COLETTE POGGI

# La Reconnaissance du Soi

SELON ABHINAVAGUPTA
(X^e-XI^e siècles)



La première traduction d'un chef d'œuvre de la spiritualité indienne

EDITIONS

COLETTE POGGI

# La Reconnaissance du Soi

SELON ABHINAVAGUPTA
(X^e-XI^e siècles)



La première traduction d'un chef d'œuvre de la spiritualité indienne

ÉDITIONS

# La Reconnaissance du Soi

SELON ABHINAVAGUPTA
(X^e-XI^e siècles)

Présentation et traduction annotée de
*l'ĪŚVARA-PRATYABHIJÑĀ-VIMARŠINĪ*
Commentaire (des versets d'Utpaladeva) sur la Reconnaissance du Seigneur

Illustrations d'Émilie Poggi

Almora
ÉDITIONS

Collection dirigée par José Le Roy

© 2023, Éditions Almora, une marque du groupe Guy Trédaniel
19 rue Saint-Séverin, 75005 Paris

ISBN : 978-2-35118-605-3

*Ce document numérique a été réalisé par PCA*

À la mémoire lumineuse de Lilian Silburn
pour qui la voie, la vie et l'œuvre ne faisaient qu'un

**Abréviations**

| | |
|---|---|
| ŚD | *Śivadṛṣṭi*<br>« La vision de Śiva » de Somānanda (IX$^{e}$ s.) |
| ĪPK | *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*<br>« Versets sur la Reconnaissance du Seigneur » d'Utpaladeva (X$^{e}$ s.) |
| ĪPV | *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī*<br>« Commentaire des versets sur la Reconnaissance du Seigneur » par Abhinavagupta (X$^{e}$-XI$^{e}$ s.) |
| ĪPVV | *Īśvara-pratyabhijñā-vivṛtti-vimarśinī*<br>« Glose sur son propre commentaire des versets sur la Reconnaissance du Seigneur » par Abhinavagupta |
| PH | *Pratyabhijñā-hṛdayam*<br>« Le Cœur de la Reconnaissance » de Kṣemarāja (XI$^{e}$ s.) |
| PTL | *Parātriśikālaghuvṛtti*<br>« Commentaire succinct sur la *Parātriśikā* » par Abhinavagupta |
| PTV | *Parātriśikāvivaraṇa*<br>« Commentaire-interprétation de la *Parātriśikā* » par Abhinavagupta |
| TĀ | *Tantrāloka*<br>« Regard sur les *Tantra* » par Abhinavagupta |
| TĀV | *Tantrālokaviveka*<br>« Réflexion sur le Regard sur les *Tantra* » par Jayaratha |

# AVANT-PROPOS

L'intérêt pour le Shivaïsme du Cachemire n'a cessé de croître en Occident et dans le monde depuis un demi-siècle environ. La profondeur et l'originalité de son regard repose sur la place qu'il accorde à la Conscience perçue comme pure Vibration, Lumière-Énergie, Espace infini. C'est Lilian Silburn, alors chercheur au CNRS, qui, la première en Occident, en perçut la résonance fondamentale : aux côtés de l'indianiste Louis Renou, elle « redécouvrit » ce vaste mouvement intégrant à la fois philosophie, mystique et rituel, envisagés dans une ampleur rarement atteinte. Dès 1949, après avoir soutenu sa thèse d'état, *Instant et Cause*, elle entreprit un voyage au Cachemire où elle fera désormais de nombreux séjours. C'est auprès de Lakshman Joo, l'un des ultimes et éminents dépositaires de cette tradition, que Lilian Silburn vint recueillir la connaissance des grands textes et des notions primordiales du Shivaïsme du Cachemire non dualiste. Fort de son érudition et de son expérience, le Brahmacārin avait su en effet faire revivre des aspects fondamentaux de cet univers prodigieux, alors que ces courants étaient, durant des siècles probablement, tombés dans l'oubli ou du moins demeurés souterrains.

Au printemps 1978, jeune étudiante en sanskrit, je fis une découverte inattendue qui s'avéra décisive à bien des égards. Je venais d'emprunter à la Bibliothèque universitaire d'Aix-en-Provence le *Vijñāna Bhairava Tantra*, traduit et commenté par Lilian Silburn. Dès les premières pages, je fus captivée par cette approche de la vie et de l'univers. Ce texte du début du premier millénaire, originaire du Cachemire médiéval, éveilla en moi un vif intérêt et me sembla contenir un enseignement d'une portée incomparable.

Bien que fort mystérieux, son sens me toucha en profondeur grâce à la qualité de la traduction et des commentaires de Lilian Silburn.

L'ouverture de l'être humain à la réalité universelle, non dans le cadre strict de rituels religieux, mais également au gré d'expériences enracinées dans la vie quotidienne, telle était l'horizon dessiné par les lignées cachemiriennes : avec une lumineuse évidence, cette invitation à la métamorphose intérieure m'apparut comme la plus essentielle et la plus humaine des aventures. C'est à ce moment précis, alors que la découverte était encore toute nouvelle, que s'éveilla une forte intuition : il me fallait aller sur ce chemin. Bien sûr, j'étais loin d'en avoir alors saisi l'immensité et la richesse. Pourtant, depuis cette rencontre initiale, rien n'est jamais venu démentir l'impression première.

L'itinéraire qui, de lui-même, commença à se dessiner fut à la fois simple, merveilleux et rude. Simple, car tout se mit en place, rencontres, découvertes… Merveilleux, cela se comprend sans peine. Rude, en raison d'un exigeant labeur, indispensable pour apprivoiser texte et contexte : il s'agissait, dans un paysage encore méconnu, de s'immerger dans l'ascèse de la traduction. Or, pour une compréhension « en plénitude », les textes du Shivaïsme du Cachemire, comme tous les textes à caractère spirituel ou métaphysique, requièrent non seulement une approche intellectuelle, mais, également, une certaine intuition de l'expérience mystique ou spirituelle qui les sous-tend, car celle-ci est leur véritable raison d'être, leur clef de voûte.

Parmi les quelques écrits du Shivaïsme du Cachemire non traduits en français figurait un texte philosophique consacré à la voie de la *Pratyabhijñā*, la Reconnaissance du Soi. Cet ouvrage intitulé *Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur* se compose des versets d'Utpaladeva, accompagnés du commentaire d'Abhinavagupta. L'ensemble est réparti en quatre livres dédiés à la Connaissance, à l'Action, à l'enseignement des *Āgama* sur les catégories de la Réalité, ainsi qu'à un recueil synthétique de la doctrine de la Reconnaissance. C'est vers ce texte que s'est porté mon choix car la voie de la Reconnaissance correspond à celle, abrupte et radicale, de la prise de conscience, sans moyens ni voie au sens ordinaire. Toutefois, le chantier de cette traduction n'eut rien de spontané ! Présenté comme un débat par Abhinavagupta, ce texte philosophique comporte de toute évidence de grandes difficultés. Il était sans doute téméraire de tenter l'aventure.

Par chance, trois « passeurs », sans compter Lilian Silburn, ont été d'une aide considérable, chacun à leur manière et à des moments différents : Anand Nayak, professeur d'Histoire et de Sciences des Religions à Fribourg, a supervisé ma première thèse aixoise (soutenue en 1986 sous la direction de René Gérard[1]) comprenant déjà la traduction du quatrième chapitre de l'ĪPV ; Michel Hulin, professeur de Philosophie comparée à Paris IV-Sorbonne, a accompagné la traduction de l'intégralité (thèse soutenue en 1994) ; Alexis Sanderson, indianiste, fellow de All Souls College à Oxford, rencontré dans le cadre de mon appartenance à l'équipe CNRS dirigée par André Padoux, m'a invité à ses séminaires portant sur l'ĪPV. En dépit des divergences de point de vue sur certains aspects plus « spirituels », le séjour comme boursière à la Maison Française d'Oxford fut d'un intérêt fondamental concernant le travail de traduction.

S'il m'est cependant apparu combien simple et merveilleux était le sens profond de ces textes, c'est bien grâce à Lilian Silburn. J'eus l'immense privilège de la côtoyer, après avoir fait sa rencontre en 1981, et de m'entretenir longuement avec elle, jusqu'en 1993, année de sa disparition. Ce fut à chaque fois une expérience inoubliable. Fait rarissime dans son cas, la longue pratique des textes sanskrits de cette école était intégrée à une connaissance « par expérience ». Ainsi, la forme et le fond ne faisant plus qu'un à ses yeux, tout apparaissait limpide et prenait vie auprès d'elle, alors que les nombreuses subtilités contenues dans ces textes, à propos des états intérieurs, restent lettre morte pour ceux qui ne les ont pas approchées.

Consciente du fait qu'une traduction est toujours imparfaite, et donc à parfaire, j'ai longtemps attendu avant de la publier, en raison de deux obstacles majeurs : d'une part, un questionnement latent à propos de certains passages techniques où Abhinavagupta affûte des arguments, reprenant ceux de ses adversaires supposés (bouddhistes, Advaita-Vedāntin…) ; d'autre part, l'intention de rendre plus fluide, pour les lecteurs contemporains, curieux et audacieux, la prose de l'auteur, ses phrases très longues, parfois extrêmement complexes, étant articulées en de multiples subordonnées emboîtées les unes dans les autres.

Les méandres et affluents ne doivent cependant pas entraver le mouvement de la pensée qui cherche à atteindre à l'essentiel. Espérons que

celles et ceux qui liront ces pages d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta se laisseront porter par le puissant élan qui, certes, a pris corps dans la parole mais a pour source originelle le silence intérieur.

Les questionnements mis en scène par les philosophes mystiques Utpaladeva et Abhinavagupta reflètent ainsi la recherche de deux chercheurs nés dans le Cachemire médiéval, creuset d'une culture spécifique où interagissent divers points de vue sur la réalité et sur les moyens d'accéder à la délivrance. Tous deux désirent montrer certaines défaillances des thèses adverses afin de faire émerger leur propre vision comme la plus complète.

Quelles résonances cette philosophie peut-elle susciter avec le monde d'aujourd'hui ?

L'attrait suscité aujourd'hui par le Shivaïsme du Cachemire, à dix siècles d'intervalle, prouve que ses intuitions demeurent une source désaltérante pour ceux qui s'interrogent sur les questions inhérentes à l'être humain. Enracinée au cœur du Tantra, cette approche « holistique » de l'univers et de la vie semble en effet apporter quelques éléments pour une société qui s'est, dans son ensemble, détournée de toute vie spirituelle jusqu'à oublier son appartenance au cosmos.

Comment l'être humain, en tant que sujet conscient et agissant, peut-il accéder à la plénitude, grâce à quelle prise de conscience, par quelle métamorphose ? Vers quelle relation au monde, à autrui, à soi-même, s'orienter ? Retrait hors du monde ou présence efficiente ? Pratique extérieure ou absorption dans le Cœur ? Aucune exclusion, mais une recherche d'intégration, telle est la réponse de la Pratyabhijñā.

Que nous disent ces sages de la structure vivante et consciente, corps-souffle-esprit, que nous sommes ? Et quel est ce mystérieux domaine sur lequel ils ont choisi de porter leur attention, ce domaine dont tous les autres dépendent, la Conscience ?

Bien d'autres interrogations sur la nature du rituel et de l'ascèse, sur la voie à suivre selon ses dispositions innées, ou sur la nature ultime du réel, sont posées. Abhinavagupta, à la suite d'Utpaladeva et de ses maîtres, laisse libre cours à son intuition originelle, dévoile quelques horizons, sans jamais clore l'espace de ses réponses.

Dans l'histoire des idées religieuses et philosophiques, l'œuvre d'Abhinavagupta marque une étape par son ampleur et sa diversité thématique, car elle intègre à la fois une investigation des aspects les plus ésotériques du Tantra, ainsi qu'un renouvellement original des conceptions esthétique et philosophique. Plusieurs de ses œuvres font ainsi autorité aujourd'hui encore dans ces divers domaines.

C'est pourquoi toute étude approfondie de l'œuvre d'Abhinavagupta exige une rigueur qui passe à la fois par la maîtrise du sanskrit et une vision synthétique de cette pensée fort complexe. Il est en effet hautement souhaitable de lier ce type de recherche à une lecture directe des textes-sources.

Un autre aspect concerne la diffusion auprès d'un public, le plus large possible, étonnamment attentif et impatient. Ce qui impose une certaine lisibilité des traductions et commentaires, qui n'ont pas pour vocation d'être réservés aux seuls spécialistes. Ces trésors appartiennent à l'humanité, sans exclusion, à la manière d'une œuvre d'art qui continue de vivre dans l'expérience émerveillée de ceux qui vont à sa rencontre.

Ce projet, qui prit tout d'abord la forme d'une thèse de doctorat, s'est transformé par la suite en un partage plus accessible avec des étudiants dans diverses facultés ou lors de conférences. Je fus heureusement surprise de découvrir que les grands thèmes abordés par Utpaladeva et Abhinavagupta, ne les laissaient pas indifférents. La fréquentation de ce texte s'est ainsi présentée sous un double aspect, universitaire d'une part, dans une perspective d'ouverture à un public plus large, intéressé par la pensée indienne, d'autre part. Plutôt que de présenter quelques extraits suivis d'une analyse philologique détaillée, il m'a donc semblé plus opportun d'offrir le texte en sa globalité. Il renferme en effet de nombreux passages qui peuvent se lire en résonance.

Les années passant, cette démarche s'est ainsi trouvée justifiée par l'écho rencontré lors de cours ou de conférences diverses. L'intérêt croissant porté à la théorie de la Reconnaissance s'est manifesté lors d'échanges avec des spécialistes divers (scientifiques, philosophes, théologiens) à l'occasion de colloques internationaux sur les thèmes de la

Conscience ou de l'inter-spiritualité. Citons simplement le colloque *Tantra et Illumination* qui s'est tenu à l'université Grégorienne de Rome en 2017, la rencontre sur le thème du *je suis* (Pratyabhijñā-judaïsme, Université catholique de Lyon, 2017), la séance de l'Université bouddhique européenne, avec Philippe Cornu en 2014, mettant en regard la métaphysique de la Pratyabhijñā et du Vajrāyāna, ainsi que le colloque sur la Conscience[2] à l'université UCL de Louvain-la Neuve, sous la direction de Jacques Scheuer, qui réunissait des spécialistes du bouddhisme, de la phénoménologie et de la science contemporaine. Des approches transversales abordant l'expérience du réel, de l'infini, traitées du point de vue de la science et du Shivaïsme du Cachemire, ont donné lieu à des conférences à deux voix avec le mathématicien et physicien Kirone Mallick (Directeur de recherches, Institut de Physique théorique, CEA, Saclay).

Comme le suggèrent ces divers exemples, le cercle des « attentifs à la Pratyabhijñā » peut s'étendre par capillarité, de questionnements en résonances. En approfondissant l'investigation de la philosophie de la « Reconnaissance », on découvre, dans son approche synthétique, une « pensée du monde » non pas close et définitive, mais ouverte et féconde, capable de renouveler nos points de vue grâce à ses différences stimulantes.

Parce qu'elle met en lumière des interrelations visibles et invisibles, au sein de l'immense communauté des êtres et des choses, cette approche, non pas scientifique mais philosophique et métaphysique, dévoile une intuition du réel où tous les éléments appartiennent à une même trame interconnectée de conscience-énergie. Pourrions-nous risquer une prudente analogie avec les écosystèmes fondés sur l'échange d'énergie et d'information ? Cette évocation peut se présenter à l'esprit, même si comparaison n'est pas raison. Les visées des textes tels que ce commentaire sur la Pratyabhijñā sont du ressort de la métamorphose intérieure, ils ont pour but d'intensifier l'aspiration à la délivrance, ils ne sont pas du ressort de la science. Rappelons toutefois que, pour la pensée indienne, les voies de connaissance telles que la grammaire, la logique, l'analyse du réel, sont toutes, à leur niveau, des jalons vers ce but puisqu'elles clarifient la pensée et aiguisent le discernement.

Il est un fait que cette manière de voir la réalité comme une et inter-reliée en ses diverses dimensions soulève aujourd'hui un vif intérêt chez tous ceux qui se sentent concernés par la recherche sur la conscience et les notions d'énergie vibratoire. Cette antique sagesse peut humblement servir de ferment (non de solution toute faite) à une réflexion sur la réalité du monde et son origine (qu'on l'appelle le divin, l'absolu… ou l'énergie cosmique), mais également, en ce qui nous concerne plus directement encore, sur la nature véritable de la vie et de la conscience. La philosophie de la Pratyabhijñā apparaît de ce fait, en ce monde flottant et incertain, comme l'un des vecteurs de compréhension de l'insondable mystère qu'est l'univers.

Au terme de sa glose conçue comme un itinéraire complexe dans l'univers des idées de son temps, Abhinavagupta se dégage soudain des méandres du discours philosophique. Il recourt à une allégorie qui fait écho dans le cœur de tous les Indiens et qui pourrait s'inscrire dans toutes les cultures : une amante éplorée ne reconnaît pas en l'homme qui se tient devant elle celui qu'elle attend. Il suffit pourtant d'un signe, d'un regard dessillé, et voici que la prise de conscience fulgure, suscitant la félicité des retrouvailles. De même en va-t-il du Soi, de cette essence inexprimable, au cœur de tous les êtres.

Abhinavagupta revient ainsi à une parole d'une grande simplicité ; cela suggère-t-il quelque chose de sa nature véritable ? Oui, si l'on en croit le journaliste photographe indien Raghu Rai : une photo révèle bien davantage le photographe que l'objet photographié. Pour Abhinavagupta, le Soi est à l'image de ce diamant chanté par Kabîr, quelques siècles plus tard :

« Le diamant est perdu dans la boue ;
Tous vont à sa recherche
Certains vers l'Orient, d'autres vers l'Occident,
Espérant l'y trouver,
Est-il donc égaré dans le fleuve ?
Ou bien dans les rochers ?
Kabir, ton serviteur, l'apprécie à sa juste valeur

Chaudement abrité, il l’emporte
Dans un pan de son cœur. »

***Remerciements***

Comme un faisceau d'énergies bienveillantes, plusieurs ami(e)s et élèves ont uni leur attention pour la relecture de ce manuscrit. Je voudrais chaleureusement remercier à ce titre Annie Faure, Sylvie Hanoka, Catherine Laroze, Bénédicte Niogret, Josyane Ollivier, Louis-Charles Oudin, Christine Piro, Yolaine Polirsztok, Elvira de Santis, et tout particulièrement Antonina Jaeger qui a réalisé les tableaux synthétiques qui se situent en annexe, Ram, toujours prompt à me transmettre les précieux manuscrits sanskrits de sa bibliothèque personnelle, ainsi que John Dupuche pour ses partages bibliographiques.

Ma gratitude la plus profonde va également à Lilian Silburn qui a donné vie et sens à cette recherche, ainsi qu'à Jacqueline Chambron qui, à sa suite, m'a transmis ses précieux documents.

Quant à Stéphane, ce livre n'aurait pu voir le jour sans ses encouragements constants depuis les débuts de cette recherche, lors de notre rencontre à Oxford en octobre 1989. Son écoute, sa perspicacité, son énergie lumineuse ont été une aide incomparable dans la réalisation de ce livre, une simple trace dans le cheminement de nos vies.

# PROLOGUE

# I. La voie de la Reconnaissance : Pratyabhijñā

## 1. Fresque de son histoire : trame originelle et essor

### Origine du texte

Les IX^e^ et X^e^ siècles, creuset de l'ĪPV, furent au Cachemire particulièrement riches de rayonnement intellectuel et spirituel. Cette période faste et créative se poursuivit jusqu'au treizième siècle[1] environ. Les textes de cette époque, d'inspiration « tantrique »[2], nous offrent aujourd'hui le témoignage d'un exceptionnel brassage de courants dont les perspectives religieuses, philosophiques et cultuelles ne cessèrent de rivaliser, preuve de leur vigueur et de leur flamme inventive. Cet univers contrasté[3] a pour terreau une grande diversité de pratiques méditatives élaborées par les ascètes *yogin*[4] vivant en marge et dans la plus extrême transgression de la rigueur brahmanique. Sur le plan théorique fleurissent également des doctrines sophistiquées, élaborées par des penseurs rompus à la science de l'argumentation, issus de milieux brahmaniques et bouddhistes. Cette synergie pratique-réflexion se prête ainsi parfaitement à une réinterprétation des cadres et critères de la délivrance, favorisant sous l'impulsion d'un maître l'éclosion de courants nouveaux. Tel est le cas de la voie de la Reconnaissance, profondément enracinée dans la tradition des *Tantra*, et qui révélera une vision originale et nuancée à l'intérieur de cet

immense édifice. Elle tendra vers un mode de pratique rituelle[5] tout à fait particulier puisque celle-ci s'y trouve réduite à sa plus simple expression, la prise de conscience du Soi. Les techniques se réduisent à une clarification de la pensée logique et à la compénétration en Śiva. Autre observatoire de la réalité, autre paysage, autre cheminement !

Dans la constellation des diverses écoles qui forment ce que l'on a coutume de regrouper par commodité sous l'appellation générique de Śivaïsme cachemirien, plusieurs géométries et perspectives se côtoient, du dualisme au non-dualisme, des points de vue métaphysiques aux pratiques rituelles. Néanmoins, leur cohésion réside en la reconnaissance de Śiva comme ultime réalité et archétype de la création micro- et macrocosmique, tel Śiva-Naṭarāja. Dans cette configuration, le courant Trika (triade) érige la Conscience lumineuse et douée d'énergie en un principe unique, origine de toute chose. Śiva, son énergie cosmique et l'individu apparaissent ainsi comme les trois aspects essentiels de sa manifestation multiforme.

Si les linéaments de la doctrine Trika se devinaient[6] avant l'apparition de la Pratyabhijñā, c'est avec celle-ci qu'ils trouvèrent leur achèvement. La clef de voûte de cet impressionnant édifice métaphysique et philosophique réside en la liberté qui anime, au sein de la Réalité indivise, la polarité Conscience-Énergie hors de laquelle rien n'existe, et qui se décline en une infinité de degrés, depuis Śiva, en sa vibration suprême, jusqu'à sa presque totale cristallisation sous forme de matière visible, telle la terre.

Avant d'aller plus avant dans la présentation du contexte où vit le jour cet ouvrage intitulé « Commentaire de la Reconnaissance du Seigneur », il apparaît nécessaire de rappeler que sa démarche intellectuelle, visant par une analyse subtile et perspicace à démonter les mécanismes mentaux d'ordinaire soumis à la patine des conventions, tend avant toute chose à annihiler la distance homme-dieu, individu-univers, et à (r)établir, entre leurs modes respectifs de connaissance et d'action, des correspondances intimes. Cette investigation profonde de l'intériorité – on y traite de la perception, de la mémoire, de l'acte de conscience… – prend ici la forme d'un débat où s'affrontent des visions plurielles. L'enjeu n'est autre, à travers un dédale d'idées et d'arguments, que d'amener l'auditeur ou le lecteur à faire volte-face pour regarder[7] la réalité, et surtout sa propre

réalité. Il s'agit de quitter la surface des perceptions, la circonférence du monde, pour réintégrer le point focal, « inconnaissable », de la Conscience suprême. Telle est donc la réelle visée de notre texte : dissiper la nescience suscitée par l'oubli de sa réalité originelle en prenant définitivement conscience de son identité à Śiva.

Le système Pratyabhijñā figure dans le *Sarva-darśana-saṃgraha*, « Recueil de toutes les doctrines (philosophiques) » de Madhāva (XIV$^{e}$ s.), en huitième position, après le *Śaiva-darśana.* Cet ouvrage de référence de l'Advaita-Vedānta indique au cours de sa présentation les traits distinctifs du système de la « reconnaissance » en ces termes : l'univers surgit de la libre volonté et créativité divine, le Seigneur suprême est le Soi, Conscience universelle et unique qui manifeste le monde dans le miroir de chaque conscience : de fait aucune chose inanimée n'a le statut de cause. La voie nouvelle qu'il préconise rejette toute pratique interne ou externe, ne faisant appel qu'à l'intuition et à la réalisation de l'unité de sa nature essentielle et de celle du Seigneur à travers l'examen des énergies de connaissance et d'action qui se révèlent non-distinctes, captées en leur source commune. Cette doctrine est étroitement liée à celle de la Vibration *(spanda)* issue également du Trika[8].

Cette voie directe de la reconnaissance de soi[9] constitue au moment où Abhinavagupta compose l'*Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī* un courant de transmission que la tradition fait remonter à Śiva, et qui se perpétue de maître à disciple à partir de :

– Somānanda (première moitié du X$^{e}$ s.), auteur de la *Śivadṛṣṭi* (Vision de Śiva), fréquemment citée dans l'ĪPV et de la *Parātriṃśikāvivṛti.* On y trouve exposée une théorie non duelle selon laquelle la manifestation cosmique émanant de Śiva, identique et intérieure à sa source originelle, est douée de réalité. L'auteur réfute par une argumentation précise les autres perspectives, notamment celle des Grammairiens, et plus précisément celle de Bhartṛhari, défenseur de la Réalité comme *Śabdabrahman*, la Parole absolue. Pour Somānanda, la source originelle est la Conscience-Énergie de Śiva.

– Ce fut Utpaladeva (X$^{e}$ s.), maître en Trika et Krama, qui assura la continuité de cette voie en écrivant plusieurs œuvres de la même

inspiration : *Īśvara-Pratyabhijñā-kārikā* qui donna son nom à l'école de la Reconnaissance[10], *l'Īśvara-Pratyabhijñā-vṛtti,* l'*Īśvara-Pratyabhijñā-Ṭikā* (perdu), la *Śiva-stotra-valī*, l'*Ajaḍa-pramātṛ-siddhi,* la *Saṃbandha-siddhi*, la *Śivadṛṣṭi-vṛtti.* Ce maître concilie, d'une part, la démarche intérieure proposée par le rituel spécifique, fondé sur l'intériorisation et visant l'union-unité avec Śiva et, d'autre part, la démarche philosophique usant du raisonnement logique.

– Puis à son tour Abhinavagupta, initié par Lakṣmaṇagupta, composa des gloses aux textes de Somānanda : le *Śivadṛṣṭyālocana* (perdu) d'Utpaladeva : l'ĪPV[11] et l'*Īśvara-pratyabhijñā-vivṛtti-vimarśinī* (glose plus détaillée encore sur le commentaire *(Ṭīkā)* que fit Utpaladeva lui-même). En dehors de ces œuvres liées au courant Pratyabhijñā*,* Abhinavagupta fut l'auteur illustre de nombreuses autres parmi lesquelles des textes inspirés par le système *Krama* : le *Kramastotra*, le *Kramakeli* (perdu) ; d'autres par le *Trika* : le *Pūrvapañcika* (perdu) et le *Bodhapañcadaśika ;* d'autres encore le *Bhairavastava* et le *Parātriṃśikāvivaraṇa* ; le *Mālinīvijaya-vārtika*, glose partielle (le reste est perdu) du *Mālinīvijayatantra* ; le *Parātriṃśikā-vivaraṇa* (centré sur la Parole suprême *Parāvāk* et la cosmogonie du Verbe) ; le *Tantrāloka* (vaste synthèse de l'enseignement « tantrique » et des voies de libération), auquel il adjoint deux résumés : le *Tantrasāra* et le bref *Tantravata-dhānikā.* Concernant ses ouvrages sur l'esthétique, qui devinrent très vite célèbres dans l'Inde entière : l'*Abhinava-bhāratī*, commentaire au *Natyaśāstra* de Bharata, le *Dhvanyāloka-locana* commentaire au *Dhvanyāloka* d'Ānandavardhana, le *Ghaṭakarparakulaka-vivṛtti*. Il faut signaler en outre dans la veine des textes philosophiques : le *Bhagavadgītāsaṃgraha,* une glose de la *Bhagavadgītā,* ainsi que des hymnes d'une trentaine de versets : *Mahopadeśaviṃśatikā, Paramārthacarā, Paramārtha-dvadaśikā, Anuttarāṣṭikā, Anubhava-nivedana, Deha-stha-devatā-cakra-stotra, Paryanta-pañcāśikhā* (attribué à Abhinavagupta).

