente vérité mentale, vitale et physique de l'existence sur un réseau de relations pragmatiques entre l'âme individuelle et la Nature, sur une interprétation, par l'intellect, les émotions et les sensations, de choses qu'utilise le petit je limité en nous pour maintenir et satisfaire les idées et les désirs de sa personnalité bornée et séparée au milieu de la vaste action de l'univers. Tous nos dharmas, toutes les normes ordinaires selon lesquelles nous réglons notre vision des choses, notre connaissance et notre action, se fondent sur cette étroite base limitative; les suivre, même dans les plus larges tours qui prennent notre ego pour centre, ne nous fait point sortir de ce cercle mesquin. C'est un cercle où l'âme est une prisonnière satisfaite ou qui se débat, pour toujours assujettie aux ordres mêlés de la Nature.

Car le Pourousha se voile dans cette ronde, voile dans l'ignorance son divin être immortel et est soumis à la loi d'une tenace Prakriti limitative. Cette loi est la règle astreignante des trois gounas. C'est un escalier triple qui monte en trébuchant vers la lumière divine, mais n'y peut parvenir. À la base, la loi, le dharma de l'inertie : l'homme tamasique obéit inertement, dans une action coutumière et mécanique, aux suggestions et aux impulsions, à la ronde de la volonté de sa nature matérielle et de sa nature vitale et sensorielle à demi intellectualisée. Au milieu, intervient la loi, le dharma cinétique : vital, dynamique, actif, l'homme radjasique essaie de s'imposer à son monde et à son milieu, mais ne fait qu'accroître le poids meurtrissant et le joug tyrannique de ses passions, de ses désirs et de ses égoïsmes turbulents, le fardeau de son opiniâtreté sans repos, le joug de sa nature radjasique égoïste. Au sommet, la loi, le dharma régulateur et harmonique presse sur la vie : l'homme sattwique tente d'ériger et de suivre ses normes personnelles limitées de connaissance raisonnante, d'utilité éclairée ou de vertu mécanisée, ses religions et ses philosophies et ses formules éthiques, les systèmes et les constructions de son mental, ses fixes canaux de l'idée et de la conduite toutes choses qui ne sont pas en accord avec la totalité du sens de la vie et sont sans cesse brisées dans le mouvement d'un dessein plus vaste et universel. Le dharma de l'homme sattwique est le plus haut dans le cercle des gounas; mais c'est encore une vision limitée et une norme de nain. Ses indications imparfaites conduisent à une mince et relative perfection; provisoirement satisfaisant pour l'ego personnel éclairé, il n'est fondé ni sur l'entière vérité du moi, ni sur l'entière vérité de la Nature.

Et en fait, la vie que vit l'homme n'est à aucun moment l'une de ces choses exclusivement : ni une exécution mécanique et routinière de la première et grossière loi de la Nature, ni la lutte d'une âme cinétique d'action, ni une victorieuse émergence de lumière consciente, de raison, de bien et de connaissance. Il y a un mélange de tous ces dharmas à partir duquel notre volonté et notre intelligence font une construction plus ou moins arbitraire, à réaliser aussi bien que possible, mais qui à vrai dire n'est jamais réalisée que par un compromis avec d'autres astreintes de la Prakriti universelle. Les idéaux sattwiques de notre volonté et de notre raison éclairées sont eux-mêmes des compromis, au mieux des compromis progressifs, soumis constamment à l'imperfection et au flux des métamorphoses; ou bien, s'ils sont d'un caractère absolu, on ne peut les suivre que comme des conseils de perfection dont la pratique dédaigne la majeure partie ou qui ne réussissent qu'à titre d'influence partielle. Et si, parfois, nous nous figurons les avoir complètement réalisés, c'est parce que nous refusons de voir le mélange subconscient ou à demi conscient d'autres pouvoirs et d'autres motifs qui d'habitude constituent en nous autant ou davantage que nos idéaux la véritable force de notre action. En cet aveuglement consistent toute la vanité de la raison humaine et toute tartufferie; c'est le sombre secret qui ourle par derrière les blancs dehors immaculés de la sainteté humaine et qui, seul, rend possibles les spécieux égoïsmes de la connaissance et de la vertu. La meilleure connaissance humaine est une demi-connaissance, et la plus haute vertu humaine une chose mêlée qui, même lorsqu'elle est le plus sincèrement absolue comme norme, est suffisamment relative en pratique. Comme lois générales de vie, les idéaux sattwiques absolus ne peuvent prévaloir dans la conduite; indispensables comme moyen d'améliorer et d'élever l'aspiration et

la conduite personnelles, leur insistance modifie la vie, mais ne peut la changer tout à fait, et leur parfait accomplissement ne se projette que dans un rêve de monde céleste à venir, libre du métissage de notre existence terrestre. Il ne peut en être autrement, car la nature de ce monde, pas plus que la nature de l'homme, n'est ni ne peut être d'une seule pièce faite de la pure substance du sattwa.

La première porte que nous voyons pour nous échapper hors de cette limitation de nos possibilités, hors de ce mélange confus de dharmas est une certaine haute tendance à l'impersonnalité, un mouvement vers le dedans, vers quelque chose de vaste et universel, de calme et libre et droit et pur, que cache maintenant le mental limitatif de l'ego. La difficulté tient à ce que, si nous pouvons sentir une réelle libération en cette impersonnalité dans les moments où notre être est tranquille et silencieux, en revanche une activité impersonnelle n'est en aucun cas si facile à réaliser. La poursuite d'une vérité ou d'une volonté impersonnelles dans notre conduite est corrompue tant que nous vivons, si peu que ce soit, dans notre mental ordinaire d'après ce qui est naturel et inévitable pour ce mental, la loi de notre personnalité, l'élan subtil de notre nature vitale, la couleur de l'ego. Ces influences transforment la poursuite de la vérité impersonnelle en un manteau insoupçonné dont revêtir un système de préférences intellectuelles que soutient notre mental avec une limitante insistance; la poursuite d'une action impersonnelle et désintéressée se trouve changée en une plus grande autorité et en une haute sanction apparente pour ratifier les choix intéressés et les aveugles persistances arbitraires de notre volonté personnelle. D'autre part, une impersonnalité absolue semblerait imposer un quiétisme tout aussi absolu, ce qui voudrait dire que toute action relève du mécanisme de l'ego et des trois gounas et que le seul moyen de sortir du cercle est de se retirer de la vie et de ses œuvres. Toutefois, ce silence impersonnel n'est point en l'occurrence le dernier mot de la sagesse, car ce n'est pas la seule voie et le seul couronnement, ni toute la voie et l'ultime couronnement de la réalisation de soi qui s'offrent à nos efforts. Il y a une expérience spirituelle plus puissante, plus pleine et plus positive, où le cercle de notre personnalité égoïste et la ronde des limitations du mental s'évanouissent dans l'infini sans bornes d'un très grand moi et esprit où toutefois la vie et ses œuvres non seulement demeurent acceptables et possibles mais s'élèvent, s'étendent jusqu'à leur plus vaste plénitude spirituelle et revêtent une grandiose signification ascendante.

Il y a eu différentes étapes dans ce mouvement pour combler le gouffre entre une impersonnalité absolue et les possibilités dynamiques de notre nature. La pensée et la pratique du Mahâyâna ont abordé cette difficile réconciliation par l'expérience d'une profonde absence de désir et d'une ample liberté dissolvante vis-à-vis de l'attachement mental et vital et des sanskâras et, sur le plan positif, par un altruisme universel, une insondable compassion pour le monde et ses créatures altruisme et compassion devenus, en quelque sorte, le flot et le torrent du haut état nirvânique déversés sur la vie et l'action. Cette réconciliation a également orienté une autre expérience spirituelle plus consciente d'une signification universelle, plus profonde, plus stimulante, d'une riche intégralité sur le plan de l'action, et qui se rapproche d'un pas encore de la pensée de la mêlée; cette expérience, nous la trouvons ou du moins pouvons la lire entre les lignes chez les penseurs taoïstes. Là, il semble y avoir un Éternel ineffable et impersonnel qui, esprit, est en même temps l'unique vie de l'univers; impartial, il soutient toutes choses et s'y écoule, *samam brahma*, c'est un Un qui n'est rien, *Asat*, car il est différent de tout ce que nous percevons et, néanmoins, il est la totalité de toutes ces existences. L'aveugle personnalité qui se forme comme l'écume sur cet Infini, l'ego mobile avec ses attachements et ses répulsions, ses sympathies et ses antipathies, ses distinctions mentales fixes, est une image effective qui voile et déforme à nos yeux l'unique réalité, Tao, le suprême Tout et Rien. On ne peut toucher cela qu'en perdant la personnalité et ses petites formes structurales dans l'insaisissable Présence universelle et éternelle; après quoi nous vivons en cela une vie réelle et possédons une autre conscience qui, plus grande, nous fait pénétrer en toutes choses et fait que peuvent nous pénétrer

toutes les influences éternelles. Ici, comme dans la Guîtâ, la plus haute voie semblerait être une complète ouverture et une complète soumission à l'Éternel. "Ton corps n'est pas à toi, dit le penseur taoïste, il est l'image déléguée de Dieu; ta vie n'est pas à toi, elle est l'harmonie déléguée de Dieu; ton individualité n'est pas à toi, elle est l'adaptabilité déléguée de Dieu." Et ici aussi une vaste perfection et une action libérée sont le résultat dynamique de la soumission de l'âme. Les œuvres de la personnalité égoïste constituent une action séparatrice contraire à la tendance de la nature universelle. Ce mouvement faux doit être remplacé par une sage et tranquille passivité entre les mains du Pouvoir universel et éternel, une passivité qui nous rende forts de nous adapter à l'action infinie, nous mette en harmonie avec sa vérité, fasse que nous nous montrions plastiques au souffle de l'Esprit qui façonne. L'homme qui possède cette harmonie peut être immobile au-dedans et absorbé dans le silence, mais son Moi apparaîtra libre de déguisements, l'Influence divine sera à l'œuvre en lui et, tout en ayant sa demeure en la tranquillité et en une inaction intérieure, *naïshkarmya*, il agira avec une irrésistible puissance, et des myriades de choses et d'êtres se mouvront et s'assembleront sous son influence. La force impersonnelle du Moi se charge de ses œuvres, de ses mouvements que ne déforme plus l'ego, et agit souverainement par son intermédiaire pour la cohésion et la maîtrise du monde et de ses peuples, *lôka-sangrahârthâya*.

Il y a peu de différence entre ces expériences et la première activité impersonnelle qu'inculque la Guîtâ. La Guîtâ aussi exige de nous le renoncement au désir, à l'attachement et à l'ego, la transcendance de la nature inférieure et la rupture de notre personnalité et de ses petites formations. La Guîtâ aussi exige que nous vivions dans le Moi et Esprit, que nous voyions le Moi et Esprit en tout et tout dans le Moi et Esprit, et que nous voyions aussi que tout est le Moi et Esprit. Comme le penseur taoïste, elle exige que, dans le Moi, l'Esprit, l'Éternel, le Brahman, nous renoncions à notre personnalité naturelle et à ses œuvres, *âtmani sannyasya, brahmani*. Et si cette coïncidence existe, c'est parce que c'est toujours l'expérience la plus haute et la plus libre qu'un homme puisse avoir de la vastitude et du silence quiétistes intérieurs, conciliés avec une vie extérieure active et dynamique, les deux coexistant ou étant fondus dans l'infinie réalité impersonnelle et l'illimitable action du Pouvoir immortel unique et de l'unique et éternelle Existence. Mais la Guîtâ ajoute une expression d'une immense portée, et qui change tout, *âtmani atho mayi*. Il faut voir toutes choses dans le moi, puis en "Moi", l' Îshwara, renoncer, en le Moi, l'Esprit, le Brahman, à toute action, et dès lors y renoncer en la suprême Personne, ou Pouroushôttama. Il y a ici un complexe encore plus grand et plus profond d'expérience spirituelle, une plus ample transmutation du sens de la vie humaine, un mouvement plus mystique, et que ressent le cœur, du fleuve s'en retournant à l'océan, la restitution des œuvres personnelles et de l'action cosmique à l'Ouvrier éternel. L'accent mis sur l'impersonnalité pure présente à nos yeux une difficulté et manque de caractère intégral : il réduit la personne intérieure, l'individu spirituel, ce persistant miracle de notre être le plus profond, à une formation temporaire, illusoire et mutable dans l'Infini. L'Infini seul existe et, sauf dans un jeu passager, ne s'occupe nullement de l'âme de la créature vivante. Il ne peut y avoir de relations réelles et permanentes entre l'âme qui est dans l'homme et l'Éternel, si cette âme, comme le corps toujours renouvelable, n'est pas plus qu'un phénomène transitoire dans l'Infini.

Il est vrai que l'ego et sa personnalité limitée sont simplement cette formation temporaire et mutable de la Nature, qu'il faut donc les briser et que nous devons nous sentir un avec tout, et infinis. Simplement l'ego n'est pas la personne réelle; une fois qu'il a été dissous, l'individu spirituel demeure, il y a encore le djîva éternel. La limitation de l'ego disparaît, et l'âme vit en une profonde unité avec l'Un et sent son unité universelle avec toutes choses. Et pourtant, elle est encore notre âme qui jouit de cette étendue et de cette unité. L'action universelle, même ressentie comme l'action d'une seule et même énergie en tout, même perçue comme la mise en branle et le mouvement de l'Îshwara, prend néanmoins des formes différentes dans les différentes âmes humaines, *anshah sanâtanah*, et une tournure différente dans leur nature. La

lumière de la connaissance spirituelle, la multiple Shakti universelle, l'éternelle joie d'être coulent en nous et autour de nous, se concentrent dans l'âme et sur le monde environnant, s'écoulent de chacun comme d'un centre de vivante conscience spirituelle dont la circonférence se perd dans l'infini. Plus encore, l'individu spirituel demeure en tant que petit univers d'existence divine à la fois indépendant et inséparable de tout l'univers infini de la divine manifestation du Moi dont nous voyons une maigre portion autour de nous. Portion du Transcendant, créateur, il crée son propre monde autour de lui lors même qu'il conserve cette conscience cosmique où sont tous les autres. Si l'on objecte que c'est là une illusion qui doit disparaître lorsqu'il se retire dans l'Absolu transcendant, il n'y a, après tout, aucune certitude certaine en la matière. Car c'est encore l'âme en l'homme qui jouit de cette libération, puisqu'elle était le vivant centre spirituel de l'action et de la manifestation divines; il y a quelque chose de plus que le simple éclatement dans l'Infini d'une illusoire coquille d'individualité. Ce mystère de notre existence signifie que ce que nous sommes n'est pas seulement un nom et une forme temporaires de l'Un, mais, pouvons-nous dire, une âme et un esprit de la divine Unité. Notre individualité spirituelle, dont l'ego n'est qu'une ombre et une projection fourvoyantes dans l'ignorance, a ou est une vérité qui persiste par-delà l'ignorance; il y a quel que chose en nous qui demeure à jamais dans la nature suprême du Pouroushôttama, *nivasishyasi mayi*. C'est la profonde globalité de l'enseignement de la Guîtâ : tandis qu'elle reconnaît la vérité de l'impersonnalité universalisée en laquelle nous pénétrons grâce à l'extinction de l'ego, *brahma-nirvâna* – car en réalité il ne peut sans cela y avoir de libération, ou en tout cas d'affranchissement absolu –, elle reconnaît aussi la persistante vérité spirituelle de notre personnalité comme facteur de la plus haute expérience. C'est non pas cet être naturel, mais cet être divin et central en nous qui est le djîva éternel. L' Îshwara, Vâsoudéva qui est toutes choses, c'est lui qui revêt notre mental, notre vie et notre corps pour le plaisir qu'il goûte en la Prakriti inférieure; et c'est la suprême Prakriti, la nature spirituelle originelle du suprême Pourousha qui maintient la cohésion de l'univers et y apparaît comme djîva. Ce djîva est donc une portion de l'être spirituel divin originel du Pouroushôttama, un vivant pouvoir de Éternel vivant. Il n'est pas seulement une forme temporaire de la Nature inférieure, mais une portion éternelle du Très-Haut en sa suprême Prakriti, un éternel rayon conscient de la divine existence, et aussi perdurable que cette Prakriti céleste. Un aspect de la perfection et de la condition les plus hautes de notre conscience libérée doit donc être d'assumer la vraie place du djîva en une suprême Nature spirituelle, d'y vivre dans la gloire du suprême Pourousha et d'y avoir la joie de l'éternelle unité spirituelle.

