Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 43 (1989)

Heft: 2

Artikel: La notion du Dharma selon Manu et dans la Bhagavadgt

Autor: Steinmann, Ralph Marc

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146850

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA NOTION DU DHARMA SELON MANU ET DANS LA BHAGAVADGĪTĀ

Ralph Marc Steinmann

à mon professeur
Günther Dietz Sontheimer

Introduction

Bien que* traité plus fréquemment qu'aucun autre dans le domaine de l'Indologie, le sujet de cet article n'a cessé de provoquer l'intérêt des Sanskritistes, non seulement par sa complexité historique, sémantique et typologique, mais surtout par son importance capitale pour la culture et civilisation indienne: il s'agit de la notion du *dharma* dans le védisme et l'hindouisme[1]. Je prends le concept moderne d'hindouisme dans son

* Cet essai représente avec ses notes explicatives la version élargie d'une conférence tenue à l'Université de Lausanne en 1987. Je remercie Monsieur Pandit P.K. Aithal et surtout mon vénéré professeur G.D. Sontheimer de leur précieux conseils et suggestions. – J'emploierai les abréviations littéraires et biographiques usuelles dans l'indologie.

1 Parmi les traités plus étendus et plus fondamentaux sur ce sujet je citerai outre les travaux mentionnés dans n. 2 et 3 les études suivantes: K.V. Rangaswami Aiyangar, *Some Aspects of the Hindu View of Life according to Dharmaśāstra,* Baroda, 1952; A.B. Creel, *Dharma in Hindu Ethics,* Calcutta, 1977; J.D.M. Derrett, *Religion, Law and the State in India,* London, 1968; W.D. O'Flaherty [et] J.D.M. Derrett (eds.), *The Concept of Duty in South Asia,* New Delhi etc., 1978; P. Hacker, Dharma im Hinduismus, dans: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* 49 (1965), pp. 93-106; R. Lingat, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde,* Paris et La Haye, 1967 (trad. avec des notes par J.D.M. Derrett: *The Classical Law of India,* Berkeley etc., 1973); R. May, *Law & Society East and West: Dharma, Li, and Nomos, Their Contribution to Thought and to Life,* Stuttgart, 1985; G.H. Mees, *Dharma and Society,* The Hague, 1935; L. Renou, La vie et le droit dans l'Inde: Le *dharma,* dans: *Critique,* 36 (1951), pp. 422-32, et du même, *L'Inde fondamentale,* Etudes d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud, Paris, 1978, pp. 175-84; G.D. Sontheimer, Die Ethik im Hinduismus, dans: C.H. Ratschow (Hg.), *Die Ethik in den Weltreligionen,* Stuttgart, 1980, pp. 349-436; A. Wezler, Dharma und Deśadharma, in: H. Kulke [et] D. Rothermund (Hg.), *Regionale Tradition in Südasien,* Wiesbaden, 1985, pp. 1-22; en outre: L. Sternbach, *Bibliography on Dharma and Artha in Ancient*

acception collective pour un grand nombre de traditions indiennes de caractère surtout religieux, qui s'identifient plus ou moins au Véda, mais qui ont assimilé des éléments non-āryens pour les mythes, le culte et les coutumes, combinés avec le monde culturel et idéologique védique. Il est évident que la notion du *dharma* occupe aussi une place importante dans le bouddhisme[2], mais je ne peux pas m'y arrêter ici. Comme nous l'apprend l'œuvre encyclopédique de P.V. Kane, «*History of Dharmaśāstra*»[3], la compléxité des conceptions liées au *dharma* est déjà si grande dans l'hindouisme, que leur exposé intégral dans le cadre d'une conférence risquerait de créer davantage de confusion, plutôt que de contribuer à en éclaircir le sens. Nous allons donc nous limiter pour l'essentiel, à cerner la notion du *dharma* dans l'hindouisme classique. Nous avons choisi à cet effet deux textes représentatifs de cette époque, que nous voulons comparer relativement à leur approche du *dharma*: la Manusmṛti ou le Mānava-Dharmaśāstra, le traité sur le *dharma* qui, de loin, fait le plus autorité, et la Bhagavadgītā qui est aujourd'hui le poème religieux et philosophique le plus connu en sanskrit. La compréhension de la notion classique du *dharma* suppose une connaissance des éléments fondamentaux préclassiques, nous devons donc commencer par nous pencher sur le développement de ses significations védiques. Grâce à cette démarche, nous ne risquerons pas de perdre de vue l'affinité des principes et l'unité de cette notion, malgré ses multiples significations dues aux divers contextes et malgré les classifications scholastiques des époques ultérieures. Nous pouvons à juste titre admettre qu'il existe une continuité des conceptions relatives au *dharma,* au cours de ces 2200 ans. Notre esquisse du développement védique, obligatoirement très succincte, se base sur l'étude fondamentale de Paul Horsch «Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz»[4].

and Medieval India, Wiesbaden, 1973; voir aussi n. 80. – Sur la notion parallèle *aṟam* dans l'importante littérature tamil voir avant tout le Tirukkuṟaḷ de Tiruvaḷḷuvar (400-500 après Jésus-Christ), chap. 1-38, et V.A. Devasenapathi, The Ethics of the Tirukkural, dans: *Thirumathi Sornammal Endowment Lectures on Tirukkural 1959-60 to 1968-69,* Madras, 1971, pp. 323-396.

2 Voir l'aperçu de P. Horsch, Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz, dans: *Etudes Asiatiques,* 21 (1967), pp. 31-61, *e.g.* pp. 54-60 (avec des références bibliographiques).

3 5 vols., 2nd edn., Poona, 1968-1977.

4 *Op. cit.,* pp. 31-61; cf. Kane, *op. cit.,* vol. I, pt. I (1968), pp. 1-6.

La notion du *dharma* est d'origine indo-āryenne. Elle ne trouve pourtant pas de correspondance exacte dans d'autres langues indo-européennes[5], de sorte qu'elle possède dès le début un caractère spécifiquement indien. Son sens général vient de la racine *dhṛ-*, qui exprime l'action de «maintenir, soutenir», avec toutes les nuances du mot «tenir», telles que «maintenir, entretenir, retenir». Par l'adjonction du suffixe *-man,* se forme le nom d'action neutre *dhárman,* qui signifie «ce qui maintient, ce qui soutient», c'est-à-dire «appui, soutien», et le nom d'agent masculin plus rare *dharmán,* qui signifie «celui qui maintient, celui qui soutient».

Le verbe et le substantif apparaissent dans les mythes de la création du Ṛgveda pour désigner l'action cosmologique de l'un des plus grands dieux. C'est avant tout Indra qui «maintient» la terre, le ciel, tous les mondes et toutes les créatures et qui les sépare les uns des autres, *vi-dhṛ-*[6]. Cette activité, créatrice d'ordre au sein des mondes, va produire l'univers, l'ordre conforme aux lois, qui va succéder au désordre et à l'instabilité antérieurs. Mais l'ordre de l'univers reste constamment menacé par les puissances du chaos et des ténèbres, de sorte que l'acte mythique doit toujours être à nouveau consommé par les prêtres, par des hymnes à la louange des dieux et par des rites magiques de sacrifice. Le sacrifice lui-même est considéré dans le Ṛgveda comme un acte créateur originel, c'est-à-dire comme «soutien» de l'ordre cosmique[7]. Conformément à ce point de vue, *dhárman* a englobé outre le plan cosmique le domaine du culte.