Somānanda n'apparaît pas néanmoins comme l'ultime fondateur de cette lignée comme il l'évoque, dans le dernier chapitre de la *Śivadṛṣṭi* ; de même, Abhinavagupta, dans les versets introductifs de l'ĪPV, évoque le

maître Trayambaka[12] qui serait selon la tradition à la source du courant non-dualiste du Cachemire. Autre lieu d'émergence éventuel, en amont, cité dans le *Tantrāloka* : l'*Ūrmi-kaula-tantra.* En aval, Kṣemarāja, disciple d'Abhinavagupta, à qui l'on doit le *Prayabhijñā-hṛdayam* et des commentaires à la *Śiva-stotrāvalī* d'Utpaladeva et au *Stava-cintā-maṇi* de Bhaṭṭa Nārāyaṇa qui se rattache davantage au courant de la Bhakti, puis Yogarāja, Maheśvarānanda (auteur de la *Mahārtha-mañjarī*). Cette liste laisse de côté par défaut d'information les maîtres et les œuvres qui ne manquèrent pas de voir le jour dans les centres et temples florissants de l'Inde méridionale et de rayonner jusqu'à nos jours.

Une telle floraison de textes pour cette unique branche du Śivaïsme non-dualiste, dans un espace aussi circonscrit que le Cachemire, est la preuve qu'il fut sans doute le centre d'une intense activité culturelle et spirituelle, en dépit des désordres politiques dont il fut le théâtre, et de leurs répercussions sur la vie religieuse.

Abhinavagupta, l'auteur de la glose aux stances sur la Reconnaissance d'Utpaladeva fut non seulement un métaphysicien qui sut infléchir avec originalité et nuance les conceptions de ses pairs, mais il reste illustre en Inde pour son esthétique indissociable d'ailleurs de sa philosophie, tout entière bâtie sur la vie de la conscience, à la fois lumière[13] et énergie. Il serait ainsi très difficile de dénouer les faisceaux de fils qui tissent la trame de sa pensée religieuse de ceux qui se nouent pour former le paysage de son esthétique. L'une et l'autre s'enrichissent et s'approfondissent de concert, pour le plus grand bonheur de l'esprit.

Les quelques renseignements biographiques dont on dispose sur Abhinavagupta[14] proviennent pour la plupart de ses œuvres mêmes, ce qui est déjà en soi une innovation dans l'écriture des traités. Dans le *Parātriṃśikā-vivaraṇa*, par exemple, il évoque son père Cukhulaka ou Narasiṃhagupta issu d'Atrigupta venu d'Antarvedi, et qui fut son premier maître, sa mère Vimalakalā, le roi, ainsi que le premier ministre et son épouse, leur fils, comme d'excellents dévots de Śiva, son frère Manoratha Gupta versé dans les *Tantra* et traités śivaïtes, un disciple Rāmadeva qui en plus de ces précédentes qualités, n'ignore rien de la Grammaire, de la Mīmāṃsā et de la Logique (Nyāya).

Ainsi se présente l'entourage immédiat de ce maître qui consigne pour ses disciples les plus ardents son enseignement sous de multiples formes : hymnes au rythme enlevé, commentaires d'œuvres du Trika, de *Tantra* du point de vue rituel, métaphysique…, de la *Bhagavad-Gītā*…, tous étant animés d'une intention sotériologique, même ceux consacrés à l'esthétique et qui mettent l'accent sur la saveur de l'apaisement, clef de l'expérience intérieure unificatrice et libératrice où se consument toutes limites.

L'œuvre diverse d'Abhinavagupta n'aurait sans doute pu voir le jour, hors d'un contexte aussi favorable que celui qu'il connut au Cachemire durant sa vie : foyer d'émulation où foisonnent des maîtres tant shivaïtes que bouddhistes qui excellent en des domaines variés, dispensent leur enseignement dans les cercles de disciples et s'engagent dans des polémiques orchestrées par la science du raisonnement réélaborée par les logiciens bouddhistes. Depuis quelques siècles (le VIII^e^ au moins), les Mādhyamika avaient entrepris de synthétiser leur système avec celui des Yogacāra concernant les objets extérieurs : existaient-ils seulement dans la conscience ou participaient-ils d'autres modalités d'existence ? Les Sautrāntika-Mādhyamika leur accordaient une existence conventionnelle pour la vie courante *(vyavahāra*[15]*)*, relative *(saṃvṛti)*, à la différence des Yogacāra.

La formation que reçut notre auteur n'exclut pratiquement aucun des domaines essentiels de la vie spirituelle et intellectuelle de l'époque, et cela apparaîtra à maintes reprises dans l'ĪPV, sous forme de citations ou de théorie ; voici à titre de repère une liste non exhaustive[16] :

– grammaire, théories de la Parole, son premier maître en ce domaine sera son père, Cukhulaka ;
– esthétique, avec Bhaṭṭatauta et Bhattendurāja ;
– *Āgama* ou *Tantra* ;
– doctrine Jaïna ;
– diverses écoles bouddhiques (Mādhyamika, Sautrāntika, Vijñānavāda…) ;
– Nyāya, Brahmavidyā, avec Bhūtirāja ;
– Śivaïsme *dvaitādvaita* (dualisme mitigé) avec Bhūtirājatanaya ;
– Śivaïsme dualiste avec Vāmanātha ;

– Trika et Pratyabhijñā avec Lakṣmaṇagupta ;
– Kaula avec Śambhunātha.

**Polyphonie**

À travers ce nuancier varié il est alors possible d'imaginer les rapports libres d'exclusivisme qui unissaient le Trika, en l'occurrence, aux autres courants contemporains. Au terme de l'ĪPV, Abhinavagupta souligne que, « dans ce bref commentaire de la Reconnaissance du Seigneur…, les perspectives des diverses écoles traditionnelles… unissent leurs lumières en vue de la réalisation de l'essence universelle. En effet, qui d'autre que le soleil saurait mêler les sucs de la terre et de l'eau afin de les voir prospérer ? » Il serait fastidieux d'énumérer en détail leurs interférences, mais comme elles jalonnent notre texte, on ne peut cependant les passer ici sous silence. Voici donc un survol des points forts qui tour à tour apparaîtront dans l'ĪPV comme la thèse adverse dont il s'agit de démontrer l'incohérence sur tel et tel point, soit encore parfois comme le témoin qui valide sa version[17].

Il en va ainsi des bouddhistes, interlocuteurs de choix, Vijñānavāda (ou Yogācāra, dont Asaṅga, Dignāga) qui considèrent le monde comme pure création de la conscience, rien n'étant extérieur à celle-ci ; des Mādhyamika (depuis Nagārjuna[18]) qui prônent également l'irréalité universelle, l'absence de nature propre *(svabhāva)* – seul l'inconditionné est nature essentielle – et dont le mot-clef est vacuité *(śūnyatā)*. Des Vaibhaṣika-Sarvastivādin (parmi lesquels Vasubandhu) qui sont proches d'un certain réalisme, distinct toutefois des Vaiśeṣika, et élaborent la théorie des atomes *(aṇu)*. Des Sautrāntika qui offrent une vision pénétrante de la durée et de l'instant.

L'avocat par excellence de la thèse préliminaire (adverse) semble être Dharmakīrti[19], dont la doctrine fut diffusée au Cachemire à partir du IXe siècle par Dharmottara, fondateur du Bouddhisme cachemirien[20]. Le Brahmane converti au Bouddhisme, Śankarānanda, contribua également au développement des travaux sur la Logique de Dharmakīrti (VIIe s.) qui connut au Cachemire un rayonnement tel qu'aucun penseur ne pouvait l'ignorer. Utpaladeva et Abhinavagupta à sa suite adaptèrent des éléments

pertinents de sa doctrine en les nuançant selon leur propre perspective, telle la notion de caractère propre *(svalakṣaṇa)*, de perception *(pratyakṣa)*, ou plus généralement celles de l'instant *(kṣaṇa)*, du critère de vérité *(pramāṇa)*, de la relation…

Le thème de la relation est omniprésent dans l'ĪPV, et la manière dont il est traité doit beaucoup à l'école des grammairiens qui distinguent plusieurs types de relation entre les termes de la phrase (celles qui unissent « signifiant » et « signifié », le facteur causal de l'action à son fruit, toutes les autres régies par le génitif). La visée d'Abhinavagupta est de mettre ainsi en évidence l'existence d'une unité sous-jacente à toute modalité de manifestation objective ou subjective, individuelle ou cosmique – celle qui préside à toute relation. Pāṇini et Bhartṛhari sont souvent cités.

Le courant dualiste Sāṃkhya (avec Sadjyotis et Bhṛspati), dans son analyse des catégories de la réalité universelle *(tattva)*, fournit les vingt-cinq premiers degrés de la cosmogonie du Trika qu'il complète en discernant d'autres niveaux supérieurs[21], et propose à la place de la théorie de l'évolution *(pariṇāma)* celle de la liberté créatrice de la Conscience, fulgurant sous forme de pulsation cosmique *(spanda)*. Quelques polémiques prendront place à propos de la relation causale.

Ce faisceau d'écoles[22] qui détiennent toutes une vision du monde à certains égards parentes des autres et, à d'autres égards, divergent radicalement, se retrouve dans la trame de la glose d'Abhinavagupta. Plus proches sont évidemment le Śaivasiddhānta dualiste (Ramakaṇṭha), (bien qu'à ses yeux le monde soit illusion, à la différence du Trika), et enfin la grande tradition des *Āgama* śivaïtes[23] dont le *Tantrāloka* offre, sur les rituels et les voies, un large panorama. Cette tradition multiforme des *Tantra* shivaïtes se divise en courants (*srotas* « courant d'un fleuve », *āmnāya* « lignées de transmissions » – du verbe *ā-MNĀ* citer, transmettre de mémoire) correspondant à la direction dans laquelle Śiva a proféré sa parole. Sous l'influence des cultes voués aux *yoginī* se développa le courant *Kaula*[24] qui inclut des pratiques rituelles transgressives[25], destinées à dilater la conscience sous l'effet de la félicité. Les enseignements du Trika : Pratyabhijñā et Spanda, correspondant au courant oriental *(pūrvāmnāya)* et le Krama, au septentrional *(uttarāmnāya)* mettent chacun l'accent sur un

point essentiel apparemment distinct[26], se font écho et élaborent de concert une vision subtile et synthétique de la Réalité.

L'école Spanda apparaît au début du IXe siècle avec Vasugupta ; ses œuvres essentielles sont les *Śivasūtra* et les *Spandakārikā*. Par la suite, selon le système typiquement hindou, des gloses furent composées : la *Spandakārikā-vṛtti* de Bhaṭṭa Kallaṭa, le *Spandasaṃdoha* et le *Spanda-nirṇaya* de Kṣemarāja, la *Spanda-pradīpikā* d'Utpalavaiṣṇava, la *Spandakārikā-vivṛtti* de Rāmakaṇha.

L'école Krama se reconnaît pour références scripturaires le *Devipañcaśataka* ainsi que le *Krama-sadbhāva*[27]. L'observation des cycles de la conscience infléchira sa tendance vers un méta-ritualisme et une quintessence de philosophie dont le ressort suprême se définit comme l'énergie innée de la Conscience. La base doctrinale de l'ĪPV n'est pas sans lien, si paradoxal que cela puisse paraître, avec le culte des Kālī « retravaillé » et intériorisé par les ascètes qui voulurent l'assimiler intérieurement.

La part d'investigation personnelle est toujours ardemment recommandée dans l'ĪPV ; l'expérience individuelle *(sva-saṃvedana)*[28], terme traduit parfois par « conscience de soi », l'exercice du raisonnement *(yukti)*[29] et la révélation Āgamique sont tous trois donnés pour essentiels à l'avènement de la réalisation aux moments stratégiques de l'argumentation d'Abhinavagupta.

Privilégiant ainsi cette triade, le traité de l'ĪPV instaure un jeu de correspondances où s'abolit toute distance irréductible entre sujet et objet, expérience subjective et objective, qu'elle appartienne à la sphère du rituel ou à celle du quotidien, un système de conversion reliant entre eux tous les degrés du réel, comme les *Upaniṣad* le firent en d'autres temps et registres. L'arrière-plan que composent les rituels sectaires pratiqués par les ascètes « renonçants » *(sannyāsin)*, en même temps que les philosophies complexes de la Parole, devient le terreau de nouvelles conceptions originales de l'Absolu immanent et transcendant : il inspire des textes tels que l'ĪPK et leurs gloses qui amorcent un nouveau virage dans la pensée hindoue.

Comme cela a déjà été mentionné, le Cachemire subit l'influence grandissante de l'Islam, au XIV^e^ siècle, et semble-t-il peut-être même avant cette date. Pour sauvegarder la tradition, les maîtres de la Pratyabhijñā partirent en Inde du Sud, et trouvèrent refuge dans les hauts-lieux shivaïtes de Cidambaram, Kañci et Madurai. Cette tradition joua un rôle important et cela jusqu'à une époque récente[30] ; aux XII^e^ et XIII^e^ siècles des œuvres imprégnées de non-dualisme, ainsi que leurs gloses, virent le jour, fortement inspirées de la Pratyabhijñā. Des développements intéressants sur le système Krama et Trika, de même que sur le culte de la déesse liée au Trika, Kuñcikā, s'ensuivront. Certaines modifications prennent place, telle la disparition des deux divinités Parāparā et Aparā (correspondant au culte Kāpālika[31]) qui cèdent la place au premier terme de la triade : *Parā*, assimilée alors à Sarasvatī. En Inde méridionale, le temple de Cidambaram offre l'originalité d'un culte du Śiva-Naṭarāja, à la place de celui, partout répandu, du *liṅga*. Il est intéressant de voir que les formes méridionales du Trika et du Krama choisirent pour incarner l'essence de la Pratyabhijñā le Śiva dansant, Seigneur de la Vibration cosmique, symbole du dynamisme intérieur de la Conscience.

Le courant fondé par Somānanda lui survécut donc une dizaine de siècles au cœur de ces temples du Sud où il rencontra un écho favorable, et une continuation conjuguant les deux aspects de métaphysique pure et d'arrière-plan à la dynamique rituelle, ce qui finalement ne lui demanda que peu d'accommodations. Au Cachemire, seule la dimension gnoséologique qui constitue son essence même perdura jusqu'à nos jours[32]**.** Le courant Pratyabhijñā se présente ainsi comme la seule branche, au Cachemire, du Śivaïsme non-dualiste, base philosophique du courant Spanda dont les traités sont tous inspirés de la Pratyabhijñā.

## 2. Originalité de la Voie de la Reconnaissance

Parmi les modes de réalisation que propose le Trika[33] à l'être asservi en proie à la transmigration, les trois voies fondamentales correspondent à la triade formée des énergies de volonté *(icchā)*, de connaissance *(jñāna)* et d'action *(kriyā)*[34], ainsi qu'aux trois instants qui se succèdent

imperceptiblement lors de l'effusion créatrice. Néanmoins, puisque tout ne procède que de la Réalité, rien n'y est vraiment étranger et, de ce point de vue, on peut poser la question de la nécessité de celles-ci[35]. Le *Tantrāloka* formule ainsi ce paradoxe :

« Tandis que l'Omniprésent révèle à certains sujets conscients sa propre Essence en sa plénitude, à d'autres il la révèle progressivement. »

D'ordinaire, de multiples pratiques touchant au souffle, à la science des *mantra*, *maṇḍala*, aux pratiques de concentration, stimulations de l'énergie vitale… jalonnent les voies ; mais ici il ne s'agit pas de cela car, si Utpaladeva définit cette voie comme nouvelle et aisée[36], cela signifie que nul autre moyen n'est requis qu'une parfaite prise de conscience immédiate et spontanée de soi *(akṛtrimāhaṃ*[37]*-vimarśa)*.

Le seizième verset qui évoque la nouveauté et l'aisance caractéristiques de cette voie dans le dernier livre est ainsi glosé : « Voie méconnue, enfouie au cœur de tous les textes sacrés, et, de ce fait, restée secrète, cette (voie) toute nouvelle apparaît aisée car dénuée des tourments liés aux pratiques internes et externes telles que le contrôle du souffle… »

La voie de la Reconnaissance est donc décrite comme la voie suprême, se situant de plain-pied en l'ineffable réalité, et suscitant l'épanouissement de la conscience qui met fin à l'engourdissement, état passager qu'assume par jeu Śiva lui-même et qui ternit l'intelligence de la réalité. Grâce à ce subtil éveil intérieur, tous les leurres, par miracle, s'effriteront et, en un instant, s'apaisera, se recomposera, le miroitement fragmenté des apparences.

Reconquête de son essence innée à la lumière de l'évidence, la reconnaissance n'implique ainsi aucune chose nouvelle, seul le regard s'oriente dans la direction juste, et cela ne peut être pour la pensée hindoue que dans le mouvement d'un retour à l'Origine, là où le sens ultime du monde n'a rien perdu de sa densité. Une anecdote vient illustrer à la fin de l'ĪPV la métamorphose du regard, accompagnée de félicité, chez une jeune femme qui, éperdue d'amour pour un héros, est mise en sa présence, alors qu'elle déplore toujours amèrement son éloignement. Un signe, si banal soit-il, suffira à abolir en un clin d'œil souffrances et langueurs, sitôt que la réalité reprend ses droits. Telle est la Reconnaissance du Seigneur dont Abhinavagupta se voudrait le messager.

Dans un hymne, Abhinavagupta compare ce dévoilement ineffable au soulagement et à la liberté éprouvés lorsqu'on pose à terre un fardeau sous lequel on a longtemps ployé. La liberté spirituelle est ici fondée sur une parfaite lucidité et nourrie de puissantes intuitions.

Le *Tantrasāra* dévoile en quelques mots quelle est sa nature. Parfois nommée non-voie *(an-upāya)*, parfois encore voie réduite *(alpopāya)* car l'énergie de félicité (ou de liberté) y joue un rôle de catalyseur, elle révèle simplement ce qui est, et le sentiment qui l'accompagne se teinte de plénitude puisqu'aucune entrave ne subsiste plus pour la conscience. Voici quelques extraits du deuxième chapitre consacré à la non-voie :

« Lorsque, transpercé d'une puissante grâce, n'ayant entendu qu'une seule fois la parole du maître, il discerne la Réalité par soi-même, de la manière qui sera exposée, l'absorption en Śiva éternellement présente d'un tel être est indépendante de toute voie.

Si l'on objecte : comment peut-on discerner sans l'aide du raisonnement *(tarka)* – un des membres du yoga ? On répond : À quoi bon une voie pour parvenir au suprême Seigneur lumineux par lui-même, notre propre Soi ? Une voie ne peut faire acquérir son Essence puisqu'Il est éternel, elle ne peut le faire connaître puisqu'il brille de son propre éclat ni écarter le voile qui l'obscurcit puisqu'aucun voile ne peut le recouvrir ; elle ne peut faire pénétrer en lui car il n'y a rien qui soit séparé de lui et qui puisse y pénétrer.

« Que pourrait donc être une telle voie ? Impossible qu'elle puise être séparée de lui dont la volonté propre est cause des diverses productions depuis le temps jusqu'aux moyens de connaissance, de lui, libre Réalité, masse de félicité, puisque tout ce qui existe ne forme qu'une seule réalité de pure conscience qui échappe au temps, que ne limite pas l'espace et que ne flétrissent point les contingences, que ne confinent pas les formes, que n'expriment pas les paroles, que ne déploient pas les moyens de connaissance.

« C'est Lui-même que je suis, et en moi se reflète le Tout. Celui qui discrimine ainsi de façon définitive acquiert, hors de toute voie, une compénétration éternelle avec le Suprême Seigneur. Il n'est plus astreint à rien, ni aux *mantra*, ni à l'adoration, ni à quelque pratique que ce soit.

« Le réseau des voies ne peut éclairer Śiva. Comment un pot (de cuivre) ferait-il briller le soleil aux mille rayons ?

Et celui qui d'une sublime vision discerne cela pénètre instantanément en Śiva par lui-même lumineux. »[38]

Le statut tout à fait particulier de cette voie qui parachève la triade liée aux trois énergies de la conscience Désir-Connaissance-Action, et qui s'assimile au stade suprême universel, évoque la structure bien connue des trois états veille-rêve-sommeil profond sous-tendue et vivifiée par le Quatrième, *turya*. Les exemples de ce type ne manquent pas dans les sphères socioreligieuses hindoues pour suggérer que la quintessence de toute réalité lui préexiste et demeure infuse en ses déploiements[39]. Dans le passage cité du *Tantrasāra*, le seul fait de poser les fondements métaphysiques du Trika en termes d'auto-luminosité de la Conscience, ainsi que d'efficience et de créativité innée, conduit nécessairement à la notion de délivrance sous la forme de l'évidence ressaisie, retour à la source même de la conscience.

Le thème universel de la chose précieuse entre toutes qui se voile aux regards de tous, tout en étant visible à ceux qui ont su franchir l'obstacle, resurgit ici[40] ; il s'agira de se désengager des gangues du moi et de la nescience qui les irrigue pour se mettre en présence de la réalité recherchée. Ou encore, dans ce jeu de miroirs qui tisse l'univers, de passer du reflet à la lumière. Pour la conscience humaine[41], lisière diaphane entre la luminosité vivante et intacte, d'une part, et sa cristallisation fragmentée lorsque Śiva émet sa création sur l'écran de sa propre conscience[42], d'autre part, le mouvement vers l'origine répond à une nostalgie semblable à celle de l'union amoureuse qu'Utpaladeva met en scène dans le quatrième livre. Elle se résout dans le meilleur des cas en l'apaisement dû à une soudaine présence d'esprit, résonance éveillée qui déclenche une anamnèse dont la nature essentielle est de mettre en correspondance et même d'unifier deux éléments connus mais non reconnus jusque-là. La célèbre formule des *Upaniṣad* « *tat tvam asi* » (tu es cela) ou encore celle que les adeptes du Trika affectionnent « *so'ham* » (je suis Lui) sont du même registre[43].

Abhinavagupta insiste tout au long de son commentaire sur le fait que la vie quotidienne ne pourrait se passer de l'activité de recognition puisque

la vie du langage, donc de la pensée même, en dépend. Il cherche ainsi à démontrer que tout est déjà donné : la conscience constitue le socle de l'existence, il n'est que de le reconnaître. Sur le plan sotériologique l'essentiel réside ainsi en la prise de conscience synthétique *(parāmarśa)* qui fonde cette voie dite nouvelle et aisée. Celle-ci était néanmoins implicite, inscrite en creux dans l'architecture des doctrines Krama, Trika et Spanda, et sans doute également en certains *Tantra* tels que le *Vijñāna Bhairava* où l'on trouve des versets affirmant que : « L'adoration véritable ne consiste pas en offrande de fleurs ou autres dons mais en une intelligence intuitive bien établie dans le suprême firmament (de la Conscience) exempte de pensée « dualisante ». En vérité cette adoration (se confond) avec l'absorption issue de l'ardeur mystique. »[44]

Le cheminement retracé dans l'ĪPV conduit donc à remonter le cours de l'émanation, depuis l'activité consciente ordinaire, à en démêler l'écheveau, pour en saisir l'essence – lumière et énergie de la conscience cosmique –, et à s'y absorber afin d'en imprégner, comme en un rituel de sacralisation, toutes les couches de sa vie. Telle est la caractéristique du délivré-vivant (dans le Trika) : pour ce dernier tout élément de l'existence n'est saisi qu'enraciné en la conscience, il n'est jamais dénué d'un certain degré de réalité puisqu'il apparaît au sein de la Conscience. Cet aspect signe la différence de la Pratyabhijñā par rapport à bien d'autres systèmes hindous (le Vedānta par exemple) où la manifestation est illusion. Libre de toute pratique, cette voie n'en est pas moins âpre car elle comporte une catharsis intérieure portant sur la capacité à voir le monde dans son interdépendance intime avec la conscience : il est comme tel un paysage ressaisi dans le miroir de la conscience. D'où l'importance du bon usage du raisonnement *(tarka)* qui permet de réintégrer le monde en la plénitude originelle.

## 3. Odyssée de la conscience à travers l'ĪPV. Des vertus de la polémique

À qui est destinée cette voie immédiate qui n'a que faire des étapes et des rituels qui foisonnent à cette époque ? Le ritualisme extérieur des temps védiques est transposé sur un plan intérieur lors de la période dite tantrique

et donne lieu aux cultes intérieurs *(antaryāga)* avec ses visualisations, etc. aboutissant à la divinisation du *tāntrika*. Il existe néanmoins une tradition hindoue dont les premières traces datent des *Upaniṣad* et où la seule méthode employée consiste à considérer à des niveaux de plus en plus profonds l'énigme de son essence, à vivre en osmose avec les maîtres qui ont réalisé cette quête intérieure et dont les enseignements livrant une Parole exprimée ne sont qu'une phase transitoire, destinée à aiguiller vers la Réalisation du Soi.

Le problème de la qualification spirituelle est abordé par Abhinavagupta dès les premiers mots de l'ĪPV : cet enseignement est fait pour ceux qui, d'esprit lent, à l'intuition défaillante, n'ont pu saisir du premier coup la teneur des stances d'Utpaladeva. Il précise également que cela est destiné à tout homme, sans restriction aucune[45] car tourmenté par le cycle sans fin des naissances et des morts, l'être humain est vraiment digne de compassion. L'homme qualifié se révèlera de lui-même comme celui pour qui brille le sens du traité, tel un reflet dans un miroir, épanouissement de l'intellection ! « Ainsi grâce à l'intime conviction de sa plénitude, l'être qualifié s'avise alors de la splendeur de la Conscience absolue *(saṃvit)*. Mais, différents de nature, les autres individus n'éprouvent à son égard qu'indifférence. » (ĪPV I.1.1 p. 152)

Ainsi, c'est la consistance de l'être, la foi qui l'anime, sa vocation à comprendre, à des degrés supérieurs, ce qui est suggéré (ĪPV I.1.1), qui le qualifient réellement. À propos de l'efficience des *mantra* :

« … Seul celui qui est inspiré par ces paroles *(mantra)* est qualifié pour partager (cette expérience). Par contre, sans une foi sincère, seule susceptible de conduire à la réalisation, cette énonciation ne s'avère pas valide, étant dépourvue de prise de conscience. » (ĪPV II.3.2 p. 344)

Les seuls critères des adeptes de la voie de la reconnaissance sont ferveur et vive intuition.

Il ne s'agit cependant pas de la même pratique de l'intuition, si prisée par exemple dans le Tchan, car les délices et les rigueurs du raisonnement n'y ont pas la part aussi belle que dans la Pratyabhijñā. Le Cachemire manifeste au siècle d'Abhinavagupta[46] un intérêt extrême pour la logique héritée de Dharmakīrti. Aux yeux des penseurs cachemiriens, l'exercice du raisonnement doit venir pallier un entendement médiocre et permettre la pleine réalisation de la réalité qui brille avec évidence et d'emblée aux

esprits plus lucides. La logique est définie par ses maîtres bouddhistes comme la science des causes et des effets, et concerne tous les aspects de l'existence et de l'activité objectives et subjectives ; la réalité est soumise au critère de l'efficience[47], faute duquel elle n'est pas considérée comme valide.