Ce mystère de notre être implique nécessairement un semblable mystère suprême de l'être du Pouroushôttama, *rahasyam outtamam*. Le suprême secret n'est pas une exclusive impersonnalité de l'Absolu. C'est le miracle d'une suprême Personne et d'un vaste Impersonnel apparent qui sont un, d'un Moi immuable et transcendant de toutes les choses et d'un Esprit qui se manifeste ici-bas, à la racine même du cosmos, comme personnalité infinie et multiple agissant partout un Moi, un Esprit révélé à noire expérience dernière la plus intime et la plus profonde comme Être illimitable qui nous accepte et nous conduit à lui, non en un vide d'existence sans traits, mais tout à fait positivement, profondément, merveilleusement dans tout Lui-même et de toutes les façons propres à Son existence consciente et à la nôtre. Cette suprême expérience, cette très vaste façon de voir offrent un sens profond, émouvant et sans fin à ce qui, en nous, appartient à la nature, à notre connaissance, à notre volonté, à l'amour et à l'adoration de notre cœur, et ce sens se perd ou s'amoindrit si nous insistons de manière exclusive sur l'impersonnel, car cette insistance réprime, minimise ou interdit l'accomplissement le plus intense des mouvements et des pouvoirs qui sont une part de notre nature la plus profonde, des intensités et des luminosités qui se rattachent aux fibres essentielles les plus intimes de l'expérience que nous avons de nous-mêmes. Ce n'est pas seulement l'austérité de la connaissance qui peut nous aider; il y a place, et une place infinie, pour l'amour et l'aspiration du cœur, qu'illumine et soulève la connaissance, une connaissance plus mystiquement claire,

plus grande et calmement passionnée. C'est par la perpétuelle intimité unifiée de la conscience de notre cœur, de notre mental de tout notre être, *satatam mat-tchittah*, que nous acquérons l'expérience la plus ample, la plus profonde, la plus intégrale de notre unité avec Éternel. Une très proche unité dans tout l'être, profondément individuelle dans une divine passion même au milieu de l'universalité, même au sommet de la transcendance, c'est cela que l'on prescrit ici à l'âme humaine pour atteindre le Très-Haut et pour posséder la perfection et la conscience divine auxquelles sa nature invite l'esprit qu'est l'homme. L'intelligence et la volonté doivent tourner toute l'existence dans toutes ses parties vers l'Îshwara, vers le Moi divin, le divin Maître de toute cette existence, *bouddhi-yôgam oupâshritya*. Le cœur doit couler toute émotion dans le délice de l'unité avec lui et l'amour de lui en toutes les créatures. Les sens spiritualisés doivent le voir, l'entendre et le sentir partout. La vie doit être complètement sa vie dans le djîva. Toutes les actions doivent découler de son seul pouvoir, de son seul mouvement dans la volonté, la connaissance, les organes de l'action, les sens, les parties vitales, le corps. Cette voie est profondément impersonnelle, le caractère séparé de l'ego se trouvant aboli pour l'Âme universalisée et rendue à la transcendance. Et pourtant, elle est intimement personnelle, car elle s'envole vers une passion et une puissance transcendantes de séjour intérieur et d'unité. Une extinction sans traits peut être la rigoureuse exigence de la logique du mental qui cherche à s'annuler, ce n'est pas le dernier mot du suprême mystère, *rahasyam outtamam*.

Le refus que manifestait Ardjouna de persévérer dans l'œuvre qui lui avait été confiée par le Divin venait du sens de l'ego en lui, *ahankâra*. Il y avait derrière un mélange, une confusion, une inextricable erreur d'idées et d'impulsions de l'ego sattwique, radjasique, tamasique, la peur qu'éprouve la nature vitale devant le péché et ses conséquences personnelles, le recul du cœur devant la souffrance et le chagrin individuels, l'obscurcissement de la raison couvrant des impulsions égoïstes sous le prétexte fallacieux, et qui la trompait elle-même, de justice et de vertu, l'ignorante dérobade de notre nature devant les voies de Dieu parce qu'elles semblent autres que les voies de l'homme et qu'elles imposent des choses terribles et déplaisantes aux parties nerveuses et émotives de son être et à son intelligence. Les conséquences spirituelles seront infiniment pires à présent qu'autrefois à présent qu'une vérité supérieure, qu'une voie plus grande et un plus grand esprit d'action lui ont été révélés –, si s'entêtant encore dans son égoïsme il persévère dans son vain et impossible refus. Car c'est une vaine résolution, c'est un recul inutile, puisqu'ils ne jaillissent que d'un échec provisoire de la force; c'est une puissante mais passagère dérogation au principe de l'énergie de son caractère le plus profond, et ce n'est pas la vraie volonté ni la vraie voie de sa nature. Si maintenant il jette ses armes, il n'en sera pas moins tenu par cette nature de les reprendre lorsqu'il verra la bataille et le carnage se poursuivre sans lui, et que son abstention marque la défaite de tout ce pour quoi il a vécu, que la cause pour le service de laquelle il est né a perdu de sa force, est devenue une chose confuse du fait de l'absence ou de l'inactivité de son protagoniste, qu'elle est vaincue et mise à la peine par la force cynique et sans scrupule des champions de la déloyauté et de l'injustice de l'ego. Et dans ce revirement, il n'y aura point de vertu spirituelle. C'était un désordre des idées et des sentiments du mental égoïste qui lui dictait son refus; ce sera sa nature qui, en réinstituant les idées et les sentiments caractéristiques du mental égoïste, le forcera d'annuler son refus. Mais quelle que soit la direction, cette soumission continue à l'ego signifiera un refus spirituel pire et plus funeste, une perdition, *vinashti;* car ce sera bel et bien une chute depuis une vérité de son être plus grande que celle qu'il a suivie dans l'ignorance de la nature inférieure. Il a été admis à une conscience supérieure, à une nouvelle réalisation de soi, on lui a montré la possibilité d'une action divine au lieu qu'elle soit égoïste; les portes ont été ouvertes devant lui d'une vie divine et spirituelle, à la place d'une vie simplement intellectuelle, émotive, sensuelle et vitale. On fait appel à lui pour qu'il ne soit plus un grand instrument aveugle, mais une âme consciente un pouvoir et un vaisseau éclairés du Divin.

Car il y a cette possibilité en nous : déjà cet accomplissement et cette transcendance sont accessibles à ce que nous avons humainement de plus haut. Ce mental et cette vie ordinaire de l'homme sont un développement à demi éclairé et le plus souvent ignorant et une manifestation partielle et inachevée de quelque chose qui est caché en lui. Il y a là une divinité qui lui est cachée, subliminale pour sa conscience, immobilisée derrière le voile obscur d'un fonctionnement qui n'est pas tout à fait le sien et dont il ne possède pas encore le secret. Il se trouve dans le monde à penser, vouloir, sentir et agir, et il se prend instinctivement pour un être séparé, existant en soi; ou il se conçoit intellectuellement comme tel, ou du moins mène sa vie comme un tel être qui aurait la liberté de sa pensée, de sa volonté, de ses sensations et de ses actions. Il porte le faix de son péché, de son erreur et de sa souffrance et s'attribue la responsabilité et le mérite de son savoir et de sa vertu; il prétend satisfaire son ego sattwique, radjasique ou tamasique et s'arroge le pouvoir de façonner sa destinée et de mettre le monde à son service. C'est par cette idée de lui-même que la Nature œuvre en lui, et si elle le traite selon les conceptions qu'il a, néanmoins elle accompli tout le temps la volonté de l'Esprit plus grand qui est en elle. L'erreur que commet l'homme en ayant cette vision de lui-même est, comme la plupart de ses erreurs, la distorsion d'une vérité, distorsion qui entraîne tout un système de valeurs erronées et pourtant efficaces. Ce qui est vrai et vient de son esprit, il l'attribue à sa personnalité égoïste et y donne une fausse application, une forme fausse et nombre de conséquences ignorantes. L'ignorance réside en cette déficience fondamentale de sa conscience superficielle : il ne s'identifie qu'avec la partie mécanique extérieure de lui-même cette partie qui est une commodité de la Nature et avec l'âme que dans la mesure où elle reflète ces opérations et s'y réfléchit. L'esprit intérieur plus grand lui échappe, qui donne à tout son mental, toute sa vie, toute sa création, toute son action une promesse inaccomplie et une signification cachée. Une Nature universelle obéit ici-bas au pouvoir de l'Esprit qui est le maître de l'univers, façonne chaque créature et en détermine l'action suivant la loi de sa nature, *swabhâva*, façonne l'homme également et détermine son action suivant la loi générale de la nature de son espèce, cette loi d'un être mental ignorant pris aux rets de la vie et du corps, façonne également chaque homme et détermine son action individuelle suivant la loi du type précis auquel il appartient et les variations de son swabhâva originel. C'est cette Nature universelle qui forme et dirige les opérations mécaniques du corps et les opérations instinctives de nos parts vitales et nerveuses; et là, il est très évident que nous sommes ses sujets. Elle a également formé et elle dirige l'action à peine moins mécanique, comme les choses se présentent pour le moment, de notre mental sensoriel, de notre volonté et de notre intelligence. Simplement, alors que chez l'animal les opérations mentales obéissent tout à fait mécaniquement à la Prakriti, l'homme se distingue, qui incarne un développement conscient où l'âme participe de façon plus active; cela donne à sa mentalité extérieure le sens qui lui est utile, indispensable, mais le fourvoie pour une grande part d'une certaine liberté et d'une croissante maîtrise de sa nature instrumentale. Ce sens le fourvoie d'autant plus qu'il le rend aveugle à la dure réalité de son esclavage, et sa fausse idée de liberté l'empêche de trouver une vraie liberté, une vraie souveraineté. Car la liberté et la maîtrise qu'a l'homme vis-à-vis de sa nature ne sont guère réelles et ne peuvent être complètes s'il ne prend conscience de la Divinité en lui et n'entre en possession de son moi réel, de son esprit, qui est autre que l'ego, *âtmavân*. C'est cela que la Nature œuvre à exprimer dans le mental, la vie et le corps; c'est cela qui lui impose telle ou telle loi d'être et d'action, *swabhâva;* c'est cela qui façonne la destinée extérieure et l'évolution de l'âme en nous. Ce n'est donc que quand l'homme est en possession de son moi réel, de son esprit que sa nature peut devenir un instrument conscient et un pouvoir éclairé du divin.

Lorsque nous pénétrons en ce moi le plus profond de notre existence, alors nous savons en effet qu'en nous et en tout est l'unique Esprit, l'unique Divin que sert et manifeste toute la Nature et que nous-mêmes sommes les âmes de cette Âme, les esprits de cet Esprit, que notre corps est Son image déléguée, notre vie un mouvement du rythme de Sa vie, notre mental un fourreau de Sa conscience, nos sens Ses instruments, nos émotions et nos sensations les

recherches de Sa joie d'être, nos actions un moyen d'accomplir Son dessein, notre liberté seulement une ombre, une suggestion ou un aperçu tant que nous sommes ignorants, mais, lorsque nous Le connaissons et que nous nous connaissons, un prolongement et un chenal effectif de Sa liberté immortelle. Nos maîtrises sont un reflet de Son pouvoir à l'ouvrage, notre connaissance la meilleure une lumière partielle de Sa connaissance, la volonté la plus haute et la plus puissante de notre esprit une projection et une délégation de la volonté de cet Esprit qui est en toutes choses et qui est le Maître et l'Âme de l'univers. C'est le Seigneur installé dans le cœur de chaque créature qui, aussi longtemps qu'a duré l'ignorance, nous a fait tourner dans toute notre action intérieure et extérieure comme juchés sur une machine sur la roue de cette Mâyâ de la Nature inférieure. Et obscurs dans l'ignorance ou lumineux dans la connaissance, c'est pour Lui en nous et pour Lui dans le monde que nous existons. Vivre consciemment et intégralement dans cette connaissance et cette vérité, c'est échapper à l'ego et s'évader de la Mâyâ. Tous les autres dharmas les plus élevés ne font que préparer à celui-ci, et tout Yoga n'est qu'un moyen par lequel nous pouvons parvenir d'abord à une certaine union et finalement, si nous avons la pleine lumière, à une union intégrale avec le Maître et l'Âme suprême, le Moi suprême de notre existence. Le plus grand Yoga consiste à nous séparer de toutes les perplexités et de toutes les difficultés de notre nature et à prendre refuge en ce Seigneur immanent de toute la Nature, à nous tourner vers Lui de tout notre être, avec la vie, le corps, les sens, le mental, le cœur et la compréhension, avec toute notre connaissance, notre volonté et notre action consacrées, *sarva-bhâvéna*, par toutes les façons d'être de notre moi conscient et de notre nature instrumentale. Et lorsque nous pouvons en tout temps et entièrement le faire, alors la Lumière, l'Amour et le Pouvoir divins s'emparent de nous, remplissent à la fois le moi et les instruments et nous mènent en toute sécurité à travers tous les doutes, toutes les difficultés, les perplexités et les périls qui assiègent notre âme et notre vie et ils nous guident jusqu'à une paix suprême et jusqu'à la liberté spirituelle de notre condition immortelle et éternelle, *parâm shântim, sthânam shâshwatam*.

Car après avoir formulé toutes les lois, les dharmas et l'essence la plus profonde de son Yoga, après avoir dit que, par-delà tous les secrets d'abord révélés au mental de l'homme par la lumière transformatrice de la connaissance spirituelle, *gouhyât*, il existe une vérité encore plus secrète, *gouhya-taram*, la Guîtâ déclare tout à coup qu'elle a une parole suprême à énoncer, *paramam vatchah*, et une vérité qui est la plus secrète de toutes, *sarva-gouhya-tamam*. Ce secret des secrets, l'Instructeur va le confier à Ardjouna comme son bien suprême, parce qu'il est l'âme élue et bien-aimée, *ishta*. Ainsi que l'a déjà déclaré l'Oupanishad, en effet, ce n'est évidemment que l'âme rare choisie par l'Esprit pour lui révéler son corps même, *tanoum swâm*, qui peut avoir accès à ce mystère, car lui seul, en son cœur, son mental et sa vie, est assez proche du Divin pour y répondre vraiment dans tout son être et le vivre durablement. L'ultime parole, suprême et finale de la Guîtâ, celle qui exprime le mystère le plus haut, est formulée en deux brefs shlôkas simples et directs, qui, sans aucun commentaire ni aucun élargissement, doivent d'eux-mêmes pénétrer le mental et révéler leur entière signification dans l'expérience de l'âme. Car seule cette expérience intérieure qui s'étend sans cesse peut rendre évidente l'infinie richesse de sens dont à jamais sont lourdes ces paroles apparemment si légères et simples en soi. Et alors qu'elles sont prononcées, nous sentons que c'était à cela qu'était tout le temps préparée l'âme du disciple, et que le reste n'était que discipline et doctrine pour éclairer et fortifier. Voici ce secret des secrets, le message le plus direct et le plus élevé de l' Îshwara : "Deviens celui qui pense à Moi, deviens Mon amant et Mon adorateur, Mon sacrificateur, incline-toi devant Moi, tu viendras à Moi, Je m'y engage et te le promets, car tu M'es cher. Abandonne tous les dharmas et prends refuge en Moi seul. Je te délivrerai de tout péché et de tout mal, ne t'afflige point."

La Guîtâ a, tout du long, insisté sur une grande et harmonieuse discipline de Yoga, sur un système philosophique vaste et clairement tracé, sur le swabhâva et le swadharma, sur la loi sattwique de vie qui, se dépassant, conduit par une élévation transcendante à un libre dharma

spirituel pour une existence immortelle d'une extrême ampleur en ses espaces et exhaussée par-delà la limitation même de ce gouna le plus haut; la Guîtâ a également insisté sur nombre de règles, de moyens, d'injonctions et de conditions de perfection; et voici que, semblant tout à coup s'échapper de sa propre structure, elle dit à l'âme humaine : "Abandonne tous les dharmas, donne-toi au Divin seul, à la suprême Divinité au-dessus, autour et au-dedans de toi; c'est tout ce dont tu as besoin, c'est la voie la plus vraie et la plus grande, c'est la réelle délivrance." Le Maître des mondes sous la forme du divin Aurige, du divin Instructeur de les perplexités a révélé à l'homme les magnifiques réalités de Dieu, du Moi, de l'Esprit, la nature du monde complexe, la relation qui existe entre l'Esprit et le mental, la vie, le cœur et les sens de l'homme, le moyen victorieux par lequel celui-ci, grâce à sa discipline et à son effort spirituel, peut s'élever hors de l'état mortel jusqu'en l'immortalité et hors de son existence mentale limitée jusqu'en son existence spirituelle infinie. Et maintenant, parlant en qualité d'Esprit et de Divin dans l'homme et en toutes choses, Il lui dit : "Tout cet effort personnel et toute cette discipline personnelle seront finalement sans utilité, toute application, toute limitation d'une règle et d'un dharma peuvent être au bout du compte rejetées comme entraves et fardeaux si tu peux entièrement te soumettre à Moi, ne dépendre que de l'Esprit, du Divin en toi et en toutes choses, ne te fier qu'à sa seule direction. Tourne vers Moi tout ton esprit et emplis-le de Ma pensée et de l'Idée de Ma présence. Tourne vers Moi ton cœur, fais de chacune de tes actions, quelle qu'elle soit, un sacrifice qui Me soit offert. Puis, laisse-Moi exécuter Ma volonté avec ta vie, ton âme et ton action; ne sois point affligé ni déconcerté par la façon dont Je traite ton esprit, ton cœur, ta vie et tes œuvres, ni troublé parce que cette façon ne semble point suivre les lois et les dharmas que l'homme s'impose pour guider sa volonté et son intelligence limitées. Mes voies sont les voies d'une parfaite sagesse, d'un pouvoir et d'un amour qui savent toutes choses et combinent tous leurs mouvements en vue d'un résultat final parfait, car elles affinent et tressent les nombreux fils d'une perfection intégrale. Je suis ici avec toi, dans ton char de combat, révélé comme le Maître de l'existence en toi et hors de toi, et Je réitère l'assurance absolue, l'infaillible promesse que Je te conduirai à Moi à travers et par-delà tout chagrin et tout mal. Quelles que soient les difficultés et les perplexités qui se lèvent, sois sûr que Je te conduis à une vie divine complète en l'Esprit universel et à une existence immortelle en l'Esprit transcendant."