Ce qui est décisif dans l'extension de la notion «*dhárman*», c'est un processus d'abstraction continu. En cours de route se détache la notion de Dieu, et *dhárman* devient une puissance de l'ordre, indépendante et impersonnelle, qui va bientôt se placer au-dessus des dieux. En tant que «soutien des mondes» et en tant que soutien qui assure au cosmos, grâce à des rites de sacrifices, «maintien» et stabilité, régularité et durée, *dhárman* devient la base de l'ordre, en un mot la «loi» universelle ou cosmique. Dans ce sens généralisé, cette notion est également consacrée au plan de l'expérience et de la vie purement humaines. A ce niveau *dhárman* devient la loi sociale, les précepts et les devoirs de l'individu, et constitue le maintien de l'ordre social en général.

5 Cf. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen,* 4 Bde., Heidelberg, 1953-1980, *s.v. dhármaḥ* et *dhāráyati.*

6 ṚV. II.17.5; VIII.15.2; X.44.8; VIII.41.10 (Varuṇa).

7 I.164.50ab.

Nous constatons que la triple fonction fondamentale de *dhárman* existe déjà dans le Ṛgveda comme notion d'ordre universelle, dans les domaines cosmique, rituel et d'éthique sociale[8]. Dans les Brāhmaṇas également, on reconnaît encore des traces de l'origine cosmologique et mythique de cette notion[9]. Dans ces textes rituels s'affirme la transformation opérée dans l'Atharvaveda du suffixe *-man* en un radical masculin *a,* donc *dharma-*.
Dans les Upaniṣads s'ajoute l'idée de la permanence et de l'universalité du *dharma,* en tant que loi incluant le droit naturel et moral intégral. Dans ces textes, le *dharma* est point d'appui et fondement, *pratiṣṭhā*, du monde entier[10], et en tant que «Miel de tous les êtres»[11] il constitue l'hypostase absolue. Dans la Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad le *dharma* s'identifie finalement à la «vérité», *satya*[12]. Quand il est obéi, le *dharma* devient «vertu», «mérite moral»[13], mais pris dans un sens abstrait, il devient «doctrine»[14].

Par suite du caractère accumulatif et conservateur de la tradition brahmanique, le concept védique de l'unité essentielle de mythe, culte, droit et coutume dans la notion du *dharma,* est conservé à l'époque classique, et même plus tard. Pourtant ce concept a été bientôt recouvert et parfois voilé au cours d'une spécialisation croissante. Depuis l'époque des Brāhmaṇas[15], *dharma* s'emploie surtout dans le sens rituel et éthico-juridique, et comme loi universelle abstraite, réparti en un grand nombre de «droits», «commandements», «devoirs» et «coutumes». Cette tendance apparaît notamment dans les Dharmasūtras post-védiques, qui sont les premiers traités particuliers sur le *dharma.*

I

Nous avons achevé notre esquisse des principales significations et phases de développement de la notion préclassique de *dhárman* ou *dharma.* Il nous reste à justifier la comparaison entre ces textes, avant de nous lancer dans l'étude de la notion du *dharma* dans la Manusmṛti et dans la Bhagavadgītā.

8 *E.g.* V.63.7.
9 *E.g.* ŚB. XIV.2.2.29.
10 Mahānārāyaṇa-U. 22.1.
11 BĀU. II.5.11.
12 I.4.14.
13 Cf. ChU. VII.2.1; BĀU. IV.4.5; ŚvU. VI.6.
14 *E.g.* dans KaṭhU. I.21 en relation avec la doctrine *ātman* de Yama.
15 Voir ŚB. XI.5.7.1.

En premier lieu, il faut remarquer leur longue et commune genèse et, ce qui en découle, la problématique comparable de la critique des textes ainsi que l'esprit du siècle qui les apparente. Pour les deux écrits on admet qu'il y eut plusieurs rédactions dans un laps de temps d'environ quatre cents ans, qui peuvent être considérées comme achevées vers la fin du deuxième siècle après Jésus-Christ. La Manusmṛti[16], presque quatre fois plus volumineuse (avec 2694 distiques), est un ensemble systématique de maximes éthiques et juridicatives, qui sont attribuées à Manu, souche mythique de l'humanité, et qui se trouvent en grande partie dans les Dharmasūtras. Pour la Bhagavadgītā également, qui comprend 700 distiques, on admet l'existence de différents traitements des textes[17], dont les plus anciens pourraient remonter jusqu'au cinquième siècle avant Jésus-Christ. Il s'agit d'un épisode du sixième livre du Mahābhārata[18] qui est attribué au légendaire Veda-Vyāsa. – Il est indispensable pour toutes les études de sources, de procéder avec soin à la critique des textes sur la base de la méthode philologique et historique. Si nous voulons évaluer la place objective que ces écrits occupent dans l'hindouisme, nous devons également tenir compte du fait que la Manusmṛti comme la Bhagavadgītā sont considérées en Inde comme des œuvres homogènes[19]. En ce qui concerne leurs contradictions, il ne faut pas oublier que les Hindous ont

16 Voir Kane, *op. cit.*, pp. 306-49, Lingat, *op. cit.*, pp. 89-113, et n. 25. Nous employons l'édition de J.L. Śāstrī: *Manusmṛtiḥ,Śrīkullūkabhaṭṭaviracitayā,* Dillī etc., 1983. De A. Loiseleur-Deslongchamps (*Lois de manou,* Paris, 1833) et G. Strehly (*Les Lois de Manu,* Paris, 1893) existent deux traductions françaises complètes.

17 Voir, par ex., R. Otto, *Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā,* Tübingen, 1934, et du même, *Die Lehr-Traktate der Bhagavad-Gītā*, Tübingen, 1935.

18 Bhīṣmaparvan 23-40, selon l'édition critique de S.K. Belvalkar: *The Mahābhārata,* vol. II, Poona, 1972, pp. 1158-85. Ouvrages auxiliaires utiles: J.A.B. van Buitenen, A Contribution to the Critical Edition of the Bhagavadgītā, dans: *Journal of the American Oriental Society,* 85.1 (1965), pp. 99-109; du même, *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata, Text and Translation,* Chicago, 1981; F. Edgerton, *The Bhagavad Gītā, Translated and Interpreted,* 2 vols., Cambridge, Mass.: 1946 (Harvard Oriental Series, vols. 38, 39); E. Lamotte, *Notes sur la Bhagavadgītā,* Paris, 1929; R.C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā, with a Commentary based on the Original Sources,* London, 1969. A souligner parmi les traductions françaises celles de S. Lévi (*La Bhagavad-Gītā*, Paris, 1938, réimpr. anastique 1964) et E. Sénart (*La Bhagavad-Gîtâ,* Paris, 1922, 3ème éd. 1967).