Abhinavagupta est instruit dans les divers courants du Bouddhisme, et l'ĪPV fait une large part à ses théories. À vrai dire, l'un des soucis majeurs de notre commentateur est bien de persuader ses disciples érudits qu'il existe une défaillance à la base de la doctrine prestigieuse et attractive des Vijñānavādin et des autres. Abhinavagupta se présente ici comme un être réalisé, porteur d'une mission altruiste et suprême consistant à ouvrir un chemin vers la délivrance à tous ceux qui lui accordent leur confiance. Il choisit cette fois de rivaliser avec les virtuoses de la rhétorique. L'enjeu doit donc être d'importance. Et les vertus de la controverse reconnues.

Pour déblayer la voie de la pure conscience, la pensée discursive est ainsi sollicitée, mais seulement comme prélude à l'absorption la plus profonde, aucun doute ne venant plus freiner son élan. Il s'agit de passer d'un niveau à un autre plus élevé, plus complet : de la discussion logique, du raisonnement *(tarka)* à une compréhension plus profonde *(bodha)* et de là, à la connaissance éminente, à l'intuition qui traverse les apparences et conduit à la libération *(prajñā*).

L'expérience centrale de la Reconnaissance se soustrayant à toute démarche rationnelle, paradoxalement, Utpaladeva tentera de fournir une structure logique à sa trame philosophique : définition de la conscience et de ses énergies, de la réalité comme reflet… La voie correspondant à la raison intuitive est, dans le courant Trika, celle de la connaissance ou de l'énergie où la divinité est le Seigneur Maheśvara doué de toutes les énergies cognitives (connaissance, différenciation, etc.) ainsi que de liberté efficiente.

En Lui, l'univers du connaissable demeure au stade indifférencié, alors qu'au stade de Śiva suprême Paramaśiva, il n'est pas apparu en sa conscience. C'est Maheśvara que l'ĪPV invoque, afin que les doutes et les différenciations *(vikalpa)*[48] s'éteignent pour laisser libre accès à la certitude inébranlable : « Ceux qui savent tranchent à la racine l'arbre fourchu de la funeste différenciation avec la hache de la raison intuitive aiguisée au plus

haut degré et accèdent à la certitude. » (TĀ IV.13). (Tel est également le but visé par les contemplateurs de la roue des Kālī mais par une attention directement axée sur la transmutation qui suscite et résorbe les instances de sujet, d'objet et de moyen de connaissance, pour accéder à l'énergie de la conscience.)

Si la dialectique s'arrête là où se dévoile ce que l'on a toujours su, l'ĪPV use donc de la raison et du doute méthodique pour purifier l'intelligence, aiguiser le discernement, assouplir les mouvements de la pensée ; car dans l'exiguïté de l'individualité, la seule passerelle vers de plus vastes horizons est une conscience qui a retrouvé sa liberté et son efficience. En effet, la nescience apparaît aux yeux des philosophes cachemiriens comme le pire fléau qui éloigne immanquablement de la délivrance ; ils distinguent deux formes de cette imperfection : celle qui relève de la condition humaine *(pauruṣa-ajñāna)* due à une contraction de la Conscience engendrant la transmigration et à laquelle les initiations peuvent remédier, et celle liée à l'intellect (*bauddha-ajñāna*) qui se présente comme une défaillance de la certitude face à une connaissance authentique. L'introduction du *Tantrasāra* l'évoque en ces termes :

« Essentielle est donc la connaissance intellectuelle faite de détermination ; et bien exercée cette connaissance même élimine elle aussi l'ignorance congénitale du fait que l'exercice de la conscience à double pôle aboutit en définitive à la connaissance différenciée.

De toutes les manières possibles il faut donc parvenir à une connaissance douée de parfaite certitude à l'égard de toutes choses dont la nature propre est Śiva, à savoir le Soi identique à la lumière de la Conscience que ne limite aucune pensée dualisante.

Cette connaissance est précédée par celle des textes sacrés révélés par le Seigneur, la seule qui soit capable de libérer de la servitude universelle… à l'inverse de la connaissance prônée par d'autres traditions inférieures qui libèrent seulement de ce qu'elles croient être la servitude[49]. »

Abhinavagupta pose ainsi l'équation nescience-servitude et se sert de la raison pour exhumer et déraciner les dichotomies qui assaillent et morcellent la conscience non-réalisée. Une illustration familière aux maîtres du Trika est celle du roi qui, selon son propre gré, joue le rôle de fantassin et finit par oublier sa nature véritable ; son ignorance *(bauddha-ajñāna)* le

privera dès lors de la liberté et de la plénitude qui sont siennes et qu'il ne retrouvera qu'en reconnaissant son essence originelle.

Śiva lui-même en ouvrant les yeux *(unmeṣa)* à la création qu'il porte en lui les ferme *(nimeṣa)* à son essence suprême et réciproquement : oubli premier, inscrit en ce mouvement qui se tient au principe de la Réalité ; même en ce niveau la conscience aspire à se voiler à elle-même puis à se ressaisir dans l'émerveillement de soi *(sva-camatkāra)*. La plasticité infinie de la Conscience, à la fois lumière *(prakāśa)* en laquelle s'inscrivent toutes choses et énergie inhérente à la prise de conscience de soi *(vimarśa)*, est le lieu et de l'oubli et de la fulgurante intuition qui y met fin. Inconnaissable, bien que réelle, on ne peut que la reconnaître[50], une fois le malentendu dissipé.

Pour atteindre l'objectif qu'il s'est fixé, celui de mettre fin à l'ignorance intellectuelle, Abhinavagupta orchestre dans l'ĪPV un débat « polyphonique » largement ouvert aux théories contemporaines qu'il fait entendre au fil des thèmes variés qui vont se succéder ; chacune à son tour sera réfutée, et il est évident que toute l'architecture de sa glose, modelée sur celles des stances d'Utpaladeva, ne concourt qu'à mettre en évidence l'acuité et la suprématie de la métaphysique de la Pratyabhijñā[51] :

– les Cārvaka assimilent le soi au corps doué de conscience ;
– les adeptes du Nyāya et du Vaiśeṣika l'assimilent à l'intellect *(buddhi)* ;
– les Mīmāṃsaka et les Saugata, de même avec quelques variantes[52] ;
– des adeptes des *Upaniṣad* l'identifient au souffle-énergie *(prāṇa)* ;
– les Brahmavādin, qui se réfèrent à la thèse du non-être primordial, et les Mādhyamika prônent comme stade ultime la vacuité ;
– pour les Pāñcarātra, c'est la Prakṛti qui est cause suprême (non seulement matérielle) ;
– les adeptes du Sāṃkhya sont proches des Vijñānakevala/Vijñānavādin pour lesquels le principe ultime est la Conscience mais dénuée d'énergie ;
– des Vedāntin qui se réfèrent à la thèse de l'être primordial croient en un Seigneur (Īśvara ou Puruṣa) ;
– les grammairiens philosophes (Vaiyākaraṇa)[53] identifient le Soi au Śabda-Brahman (correspondant au niveau de la Parole nommée *Paśyantī* –

vision indifférenciée de la réalité – qui est celui de Sadāśiva dans le Trika) ;

– certains des *tāntrika* conçoivent le Soi comme transcendant l'univers, alors que d'autres, adeptes du Kula[54] (où la Śakti joue un rôle essentiel et dont est issu le Trika), le reconnaissent comme immanent ;

– les partisans du Trika, enfin, allient ces deux points de vue et se considèrent au sommet de la pyramide constituée par ces divers systèmes.

L'ĪPV entend ainsi livrer la quintessence et le sens de la suprême Réalité et dissoudre tous les nuages qui obscurcissent sa vision par le jeu de l'argumentation et du raisonnement *(tarka)*.

## La forme

Le commentaire d'Abhinavagupta se destine à refléter le plus fidèlement possible la doctrine de Somānanda (ĪPV IV.16), et cela au travers des stances d'Utpaladeva dont il glose chaque terme ; sur la trame de ce déchiffrement, la majeure partie de l'œuvre s'ordonne autour d'une controverse au cours de laquelle Abhinavagupta répondra de manière détaillée aux objections résumées dans la thèse préliminaire (ĪPV I.2) et formulées tout au long du texte[55]. Toutes divergences émanant des autres écoles se trouveront éradiquées à l'aide d'un outillage conceptuel subtil et systématique (il emprunte d'ailleurs aux logiciens bouddhistes leurs propres armes !) ; l'adversaire bat en retraite inévitablement car chaque position antagoniste est vidée de son sens, permettant ainsi une progression continue et spiralée : les leitmotiv de l'œuvre resurgissent inlassablement pour réaffirmer la perspective du Trika et renvoyer à l'unique point central de l'expérience de la Reconnaissance. Il ne faut pas oublier que la pratique didactique était essentiellement orale et qu'un chapitre *(āhnika)* était destiné à être étudié en un jour, comme son nom l'indique : *ahar/ahan* est un nom neutre désignant le jour (sacrificiel).

Ce texte riche et complexe, parfois lourd peut-être, en quête d'une cohérence qui rivalise avec celle des bouddhistes logiciens du Cachemire, déroute fort souvent notre intelligence peu habituée à ce type d'approche analytique où chaque détail mérite une remarque et chaque idée une enquête minutieuse, où les articulations n'apparaissent pas toujours avec évidence[56]. La pensée d'Abhinavagupta se déploie ainsi en un jeu serré et symétrique

entre la doctrine qu'il défend et la réfutation vigoureuse de son adversaire ; cyclique[57] plus que linéaire, la forme permet d'intégrer et de mettre en correspondance des thèmes récurrents. Les rythmes varient cependant selon l'ampleur des périodes que constituent les répliques, quelques pointes d'humour, visant ses adversaires, surnagent de cet édifice philosophique aride, mais elles sont hélas plus rares que dans d'autres œuvres[58].

En dépit de son abord rétif (du fait de son caractère essentiellement rhétorique), l'ĪPV offre un paysage inégalable de la vie intellectuelle au Cachemire des Xe-XIe siècles, axée sur des préoccupations d'ordre sotériologique. Le courant Trika par l'intermédiaire de son éminent porte-parole réinterprète de manière originale les thèmes fondamentaux des *Āgama* et des grands courants philosophiques grammairiens et bouddhistes, afin d'inspirer une voie inédite qui n'a que faire des rites puisque la Conscience, indissolublement liée à la pulsation de l'Énergie cosmique, contient en elle le ressort de toute connaissance et de tout acte.

Emmaillée de maintes citations issues de *Tantra*, de textes fondamentaux de la tradition brahmanique[59], dont il n'est pas toujours aisé de retrouver l'origine, cette œuvre massive laisse souvent perplexe, car nous sommes loin d'en posséder toutes les clefs sur le fond et la forme[60]. Les quatre livres font appel à deux niveaux de discours, l'un rationnel qui tente de déchiffrer une intelligibilité irréfutable de la réalité, l'autre dévotionnel (métalogique) qui prend le relai là où la connaissance est impuissante et qui non seulement ouvre et clôt le texte mais l'imprègne tout entier : il requiert une adhésion plus profonde, tel l'amour qui apparaît dans l'anecdote finale (ĪPV IV.16) et révèle une autre « intelligence » du monde abolissant des frontières artificielles.

Le premier livre (huit chapitres) et le deuxième (quatre chapitres) traitent respectivement des énergies de connaissance et d'action possédées par le Soi-Conscience *(cid-ātman)*. Le troisième livre (deux chapitres) est consacré à la présentation des catégories de la Réalité selon les *Āgama*, le quatrième (chapitre unique) est une synthèse générale qui définit la Reconnaissance. Il est intéressant de noter que le texte s'achève sur une question qui circonscrit le rôle de l'œuvre : toutes réflexions doivent céder la place au saisissement émerveillé de la Reconnaissance ; Abhinavagupta conclut sur ces mots adressés avec humour à l'incrédule :

« Mais à celui qui, sans avoir jusque-là reconnu son propre soi, désirerait plutôt disserter sur quelque autre sujet, et s'il se fourvoyait, m'interrogeant ainsi : "qui êtes-vous ?", que devrais-je alors répondre ? »[61]

Avant le survol rapide du déroulement du texte, une brève remarque sur la forme générale, organisée en quatre parties, classique dans la plupart des ouvrages philosophiques sanskrits. On note ici une structure pyramidale du texte avec le rythme arithmétique huit-quatre-deux-un des chapitres dans les quatre parties respectives. Abhinavagupta, virtuose des spéculations sur les pratiques rituelles faites de *mantra* et de *maṇḍala*[62], s'en est-il inspiré pour élaborer un *maṇḍala* idéel, fait d'un enchevêtrement d'idées et de démonstrations logiques ?

Ce texte a donc pour vocation de dévoiler un aspect particulier de la fascinante tradition des *Āgama* ; voie nouvelle mais épousant le modèle immémorial de la transmission de maître à disciple, elle réconcilie la rigueur à l'ardeur de la dévotion, le toujours connu à la révélation, elle disperse ce qui sépare et réunit ce qui, par essence, n'est pas distinct. De cette double spirale procède l'approche à la fois progressive en son prélude verbal, et soudaine lors de l'illumination, d'où son qualificatif de non-voie. « La grande illumination qui contient en son sein l'univers s'appelle Splendeur *(bhāsā) ;* pleine de conscience elle indique la voie. C'est elle l'unicité de l'essence de Śiva. Comme un reflet, le monde consistant en sujet et objet connus révèle en elle – écran lumineux – à la manière d'une ville dans un miroir. C'est la liberté, l'indicible énergie consciente du Seigneur. »[63]

# II. La vision de la Réalité d'après l'école de la Reconnaissance

Le paradoxe de la présence réelle éprouvée comme absence est évoqué par Utpaladeva dans le verset IV.17 :

« Même si elle se tient auprès de ce bien-aimé dont elle a enfin gagné la faveur au prix d'infinies prières, cette présence ne comblera pas de joie celle qui l'attend, aussi longtemps que cette jeune femme ne l'aura pas reconnu d'entre les hommes ordinaires. Ainsi, à l'image de (ce héros) dont les vertus passent inaperçues, le Seigneur universel, essence de toute chose, n'apparaît pas dans sa gloire innée. »

Cette illustration rejoint le thème universel de la Réalité passagèrement oubliée mais déjà connue. Pour le Trika celle-ci n'est autre que la Conscience absolue *(cit)*, « unité indivise de Śiva et de son Énergie qui tout d'abord se manifeste en tant que "Je" sur le fond de sa plénitude sans faille, mais qui scinde ensuite sa propre énergie, si bien qu'apparaît alors la polarité : Śiva prend plaisir à s'écouler dans l'effusion de son essence ainsi qu'au repos en soi lors de sa résorption. » (ĪPV I.1,1re stance d'introduction)

# 1. Le miroir de la Conscience absolue

Le Soi est Conscience : Lumière-Énergie, miroir et reflets
Vibration *(spanda)* et lumière, Essence de la création

Dans la métaphysique du Śivaïsme cachemirien la réalité centrale, infinie, présence universelle, est la Conscience absolue *(cit* ou *parama-saṃvit)* qui non seulement se révèle inlassablement à elle-même mais émet l'univers sans nécessité d'une cause matérielle extérieure : réunissant les deux aspects de l'immanence *(viśvamaya)* et de la transcendance *(viśvottirṇa)*. Elle est aussi définie comme le Cœur *(hṛd, hṛdaya)* ou le Soi-Conscience *(saṃvid-ātman)* éternellement présent à lui-même. On la nomme également *Paramaśiva.* La lumière, comme dans de nombreuses civilisations, suggère à merveille la révélation de la réalité, mais elle possède en outre dans la doctrine Trika une caractéristique fort originale, celle d'être douée de vie (*prakāśa* est indissociable de *vimarśa*).

### a. Lumière-Conscience *(prakāśa)*

Le terme de Lumière-Conscience[64] nous a paru le moins éloigné du sens de *prakāśa* ; il évoque en effet simultanément luminosité infinie de la Réalité et Conscience absolue qui en son stade ultime est indifférenciée, parfaitement pure de tout connaissable *(prameya)*. « La lumière de la conscience n'est ainsi rien d'autre que Conscience absolue et sans faille. Telle est son essence infiniment subtile », « Fulguration » *(sphurattā)*, ou scintillement qui forme la trame atemporelle, et l'essence de l'univers *(viśva-vapus)* dénuée de toute limite, car sans elle rien ne se révélerait (ĪPV I.6.2). La mise en lumière des réalités se passe de cause matérielle, telle la création yoguique. Ne dépendant d'absolument rien, cette lumière infrangible possède une liberté efficiente[65] parfaite.

### Conscience-Énergie *(vimarśa)*

Si *prakāsa* signifie rayonnement lumineux, *vimarśa* suggère le ressaisissement (*MṚŚ* toucher, entrer en contact) qui anime et préside à tous les actes de conscience. Au niveau suprême, il s'agira de la prise de conscience de soi :

« Et ce ressaisissement *(vimarśa)* qui a pour essence la conscience "je" est énergie de connaissance et d'action du Seigneur qui se divertit ainsi ! En fait, l'énergie de connaissance et l'énergie d'action correspondent à la Lumière-Conscience et à la prise de conscience qui est par nature parfaite autonomie ; de plus, cette conscience-énergie *(vimarśa)* vit au cœur de la Lumière-Conscience. Énergie d'action et de connaissance ne sont en réalité à ce stade suprême *(para)* que cette Conscience-Énergie. » (ĪPV I.8.10).

Elle constitue la pulsation de vie d'instant en instant et le centre unique d'où jaillissent les « créations » divines et celles des sujets conscients limités, du ressort de la connaissance ou de l'action. Dans l'école Pratyabhijñā, on accorde une importance de premier ordre au dynamisme de la conscience (qui s'oppose en cela au Vedānta) :

« le Soi est Conscience absolue et de ce fait activité de la conscience… » (ĪPV I.5.12),

ou encore :

« Ainsi c'est la vie de la conscience *(vimarśa)* qui se trouve à l'origine de (l'activité cognitive) de la différenciation comme de la différenciation (de la réalité). » (ĪPV II.3.9)

Dans la *Parāpraveṣikā* Kṣemarāja définit *vimarśa* comme fulguration immédiate du « je » *(akṛtrimāhaṃ visphuraṇam)* ; parmi les synonymes (Énergie, Parole, Liberté… suprême) de ce terme qui fleurissent dans les textes du Trika pour évoquer la vie de la conscience, le concept de la vibration *(spanda)*[66] est à l'origine du courant Spanda, très proche par ses maîtres et la teneur de ses œuvres du courant Pratyabhijñā, bien que non philosophique[67]. Ces écoles ont mis l'accent sur la conscience « je », creuset de l'expérience de la reconnaissance de soi en tant que Lumière-Conscience où affleure un frémissement *(saṃrambha)*, « un ébranlement qu'est la prise de conscience *(vimarśa) »* (ĪPV I.1.5).

Les fondements métaphysiques formulés par cette tradition cachemirienne, en faisant de ses deux principes essentiels, la Lumière (liée à l'aspect de conscience) et l'Acte par excellence (énergie, inextinguible essor, efficience…), deux pôles indissolublement liés, établit du même coup l'évidence d'une Réalité non-duelle. La Conscience originelle est intuitivement perçue comme un Silence[68] vivant et conscient, riche de toutes les potentialités, audibles et inaudibles, capable de les susciter, de les orchestrer et de les résorber en soi. Dans cette perspective, chacune des expressions du Silence primordial participe de sa nature vibratoire, est doté de la conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)*, mais apparaît néanmoins distincte des autres, à ceux qui n'ont pas encore percé à jour leur nature originelle.

### Réalité, miroir et lumière

D'instant en instant, la Conscience absolue, sans que cela provoque de succession, se ressaisit en tant que « Je » *(aham)*[69], puis éveillant en soi par son énergie de Liberté l'univers, tel un songe qui prend place dans le rêveur, elle le reflète en elle-même, tel un miroir infini où rien ne se révèle comme extérieur ni distinct du fond, qui est tout à la fois scène, acteur et spectateur[70].

Ainsi le Soi – ultime Réalité, essence du suprême Seigneur – ne fait qu'un avec la prise de conscience de soi et se révèle ainsi, selon le Trika, dans l'acte de parfaite coïncidence avec le Je dégagé des limites individuelles. Et c'est au cœur de cet émoi procuré par l'émerveillement de soi *(svātma-camatkāra)* que s'accomplit la Reconnaissance : telle une vision intuitive enfin libre de cloisonnement qui saisit d'un seul élan le Soi ultime, je et univers, car Il est aussi le substrat universel des réalités-reflets *(ābhāsa* ou *pratibimba)* qu'il instille en lui-même :

« Sa divine souveraineté consiste en une prise de conscience inébranlable, une indépendance absolue et une pure densité de félicité. » (ĪPV I.8.11, p. 304).

En raison de sa nature de conscience lumineuse et vivante, le Soi sous-tend l'ensemble de la création formée de sujets, moyens et objets de connaissance, Réalité ultime présente mais invisible à la manière d'une onde, d'une sève, d'un frémissement qui fulgure et parcourt à chaque instant toute chose.

« Fulguration, Réalité absolue, affranchie du temps et de l'espace, c'est cette essence universelle que l'on appelle Cœur[71] du Seigneur suprême. » (ĪPV I.5.14).

Le système Pratyabhijñā élabore ainsi une métaphysique de la réflexion lumineuse connue sous le nom d'*Ābhāsavāda* ou de *Pratibimbavāda.* Réalité, miroir auto-lumineux et lumière douée d'énergie éclairent les divers aspects de la coalescence *prakāsa-vimarśa* permettant de justifier la thèse de l'unité subsumant la multiplicité *(bhedābheda)* selon laquelle la réalité objective et temporelle est reconnue en sa nature de pure conscience immuable par l'évocation de la roue des *Kālī*[72]. Dans le *Tantrāloka*, Abhinavagupta aborde également le thème du miroir afin de déliter les conceptions de multiplicité et d'extériorité. Les reflets émanés de la Conscience absolue sont réels puisqu'ils se fondent en cette réalité, n'existent que par elle, unis à elle, et n'en sont donc ni scindés ni différents. Les reflets ou phénomènes participent ainsi du

« Seigneur qui est Réalité absolue et qui, pareil à une paroi unie où se reflète l'image changeante de l'univers, ne peut être effleuré par la non-

existence…, sujet atemporel qui prend éternellement conscience des manifestations… »[73] (ĪPV II.3.15 & 16).

La glose intitulée *Spanda-kārikā-vṛtti* de Bhaṭṭa Kallaṭa s'ouvre sur trois stances d'introduction dont la première résume la thématique de l'émanation divine sous forme de réflexion lumineuse :

« Sur la paroi de son propre Soi libre et pur, la vibrante énergie extrait éternellement de son propre Soi, comme un miroir reflète une ville, l'univers entier, de la terre à Śiva, univers qui lui est essentiellement identique ».

Cependant, si le miroir évoque pour nous une surface limpide sans vie ni profondeur réelle, il n'en va pas de même pour les shivaïtes du Trika qui, comme nous venons de le voir, attribuent à la Lumière-Conscience, sous l'impulsion des courants adorateurs de Śakti, une pulsation de vie qui se traduit par le double mouvement universel de flux et de reflux de l'Énergie.

### b. Essor et cristallisation : jeu des énergies

Śiva qui se situe au-delà de toutes les bipartitions constitue la structure ultime du réel, de même, malgré la fausse impression de la multiplicité d'objets offerte par un miroir, le substrat lumineux est unique, telle la Lumière-Conscience *(prakāśa)* dont l'infinie créativité – autre face de sa liberté – assume la forme d'un jeu créé par son Énergie *(vimarśa)*. Somānanda dans la *Śivadṛṣṭi* a recours à la métaphore du roi qui joue le rôle de fantassin, Śiva est également connu comme le Seigneur de la danse cosmique ou encore Celui qui alterne éclosion et résorption du regard illuminant ainsi le théâtre de l'univers ou son Essence. La diffraction de la luminosité originelle provient selon l'ontologie du Trika de la nature divine douée d'énergies qui, à l'image d'un artiste inspiré, crée dans un débordement de félicité son œuvre[74]. Ces analogies se conçoivent tout à fait puisque l'arrière-plan métaphysique s'élabore dans un milieu qui accorde le primat à la conscience comme principe éminemment vivant, et animé d'une toute-puissance thaumaturgique[75].

D'une part, il existe donc une terminologie qui exprime le double mouvement de déploiement-reploiement régi d'un bout à l'autre par la

Conscience et prenant place en elle : le couple essor-contraction *(vikāsa-saṃkoca)*, éclosion-résorption du regard *(unmeṣa-nimeṣa)*, ainsi qu'un nuancier pittoresque de termes évoquant la dilatation, l'expansion jubilatoire *(ullāsa, āmoda)*, ou au contraire la cristallisation[76].

D'autre part, la Conscience est animée d'une triade d'énergies qui obéissent à un ordre d'immédiateté dégressive (élan du désir : *īccha*, connaissance : *jñāna*, action : *kriyā*) – couronnée par les deux énergies suprêmes et indissociables de Paramaśiva la conscience *(cit)* et la félicité *(ānanda)* qui constituent en réalité sa nature essentielle –, sous sa forme de Parole suprême, elle est triple selon aussi un ordre décroissant d'efficience et de plénitude, cette genèse prend l'aspect de l'existence de sept types de sujets conscients *(pramātṛ)*[77] ; enfin, elle apparaît comme l'expression de la quintuple activité divine. Ainsi, même au plus haut niveau, la Réalité est à la fois une et multiple et se présente comme une unité synthétique qui exclut par sa nature toute distance infranchissable entre les divers mots de sa création ; voyons dans un premier temps l'architecture interne des énergies conscientes, avant d'aborder le thème du flux-reflux.

Paramaśiva (suprême Śiva) ne se départit jamais de sa nature de Conscience et de pure béatitude cependant qu'il suscite en dehors de toute scission interne le processus d'émanation cosmogonique[78]. « Il conjugue l'absolue capacité de manifester *(prakāśa)* et la prise de conscience réflexive sans laquelle l'être serait lettre morte. L'énergie de désir correspond à l'expression immédiate de sa liberté (de créer, de dissoudre, d'agencer, etc.) ; l'énergie cognitive, à la Lumière-Conscience, et se compose des puissances de différenciation, connaissance et remémoration ; l'énergie d'action, à l'Énergie de la Conscience. « Le Soi qui vibre en toutes les modalités est Conscience omnipénétrante reposant dans une bienheureuse quiétude. C'est Lui, Śiva, flux éternel de volonté dont la connaissance et l'activité fluent spontanément. » (ŚD I.1). Mais ces énergies sont en fait décelées même dans la banale connaissance d'une jarre[79] en remontant de la conscience « je connais telle chose » vers le sujet conscient « je », et de là vers le Soi (conscience et félicité).

– *Cit*, auto-révélation de l'Absolu Anuttara[80], pure Concience de Śiva, tandis que *citi* mettant l'accent sur l'aspect d'activité est propre à Śakti. *Cit*

est en fait indissociable de l'énergie de félicité : « Riche du flot des principes de réalité se fondant en Lui, unité indivise de conscience et de félicité *(cid-ānanda-ghaṇa)*, suprême, inaltérable, parfaitement indépendant, tel est Śiva. » (ĪPV IV.1.14).

– *Ānanda*, la félicité est l'unique saveur de l'Essence suprême (ĪPV I.5.13) :

« Parce que la Lumière-Conscience et son Énergie ne sont qu'une seule et même réalité et que cette fulguration est par essence prise de conscience émerveillée *(camatkāra)*, on l'appelle énergie d'action car elle est liberté parfaite. Elle prend assise en sa propre essence et (sous cet aspect), on la désigne comme félicité. »

Le premier chapitre du *Tantrasāra* donne aussi cette équivalence :

*svātantryam ānanda-śaktiḥ/* « L'énergie de félicité est Liberté. »

C'est la triade des énergies suivantes que souhaite mettre en lumière le traité de la Reconnaissance afin que le disciple attentif puisse l'identifier comme sienne.