La chose secrète, *gouhyam*, que nous révèle toute profonde connaissance spirituelle, que réfléchissent divers enseignements et qui est justifiée dans l'expérience de l'âme, est pour la Guîtâ le secret du moi spirituel caché en nous et dont le mental et la Nature extérieure ne sont que des manifestations ou des représentations. C'est le secret des constantes relations entre l'âme et la Nature, Pourousha et Prakriti, le secret d'une Divinité immanente qui est le seigneur de toute existence, voilé à nos yeux dans ses formes et ses mouvements. Telles sont les vérités enseignées de maintes façons par le Védânta, le Sânkhya et le Yoga et synthétisées dans les chapitres précédents de la Guîtâ. Et au milieu de toutes leurs distinctions apparentes, elles sont une seule vérité; et toutes les différentes voies yoguiques sont divers moyens de discipline spirituelle de soi par lesquels notre mental agité et notre vie aveuglée sont calmés et tournés vers cet Un aux multiples aspects, tandis que la vérité secrète du moi et de Dieu nous est rendue si réelle et intime que nous pouvons ou bien y vivre et y demeurer consciemment ou bien perdre notre moi séparé en Éternel et ne plus être du tout assujettis à l'Ignorance mentale.

La chose plus secrète, *gouhya-taram*, que développe la Guîtâ est la profonde vérité conciliatrice du divin Pouroushôttama à la fois moi et Pourousha, suprême Brahman et Divin unique intime, mystérieux et ineffable. Ce qui donne à la pensée une base plus vaste et dont la compréhension va plus en profondeur pour une connaissance ultime; ce qui donne aussi à l'expérience spirituelle un Yoga plus grand, qui englobe davantage et dont l'entendement est plus complet. Ce mystère plus profond repose sur le secret de la suprême Prakriti spirituelle et du djîva éternelle portion du Divin là dans la Nature éternelle et ici dans la Nature manifestée, et un en esprit et en essence avec le Divin dans Son immuable existence en soi. Cette

connaissance plus profonde échappe à la distinction élémentaire de l'expérience spirituelle entre l'Au-delà et ce qui est ici-bas. Car le Transcendant au-delà des mondes est en même temps Vâsoudéva qui est toutes choses en tous les mondes; Il est le Seigneur qui se tient dans le cœur de toutes les créatures, le moi de toutes les existences, l'origine et la signification surnaturelle de tout ce qu'il a émis dans Sa Prakriti. Il est manifesté dans Ses vibhoûtis et Il est l'Esprit du Temps qui impose l'action du monde, le Soleil de toute connaissance, l'Amant et le Bien-Aimé de l'âme et le Maître de toute œuvre et de tout sacrifice. Le résultat d'une ouverture très intérieure à ce mystère plus profond, plus vrai, plus secret est le Yoga de la Guîtâ, Yoga de la connaissance intégrale, des œuvres intégrales et de la bhakti intégrale. C'est l'expérience simultanée de l'universalité spirituelle et d'une individualité spirituelle libre et rendue parfaite, d'une entière union avec Dieu, où l'on demeure entièrement en Lui qui est tout ensemble le cadre de l'immortalité de l'âme, le soutien et le pouvoir de notre action libérée en le inonde et le corps.

Et voici à présent la parole suprême, la chose la plus secrète de toutes, *gouhya-tamam* : l'Esprit, le Divin est un Infini libre de tout dharma et, bien qu'il régisse le monde selon des lois fixes et qu'il conduise l'homme au moyen de ses dharmas d'ignorance et de connaissance, de péché et de vertu, de justice et d'injustice, de sympathie, d'antipathie et d'indifférence, de plaisir et de peine, de joie et de chagrin, et du rejet de ces contraires, au moyen, aussi, de ses formes, de ses règles et de ses normes physiques, vitales, intellectuelles, émotives, éthiques et spirituelles, cependant l'Esprit, le Divin transcende toutes ces choses, et si nous aussi pouvons rejeter toute dépendance par rapport aux dharmas, nous soumettre à cet Esprit éternel et libre, si, ne nous souciant que de Lui être absolument ouverts, à Lui et à Lui seul, nous pouvons nous confier à la lumière, au pouvoir et à la joie du Divin en nous et, sans peur ni chagrin, n'accepter que Sa direction, alors c'est la libération la plus véritable et la plus grande, et qui entraîne la perfection absolue et inévitable de notre moi et de notre nature. Telle est la Voie proposée aux élus de l'Esprit à ceux-là seuls en qui il se réjouit le plus, car ils sont les plus proches de lui et les plus capables d'unité et d'identité avec lui, ceux qui consentent librement et sont en accord avec la Nature en son pouvoir et son mouvement les plus élevés, universels en la conscience de l'âme, transcendants en l'esprit.

Car il vient un moment dans le développement spirituel où nous nous rendons compte que tout notre effort et toute notre action ne sont que nos réactions mentales et vitales aux conjurations silencieuses et secrètes d'une plus grande Présence en nous et autour de nous. Nous arrivons à la conviction que tout notre Yoga, notre aspiration et notre effort sont des formes imparfaites ou étroites, étant défigurées ou du moins limitées par les associations, les exigences, les préjugés, les prédilections du mental et par ses mésinterprétations et ses demi-traductions d'une vérité plus vaste. Nos idées, nos expériences, nos efforts ne sont que des images mentales des choses les plus grandes que ce Pouvoir lui-même, qui est en nous, ferait plus parfaitement, plus directement, plus librement, plus largement, plus en harmonie avec la volonté universelle et éternelle, si seulement nous pouvions nous placer passivement comme instruments dans les mains d'une force et d'une sagesse suprêmes et absolues. Ce Pouvoir n'est pas séparé de nous; c'est notre moi qui est un avec le moi de tous les autres et, en même temps, c'est un Être transcendant et une Personne immanente. Assumées dans cette Existence suprême, notre existence et notre action ne seraient plus individuellement les nôtres dans une séparation mentale comme elles semblent maintenant l'être à nos yeux. Elles seraient le vaste mouvement d'un Infini et d'une Présence intime et ineffable; elles seraient, en une constante spontanéité, la formation et l'expression en nous de ce profond moi universel et de cet Esprit transcendant. Afin que cela soit tout à fait possible, la soumission doit être inconditionnelle, la Guîtâ l'indique; notre Yoga, notre vie, l'état de notre être intérieur, c'est cet Infini vivant qui doit les déterminer librement, au lieu que les prédétermine la préférence marquée de notre mental pour tel ou tel dharma ou pour un dharma quelconque. Le divin Maître du Yoga, *yôgueshwarah krishnah*, se

chargera lui-même alors de notre Yoga et nous hissera jusqu'à notre plus extrême perfection possible, non point la perfection d'une norme extérieure ou mentale ou d'une règle limitative, mais une perfection vaste et englobante et que ne peut calculer le mental. Ce sera une perfection développée par une Sagesse qui voit tout selon l'entière vérité, tout d'abord, en fait, de notre swabhâva humain, mais ensuite d'une chose plus grande en laquelle il s'ouvrira, d'un esprit, d'un pouvoir illimitables, immortels, libres et qui transmuent tout : la lumière et la splendeur d'une nature divine et infinie.

Tout doit être donné comme matériau de cette transmutation. Une conscience omnisciente reprendra notre connaissance et notre ignorance, notre vérité et notre erreur, rejettera leurs formes insuffisantes, *sarva-dharmân parityadjya*, et les transformera toutes en son délice infini. Un Pouvoir tout-puissant reprendra notre vertu et notre péché, notre justice et notre injustice, notre force et notre faiblesse, en rejettera les images embrouillées, *sarva-dharmân parityadjya*, et les transformera tous en sa pureté transcendante, son bien universel et sa force infaillible. Un Ânanda ineffable reprendra notre petite joie et notre petit chagrin, notre plaisir et notre peine aux prise l'un avec l'autre, rejettera leurs discordances et leurs rythme imparfaits, *sarva-dharmân parityadjya*, et les transformera tous en son inimaginable délice transcendant et universel. Tout ce que les Yogas peuvent faire sera fait, et davantage, mais suivant une plus grande vision, avec une sagesse et selon une vérité plus grandes que celles qu'aucun instructeur, aucun saint, aucun gage humains peuvent nous donner. L'état spirituel intérieur auquel nous conduira ce Yoga suprême, sera au-dessus de tout ce qui est ici-bas et embrassera pourtant tout ce qui est en ce monde et les autres, mais tout y connaîtra une transformation spirituelle, et il n'y aura ni limitation ni esclavage, *sarva-dharmân parityadjya*. L'existence, la conscience et la joie infinies du Divin en Son calme silence et Sa brillante activité sans bornes seront là, seront la substance, le moule et le caractère essentiels, fondamentaux, universels de cet état. Et dans ce moule d'infinité, le Divin rendu manifeste résidera de façon évidente; Il ne sera plus caché par Sa Yoga-Mâyâ; quand Il le voudra, et à Sa guise, Il construira en nous des images de l'Infini, des formes translucides de connaissance, de pensée, d'amour, de joie spirituelle, de puissance et d'action suivant Sa volonté qui s'accomplit spontanément et Son plaisir immortel. Et il n'y aura rien pour lier l'âme libre et la nature inaffectée, nulle cristallisation inévitable en cette formule inférieure ou cette autre. Car toute l'action sera exécutée par le pouvoir de l'Esprit dans une divine liberté, *sarva-dharmân parityadjya*. Une stable demeure en l'Esprit transcendant, *param dhâma*, sera la fondation et l'assurance de cet état spirituel. Libérée du mal et de la souffrance du mental séparateur, mais sagement respectueuse des vraies distinctions, une intime unité pleine de compréhension avec l'être universel et toutes les créatures sera le pouvoir conditionnant. Une joie, une unité, une harmonie constantes de l'individu éternel ici-bas avec le Divin et tout ce qu'il est sera le résultat de cette libération intégrale. Les problèmes déroutants de notre existence humaine, dont la difficulté d'Ardjouna donne un exemple poignant, sont créés par notre personnalité séparatrice dans l'ignorance. Ce Yoga est le moyen de les faire totalement disparaître, parce qu'il établit les justes relations de l'âme humaine avec Dieu et l'existence universelle et qu'il fait de notre action celle de Dieu, de la connaissance et de la volonté qui la façonnent et la meurent la connaissance et la volonté de Dieu, et de notre vie l'harmonie d'une divine expression de soi.

Tout le Yoga est révélé, la grande parole de l'enseignement est donnée, et Ardjouna, l'âme humaine choisie, est une fois de plus invité non plus en son mental égoïste, mais en cette suprême connaissance de soi à l'action divine. La vibhoûti est prête pour la vie divine dans la vie humaine, son esprit conscient prêt pour les œuvres de l'âme libérée, *mouktasya karma*. L'illusion du mental est détruite; la mémoire qu'a l'âme de son moi et de sa vérité si longtemps cachés par les images et les formes trompeuses de notre vie est revenue – est devenue sa conscience normale : tous les doutes, toutes les perplexités disparus, l'âme peut passer à l'exécution du commandement et fidèlement exécuter pour Dieu ou pour le monde tous les

travaux qui peuvent lui être assignés, donnés en partage par le Maître de notre être, par l'Esprit, par le Divin qui s'accomplit dans le Temps et l'univers.

Livre 2 – Chapitre 23

La signification essentielle de la Guîtâ

Quel est alors le message de la Guîtâ et quelle est sa valeur pratique, son utilité spirituelle pour le mental humain d'aujourd'hui après les longues périodes écoulées depuis qu'elle fut écrite et depuis les grandes transformations de la pensée et de l'expérience qui en dérivèrent ? Le mental humain va toujours de l'avant, modifie son point de vue, élargit la substance de sa pensée, et ces changements ont pour résultat de faire tomber en désuétude les anciens systèmes de pensée, ou, lorsqu'ils sont épargnés, d'en étendre la valeur, de la modifier et, subtilement ou visiblement, de la transformer. Une ancienne doctrine a d'autant plus de vitalité qu'elle se prête plus naturellement à un traitement de ce genre; cela signifie, en effet, que quelles que puissent être les limitations et le caractère périmé que revêt sa pensée, la vérité de la substance, la vérité de la vision et de l'expérience vivantes sur lesquelles fut bâti son système, sont toujours saines et valables et ont toujours un sens. La Guîtâ est un livre qui a extraordinairement bien vieilli, et elle est presque aussi jeune et, dans sa substance réelle, encore aussi nouvelle – car l'expérience peut toujours la renouveler – qu'au moment où elle fut insérée pour la première fois dans le cadre du Mahâbhârata, ou qu'au moment où elle fut écrite dans ce cadres précis. On la reçoit encore en Inde comme l'un des grands corpus de doctrine qui, en matière de pensée religieuse, font le plus autorité; et si elles ne l'acceptent pas toujours entièrement, presque toutes les nuances de la foi et de l'opinion religieuses lui reconnaissent cependant la plus haute valeur. Son influence n'est pas seulement philosophique ou académique, mais directe et vivante, elle vaut tant pour la pensée que pour l'action, et ses idées actuellement à l'œuvre sont un puissant facteur créatif dans la renaissance et le renouveau d'une nation et d'une culture. Une grande voix a même dit récemment que toute la vérité spirituelle dont nous avons besoin pour la vie spirituelle se trouve a coup sur dans la Guîtâ. Ce serait encourager la superstition du livre que de prendre trop littéralement cette déclaration. La vérité de l'esprit est infinie et ne peut être circonscrite de cette manière. On peut dire, toutefois, que la plupart des grands fils conducteurs se trouvent dans la Guîtâ et qu'après tous les récents développements de l'expérience et de la découverte spirituelles nous y pouvons encore revenir pour en recevoir inspiration et conseils. Hors de l'Inde aussi, on reconnaît partout en elle l'une des grandes Écritures du monde, bien que l'Europe en comprenne mieux la pensée que le secret de pratique spirituelle. Qu'est-ce, alors, qui donne cette vitalité à la pensée et a la vérité de la Guîtâ ?

L'intérêt central de la philosophie et du Yoga de la Guîtâ se trouve dans sa tentative, dans l'idée sur laquelle elle s'ouvre, se poursuit et s'achève, pour concilier et même effectuer une sorte d'unité entre la vérité spirituelle intérieure en sa réalisation la plus absolue et la plus intégrale et les réalités extérieures de la vie et de l'action humaines. Un compromis entre les deux est chose assez commune, mais ce ne peut jamais être une solution satisfaisante et définitive. Une adaptation éthique de la spiritualité est également commune et a sa valeur comme loi de conduite; mais c'est là une solution mentale, elle n'a pas le prix d'une complète réconciliation pratique de toute la vérité de l'esprit avec toute la vérité de la vie et soulève autant de problèmes qu'elle en résout. L'un de ces problèmes est en fait le point de départ de la Guîtâ, qui commence avec une question éthique posée par un conflit ou nous avons d'une part le dharma de l'homme d'action, prince, guerrier, chef, protagoniste d'une grande crise, d'un combat sur le plan physique, le plan de la vie réelle, entre les pouvoirs de la justice et du bien et les pouvoirs de l'injustice et du mal, l'exigence que lui impose la destinée de la race de résister, de livrer combat et d'établir, fut-ce au prix d'un terrible combat physique et d'un gigantesque carnage, une nouvelle ère, un nouveau règne de la vérité, du bien et de la justice, et d'autre part nous avons le sens éthique qui condamne le moyen et l'action comme péchés, recule devant le prix de la souffrance individuelle et de la lutte sociale, de l'agitation et des troubles sociaux et considère que la seule attitude morale juste consiste a s'abstenir de la violence et de la bataille,

et qu'il n'est pas d'autre chemin. Une éthique spiritualisée insiste sur l'ahinsâ, qui, comme loi la plus haute de conduite spirituelle, veut que l'on ne blesse ni ne tue. S'il faut tant soit peu la livrer, la bataille doit être sur le plan spirituel et en recourant d'une façon ou d'une autre a la non-résistance, ou au refus de participer, ou en recourant seulement a la résistance de l'âme; si cela échoue sur le plan extérieur, si la force de l'injustice l'emporte, l'individu aura néanmoins préserve sa vertu et, par son exemple, été le champion du plus haut idéal. En revanche, une position extrême, et plus insistante, de la direction spirituelle intérieure, dépassent cette lutte entre le devoir social et un idéal éthique absolutiste, a facilement tendance a prendre le chemin de l'ascétisme et, rejetant la vie, ses buts et ses normes d'action, a designer un autre état, céleste ou supracosmique, en lequel seulement par-delà la confuse vanité, la confuse illusion de la naissance, de la vie et de la mort de l'homme il peut y avoir une existence spirituelle pure. La Guîtâ ne rejette aucune de ces choses quand elles se présentent – car elle insiste sur l'accomplissement du devoir social, elle veut que l'homme qui doit prendre part a l'action commune suive le Dharma, elle accepte ahinsâ comme partie de idéal éthico-spirituel le plus élevé et reconnaît que le renoncement ascétique est un chemin de salut spirituel. Et pourtant, elle dépasse hardiment toutes ces positions contradictoires; avec beaucoup d'audace, elle justifie pour l'esprit toute la vie comme une manifestation de l'unique Être divin et affirme que sont compatibles une complète action humaine et une vie spirituelle complète vécue en union avec l'Infini, en harmonie avec le Moi suprême, exprimant le Divin parfait.