19 Cf. C.-A. Keller, Violence et dharma, chez Asoka et dans la Bhagavadgita, dans: *Etudes Asiatiques,* 25 (1971), pp. 175-201, p. 175, n. 1.

tendance à relier, selon le contexte, des notions qui nous paraissent opposées. Les jugements «contradictoires» de Manu, par exemple à propos du végétarisme, reflètent peut-être des étapes de développement particulières, mais dans leur ensemble, ils présentent, à choix, différentes possibilités de suivre le *dharma* d'une manière individuellement correcte[20]. Pourtant, en établissant une échelle des valeurs suggestive et efficace, Manu visait à une conduite de vie toujours plus elevée et finalement au salut lui-même. Le même principe vaut pour la Bhagavadgītā, sous une forme encore plus marquée, en ce qui concerne le choix de la voie du salut et les degrés de salut qui s'y rapportent. – Mais on peut aussi expliquer les contradictions dans les deux textes par l'esprit généralisateur et synthétique de l'époque de leur genèse. Dans l'ébauche encyclopédique d'un ordre social complet, comprenant religion, éthique, politique et jurisprudence, la Manusmṛti est l'expression de la conscience d'une culture communautaire au début de notre ère. A une époque marquée par des mouvements hétérodoxes, tels que le bouddhisme et le jinisme, et qui subit au niveau politique, dans le nord des vagues d'invasions successives, la Manusmṛti garantissait à la fois l'unité culturelle de la tradition brahmanique à l'intérieur, et la protégeait vers l'extérieur contre des coutumes étrangères. La Bhagavadgītā, de son côté, manifeste, par sa synthèse des concepts de salut souvent difficiles à concilier, le besoin d'une vue universelle du monde, assemblant toutes les pratiques de salut existantes, qui étaient accessibles à toutes les couches de la société et tenait compte également des sentiments religieux populaires.

En second lieu, il faut retenir le style apparenté des deux textes et leur place comparable dans la littérature. Ils sont écrites dans un style clair et assez homogène, qui se rapproche du sanskrit classique, la Manusmṛti employant exclusivement et la Bhagavadgītā essentiellement la forme métrique *anuṣṭubh* ou *śloka*. Les deux textes appartiennent à ce qu'on est convenu d'appeler le cinquième Véda et jouissent d'une place exceptionnelle dans la littérature *smṛti*, c'est-à-dire au sein de la tradition qui se rattache à la révélation orale du Véda ou *śruti*, mais qui en soi est seulement fondée sur la mémoire: La Manusmṛti en tant que *smṛti* par excellence, n'est surpassée dans son autorité juridicative que par le Véda lui-même[21],

20 Voir Manu V.11-19, 27-32, 46-52, ainsi que la discussion s'y rapportant chez Sontheimer, *op. cit.*, pp. 408-9.

21 Medhātithi (entre 800 et 900), le commentateur le plus important de la Manusmṛti, déclare à propos de Mn. I.1: «On trouve dans Manu tout ce qui a été proclamé dans le Ṛgvéda, Yajurvéda, Sāmavéda et dans les *mantra* de l'Atharvavéda ainsi

et la Bhagavadgītā en tant que l'Ecriture sainte de l'hindouisme, qui est le plus souvent commentée sinon le plus souvent lue[22].

Il n'est pas étonnant qu'à côté des parallèles historiques et littéraires et de la parenté sociologique des deux textes comme créations de l'érudition brahmanique[23], ils soient liés troisièmement par une même thématique centrale, c'est-à-dire par la notion du *dharma*. Bien que les épopées ne puissent passer pour des Dharmaśāstras dans le sens étroit, ils représentent, eux aussi, d'importantes et très populaires sources juridiques[24]. Comme l'a montré Georg Bühler[25], le Mahābhārata qui se réfère partout aux *dharma-ślokas*, fournit plus de 260 vers entiers ou fragments de vers de la Manusmṛti. Même si je n'ai pas pu repérer de passages absolument identiques, j'ai découvert aussi dans la Bhagavadgītā une dixaine de vers ou plutôt de fragment de vers, qui ont des équivalents, par le sens, dans notre Dharmaśāstra[26]. La moitié de ces passages analogues concernent l'éthique, plus précisément les règles et le but de la bonne conduite dans la société active, c'est-à-dire le *varṇāśrama-dharma*; en outre toute une série de commandements et de vertus généraux ou *sādhāraṇa-dharmas*.

que par les sept grands sages» (trad. chez Derrett, *op. cit.*, p. 85). Pour la compréhension du *dharma* chez Medhātithi voir J.D.M. Derrett, The Concept of Law according to Medhātithi, a Pre-Islamic Indian Jurist, chez le même, *Essays in Classical and Modern Hindu Law*, vol. I (Dharmaśāstra and Related Ideas), Leiden, 1976, pp. 18-41.

22 Voir, par ex., Prem Nath Bazaz, *The Role of Bhagavad Gita in Indian History*, New Delhi, 1975, avec 747 pages.

23 Il faut évidemment remarquer ici que la Manusmṛti est sans aucun doute l'expression de l'orthodoxie Brahmanique, alors que la Gītā doit être issue d'un milieu Brahmanique plus libéral et plus ouvert aux innovations religieuses, philosophiques et sociales.

24 Voir Kane, *op. cit.*, pp. 349-408; à propos du Rāmāyaṇa: Sontheimer, *op. cit.*, pp. 426-31; et à propos du Mahābhārata: J. Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, Berlin, 1895.

25 Dans l'introduction intéressante à sa traduction de la Manusmṛti: *The Laws of Manu, Translated with Extracts from Seven Commentaries*, (Sacred Books of the East, vol. 25), repr., Delhi etc., 1975, *e.g.* pp. LXXX-LXXXI et pp. 533-82 (Synopsis of Parallel Passages).

26 Mn. II.94 / BhG. III.39; III.118ab / III.13cd (voir n. 58); III.76 / III.14 (n. 57); X.63, VI.92 / XVI.2-3, XIII.7 (Anm. 38); X.97ab / III.35ab = XVIII.47ab (n. 36); XII.81 / XIII.6; XII.83 / XVI.1; XII.91 / VI.29; cf. en outre Mn. II.93 avec BhG. II.62; II.88 avec II.67; et IV.258 avec VI.10.

Nous voulons d'abord discuter les similitudes dans la notion du *dharma,* afin de mieux les mettre en évidence par rapport aux différences. Il va de soi que nous ne présentons ici ces deux textes que dans la mesure où l'exige notre comparaison spécifique.