– *Icchā-śakti*, l'énergie du désir, l'élan ou l'aspiration de tout l'être, qui oriente vers la création[81] ou l'action dont elle est la seule cause *(hetu)* réelle, comme dans le cas de la création yoguique, incite Śiva à se voiler :

« Cependant si le Seigneur suprême se voile, la cause en incombe à la puissance de *Māyā* dont la nature génératrice d'illusions procède de la liberté (divine) qui suscite l'absence de son indifférenciation, désirant se voiler à lui. » (ĪPV I.6.5).

Intention créatrice, premier frémissement dans la quiétude parfaite de *Paramaśiva*, *Icchā* est l'élan de projection de l'univers au cœur même de Śiva.

– *Jñāna-śakti*, l'énergie cognitive, est à elle-même sa propre preuve et prise de conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)*, essence du « je »

unique, en dernière analyse, de tout être vivant, jusqu'au ver ainsi que de tout objet[82].

« Elle met au jour la multiplicité des phénomènes qui reposent en elle, non distincts d'elle-même bien que séparés les uns des autres » (ĪPV I.3.7) :

« La Conscience absolue et dynamique *(citi)*, par le simple élan de son désir, est à l'origine de l'existence universelle. De son propre gré, la Conscience-en-acte *(citi)* déploie l'univers sur son propre écran » (tout comme les reflets apparaissent à l'intérieur d'un miroir, non à l'extérieur).

Cette énergie cognitive n'est jamais dénuée de conscience. Dans le livre consacré à l'énergie d'action, l'on découvre aussi cette intéressante définition :

« La connaissance est vivifiée par l'énergie de la conscience *(vimarśa)* et celle-ci n'est autre que l'énergie d'action. » (ĪPV III.1.1).

La plupart de ces conceptions sont évidemment remises en question par les adversaires variés qui se succèdent tout au long du commentaire, réfutant soit l'existence d'un sujet connaissant ultime, soit le processus cognitif lui-même tel qu'il est envisagé par le Trika[83].

– *Kriyā-śakti*, l'énergie d'action, signifie, selon le *Tantrasāra,* l'aptitude à assumer toute modalité d'existence *(sarvākāra-yogitvaṃ kriyāśakti)*[84] ; sa réalité interne est une et indissociable de la prise de conscience globale *(parāmarśa)* ; elle forme l'essence de toute relation, préside à la manifestation des catégories de la Réalité.

Sur les relations qui unissent les diverses énergies entre elles, les dernières lignes du premier livre de l'ĪPV nous offrent une synthèse :

« Quant au Soi caractérisé par la Lumière-Conscience, il n'est jamais dépourvu de prise de conscience globale *(parāmarśana)* ; il se colore ainsi de la lumière des phénomènes variés (bleu…), car il est dans sa nature de réfléchir (prendre conscience) *(vimṛśad-rūpam)*, non pas à la manière d'un cristal qui capte (sans en être affecté).

Sa divine souveraineté consiste en une prise de conscience sans faille *(anavacchinna-vimarśatva)*, une indépendance absolue *(ananyo-mukhatva)* et une pure densité de félicité *(ānandaika-ghaṇatva)*. Et ce ressaisissement *(vimarśa)* qui a pour essence la conscience « je » *(ahaṃ-bhāva)* est (énergie) suprême de connaissance et d'action du Seigneur qui se divertit ainsi. »

En fait, l'énergie de connaissance et l'énergie d'action correspondent (respectivement) à la Lumière-Conscience et à la prise de conscience, qui est par nature parfaite autonomie ; de plus cette conscience-énergie *(vimarśa)* vit au cœur de la Lumière-Conscience. Énergies d'activité et de connaissance ne sont en réalité, à ce stade suprême *(para)*[85] que cette conscience-énergie. Cependant, à l'étape intermédiaire *(parāpara)*, domaine du Seigneur Sadāśiva, elles assument la nature essentielle d'une prise de conscience « je » qui prévaut, tout en s'identifiant à (tel phénomène) « cela » *(idantā)*.

Quant au niveau inférieur, *(apara)* domaine de Māyā, l'accent est mis, pour ces énergies, sur (l'objet) « cela ». Mais en toute circonstance l'énergie de connaissance *(jñāna)* n'est jamais que conscience-énergie ; sans elle, cette énergie cognitive serait réduite, comme on l'a déjà dit, à l'état de non-conscience *(jaḍa-bhāva)*. Quant à l'énergie d'activité, (évoquée en ces termes) : « Il est pure énergie d'activité » *(sa eva ca kriyā)*, l'auteur annonce que le livre suivant lui est consacré.

Śiva, en tant que Seigneur de la Danse cosmique, s'adonne à sa quintuple activité que nous résumerons comme suit :

– l'émission créatrice *(sṛṣṭi)* sise en lui-même : le processus cosmogonique a pour étoffe la Conscience, Lumière et Énergie.

– le maintien de l'existence cosmique *(sthiti)*.

– sa résorption *(saṃhāra)*.

– l'obscurcissement ou dissimulation de sa nature essentielle *(vilaya, tirodhāna)*, entraînant la différenciation par l'intermédiaire de *Māyā.*

– la grâce *(anugraha)*, à l'origine du dévoilement de la plénitude, cause de la réalisation libératrice. Selon la plus ou moins grande intensité de la grâce, diverses voies s'offrent aux hommes, celle de la Reconnaissance,

étant une voie très réduite *(alpopāya)* proche de la non-voie, requiert donc une grâce puissante[86].

À partir de cette fresque d'un Soi vivant et doué d'omniscience, de toute-puissance, débordant de félicité, à l'image du Śiva Naṭarāja, les mouvements complémentaires qu'il imprime à la plasticité infinie de la Conscience sont dépeints métaphoriquement comme éclosion-dissolution *(unmeṣa-nimeṣa)*[87] ou épanouissement-contraction *(vikāsa-saṃkoca)*. La finitude, l'emprise de la temporalité…, la torpeur qui vient figer la dernière sphère de l'émission divine ressemblent dès lors plus à un assoupissement ou à un oubli de soi qui repose entre deux éveils, et attend son retour en la conscience ininterrompue.

Au niveau de la conscience humaine, *unmeṣa*[88] équivaut, selon le PTV, à l'intuition créatrice *(pratibhā)* indifférenciée, ou à l'ouverture intérieure que procure soudain la saisie créative du sens de la phrase ; en fait tous les plans[89] de la vie cognitive sont sans cesse stimulés par cet éveil instantané car tout part toujours du centre, c'est-à-dire du « je » : la remémoration est par exemple une re-création du contenu mémoriel à partir de l'expérience consciente, point de vue que corroborent étonnamment les recherches scientifiques contemporaines sur le fonctionnement de la mémoire. On sait aujourd'hui que nos souvenirs ne sont pas identiques à ceux enregistrés lors de l'expérience originelle car, au cours du temps, les cartes neuronales se reconstituent au gré des expériences. Ces apports suscitent ainsi des modifications dans la mémoire.

La fulguration des mondes en la Lumière-Conscience, tel un ébruitement de la Vibration, s'achemine, dans le processus de la cosmogénèse, vers une fibrillation, une cristallisation opaque, où semble régner l'inertie après le scintillement de la vie ; toutefois la dialectique de l'élan inlassablement recommencé et de la luminosité comme trame infinie et indivise aboutit nécessairement à un paysage-miroir de la réalité, unifié et diversifié à la fois. On ne peut s'empêcher d'évoquer de nouveau à ce propos le cycle des énergies *Kālī* qui focalise l'attention sur l'« apparaître », l'existence, etc. des phénomènes se succédant et se résorbant en la conscience, comme l'archétype de cette cosmogenèse.

### c. Infinie liberté. Créativité divine

L'enseignement du Trika porte également le nom de « doctrine de la Liberté » *(svātantryavāda)* chère aux *Tantra*, qui tend vers l'équation libération-liberté, celle-ci formant pour ainsi dire l'étoffe des choses et ne faisant qu'un avec la Conscience par l'intermédiaire de son expression créatrice.

Le thème de la Liberté du Soi, au sens d'autonomie, d'indépendance radicale à l'égard de toute activité, innerve tout le commentaire d'Abhinavagupta. C'est elle qui assure le passage de l'indifférencié au différencié et réciproquement, qui ramène la manifestation de la diversité à l'unité. Pour la conscience plénière *(caitanyam)*, la liberté consiste dans le libre choix de joindre et de disjoindre les aspects universels. Le plus étonnant, cependant, est qu'elle parvienne à se manifester comme vidée de son essence « je », sous l'aspect d'un objet connaissable « ceci » qui est la négation du « je ». Et cette apparence est due à l'autonomie divine. Tout n'est en fait qu'épanouissement de la Liberté qui se voile et se dévoile à loisir, permettant à Śiva d'assumer l'infinie multiplicité née de lui, comme sous l'effet d'un excès de plénitude. La *Māyā*, principe d'illusion universelle si dépréciée dans l'ensemble des écoles philosophiques, est considérée dans le Trika comme « énergie d'illusion », *Māyāśakti*, soit puissance créatrice de Śiva.

L'efficience de l'acte *(kartṛtā)*[90], si importante dans le Shivaïsme tantrique du Cachemire, a pour essence la liberté ; elle se fonde en la prise de conscience synthétique *(parāmarśa)* et procède de l'intention d'agir *(cikirṣā*[91]*)*. Seul le Seigneur est le Créateur de l'univers car selon le Trika la nature de l'agent est nécessairement conscience et c'est cette efficience cosmique *(viśvakartṛtva)*[92] même qui lui confère la Souveraineté et fait de celui qui réalise cette reconnaissance un libéré-vivant. Celui-ci (re)-conquiert ainsi la plénitude sans que ne se resserrent plus les liens *(paśa)* qui asservissent ; dès lors, « le regard ne s'ouvre *(unmeṣa)* plus ni ne se clôt *(nimeṣa) ;* désormais il demeure au-dedans… son activité différenciatrice est création universelle… » (ĪPV IV.11).

## 2. Le miroir de la création divine
## Jeu de miroir : Conscience et cosmogenèse

L'« apparaître » de l'univers ne se situe pas, pour Abhinavagupta, dans la perspective d'une transformation-illusion *(vivarta-vāda)*[93] de l'Absolu mais plutôt dans celle d'une métamorphose *(pariṇāma-vāda)* de la Réalité « originelle », une, centrale qui assume l'aspect d'une réalité multiple. Celle-ci est donc émanée de – et surimposée – à la Lumière-Conscience, de même nature que la Vibration générique *(spanda)* qui l'anime[94]. Cette créativité « holistique » se confond avec l'efficience parfaite de l'acte de conscience *(kartṛtā)* et n'est possible qu'en vertu de l'essence à double pôle de Śiva.

### a. Miroir et reflets *(pratibimba, ābhāsa)* : genèse et expression de l'absolu

Ferment de liberté du point de vue de la Conscience, *vimarśa*, la Conscience-Énergie est le principe de créativité qui préside à la réflexion lumineuse, *prakāśa*, autrement dit, à la mise en lumière de la création. La genèse de la Pratyabhijñā se refuse à toute césure irréductible entre le transcendant et l'immanent, et a recours de ce fait à la métaphore du miroir-regard qui laisse toutes choses affleurer en lui sous forme de reflets distincts mais non séparés de lui :

« Tout comme des villes et des villages variés qui se reflètent dans le disque d'un miroir sont dépourvus de distinctions, bien qu'ils semblent doués de distinctions mutuelles et séparés du miroir également, de même, procédant de l'Intelligence *(bodha)* absolument immaculée du suprême Bhairava, cet univers tout en étant lui aussi dénué de toute distinction apparaît comme fait de parties mutuellement distinctes et distinct également (de cette Intelligence). » (versets 12-13 du *Paramārthasāra*)[95]

Le commentaire du verset III.1.2 présente l'apparition de la pluralité en ces termes : « Bien qu'il n'y ait qu'une seule et unique catégorie "Śiva", néanmoins l'autonomie dont il fait preuve lui permet de susciter une diffraction de sa propre essence en de multiples reflets. »

Le terme *ābhāsa*[96] désignant tout ce qui est de l'ordre phénoménal a pour étymologie la racine *BHĀS* signifiant briller, resplendir, préfixée par le préverbe *ā* (à partir du centre, ou vers le centre) ; il s'agit d'une mise en lumière *(prakāśana)* « immédiate », sans médiation aucune, décrite ainsi par le verset I.5.7 de l'ĪPV :

« Car ce Dieu dont l'essence est Conscience peut révéler hors de Lui, selon la spontanéité de son désir, ce qui repose en Lui, (et ceci) tel un *yogin*, sans cause matérielle. »

Il existe donc une continuité sans faille scandée par les fulgurations de l'Énergie en la Lumière, qui assume diverses formes aussi étrangement parentes que la graine minuscule d'un banyan et l'arbre merveilleusement épanoui qu'il devient, ou les plumes colorées d'un paon et l'œuf dont il naît. L'accent est mis dans cette doctrine de la Reconnaissance sur la polarité virtualité-réalité, son substrat unique et l'énergie sous-jacente, ou en d'autres termes, sur l'ensemble lumière créatrice-reflet (réel) *(pratibimba)*[97]. Pour l'âme individuelle il en va pour ainsi dire de même puisque l'effusion de sa vie se fait dans le sens « *haṃsa* », reflet de « *so'ham* »[98]. Tandis que le premier de ces modes apparaît comme un « divertissement » par rapport à soi, le second se focalise sur la lumière qui porte les clair-obscur de ses reflets. La vision de la réalité transmise par les *Tantra* participe ainsi de ce schéma qui, dans les sphères spatiale, sonore, (représentées par le *mantra, yantra*), etc. émane de et se résorbe en un point focal doué de l'énergie potentielle suprême *(bindu-bīja)*.

L'efficience[99] créatrice du Soi sera exprimée dans l'ĪPV par les mots :

– *kartṛtā* ou *kartṛtva* : associée à l'énergie de liberté, ne peut être non-conscient, synonyme de la Conscience *(caitanya)*, c'est-à-dire « activité de la Conscience et efficience », Parole énonciatrice de l'univers ; le huitième chapitre consacré à la « suprême souveraineté divine » s'ouvre sur sa nature de sujet connaissant et agissant ; le deuxième livre l'associe intimement à la Liberté.

– Il est également *nirmātṛ* (celui qui conçoit et métamorphose), universel créateur, doué de *nirmāṇa-śakti* dont l'essence est *saṃvit*, Conscience cosmique. La puissance créatrice divine revêt à la fois les aspects de connaisseur, connaissable et action[100].

« (Du point de vue du sujet conscient ultime), "concevoir" *(nirmāṇa)* équivaut à manifester au-dehors ce qui brille intérieurement, sans pour autant abandonner sa nature originelle et, de ce fait, apparaître extérieur pour un élément de la réalité signifie être manifesté à partir de celui-là même qui est qualifié à juste titre d'intérieur, par une simple métamorphose depuis sa nature essentielle intérieure. » (ĪPV II.4.7 p. 380)[101]

C'est parce qu'elle est vivante, animée de l'Énergie du *spanda*, que la Lumière-Conscience s'illumine des reflets issus de sa pure créativité ; la poétique sanskrite emploie pour désigner cette création le mot *pratibhā*[102]. Le cinquième chapitre du premier livre consacré à l'énergie cognitive présente la suprême Conscience comme substrat (miroir) de la mise en lumière de l'univers *(prakāśana)* ; à sa suite, le premier verset du chapitre sept exprime cette « fulguration » ainsi :

« Et ce rayonnement de la conscience *(pratibhā)* voilé par la poussière (qui émane) des objets variés se succédant (sans trêve), n'est autre que Parameśvara, sujet conscient (par excellence), Lui dont l'essence est conscience infinie pure de toute succession. »

Abhinavagupta poursuit : « Ce rayonnement de la conscience (…) se présente comme un miroir : il reçoit la coloration des reflets *(pratibimba)* et se voile sous l'effet des poussières… » (p. 277)

C'est ainsi que « l'infini prend corps… propageant d'onde en onde (son) chant muet… »[103]

### b. Les multiples visions et apparences de la création

Genèse de l'image du monde :

– pour le sujet non-limité *(yogin)* : libre auteur, *camatkāra* ;

– pour le sujet limité : prisonnier de la nescience ;

– à l'égard du monde objectif : vivifié par la conscience, recréé en chaque instant, ou inerte, unifié ou fragmenté…

…au tamis des perception, mémoire, conception mentale… animées par la prise de conscience *(parāmarśa)*.

Mais ce chant, pour reprendre les mots du poète, résonne de la manière la plus diverse qui soit aux oreilles des sujets conscients *(pramātṛ)* ! Chacun recompose selon « son inclination, son intention, sa formation intellectuelle » (ĪPV II.3.3) la réalité qu'il interprète au gré des reflets recueillis dans le miroir de son esprit. Les écoles philosophiques orientales et extrême-orientales font souvent appel à cette métaphore pour inciter à le polir jusqu'à sa parfaite limpidité, tel l'enseignement donné par le roi à Aṣṭāvakra dans « la doctrine secrète de la déesse Tripurā »[104], texte proche du Śivaïsme Cachemirien :

« Lorsqu'un miroir est enduit de suie, il reflète cette suie elle-même, quand bien même on ne le remarquerait pas. C'est parce que la suie adhère au miroir que l'on ne saisit pas cette réflexion, mais le miroir n'a rien perdu de son pouvoir intrinsèque. »

L'univers varié suscité par Śiva s'étend de la sphère des sujets conscients *(pramātṛ)* à celle des phénomènes-objets connaissables *(prameya)*, ou encore, de la manifestation en tant que « je » *(aham)*, à celle du « cela » *(idam)*[105]. Chacun de ces aspects s'éclaire en outre à la lumière d'une conscience liée ou déliée qui fait du sujet conscient un « souverain » *(pati)* ou un « être asservi » *(paśu)*, portant sur le monde objectif un regard qui le rétablit en sa nature ultime (faite de conscience) ou le fige en son isolement sans vie *(jaḍa)*.

### i. Sujet conscient non-limité : *pati, yogin*

Il correspond à un état libre de différenciation ; le verset 135 du *Vijñāna Bhairava* évoque la prise de conscience du *yogin* envisageant l'univers comme réflexion/apparaître :

« Il n'existe plus pour moi de lien, il n'y a plus pour moi de libération. (Lien et libération) ne sont que des épouvantails à l'usage d'un être terrifié (ou faible)[106]. Cet (univers) apparaît comme un reflet dans l'intellect à l'image du soleil dans les eaux. »[107]

L'ĪPV l'associe également à la liberté :

« Cependant, lorsque par l'enseignement d'un maître…, la conscience "je" se dévoile en son essence de parfaite liberté, se dégageant alors du monde connaissable, lors de la prise de conscience de soi comme étant doué des qualités d'omniprésence, d'éternité…, c'est l'état par-delà le quatrième. » (p. 435).

L'efficience *(kartṛtā)* et la pure conscience *(bodha)* caractérisent cet état nommé « *pati* » à partir duquel toute chose est considérée comme faisant partie intégrante de lui et par conséquent ultimement réelles *(paramārtha)*[108].

Le *yogin*, archétype de l'être éveillé, est décrit également dans le chapitre quatrième du premier livre comme « celui qui regarde tout ce qui existe comme son propre soi, réalise que la scission entre soi et autrui n'est en réalité que sa propre création *(sva-sṛṣṭa)* » (ĪPV I.4.5). Il sait que l'essence de la réalité empirique procède du Soi-Conscience *(cid-ātman)* car c'est Lui seul qui insuffle vie au connaissable et fonde sa propre conscience de soi *(pratyavamarśa)*[109]. C'est pourquoi la dualité n'effleure pas sa vision de l'objectivité qui demeure « pure prise de conscience » *(śuddha-vimarśa)* non-différenciatrice. Ainsi :

« L'être qui ne fait qu'un avec l'univers et a pleinement réalisé : "cette gloire est mienne !" connaît l'état de suprême divinité même s'il demeure plongé dans le flot des pensées différenciées ! » (ĪPV IV.1.12).

Il est sujet connaissant et agissant non limité :

« Ayant acquis une parfaite conscience du Soi, de ses énergies de connaissance et d'action, les ayant reconnues identiques à son propre soi,

ainsi cet être agit et connaît tout ce qu'il désire ! » (ĪPV IV.15).

Le sujet conscient qui a reconquis ses énergies est le libre souverain de ses créations et de ses perceptions, il se tient au centre de la roue des énergies de la conscience[110], affranchi de toutes les limitations et des souillures qui affectent en revanche l'être asservi.

### ii. Le sujet conscient limité *(paśu)*

Il subit la triple impureté *(mala)* constituée des souillures correspondant à trois registres :

– tout d'abord, la restriction provenant du statut d'individu *(aṇu)* et engendrant la perte de la plénitude sur le plan de la conscience et de la liberté ainsi que l'oubli de son essence réelle : *āṇava-mala* ;

– en second lieu, la restriction liée à *Māyā* qui suscite la différenciation cosmique et les corps matériel et subtil de l'être humain : *māyīya-mala* ;

– enfin, la restriction liée à l'acte *(karman)* par l'intermédiaire des impressions résiduelles *(vāsana)* qui conditionnent le cycle du devenir *(saṃsāra)*[111] : *kārma-mala*.

Les limitations portent la dénomination de *kañcuka* signifiant « cuirasse », « gangue », elles sont au nombre de cinq et apparaissent dans la partie « *a-śuddha adhvan* » (voie impure) de l'émanation cosmique (qui comporte en tout trente-six catégories et à laquelle le premier chapitre du troisième livre de l'ĪPV est consacré).

Pour retracer brièvement le tableau général, après *Śiva* (en tant que *cit* : Conscience cosmique) et *Śakti* (sous l'aspect d'énergie de félicité omniprésente), la voie pure *(śuddha-adhvan)* est ainsi nommée car elle ne connaît pas la différenciation entre connaisseur et connu engendrée par l'énergie de *Māyā.* Lors des trois états qu'elle décline, Sadāśiva (III.1.2&3), Īśvara (III.1.3)*, śuddhavidyā*[112] (III.1.3)*,* la conscience « je » prend une importance majeure, égale ou inférieure, comparativement à celle du connaissable « cela ». On pourrait dire de même des aspects de connaissance et d'action respectivement (ĪPV III.1.5).

La voie impure *(a-śuddha adhvan)* est le théâtre du jeu de *Māyā* : la quintuple limitation y fait, sous son initiative, son apparition et exerce son influence sur le sujet conscient, cristallisant et voilant sa liberté et son essence de conscience ; ces « gangues » s'énumèrent comme suit :

– *kalā* : fragmentation et limitation de l'efficience. Perte de la toute-puissance et de la perfection de *Cit* (de *Śiva*).

– *vidyā* : savoir restreint. Oubli de l'omniscience.

– *rāga* : inclination particulière qui impose des frontières à la plénitude.

– *kāla* : fragmentation du temps. Négation de l'atemporalité de la conscience absolue.

– *niyati* : détermination sous forme de causalité et de contingence spatiale. La liberté et l'omniprésence divines se délitent.

La catégorie qui suit est précisément celle du sujet conscient limité qui évolue à l'intérieur de ces limites et qui, tel un miroir terne ou brisé, reflète de la réalité une image morcelée l'incitant à succomber à la chaîne sans fin, tressée de désir et d'actes, et de ce fait, à la ronde incessante du devenir. Il devient alors un être transmigrant *(saṃsārin)*. Ainsi, lit-on dans le deuxième verset du second chapitre du troisième livre qui traite de la nature essentielle du sujet :

« Ce sujet conscient aveuglé par *Māyā* (alors qu'il s'imagine) lié par l'acte, se trouve pris dans les flots de l'existence. »

Le commentaire du verset III.2.2 caractérise également le sujet dit « *paśu »* par ses multiples limitations qui le font dériver, loin de la lucidité originelle, vers l'océan des apparences.

« Aveuglé par *Māyā*, c'est-à-dire soumis à une grande confusion, s'estimant à tort prisonnier de ses actes, ce sujet conscient du "vide"[113], etc., ligoté par le temps (et les autres limitations), succombe aux flots de l'existence… (Et) en vérité, c'est parce que le règne du connaissabl e exerce sa loi, que surgissent les afflictions *(kleśa)* telles que nescience *(avidyā)*, sens du moi *(asmitā)*, attachement *(rāga)*, vouloir-vivre *(abhiniveṣa)*… ainsi que la notion d'actes méritoires ou blâmables… les imprégnations résiduelles *(vāsanā )*… »

Toujours sous l'incitation de *Māyā*[114], concernant l'activité créatrice d'un homme ordinaire, un potier par exemple, elle sera comprise à tort comme issue de lui seul, alors qu'elle est le fait, en dernière analyse, du Seigneur qui joue de sa liberté ! (ĪPV II.4.4). Pour reprendre la métaphore du miroir, le reflet est perçu comme scindé de son substrat. Il n'y a là qu'une défaillance du discernement : la prise de conscience de soi est imparfaite, associée à la « rétractation en soi » du dynamisme de la Réalité (ĪPV IV.3) et c'est encore le double mouvement (expansion-rétraction) de Śiva qui en orchestre les rythmes et les modes. À la différence d'un acteur revêtant sciemment masques et rôles, l'âme individuelle sécrète à son insu, voile sur voile, une chrysalide ankylosante[115] de conceptions *(saṃkalpa, kalpanā, vikalpa, abhimāna)*, surimpositions *(āropa, adhyāsa)* qui la contraignent à l'identification fallacieuse du Je avec souffle, intellect… Cela aura pour conséquence une non-participation du *paśu* aux états de conscience supérieurs que sont *turya* et *turyātita* transcendants et immanents aux trois modalités courantes de veille, rêve et sommeil profond[116].

Sept types de sujets conscients constituent, dans les sphères cosmiques et humaines, la forme plurielle d'expérience du monde ; ils s'échelonnent depuis Śiva, Conscience parfaite, indifférenciée, jusqu'à *sakala*, sous sa forme la plus cristallisée et différenciatrice :

– Śiva : pure Conscience ;
– Mantramaheśvara : niveau de Sadāśiva ;
– Mantreśvara : niveau d'Īśvara ;
– Mantra *:* niveau de *śuddhavidyā*
– Vijñānakala : il jouit de la pure conscience mais non de la liberté plénière de l'action. Non affecté par *Māyā*, mais par l'impureté individuelle *(āṇava)* qui l'isole ;
– Pralayākala : ils sont soumis à l'impureté d'action *(kārma-mala)* et à *Māyā*. Leur conscience est ignorante de leur nature essentielle ;
– Sakala : les êtres vivants, des dieux aux plus élémentaires, soumis aux trois souillures dans le domaine de *Māyā.*

Les sujets conscients « *pati »* et « *paśu »* se distinguent non seulement par les cuirasses, souillures, etc. qui leur échoient mais également par leur

plus ou moins grande participation consciente à la danse cosmique de Śiva qui se traduit chez eux par une saveur différente, éprouvée à l'égard de la réalité connaissable.

### iii. Le monde objectif

Les mots qui le désignent, *ābhāsa, jaḍa, artha, prameya, idam*… signifient respectivement : apparence-phénomène, inerte, objet, connaissable, cela… Il forme l'étape ultime de l'émanation divine, qui est pulsation de vie, vibration qu'entretient l'unité essentielle Lumière et Énergie, parvenue au stade de coagulation et d'opacité à soi-même maximale. De ce fait, toute relation mutuelle, toute orientation de l'un vers l'autre, s'avère impossible car cela implique un certain ressort intérieur d'autonomie ; or sans cette liberté tel phénomène ne peut mettre en lumière d'autre chose que lui-même. Sans conscience, il n'assume aucune causalité, étant exempt de désir, d'acte, il demeure à jamais circonscrit à lui-même[117]. Isolement et inertie : ces deux états semblent nier les énergies de la Conscience, mais ils demeurent cependant des variations au sein de l'activité de la Conscience absolue.