Tous les problèmes de la vie humaine naissent de la complexité de notre existence, de l'obscurité de son principe essentiel et du cote secret de son pouvoir le plus profond qui marque ses déterminations et gouverne son but et ses méthodes. Si notre existence était d'une seule pièce, seulement matérielle-vitale ou seulement mentale ou seulement spirituelle, ou même si les autres étaient entièrement ou principalement involuées dans l'une de ces parties, ou qu'elles fussent tout a fait latentes dans nos parties subconscientes ou supraconscientes, il n'y aurait rien pour nous dérouter; la loi matérielle et vitale serait impérative, ou la loi mentale serait claire pour son propre principe pur et sans obstacle, ou la loi spirituelle existerait en soi et se suffirait à elle-même pour l'esprit. Les animaux n'ont conscience d'aucun problème; un dieu mental dans un monde de pure mentalité n'en admettrait aucun ou les résoudrait tous par la pureté d'une règle mentale ou en satisfaisant une harmonie rationnelle; un pur esprit serait au-dessus et dans l'infini savourerait sa joie d'être. Mais l'existence de l'homme est un triple tissu; c'est un ensemble mystérieusement physique-vital, mental et spirituel, et l'homme ne sait point ce que sont les vrais rapports de ces choses, quelle est la réelle réalité de sa vie et de sa nature, où l'entraîne sa destinée et ou se trouve la sphère de sa perfection.

La matière et la vie sont sa base réelle, ce dont il part, ce sur quoi il se tient et dont il doit satisfaire les exigences et la loi s'il veut si peu que ce soit exister sur la terre et dans un corps. La loi matérielle et vitale est une règle de survie, de lutte, de désir et de possession, d'affirmation de soi et de satisfaction du corps, de la vie et de l'ego. Tout le raisonnement intellectuel du monde, tout l'idéalisme éthique et tout l'absolutisme spirituel dont sont capables les facultés supérieures de l'homme ne peuvent abolir la réalité et les droits de notre base vitale et matérielle, ni empêcher la race, impérativement contrainte par la Nature, de suivre ses buts et d'assouvir ses nécessités ou de faire de ses problèmes majeurs une grande et légitime part de la destinée humaine et de l'intérêt et de l'effort humains. Et même, ne pouvant trouver aucun aliment dans les solutions spirituelles ou idéales qui résolvent tout sauf les pressants problèmes de notre vie humaine actuelle, l'intelligence de l'homme s'en détourne souvent pour accepter exclusivement l'existence vitale et matérielle et en poursuivre le plus loin possible, de façon raisonnée ou instinctive, l'efficacité, le bien-être et la satisfaction organisée. Un évangile de la volonté de vivre ou de la volonté de puissance d'une perfection vitale et matérielle rationalisée devient le dharma reconnu de la race humaine, et tout le reste passe pour une prétentieuse

fausseté ou pour quelque chose de bien subsidiaire, une question annexe de conséquence mineure et subordonnée.

Toutefois, la matière et la vie, en dépit de leur insistance et de leur grande importance, ne sont pas tout l'homme; et l'homme ne peut entièrement accepter le mental comme simple serviteur de la vie et du corps auquel on concéderait quelques purs plaisirs qui lui soient propres pour le récompenser, en quelque sorte, de ses services; impossible aussi de le considérer tout a fait comme un simple prolongement et une efflorescence de l'élan vital, un luxe idéal dépendant de la satisfaction de la vie matérielle. Beaucoup plus intimement que le corps et la vie, le mental est l'homme; et a mesure qu'il se développe, le mental insiste de plus en plus pour faire du corps et de la vie des instruments – des instruments indispensables, mais qui dressent un obstacle énorme, autrement il n'y aurait pas de problème – pour les plaisirs qui le caractérisent et pour se réaliser. Le mental de l'homme n'est pas seulement une intelligence vitale et physique, mais aussi une intelligence intellectuelle, esthétique, éthique, psychique, émotionnelle et dynamique; et dans la sphère de chacune de ses tendances, sa plus haute et plus forte nature est de s'efforcer vers un certain absolu, que le cadre de la vie ne lui permettra pas de capturer totalement, ni d'incarner et de rendre ici-bas entièrement réel. L'absolu mental de notre aspiration demeure comme un brillant ou un ardent idéal partiellement saisi, que le mental peut intérieurement se rendre très présent, qui peut intérieurement gouverner son effort, qu'il peut même réaliser en partie, mais sans pouvoir forcer tous les faits de la vie a lui ressembler. Il y a ainsi un absolu, un haut impératif de la vérité et de la raison intellectuelles, que recherche notre être intellectuel; il y a un absolu, un impératif du droit et de la conduite, a quoi tend la conscience éthique; il y a un absolu, un impératif d'amour, de sympathie, de compassion, d'unité, après quoi soupire notre nature émotive et psychique; il y a un absolu, un impératif de joie et de beauté qui fait frémir l'âme esthétique; il y a un absolu, un impératif d'intérieure maîtrise de soi et de contrôle de la vie pour lequel s'escrime la volonté dynamique; tous ces absolus sont présents a la fois et se heurtent a l'absolu, a impératif de possession, de plaisir et d'existence incarnée sans risques que réclament le mental vital et le mental physique. Et incapable de réaliser entièrement une de ces choses, et encore plus de les réaliser toutes en même temps, l'intelligence humaine érige en chaque sphère nombre de normes et de dharmas : de vérité et de raison, de justice et de conduite, de joie et de beauté, d'amour, de sympathie et d'unité, de maîtrise de soi et de contrôle, de préservation de soi et de possession, d'efficacité vitale et de plaisir, et tente de les imposer a la vie. Les brillants idéaux absolus sont très au-dessus et très au-delà de notre capacité, et les individus sont rares qui s'en approchent du mieux qu'ils peuvent; la masse suit ou prétend suivre quelque règle moins magnifique, quelque norme établie possible et relative. La vie humaine dans son ensemble subit l'attirance, mais rejette idéal. La vie résiste de par la force de quelque obscur infini qui lui est propre et use ou brise tout ordre mental et moral établi. Et il ne peut qu'en être ainsi parce que les deux principes différent entièrement et que, tout en se rejoignant et en s'influençant mutuellement, ils sont inégaux, ou bien parce que le mental ne possède pas l'indice qui le mènerait a l'entière réalité de la vie. Il faut chercher cet indice dans quelque chose de plus grand et d'inconnu, au-dessus de la mentalité et de la moralité de la créature humaine.

Le mental lui-même a vaguement le sens d'un certain facteur incomparable de ce genre et, à poursuivre ses absolus, s'y heurte fréquemment. Il perçoit un état, un pouvoir, une présence proches et intérieures et qui lui sont très intimes tout en étant immesurablement plus grands, singulièrement éloignés et au-dessus de lui; il a une vision de quelque chose de plus essentiel, de plus absolu que ses propres absolus, d'intime, d'infini et un, et c'est ce que nous appelons Dieu, Moi, ou Esprit. Cela, le mental essaie alors de le connaître, d'y pénétrer, de le toucher, de le saisir tout entier, de l'approcher ou de le devenir, d'arriver a un certain genre unité ou de se perdre en une complète identité avec ce mystère, *âshtcharyam*. La difficulté tient à ce qu'en sa pureté cet esprit semble être quelque chose d'encore plus loin des réalités de la vie que les absolus mentaux, quelque chose que le mental ne peut traduire en ses propres termes, et

beaucoup moins dans ceux de la vie et de l'action. Nous avons des lors les absolutistes intransigeants de l'esprit qui rejettent être mental, condamnent être matériel et soupirent après une pure existence spirituelle heureusement acquise au prix de la dissolution de tout ce que nous sommes dans la vie et le mental: un nirvana. Pour ces fanatiques de l'Absolu, le reste de l'effort spirituel est une préparation mentale ou un compromis, une spiritualisation, dans la mesure du possible, de la vie et du mental. Et parce que la difficulté qui pèse le plus régulièrement sur la mentalité de l'homme est, dans la pratique, celle que créent les prétentions de son être vital, la vie, la conduite et l'action, il s'ensuit que cet effort préparatoire tend surtout a spiritualiser le mental éthique a l'aide du mental psychique – ou plutôt il introduit le pouvoir spirituel et la pureté spirituelle pour les aider a imposer leur droit absolu et pour donner a l'idéal éthique de justice et de vérité de la conduite, ou à idéal psychique d'amour, de sympathie et d'unité une plus grande autorité que ne le fait la vie. Un consentement de la raison et de la volonté à la vérité sous-jacente de unité absolue de l'esprit et, par conséquent, de l'unité essentielle de toutes les créatures vivantes, aide ces choses à trouver quelque très haute expression, leur donne leur plus large base de lumière. Reliée d'une certaine façon aux exigences du mental de l'homme normal, persuadée d'accepter le devoir social utile et la loi courante du comportement social, popularisée par le culte, la cérémonie et l'image, une spiritualité de ce genre est la substance extérieure des principales religions du monde. Ces religions ont leurs victoires individuelles, recourent à quelque rayon d'une lumière supérieure, imposent l'ombre d'une règle spirituelle ou à demi spirituelle plus grande, mais ne peuvent remporter une victoire complète; elles finissent platement par un compromis et, du fait de ce compromis, sont vaincues par la vie. Les problèmes demeurent et reviennent même sous leurs formes les plus féroces – comme cet inexorable problème du Kouroukshétra. L'intellect idéalisateur et le mental éthique espèrent toujours les éliminer, découvrir un heureux subterfuge né de leur aspiration, rendu efficace par leur insistance impérieuse et qui annihilera ce malencontreux aspect inférieur de la vie; mais il dure et ne disparaît pas. D'autre part, l'intelligence spiritualisée offre bien, par la voix de la religion, la promesse de quelque millénium victorieux dans l'autre monde; mais en attendant à demi convaincue de l'impuissance terrestre, persuadée que âme est une étrangère et une intruse sur la terre, elle déclare qu'au fond ce n'est pas ici-bas, dans la vie du corps, ni dans la vie collective de l'homme mortel, mais dans quelque immortel Au-delà que se trouve le ciel ou le nirvana, seul lieu ou l'on doive chercher la véritable existence spirituelle.

C'est ici qu'intervient la Guîtâ en réexposant la vérité de l'Esprit, du Moi, de Dieu et du monde et de la Nature. Elle prolonge et refaçonne la vérité développée par une pensée ultérieure à partir des anciennes Oupanishads et se risque avec assurance à en appliquer le pouvoir d'élucidation au problème de la vie et de l'action. La solution proposée par la Guîtâ ne débrouille pas tout le problème tel qu'il se présente à l'humanité moderne; exposée comme ici à une mentalité plus ancienne, elle ne satisfait pas à l'insistance avec laquelle l'esprit humain recherche aujourd'hui un progrès collectif, ni ne répond à sa voix qui réclame une vie collective incarnant enfin un plus grand idéal rationnel et éthique et même, si possible, un idéal spirituel dynamique. Elle s'adresse à l'individu qui est devenu capable d'une existence spirituelle complète; mais pour le reste des hommes, elle ne prescrit qu'un progrès graduel à effectuer avec sagesse en suivant fidèlement la loi de leur nature avec de plus en plus d'intelligence et des visées de plus en plus morales et finalement en se tournant vers la spiritualité. Son message effleure les autres solutions – plus limitées –, mais, même quand elle les accepte en partie, c'est pour leur indiquer, au-delà, un secret plus élevé et plus intégral en lequel, jusqu'à présent, seuls quelques individus se sont montrés capables d'entrer.

Le message de la Guîtâ au mental qui se conforme à la vie matérielle et vitale est que toute vie est au fond une manifestation du Pouvoir universel en l'individu, un dérivé du Moi, un rayon issu du Divin, mais qu'en fait elle présente le Moi, le Divin sous le voile d'une Mâyâ qui

Le déguise, et que poursuivre la vie inférieure pour elle-même c'est persister dans une voie hasardeuse, introniser l'obscure ignorance de notre nature et non point du tout trouver la vraie vérité et la loi complète de l'existence. Un évangile de la volonté de vivre, de la volonté de puissance, de la satisfaction du désir, de la glorification simplement de la puissance et de la force, du culte de l'ego, de sa véhémente opiniâtreté à posséder, de son infatigable suffisance intellectuelle, est évangile de l'asoura, et il ne peut conduire qu'à une mine, qu'à une perte gigantesque. L'homme vital et matériel doit accepter que le gouverne un dharma religieux, social et idéal grâce auquel, tout en satisfaisant le désir et l'intérêt dans de justes limites, il puisse dresser et conquérir sa personnalité inférieure et la mettre scrupuleusement à l'unisson d'une loi supérieure de vie personnelle autant que communale.

Le message de la Guîtâ au mental soucieux de poursuivre ses normes intellectuelles, éthiques et sociales, au mental qui insiste sur le salut par l'observance des dharmas établis, la loi morale, le devoir et la fonction sociale, ou sur les solutions de l'intelligence libérée, est qu'en fait c'est là une étape très nécessaire et qu'il faut certes observer le dharma, que, justement observé, il peut élever la stature de l'esprit, préparer et servir la vie spirituelle, mais que ce n'est pas encore la vérité complète et ultime de l'existence. L'âme humaine doit aller au-delà, tendre à un dharma plus absolu de la nature spirituelle et immortelle de l'homme. Et cela ne peut se faire que si nous réprimons les formulations ignorantes des éléments inférieurs du mental et le mensonge de la personnalité égoïste, que si nous nous en débarrassons, si nous impersonnalisons l'action de l'intelligence et de la volonté, vivons dans l'identité du moi unique en tous, nous évadons de tous les moules de l'ego et débouchons dans l'esprit impersonnel. Le mental se meut sous la férule limitative de la triple nature inférieure; il érige ses normes en obéissent aux qualités tamasiques et radjasiques ou, au mieux, à la qualité sattwique; mais l'âme a pour destinée une perfection et une libération divines; la base ne peut en être que dans la liberté de notre moi suprême; il faut passer, pour y atteindre, par sa vaste impersonnalité, son universalité, aller au-delà du mental dans la lumière intégrale du Divin immesurable, du suprême Infini qui se tient par-delà tous les dharmas.

À ceux-la qui, chercheurs absolutistes de l'Infini, portent l'impersonnalité à une exclusive extrémité, entretiennent une passion intolérante pour l'extinction de la vie et de l'action et voudraient avoir pour but et idéal uniques et ultimes de s'évertuer à passer de toute existence individuelle dans le pur silence de l'Esprit ineffable, le message de la Guîtâ est que, si cela est bien un sentier ou l'on peut accomplir le voyage et un moyen de pénétrer dans l'Infini, c'est aussi le plus difficile; que idéal de l'inaction est chose dangereuse à soutenir devant le monde par le précepte ou l'exemple, que cette voie, si grande qu'elle soit, n'est cependant pas la meilleure pour l'homme; que cette connaissance, si vraie soit-elle, n'est pas toutefois la connaissance intégrale. Le Suprême, le Moi omniconscient, le Divin, l'Infini n'est pas seulement une existence spirituelle éloignée et ineffable, Il est ici dans l'univers à la fois caché et exprimé par l'intermédiaire de l'homme et des dieux et par l'intermédiaire de tous les êtres et en tout ce qui est. Et c'est en Le trouvant non seulement dans quelque silence immuable mais dans le monde et ses êtres, en tout moi et dans toute la Nature, c'est en élevant à une union intégrale autant que suprême avec Lui toutes les activités de l'intelligence, du cœur, de la volonté, de la vie, que l'homme peut résoudre à la fois son énigme intérieure du Moi et de Dieu et le problème extérieur de son existence humaine active. Rendu tel que Dieu, devenant Dieu, il peut jouir de l'infinie vastitude d'une suprême conscience spirituelle qui ne s'atteint pas moins par les œuvres que par l'amour et la connaissance. Immortel et libre, il peut depuis ce niveau le plus élevé poursuivre son action humaine et la transmuer en une suprême et divine activité qui embrasse tout – tel est en fait l'ultime couronnement et le sens ici-bas de toute œuvre, de toute vie, de tout sacrifice et de tout l'effort du monde.

Ce suprême message s'adresse d'abord a ceux qui ont la force de le suivre, les maîtres-hommes, les grands esprits, les connaissants de Dieu, les ouvriers de Dieu, les amants de Dieu qui peuvent vivre en Dieu et pour Dieu et faire joyeusement leur travail pour Lui dans le monde, un travail divin élevé au-dessus de l'obscurité sans repos de l'esprit humain et des limitations mensongères de l'ego. En même temps, et là nous percevons la lueur d'une promesse plus grande que nous pouvons même étendre à l'espoir d'une orientation collective vers la perfection – car s'il y a de l'espoir pour un homme, pourquoi n'y en aurait-il pas pour l'humanité ? – la Guîtâ déclare que, s'ils le veulent et fussent-ils les plus bas d'entre les hommes et les plus grands pécheurs, tous peuvent prendre le chemin de ce Yoga. S'il y a une vraie soumission de âme et une foi absolue et sans ego en la Divinité immanente, le succès est certain sur ce sentier. Cette orientation décisive est nécessaire; il faut une ferme croyance en l'Esprit, une volonté sincère et résolue de vivre en le Divin, être dans le moi un avec Lui et dans la Nature où nous sommes aussi une éternelle portion de Son être –, un avec Sa Nature spirituelle plus grande, possèdés de Dieu en tous nos membres et pareils à Lui.

Tout en développant son idée, la Guîtâ soulève maintes questions, comme le déterminisme de la Nature, le sens de la manifestation universelle et l'état ultime de l'âme libérée, questions qui ont toutes fourni matière à des débats sans fin ni conclusion. Dans cet essai, dont le propos est d'examiner et d'établir clairement la substance de la Guîtâ, de voir en quoi elle contribue à la durable pensée spirituelle de humanité, et de dégager son noyau de pratique vivante, il n'est pas nécessaire d'entrer trop avant dans ces discussions, ni de considérer où nous pouvons avoir un point de vue, ou bien des conclusions qui différent, ni d'apporter des réserves à notre adhésion, ni même, forts d'une expérience plus récente, d'aller au-delà de son enseignement métaphysique ou de son Yoga. Il suffira de terminer en formulant le vivant message qu'elle offre encore à l'homme, éternel chercheur et découvreur, pour le guider à travers les circuits actuels et dans la possible ascension plus escarpée de sa vie jusqu'aux lumineuses cimes de son esprit.