II

En se référant aux Dharmasūtras, *dharma* signifie le plus souvant aussi bien dans les Dharmaśāstras classiques que dans l'épopée, et particulièrement dans la Bhagavadgītā:

> ensemble des devoirs qui incombent à chacun suivant sa condition (*varṇa*) et le stade de son existence (*āśrama*),
> ensemble des règles sur lesquelles il doit conformer sa conduite s'il ne veut pas déchoir, s'il a le souci de l'au-dela[27].

Le strict accomplissement des devoirs éthiques et sociaux garantit d'après les deux textes un développement supérieur moral et spirituel et préserve d'une chute dans la hiérarchie spirituelle, sociale et biologique, car, comme le dit Manu:

> Détruit, *dharma* détruit;
> protégé, il protège[28].

(Cette éthique sociale repose sur la croyance, largement répandue dans l'hindouisme, à la rétribution de chacun selon ses actes, *karman,* et dans le mécanisme de la transmigration, *saṃsāra*[29].)

Le *varṇa-āśrama-dharma* représente un système complet de société et d'éducation à deux dimensions, qui organise la vie à la fois dans son aspect individuel et social. Le *varṇa-dharma* divise la société en quatre classes ou «etat» principaux, organisés hiérarchiquement et qui sont fonctionellement interdépendants: la classe brahmanique des prêtres; les *kṣatriyas* ou état des princes et des guerriers; les *vaiśyas* ou état des paysans et des marchands; et la dernière classe non-āryenne des *śūdras* à laquelle étaient

27 Lingat, *op. cit.,* p. 18.
28 VIII.15ab (trad. *loc cit.,* p. 18): *dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ.*
29 Voir Mn. XI.232, et, par ex., BhG. XIV.20.

assimilés divers groupes de services. Ceux-ci, de même que les femmes, étaient exclus du culte brahmanique orthodoxe. Tous les autres groupes n'appartenant pas à l'hindouisme étaient relégués à l'extérieur du système. Comme l'a montré depuis longtemps Georges Dumézil[30], les Brahmanes n'eurent pas besoin de créer ce système, il correspondait déjà dans son essence, les trois premiers *varṇas*, à une très ancienne conception tripartite du monde et de la société, dont l'origine est indo-européenne. On sait que dans l'ensemble de la culture indo-āryenne, la théorie des quatre *varṇas* peut remonter jusqu'à ce célèbre hymne de la création du Ṛgveda (X.90), où prend racine sa signification cosmologique et son autorité divine. Alors que dans la Manusmṛti son origine est attribuée à Brahmā (I.31,87), c'est Viṣṇu-Kṛṣṇa qui passe pour son créateur dans la Bhagavadgītā (IV.13).

Si le *varṇa-dharma* présente une image horizontale ou statique de la société, l'*āśrama-dharma* complémentaire en offre une image verticale ou diachronique. Cette théorie de la formation humaine intégrale, elle aussi divisé en quatre parties, prévoit un développement progressif: partant du noviciat de chaste adolescent, étudiant du Véda (*brahmacārin*), par le stade de maître de maison marié (*gṛhastha*), il aboutit, hors de la société active, aux *āśramas* de l'ermite des forêts (*vānaprastha*) et de l'ascète itinérant (*saṃnyāsin*). En soulignant la fonction de soutien du *dharma*, aussi bien la Manusmṛti que, de manière implicite, la Bhagavadgītā placent le stade du maître de maison au-dessus de tous les autres[31], ou bien, selon le concept de Louis Dumont d'un espace dichotomique, «l'homme-dans-le-monde» au-dessus du «renonçant»[32]. Pourtant «renonçant» et «homme-dans-le-monde» restaient réciproquement liés par un réseau subtil de relations, fondamental pour la stabilité du système[33].

30 *E.g. Jupiter, Mars, Quirinus,* Paris, 1941, et 1948 (IV); du même, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens,* Bruxelles, 1958.

31 Mn. III.77-78; cf. VI.87, 89-90, 93. Cette prééminence s'exprime déjà chez Manu par le fait qu'il consacre trois chapitres entiers (III-V) à l'état du *gṛhastha,* tandis qu'il traite des devoirs du *vānaprastha* et du *saṃnyāsin* dans le chapitre de loin le plus court.

32 L. Dumont, Le Renoncement dans les Religions de l'Inde, dans: *Archives de Sociologie des Religions,* 7 (1959), pp. 45-69, *passim;* ainsi que du même, *Homo hierarchicus, Essay sur le système des castes,* Paris, 1966, app. B. (pp. 324-50).

33 Voir R.M. Steinmann, *Guru-śiṣya-sambandha, Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus,* Stuttgart, 1986, pp. 26-35 avec n. 112 (litt.).

Ce serait vraiment méconnaître le caractère organique du système, si on voulait considérer l'ancienne société indienne comme un état de lutte légitime entre des ordres d'existences profondément inconciliables, comme c'était encore le cas du point de vue de Max Weber[34]. Aussi bien chez Manu que dans la Bhagavadgītā, il faut comprendre les devoirs spécifiques des *varṇas* et des *āśramas* particulières comme des facettes différenciées d'un ordre complet; et leur synthèse fait partie de la nature explicite ou implicite de cet ordre[35]. C'est pourquoi la Gītā (III.20,25) peut concilier explicitement l'importance donnée au *dharma* individuelle ou propre à chacun, au *sva-dharma,* et l'invitation à contribuer par l'accomplissement de celui-ci à la cohésion du monde, *lokasaṃgraha,* et par là à la stabilité, solidarité et croissance de l'ensemble social. La concordance fondamentale des deux textes, qui accordent à l'accomplissement consciencieux du *svadharma,* ne pourrait s'exprimer plus clairement que dans cette maxime centrale qui leur est commune:

> Mieux vaut mal [accomplir] son propre *dharma*
> que de bien remplir le *dharma* d'autrui[36].

Il faut évidemment ajouter que le *varṇāśramadharma* littéraire représente un type idéal de système social, très souvent en contradiction avec la réalité de la multitude des castes parallèles endogames, ou *jāti,* et celle des formes de vie non orthodoxes. Il n'en demeure pas moins qu'il exerçait un effet socialement stabilisateur, qu'on peut comparer, comme le fait Louis Renou[37], à la valeur fixative de la grammaire de Pāṇini pour la langue sanskrite.

Les *sādhāraṇa-* ou *sāmānya-dharmas* ne sont pas moins importants pour le maintien de l'ordre social. Dans leur valeurs universelle ils représentent le fondement unificateur des *svadharmas.* Dans le sens de commandements, ils ont un caractère plutôt moral. L'absence du désir de nuire, de blesser ou de tuer, *ahiṃsā,* la véracité, *satya,* l'absence de tout

34 Voir C. Conrad, Max Webers Interpretation des *dharma* und sein Begriff der Eigengesetzlichkeit, dans: *Max Weber et l'India,* Atti del Convegno Internazionale su: La Tesi Weberiana della razionalizzazione in rapporto all'Induismo e al Buddhismo (Torino 1983), Torino, 1986, pp. 37-38, *passim.*

35 *Loc. cit.,* p. 45.