Bien que réel[118], le monde objectif n'existe que par rapport à un être conscient qui le ressaisit, le « co-imagine » au travers de ses énergies cognitives et puissances d'action, au diapason de la Réalité vivante qui les fonde tous : « …en réalité le déploiement des sujets, moyens et objets cognitifs relève d'une seule et unique énergie créatrice » (*sṛṣṭi-śakti*). (ĪPV II.3.2 p. 340). Il en découle donc une vision synthétique des innombrables « connaître » et « agir » qui ont lieu par le monde, au sein de la Conscience cosmique.

Le sens de la cosmogonie livré par la doctrine Pratyabhijñā – dont les plus hautes valeurs se résument au plein épanouissement de la conscience et de l'autonomie – révèle de toute évidence la subordination du non-conscient par rapport au conscient :

« Ainsi le non-conscient dépend des êtres vivants… » (ĪPV I.1.4)

Ce verset est glosé quelques lignes plus loin en ces termes :

« …Ainsi, même ce vaste univers se présente sous la double forme du vivant et de l'inerte… Ce qui est non-conscient, simple objet de la prise de conscience, ne jouit d'aucune autonomie. »

Cette réalité auto-confinée présentera ainsi deux visages selon les expériences et leur « auteur » ; le chapitre unique du quatrième livre traite à partir du verset sept la relation du connaissable au sujet conscient éveillé, laissant apparaître par contraste celle du sujet limité.

« Ainsi les manifestations variées, mêlées ou distinctes les unes des autres, sont les objets dont le Seigneur aussi prend conscience *(parāmarśa)* sous la forme "cela" *(idantā)*, en dehors de toute convention sémantique *(asāmayika)*. » (ĪPV IV.7)

Et dans le commentaire, Abhinavagupta explique :

« Dans ce système, les objets ne sont jamais qu'apparence *(ābhāsa)*, cela fut déjà mentionné. Parfois leur association est ressaisie par la conscience *(parāmarśa)* en une unité qui se dote alors de caractères particuliers *(viśeṣatā)*. Mais si ces reflets sont perçus séparément, ils existent alors sur le mode "universel" (commun à tous) *(sāmānya)*. Ainsi, pour les enfants, et le Seigneur également, tout objet appréhendé selon ces deux modes est un "cela", non forgé et en dehors de toute convention (liée au langage) *(a-sāmāyika)*. Il s'assimile plutôt à une désignation du doigt, comme si l'on s'avisait spontanément *(sahaja)* d'une distinction… »

Les versets suivants abordent à présent la relation que le sujet limité entretient avec le connaissable :

« Quant à l'âme individuelle cependant, tous ces éléments de la manifestation différenciée sont perçus par elle sur le mode de la détermination *(prakalpya)* dans les domaines de la mémoire, de l'imagination, etc., à partir de notions *(saṃjñā)* distinctes s'opposant les unes aux autres. » (ĪPV IV.8)

La création du sujet conscient limité lui apparaît comme particulière *(a-sādharaṇī)* alors qu'elle tire en réalité sa sève de l'action créatrice du Seigneur, et cela parce que ce sujet méconnaît son identité avec l'énergie divine ; mais à l'égard de celui (qui l'a réalisée), sa création brille dans toute sa vérité… »

« …même lorsqu'elle prend la forme d'une activité consciente à double pôle *(vikalpa)*, aux multiples nuances variées et reliées à des mots. Cette création a pour essence le souffle cosmique *(prāṇa)* qui vient troubler l'apaisement en soi. » (ĪPV versets IV. 9 & 10)

En résumé,

« Cela signifie… que les réalités connaissables sont pour le Seigneur les objets d'une prise de conscience pure *(śuddha-vimarśa)* et indemne de toute pensée duelle *(vikalpa)*. Mais pour le sujet limité, les objets sont rivés à l'activité différenciatrice de la pensée *(vikalpa)* qui ne cesse de les opposer entre eux, les qualifiant par exemple ainsi : ce qu'il faut accueillir, ce qu'il faut repousser, d'après les connotations conventionnelles que la vie pratique surimpose aux actes de prendre et de rejeter. »

Au cours des quatre livres, Utpaladeva et Abhinavagupta ont pris soin de faire évoluer le ton de l'adversaire ; il a perdu en âpreté et ses réparties incisives pour devenir celui de l'incrédule qui ne demande qu'à se laisser convaincre du bien-fondé des paroles de son interlocuteur. Ainsi, un objet est saisi sur le mode de l'indétermination ou de la détermination, en raison du pouvoir de différenciation[119] dont l'être asservi ne discerne pas la vraie nature. On enjoint donc de bannir la pensée duelle *(vikalpa)* par la prise de conscience « je suis cela » afin de parvenir à l'apaisement né de l'identification, puis à la libération. Ainsi :

« À l'image du Seigneur, l'être libéré considère le monde objectif comme étant universel *(sādhāraṇa)* et sans distinction avec soi ; quant à l'être asservi, il porte sur ces deux réalités (que sont le monde et le soi) un regard différencié à l'extrême ! » (ĪPV IV.13).

# 3. Miroir du Je : scène de la danse cosmique

La conscience que chacun d'entre nous partage nous permet non seulement de percevoir et de créer, mais également d'être conscient que nous sommes conscients. Cette profondeur de champ est évoquée dans le Shivaïsme du Cachemire à travers la métaphore du miroir. Savons-nous que l'espace de la conscience contient tous les objets (perçus, remémorés, imaginés…) ? Et que sans sa présence, rien n'apparaîtrait pour nous ? De même, le miroir est sous-jacent aux reflets, car sans lui, point d'image. Prendre conscience de cette dimension fondamentale et pourtant très souvent oubliée, transforme le regard sur la réalité.

De cette prise de conscience découlent trois dévoilements essentiels :

– selon que la connaissance du miroir est actualisée ou non, la perspective sur le monde est différente : celui-ci apparaît comme scindé ou non (de l'origine) *bheda-abheda,* comme soumis à des notions différenciatrices, ou non différencié *vikalpa-avikalpa,* comme extérieur ou intérieur (à la conscience) *bahya-antara ;* enfin, l'univers se manifeste sous le signe de la disjonction *viyojana* ou de connexions *saṃyojana.*

– tout est en relation : tel est le rôle de la Conscience de Śiva car elle n'est pas un miroir inerte, mais bien vivant. De ce fait, si tout existe en cet espace infini et toujours nouveau, alors les principes de non-succession *(a-kramatva)* et de non-différenciation *(a-bhinnatva)* correspondent à la réalité voilée, fondamentale, même si, au niveau de la perception individuelle limitée, la succession et la différenciation semblent prévaloir.

– de ce fait, le monde, la vie quotidienne, le corps etc., ne se situent pas « en dehors » de la Conscience cosmique, car ils ne peuvent exister séparément. Tout s'inscrit dans la trame de ce substrat unique qu'est la Lumière-Énergie, dimension originelle, atemporelle.

Le jeu de Śiva, voilant et dévoilant à son gré sa nature essentielle, trouve un écho dans la conscience individuelle qui se limite elle-même puis s'épanouit, en retrouvant son essence consciente. À l'image de la

conscience de Śiva, elle prend alors son essor dans sa puissance de liberté. Ainsi, de même que la Réalité se présente sous les aspects complémentaires et indissolublement liés de contraction-épanouissement de son Essence, le regard porté sur la réalité par le sujet conscient se dédouble, reflétant cette polarité primordiale.

Flux et reflux poursuivent leurs jeux d'ombre et de lumière ; il n'y a en fait de place pour aucune césure radicale entre des couples d'opposés (sujet-objet, intériorité-extériorité, altérité-ipséité, unité-multiplicité…). Il est seulement question de relation *(samanvaya)* – et particulièrement de la relation causale –, de degrés de réalité (niveaux de la parole, de conscience, des voies…), de substrat et d'apparences, comme l'enseigne la métaphore du miroir-lumière. C'est, pour ces philosophes non-dualistes, la Conscience dynamique universelle *(citi)* qui fonde la réalité ultime de tous les phénomènes par son auto-luminosité et son essence de liberté.

L'originalité de la philosophie exposée dans les traités du courant Pratyabhijñā réside dans son approche synthétique dont voici quelques-uns des aspects principaux.

### a. Prismes et lumière(s) : relativité des visions

« Nous célébrons Śiva qui, en raison de sa libre volonté, met en scène à la fois discordance et harmonie, diversité et unité, et n'est autre que la nature véritable du *mantra.* » (stance d'introduction II.2)

#### i. Non-dualité de la réalité phénoménale

– de l'un et du multiple *(eka-aneka)* ;
– de l'indifférencié et du différencié *(abedha-bedha)* ;
– de l'intérieur et de l'extérieur *(antar-bahya)*.

#### — de l'un et du multiple *(eka-aneka)*

Les rapports de l'un et du multiple sont abordés dans le deuxième chapitre du deuxième livre : l'action est une et multiple, les objets apparaissent à la perception sur le double mode différencié et indifférencié ; le premier verset évoque les notions d'action, de relation, d'universel, de

substance comme d'une part douées de réalité (car efficientes) et d'autre part en tant qu'« unités » incluant une multiplicité d'aspects. Selon que l'on se place d'un côté ou de l'autre du prisme décomposant une lumière, celle-ci apparaît une ou multiple ; en fonction des activités conscientes mises en œuvre, la réalité prend des couleurs diverses, si elle est soumise à la pensée différenciatrice, à l'immédiateté de la perception directe…

Concernant l'action de Caitra qui se déplace par exemple, « (Il a été dit auparavant :) "Le Seigneur manifeste toutes choses à l'intérieur de lui-même" » (I.5.10). Selon ce qui précède, l'univers entier, parce qu'il Lui est intérieur, est un. (Mais lorsqu'Il le manifeste), l'univers, se trouvant associé à de nombreux paramètres de lieu…, et à maints objets des sens internes et externes, est perçu comme multiple. Cela vérifie la définition de la relation causale considérée comme authentique, et qui sera énoncée ultérieurement. Alors que la multiplicité procède de l'association au mode spatial, etc., l'unité découle de la non-association à d'autres manifestations, et, dans ce cas, n'étant que pure conscience, elle ne relève que de l'organe interne.

Ainsi la multiplicité (surgit-elle) lors d'associations à d'autres phénomènes en tant qu'objet des deux organes de perception (interne et externe) – et sous forme de phénomènes distincts de la pure conscience *(cit)*. C'est ainsi qu'apparaît avec évidence la différence de perspective (relative) aux objets : l'unité et la multiplicité *(ekam-anekam)*, il suffit de considérer par exemple ce qui est à la fois causes et auxiliaires *(upādāna-sahakāri)*, et ce qui peut être simultanément cause et non-cause *(kāraṇākāraṇa= kāraṇa-akāraṇa)*. » (ĪPV II.2.2 p. 325)

La pensée *(manas)* forge par l'intermédiaire du langage un panel de différenciations, par réaction mentale *(anuvyavasāya)* aux expériences ; les agencements syntaxiques qui en découlent, les désinences casuelles, sont également relations (ĪPV II.2.3). C'est sur ce modèle que l'on envisagera les rapports entre des entités confinées en elles-mêmes, (notions de « roi » et « sujet ») objets de l'intellect se faisant écho en une relation de coprésence (ĪPV II.2.4).

Tout d'abord, si l'apparence du monde est multiple, cela découle de la « coagulation » ou « cristallisation » de la conscience divine donnant naissance à la gamme des trente-six catégories de la réalité. Contrairement

aux adeptes du Sāṃkhya, les shivaïtes non-dualistes ne considèrent pas *Prakṛti* radicalement scindée du *Puruṣa* car ils participent tous deux du déploiement de la Conscience cosmique. La restriction de l'acuité et de la souplesse au cours de l'émanation crée l'impression de diffraction lumineuse, différenciée et extérieure.

Le thème de l'unité, comme réalité fondamentale et inclusive, sous-jacente à la multiplicité, parcourt toute la glose d'Abhinavagupta :

– tout sujet conscient est un avec le Seigneur (ĪPV I.6.11)[120] ;

– l'unification des perceptions est vitale pour les activités ordinaires ; sans conscience de l'unité qui sous-tend deux phénomènes (l'intention par exemple), nulle action n'est possible (ĪPV I.3.7) ;

– les objets isolés les uns des autres car inertes sont éclairés par un sujet conscient (ĪPV I.1.4) ;

– (de même), les phénomènes ont tous pour unique saveur la Conscience cosmique *saṃvit* car « en ce monde la Conscience voile sa nature innée véritable et se manifeste sous l'aspect d'objet connaissable, depuis l'intellect jusqu'au corps, à la jarre… néanmoins tout ceci – épanouissement de la liberté divine – ne fait qu'un ! » ; (sur le problème de la relation causale), feu et fumée sont ressaisis par un seul et même sujet conscient qui n'est autre que Parameśvara. (ĪPV II.2.15)[121] ;

– ainsi unité et multiplicité concernent les notions d'action, relation, universel, temps…, ces deux appréciations découlant de la nature de leur perception mentale (ĪPV II.2.1) ;

– Abhinavagupta reprend également le concept de nature propre *(svalakṣaṇa)*[122] : à ses yeux, les *ābhāsa* (phénomène-apparence) s'unissent pour former un tout unique défini comme *svalakṣaṇa*, « telle l'unité qui surgit des faisceaux (nés) des multiples rayons d'une lampe ou des fleuves qui se jettent dans l'océan… » (ĪPK II.3.7) : l'exemple choisi sera celui des *ābhāsa* « pot », « or », « rouge » qui s'unissent pour former un vase doué de tel trait particulier *(svalakṣaṇa)*. « Selon notre école un objet autodéterminé

ne peut se manifester indépendamment, sur la seule base de sa nature propre, parce que celle-ci est dépourvue de toute vie consciente… » (ĪPV II.3.2).

### — de l'indifférencié et du différencié *(abedha-bedha)*

Les rapports qu'entretiennent, selon Abhinavagupta, différenciation et indifférenciation sont sur le même modèle que ceux reliant les notions de l'un et du multiple. Les versets et leurs commentaires dénotent le même souci de replacer ces deux aspects dans une perspective englobante commune, celle du champ de la conscience, plus précisément, de la saisie effectuée par le sujet conscient. L'extrait suivant, tiré du chapitre II.3, développe ce point de vue :

« Il en va ainsi de l'identité des phénomènes différenciés qui se manifestent selon le double mode de l'intériorité et de l'extériorité : "ce que j'ai perçu alors, je le fais surgir ('cisèle') intérieurement (dans mon imagination)". Un cas également identique à cela se présente pour ce qui apparaît (à tort) comme différencié du fait de l'altération produite par une lampe ou d'autres clartés.

Par exemple : "ce lotus rouge m'apparaît bleuté à la lumière de la lampe, mais, grâce à l'éclat du soleil, j'en perçois la couleur rouge." Ainsi comme autant d'ombres distinctes (qui se projettent à partir d'un même objet) ces multiples apparences surgissent, soit que l'on ne focalise son attention que sur l'un des aspects, soit que les organes sensoriels présentent une défaillance, ou pour d'autres raisons encore. Cependant, de toutes celles-ci ne subsiste que l'identité seule puisque leur nature essentielle de manifestation dépend uniquement de la prise de conscience réfléchie jouant un rôle essentiel *(mukhya-pratyavamarśa)* : (celle de la reconnaissance). » (ĪPV II.3.11)

Différenciation et indifférenciation prennent leur source dans le sujet conscient. Sans ce dernier, sans sa prise de conscience, rien ne serait perçu, ni sous le sceau du différencié, ni sous celui de l'indifférencié :

« C'est en le sujet conscient et en lui seul que reposent, d'une part, la différenciation entre les modalités d'existence *(bhāva)* selon les propriétés

*(guṇa)* telles que le son, etc., et d'autre part, la non-différenciation selon (leur commune appartenance à) telle espèce *(jāti)*, etc. » (ĪPV II.3.14)

« Ainsi toute chose apparaît (à la fois) comme séparée et en relation, et on ne peut nier pourtant la réalité d'aucune de ces deux modalités car il n'existe à leur endroit aucune contradiction. En effet, si l'on pouvait réfuter l'une d'entre elles, se trouvant ainsi niée, cette dernière serait dépourvue de toute capacité à émerger de nouveau, et s'évanouirait à jamais comme un éclair. Mais il n'en va pas ainsi. En réalité ceux qui (à la suite des Vedāntin notamment) estiment la contradiction entre différenciation et non-différenciation difficile à accepter, la qualifient d'imprédicable/inexprimable *(anirvācyatvam)*[123].

Quant aux autres (les logiciens bouddhistes), toute réalité extérieure est déniée à l'objet, comme à l'agencement de phénomènes, et de ce fait, (les uns comme les autres, prétendant) fournir une explication, ne font qu'induire en erreur et eux-mêmes et autrui !

Pour nous, en revanche, ces deux modalités coexistent en la conscience *(saṃvedana)*, du fait de son autonomie. Tout être vivant sait, grâce à sa conscience *(saṃvedana)*, que même eau et feu ne présentent pas d'incompatibilité, une fois parvenus à l'unité et reposant ainsi au sein de la conscience *(saṃvid)*. C'est pourquoi il est dit (I.6.11) : « Ainsi parce qu'au gré de son désir tout être vivant révèle, etc. » (extrait du commentaire au verset II.3.14)

Cette théorie de la conscience créatrice et auto-lumineuse permet ainsi de résoudre toute contradiction entre les opposés apparents. Abhinavagupta reprend à son compte la notion de *sphoṭa*[124] (éclosion), posée par les philosophes-grammairiens tels que Maṇḍana Miśra. La théorie du *sphoṭa akhaṇḍa* (indivis) a pour but de mettre en lumière le sens qui se situe au-delà de, et fonde les sens juxtaposés des termes de la phrase.

La liberté joue, du je au cela, et du ceci au cela, à démultiplier ses points de vue, à briser à l'infini le miroir de lumière, où l'horizon originel se laisse prendre dans les scintillements, îles de lumière, que l'on se plaît à y découvrir. Flux qui va vers la pluralité, reflux où celle-ci rejoint son essence ; le tain du miroir s'opacifie pour pouvoir refléter : la conscience endosse, comme l'acteur, ses costumes de scène, ses cuirasses[125] pour

connaître encore la saveur aigre-douce du devenir et retrouver en soi la soif, puis la félicité, de l'instant qui désaltère.

### — de l'intérieur et de l'extérieur *(antar-bahya)*

Un passage de « la doctrine secrète de la déesse Tripurā »[126], proche du Śivaïsme cachemirien, nous livre en peu de mots toute l'ambiguïté de la relation dedans-dehors, et en résume l'essentiel en ces termes :

« Il convient donc de poser que toute chose manifestée l'est à l'intérieur même de ce qui la manifeste… Le principe de manifestation doit donc être la pure action de manifester en sa plénitude indivise. C'est pourquoi la plénitude englobe l'existence de l'espace et du temps qui ne sont manifestés que par elle. Tout ce qui est manifesté intérieurement, ou extérieurement, est inclus d'avance dans cette essence même de la manifestation. Pas plus que le pic qui se détache de la montagne ne lui est réellement extérieur, le monde n'est extérieur à cette essence consciente, prise comme dedans absolu. Cette pure essence de la lumière, en laquelle le monde est comme résorbé, se manifeste librement à l'intérieur d'elle-même, partout et toujours. »[127]

Le Trika n'établit pas non plus de césure irréductible entre les deux modalités intérieur-extérieur. Bien au contraire, les pratiques de méditation qui consistent à ressaisir comme intérieur tout objet extérieur sont familières aux maîtres de ces écoles non-dualistes. Le Krama, notamment, offre une méthode qui brasse sujet, moyen et objet de connaissance, au moyen des énergies de la conscience : tout « apparaître » est perçu, au terme de cette contemplation, comme une expression spontanée de la créativité de Śiva. Et si l'on y discernait encore l'ombre de la dualité, ce serait avouer sa nescience. La conscience de soi est le cœur vibrant de la perception du monde. De cela, le *yogin* réalisé fait l'expérience car il assiste en lui-même à la métamorphose secrète qui intègre l'objet dans l'espace de la conscience, du sujet conscient. Il reconnaît que la conscience pressure les formes phénoménales jusqu'à ne laisser subsister que leur quintessence « métamorphosée » en énergie-conscience : « moelle de l'univers », cœur de l'univers[128].

Dans l'ĪPV, l'intériorité est donc synonyme d'union au sujet ultime :

« La mise en lumière des phénomènes qui se révèlent à l'existence sous forme extérieure demeure toutefois intérieure au Soi » (I.5.1[129])

En effet,
« Un objet qui n'est pas déjà (en soi) lumière révélatrice ne peut le devenir », (de ce fait), l'objet extérieur possède forcément cette lumière et ne lui est aucunement étranger. Ainsi tout argument destiné à établir le caractère strictement extérieur (de l'objectivité) est-il générateur de contradiction et induit ainsi sa propre négation. » (ĪPV I.5.9)

Concernant également la vie intérieure, liée à la remémoration, etc., l'intériorité prévaut de manière évidente (ĪPV I.6.8), même si les souvenirs, imaginations, etc., apparaissent sous le sceau de l'extériorité et de la distinction. Tout ce qui se manifeste ne peut l'être qu'au moyen de la conscience et lui « devient » homogène, donc intérieur :

« Multiplicité rime avec extériorité et unité avec intériorité » (ĪPV II.2.3).

L'extériorité, tout comme la multiplicité, la différenciation, la successivité, n'est pas dénuée de réalité, mais n'en possède qu'un aspect affaibli qui n'est ni la « moelle » ni le « cœur », seulement un ébruitement plus lointain. Le verset I.8.5 attribue à l'extériorité le statut de « qualification », non d'essence, « ainsi la nature réelle (des manifestations) n'est-elle jamais qu'intérieure. »
Un aspect particulièrement intéressant de cette relativité concerne l'action de concevoir *(nirmāṇa)* les manifestations ; il est abordé dans le quatrième chapitre du livre deux :

« Cela même qui prenait place à l'intérieur d'un objet, une fois extériorisé, devient (ce que l'on appelle) l'effet. La double modalité intérieure-extérieure n'existe, dit-on, que par rapport à un sujet conscient. » (ĪPV II.4.6)

« Et lui seul, de ce fait, peut être envisagé comme cause (réelle) dans le domaine de la manifestation *(ābhāsa)* (apparaissant) sous le double sceau (de l'intérieur et de l'extérieur). L'action émane ainsi d'un unique (principe) qui seul en fonde (également) l'effet. » (ĪPV II.4.7)

« (Du point de vue du sujet conscient ultime), "concevoir" *(nirmāṇa)* équivaut à "manifester" au dehors ce qui brille intérieurement, sans pour autant abandonner sa nature originelle ; et, de ce fait, apparaître extérieur, pour un élément de la réalité *(vastu)*, signifie être manifesté à partir de celui-là même qui est qualifié à juste titre d'intérieur, par une simple métamorphose depuis sa nature essentielle intérieure.

Par rapport au sujet qui est conscience *(saṃvit)* par essence, toutes réalités *(bhāvā)* brillent intérieurement mais si l'on se réfère uniquement au "cela" (monde objectif) *(tat* "cela"*)*, elles apparaissent alors extérieurement. C'est pourquoi il convient de dire que c'est le sujet conscient, et lui seul, qui met en lumière sous forme de manifestation extérieure *(bahiṣ-karaṇa-avabhāsanam)* et par suite c'est bien lui qui joue le rôle de cause, et non quelque objet non animé de conscience *(jaḍa)*. » (ĪPV II.4.7)

Cette manifestation fait déborder de plénitude le cœur de Śiva, archétype du cœur-conscience du *yogin* qui s'adonne à la contemplation de la Réalité une et multiple, intérieure mais autre, au gré de son désir.

### ii. Mise en relation au travers des fonctions cognitives :

– Pensée différenciatrice *(vikalpa),* pensée non-différenciatrice *(avikalpa)*, par-delà toute dichotomie *(nirvikalpa)* ;

– Unification et exclusion *(anusaṃdhāna-apohana)* ou association-dissociation *(saṃyojana-viyojana)* ;

– Expérience directe et élaboration mentale : *anubhava-saṃkalpa* ;

– Remémoration : *smṛti.*

#### — Pensée différenciatrice et non-différenciatrice

Si la réalité est une, ses modes d'approche sont variés ; certains mettent l'accent sur l'analyse distinctive (*vikalpa)*, d'autres se révèlent plus enclins à la synthèse et à déceler l'unité et les liens, saisissant la réalité en sa totalité : *nirvikalpa*.

*Vikalpa* : le préverbe vi- sépare, dissocie ; la racine *KḶP* a le sens d'élaborer. La connaissance qui en résulte est « déterminante », suggérée par les expressions de polarisation mentale, d'alternative ; « elle surgit de manifestations qui s'opposent » (ĪPV IV.8), et la connaissance différenciatrice du « je », associée au corps…, « impure », s'enracine néanmoins en la prise de conscience indifférenciée *(nirvikalpa)* du « je ». Pour les objets, « ces distinctions ne relèvent pas de la nature réelle des phénomènes eux-mêmes, (telles qu'elles apparaissent) dans les connaissances déterminées *(vikalpa)* relatives à des objets passés, présents, futurs. » (ĪPV I.8.2 commenté en ces termes :)

« Par conséquent, en leur nature essentielle – leur réalité même – ces connaissances déterminées *(vikalpa)* n'offrent prise à aucune distinction, quel que soit l'objet passé, présent ou futur. Pour illustrer ce propos on ajoute : (toutes les expériences suivantes), "je vois que cela est bleu", "je le conçois", "je l'imagine", "je m'en souviens", "je le mets en œuvre" *(karomi)*, "je le sais", etc. se résument en dernier ressort en ces termes "ce phénomène est le bleu" ».

Point de fracture non plus ici entre vision différenciée et son opposée. Les versets 9 & 10 du livre quatre en expliquent la raison :

« La création du sujet conscient limité lui apparaît comme particulière *(asādharaṇī)* alors qu'elle tire en réalité sa sève de l'action créatrice du Seigneur, et cela parce que ce sujet méconnaît son identité avec l'énergie divine ; mais à l'égard de celui (qui l'a réalisée), sa création brille dans toute sa vérité… »

« …même lorsqu'elle prend la forme d'une activité consciente à double pôle *(vikalpa)*, aux multiples nuances variées et reliées à des mots. Cette création a pour essence le souffle cosmique *(prāṇa)* qui vient troubler l'apaisement en soi. »

Abhinavagupta reprend l'idée que la réalité est une mais que les perceptions et conceptions plurielles auxquelles elle donne lieu dérivent, pour les sujets limités, des *vikalpa* qui peuplent les idéations, les

imaginations, les remémorations, etc. Néanmoins celui qui a réalisé pleinement son identité avec le Seigneur « connaît l'état de suprême divinité même s'il demeure plongé dans le flot des pensées différenciées. » (ĪPK IV.12)

Le *Pratyabhijñā-hṛdayam* enseigne, dans le commentaire du verset 18, comment résorber ces dichotomies mentales, *vikalpa*, dans l'état qui en est dénué, *avikalpa.* Il faut reconnaître dans le tréfonds la présence de la Conscience *(cit)*, une fois que s'est tue l'agitation mentale : « c'est par le rejet de toute pensée différenciée et au cœur de cette identification parfaite que survient la libération qui n'est autre que la connaissance de soi *(svapratyaya)* éveillée par l'évidence de son identité au Soi universel ». (ĪPV IV.11)

L'expérience immédiate, instantanée, est naturellement *avikalpa*, en amont de toute formulation verbale, inscrite toute entière en *prakāśa*.