Livre 2 – Chapitre 24

Le message de la Guîtâ

"Le secret de l'action – ainsi pourrait-on résumer le message de la Guîtâ, la parole de son divin Instructeur – est le secret de toute vie et de toute existence. L'existence n'est pas seulement un mécanisme de la Nature, la roue d'une loi ou l'âme est prise pour un moment ou pour des âges; c'est une constante manifestation de l'Esprit. La vie n'existe pas seulement pour la vie, mais pour Dieu, et l'âme vivante de l'homme est une portion éternelle du Divin. L'action a pour but que l'on se trouve, que l'on s'accomplisse, que l'on se réalise, elle n'existe pas seulement pour ses fruits extérieurs apparents actuels ou à venir. Il y a une loi et une signification intérieures des choses, cette loi et cette signification dépendent de la suprême nature du moi autant que de sa nature manifestée; en cela se trouve la vraie vérité des œuvres , et l'on ne peut la représenter qu'à l'occasion, imparfaitement et déguisée par l'ignorance sous les apparences extérieures du mental et de son action. Suprême et sans défaut, la plus ample loi d'action est par conséquent de découvrir la vérité de votre existence la plus haute et la plus profonde et d'y vivre, au lieu de suivre aucune règle, aucun dharma extérieurs Jusque-là, toute vie et toute action doivent être imparfaites et difficiles : un conflit et un problème. Ce n'est que si vous découvrez votre vrai moi et que vous vous conformiez à sa vérité vraie, à sa réelle réalité que le problème peut, au bout du compte, être résolu et la difficulté et le conflit surmontés, et que vos actions, rendues parfaites dans la sécurité du moi, de l'esprit découvert, peuvent se muer en une action divinement authentique. Des lors, connaissez votre moi; sachez que votre vrai moi est Dieu et qu'il est un avec le moi de tous les autres; sachez que votre âme est une portion de Dieu. Vivez en cela que vous savez; vivez en le moi, vivez en votre suprême nature spirituelle, soyez unis à Dieu et pareils à Dieu. Offrez d'abord toutes vos actions en sacrifice au Très-Haut et à l'Un en vous, au Très-Haut et à l'Un dans le monde; remettez pour finir tout ce que vous êtes et tout ce que vous faites entre Ses mains pour que le suprême Esprit universel accomplisse par votre canal Sa volonté et Ses œuvres dans le monde. Telle est la solution que Je vous offre, et vous trouverez à la fin qu'il n'en est point d'autre."

Ici, il est nécessaire d'exposer le point de vue de la Guîtâ au sujet de l'opposition fondamentale sur laquelle tout enseignement indien se base. Cette découverte du vrai moi, cette connaissance du Divin en nous et en tout n'est point chose facile; ce n'est pas davantage une chose aisée que de changer cette connaissance, fut-elle vue par le mental, en l'étoffe de notre conscience et en la condition entière de notre action. Toute action est déterminée par l'état effectif de notre être, et état effectif de notre être est déterminé par l'état de notre volonté constante et qui se voit elle-même et par celui de notre conscience active ainsi que par sa base de mouvement cinétique. C'est ce que, avec toute notre nature active, nous voyons et croyons que nous sommes et ce que nous voyons et croyons que représentent nos relations avec le monde, c'est notre foi, notre *Shraddhâ*, qui fait de nous ce que nous sommes. Mais la conscience de l'homme est double et correspond à une double vérité de l'existence; car il y a une vérité de la réalité intérieure et une vérité de l'apparence extérieure. Selon qu'il vit dans l'une ou dans l'autre, l'homme sera un mental ayant sa demeure en l'ignorance humaine ou une âme fondée en la connaissance divine.

Dans son apparence extérieure, la vérité de l'existence est simplement ce que nous appelons Nature ou Prakriti, une Force qui opère en tant que loi et mécanisme complets de être, crée le monde qui est l'objet de notre mental et de nos sens et crée aussi le mental et les sens comme trait d'union entre la créature et le monde objectif où elle vit. Dans cette apparence extérieure, l'homme en son âme, son mental, sa vie, son corps semble être une créature de la Nature différenciées des autres par une séparation de son corps, de sa vie et de son mental et surtout par son sens de l'ego – ce subtil mécanisme construit pour lui afin qu'il puisse confirmer

et centraliser la conscience qu'il a de tout ce puissant caractère séparé, de toute cette puissante différence. Tout en lui, l'âme de son mental et l'action de celui-ci ainsi que le fonctionnement de sa vie et de son corps, tout est très évidemment déterminé par la loi de sa nature, n'en peut sortir, ne peut opérer autrement. En fait, il attribue une certaine liberté à sa volonté personnelle, la volonté de son ego; mais au fond, cela n'a aucune valeur, puisque son ego n'est qu'un sens qui le fait s'identifier avec cette création de la Nature et qui est lui, avec le mental, la vie et le corps changeants qu'elle a construits. Son ego est lui-même un produit des opérations de la Nature; telle la nature de son ego, telle la nature de sa volonté : c'est en fonction de cela qu'il doit agir, et il ne peut faire autrement.

C'est donc cela la conscience ordinaire que l'homme a de lui-même, cela sa foi en son être : il est une créature de la Nature, un ego séparé établissant toutes sortes de relations avec les autres et avec le monde, se développant de toutes sortes de façons, satisfaisant toutes les volontés, tous les désirs, toutes les idées de son mental auxquels il peut avoir droit dans le cercle de la Nature et qui s'accordent avec l'intention qu'elle poursuit ou la loi qu'elle impose dans l'existence qu'il mène.

Toutefois, il est dans la conscience de l'homme quelque chose qui ne cadre pas avec la rigidité de cette formule; il a une foi, qui grandit a mesure que se développe son âme, en une autre réalité, une réalité intérieure, de l'existence. Dans cette réalité intérieure, la vérité de l'existence n'est plus la Nature mais l'âme et l'Esprit, le Pourousha plutôt que la Prakriti. La nature elle-même n'est qu'un pouvoir de l'Esprit, la Prakriti la force du Pourousha. Un Esprit, un Moi, un être un en tout est le maître de ce monde qui ne Le manifeste que partiellement. Cet Esprit est le support de la Nature et de son action, il est celui qui sanctionne; par sa sanction seule, la loi de la Nature devient impérative, et la force et les voies de celle-ci peuvent alors opérer Cet Esprit en elle est le Connaissant qui l'illumine et la rend consciente en nous; sa volonté est la Volonté immanente et supraconsciente qui inspire et provoque les opérations de la Nature. Portion de cette Divinité, âme en l'homme en partage la nature. Notre nature est la manifestation de notre âme, elle opère grâce à sa sanction, incarne sa secrète connaissance de soi, sa secrète conscience de soi et sa volonté d'être dans les mouvements, les formes et les changements de la Nature.

Notre âme réelle, notre moi réel est caché à notre intelligence par l'ignorance où est celle-ci des choses intérieures, par une fausse identification, par une absorption dans le mécanisme extérieur que sont notre mental, notre vie et notre corps. Mais si l'âme active de l'homme peut une fois se retirer de cette identification avec ses instruments naturels, si elle peut voir sa réalité intérieure et vivre dans la foi entière en cette réalité, alors tout est changé pour elle, la vie et l'existence revêtent une autre apparence, l'action un sens et un caractère différents. Notre être cesse alors d'être cette petite création égoïste de la Nature et devient la vastitude d'un Pouvoir divin, immortel et spirituel. Notre conscience cesse d'appartenir à cette créature mentale et vitale limitée qui lutte et devient une conscience infinie, divine et spirituelle. Notre volonté et notre action ne sont plus non plus celles de cette personnalité bornée et de son ego, mais une volonté et une action divines et spirituelles, la volonté et la puissance de l'Universel, du Suprême, du Tout-moi, de l'Esprit qui agit librement par l'intermédiaire de la représentation humaine.

"Tel est le grand changement, dit le message du Divin en l'homme, de l'Avatâr, du divin Instructeur, telle est la transfiguration a laquelle j'invite les élus, et les élus sont ceux qui peuvent retirer leur volonté de l'ignorance des instruments naturels et la tourner vers la plus profonde expérience de l'âme, sa connaissance du moi, de l'esprit intérieur, son contact avec le Divin, son pouvoir d'entrer dans le Divin. Les élus sont ceux qui peuvent accepter cette foi, cette loi plus grande. Elle est certes difficile à accepter pour l'intellect humain toujours attaché aux

formes nébuleuses et aux demi-lumières de son ignorance et aux habitudes encore plus obscures des parties mentales, nerveuses et physiques de l'homme; mais une fois qu'elle a été reçue, c'est un grand et sur moyen de salut, car elle est très précisément la vraie vérité de être de l'homme et elle est le mouvement authentique de sa nature la plus haute et la plus profonde.

"Mais le changement est d'importance, c'est une énorme transformation, et on ne peut l'accomplir sans réorienter et convertir entièrement tout l'être et toute la nature. Il sera nécessaire de consacrer complètement votre moi, votre nature et votre vie au Très-Haut et à rien d'autre qu'au Très-Haut, car on doit tout posséder pour le Très-Haut seulement et n'accepter les choses que comme elles existent en Dieu, comme formes de Dieu et pour le Divin. Il sera nécessaire d'admettre une nouvelle vérité, de tourner votre mental vers une connaissance nouvelle, de le donner à cette neuve connaissance du moi, des autres, du monde, de Dieu, de l'âme et de la Nature, une connaissance de l'unité, une connaissance de la Divinité universelle; pour commencer, ce sera une acceptation par l'entendement mais elle doit à la fin devenir une vision, une conscience, un état permanent de l'âme et la structure de ses mouvements.

"Une volonté sera nécessaire, qui fera de cette connaissance, de cette vision, de cette conscience nouvelles un motif d'action, et le seul motif. Et ce doit être non le motif d'une action faite en rechignant, limitée, bornée à quelques opérations nécessaires de la Nature ou aux rares choses qui semblent pouvoir aider à une perfection formelle, et aller de pair avec une disposition religieuse ou un salut individuel, mais plutôt le motif de toute action de la vie humaine reprise par l'esprit en son égalité et accomplie pour Dieu et pour le bien de toutes les créatures. Il sera nécessaire d'élever le cœur en une seule aspiration vers le Très-Haut, un seul amour de l'Être divin, une seule adoration de Dieu. Et le cœur apaisé, éclairé doit également s'élargir pour embrasser Dieu dans tous les êtres. Il sera nécessaire de changer la nature habituelle et normale de l'homme tel qu'il est à présent en une suprême et divine nature spirituelle. En un mot, un Yoga sera nécessaire, qui soit à la fois un Yoga de la connaissance intégrale, un Yoga de la volonté intégrale et de ses œuvres, un Yoga de l'amour intégral, de l'adoration et de la dévotion intégrales et un Yoga de l'intégrale perfection spirituelle de tout l'être et de toutes ses parties, de tous ses états, de tous ses pouvoirs et de tous ses mouvements.

"Qu'est-ce alors que cette connaissance que devra admettre la compréhension, que la foi de âme devra soutenir et qu'il faudra rendre réelle et vivante pour le mental, le cœur et la vie ? C'est la connaissance de l'Âme suprême, de l'Esprit suprême en son unité et sa totalité. C'est la connaissance d'un Être qui est à jamais, par-delà l'Espace et le Temps, le nom, la forme et le monde, bien au-delà de ses niveaux personnel et impersonnel et dont, pourtant, procède tout ceci, d'un Être que tout manifeste dans la multiple Nature et la multitude de ses représentations. C'est la connaissance qu'il est un Esprit impersonnel, éternel et immuable, cette chose calme et illimitée que nous appelons Moi, qu'il est infini, égal et toujours le même, ni affecté, ni modifié, ni changé au milieu de ce constant changement et de toute cette multitude de personnalités individuelles, de pouvoirs de l'âme et de pouvoirs de la Nature, au milieu des formes, des forces et des événements possibles de cette existence transitoire apparente. C'est la connaissance qu'il est à la fois l'Esprit et le Pouvoir qui semblent toujours mutables en la Nature, l'Habitant qui se façonne au gré de chaque forme et se modifie selon chaque catégorie, chaque degré, chaque activité de sa puissance, l'Esprit qui, devenant tout ce qui est lors même qu'à jamais Il est infiniment plus que tout ce qui est, demeure en l'homme et l'animal et la chose, sujet et objet, âme, mental, vie et matière, étant chaque existence, chaque force et chaque créature.

"Ce n'est pas en insistant sur tel ou tel aspect seulement de la vérité que l'on peut pratiquer ce Yoga. Le Divin que vous devez chercher, le Moi que vous devez découvrir, l'Âme suprême dont votre âme est une éternelle portion, est simultanément toutes ces choses; vous devez les connaître simultanément en une suprême unité, pénétrer en toutes à la fois et, en tous

les états et toutes les choses, ne voir que Lui. S'il n'était que l'Esprit mutable en la Nature, il n'y aurait qu'un éternel devenir universel. Si vous limitez votre foi et votre connaissance à cet unique aspect, vous n'irez jamais plus loin que votre personnalité et ses représentations qui changent sans cesse; sur une telle base, vous serez tout à fait enchaîné aux révolutions de la Nature. Mais vous n'êtes pas simplement une succession de moments de l'âme dans le Temps. Il y a en vous un moi impersonnel qui soutient le cours de votre personnalité et est un avec le vaste esprit impersonnel de Dieu. Et incalculable par-delà cette impersonnalité et cette personnalité, dominant ces deux pôles constants de ce que vous êtes ici, vous êtes éternel et transcendant dans l'éternelle Transcendance.

"Si, d'autre part, n'existait que la vérité d'un moi éternel et impersonnel qui n'agisse ni ne crée, alors le monde et votre âme seraient des illusions sans nulle base réelle Si vous limitez votre foi et votre connaissance à cet aspect unique et solitaire, vous n'avez de recours qu'en le renoncement à la vie et à l'action. Mais Dieu dans le monde et vous dans le monde êtes des réalités; le monde et vous êtes des pouvoirs et des manifestations véritables et réels du Suprême. Des lors, acceptez la vie et l'action, et ne les rejetez point. Un avec Dieu en votre moi et votre essence impersonnels, éternelle portion du Divin tournée vers Lui par l'amour et l'adoration de votre personnalité spirituelle pour son propre Infini, faites de votre être naturel ce qu'il est destiné à être, un instrument des œuvres, un canal, un pouvoir du Divin. Cela, il l'est toujours en sa vérité, mais pour le moment de façon inconsciente et imparfaite, à cause de la nature inférieure, condamné que vous êtes à défigurer le Divin par l'ego. Faites-en, de façon consciente et parfaite et sans aucune distorsion due à l'ego, un pouvoir du Divin en Sa suprême nature spirituelle et un véhicule de Sa volonté et de Ses œuvres. De cette façon, vous vivrez dans la vérité intégrale de votre être et vous posséderez l'intégrale union divine, le Yoga tout entier et sans défaut

"Le Suprême est le Pouroushôttama, éternel par-delà toute manifestation, infini par-delà toute limitation créée par le Temps, l'Espace ou la Causalité, ou par l'un quelconque de Ses caractères et de Ses traits innombrables. Mats cela ne signifie pas qu'en Sa suprême éternité Il soit sans relation avec tout ce qui se passe ici-bas, coupé du monde et de la Nature, à l'écart de tous ces êtres. Il est le suprême Brahman ineffable, Il est le moi impersonnel, Il est toutes les existences personnelles. L'Esprit ici-bas et la vie et la matière, l'âme et la Nature et les œuvres de la Nature sont des aspects et des mouvements de Son éternelle existence infinie. Il est le suprême Esprit transcendant, et tout ce qui entre dans la manifestation est issu de Lui; tous sont Ses formes et Ses pouvoirs essentiels. En tant que moi unique, ici-bas Il imprègne tout, est égal et impersonnel en l'homme, l'animal, la chose, l'objet et chaque force de la Nature. Il est l'Âme suprême, et toutes les âmes sont d'inlassables flammes de cette Âme unique. Tous les êtres vivants sont, dans leur personnalité spirituelle, des portions immortelles de l'unique Personne ou Pourousha. Il est le Maître éternel de toute existence manifestée, le Seigneur des mondes et de leurs créatures. Il est l'omnipotente origine de toutes les actions, Ses œuvres ne Le lient point, et toute action, tout effort et tout sacrifice vont a Lui. Il est en tous, et tous sont en Lui; Il est tout devenu et pourtant Il est également au-dessus de tout, Ses créations ne Le limitent pas. Il est le Divin transcendant; Il descend comme Avatâr; Il se manifeste par Son pouvoir dans la vibhoûti; Il est la secrète Divinité en chaque être humain. Tous les dieux qu'adorent les hommes ne sont que des personnalités, des formes, des noms, des corps mentaux de l'unique Existence divine.