36 Mn. X.97ab: *varaṃ svadharmo viguṇo na pārakhyaḥ svanuṣṭhitaḥ;* BhG. III.35ab = XVIII.47ab: *śreyānsvadharmo viguṇaḥ paradharmātsvanuṣṭhitāt.*

37 *Op. cit.,* p. 178.

vol, *asteya,* la pureté rituelle et morale, *śauca,* et le refrènement des sens, *indriyanigraha,* Manu (X.63) les classe comme *dharma* global des quatre états et stades de l'existence. Pour les trois *varṇas* supérieures il s'y ajoute (VI.92) la persévérance, *dhṛti,* l'indulgence, *kṣamā,* la maîtrise de soi, *dama,* la sagesse, *dhī,* la connaissance, *vidyā,* et l'absence de la colère, *akrodha.* Ces cinq ou dix commandements fondamentaux universels s'identifient largement à la liste plus complète de la Gītā, qui y ajoute entre autres le renoncement à un salaire, *tyāga,* l'absence de convoitise, *aloluptva,* et la compassion, *dayā,* pour les êtres[38]. (Ces commandements se retrouvent naturellement aussi dans d'autres manuels de *dharma,* dans l'épopée et les Purāṇas.)

En partageant un même système de valeurs sociales et morales, les deux textes subissent également ses tensions internes, qui se manifestent le plus fortement dans le conflit du *kṣatriya-dharma* avec le commandement fondamental de l'*ahiṃsā,* qui est le renoncement à tout emploi de violence. Ce conflit a une origine historique: le droit et le devoir de tuer font partie depuis les temps les plus reculés de la classe guerrière védique, alors que le précept de la non-violence (ChU. III.17.4) n'est devenu un dogme hindou qu'à partir du cinquième siècle avant Jésus-Christ environ, sous l'influence bouddhiste et jiniste[39]. Ce n'est donc pas par hasard que Carl Keller a attiré l'attention sur ce conflit dans l'enseignement hindou du *dharma* lui-même dans une étude comparée de la notion du *dharma* dans la Bhagavadgītā et chez l'empereur bouddhiste Aśoka, qui fut un missionaire passioné de la non-violence au troisième siècle avant Jésus-Christ (mort en 232)[40]. Comme le montre Keller, Aśoka remplace la victoire sur le champ de bataille par la victoire du *dhamma* de la non-violence, qu'il veut faire triompher partout, pour la paix et la prospérité de tous les êtres, les animaux inclus[41]. Il s'agit ici de la forme du moyen

38 XVI.2-3; cf. XIII.7.

39 Voir L.Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien,* (Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Geistes- u. Sozialwiss. Kl., Jg. 1961, Nr. 6), Mainz, 1961, et H.-P. Schmidt, The Origin of *ahiṃsā,* dans: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou,* Paris, 1968, pp. 625-55; en outre U. Tähtinen, *Ahiṃsā,* London, 1976. A propos du plan mythologique du conflit voir G. Dumézil, *Heur et Malheur du Guerrier,* Paris, 1969, *e.g.* pp. 63-73, 96-98, et W.D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology,* Berkeley etc., 1980 chap. V; à propos du problème de la théodicée voir *loc. cit., passim* (cf. Mn. I.26, et BhG. XI.32).

40 Keller, *op. cit.,* p. 190.

41 *Loc. cit.,* p. 187.

indien de *dharma.* – Ce qui m'importe dans notre contexte au sein de l'hindouisme, c'est que non seulement dans la Gītā mais aussi dans la Manusmṛti, l'accomplissement du *svadharma* se place, à cause de la préséance du *dharma* cosmologique et social, au-dessus de l'obéissance aux commandements généraux tels que celui même de l'*ahiṃsā*[42]. Aussi bien Manu que Kṛṣṇa ne laissent subsister aucun doute, que l'emploi de la violence ne se trouve pas en contradiction avec une attitude conforme au *dharma,* mais que la violence doit être employée au contraire au maintien de l'ordre cosmique et social[43]. Le roi, *kṣatriya* suprême, qui est responsable de la défense du *dharma* dans le domaine social et politique[44], a à sa disposition le *daṇḍa,* le châtiment corporel, pour le maintien du droit et de l'ordre. C'est le moyen de protection le plus efficace contre la confusion funeste de l'ordre social, *varṇa-saṃkara*[45], et contre le terrible droit du plus fort, «manger ou être mangé» selon la coutume des poissons, *matsya-nyāya*[46]. C'est pourquoi Manu (VII.18) célèbre le *daṇḍa* comme la quintessence du *dharma.* En accomplissant son devoir de protection, le *kṣatriya* contribue avant tout au maintien de l'équilibre cosmique entre les forces constructives et stabilisatrices du *dharma* et celles, anarchiques, destructives et démoniaques du *a-dharma.* Mais par le combat conforme au devoir – *dharmya yuddha* ou *dharmya saṃgrāma* dans la Gītā (II.31,33) – il obtiendra simultanément son salut personnel dans l'au-delà[47]. Il faut faire une réserve à propos de cette «guerre sainte», c'est que Manu (VII. 198-200) se borne à conseiller un conflit guerrier quand ni une réconciliation, ni des cadeaux, ni la semence de zizaine, ne réussissent à rendre l'ennemi traitable. Dans la mesure où la situation guerrière d'Arjuna peut être considérée comme inévitable, la même réserve peut aussi être faite pour l'enseignement du *kṣatriya-dharma* de Kṛṣṇa. Dans son apologie de la guerre et de l'action en général, Kṛṣṇa va évidemment bien au delà de l'éthique orthodoxe de Manu[48]: par example dans le deuxième chant où

42 Les passages pour *ahiṃsā* sont: Mn. IV.170, 238; VI.39-40, 60, 68-69, 75; et BhG. X.5; XIII.7; XVI.2; XVII.14.

43 *E.g.* Mn. VII.17-25.

44 Mn. X.80; cf. VIII.41; IX.311; et Conrad, *op. cit.,* pp. 58-59.

45 Voir BhG. I.41, 43.

46 Pour cette ancienne métaphor et ses références littéraires (implicitement aussi Mn. VII.20) voir Lingat, *op. cit.,* p. 231, n. 3.

47 Mn. VII.89; BhG. II.32.

48 VII.87-88, 144; cf. 94-95 avec BhG. II.34-36. Voir aussi M. Quéguiner, Die Bhagavad-Gita und der Krieg, dans: *Kairos,* 1960, 4, pp. 233-39.

il dénoue le conflit d'Arjuna en attribuant la violence, l'ordre social et le *dharma* tout court, à une domaine purement empirique, donc relatif. Mesurées à l'éternité, à la non-naissance et à l'immortalité de Celui qui existe par lui-même et qui habite tout être, *ātman* ou *puruṣa,* la vie et la mort sont que des valeurs relatives[49]. Agir est lié à un niveau terrestre, c'est un produit de la matière, *prakṛti*[50]. L'Etre absolu, métaphysique, n'en est pas touché (III.28): Il ne fait pas mourir ni ne meurt (II.19).