– Unification et différenciation *(anusaṃdhāna-apohana)*, association-dissociation *(saṃyojana-viyojana)*
– Expérience directe et élaboration mentale : *anubhava-saṃkalpa*
– Remémoration : *smṛti*

### — Unification et différenciation *(anusaṃdhāna[130]-apohana)*

Si l'on prend le cas d'une perception courante : « c'est une jarre ! » qui se ramène à « j'ai aperçu une jarre ! », elle est le fait d'une unification dont le sujet conscient est le substrat et l'origine (ĪPV I.4.3). Ainsi la vie quotidienne repose entièrement sur la synthèse des connaissances pour laquelle la remémoration joue un rôle essentiel :

« De cette manière, l'existence humaine *(jana-sthiti)* parviendrait à son terme puisqu'elle se fonde sur la mise en rapport de connaissances distinctes les unes des autres et dénuées de perception mutuelle…
« …s'il n'existait un suprême Seigneur qui embrasse en Lui-même l'infinie multiplicité des phénomènes universels, soit doué de conscience *(cid-vapus)* et investi des énergies de connaissance, remémoration et différenciation *(apohana)*. » (ĪPV I.3.6 & 7)

La glose précise ensuite :

« De toute évidence, la vie de chaque jour dépend de la mémoire. Ainsi ce premier acte cognitif qu'est la perception immédiate *(pratyakṣa-jñāna)* ne s'accomplit pas, faute de support mémoriel *(anusaṃdhāna)*, lieu vivant où s'épanouit le Je en ses divers moments. Toute perception directe échoue (dans sa finalité) si la jonction essentielle la reliant au sujet conscient *(pramātṛ)* fait défaut ; citons, parmi de nombreux cas, la sensation de bien-être…

De la remémoration dépendent également (les états d')accord, désaccord, excitation, promesse. L'unification des connaissances s'opère alors mais, par contre, en son absence, aucune cognition ne verra le jour. Si l'on en demande la raison, on répondra à juste titre de la façon suivante : les connaissances étant scindées entre elles, tout autre est la conscience de l'expérience *(anubhava-jñāna)*, tout autre la forme de conscience différenciée réduite à l'instant présent *(idānīntanaṃ jñānam vikalpābhimatam)*, et tout autre encore la connaissance mémorielle. »

La synthèse active que réalise la mémoire n'est possible que pour les êtres conscients car elle présuppose une intention[131]. Le Soi n'a donc pas pour essence une conscience sans vie : « alors n'existeraient ni la différenciation *(bheda)* des cognitions entre elles, ni l'indifférenciation (perçue) dans les choses (apparemment) distinctes qui toutes deux s'accomplissent grâce à l'unification interne. » (ĪPV I.1.2)[132]

Si le thème de l'unification est aussi présent dans l'ĪPV, la raison en est que celle-ci se situe au cœur même de l'expérience de la reconnaissance, préside à son déclenchement et recompose instantanément l'unité pré-existante mais passée inaperçue :

« La Reconnaissance se présente (en fait) comme une connaissance unificatrice *(anusaṃdhāna)* concernant une chose (oubliée) en présence de laquelle nous nous retrouvons ; elle consiste en la jonction au moyen d'une synthèse opérée entre ce qui se manifesta jadis et ce qui apparaît à l'instant présent. Par exemple : "vraiment, c'est bien Caitra !"

La Reconnaissance se définit donc comme une connaissance qui prend vie et trouve son origine au moment précis de la mise en présence *(pratisaṃdhāna)*, une nouvelle fois, avec ce qui est (déjà) connu. Par exemple, dans la vie courante : “celui-ci est mon fils, doué de telle qualité, de tel aspect !” ou encore, de façon plus générale : “il s’est fait reconnaître par le roi !” » (ĪPV I.1.1 p. 150).

Quant à la différenciation, elle trouve en Śiva, « ciseleur » de la réalité foisonnante de diversité, son archétype :

« Nous nous inclinons devant Śiva, origine de l’infinie multiplicité (des phénomènes) et qui, par son énergie de volonté *(svecchā)* (les fait apparaître) en les découpant à l’aide du ciseau de la différenciation *(apohana)*, alors qu’ils ne sont pas distincts de Lui en essence. » (stance d’introduction au sixième chapitre du premier livre intitulé « présentation de l’énergie de différenciation »)

Le propos de ce chapitre est de mettre en évidence que les champs d’expérience subjectif et objectif soumis tous deux pareillement à la différenciation (mémorielle, perceptive, etc.) se fondent en définitive en la pure conscience « je », non-différenciatrice[133].

**— Association-dissociation *(saṃyojana-viyojana)***

Autre variation sur ce thème fondamental qui sous-tend toutes les grandes discussions de ce traité sur la Reconnaissance du Soi, la double nature de l’activité qui consiste à joindre et disjoindre prend son origine dans la créativité divine : le Seigneur déploie la création sur les cinq modes (d’émission, conservation, résorption, voilement, dévoilement) « à travers la diversité des unifications et des séparations (qu’élaborent) les sujets conscients *(pramātṛ-saṃyojana-viyojana-vaicitrya) »* (ĪPV I.5.10)

Plus précisément c’est l’activité de *caitanya* qui correspond à « la liberté de joindre et de disjoindre, puis de réunir à nouveau » (ĪPVI.5.12)[134] ; ou encore il est écrit que seul le Seigneur jouit universellement de la liberté d’opérer ces mouvements analogues à ceux d’émission et de résorption, d’ouverture ou de fermeture du regard *(unmeṣa-nimeṣa)* au sein du connaissable. Au niveau humain, pour le sujet

conscient doué d'autonomie, l'élan du désir, l'aspiration, forme la clef de voûte des jonctions et disjonctions, comme si le miroir où apparaissent les reflets obéissait à une stimulation intérieure dont la finalité est l'intégration de toutes choses, la synthèse parfaite et universelle.

### — Expérience directe et élaboration mentale : *pratyakṣa-kalpanā, saṃkalpa*[135]

La connaissance immédiate *(pratyakṣa)* est, selon Dignāga, libre de toute élaboration conceptuelle qu'il qualifie par ailleurs d'illusoire ; la perception directe, par contre, est en prise directe avec le réel et porte sur *svalakṣaṇa*, le trait particulier[136], toujours indifférenciée *(nirvikalpa)*. Dans l'ĪPV, l'auteur et le commentateur la présentent en outre comme centrée en la conscience, nécessitant l'attention unificatrice *(anusaṃdhāna)* du sujet, et

« L'expérience immédiate ne dure qu'un instant durant lequel s'exerce (bel et bien) sa prise de conscience… car autrement un homme qui se précipite vers un but précis… ne pourrait satisfaire son désir de se diriger (là où il le souhaite). » (ĪPV I.5.19).

Elle a pour nature la conscience de soi une et indivise *(avicchinna-sva-saṃvedana)* sans laquelle la remémoration de telle expérience[137], etc. ne surgirait jamais. Cette connaissance immédiate est d'ailleurs invoquée par Abhinavagupta à maintes reprises comme étant l'une des trois références constantes à l'authenticité de ses dires[138] : les deux autres étant la tradition révélée *(Āgama)* et le raisonnement judicieux *(yukti)*.

Plus on s'éloigne du spontané, du domaine originel, non-forgé, plus la plénitude se délite. Même lorsque la divinité, le Danseur cosmique Śiva-Naṭarāja, infuse en tout être vivant sa ferveur à imaginer[139] et recréer sa danse, Il n'a de cesse que ce jeu se révèle à eux comme inspiré par Lui, pour qu'il puisse en apprécier le merveilleux dans sa réelle dimension après s'être interrogé ainsi :

« Est-ce la réalité qui, captée à travers le prisme de chaque conscience, se renouvelle d'instant en instant, est-ce la vitalité créative des sujets

conscients qui, sous le joug de *Māyā,* ne peut qu'échafauder des fictions aussi nombreuses que "vaines" ? »

La réponse d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta se situe entre les deux, dans la glose des versets 15 &16 du chapitre cinq du livre premier :

(« Les bouddhistes eux-mêmes ont admis ce point de vue en reconnaissant que la validité *(prāmāṇya)* de la mise en lumière par la conscience *(prakāśa)* dépend de l'activité mentale *(adhyavāsaya)*, car elle est identique au discours intérieur *(abhilāpa)*. »)

« De ce fait Il se donne à connaître sous l'aspect d'objet de connaissance. Mais ce dernier n'a pas d'existence séparée (de lui). Sinon, en raison de son orientation vers le connaissable, sa liberté s'en trouverait abolie. » (ĪPV I.5.15)

« À partir de son essence non-duelle et de sa liberté (innées), le Seigneur se révèle au travers de concepts tels que *īśa*, etc., ayant assumé sa propre création douée d'autonomie. » (ĪPV I.5.16)

« L'énergie efficiente (qui est le fait de l'agent) *(kartṛtva-śakti)*, essence même de la souveraineté, embrasse toutes les énergies. Elle a pour nature la conscience dynamique *(vimarśa)* dont on affirme ainsi la prééminence à juste titre. »

C'est donc la Conscience en son aspect d'énergie qui est à l'initiative des constructions imaginatrices[140] ; cependant, même si elle leur est immanente, elle constitue à la fois une entrave à la saisie intuitive de leur nature essentielle, puisque toutes conceptions mettent en œuvre des notions opposées, et un viatique vers le dynamisme à l'état pur de la conscience, l'indicible, puisqu'elles en sont l'expression. Plutôt que de croire en une césure irrémédiable creusée entre, d'une part, l'immédiateté, – une percée dans la trame mentale –, donnée dans l'instant, en *pratyakṣa*, et, d'autre part, le « tissage conceptuel » du laboratoire mental, les adeptes du Trika découvrent leur essence commune : la conscience *(vimarśa)* libre à tout instant d'apparaître *(prakāśa)* sous de multiples formes.

**Remémoration *(smṛti)***

« À Śiva qui, sur le fil de la mémoire, enfile une à une les perles innombrables des catégories de la Réalité *(padārtha)* engrangées dans la salle des trésors de son Cœur inné *(nija-hṛd)*, nous offrons notre dévotion ! » (ĪPV, stance d'introduction au quatrième chapitre du livre premier).

La remémoration, qui réunit les deux aspects d'expérience immédiate et élaborée, se situe au cœur de la polémique entre brahmanes et bouddhistes ; elle s'articule autour d'un sujet qui a traversé les siècles en Inde : celui de l'existence ou de l'inexistence d'un Soi permanent. Dans le premier livre consacré à la connaissance, les chapitres deux, trois et quatre exposent sur ce thème les perspectives de l'adversaire bouddhiste tout d'abord, puis la réponse d'Utpaladeva et les échos qu'elle suscite chez Abhinavagupta quant à leur incohérence, et en troisième lieu leur opinion sur l'activité mémorielle.

Toute la problématique s'articule ainsi autour du sujet-auteur de la remémoration :

« En vérité, celui qui appréhende *(upalabdhṛ)* (à présent) un objet lié à une expérience antérieure, (ne cesse), en dépit du temps écoulé, d'être (lui-même) ; il a toute liberté de prendre conscience (selon son désir) et l'on dit ainsi de lui qu'il se remémore. » (ĪPV I.4.1 suivi de son commentaire :)

« Le sujet d'une perception *(upalabdhṛ)* passée préserve (pour ainsi dire) l'orientation intérieure de cette conscience *(bodha)* jusqu'au moment ultérieur de la remémoration ; il est ainsi pure conscience *(saṃvit)* par essence car elle seule est exempte de cette césure caractéristique des objets soumis à la restriction de la temporalité *(kāla-kṛta-saṃkoca)*. On peut de ce fait établir sans effort qu'un objet n'a pas d'existence intérieure séparément de l'expérience (perçue). »

Pour les bouddhistes la mémoire jaillit uniquement des « prédispositions inconscientes » *(saṃskāra)*, ce qui ne semble pas, aux

yeux d'Utpaladeva, en justifier tous les aspects :

«… la connaissance mémorielle *(smṛti-jñāna)*, bien qu'issue de la composition (des impressions résiduelles) liées à l'expérience première, demeure (cependant) auto-confinée, incapable de mettre (d'elle-même) en lumière cette expérience originelle. » (ĪPV I.3.1)

Il est nécessaire que l'expérience et l'objet s'unifient en le sujet :

« Prenant conscience *(āmṛśati)* : "ceci est vu de moi, est objet de ma vision", et "celui-ci perçoit", le sujet *(pramātṛ)* (réunit en lui) les deux termes inséparables de la relation, sujet percevant et objet perçu. » (ĪPV I.4.8)

En réalité, l'expérience d'origine est pour ainsi dire recréée car cette aperception est à elle-même sa propre lumière et « renaît » à l'instant de la remémoration. Cette observation intuitive est à maints égards remarquable car elle fait écho aux connaissances les plus récentes en neuroscience, attestant que tel souvenir ne demeure pas intact depuis sa forme originelle mais se remodèle au fur et à mesure des expériences du sujet conscient et de la configuration sans cesse mouvante des *vāsanā* :

« L'aperception *(dṛk)* brille de sa seule lumière *(svābhāsa)*, et n'est perçue de nul autre (que soi), comme la connaissance d'une saveur ne (peut) l'être par celle d'une couleur ; ainsi, le fait, (pour le souvenir), de naître des traces résiduelles (justifie) sa similarité (avec l'expérience d'origine), et non pas la prise de conscience *(gati)* de celle-ci. » (ĪPV I.3.2)

« Dans ce verset, "aperception *(dṛk)*" signifie connaissance/conscience *(jñāna)*, et parce qu'elle est à elle-même sa propre lumière, celle-ci se distingue de l'inerte *(jaḍa)*. Ce qui est dépourvu de conscience se présente en effet toujours comme étranger à toute manifestation. C'est pourquoi l'acte d'aperception se révèle de lui-même, et cette mise en lumière *(ābhāsa)* a pour essence immuable *(avyabhicārin)* le fait de se manifester. Elle est donc par essence révélation de soi. Et même lorsqu'il s'agit d'objets extérieurs, leur prise de conscience ne se réduit jamais simplement à une lumière projetée sur leur présence, mais l'auto-luminosité de l'énergie

cognitive possède en fait la capacité de révéler, en un seul et même acte, non seulement sa propre essence mais également les autres phénomènes. »

L'acte mémoriel fait revivre l'expérience première[141] et se distingue de cette dernière par son lien au passé :

« Cependant dans l'expérience cognitive qui met en lumière (toute chose) comme extérieure, (la manifestation) est spontanée, alors que dans l'expérience mémorielle, etc., celle-ci relève d'expériences passées. » (ĪPK I.6.9)

L'instance qui assure le lien entre les deux est la conscience vivante et parfaite de soi *(sva-saṃvitti)*[142], origine de toute connaissance (ĪPV I.7.5)[143], et le substrat ultime est en réalité le Soi (ĪPV I.2.3). Élan de la conscience, non point simplement mécanisme d'un rouage forgé de complexes inconscients, illumination de l'expérience originelle, non pas amalgame entre celle-ci et celle qui la suscite *(kalpanā)*, l'acte mémoriel est une passerelle jetée par-delà le temps entre *anubhava* et *kalpanā* (l'expérience première et la conception mentale [ultérieure] à laquelle elle donne lieu).

L'un des souvenirs les plus marquants de la pensée indienne – et qui a d'ailleurs imprimé un tournant décisif à son aventure philosophique et spirituelle – n'est-il pas celui du Bouddha, à l'orée de l'éveil, alors qu'il rejette les voies connues[144] et que revient à son esprit une impression d'enfance ?

« Assis à l'ombre fraîche d'un arbre, …exempt de désirs et de mauvais états d'esprit, j'entrais, dit-il, dans la première méditation avec toute la joie et l'aise *(sukha)* qu'elle comporte, un état engendré par le détachement intérieur, mais non dépourvu d'observation et de réflexion. Fallait-il voir là le chemin de l'illumination ? En prompte réponse à mon souvenir, ma conscience me dit que tel était bien le véritable chemin de l'illumination. »[145]

Cette orientation intérieure, au-delà du temps, défiant l'infinité oubliée, cette aimantation à travers le désert mouvant des mémoires, jusqu'à la genèse ici et maintenant d'une sensation réveillée, évoque la puissance de *pratibhā*, rayonnement de la Conscience qui se révèle dans les intervalles libres de pensée duelle. Dans le PTV, Abhinavagupta donne de ce terme un

éclaircissement intéressant lié à la notion d'éveil *unmeṣa*, de la conscience à la vibration cosmique *spanda* :

« Cet *unmeṣa*, ouverture cosmique ou expansion de la Conscience, que l'on connaît sous les noms de *pratibhā*, intuition créatrice, se révèle dans l'intervalle entre deux moments de pensées différenciées *(vikalpa)*, c'est-à-dire au moment où l'une disparaît tandis que l'autre est sur le point de surgir. *Āgama* et traités soutiennent avec arguments à l'appui que cet intervalle est indifférencié *(nirvikalpa)*. On ne peut nier qu'il existe un (vide interstitiel) entre deux conceptions puisque deux moments de pensée sont invariablement discontinus (et divers). Cet intervalle forme l'unité indifférenciée des innombrables manifestations. Il ne peut être que pure conscience, sinon il n'y aurait pas de souvenir. »[146]

La remémoration est pour ainsi dire une réconciliation entre, d'une part, le reflet temporel de l'expérience (sous forme de construction mentale) qui miroite dans les couches superficielles de la conscience, et, d'autre part, sa source intemporelle (sous forme d'un éternel présent).

### b. Relations *(saṃbandha-samanvaya)*, relation causale *(kārya-karaṇa-bhava-kartṛ-karma-bhāva)*

« Nous rendons hommage à Śiva, Lui qui fait apparaître tout ce qui existe, ainsi que l'éventail varié des relations causales dans le miroir immaculé de son propre Soi ! » (ĪPV, stance d'introduction au II.4)

Le quatrième chapitre du deuxième livre est intitulé « présentation de la nature essentielle de la relation » ; les premiers versets établissent d'entrée de jeu les liens qui unissent relation, causalité et acte créateur.

« Et puisqu'Il est énergie infinie, ainsi révèle-t-il tout ce qui existe par le (simple élan) de son désir !

(En vérité) cette énergie d'action n'est autre que sa faculté de créer *(nirmātṛtā)*. »

« Mais ce n'est certes pas l'énergie de l'inerte ***(jaḍa)*** qui (fonde) la réalité de ce qui est et de ce qui n'est pas.

De ce fait, la relation unissant créateur et créé constitue l'essence même de celle reliant cause et effet.

C’est la relation “essentielle et vitale pour les activités de la vie courante”[147] – qui cimente entre elles toutes les modalités de la réalité :

« C’est d’elle que dérivent toutes les formes (de relation) qui composent la vie pratique *(loka-vyavahāra)* : relation entre signifiant et signifié *(jñāpaka-jñāpya)*, entre facteur et objet d’un accomplissement *(niṣpādya-niṣpādaka)*. Et, à vrai dire, si la luminosité du Soi, dénuée de toute entrave à sa puissance illimitée, pure expansion *(śuddha-prathā)* par essence, est le support universel unique, le statut de cause *(kāraṇatvam)* revient alors au Seigneur seul, Lui que n’effleure aucun phénomène de l’ordre de *Māyā*. »

Non seulement celles de la vie subjective, mais celles participant du monde objectif et qui sont « reconverties » en prise de conscience, comme le montre le verset quatre du deuxième chapitre du deuxième livre :

« Les objets apparaissant distincts et réduits à eux-mêmes *(svātma-niṣṭha)* sont, en un seul et même sujet conscient, réunis (sous le sceau de) l’unité par une relation mutuelle de co-présence *(anvaya) ;* ce que recouvre le concept de relation. »

L’ĪPV le répète à l’envi : faute de relation, le monde ne survivrait pas (I.2.8). La vie quotidienne et ses innombrables transactions *(vyavahāra)* reposent donc sur la relation qui est elle-même définie comme l’éclosion de l’énergie d’action.

Ce qui fut posé en premier lieu, c’est-à-dire la polarité originelle au sein de l’absolu : Lumière-Conscience et Énergie-Conscience *(prakāśa)*, est l’archétype et contient en germe toute relation « ultérieure ». De même la perspective des réfléchissements *(ābhāsa)*, de la vibration *(spanda)*, de l’émanation phonématique à partir de l’Énergie de la Parole, contribuent à faire de la réalité un vaste système d’échos porté par le Silence, plénitude de potentialités. Les relations qui unissent mot suggestif et sens suggéré, négation et nié, sujet et objet cognitifs sont mises sur le même plan que celles existant entre agent et action, de même que toutes relations (formulées en termes de « co-présence »), d’« universel » et de « désinence » et qui ont pour origine *vimarśa* (l’énergie de la conscience).

Abhinavagupta ne manque pas de préciser à l'issue du chapitre que cette doctrine seule peut permettre d'envisager la relation dans toute son authenticité car l'objet fait preuve d'une double apparence : une, dans l'absolu, et multiple, dans le monde des reflets.

Contrairement au point de vue bouddhiste qui voit en la mise en relation une tournure de l'esprit humain compulsive[148], dénuée de vérité ultime, celle-ci ne participe pas d'un leurre aux yeux des adeptes du Trika. Cette problématique couvre toutefois en Inde un champ plus large encore puisque la philosophie de la grammaire depuis Pāṇini a orienté sa réflexion sur la relation sujet-objet de l'action. Or les philosophes du Trika, et ceux notamment du courant Pratyabhijñā ont eu à cœur de montrer que l'action et la relation reposent dans la vie divine de Śiva qui préside à toutes les synergies sur tous les registres du réel. Ces versets et leur commentaire en sont la preuve (*cf.* livre II consacré à l'action).

Utpaladeva s'est certainement imprégné de la théorie des logiciens bouddhistes car, pour ces derniers, toutes les relations se résument en fait à la relation causale puisque la succession et non la simultanéité règne entre deux entités[149].

Un point essentiel de la relation causale se trouve abordé au seuil de l'ĪPV (I.1.1), la nature de la grâce *(anugraha)*[150] :

« La grâce représente donc un second type de relation causale, qui n'apparaît pas avec évidence du fait de la différence qu'elle présente avec la causalité courante *(laukika)* établie par la méthode de co-présence et de co-absence *(anvaya-vyatireka)* ; ainsi la grâce a pour réalité absolue l'efficience suprême (de la délivrance) qui parfois se réalise, et sa nature merveilleuse découle uniquement de la souveraineté divine capable des créations les plus inouïes. Elle demeure inaccessible même aux souhaits cent fois répétés de voir se déchirer le voile noir *(kālika)* qui dissimule depuis des temps immémoriaux l'auto-luminosité *(sva-prakāśa)* (de la Conscience absolue). »

Si le Soi n'était ni Conscience ni Énergie, cette relation ne saurait être exprimée en ces termes, et c'est bien le caractère spécifique de l'Absolu, selon le Trika, qui donne cet éclairage sur la grâce divine :

« (la quintuple activité du Seigneur) survient du fait du dévoilement de la plénitude que représente la mise en lumière de l'unité (du sujet) et du monde phénoménal. » (ĪPV I.6.7)

La descente de l'énergie *(śaktipāta)* provient ainsi de la source même de l'efficience de la Conscience *(kartṛtā)*, tout comme les ressorts internes qui animent le connaissable.

Le connaissable *(meya)* se répartit également en treize causes opérantes : les instances de l'organe interne *(buddhi-ahaṃkāra-manas)* et les dix sens de connaissance *(buddhīndriya)* et d'action *(karmendriya)* (ĪPV III.1.11), ainsi que dix effets (éléments subtils *tanmātra* et matériels *mahābhūta*). Ces éléments sont communs avec le Sāṃkhya. (voir tableau 7 en Appendice).

Quant aux rapports qu'entretiennent succession et non-succession *(krama-akrama)*, ils tiennent de ceux qui relient la vision limitée à la conscience globale *(saṃvit)*, et l'univers des reflets à leur unique scène, le miroir,

« …épousant la succession bouillonnante des flots d'un grand fleuve… Ainsi (l')énergie d'action (du Seigneur) est double : "(d'une part), aptitude à concevoir des actions caractérisées par la succession, (d'autre part), possibilité de subir une 'coloration' *(uparāga)* due à l'action successive de nature" ». (ĪPK II.4.18)

« Ainsi telle est l'action *(kriyā)* qui se présente comme successive, (à la fois) intérieure et extérieure, (et en réalité) est une.

Elle ne s'accomplit que (si elle se fonde) en un support unique de la double modalité (interne et externe). » (ĪPV II.4.5)[151]

### c. Substrat

« Depuis l'unique écrin des joyaux que sont ses énergies infinies, nous louons Śiva qui conduit à leur perfection leurs diverses splendeurs ! » (ĪPV, stance d'introduction du septième chapitre du livre un)

L'ĪPV ne cesse de défendre tout au long de sa sinueuse argumentation l'existence d'un support unique ultime. Il n'est autre que *prakāśa*, où se

nouent toutes relations, où s'enracinent nécessairement la multiplicité des phénomènes peuplant la vie quotidienne et ses activités, souvenirs, relations, succession, et qui est parfaite intériorité ; le septième chapitre du premier livre a pour thème la présentation de ce substrat universel mais l'on pourrait évoquer bien d'autres exemples dont l'œuvre est émaillée :

« Tout se déploie sur le fond de la Conscience-Lumière et n'existe que par l'activité de la Conscience qui insuffle vie à la Lumière… » (ĪPV I.1.4) ;

« Bien que la vie dépende de l'énergie vitale, son substrat réel n'est autre (en réalité) que le Soi suprême » (ĪPV I.3.7) ;

« … l'objet, l'acte, et le sujet de la remémoration ont pour unique fondement le principe de pure conscience » (ĪPV I.4 intro) ; et il en va ainsi de toutes les conceptions mentales (p. 266) ;

« Et cette conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)* est par essence énonciation d'une parole intérieure *(antarabhilpa)*, indépendante de tout signe conventionnel *(saṃketa)*, et émerveillement sans faille *(avicchinna-camatkāra) ;* elle ressemble à un signe de tête intérieur, imperceptible *(antarmukha-śiro-nirdeśa)*, sans relation à aucun objet.

Cette conscience est la vie même de toutes les conventions de langage qui marquent le domaine de *Māyā*, telles que la lettre « *a* », etc. *(akārādi-māyīyya-sāṃketika-śabda-jīvita)*, puisqu'elle est le substrat *(antarbhitti)* où germent les prises de conscience : "c'est bleu, etc.", "je suis Caitra[152], etc." ; du fait de sa plénitude, on qualifie de "suprême" *(para)* et de "parole" *(vāk)*, car elle "énonce" *(vakti)* l'univers et le "nie" grâce à sa faculté de représentation *(pratyavamarśa)*. » (ĪPV I.5.13) ;

« … les connaissances diverses, voire opposées, reposent en ce lieu qu'est l'instance du sujet conscient (*pramātṛ-tattva*)… » (ĪPV I.7.6) ;

« d'une part, la différenciation, qui se fonde sur les propriétés *(guṇa)* jouant le rôle de caractère déterminant *(upādhi)* et d'attribut, ou sur les mots, par exemple "bâton" », d'autre part la non-différenciation due à la similarité, au caractère universel, à la non-perception de toute différenciation, abordées toutes deux au cours du verset II.2.1 : « en raison

des critères de permanence… » ne sont possibles que si toute chose puise sa réalité dans le Seigneur, reposant en l'unité de notre cœur, Lui que l'on nomme Śiva, parfaitement libre d'émettre les connaissances vraies et leurs normes *(pramā-pramāṇa)* sans exception aucune, qui dans leur infinie variété et multiplicité (ne cessent de) se joindre et se disjoindre en un seul sujet connaissant ; il ne peut en aller autrement ! »[153]

Enfin, la conscience « je (suis) » qui elle-même repose en son essence de Lumière-Conscience, est le substrat de la conscience « cela » (ĪPK IV.7).