"Le Suprême a manifesté le monde à partir de Son essence spirituelle et en Son existence infinie, et aussi Il s'est manifesté diversement dans le monde. Toutes les choses sont Ses pouvoirs et Ses représentations, et il n'y est pas de fin, car Il est Lui-même infini. Existence essentielle et impersonnelle qui imprègne et contient, Il anime et supporte également et sans nulle partialité ni préférence, sans nul attachement à rien ni à personne, à aucun événement ni

caractère, toute cette manifestation infinie dans le Temps et l'univers. Ce Moi pur et égal n'agit pas, mais soutient impartialement toute l'action des choses. Et pourtant, c'est le Suprême, mais en tant qu'Esprit cosmique et qu'Esprit du Temps, qui veut, qui mène et qui détermine l'action du monde par Sa multiple puissance-d'être, cette puissance de l'Esprit que nous appelons Nature. Il crée, soutient et détruit Ses créations. Il siège également dans le cœur de chaque créature vivante et, de là, Pouvoir secret dans l'individu, non moins qu'à partir de Son universelle présence dans le cosmos, Il crée par la force de la Nature, Il manifeste une ligne de Son mystère en qualité et en énergie exécutive de nature, façonne chaque chose et chaque être séparément selon son genre, met en mouvement et supporte toute action. C'est cette première mise en œuvre transcendante dans le Suprême et la constante manifestation universelle et individuelle de Celui-ci dans les choses et les êtres qui créent la complexité du cosmos.

"Ces trois états éternels de Être divin existent toujours. Il y a toujours et pour toujours cette unique existence en soi, éternelle et immuable, qui est la base et le support des choses existantes. Il y a toujours et pour toujours cet Esprit mutable en la Nature, manifeste par elle sous la forme de toutes ces existences. Il y a toujours et pour toujours ce Divin transcendant qui peut être les deux a la fois, être un pur Esprit silencieux et, en même temps, âme active et la vie des cycles de l'univers, étant quelque chose d'autre et de plus que cette âme active et que cet Esprit silencieux pris séparément ou ensemble. En nous, est le djîva, esprit de cet Esprit, pouvoir conscient du Suprême Il est celui qui porte en son moi le plus profond l'entièreté du Divin immanent et, dans la Nature, vit en le Divin universel — non point une création temporaire, mais une âme éternelle agissant et se mouvant en le Moi éternel, dans éternel Infini.

"Cette âme consciente en nous peut adopter n'importe lequel de ces trois états de l'Esprit. L'homme peut vivre ici-bas dans la mutabilité de la Nature, et en elle seule. Ignorant de son moi réel, ignorant du Divin en lui, il ne connaît que la Nature : il voit en elle une Force mécanique qui exécute et crée, et se voit lui-même ainsi que les autres comme ses créations – des ego, des existences séparées dans l'univers de la Nature. C'est ainsi, superficiellement, qu'il vit pour le moment, et, tant qu'il en est ainsi et qu'il n'a pas dépassé cette conscience extérieure et connu ce qui est en lui, toute sa pensée et toute sa science ne peuvent être qu'une ombre de lumière projetée sur des écrans et des surfaces. Cette ignorance est possible et elle est même imposée, car le, Dieu au-dedans est caché par le voile de Son propre pouvoir. Sa réalité plus grande est perdue pour notre vision parce qu'il s'est complètement identifié, sous une apparence partielle, avec Ses créations et Ses images et que, dans les trompeuses opérations de Sa Nature, Il a complètement absorbé le mental créé. Et cette ignorance est également possible, car la Nature réelle, éternelle, spirituelle qui est le secret des choses en elles-mêmes n'est point manifestée en leurs phénomènes extérieurs. La Nature que nous voyons lorsque nous tournons nos regards vers le dehors, la Nature qui agit dans notre mental, notre corps et nos sens est une Force inférieure, une dérivation, une Magicienne qui crée des images de l'Esprit mais cache l'Esprit en ses images, dissimule la vérité et fait que les hommes regardent des masques, une Force capable seulement d'une somme de valeurs secondaires et amoindries, non de la puissance, de la gloire, de l'extase et de la douceur complètes de la manifestation du Divin. Cette Nature en nous est une Mâyâ de l'ego, un écheveau de dualités, un tissu de l'ignorance et des trois gounas. Et tant que son âme vit dans le fait superficiel du mental, de la vie et du corps, et non en son moi, en son esprit, l'homme ne peut voir Dieu, ni se voir, non plus que le monde, en leur réalité, ne peut vaincre cette Mâyâ, mais doit s'arranger de ses termes et de ses images.

"En se retirant de la disposition inférieure de sa nature où l'homme vit actuellement, il est possible de se réveiller de cette lumière qui est une obscurité et de vivre dans la vérité lumineuse de l'éternelle et immuable existence en soi. L'homme, alors, n'est plus enchaîné dans l'étroite prison de sa personnalité, ne se voit plus comme ce petit "je" qui pense, agit, sent, lutte, peine pour un maigre résultat. Il est immergé dans la vaste et libre impersonnalité de l'esprit

pur; il devient le Brahman; il sait qu'il est un avec le moi unique en toutes choses. Il n'est plus conscient de l'ego, plus troublé par les dualités, n'éprouve plus l'angoisse du chagrin ni l'agitation de la joie, n'est plus secoué par le désir, ni troublé par le péché ou limité par la vertu. Ou si les ombres de ces choses demeurent, il voit et sait qu'elles sont seulement la Nature qui œuvre en ses modes, et il n'a pas l'impression qu'elles soient la vérité de son être où il vit. La Nature seule agit et seule élabore ses représentations mécaniques; mais l'esprit pur est silencieux, inactif et libre. Calme, intouché par les opérations de la Nature, il les considère avec une égalité parfaite et sait qu'il en diffère. Cet état spirituel entraîne une paix et une liberté tranquilles, mais non pas la divinité dynamique, non pas la perfection intégrale; c'est une grande étape, mais ce n'est pas la connaissance intégrale de Dieu et de soi.

"Le seul moyen d'atteindre à une parfaite perfection est de vivre dans le Divin suprême et entier. L'âme de l'homme est alors unie à la Divinité dont elle est une portion; et elle est une, alors, avec tous les êtres dans le moi et l'esprit, une avec eux à la fois en Dieu et dans la Nature; alors, elle n'est pas seulement libre mais complète, plongée dans la félicité suprême, prête pour son ultime perfection. L'homme continue de voir en le moi un Esprit éternel et immuable qui supporte silencieusement toutes choses; d'autre part, il ne voit plus en la Nature une simple force mécanique qui élabore les choses selon le mécanisme des gounas, mais un pouvoir de l'Esprit et la force de Dieu dans la manifestation. Il voit que la Nature inférieure n'est pas la vérité la plus profonde de l'action de l'esprit; il devient conscient d'une suprême nature spirituelle du Divin en laquelle sont contenues la source et la vérité plus grande encore à réaliser de tout ce qui, à l'heure actuelle, est imparfaitement représenté dans le mental, la vie et le corps. Élevé du mental inférieur à cette suprême nature spirituelle, il y est délivré de tout ego. Il connaît qu'il est un être spirituel, un en son essence avec toutes les existences, et en sa nature active un pouvoir de l'unique Divin et qu'il est une âme éternelle de l'Infini transcendant. Il voit tout en Dieu et Dieu en tout; il voit que toutes choses sont Vâsoudéva. Il est délivré des dualités de la joie et du chagrin, délivré de l'agréable et du désagréable, du désir et de la déception, du péché et de la vertu. Désormais, à sa vision et ses sens conscients, tout est la volonté et l'œuvre du Divin. Il vit et agit en tant qu'âme et que portion de la conscience et du pouvoir universels; il est empli de la joie divine transcendante, d'un Ânanda spirituel. Son action devient l'action divine et son rang est le plus haut rang spirituel.

*

* *

"Telle est la solution, telle la rédemption, telle la perfection que J'offre à tous ceux qui peuvent écouter une voix divine au-dedans d'eux et sont capables de cette foi et de cette connaissance. Mais pour vous hisser à cette condition prééminente, il faut d'abord – et c'est le premier pas décisif – vous détourner de tout ce qui appartient a votre Nature inférieure et vous fixer par la concentration de la volonté et de l'intelligence sur ce qui est supérieur et à la volonté et à l'intelligence, supérieur au mental, au cœur, aux sens et au corps. Et tout d'abord, vous devez vous tourner vers votre moi éternel, immuable, impersonnel, qui est le même en toutes les créatures Tant que vous vivez dans l'ego et dans la personnalité mentale, vous tournerez sans fin dans les mêmes cercles, et il ne peut y avoir d'issue réelle. Dirigez votre volonté vers l'intérieur par-delà le cœur et ses désirs, les sens et ce qui les charme; élevez-la par-delà le mental, ses associations, ses attachements, par-delà ses vœux, ses pensées et ses impulsions limités. Parvenez à quelque chose au-dedans de vous qui, éternel, ne change jamais, qui soit calme, imperturbé, égal, impartial envers toutes les choses, toutes les personnes, tous les événements, que n'affecte aucune action, que les représentations de la Nature ne modifient point. Soyez cela, soyez le moi éternel, soyez le Brahman. Si vous pouvez devenir cela par une expérience spirituelle permanente, vous aurez une base assurée sur laquelle vous camper,

délivrés des limitations de votre personnalité que crée le mental, à l'abri de toute chute hors de la paix et de la connaissance, libres de l'ego.

"Ainsi, impersonnaliser votre être n'est pas possible tant que vous nourrissez et choyez votre ego et vous y accrochez, à lui ou à quoi que ce soit qui lui appartienne. Le désir et les passions qui s'élèvent du désir sont l'indice et le nœud majeurs de l'ego. C'est le désir qui vous fait sans cesse dire "je" et "mien" et, par un égoïsme persistant, vous assujettit à la satisfaction et à l'insatisfaction, à l'attirance et à la répulsion, à l'espoir et au désespoir, à la joie et au chagrin, à vos pauvres amours et à vos petites haines, à la colère et à la passion, à votre attachement au succès et aux choses plaisantes, à votre chagrin et à votre douleur devant l'échec et les choses déplaisantes. Le désir entraîne toujours la confusion mentale et la limitation de la volonté, une vision égoïste et distordue des choses, une faillite et un obscurcissement de la connaissance. Le désir et ses préférences sont avec la violence, la première grosse racine du péché et de l'erreur. Tant que vous chérissez le désir, il ne peut y avoir de tranquillité sans tâche et assurée, de lumière établie, de connaissance calme et pure. Il ne peut y avoir d'existence juste – car le désir est une perversion de l'esprit –, pas d'assise solide pour une pensée et une action justes et pour de justes sentiments. Le désir, si on lui permet de subsister sous quelque couleur que ce soit, est une menace perpétuelle même pour le plus sage; à n'importe quel moment, il peut faire tomber, subtilement ou violemment, le mental, fut-ce de sa base la plus solide et la plus sûrement acquise. Le désir est le principal ennemi de la perfection spirituelle.

"Aussi tuez le désir; rejetez l'attachement à la possession et à la jouissance de l'aspect du caractère extérieur des choses. Séparez-vous de tout ce qui vous vient comme contacts et sollicitations extérieurs, comme objets du mental et des sens. Apprenez à supporter et à repousser tout l'assaut des passions et à demeurer a l'abri dans votre moi intérieur, lors même qu'elles font rage dans vos membres et jusqu'à ce qu'enfin elles cessent d'affecter une seule partie de votre nature. Supportez et repoussez pareillement les attaques formidables et même les plus légers contacts insinuants de la joie et du chagrin. Rejetez la sympathie et l'antipathie, détruisez la préférence et la haine, déracinez la dérobade et la répugnance. Qu'il y ait une calme indifférence vis-à-vis de ces choses et de tous les objets de désir dans toute votre nature. Posez sur eux le regard silencieux et tranquille d'un esprit impersonnel.

"Le résultat en sera une égalité absolue et le pouvoir du calme inébranlable que l'esprit universel conserve devant ses créations, affrontant toujours l'action multiple de la Nature. Regardez tout d'un œil égal; recevez d'un cœur égal et d'un mental égal tout ce qui vient, à vous, réussite et échec, honneur et déshonneur, l'estime et l'amour des hommes ainsi que leur mépris, leurs persécutions et leur haine, tous les événements qui, pour d'autres, seraient une cause de joie et tous les événements qui, pour d'autres, seraient une cause d'affliction. Regardez toutes personnes d'un œil égal : les bons et les méchants, les sages et les fous, les brahmanes et les parias, l'homme à son zénith et toutes les créatures les plus insignifiantes. Soyez d'un abord égal pour tous les hommes, quelles que soient leurs relations avec vous, pour l'ami et l'allié, le neutre et l'indifférent, l'adversaire et l'ennemi, celui qui aime et celui qui hait. Tout cela concerne l'ego, et vous êtes appelés à être libres de l'ego. Ce sont des relations personnelles, et vous devez tout observer avec le regard profond de l'esprit impersonnel. Ce sont des différences temporelles et personnelles que vous devez voir, mais qui ne doivent pas vous influencer; car vous ne devez pas vous fixer sur ces différences, mais sur ce qui est identique en tous, sur le moi unique que tous sont, sur le Divin en chaque créature et sur l'unique fonctionnement de la Nature, qui est la volonté égale de Dieu dans les hommes, les choses, les énergies et les événements et dans tout effort, tout résultat, tout fruit, quel qu'il soit, du labeur du monde.

"L'action s'accomplira encore en vous, parce que la Nature est toujours à l'œuvre; mais il vous faut apprendre et sentir que votre moi n'est pas l'auteur de l'action. Observez simplement,

observez sans émotion le fonctionnement de la Nature, le jeu de ses qualités et la magie des gounas. Observez sans être émus cette action en vous-mêmes; regardez tout ce qui se fait autour de vous et voyez que le même fonctionnement se produit dans les autres. Observez que le résultat de vos œuvres et des leurs diffère constamment de ce que vous ou eux désiriez ou entendiez, qu'il n'est pas le leur, et pas le vôtre, qu'il est fixé, de façon omnipotente, par un plus grand Pouvoir qui veut et agit ici-bas dans la Nature universelle. Observez aussi que même la volonté en vos œuvres n'est pas la vôtre mais celle de la Nature. C'est la volonté du sens de l'ego en vous, et elle est déterminée par la qualité qui prédomine dans vos composants et que la Nature a autrefois élaborée, ou bien qu'à l'heure actuelle elle met en avant. Cette volonté dépend du jeu de votre personnalité naturelle, formation de la Nature qui n'est pas votre personne vraie.

Retirez-vous de cette formation extérieure et rentrez dans votre moi silencieux intérieur, vous verrez que vous, en tant que caractères, êtes inactifs, mais que la Nature continue toujours exécute ses œuvres selon ses gounas. Fixez-vous dans cette inactivité et cette tranquillité intérieures: ne vous considérez jamais plus comme les auteurs. Demeurez établis en vous-mêmes, au-dessus du jeu, libres de l'action agitée des gounas. Vivez en sécurité dans la pureté d'un esprit impersonnel, vivez sans que vous troublent les vagues mortelles qui persistent dans vos membres.

"Si vous pouvez le faire, alors vous vous trouverez soulevés dans une grande libération, une vaste liberté et une paix profonde. Alors, vous serez conscients de Dieu et immortel, possédant votre existence essentielle et sans âge, indépendants du mental, de la vie et du corps, sûrs de votre être spirituel, inatteints par les réactions de la Nature, par les tâches de la passion, du péché, de la douleur et du chagrin. Alors, vous ne dépendrez pour votre joie et votre désir de rien de mortel, extérieur ni de mondain, mais posséderez de façon inaliénable la joie, qui se suffit à elle-même, d'un esprit calme et éternel. Alors, vous aurez cessé d'être des créatures mentales et vous serez devenus des esprits illimitables : le Brahman. Et rejetant de votre mental toute semence de pensée et toute racine de désir, rejetant l'image de la naissance dans le corps, vous pouvez, au moment de votre fin, passer dans cette éternité du moi silencieux en vous concentrant dans le pur Éternel et en transférant puissamment votre conscience a l'Infini, à l'Absolu.

*
* *

"Toutefois, ceci n'est pas toute la vérité du Yoga; et pour grandes qu'elles soient, cette fin et cette façon de partir ne sont pas ce que je vous propose. Car je suis l'éternel Ouvrier en vous et je vous demande des œuvres. Je n'attends pas de vous un consentement passif à un mouvement mécanique de la Nature dont vous êtes, en votre moi, totalement séparés, dont, avec indifférence, vous vous tenez à l'écart, mais j'attends une action complète et divine, que vous exécutiez en instruments intelligents et empressés du Divin, pour Dieu en vous et dans les autres et pour le bien du monde. Cette action, cela va de soi, je vous la propose tout d'abord, comme moyen d'atteindre à la perfection dans la suprême Nature spirituelle mais aussi comme partie intégrante de cette perfection. L'action fait partie de la connaissance intégrale de Dieu, de Sa vérité mystérieuse et plus grande et d'une vie entièrement vécue dans le Divin; on peut et doit continuer d'agir même après que l'on a remporté la perfection et la liberté. Je vous demande l'action du djîvan-moukta, les œuvres du siddha. Il faut ajouter quelque chose au Yoga déjà décrit – car ce était qu'un premier Yoga de la connaissance. Il y a aussi un Yoga de l'action dans l'illumination de l'expérience de Dieu; les œuvres peuvent devenir une en esprit avec la connaissance. Car les œuvres accomplies dans une totale vision de Dieu et de soi, dans une vision de Dieu dans le monde et du monde en Dieu, sont elles-mêmes un mouvement de la

connaissance, un mouvement de la lumière, un indispensable moyen de la perfection spirituelle dont elles font partie intégrante.