Evidemment nous anticipons ici sur les différences de nos deux textes dans la compréhension du *dharma.* Ces différences sont tout aussi fondamentales que les concordances correspondantes, elles dépendent en premier lieu de la nature littéraire et de la vision spécifique du monde.

III

Prenons d'abord le Dharmaśāstra. Dans la conception encyclopédique et la nature normative dont nous avons déjà parlé, la Manusmṛti représente un manuel général de *dharma,* de caractère systématique et juridique. Sa doctrine de conduite orthodoxe s'adresse pourtant avant tout à la classe brahmanique, démesurément glorifiée[51]. Mais comme nous l'avons déjà laissé entendre, la Manusmṛti ne postulait pas de lois positives et ne voulait pas régler *a priori* la vie terrestre, elle s'adressait en fin de compte à la conscience individuelle[52]. Sa doctrine du *dharma* vise en premier lieu à mettre entre les mains de chacun une règle de conduite adaptée à sa situation sociale. L'observation de celle-ci garantira la prospérité ici-bas – particulièrement la satisfaction de tous le vœux terrestres –, fera espérer un

49 II.11-12, 20, 23-25, 30.

50 XIII.29; XIV.19.

51 *E.g.* I.93, 98-99; IX.313-21; XI.35.

52 Sontheimer, *op. cit.,* remarque à ce propos: «Da das Dharmaśāstra kein alle Details regelndes und für alle in Indien vorkommenden Gruppen anwendbares positives Gesetzeswerk sein konnte, zielte es auf ein hohes abstraktes, richtungsweisendes, Anziehungs- und Überzeugungskraft ausübendes Verhaltensniveau ab, das sich als Sog nach oben für denjenigen auswirkte, der um rechtes Verhalten bemüht war.» Dans la mesure où l'éthique hindou plonge toujours ses racines dans la transcendance, autrement dit qu'elle est toujours déterminée par les forces cosmiques, il lui manque à proprement parlé la décision morale individuelle et le libre arbitre. Dans la Gītā (voir n. 70) il est particulièrement évident que chaque décision et chaque expression de volonté personnelle est en fin de compte non-éthique.

salaire impérissable dans le monde des ancêtres, et conduira à une meilleure renaissance[53]. Autrement dit, la plupart des precepts de Manu s'adressent à l'homme lié à la roue de la vie sociale. Quant aux trois buts de l'existence terrestre (*trivarga*) que prévoit l'hindouisme – la satisfaction des instincts naturels, *kāma,* la poursuite de la prospérité et du pouvoir matériel, *artha,* et une conduite adaptée aux lois cosmiques et appropriée au maintien du monde, *dharma* – Manu (II.224) estime que leur combinaison harmonieuse constitue le décrêt suprême de la sagesse. Toutefois Manu enseignait une attitude idéale qui ne poursuivait pas de biens éphémères mais se trouvait en relation directe avec la transcendance et était au fond sanctionnée par la religion[54]. (L'autorité religieuse de la notion du *dharma* dans les Dharmaśāstras s'appuie, comme source formelle principale, sur le Véda sacré, éternel et à jamais digne de foi[55].) Mais en s'appuyant sur le ritualisme rigoureux des Brāhmaṇas, le Dharmaśāstra plaçait l'homme et sa relation à la transcendance dans une vision du monde magique et rituelle, qui est déterminante pour la notion du *dharma* dans ces écrits. Les fonctions complémentaires des trois *varṇas* supérieurs étaient dans leur essence de nature rituelle. Quand chacun de ces états remplissait les devoirs socio-éthiques et rituels qui lui étaient assignés, la continuité de la société qui représente une manifestation de Brahma (I.31,87) était assurée comme un tout organique. C'est pourquoi Richard Burghart[56] définit le système de la société orthodoxe brahmanique comme «a ritual model of the universe cast in terms of social categories»: un modèle rituel de l'univers traduit en termes de catégories sociales.

53 II.5, 9; XII.126; I.106; VI.97.

54 Le grand maître Kumārila-bhaṭṭa (env. 700) a défini de manière négative la notion de *dharma*: «Such actions as are performed either for the maintenance of the body, or for one's mere pleasure, or for some material gain, are not considered by good people as *dharma*» (trad. chez Derrett, *Religion, Law and the State in India,* pp. 100-101). Cf. Mn. II.13. Dans la mesure où les Dharmaśāstras se fondaient sur des coutumes effectivement pratiquées et comprenaient outre des lois religieuses des lois et des devoirs de droit civique, le mot *dharma* peut avoir simplement le sens de règle impérative ou de pratique coutumière, sans connotation religieuse.

55 Manu (II.12; cf. II.6) déclare le Véda (*śruti*), la Tradition (*smṛti*), la Bonne Coutume (*sadācara*) et le contentement intérieur (*svasya priyam-ātmanaḥ* ou *ātmatuṣṭi*) comme le quadruple fondement du *dharma* (voir Lingat, *op. cit.,* pp. 20-32).

56 Renunciation in the Religious Traditions of South Asia, dans: *Man,* 18 (1984), pp. 635-53, p. 637.

La signification du *dharma* dans son contenu védique ancien, en tant que sacrifice magiquement efficace, qui maintient et conditionne même l'ordre cosmique, reste présente à l'esprit des auteurs du Dharmaśāstra. L'obligation pour tous les maîtres de maison des trois classes supérieures d'accomplir journellement les cinq grands sacrifices, *pañca-mahā-yajña* (III.70), Manu la motive par ces paroles:

> [...] celui qui est diligent dans l'accomplissement des sacrifices, soutient tout ce [monde] animé et inanimé. L'offrande convenablement jetée dans le feu va dans le soleil; du soleil naît la pluie; de la pluie la nourriture; par celle-ci [subsistent] les créatures[57].

En effet, par ces sacrifices avant tout alimentaires, à l'égard du *brahman*, des ancêtres et des dieux, ainsi qu'à l'égard des esprits et de ses semblables, le maître de maison témoignait d'un sentiment de devoir et de dépendance envers tout son environnement visible et invisible[58]. Evidemment que dans cette vision du monde magique et rituelle, ces devoirs et d'autres, communs aux trois classes supérieures tels que l'étude du Véda et l'offrande d'aumônes, *dāna* (X.75,79), s'accomplissaient très souvent de manière toute machinale et dans l'esprit du *do ut des*[59].