La vie en son aspect le plus familier d'activités *(vyavahāra)*, de réflexion, de souvenir est sous-tendue au regard des penseurs du Trika par ce substrat vivant, qui, tel un danseur sur la scène du Cosmos, propage par ses mouvements des ondes *(spanda)* – échos immédiats de ses imaginations créatrices. Il compose ainsi le poème chorégraphique des mondes[154]. Sans lui, rien ne serait. Par symétrie, le sujet éveillé ne trouvera en la vie quotidienne nul obstacle à l'absorption en Śiva car il saura décrypter au sein du différencié l'indifférencié et réciproquement, si son invocation est entendue de Śiva :

« Veuille le bienheureux époux de Gaurī nous révéler la réalité suprême *(paraṃ ṛtam)*, Lui qui met en lumière dans le vaste et limpide miroir de son essence le flot suprême de l'énergie d'action, fond ultime des ondes infinies de l'existence (qui courent) entre les deux rives (que sont) connaisseur et connu, Lui en qui resplendit la sève de sa propre énergie ! » (ĪPV, stance d'introduction au deuxième livre)

En contrepoint de cette approche unificatrice se trouve préservée une vision contrastée du monde. On y reconnaît l'expérience des méditations yoguiques[155] centrées sur l'intuition de la non-dualité et l'absorption *(samāveśa)* baignée de félicité, fil qui relie les divers rôles-reflets de la réalité plurielle : sujet, objet et moyen de connaissance, constructions mentales, sens du moi, agent (auteur de l'action).

Le sens qui semble se profiler derrière cette fresque micro- et macrocosmique n'est-il pas qu'après tout, la seule réalité que l'on perçoit ne fait jamais que refléter notre propre perception, que cette compréhension s'apparente plutôt à une recréation (telle la mémoire sans cesse réinventée),

et que dans la contemplation de cette création, le reflux de la conscience de l'effet-reflet vers la cause-conscience *(prakāśa-vimarśa)* consiste en la grâce de la « reconnaissance » ?

Le scénario binaire (celui conçu par les *vikalpa*), le plus courant, est déjoué dès lors que les « cuirasses » qui étiolent la liberté innée disparaissent. Le sujet conscient, ses multiples modes de conscience, l'opacité à soi-même, tout devient lumière, comme les reflets et l'écran du miroir ne font qu'un.

En choisissant la métaphore du miroir déclinée en ses trois horizons : Conscience absolue, création cosmique et conscience humaine, les philosophes du Trika essaient de faire coïncider toutes les facettes de l'existence telle qu'ils la conçoivent[156] en mettant l'accent sur la réalité du monde sensible[157], et en freinant la tendance à décomposer le réel en « îlots d'instants ». L'un des *leitmotiv* de la quête spirituelle de l'Inde est d'abolir la durée, ce qui peut être entendu soit comme un retour à la « santé » par la catharsis, du Bouddha thérapeute par exemple, déracinant la durée avec le mal-être, soit, en suivant Śiva-Naṭarāja, comme la réintégration à la plénitude de la danse cosmique, où l'instant du silence et celui de la musique jaillissent l'un de l'autre.

Enfin, le jeu de miroirs que met en place la philosophie du Trika a pour fin de répercuter les visions vers les regards, et de renvoyer ces multiples regards vers le « je », non-connaissable, inexprimable, car c'est lui seul qui est à la source de tout regard. Impuissant à le saisir sur le mode ordinaire du connaître, on ne peut donc, à travers la polyphonie de ses métamorphoses, que le « re-connaître ».

Selon la tradition de la Pratyabhijñā telle que l'ĪPV la reflète, deux éléments essentiels peuvent de concert initier au mystère de la Reconnaissance : d'une part, la limpide expérience du « je », proche, sinon inspirée de celle qui éclot des pratiques de la méditation sur les *Kālī*, d'autre part, l'absorption ardente et spontanée, pareille à celle suscitée par un élan d'amour intense, comme l'évoque l'anecdote finale.

# III. Les arcanes de la Reconnaissance

## 1. Le creuset de l'expérience du Je : des énergies de la conscience à la conscience du je.

a. *Parāmarśa, pratyavamarśa, camatkāra, samāveśa*
b. Les trois instants et la Réalité atemporelle, la pratique *krama*
c. *Aham* et *pratyabhijñā* (Reconnaissance)

### a. De la prise de conscience de soi : *parāmarśa, pratyavamarśa, camatkāra, samāveśa*

La réalité essentielle est, pour les shivaïtes du Cachemire non-dualistes, le Soi identifié à la Conscience lumineuse et vivante. Sa capacité d'auto-révélation ou d'épanouissement a pour symétrique celle de son obscurcissement ou de contraction. La première de ces deux modalités est dite absolue, la seconde relative. Ce sont en fait les cinq énergies suprêmes (conscience *cit*, félicité *ānanda*, désir *icchā*, connaissance *jñāna* et action *kriyā*) qui s'épanouissent ou se recroquevillent. Dans ce second cas, c'est, pour l'individu, la nescience *(avidyā)* qui est le moteur de la « transmigration » de vie en vie, et fait éclater l'existence en myriades de devenirs qui échappent à toute volonté. L'individu, en effet, ne maîtrise pas ce flot du devenir, il devient alors un être asservi *(paśu)*. Il peut cependant se défaire d'une part de ce fardeau : l'ignorance « intellectuelle » *(bauddha)*, et cela, grâce à l'enseignement d'un maître et des textes révélés. Ayant établi en lui une certitude infaillible de la réalité indifférenciée, il restaure l'évidence disparue, ce qu'il prenait pour un moi isolé et soumis à la finitude se révèle Conscience suprême.

Cette saisie[158] du je *(ahaṃ-parāmarśa)* – ou du Cœur-Conscience –, en tant qu'acte parfaitement libre, correspond à la réalisation avec l'identité au Soi. Elle renoue le lien intime de sujet et objet, d'intérieur et extérieur. En

une parfaite transparence à soi-même, elle livre accès à « cette énergie qui demeure dans le Cœur »[159].

L'ĪPV fait appel à elle pour déclencher l'expérience libératrice :

« (Forts de cette foi en notre traité, l'aspirant fervent) focalise toute l'énergie de la conscience sur le sens de ses propos, et réalise alors qu'il détient en soi la souveraineté *(aiśvarya)* caractérisée par l'efficience cosmique *(viśva-kartṛtva) ;* grâce à cet élan d'adhésion totale et à travers cette prise de conscience *(parāmarśa)*, il devient libéré-vivant *(jīvanmukta)* et le Seigneur Śiva en personne. » (ĪPV IV.16)

Et le texte précise que l'on fait fausse route si l'on ne « s'oriente pas sur la voie de la prise de conscience *(parāmarśa*[160]*-mārga)*. Elle est le « havre ultime du Je », l'intériorité, la faculté de saisir le sens d'une phrase (ĪPV II.3.6), la prise de conscience de la splendeur de la Conscience, etc. Dans un autre registre elle est absolument nécessaire à l'accomplissement de toute action, en raison de son action synthétique. Par exemple, avoir le projet de se rendre dans tel lieu, de saisir un fruit et de le porter à sa bouche, etc., ces actions anodines requièrent en réalité une synthèse de divers paramètres qui passent en général inaperçus, mais surtout, pour les philosophes du Trika et de la Pratyabhijñā, ces actions nécessitent la présence d'un sujet conscient qui appréhende et met en synergie ces diverses données.

*Pratyavamarśa :* cette prise de conscience réfléchie de soi, « pure présence à soi-même », est liée à l'énonciation d'un discours intérieur, en dehors de toute convention, exprimant la réalité et se traduisant par l'émerveillement. Elle est indifférenciée ; la prise de conscience du « je » n'est pas différenciatrice, et décèle l'identité de deux objets.

*Camatkāra* exprime, sur la base d'une onomatopée, l'idée d'éclair intuitif, d'émerveillement, de félicité née de la conscience de soi *(aham-vimarśa)* englobant tout l'univers (potentiellement contenu en *prakāśa*)[161]. Cette attitude témoigne de la vie de la conscience et caractérise

– « celui qui bénéficie de l'intuition spontanée de lui-même sous la forme "je", en raison d'une abondance d'énergie se déployant soudain lors

de l'ébranlement dû à une intense émotion, un effort extrême, une allégresse très vive. » (ĪPV I.5.13)

– « ceux qui se perçoivent comme pure conscience et qui, grâce à l'épanouissement de la prise de conscience émerveillée *(camatkāra-ullāsa)* "je" sont des agents omniscients et tout-puissants, les *Vidyeśvara.* » (ĪPV III.2.9)

– « cet état (de Śiva) où ne règnent que conscience et béatitude est-il un et sans faille *(eka-ghaṇa)* ; il se caractérise par l'émerveillement de soi : la prise de conscience ayant pour nature la béatitude émanée du repos dans le soi. D'essence parfaitement indifférenciée, la splendeur infinie et insurpassable du Seigneur universel, immuable et libre, (résorbe) en elle tout discours ayant trait au domaine objectif ! Et l'on affirme (dans les *Āgama*) que cet état est au-delà de tout. » (ĪPV IV.14)

– Enfin, l'émerveillement du soi est « la cause efficiente… du ravissement (qui accompagne la réalisation) : "je suis Maheśvara !" et s'avère de ce fait absolument indispensable pour la reconnaissance. » (ĪPV IV.16)

Une autre étape dans l'odyssée de l'âme vers son essence est *samāveśa,* compénétration, ensevelissement, de la conscience en Śiva, du soi individuel dans le Soi. Dans le commentaire du verset 16 du PH, il est mis en correspondance avec le recueillement profond *(samādhi)*, lieu de la félicité et de l'unité avec Śiva qui révèlent en l'état par-delà le quatrième *(turyātīta)* la condition de libéré-vivant : « C'est pourquoi, au moment où le corps parvient au terme de sa vie, celui qui a reconnu la nature essentielle du Soi accède à l'état de Seigneur suprême.

Mais celui qui, grâce à une pratique assidue et à la méditation *(abhyāsa-bhāvanā)*, jamais ne dévie de l'état de fusion parfaite *(samāveśa)* en le Seigneur suprême, comme l'enseigne la doctrine śivaïte, connaît de son vivant le principe *(dharma)* du Seigneur suprême. » (ĪPV II.3.17) À la fin de l'ĪPV, il est recommandé, après la prise de conscience de l'identité des énergies divines, de se plonger dans l'absorption la plus parfaite afin de jouir de l'omniscience et de la plénitude de l'efficience.

Plus loin au cours de la glose du verset 19, il est fait allusion à la *Kramamudrā* (sceau de la conscience qui alternativement immerge le monde dans le Soi et identifie le Soi au cœur du monde). Cela est évoqué dans l'ĪPV (p. 363) : « Ainsi le moyen livrant accès à la vision non-duelle de l'ultime Réalité réside dans le fait de percevoir l'indifférencié dans le différencié pour toute manifestation telle que la jarre… Il est reconnu que, dès lors, la vie pratique quotidienne *(vyavahāra*[162]*)* même n'oppose plus d'obstacle à l'absorption en l'essence ultime du Seigneur suprême. »

Le second chapitre du livre trois fait également la part belle à l'absorption en la haussant au stade suprême de toute adoration ; en voici les raisons (ĪPV III.2.12) :

« Lorsque, par l'enseignement d'un maître, etc., la conscience "je" *(ahaṃbhāva)* se dévoile en son essence de parfaite liberté *(svātantryā)*, se dégageant alors du monde connaissable, lors de la prise de conscience de soi comme étant doué des qualités d'omniprésence, d'éternité, etc., c'est l'état par-delà le quatrième *(turyātīta)*.

« Lorsque toute chose, depuis le néant *(śūnya)* jusqu'à l'étape de la manifestation cosmique que constitue le corps…, est conçue comme n'étant rien d'autre que la réalité du "je" *(ahaṃbhāva)*, en laquelle l'union des attributs divins tels que la toute-puissance, l'éternité… est parfaitement achevée, comme par un procédé alchimique, c'est alors le quatrième état *(turya)* où toute chose se déprend de son aspect connaissable.

« Dans les traités, ces deux états propres au libéré-vivant sont évoqués sous le terme d'absorption *(samāveśa)*. Car l'essentiel, toujours, consiste en une pénétration pleine et entière (de la réalité), et tout enseignement ne vise jamais qu'à cette réalisation ; ainsi, on peut lire dans la *Bhagavadgītā* :
« Ceux qui absorbent en moi leur pensée… » et « si tu ne peux t'absorber en moi… »

« L'absorption dans le Seigneur est en effet la fine pointe des pratiques religieuses que sont les louanges *(stuti)*… »[163]

Cette immersion dans le Soi est un *leitmotiv* des enseignements shivaïtes du Trika, elle est considérée comme éveil, fusion dans la Réalité. Elle se trouve célébrée notamment dans la *Śivastotravallī* :

« Pour ceux qui sont pleinement absorbés en Śiva, il n'existe plus ni début, ni fin, ni aucune succession temporelle […]. » verset XVII.6

État rayonnant d'unité, symbolisé par l'image du centre *(madhya)*[164], l'absorption doit être entretenue comme une braise par un souffle attentif, souffle de conscience grâce auquel le *yogin*, dans la vie du monde, attise le brasier où se consumera toute dualité. Cette pratique tournée successivement vers l'extérieur et l'intérieur, dans un premier temps, assimile à la conscience « je suis » toute trace d'existence perçue par elle, et en un second temps, redonne au règne du « cela » sa réalité suprasensible : essence de Śiva.

### b. Les trois instants et la Réalité atemporelle, la pratique de la roue des énergies (école Krama)

Si toutes les écoles du Shivaïsme du Cachemire non-dualiste traitent du temps et de l'instant, le système Krama propose quant à lui une voie graduelle[165] de réalisation dans laquelle l'Énergie Śakti joue un rôle fondamental. Le culte intériorisé à Śakti tend vers un culte sans rituel (méta-rituel) des énergies de la conscience, les *Kālī*, représentées sous la forme d'une roue.

La transmission au sein de cette lignée possède ses propres Tantra ou Āgama dont peu demeurent accessibles. Parmi ces derniers, figurent la *Kramasiddhi* et le *Kramasadbhava* qui restitue un dialogue entre Śiva et Śakti : ce texte présente une originalité intéressante dans le cadre du Tantra car ici c'est Śakti, principe féminin de la Conscience lumineuse et libre, qui enseigne Śiva.

#### i. De la roue des *Kālī* à son moyeu

« Sei für die Flamme begeistert, O wolle die Wandlung ! »[166]

Le principe suprême est hors d'atteinte du domaine de l'expérience, mais il en forme le substrat, l'intériorité éprouvée en l'absorption qu'il n'est

possible de connaître que de l'intérieur par une transformation de soi ; le courant *Krama* propose une approche de la réalité qui prend pour tremplin la vie cognitive et se familiarise progressivement avec ses rouages (connu-connaissance-connaisseur), sa finalité étant de saisir l'unité première en une vision intuitive : la non-succession au sein de la succession, la réalité immanente et indifférenciée, au terme de l'observation intérieure de la vie de la conscience. Il s'agit au travers de cette pratique de franchir dans l'instant l'intervalle créé entre la Conscience *(saṃvit)* et sa création : sujet et objet.

À la base, prévaut l'idée fondamentale que la manifestation est l'expression spontanée des énergies de Śiva, que l'univers, sa texture temporelle, spatiale, vivante, ses langages infinis et ses métamorphoses incessantes sont innervés par ce dynamisme assimilé à l'énergie-conscience. Le culte des *Kālī* auquel se consacrent les adeptes du *Krama* consiste à déceler au sein de la conscience ineffable *(Kālī)*, les énergies cosmiques en ses diverses phases : projection, maintien, résorption, « indicible ». Si l'on peut percevoir les nuances des fonctions, *Kālī*, quant à elle, se soustrait à tout faisceau de conscience puisqu'elle en est elle-même la source originelle, non créée, inconditionnée, par-delà toute caractéristique. Elle met en lumière et anime sujet, moyen et objet cognitifs, symbolisés par des cercles concentriques déployés autour de ce centre qui coïncide avec l'inaliénable part de liberté et de félicité de tout être, au cœur de son intériorité absolue.

La règle du jeu sera donc pour le *sādhaka*[167] de saisir les passages imperceptibles d'une phase à l'autre, et surtout l'illumination constante *(bhāsā)*, point d'orgue qui n'apparaît jamais qu'au moment où tout le reste s'est fondu en lui. Émergence du faisceau de conscience – projection et maintien dans le champ de conscience, en contact, puis résorption vers l'intérieur[168], et dissolution en la conscience de cette résorption : stade nommé « indicible ». Le domaine du moi[169] est ainsi « travaillé » jusqu'à la fluide transparence, tel du verre en fusion, à travers les phases successives évoquées qui se déroulent au niveau du sujet connaissant, de la cognition et de l'objet connu : les douze *kālī.* Une fois établie l'intime conviction que l'univers en sa multiplicité n'est que miroitement suscité par et en la conscience, l'ultime phase consiste en la dissolution de la conscience

individuelle en la conscience cosmique, oubli de l'oubli, correspondant à la Reconnaissance suprême.

La Pratyabhijñā ouvre un chemin de découverte par la voie du raisonnement logique *(yukti*[170]*)* sur les énergies de la conscience et du déchiffrement des catégories de la réalité[171], elle est une voie qui prédispose à la révélation soudaine, a-rationnelle, de l'évidence, et à la félicité de l'amour. Tout se passe comme si l'évacuation de toute confusion (au moyen d'une réflexion juste) laissait le champ libre à la lumière de la Conscience.

Le Krama, quant à lui, apprivoise la réalité par une imprégnation des mondes intérieur et extérieur, des rythmes fusant de la lumière de la conscience, ou plus précisément, tente leur réintégration, de la périphérie au centre, en celle-ci au gré des « méditations » sur les *Kālī* : « tout ce qui est n'est que moi-même »[172]. Transformation spontanée du regard, qui se tourne et reflue vers la source et rien d'autre. Tant il est vrai que le plus évident, le très proche échappe à l'attention qui s'égare dans les torrents de la pensée et du *saṃsāra.*

Le centre même de l'ipséité où s'enracine tout ce que l'on sait, et du monde et de soi, est le moyeu de la Roue cosmique correspondant au plus haut degré de conscience *(parā saṃvit)*, animée de l'énergie *cit-śakti*, Lumière *(bhāsā)*, *kāla-saṃkarṣinī* [173] ; lumière et énergie *(prakāśa* et *vimarśa)*. Ce symbole allie d'une part la totalité-plénitude, l'immuabilité du Soi des *Upaniṣad* et d'autre part, l'efficience-vacuité[174] de l'Acte et l'évanescence universelle, réconciliant ainsi les deux versants de la pensée indienne. Le comble de l'impermanence – l'activité vibrionnante de la pensée – est exprimé dans le Bouddhisme par des termes tels que *capala, calita* et *phandana* ; ce dernier est de la même famille que *spanda*, la pulsation cosmique de la Conscience, qui constitue précisément dans les écoles Spanda et Pratyabhijñā la Réalité absolue. Si la flamme est vue à des fins « thérapeutiques » par le Bouddha comme reflet de discontinuité et d'incessantes métamorphoses d'instant en instant, – il en va de même de la vie de la conscience –, pour les adeptes des écoles cachemiriennes non-dualistes, discontinue mais continuelle, la vibration jaillit toujours nouvelle mais identique en son essence de lumière et d'énergie.

Il semble à ce propos que la base de l'expérience acquise au cours des méditations n'est pas différente, seule varie la valeur positive ou négative qui lui est attribuée. L'intuition de l'Un, hors duquel il n'est rien, se situe dans l'immédiat et l'instant[175] ; à partir de celle-ci, le domaine mouvant du temps, tressé de moments, fournit également une occasion d'opérer une coupe dans ses profondeurs : dégager plusieurs intensités, plusieurs degrés de réalité, afin d'en extraire la quintessence. Du devenir périphérique, conçu comme perpétuelle exfoliation, au noyau de l'intemporel[176].

### ii. Les trois instants et l'éternel présent

« Mais le temps va fuyant qui t'ensommeille… »[177]

« J'ai bien enseigné l'intemporel et l'immédiat. »[178]

Le temps tissé par *Māyā*, énergie de Śiva, suscite le monde phénoménal :

« surgissant sous un jour toujours nouveau, et cette création ne voit jamais s'évanouir la fraîcheur qu'exhale le parfum de l'instant ! Ainsi son parfum est-il toujours nouveau. » (ĪPV II.3.1-2)

« Telle est l'énergie cognitive. Parce qu'elle est tournée vers l'extérieur… (elle) se renouvelle… à tout instant en raison des colorations que lui impriment les reflets issus des phénomènes universels variés. » (ĪPV I.3.7) Ainsi, dans le miroir de sa conscience, « le sujet conscient manifeste inlassablement, dans l'instant présent, ces phénomènes qui ne virent jamais le jour auparavant. Comment cela ? – par la puissance de son désir de nature indifférenciée *(abhinna)*, non-successive *(akrama)*, et qui ne fait qu'un avec le Seigneur. » (ĪPV II.4.1)

Parallèlement à cette émergence d'instants nouveaux, dans une temporalité s'écoulant à l'« horizontal », le texte nous donne, sur un plan « vertical », une esquisse de la genèse incessante de la perception : triade sujet-moyen-objet cognitifs, et si seule la partie superficielle, toujours mouvante, de l'acte cognitif nous est ordinairement accessible[179], son

tréfonds, inconnaissable, rejoint le moyeu immuable, hors du temps, de la conscience de soi :

« Ainsi la conscience de soi *(svasaṃvedana)* est la même dans la remémoration et la perception *(saṃvedana)* et rien d'autre qu'elle n'est à l'œuvre lors des activités cognitives telles que l'inférence ou la perception, etc. On établit de cette manière que cette conscience de soi, une et indivise *(avicchinna)*, présente en chaque instant, constitue la nature essentielle du sujet *(pramātṛ-tattva) »* (ĪPV I.7.5)

Elle définit l'instant présent.

Le principe de cet étagement en trois instants serait sans doute à rechercher dans l'ébranlement *(saṃrambha)* premier, ce frémissement intérieur et indifférencié qui précède tout élan et tout acte : l'énergie de la conscience à l'état naissant qui se diffuse ensuite dans les cercles de la perception, de la pensée, etc. La pratique de la roue des *Kālī* s'inscrit dans le mouvement inverse ; elle s'attache à relier centre et objets, organes, etc., par les rayons que forment les *Kālī* et prend place dans le cœur du *sādhaka*, devenu Cœur divin où se tiennent enlacés Śiva et sa Śakti, et, du même coup, Instant essentiel dont la fulguration se décompose en trois instants, de moins en moins subtils :

– Le premier instant

Les adeptes du Shivaïsme cachemirien non-dualiste ainsi que les bouddhistes (à la suite de Dignāga[180]), font correspondre le premier instant de toute perception à une connaissance indifférenciée (une pure sensation *(pratyakṣa)* pour ainsi dire) : les uns la rapportent au « je » percevant, les autres à la nature propre *(svalakṣaṇa)* de l'objet perçu. Ce qui est perçu alors n'est que vibration affleurant à la conscience, non-distinct du « je ». Cet état correspond au niveau le plus élevé des sujets lors de la création des catégories de la réalité : « C'est ainsi que la classe (caractérisée) par la pure conscience *(śuddha-caitanya)* est dite « *mantra-maheśvara* » ; c'est par les sens internes que le connaissable s'appréhende, ici, dans son unité, en son premier ébranlement ; tel un ensemble varié se manifestant imperceptiblement, proche de se dissoudre dans l'obscurité, il brille à la

manière d'un reflet mourant, sur le point de se résorber, au seuil de l'anéantissement.

De la part de cette classe d'êtres conscients *(caitanya-varga)*, une pareille « expansion » *(tathā-prathā)* dans l'univers de la réalité, (qui représente) un premier stade de la détermination de la conscience *(cid-viśeṣatvam)*, correspond à la catégorie de « Sadāśiva » (ĪPV III.1.2), à l'*unmeṣa* (éveil cosmique) ayant pour synonyme ici intuition, *pratibhā* de la Réalité. Cet instant est lié à l'élan du désir (qui ouvre sur le monde).

– Le deuxième instant

Il laisse apparaître, à la suite de cette vibration initiale[181], une dualité entre sujet et objet, du ressort de la pensée discursive et indépendante de la sensation. « Cependant, pour la multitude d'êtres conscients constituée par *mantreśvara*, etc., l'univers, se révélant avec évidence, telle la classe des objets perçus par les sens externes, brille en tant que reflet. C'est la catégorie d'Īśvara qui correspond à cette forme d'expansion (de la conscience). » (ĪPV p. 411) Cet instant est celui de la connaissance.

– Le troisième instant

Il est lié à l'extériorité, la durée, base des activités quotidiennes.

La prise de conscience du monde comme fulgurations incessantes de reflets toujours nouveaux s'accompagne, dans le Trika, de la perspective des trois instants qui fournit ainsi un ultime miroir à ces reflets ; elle serait à mettre en parallèle avec les trois voies de libération liées chacune à l'une des trois énergies (désir, connaissance, activité) qui tentent de defaire l'enchaînement d'un instant à l'autre ; à leur jonction, une vacuité de plus en plus limpide, un « présent » de l'âme individuelle qui n'oublie rien de ses multiples et subtiles énergies évoquées comme les rayons du Soleil divin : en son centre de Lumière qui transcende toute condition limitante de temps… demeure le nectar de la réalisation[182]. Puisque ce centre est totalité *(kula)*, hors du temps, cœur du sujet conscient, il ne fut en vérité jamais

quitté. Il « est », avant même le premier instant, éternel présent en tant que *para-saṃvit* (suprême conscience).

La voie de la Reconnaissance se situe, semble-t-il, à la charnière du deuxième et du premier instant : elle est ainsi « voie réduite » car elle met en œuvre l'activité unificatrice de la conscience *(anusaṃdhāna)* afin qu'objet, moyen de connaissance et sujet se résorbent en connaissance pure *(pramiti)* par-delà la triade, « Je » absolu ; de ce fait, ce mouvement de reflux, n'étant en fait que la grâce de Śiva, met en contact avec la vibration à l'état naissant *(saṃrambha)*, lieu de fusion de toutes les énergies. Il s'agit bien aussi de non-voie, puisqu'elle est centrée sur l'instant présent, toujours riche de cette potentialité :

« (Śiva) se trouve non seulement en cet état (de fusion des énergies) à l'étape suprême mais aussi jusque dans les états de contact avec le sujet connaissant, à l'extrême pointe de toutes les connaissances, ainsi qu'à la fin, quand elles s'apaisent dans leur fruit. » (*Śivadṛṣṭi* de Somānanda)[183]

Selon les bouddhistes, le sentiment immédiat du moi et la sensation indifférenciée où sujet et objet sont unis, apparaissent par l'éclosion de l'instant, et non dans la durée. La reconnaissance, quant à elle, ne dérive pas du passé, elle surgit librement, dans le lieu unique de la pulsation cosmique, au présent, une fois pour toutes, comme un retour à soi[184] – coïncidence – avec ce qui est d'ores et déjà connu, mais non reconnu.