"Par conséquent, ajoutez maintenant à expérience d'une haute impersonnalité cette connaissance, aussi, que le Suprême que l'on aborde comme le moi pur et silencieux peut également s'aborder comme Esprit vaste et dynamique, origine de toutes les œuvres, Seigneur des mondes et Maître de l'action, de l'effort et du sacrifice de l'homme. Ce mécanisme de la Nature qui, en apparence, agit par lui-même, dissimule une Volonté divine immanente qui le contraint et le guide et en façonne les desseins. Mais vous ne pouvez sentir ni connaître cette Volonté tant que vous êtes enfermés dans étroite cellule de votre personnalité, aveugles et enchaînés à votre point de vue né de l'ego et de ses désirs. Vous ne pouvez en effet y répondre complètement que lorsque la connaissance vous aura rendu impersonnels et que vous vous serez élargis pour voir toutes choses en le moi et en Dieu et le moi et Dieu en toutes choses. Tout devient ici-bas par le pouvoir de l'Esprit; tous accomplissent leurs œuvres grâce à l'immanence de Dieu dans les choses et grâce à Sa présence dans le cœur de chaque créature. Le Créateur des mondes n'est pas limité par Ses créations; le Seigneur des œuvres n'est pas lié par Ses œuvres; la Volonté divine n'est pas attachée à son labeur et aux résultats de son labeur, car elle est omnipotente, possède tout et, en tout, connaît la béatitude. Mais le Seigneur n'en regarde pas moins Ses créations depuis Sa transcendance; Il descend comme Avatâr; Il est ici-bas en vous; du dedans, Il gouverne toutes choses selon l'acheminement de leur nature. De même devez-vous accomplir les œuvres en Lui, à la façon de la nature divine, et suivant sa progression que n'atteignent point la limitation, l'attachement, ni la servitude. Agissez pour le meilleur bien de tous, agissez pour maintenir le progrès du monde, pour soutenir ou guider Ses peuples. L'action qui vous est demandée est celle du yogi libéré; c'est le déversement spontané d'une libre énergie qui est le bien de Dieu, c'est un mouvement équanime, c'est un labeur sans égoïsme ni désir.

"Le premier pas sur ce chemin libre, ce chemin égal, ce chemin divin de l'action consiste à vous déprendre de l'attachement au fruit et à la récompense et à n'œuvrer que pour l'œuvre elle-même qui doit être faite. Car vous devez sentir en profondeur que les fruits ne vous appartiennent pas à vous, mais au Maître du monde. Consacrez votre labeur et laissez-en la rétribution à l'Esprit qui se manifeste et s'accomplit dans le mouvement universel. C'est par Sa volonté seule qu'est déterminé le résultat de votre action; quel qu'il soit, bonne ou mauvaise fortune, réussite ou échec, l'Esprit s'en serf pour accomplir Son dessein mondial. Que la volonté personnelle et toute la nature instrumentale opèrent sans nul désir et d'une façon entièrement désintéressée, telle est la première règle du Karma-Yoga. N'exigez aucun fruit, acceptez tous les résultats qui peuvent vous être donnés; acceptez-les avec égalité, avec un bonheur calme : dans la réussite ou l'échec, prospère ou affligé, continuez sans crainte ni trouble ni défaillance à avancer sur le sentier escarpé de l'action divine.

"Ce n'est là que le premier pas sur le sentier. Car vous ne devez pas avoir d'attachement non seulement pour les résultats, mais pour votre labeur non plus. Cessez de considérer vos œuvres comme vôtres; de même que vous avez abandonné les fruits de votre travail, de même devez-vous faire aussi la soumission de votre travail au Seigneur de l'action et du sacrifice. Reconnaissez que votre nature détermine votre action; votre nature gouverne le mouvement immédiat de votre swabhâva et décide du tour et du développement qui exprimeront votre esprit dans les sentiers de la force exécutive de la Prakriti. Ne faites plus intervenir de volonté personnelle qui brouille les pas de votre mental en suivant la voie qui mène à Dieu. Acceptez l'action propre à votre nature. Faites de tout ce que vous accomplissez – depuis l'effort le plus grand et le plus inhabituel jusqu'au plus petit acte quotidien –, faites de chaque acte de votre mental, de chaque acte de votre cœur, de chaque acte de votre corps, de chaque disposition intérieure et extérieure, de chaque pensée, de chaque volonté, de chaque sentiment, de chaque

pas et de chaque pause et de chaque mouvement un sacrifice au Maître de tout sacrifice et de toute tapasyâ.

"Sachez ensuite que vous êtes d'éternelles portions de Éternel et que les pouvoirs de votre nature ne sont rien sans Lui, qu'ils ne sont rien que Son expression partielle de Lui-même. C'est l'Infini divin qui s'accomplit progressivement dans votre nature. C'est le suprême pouvoir-d'être, c'est la Shakti du Seigneur qui façonne votre swabhâva et y prend forme. Aussi abandonnez le sentiment d'être les auteurs; voyez en l'Éternel seul l'auteur de l'action. Que votre être naturel soit une occasion, un instrument, un canal du pouvoir, un moyen de la manifestation. Offrez-Lui votre volonté et faites qu'elle soit une avec Sa volonté éternelle; soumettez toutes vos actions dans le silence de votre moi et esprit au Maître transcendant de votre nature. Ceci ne peut se faire réellement ni parfaitement tant qu'il existe en vous le moindre sens de l'ego, la moindre prétention mentale, ou la moindre insistance vitale. L'action exécutée si peu que ce soit pour l'ego ou teintée du désir et de la volonté de l'ego n'est pas un sacrifice parfait. Pas davantage cette grande chose ne peut-elle être menée à bien, vraiment exécutée tant qu'il existe quelque part une inégalité ou une marque quelconque de préférence et de recul ignorants. Mais lorsqu'il y a parfaite égalité vis-à-vis de toutes les œuvres, de tous les résultats, de toute chose et de toute personne, une soumission au Très-Haut et non au désir ou à l'ego, alors la Volonté divine détermine toutes les œuvres sans qu'il y ait trébuchement ni déviation, et le Pouvoir divin les exécute librement sans interférence inférieure ni réaction préventive dans la pureté et la sécurité de votre nature transmuée. Que par votre intermédiaire la Volonté divine façonne tous vos actes dans sa souveraineté immaculée, c'est le suprême degré de la perfection qui vient quand on exécute les œuvres en Yoga. Cela fait, votre nature suivra sa marche cosmique en une union complète et constante avec le Suprême, exprimera le Moi le plus haut, obéira à l'Îshwara.

"Cette voie des œuvres divines est une bien meilleure libération, une voie et une solution plus parfaites que le renoncement physique à la vie et aux œuvres. Une abstention physique n'est pas entièrement possible et, dans la mesure ou elle est possible, n'est pas indispensable à la liberté de l'esprit; en outre, c'est un exemple dangereux, car son influence fourvoie les hommes ordinaires. Les meilleurs, les plus grands établissent la norme que le reste de l'humanité s'efforce de suivre. Des lors, puisque l'action est la nature de l'esprit incarné, puisque les œuvres sont la volonté de l'Ouvrier éternel, les esprits, les intelligences d'envergure doivent établir cet exemple. Ils doivent être des ouvriers universels, exécutant sans réserve toutes les œuvres du monde des ouvriers divins, libres, heureux et sans désir, des âmes et des natures libérées.

*
* *

"Le mental de connaissance et la volonté d'action ne sont pas tout; il y a en vous un cœur qui veut la joie. Là aussi, dans le pouvoir et l'illumination du cœur, dans son impérieux désir de joie, de satisfaction de l'âme, il faut transformer votre nature, la tourner et la soulever vers une seule extase consciente avec le Divin. La connaissance du moi impersonnel apporte son Ânanda; il y a une joie de l'impersonnalité, une joie unique de l'esprit pur. Mais une connaissance intégrale apporte un plus grand délice, et triple. Elle ouvre les portes de la béatitude du Transcendant; elle donne la liberté dans le délice sans limites d'une impersonnalité universelle; elle découvre le ravissement de toute cette multiple manifestation car il y a une joie de Éternel dans la Nature. Cet Ânanda dans le djîva, portion ici-bas du Divin, prend la forme d'une extase fondée dans la Divinité qui est sa source à lui, djîva, son moi suprême, et fondée dans le Maître de son existence. Entiers, l'amour et l'adoration de Dieu s'étendent jusqu'à devenir un amour du monde, de toutes ses formes, de tous ses pouvoirs et de toutes ses créatures; en tous, le Divin est vu, trouvé, adoré, servi ou perçu dans l'unité. Ajoutez à la connaissance et

aux œuvres cette couronne de éternelle joie tri-une; admettez cet amour, apprenez cette adoration; faites-en une chose du même esprit que les œuvres et la connaissance. Tel est l'apogée de la parfaite perfection.

"Ce Yoga de l'amour vous donnera une très haute force potentielle pour arriver à la vastitude, l'unité et la liberté spirituelles. Mais ce doit être un amour qui est un avec la connaissance de Dieu. Il y a une dévotion qui recherche Dieu dans la souffrance pour obtenir consolation, secours et délivrance; il y a une dévotion qui Le recherche pour Ses dons, pour l'aide et la protection divines, comme fontaine de satisfaction du désir; il y a une dévotion qui, encore ignorante, se tourne vers Lui pour la lumière et la connaissance. Et tant que l'on est limité à ces formes, il peut persister, même dans leur plus haute et leur plus noble orientation vers Dieu, un fonctionnement des trois gounas. Mais lorsque l'amant de Dieu est aussi celui qui connaît Dieu, l'amant devient un moi avec le Bien-Aimé, car il est l'élu du Très-Haut, l'élu de l'Esprit. Développez en vous cet amour tout occupé de Dieu; spiritualisé, élevé par-delà les limitations de sa nature inférieure, le cœur vous révélera de la façon la plus intime les secrets de l'être immesurable de Dieu, vous pénétrera de tout le toucher, tout l'influx, toute la gloire de Son Pouvoir divin et vous ouvrira les mystères d'un ravissement éternel C'est l'amour parfait qui est la clef d'une parfaite connaissance.

"Cet intégral amour de Dieu exige aussi un travail intégral pour le Divin en vous-mêmes et en toutes les créatures L'homme ordinaire exécute les œuvres pour obéir à quelque désir pécheur ou vertueux, à quelque impulsion vitale basse ou haute, quelque choix mental commun ou élevé, ou bien pour une raison où se mêlent le mental et le vital. Mais l'œuvre que vous, vous exécutez doit être libre et sans désir; l'œuvre exécutée sans désir ne crée point de réaction, n'impose point de servitude. Exécutée dans une égalité parfaite, dans un calme et une paix imperturbables, mais sans aucune passion divine, elle est d'abord le joug merveilleux d'une obligation spirituelle, *kartavyam karma*, puis l'élévation d'un divin sacrifice; à son sommet, elle peut exprimer un consentement calme et heureux dans une unité active. L'unité dans l'amour fera davantage : elle remplacera le calme impassible du début par un ravissement puissant et profond, non par la petite ardeur du désir égoïste mais par l'océan de l'Ânanda infini. Elle introduira dans vos œuvres le sens émouvant, la pure et divine passion de la présence du Bien-Aimé; et il y aura une joie intense à travailler pour Dieu en vous-mêmes et pour Dieu en tous les êtres. L'amour est la couronne des œuvres et la couronne de la connaissance.

"Cet amour qui est connaissance, cet amour qui peut être le cœur profond de votre action, sera votre force la plus efficace pour une consécration absolue et une complète perfection. Une union intégrale de l'être de l'individu avec l'Être divin est la condition d'une parfaite vie spirituelle. Tournez-vous alors tout entiers vers le Divin; faites que toute votre nature soit une avec Lui par la connaissance, l'amour et les œuvres. Tournez complètement vers Lui votre mental, votre cœur et votre volonté, toute votre conscience et jusqu'à vos sens et votre corps mêmes et remettez-les sans réserve entre Ses mains. Que votre conscience soit souverainement moulée par Lui en un moule sans défaut de Sa divine conscience. Que votre cœur devienne un cœur lumineux ou flamboyant du Divin. Que votre volonté soit une action impeccable de Sa volonté. Que vos sens et votre corps eux-mêmes soient l'extatique sensation et le corps extatique du Divin. Que tout votre être L'adore et participe au sacrifice que vous Lui offrez; souvenez-vous de Lui dans chaque pensée et chaque sentiment, chaque impulsion et chaque acte. Persévérez jusqu'à ce que toutes ces choses soient entièrement Siennes et que, de Sa constante présence qui transmue, Il occupe les choses les plus communes et les plus extérieures tout autant que la chambre la plus intérieure et la plus sacrée de votre esprit.

*

* *

"Cette voie tri-une est le moyen par lequel vous pouvez vous extirper entièrement de votre nature inférieure et vous élever dans votre suprême nature spirituelle. C'est elle, la nature cachée supraconsciente ou le djîva, portion du haut Infini, du Divin, et intimement un en loi d'être avec Lui, demeure en sa Vérité et non plus en une Mâyâ extériorisée. Il est possible de jouir de cette perfection, de cette unité en leur statut originel, en se tenant à écart dans une suprême existence supracosmique, mais vous pouvez et devez les réaliser ici également, ici dans le corps humain et le monde physique. Il ne suffit pas, à cette fin, d'être calme, inactif et libre des gounas dans le moi intérieur, d'observer et d'autoriser avec indifférence leur action mécanique dans les membres extérieurs. Car il faut donner la nature active tout autant que le moi au Divin, et elle doit devenir divine. Tout ce que vous êtes doit croître en une seule loi être avec le Pouroushôttama, *sâdharmya*; tout doit être changé en Mon devenir spirituel conscient, *madbhâva*. Il faut une soumission des plus complètes. Prenez refuge en Moi de toutes les multiples façons et selon toutes les lignes vivantes de votre nature, car cela seul entraînera ce grand changement et cette perfection.

"Ce haut couronnement du Yoga résoudra aussitôt le problème de l'action ou plutôt il l'enlèvera et le détruira totalement à sa racine; l'action humaine est grevée de difficultés et de perplexités, embrouillée, confuse comme une forêt où quelques chemins plus ou moins obscurs sont grossièrement frayés plutôt qu'ils ne la traversent; mais toute cette difficulté, toute cette confusion naît du seul fait que l'homme vit emprisonné dans l'ignorance de sa nature mentale, vitale et physique dont les qualités le contraignent, et pourtant il souffre de la responsabilité qui est dans son vouloir, car il y a quelque chose en lui qui sent qu'il est une âme qui devrait être ce qu'à présent il n'est pas du tout ou très peu : le maître souverain de sa nature. Toutes ses lois de vie, tous ses dharmas, dans ces conditions, sont fatalement imparfaits, temporaires, provisoires et au mieux ne sont que partiellement justes ou vrais. Ses imperfections ne peuvent cesser que lorsqu'il se connaît lui-même, lorsqu'il connaît la nature réelle du monde où il vit et qu'il connaît, surtout, l'Éternel dont il vient, en qui et par qui il existe. Une fois qu'il est parvenu à une vraie conscience et une vraie connaissance, il n'y a plus aucun problème; car alors il agit librement et du dedans et vit spontanément en accord avec la vérité de son esprit et de sa nature la plus haute. À son maximum, au summum de cette connaissance, ce n'est pas lui qui agit, mais le Divin, l'Un éternel et infini qui agit en lui et par lui en sa sagesse, sa puissance et sa perfection libérées.

"Dans son être naturel, l'homme est une créature sattwique, radjasique et tamasique de la Nature. Selon que l'une ou l'autre de ses qualités prédomine en lui, il fait et suit cette loi-ci ou celle-la pour sa vie et son action. Soumis à l'inertie, à la peur et à l'ignorance, son mental tamasique, matériel et de sensation obéit partiellement à la contrainte de son milieu et partiellement aux impulsions spasmodiques de ses désirs, ou bien trouve une protection à suivre par routine une morne intelligence bâtie sur l'habitude. Le mental radjasique de désir est aux prises avec le monde où il vit et essaie toujours de posséder de nouvelles choses, de commander, de se battre, de conquérir, de crée, de détruire, d'accumuler. Toujours, il va de l'avant, balloté entre la réussite et échec, la joie et le chagrin, l'exultation et le désespoir Mais en tout, quelque loi qu'il puisse sembler admettre, il ne suit en réalité que la loi du moi inférieur et de l'ego, du mental inlassable et agité de nature asourique et râkshasique qui se dévore lui-même et dévore tout. L'intelligence sattwique surmonte en partie cet état, voit qu'il faut suivre une meilleure loi que celle du désir et de l'ego, érige et s'impose une règle sociale, éthique, religieuse, un dharma, un Shâstra. Cela va aussi haut que le peut le mental ordinaire de l'homme pour ériger un idéal ou une règle pratique qui guident le mental et la volonté et les observer aussi fidèlement que possible dans la vie et la conduite. Ce mental sattwique doit être amené à son point le plus élevé où il réussit à se débarrasser tout à fait du mélange des motifs de l'ego et observe le dharma pour lui-même, comme idéal impersonnel social, éthique ou religieux, comme la chose qu'il

faut faire d'une façon désintéressé pour la seule raison qu'elle est la chose juste, *kartavyam karma*.

"Cependant, la vérité réelle de toute cette action de la Prakriti est moins extérieurement mentale et plus intérieurement subjective. Elle revient a ceci : l'homme est une âme incarnée, involuée dans la nature matérielle et mentale et qui y suit, pour se développer, une loi progressive, déterminée par une loi intérieure de son être; la tournure de son esprit établit celle de son mental et de sa vie, son swabhâva. Chaque homme a un swadharma, une loi de son être intérieur qu'il doit observer, découvrir et suivre. L'action déterminée par sa nature intérieure, c'est cela son vrai dharma. Le suivre, voilà la loi véritable de son développement; s'en écarter, c'est introduire la confusion, le retard et l'erreur. Cette loi et cet idéal sociaux, éthiques, religieux ou autres valent toujours mieux pour lui, qui l'aident a observer et à suivre jusqu'au bout son swadharma.