IV

Si nous nous tournons maintenant vers la Bhagavadgītā, il faut remarquer tout d'abord qu'elle participe au caractère poétique et populaire de l'épopée. Déjà son point de départ, qui pose le problème existentiel d'Arjuna, de savoir s'il faut agir ou non dans une situation guerrière sans issue, confère à son éthique une actualité et un réalisme infiniment supérieurs aux règles de conduite du Dharmaśāstra, quelque peu détachées de la vie quotidienne. En outre la Gītā ne se réfère jamais à la supériorité d'une

57 III.75-76 (trad. chez Lingat, *op. cit.*, p. 18, n. 1). Cf. le passage analogue dans la Gītā (III.14).

58 Cette attitude a été renforcée par la maxime négative selon laquelle les maîtres de maison qui ne préparent les repas que pour eux-mêmes se nourissent de péchés (*agha;* III.118ab). Ce demi-vers se retrouve curieusement sous une forme identique quant à son sens dans la Gītā (III.13cd).

59 Voir, par ex., Mn. II.2-4; cet esprit de sacrifice à fin utilitaire se retrouve aussi dans la Gītā (III.11).

classe sur une autre (cf. V.18; IX.29) et inclut explicitement les *śūdras* et les femmes dans ses einseignements[60]. Ce qui est décisif pour sa notion du *dharma,* c'est son caractère sotériologique dans une vision du monde à la fois monothéiste et panthéiste. Le «chant du bienheureux» contient les einseignements philosophiques, théologiques et éthiques de Kṛṣṇa, un dieu de tribu populaire non védique, qui s'identifie dans la Gītā même d'une part à Viṣṇu[61], devenu Dieu suprême, d'autre part au *brahman* absolu et impersonnel des Upaniṣads[62]. Dans la Bhagavadgītā également *dharma* désigne l'ordre rituel, éthique et social et conserve son rapport cosmique et mythique de l'époque védique. Pourtant cette notion est subordonnée ici à tous les niveaux, à *bhagavat* ou *bhagavān,* le Dieu personnel à la fois transcendant et immanent (X.14, 17). Kṛṣṇa n'est pas seulement le créateur du *varṇāśramadharma* (IV.13) et fondement, *pratiṣṭhā*, du *dharma* éternel, mais en même temps son «gardien immortel»[63]. Le Dieu de la Gītā n'est pas un *deus otiosus* comme Brahmā, mais il intervient toujours directement comme rénovateur du *dharma* dans les affaires terrestres relatives, quand le mal, *a-dharma,* prend le dessus et que la légalité se perd[64]. C'est dans ce but, mais aussi pour donner personnellement l'exemple d'une attitude conforme au *dharma* dans le monde (III.24), que Kṛṣṇa surgit sous forme de conducteur du char d'Arjuna, pour procurer la victoire aux souverains légaux des Pāṇḍavas sur les Kauravas qui avaient usurpé le pouvoir et incarnaient le mal. Mais voilà qu'Arjuna veut justement se soustraire à cette guerre fratricide et par là au devoir de son état, pour obéir au *dharma* de la famille (*kula-*) et au commandement de l'*ahiṃsā* (I.40-46). Pour le convaincre de la légalité et de la conformité du combat au *dharma,* Kṛṣṇa lui permet d'entrevoir les mystères ultimes, immédiatement avant le début du combat. Dans une imposante théophanie (XI.), le prince apprend que non seulement la bataille et son effrayante issue, mais aussi la marche de l'univers lui-même, sont prédéterminées par la volonté de Dieu. Il reconnaît qu'en réalité seul Viṣṇu-Kṛṣṇa agit et que l'homme n'est qu'un outil passif entre ses mains[65]. Mais comme nous

60 IX.32; cf. en revanche Mn. IX.3, 17-18, avec Mn. III.55-62.
61 XI.24, 30.
62 XI.15; XIV.27.
63 XI.18c: *tvamavyayaḥ śāśvatadharmagoptā*; cf. XIV.27c.
64 IV.7-8. La notion même d'*avatāra* n'apparaît pas encore dans la Gītā. IV.7d dit: *tadātmānaṃ sṛjāmyaham* – alors je laisse jaillir mon moi; et IV.8d: *saṃbhavāmi yuge yuge* – je surgis d'âge en âge.
65 XI.32-34; cf. III.30; XVIII.61.

l'avait appris le deuxième chant, cette «dernière vérité» n'est qu'un des points culminants de la Gītā.

Par l'exemple du sacrifice, dont la fonction de soutien du monde est également soulignée dans la Gītā dans un parallélisme frappant avec la Manusmṛti[66], je voudrais encore attirer ici l'attention sur la complexité de la «métaphysique de l'action» chez Kṛṣṇa (J.W. Hauer). L'échelle des valeurs éthiques de la Gītā s'appuie sur les trois qualités matérielles fondamentales ou *guṇa,* qui feront partie plus tard de la Philosophie Sāṃkhya classique. Tout au bas de l'échelle figure le sacrifice, *yajña,* marqué par *tamas,* «les ténèbres» ou ignorance, qui est accompli sans foi et sans tenir compte des règles rituelles. Un degré au-dessus se trouve l'acte sacrificiel motivé par *rajas,* la «passion», et porté par la convoitise des fruits du rituel. Au sommet, la Gītā place le sacrifice inspiré par *sattva,* la «bonté» ou l'intelligence lucide, qui est offert sans attendre de récompense par pur sentiment du devoir[67]. Autrement dit, ce n'est pas l'action en soi qui est ici décisive, mais le *mobile* de l'action. L'action étant une exigence inévitable de la vie terrestre, l'action égocentrique et ses conséquences karmiques ne peuvent être transcendées par le renoncement *à* l'action mais seulement par le renoncement *dans* l'action. Seule l'action desintéressée, détachée, c'est-à-dire «la *non-action* dans l'action», possède une valeur libératrice.

Ce renoncement au sein du monde actif ne peut être réalisé en fin de compte selon la Gītā, que par la *bhakti,* c'est-à-dire par dévouement sans réserve, avec amour et confiance, à *bhagavān.* Le sacrifice suprême, qui est ici fortement spiritualisé[69], consiste donc en la consécration de toutes les œuvres à Viṣṇu-Kṛṣṇa, dans la conscience de n'être que l'organe exécutif de sa volonté[70]. C'est pourquoi agir en Dieu et par Dieu (XVIII.57,65) libère simultanément de toutes les bonnes et mauvaises conséquences

66 BhG. III.8-16; VI.1cd; XVIII.5, 6; cf. XVI.24-25. A propos des passages parallèles voir *supra* n. 57 et 58.

67 XVII.11-13; cf. II.42-45; VIII.28; XVIII.6.

68 IV.18-22; cf. III.19, et Mn. II.5, VI.74, ainsi que la discussion s'y rapportant chez M. Burgi-Kyriazi, Action and Inaction, dans: *Philosophy: Theory and Practice,* Proceedings of the International Seminar on World Philosophy, Madras, 1970, pp. 7-23, *e.g.* pp. 14-20. BĀU. IV.4 enseigne déjà que l'absence de désir et de convoitise conduit au salut.

69 Voir IV.24-32.

70 XI.55 et les passages mentionnés sous n. 65 *supra.*

des actions[71]. Dans son dernier appel à Arjuna, Kṛṣṇa laisse même entendre que la *bhakti* est plus importante qu'une conduite conforme au *dharma,* et que toutes les lois de ce monde relatif sont ultérieurement transcendées dans un parfait don de soi à Kṛṣṇa:

> Détache-toi de toutes les lois, va à moi, l'unique refuge.
> Moi je t'affranchirai de tous les péchés. Plus de chagrin[72].