"Néanmoins toute cette action est, au mieux, soumise à l'ignorance du mental et au jeu des gounas. Ce n'est que lorsque l'âme de l'homme se trouve que celui-ci peut surmonter et supprimer de sa conscience l'ignorance et la confusion des gounas. Il est vrai que, même lorsque vous vous serez trouvés et que vous vivrez dans votre moi, votre nature continuera encore sur ses anciennes lignes et agira encore un temps selon ses modes inférieurs. Mais vous pouvez maintenant suivre cette action avec une parfaite connaissance de vous-mêmes et en faire un sacrifice au Maître de votre existence. Suivez alors la loi de votre swadharma, accomplissez l'action que requiert votre swabhâva, quelle qu'elle puisse être. Rejetez tout motif égoïste, toute mise en mouvement par la volonté personnelle, toute emprise du désir, jusqu'à tant que vous puissiez soumettre complètement tous les modes de votre être au Suprême.

"Et une fois que vous serez capables de le faire sincèrement, ce sera le moment de remettre entre les mains du Divin suprême qui est en vous la mise en mouvement de tous vos actes, sans exception. Alors, vous serez affranchis de toutes les lois de conduite, libérés de tous les dharmas. La Puissance et la Présence divines en vous vous délivreront du mal et du péché et vous élèveront bien au-dessus des normes humaines de vertu. Car vous vivrez et agirez dans la justice et la pureté absolues et spontanées de être spirituel et de la nature divine. Le Divin, et non pas vous, accomplira Sa volonté et Ses œuvres par votre intermédiaire, non pour votre plaisir et votre désir personnels inférieurs, mais pour les fins mondiales, pour votre bien divin et pour le bien manifesté ou secret de tous. Inondés de lumière, vous verrez la forme du Divin dans le monde et dans les œuvres du Temps, vous connaîtrez Ses desseins et entendrez Son ordre. Instrument, votre nature recevra Sa volonté seulement, quelle qu'elle puisse être, et l'exécutera sans poser de questions, car avec chaque mise en branle de vos actes viendront d'en haut et d'au-dedans de vous une connaissance impérieuse et un consentement illuminé à la divine sagesse et à ce qu'elle représente. La bataille sera celle du Divin, Sienne la victoire et Sien l'empire.

"Telle sera votre perfection dans le monde et dans le corps; et au-delà de ces mondes de la naissance temporelle, la supraconscience éternelle et suprême sera votre, et vous demeurerez à jamais dans le plus haut état de l'Esprit suprême. Les cycles de l'incarnation et la crainte de la mort ne vous affligeront plus; car ici-bas, dans la vie, vous aurez accompli l'expression de la Divinité, et votre âme, tout en étant descendue dans le mental et le corps, vivra déjà dans la vaste éternité de l'Esprit.

"Tel est donc le suprême mouvement, cette complète soumission de tout votre moi et de toute votre nature, cet abandon de tous les dharmas au Divin qui est votre Moi le plus haut, cette aspiration absolue de tous vos membres à la suprême nature spirituelle. Si vous pouvez le réaliser une fois, que ce soit au début ou plus tard sur le chemin, quoi que vous soyez ou que

vous ayez été dans votre nature extérieure, votre chemin est sûr et votre perfection inévitable. Une Présence suprême en vous se chargera de votre Yoga et, selon les lignes de votre swabhâva, le mènera promptement à son parfait achèvement. Et plus tard, quels que soient votre genre de vie et votre mode d'action, vous vivrez et agirez consciemment, aurez consciemment votre mouvement dans le Divin, et le Pouvoir divin agira par votre canal dans tous vos mouvements intérieurs et extérieurs. Tel est le suprême chemin, car c'est le plus haut secret et le plus haut mystère, et c'est pourtant un mouvement intérieur que tous peuvent réaliser progressivement. Telle est la vérité la plus profonde et la plus intime de votre existence réelle, de votre existence spirituelle."

GLOSSAIRE

(des mots sanskrits apparaissant dans les sept derniers chapitres)

Adhisthâna : base (de l'âme dans la Nature).
Adharma : contraire au dharma (loi d'être).
Adwaïta : monisme.
Ahankâra : sens de l'ego.
Ahankrita bhâva : conscience marquée par le sens de l'ego.
Ahinsâ : non-violence.
Akarma : cessation de l'action.
Akartâ : celui qui n'agit pas.
Akoushalam : défavorable.
Akshara : immuable.
Aksharam paramam : le suprême Immuable. (Guîtâ, 12.1)
Akshara pourousha : l'Esprit immobile qui se tient en retrait des mouvements de la Nature
Ânanda : béatitude.
Ananta : infini.
Ananta-gouna : [possédant des] attributs infinis.
Ansha : portion.
Ansha sanâtana : portion éternelle.
Ardjouna : le disciple et ami de Krishna a qui celui-ci donne. son enseignement (qui fait l'objet de la Guîtâ).
Asakta-bouddhih sarvatra : (possédant) une compréhension qui n'est attachée nulle part. (Guîtâ, 13.15)
Âshtcharyam : mystère.
Asoura : pouvoir hostile du vital mentalise.
Âtchâra : règle de vie.
Atchintyam avyavahâryam : impensable, incommunicable. (Mândoûkya Oupanishad, 7)
Atchintya-roûpa : forme ineffable.
Atman : le Moi, l'Esprit.
Âtmanâ âtmânam vettha : (Tu) connais le Moi par le Moi. (Guîtâ, 10.15)
Âtmânam niyamya : maîtrisant le Moi. (Guîtâ, 18.51)
Âtmani atho mayi : dans le Moi, puis en Moi. (Guîtâ, 4.35)
Âtmani sannyasya : (y) ayant renonce en le Moi.
Âtma-prasâda : heureuse tranquillité du Moi.
Âtma-samarpana : soumission.
Âtma-shakti : le Pouvoir du Moi.
Âtmavân : en possession du Moi.
Âtma-vibhoûti : le pouvoir qu'a Dieu de s'exprimer dans ses devenirs varies.
Âtma-vishouddhayé : pour la purification du Moi (Guîtâ, 6.12)
AUM : la syllabe sacrée par excellence. Le Logos créateur.

Bhakti : dévotion.
Bhakti-yôga : le yoga de l'amour (pour Dieu).
Bouddha : Gautama, prince des Sâkyas. Élevé dans l'ignorance des fléaux de l'existence, il quitta palais, femme et enfant lorsqu'il les découvrit : la maladie, la vieillesse et la mort. Son ascèse le tourna vers la recherche des causes de la souffrance et lui fit découvrir l'irréalité du monde, de l'homme et de l'Être, ce qui l'opposa fatalement a la pensée védique.
Bouddhi : volonté intelligente.
Bouddhi-bhéda : division dans l'intelligence.

Bouddhi-yôgam oupâshritya: ayant recouru au yôga de la volonté et de l'intelligence (bouddhi-yôga). (Guîtâ, 18.57)
Brahma : aspect créateur de la trinité hindoue — Vishnou représentant l'aspect de préservation, et Shiva celui de destruction.
Brahma-bhoûta : est devenu le Brahman.
Brahmabhoûyâya : pour arriver a la condition brahmique. (Guîtâ, 18.53)
Brahma-lôka : le monde du Brahman ou, sans se dissoudre dans l'ineffable, âme est une avec l'existence infinie.
Brahman : l'Éternel, l'Absolu.
Brâhmane : membre de la plus haute des quatre castes, celle des prêtres.
Brahma-nirvâna : extinction dans le Brahman.
Brahmanya : état de brahmane et la règle qui s'y applique.
Brahma Soûtras: l'un des textes majeurs du Védânta traitant du Brahman sous forme d'aphorismes.

Daïvam : le Destin.
Dakshinâ : le pur discernement intuitif; don du prêtre du sacrifice.
Dâna : don.
Dharma : loi d'être.
Dhriti : détermination.
Dhrityâ : avec une volonté forte et résolue.
Djitâtmâ : âme qui s'est conquise.
Djîva : créature vivante; esprit individualise, âme (le terme entier est djîvâtmâ).
Djîvan-moukta : libéré vivant, celui qui a atteint a la réalisation de soi et n'est plus
Djñâna : connaissance, sagesse. prisonnier du karma.
Dwésha : répulsion

Gouhyam : chose secrète.
Gouhya-tamam : la chose la plus secrète (Guîtâ, 18.64; 9.1)
Gouhya-taram : la chose plus secrète (Guîtâ, 18.63)
Gouna : qualité, mode de la Nature.
Gouna-karma : qualité et force d'action particulières.

Ishta-déva (tâ) : divinité d'élection; la déité que l'on choisit d'adorer.
Îshwara : le Seigneur.

Karma : action, œuvre.
karma-kânda : la partie des œuvre rituelles védiques identifiée avec les hymnes.
Karma-yôga : le yôga des œuvres, qui choisit l'action comme moyen d'atteindre a la réalisation divine.
Karma-yôgi : celui qui pratique le Karma-yôga
Karma-yôguéna yôguinâm : par les œuvre qu'accomplissent les yôgis. (Guîtâ, 3.3)
Kartâ : celui qui accomplit l'action.
Kartavyam karma : l'œuvre qu'il faut accomplir.
Kounti : mère des Pândavas.
Kouroukshétra : le champ de bataille sur lequel Krishna donne son enseignement a
Hatha-yôga dans la Guîtâ.
Krishna: l'un des dix Avatârs de Vishnou, est également considère comme le Seigneur suprême, Pouroushôttama.

Kshara : mobile, mutable.
Kshara-bhâva : le devenir mutable; les changements de la Nature.

kshara-pourousha : l'âme dans la Nature.
Kshatriya : représentant de l'une des quatre castes, celle des guerriers, des gouvernants et des chefs.

Laya : dissolution.
Lîlâ : la manifestation cosmique en tant que jeu de Dieu.
Lôka-maheshwara: le seigneur des mondes et des peuples. (Guîtâ, 5.29)
Lôka-sangraha : maintien de l'espèce humaine unie (en son évolution cyclique).
Lôka-sangraharthaya : pour unir et contrôler le monde et ses nations.

Mad-bhâva : la nature de Mon être (a Moi, Krishna).
Mad-bhâvam âgatâh : sont arrives a Ma nature essentielle. (Guîtâ, 4.10)
Madhyamâ gatih : le statut intermédiaire.
Mahâbhârata : l'une des deux grandes épopées indiennes (avec le équivalent) mettant en scène le conflit qui oppose les Pândavas aux Kaouravas. Ses quelque 100 000 shlôkas seraient dus principalement au sage Vyâsa.
Mamaïvânshah sanâtanah : une éternelle portion de Moi. (Guîtâ, 15.7)
Manou : père de l'homme; l'un des quatorze progéniteurs de l'humanité.
Manoushya : homme.
Mantra : formule sacrée constituée d'une syllabe, d'un nom, d'une phrase mystiques.
Mâyâ: a l'origine, pouvoir créateur; ultérieurement, illusion.
Mâyâvâda : doctrine tenant que le monde est une illusion.
Mâyâvâdi : adepte du Mâyâvâda.
Mayi vartaté : vit et agit en Moi. (Guîtâ, 6.31).
Mouktasya karma : l'action de l'homme libéré.

Naïshkarmya : inactivité.
Nirmama : libre du sens du "mien".
Nirvana : extinction de être personnel dans le Transcendant.
Nishthâ : concentration sans défaut : volonté résolue de consécration.
Nistraïgounya : (état dans lequel on est) libre des trois gounas.
Nivasishyasi mayi ou nivasishyasi mayyéva: tu auras en Moi personnellement ta demeure. (Guîtâ, 12.8)

Oupanishads (les) : enseignement secret pénétrant la vérité ultime, donne dans des textes lapidaires qui forment la fin du Véda.
Outtama : suprême

Pândavas : Ardjouna et ses quatre frères dont le conflit qui les oppose a leurs cousins les Kaouravas constitue la trame du Mahâbhârata.
Pâpa-yônayah : entrailles pécheresses. (Guîtâ, 9.32)
Param : le suprême.
Paramâtman : le Moi suprême.
parâm shântim: (tu atteindras) une paix suprême (Guîtâ, 18.62)
Parâ Prakriti : la Nature suprême.
Parâ prakritir djîva-bhoûtâ : la Nature spirituelle qui est devenue le djîva. (Guîtâ, 7.5)
Pourousha : l'Esprit, âme; être essentiel qui soutient le jeu de la contrôlée (Nature).
Pourousha Soûkta : l'hymne du Pourousha. (Rig-Véda, 10.90)
Pouroushôttama : le Tchaïtanya suprême, supérieur à la fois à l'Être mutable et a l'Immuable.
Prakriti : la Nature.

Radjas : l'un des trois modes de la Nature: énergie cinétique (d'ou l'adjectif : radjasique).

Rahasyam : secret, mystère.
Rasa : essence, goût essentiel.

Sâdharmya : devenant un en loi d'être et d'action avec le Divin.
Sahadja : inné.
Sahadjam karma : l'œuvre née avec un homme. (Guîtâ, 18.48)
Samâdhi : transe yoguique. Dans la Paramâtman : fixité de la bouddhi dans la connaissance de soi, accompagnée de quiétude, sans désir ni chagrin.
Samam Brahma : le Brahman égal (en tout). (Guîtâ, 5.19)
Sangah akarmani : attachement a l'inaction. (Guîtâ, 2.47)
Sânkhya : l'analyse, l'énumération, l'énonce discriminatif des principes de notre être.
Sannyâsa : renoncement a la vie du monde.
Sannyâsi : renonçant, ascète.
Sarva-bhâvéna : dans tous les modes de son être
Sarva-dharman parityadjya : ayant abandonne toutes les règles de conduite. (Guîtâ, 18.66)
Sarva-gouhyatamam : (la vérité) la plus secrète de toutes. (Guîtâ, 18.64)
Sarvârambhâh : tous les commencements, toutes les initiatives.
Sarvatra : partout.
Sarvatragah : imprègnent tout. (Guîtâ, 9.6)
Sat : être, existence a l'état pur.
Satatam mat-tchittah : toujours un en cœur et en conscience avec Moi, (Guîtâ, 18.57)
Sattwa : l'un des trois modes de la Nature, celui de la lumière et de l'équilibre (d'ou l'adjectif : sattwique).
Shakti: Énergie, Force divine; la Mère.
Shankara: sage médiéval, fondateur du Mâyâvâda (théorie de l'Illusionnisme, pour laquelle le monde est irréel, et Dieu seul réel.
Shâstra : code, loi, enseignement faisant autorité.
Shlôka : un verset de quatre fois huit syllabes.
Shoûdra : la dernière des castes, celle des serviteurs et ouvriers.
Shraddhâ : foi.
Siddha : homme parfait, accompli,
Siddhi : perfection yoguique; pouvoir occulte.
Soukham : bonheur.
Swabhâva : la nature réelle, essentielle d'un être.
Swabhâvadja : issu du swabhâva
Swabhâvadjam karma : l'œuvre issue du swabhâva (Guîtâ, 18.42, 43, 44)
Swabhâva-niyatam karma : œuvre détermines par la nature essentielle. (Guîtâ, 18.47)
Swabhâva-niyata : règle par la nature (réelle d'un être).
Swadharma : la loi d'action propre a un être.
Swa-karmanâ : par ses œuvre. (Guîtâ, 18.46)
Swa prakritih : la Nature propre (du Divin), la Nature divine.

Tamas l'un des trois modes de la Nature; le principe d'inertie, d'ignorance et d'obscurité (d'ou l'adjectif : tamasique).
Tanoum swâm : son propre corps.
Tapas : "chaleur"; ascèse", principe essentiel de l'Énergie.
Tapasyâ : ascèse.
Tchaïtanya : grande figure spirituelle (1485-1533) a l'origine d'un courant hautement dévotionnel.
Tchândâla : hors-caste.
Tchatour-varna/varnya : les quatre castes : brahmane, kshatriya, vaïshya, shoûdra.
Tcheshtâh : les multiples sortes d'effort. (Guîtâ, 18.14)

Tourîya : le quatrième plan de notre être; l'Absolu.
Tyâga : renoncement intérieur (par opposition au sannyâsa, renoncement extérieur).

Vaïrâgya : dégoût du monde.
Vaïshya : représentant de la troisième caste, celle des marchands, des artisans et des cultivateurs.
Vâsoudéva : Krishna.
Vâsoudéva sarvam iti : (celui pour qui) Vâsoudéva est tout. (Guîtâ, 7.19)
Védânta: "la fin du Véda"; les Oupanishads (qui sont a la fin du Véda). Plus tard. le monisme illusionniste de Shankara.
Védânti : adepte du Védânta.
Védavâda : l'évangile du rituel Védique.
Védavâdi : adepte du Védavâda.
Vibhou : le Seigneur qui imprègne tout.
Vibhoûti : pouvoir de Dieu dans l'homme.
Vidhi : principe juste des actions.
Vinashti : perdition.
Vishayâns tyaktwâ : ayant abandonne les objets (des sens). (Guîtâ, 18.51)

Yaksha : gardien des trésors.
Yoga : union; le chemin, la discipline qui y mènent.
Yoga-mâyâ : le pouvoir de la Conscience-Force du Divin émis dans sa manifestation de soi.