Sans aucun doute la *bhakti* rendait l'accomplissement des sévères devoirs de castes plus supportable et atténuait aussi un éventuel conflit avec les commandements fondamentaux[73]. Mais le monde étant une manifestation de Dieu, digne d'être préservée, la *bhakti* incluait une conduite conforme au *dharma* et agissait en faveur du maintient du système *varṇa.*

V

Nous sommes maintenant à même de résumer et d'évaluer les différences les plus importantes dans nos textes à propos de la notion du *dharma.* Dans la Manusmṛti, et dans le Dharmaśāstra en général, *dharma* représente essentiellement une loi du monde abstraite dans un modèle rituel de l'univers. Le *dharma* par excellence est l'acte sacrificiel qui maintient en effet et même conditionne l'ordre cosmique[74]. En revanche dans la Bhagavadgītā, *dharma* en tant que partie d'une vision du monde théiste et d'un culte dévotieux, s'identifie à Viṣṇu-Kṛṣṇa, son créateur, son garant et soutien éternel, sous forme d'exemple personnel et incarné. Ici l'acte *dharma* parfait, étant identique avec le *yoga* parfait, consiste donc à imiter Dieu et à être continuellement enraciné en Dieu[75].

71 V.10; IX.27-28ab.

72 XVIII.66 selon la belle traduction de Sylvain Lévi (cf. IX.30-31); voici le vers souvent discuté:

sarvadharmānparityajya māmekaṃ śaraṇaṃ vraja /
ahaṃ tvā sarvapāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ //

73 Tukārām (1598-1649), un des saints et poètes *bhakti,* estimait même que l'*adharma* conduisant à Dieu pouvait être pratiqué tandis que le *dharma* qui ne conduit pas à Dieu ne devait pas être accompli (trad. chez Sontheimer, *op. cit.,* p. 411).

74 Lingat, *op. cit.,* p. 17, concernant l'époque védique et la compréhension du *dharma* dans l'école Mīmāṃsā.

75 Cf. Keller, *op. cit.,* p. 198.

Du point de vue de la motivation psychologique, *dharma* désigne dans la Manusmṛti en premier lieu le sacrifice utilitariste et intéressé, offert avant tout pour obtenir des biens terrestres. La Gītā en revanche place au premier plan une action désintéressée, détachée, et pourtant conforme au devoir, qui, sous le signe de la *bhakti,* est mise au service de la rédemption, *mokṣa.* Par cet idéal intériorisé du renoncement, la Gītā réussit à relier entre elles, les voies jusque-là inconciliables: d'une part l'activité au sein du monde, *karman,* et la croissance du monde, *lokasaṃgraha,* d'autre part le renoncement au monde en le transcendant, *saṃnyāsa*[76]. En plaçant la *bhakti* égalitaire et peu exigente à la place du rituel élitaire du *yajña,* la Gītā a mis en outre l'idéal du *karman* et du *mokṣa* à la portée du peuple[77].

De notre confrontation nous tirons la conclusion qu'il faut compléter par la *bhakti* la vision du monde exclusive et ritualiste présentée par le Dharmaśāstra, si sa notion du *dharma* veut prétendre à une valeur universelle et conserver une relation vivante à l'égard de la transcendance. Cette évaluation finale correspond dans une large mesure à la position des deux textes et des idéaux qu'ils représentent à l'époque actuelle. Leurs valeurs morales fondamentales, qui leur sont communes, gardent aujourd'hui encore leur validité[78]. En revanche, l'accomplissement stéréotypé et rituel du devoir – ainsi que d'une manière générale, la conscience des *svadharmas* – cèdent de plus en plus le pas à la *bhakti* et aux contenus philosophiques de l'hindouisme[79]. C'est pourquoi la conception traditionnelle du *dharma,* comme éternel principe de l'ordre dans une société

76 Contrairement à la plupart des plus anciennes Upaniṣads, où l'attitude à l'égard de l'existence terrestre est négative, la Bhagavadgītā avec C. Regamey (Indien, dans: *Etudes Asiatiques,* 13 [1960], pp. 55-81, p. 78) représente «une véritable réhabilitation de l'action».

77 Cf. à ce passage R.N. Dandekar, Hinduism and the Bhagavadgītā, A Fresh Approach, dans: *Journal of the Oriental Institute Baroda,* XII (1962/63), pp. 232-37; et du même, Vaiṣṇavism and Śaivism, chez le même (ed.), *Ramakrishna Gopal Bhandarkar As An Indologist, A Symposium,* Poona, 1976, pp. 21-111, *e.g.* pp. 46-47.

78 Voir Sontheimer, *op. cit.,* pp. 416-17, et H.-W. Gensichen, Religion und Sozialethik im neuen Indien, dans: *Saeculum,* 12 (1961), pp. 12-22.

79 Voir Sontheimer, *op. cit.,* pp. 387-95, 412-14.

statique idéale, est remplacée aujourd'hui par l'idée que le *dharma* est éternel, mais que les lois, elles, changent[80].

80 Voir Sontheimer, *loc. cit.* (p. 415), a propos des idées de S. Radhakrishnan et T.M.P. Mahadevan qui attendent une autre *smṛti* adaptée aux nouvelles circonstances, c'est-à-dire une *smṛti* propre à chaque nouvelle époque. En se référant à Creel (*op. cit.*, pp. 122-27) le même (*loc. cit.*, pp. 349-50) constate: «Es besteht jedoch kein Zweifel, dass von den modernen indischen Denkern noch kaum philosophisch verbindliche Prinzipien aufgestellt wurden, die die Wahl zwischen den traditionellen und den neuen Werten ermöglichen und eine neue Weltanschauung für eine kulturelle Reintegration bieten und die nicht visionär und wirklichkeitsfremd bleiben» (cf. *loc. cit.*, pp. 354-55). A propos du Mahatma Gandhi qui, plus que tout autre, a provoqué la création d'une nouvelle echelle de valeurs voir D. Conrad, Gandhi's Egalitarianism and the Indian Tradition, chez: G.D. Sontheimer and P.K. Aithal (eds.), *Indology and Law, Studies in Honour of Professor J. Duncan M. Derrett,* Wiesbaden, 1982, pp. 359-410; et Gensichen, *op. cit.*, Pour la réinterprétation des notions de *dharma* et de *svadharma* dans le Néohindouisme voir P. Hacker, Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus, dans: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* 42 (1958), pp. 1-15, et W. Halbfass, *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung,* Wiesbaden, 1981, pp. 358-402 (chap. XVII: Dharma im Selbstverständnis des traditionellen und des modernen Hinduismus). Quant aux changements sociaux dans l'Inde moderne voir Dumont, *Homo Hierarchicus,* chap. XI.