### c. La Reconnaissance : *aham*

Cette révélation de soi à soi, associée à l'énergie de félicité, prend place dans le cercle du suprême sujet *(para-pramātṛ)*, et la voie empruntée à cette fin est celle de la prise de conscience « je » immédiate, sans élaboration artificielle *(akṛtṛimāham-vimarśa)*. Au cours de leurs enseignements, Utpaladeva et Abhinavagupta ont longuement expliqué les raisons de cette unité apparemment brisée : que ce soit en Śiva ou en l'âme individuelle, à l'éveil de la conscience au monde correspond un oubli de la conscience de soi, mais cet « ennuagement » passager n'interrompt en rien son rayonnement. Dès lors, prendre conscience de soi ne signifie rien d'autre que reconnaître son identité avec lui.

Il n'est pas rare que l'ĪPV prenne à témoin, tout au cours de son déroulement, la vie quotidienne ; ainsi, parvenue au point crucial du dénouement, la reconnaissance sera-t-elle éclairée à la lumière de cette expérience qui comble de félicité après avoir maintes fois tourmenté ceux qu'elle embrase, l'amour célébré comme dévoilement du sens caché de sa vie, qui, sous quelque forme qu'il advienne, la transfigure simplement, dans l'élan d'une intuition qui cède à l'évidence.

Si l'expérience de la reconnaissance constitue aux yeux des écoles brahmaniques et tantriques une preuve de l'existence du Soi et de la durée/permanence, et par là même le fondement implicite de la vie cognitive[185] et spirituelle[186], il n'en va pas de même pour les bouddhistes[187] qui ne voient en cette dernière qu'une élaboration mentale dénuée de réalité, et surtout l'origine de l'impression de durée, tout aussi illusoire. En effet, pour les bouddhistes, en raison de l'impermanence universelle, jamais ne réapparaît deux fois de suite le même sujet conscient. D'autre part, ce qui est identifié par la pensée en deux moments distincts, ne peut demeurer identique à soi-même, mais subit une transformation, comme la flamme d'une bougie, toujours changeante, ou des flots d'une rivière sans cesse différents.

Ce débat autour de la permanence et de l'unité du sujet conscient est au cœur de tous les différends qui opposent les philosophes bouddhistes les plus prestigieux aux détracteurs de l'évanescence et de l'instantanéité. Et l'on ne peut s'empêcher de penser que si Utpaladeva a choisi la dénomination de Reconnaissance pour ses stances c'est à la fois en raison bien sûr de la pertinence de cette expérience essentielle, mais aussi en signe de gageure adressée à ses adversaires ! Continuité[188], ipséité et reconnaissance participent donc de la même problématique qui forme un thème essentiel de l'ĪPV.

Dans le cadre du courant Pratyabhijñā, c'est la conscience qui assure ce *continuum* de lumière qui révèle *(prakāśa)* et de vie qui (se) reconnaît *(vimarśa)* sous la forme la plus intime du « je » : expérience de soi synonyme de plénitude et de liberté. Cette union des deux aspects de la Réalité, Śakti unie à Śiva doté d'Énergie *(śaktimant)*, trouve évidemment écho dans le thème de l'union amoureuse chère aux *Tantra. Vimarśa* rejoint en chaque instant *prakāśa,* dont il n'est pas distinct en essence mais qui se

révèle parfois sous diverses formes au cours de sa diffraction démultipliée en reflets et miroirs.

L'originalité de l'acte de reconnaissance réside ainsi en l'évanouissement soudain d'une distance mystérieusement instaurée, destinée à captiver le regard en sa source afin de se connaître mieux et de goûter l'étonnement *(camatkāra)* et la jubilation de sa propre présence redécouverte. Les méandres spéculatifs de l'ĪPV débouchent enfin sur la simplicité d'une histoire ; car aucune approche rationnelle ne peut jamais rendre totalement compte d'une expérience vivante. Ainsi Abhinavagupta égrène quelques illustrations au fil du texte, celle d'un serviteur reconnaissant son seigneur (ĪPV I.1.1 p. 152), d'un homme s'avisant du fait qu'il est bien lui-même et non possédé par un esprit (p. 370-371), d'une femme chérissant son bien-aimé (ĪPK IV.17), etc.

Le point de départ de l'ĪPV réside ainsi dans la constatation d'une impossibilité à établir, par les seules vertus du raisonnement logique, la Réalité ultime :

« Quant au Seigneur suprême, sujet agissant et connaissant (ultime), quel être doué de discernement pourrait en offrir une démonstration *(siddhi)* ou une réfutation, Lui qui en son essence même est établi *ab initio* ? » (ĪPK I.1.2)

Puisqu'il se manifeste en tant qu'essence autonome et auto-lumineuse, il est éternellement à la source de tout acte de conscience et fonde toute chose. D'où l'idée de reconnaissance[189] comme moyen du dévoilement s'accomplissant comme pour le Krama, dans le domaine du « je » – conscience de soi – centré sur cette réalité :

« La conscience "Je" *(ahaṃ-bhāva)* est décrite comme le repos de la Lumière-Conscience *(prakāśa)* en elle-même, *(ātma-viśrānti)* et l'on dit que ce repos consiste en la disparition de tout désir, en liberté *(svātantrya)*, en la nature d'agent [celui qui agit][190] *(kartṛtva)*, ainsi qu'en puissance souveraine *(īśvaratā)*. »

*Ahaṃ-bhāva* a pour assise l'espace du cœur *(hṛdvyoman)* où vibre l'énergie de la prise de conscience, identique au Seigneur suprême, à la Parole suprême (ĪPK I.5.13). Le « je (suis) » est en effet présence vivante, univers non clos sur lui-même, à la manière d'un astrolabe ouvert vers le dedans et le dehors. La conscience ne joue plus le rôle de frontière, elle n'est plus asservie par ses limitations et ses prétentions artificielles. Elle retrouve la limpidité, gage d'une conscience pure ; avec cette transparence, l'élan de liberté, propre à l'énergie de la conscience, détermine les degrés de réalisation vers la plénitude de la Reconnaissance, voie qui s'inscrit tout entière dans le « Je suis ».

Proclamée voie nouvelle, elle se donne pour finalité la reconnaissance du Soi qui tend vers l'épanouissement de la conscience parfaite reconquise, plénitude sans faille et souveraineté-liberté et se promet d'y accéder par la démarche inférentielle « grâce à la mise en lumière des énergies d'action de connaissance et de volonté. » (ĪPV II.3.17)

Voie aisée de l'évidence retrouvée au cœur de soi, elle passe outre toute pratique spécifique, et fait appel à ce qui constitue le principe de la vie consciente[191], « la moelle de l'univers ». Elle est définie au moyen des variations sur « présence » et « présent » (l'instant vivifié) : « La Reconnaissance se présente (en fait) comme une connaissance unificatrice *(anusaṃdhāna)* concernant une chose (oubliée) en présence de laquelle nous nous retrouvons ; elle consiste en la jonction au moyen d'une synthèse opérée entre ce qui se manifesta jadis et ce qui apparaît à l'instant présent. » (ĪPV I.1.1 p. 149) Elle requiert, de la part de celui qui aspire ardemment à la libération en cette vie, totale adhésion à la parole du maître Somānanda en écho à la prise de conscience de la vérité qu'elle exprime :

« Quiconque, de ce fait, s'engage en ce chemin et se reconnaît soi-même créateur de l'univers parvient à la réalisation sitôt qu'il pénètre le domaine indifférencié qu'est l'état de Śiva *(śivatā)*. » (ĪPK IV.16)

Les thèmes de l'amour divin et de l'identification apparaissent en filigrane dès les premières pages, ils convergent vers la prise de conscience unificatrice *(anusaṃdhāna)* qui conjugue différenciation et indifférenciation : paradoxe que seul ce système assume, à son sens, en

raison de sa conception de la créativité divine, jouant de la multiplicité au cœur de l'unité. La saisie de la signification d'un énoncé illumine chacun de ses éléments d'une manière nouvelle, les haussant à l'unité : « âme de cet énoncé, insufflant vie aux divers aspects réunifiés en une seule configuration »[192]. Mais si l'expérience de « reconnaître » parsème toutes les couches de la vie perceptive et intellectuelle, concernant connu et connaissance, elle ne s'attache qu'à de très rares occasions au « connaisseur », point névralgique qui échappe d'ordinaire à l'attention.

Ainsi s'explique pourquoi la voie indiquée ici est demeurée méconnue, non pas ignorée, « enfouie au cœur de tous les textes sacrés, et, de ce fait, restée secrète » (p. 467), non point absente[193] ; un tel dénuement de « moyens » internes ou externes (rituels, contrôle du souffle, etc.) la rendant transparente et « invisible », faute de coloration caractéristique attrayante, au regard émoussé et en effet :

« En raison de l'état d'égarement (de la conscience), l'activité du Seigneur, etc. ne fut jamais révélée par le passé, c'est dans cet ouvrage seul qu'elle est dévoilée, par la mise en lumière de Ses énergies. » (II.3.17)

Abhinavagupta fait dans sa glose la lumière sur l'activité mystérieusement ambivalente de Śiva : se voiler, et se dévoiler, si bien que l'engourdissement de la conscience est reflet de liberté, tel l'éclat éblouissant du rubis qui le dissimule aux regards ; la reconnaissance consiste donc en fait à réaliser simultanément sous ces deux modes l'unité essentielle, un « être-là » omniprésent, foncièrement réel, masqué par un « être-ailleurs » fictif qui en est l'expression et le reflet immanent. Découvrant l'espace de l'imagination créatrice dans le vivant miroir qu'est sa Conscience cosmique, Śiva se reconnaît dans ses reflets[194], appelant dans le sillage de cet émoi, les reflets à se reconnaître en Lui : le sujet conscient réalise intérieurement ce double mouvement dans la Kramamudrā[195] lorsqu'il perçoit la conscience « je suis » comme immanente, infuse, en toute réalité, et de ce fait, l'univers comme sa création, comme un « apparaître » dans le miroir vivant de sa conscience.

Depuis le silence qui est plénitude et unité, cet explorateur des profondeurs peut parcourir toute la gamme des réalités, jusqu'aux sonorités

de la vie brassant discordances et harmonies. Il reconnaît la relativité des temps et des fragments[196], car l'âme individuelle possède en elle, sans le savoir, le ressort intime de la liberté qui est à l'horizon de sa recherche. Sa nature essentielle recèle cette énergie divine « créatrice de l'univers » (verset IV.16). Mais bien qu'il n'y ait rien de plus vivant en lui,

« Ce sujet conscient aveuglé par *Māyā*, (alors qu'il s'imagine) lié par l'acte *(karman)*, se trouve pris dans les flots de l'existence. Il reçoit cependant le nom de délivré, doué de conscience absolue *(cit)*, sitôt qu'il accède à la reconnaissance de sa souveraineté grâce à la "pure science" *(vidyā)*. » (ĪPV III.2.2).

La lumière de la Conscience resplendit sans trêve, et si ce rayonnement ne comble pas de plénitude le cœur des hommes, c'est qu'ils la méconnaissent sous la forme du Soi présent en chacun, détenteur d'omniscience et d'efficience universelles.

Ainsi l'état de délivré-vivant n'apparaît pas aux pèlerins de la Pratyabhijñā comme « isolement » sublime *(kaivalya),* mais comme le retour à la plénitude, « recosmisation », participation à la danse cosmique du « je », où la dialectique du caché et de l'apparent garde la saveur d'un jeu consenti avec la vie. Śiva Naṭarāja montre par sa danse que tout jaillit, vit et s'éteint, porté par l'onde unique de la conscience de soi[197], tout comme les astres tournoyant d'une constellation sont invisiblement liés par une énergie de cohésion commune.

## 2. L'allégorie de la quête amoureuse et de la Reconnaissance

« … Comme couvée d'ailes naissantes, ce cœur enténébré de l'homme…
(de) tant d'amour irrévélé »[198]

*« …L'amor che move il sole e l'altre stelle. »*[199]

L'étape indispensable et décisive de la reconnaissance sera l'ultime argument qu'Utpaladeva souhaitera formuler à l'égard d'un adversaire devenu disciple curieux, puisqu'il s'enquiert :

« Mais si la réalité du soi est telle, il n'existe donc aucune distinction entre le fait de reconnaître le Soi, et celui de ne pas le reconnaître ! En effet, bien que l'on ne s'avise pas de la présence de la semence, si les facteurs auxiliaires *(sahakāra)* ne font pas défaut, le bourgeon ne naît-il pas ? Pourquoi alors insister autant sur la reconnaissance du Soi *(ātma-pratyabhijñā)* ? » (ĪPV IV.16)

Abhinavagupta répond en un premier temps à cela que seule la prise de conscience émerveillée de soi *(camatkāra)* amène l'apaisement du sujet conscient en soi-même, et que ce dernier est à l'origine de toutes les perfections associées à la délivrance.

Mais, poursuit l'interlocuteur, si tout est déjà ainsi, en quoi la reconnaissance est-elle indispensable ?

La réponse d'Utpaladeva semble être tirée d'un conte immémorial, mettant en scène l'illumination intérieure que produit une soudaine reconnaissance dans l'esprit et le cœur d'une amante inconsolée par l'absence de son bien-aimé :

« Même si elle se tient auprès de ce bien-aimé dont elle a enfin gagné la faveur au prix d'infinies prières, cette présence ne comblera pas de joie celle qui l'attend, aussi longtemps que cette jeune femme ne l'aura pas reconnu d'entre les hommes ordinaires ! Ainsi, à l'image de (ce héros) dont les vertus passent inaperçues, le Seigneur universel, essence de toute chose, n'apparaît pas dans sa gloire innée (à celui qui ne le reconnaît pas) ! » (ĪPK IV.17)

La permanence du thème de l'amour dans les courants hindous de la Bhakti et des *Tantra*[200], a suffisamment mis en lumière les rapports qui unissent amour humain et divin pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici. Ainsi dans l'anecdote métaphorique qui couronne l'ĪPV, les étapes de la quête amoureuse sont retracées brièvement, depuis les signes avant-coureurs de l'intuition première, de la mélancolie due à l'absence, de la

parole éclairante, et enfin à travers la Reconnaissance, l'apothéose de la rencontre et de l'union. Autant de similitudes avec la quête mystique qui s'imposent d'évidence[201].

C'est parce qu'une simple appréhension intellectuelle apparaît insuffisante pour que la conscience puisse pénétrer les arcanes de la Réalité qu'Utpaladeva et Abhinavagupta insistent de ce fait sur la saveur de l'absorption en soi qui en appelle au cœur *(hṛdayaṃ-gamin) ;* car celle-ci confère un degré de compréhension, de cohérence et d'apaisement supérieur à l'âme qui cherchait jusque-là la plénitude « au-dehors ». L'amour est un puissant levier, déployant du fond de soi l'énergie la plus efficiente pour s'extraire des flots du *saṃsāra* ; dissipant toute torpeur, il délivre sans effort des ténèbres du doute : a-rationnel et visionnaire, – telle la grâce de Śiva, il éveille les énergies latentes et recompose l'unité du miroir, après avoir brisé le nœud du moi, fait fondre les carapaces « vidé le cœur des opacités et de la rouille de la contingence »[202].

Il est l'autre face inséparable de l'intuition qui suscite la force d'attraction vers l'Aimé(e) ; *pratibhā* éclot comme une lueur jaillie de la Parole principielle et suprême, elle est identifiée dans les textes des courants non-dualistes du Cachemire (Spanda, Trika…) à « l'éclosion du regard » *(unmeṣa)* entre deux pensées (selon Bhartṛhari), illumination spontanée, imprégnée d'une félicité qui dépasse les limites individuelles – et qui s'exprime en termes de prise de conscience dynamique de son essence *(svātma-paramarśa)*[203] – ; universelle, *pratibhā* transparaît dans le don inné de l'apprentissage de leur langue par les enfants, le chant et le don d'orientation des oiseaux, etc., la faculté pour tout être vivant d'agir en consonance avec sa nature au diapason de l'univers.

Il s'agit de toute évidence d'une connaissance intuitive qui aiguille comme une voix intérieure et dissipe les voiles de l'oubli. L'amour est son domaine de prédilection, et l'on ne citera pour exemple, dans la littérature indienne, que l'œuvre illustre du poète Kālīdāsa (V$^{e}$ siècle), *Abhijñānaśakuntalam* « La reconnaissance de Śakuntalā »[204]. Cet épisode est narré dans le Mahābhārata : lors d'une partie de chasse, le roi Duṣyanta s'égare et découvre la merveilleuse Śakuntalā dont il s'éprend aussitôt. Or elle-même avait jadis aperçut le roi et avait sur le champ nourri envers lui un amour intense. « Deviens mon épouse, Śakuntalā ! » s'écrie le roi. Ils deviennent époux selon le rite *gandharva*, par consentement mutuel. Mais

sitôt le roi reparti pour préparer au palais les festivités du mariage, il est victime d'une malédiction qui lui fait oublier sa rencontre. Heureusement, Duṣyanta lui avait offert un anneau qui, après maintes péripéties, déclenchera l'intuition d'avoir fait une rencontre hors du commun. C'est cette intuition liée à une puissante nostalgie qui le conduira bien des années plus tard à retrouver et reconnaître Śakuntalā.

Fête de l'intelligibilité au-delà du labeur rationnel, l'intuition agit comme une détente par laquelle la conscience s'affranchit de tout obstacle ; terrain providentiel de l'expérience esthétique et de l'union amoureuse[205], elle s'épanouit également en tant qu'Énergie (Śakti), à laquelle le poète ou l'être au cœur vibrant s'unit et s'identifie tel un amant à sa bien-aimée, suscitant apaisement[206] et unification intérieure.

Le *Vijñāna Bhairava Tantra* évoque à plusieurs reprises l'immersion/ensevelissement de la conscience en cette énergie – incarnée et divine à la fois – lors de l'union effective ou intensément évoquée, ainsi que la félicité qui en émane. Dans certaines écoles shivaïtes tantriques, Śakti est incarnée par une *yoginī* ; la femme joue un rôle essentiel pour la transmission[207] :

« La jouissance de la Réalité du Brahman (qu'on éprouve) au moment où prend fin l'absorption dans l'énergie fortement agitée avec une parèdre (Śakti), c'est elle (précisément) qu'on nomme jouissance intime. » (verset 69)

« Ô Maîtresse des Dieux ! L'afflux de félicité se produit même en l'absence d'une Śakti, si l'on se remémore intensément la jouissance née de la femme grâce à des baisers, des caresses, des étreintes. » (verset 70)[208]

Dans le *Yoga-Vasiṣṭha*, il est également question de la mémoire vivante et dispensatrice de félicité, qui anime et inonde de bonheur, malgré leur séparation, deux amants passionnés :

« Parce que nous gardons en mémoire, chacun de son côté, la grâce incomparable qui illumine le visage de l'autre, nous n'avons plus conscience de notre corps, et de ce qui peut lui arriver. »[209]

La force de ce recueillement spontané fondé sur l'union renvoie à la racine *JÑĀ* « connaître » dans le sens de « s'unir à », non seulement intellectuel mais érotique : chacun des amants est tous deux, tous deux sont l'un et l'autre dans la mesure où ils réalisent leur identité en eux-mêmes, qui est achèvement de l'amour. Une telle relation où le moi se fond, se dilate, en la pure conscience de la félicité, ne connaît plus dès lors ni objet ni sujet et, de fait, ce degré de réalité duelle se trouve naturellement transcendé. Indifférenciation, libération, dénouement, telle est l'expérience la plus parfaite de l'union à laquelle livre accès la reconnaissance, au crépuscule de l'ĪPV, et qui pourrait s'exprimer ainsi : « J'en jure par l'Amour lui-même : si les âmes de l'amant et de l'aimée ne se mêlent pas, ce n'est là que séparation, et la rencontre est dénuée de sens. »[210]

Les âmes ne se trouvent que parce qu'elles se reconnaissent dans l'élan de l'intuition, il en va de même des péripéties qui se jouent entre le sujet conscient et Śiva, symbolisés dans cette histoire par la jeune femme (l'âme) éprise d'un héros (Śiva) qui lui demeure inconnu, alors qu'il se tient ostensiblement à ses côtés[211]. On pourrait mettre en parallèle également les rapports de l'Énergie de la conscience *(vimarśa)* s'avisant de la Lumière-Conscience *(prakāśa)* et s'unissant à elle grâce à cette polarité, avec la Śakti l'énergie divine, la Bien-Aimée, qui tend vers l'union à Śiva et son apaisement en Lui, avec la grâce (énergie de Śiva) qui sollicite l'âme afin de résoudre la distance illusoire qu'elle imagine[212].

Dans cette voie « aussi étroite que le fil d'une chevelure »[213], l'âme se sera enflammée, attisée d'espérance, consumée de désespoir et anéantie, tour à tour « chant de joie et de lamentation » avant le face-à-face de la reconnaissance où elle reçoit la lumière de la rencontre. Le parcours initiatique que le texte déroule aux yeux de l'adepte de la Pratyabhijñā correspond en fait à une succession de messages concernant sa nature essentielle, d'une part, et son identification à celle de Śiva, d'autre part. Cette parole est une interface entre la connaissance par ouï-dire (ce qui est enseigné) et la vision directe (de celui qui transmet). Pour Utpaladeva et

Abhinavagupta, il n'est rien de plus difficile, et paradoxalement de plus aisé, que de laisser se fondre le miroir limité de l'entendement dans celui, infini, qui le contient, le Miroir de la Conscience absolue.

## 3. Du paradoxe à l'évidence : le fil d'Ariane de l'ĪPV

Mais avant d'en arriver au dénouement, Abhinavagupta propose à l'adepte de la Pratyabhijñā de cheminer avec lui afin de l'aider à discerner, au fur et à mesure de l'ĪPV, la nature de la Réalité. Comme dans la contemplation d'un *maṇḍala*, il lui propose ainsi de franchir successivement diverses places fortes dans la compréhension et la connaissance de cette Réalité qui le constitue, afin de parvenir au noyau de la Reconnaissance.

Tout se passe donc comme si, après avoir longuement cheminé par le labyrinthe du raisonnement, émergeait soudain, à la fin du parcours, une évidence immédiate née, non pas de la raison, mais du Cœur-Conscience : ce regard nouveau est la voie de Reconnaissance.

Voici donc quelle est la progression choisie par Abhinavagupta, à la suite de son *parama-guru*[214] Utpaladeva, dans la glose de ses stances.

### Premier livre : l'Énergie de connaissance

Après les six stances d'introduction où Abhinavagupta formule d'entrée de jeu l'essence de la doctrine non-dualiste Trika-Pratyabhijñā :

« Je salue cette unité indivise de Śiva et de son énergie, unité qui, tout d'abord, se manifeste en tant que "Je" sur le fond de sa plénitude sans faille mais qui scinde, ensuite, sa propre puissance si bien qu'apparaît alors la polarité : Śiva prend plaisir à s'écouler dans l'effusion de son essence ainsi qu'au repos en soi lors de sa résorption. »

1. Le premier chapitre énonce la finalité des versets et de leur commentaire : établir la Reconnaissance du Seigneur, car ce dernier ne peut faire l'objet d'une démonstration logique ni d'une réfutation. Il est en effet

l'essence universelle, on ne peut que mettre en évidence cette Conscience à travers ses énergies de connaissance et d'activité, elle apparaît alors comme auto-lumineuse, et se manifestant en toute chose. Être conscient, c'est être vivant et réciproquement.

2. La thèse « préliminaire » des adversaires est présentée dans le cadre du deuxième chapitre : à propos tout d'abord de la perceptibilité du Soi (défendue par les Vaiśeṣikas), puis du caractère inférable du Soi, de son impermanence ; en bref, l'hypothèse d'un Soi détenteur de souveraineté est impropre ; ni connaissant, ni agent, il n'est pas davantage sujet conscient *(pramātṛ)*, support unique des remémorations puisque les complexes inconscients fournissent la dynamique et le contenu de l'activité mémorielle, qu'agent universel *(kartṛ)*, responsable de la relation de l'un au multiple : seule la relation causale assume, selon les bouddhistes, cette fonction.

3. Le troisième chapitre intitulé « incohérence de la thèse adverse » poursuit la polémique dont l'enjeu principal est la preuve de l'existence d'un sujet conscient ultime. Elle s'articule autour de la remémoration, essaie de montrer que chacune d'elle est perception isolée, portant sur quelque chose d'auto-défini *(sva-lakṣaṇa)*, non-conscient *(jaḍa)*, et nécessitant une mise en lumière que les *saṃskāra* sont par nature inaptes à susciter ; or dans ce dernier cas la vie quotidienne dont la remémoration forme la clef de voûte s'évanouirait ! Il apparaît dès lors évident qu'existe une instance douée de parfaite liberté ainsi que des énergies de connaissance, différenciation et remémoration : appelée suprême Seigneur.

4. L'énergie de remémoration constitue également le thème du quatrième chapitre : l'expérience cognitive précède la remémoration et toutes deux sont liées à la puissance de différenciation, un même sujet conscient perdure en ces diverses phases de la vie cognitive. Cette doctrine explique comment l'objet auto-déterminé (et confiné en lui-même) est mis en lumière : expérience et objet forment une unité dans l'expérience mémorielle qui, loin d'être un simple mécanisme, recrée pour ainsi dire le souvenir par la mise en relation et l'unification des divers paramètres.

Comme l'unité prévaut dans l'expérience du *yogin* qui perçoit la pensée d'autrui, de même, l'objet remémoré n'est pas différent du sujet.

L'adversaire oppose le cas où la remémoration ne dérive pas de l'expérience immédiate ; mais dans le cas de la connaissance déterminée, il y a aussi unification avec l'expérience antérieure ; objet, acte et sujet de la remémoration reposent en un même substrat qui est pure conscience. La mise en lumière provient bien d'un sujet connaissant, car le souvenir est inévitablement lié à l'acte mémoriel, c'est l'expérience qui apparaît, non l'objet ; ainsi dire « cela a été vu par moi » signifie en réalité « j'ai vu cela ». Le « je » réunit en lui sujet conscient, expérience et objet remémoré.

5. Le cinquième chapitre est consacré à l'énergie cognitive dont la sève est la prise de conscience active et globale *(parāmarśa)* ; du fait de cette nature originelle propre à l'acte mémoriel, la perception de l'objet comme extérieur se ramène en définitive à son intériorité par rapport au Soi. Toute l'objectivité a en effet pour nature ultime la conscience lumineuse *(prakāśa)*. La réfutation fondée sur les traces résiduelles par les bouddhistes n'invalide aucunement cette donnée de la nature essentielle des objets. Celle-ci (non-appréhendée par la perception immédiate *(pratyakṣa)* est le Soi-Conscience *(cid-ātman)*, qui a pour essence la prise de conscience dynamique *(parāmarśa)*.

L'expérience, la raison et la tradition révélée des *Āgama* montrent de concert que la prise de conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)* est la vie animant la manifestation et la révélant. Toute chose participe ainsi de la Lumière-Conscience et de son énergie, car elle est manifestée selon la spontanéité du désir de Śiva, sans cause matérielle, comme « extérieure », alors qu'elle demeure nécessairement intérieure à la Lumière hors de laquelle rien n'existe ! Le Soi est Conscience absolue, efficience, activité de la conscience *(citi)*, Cœur, Parole suprême, liberté, Réalité, fulguration hors du temps et de l'espace. Entre le Soi et la réalité empirique, il n'y a pas de césure irréductible, car elle nécessite la présence d'un « je » conscient.

En fonction du champ phénoménal, la conscience assume de multiples aspects : cognition, élaboration mentale, détermination… Mais, objectent les adversaires, si cela est vrai en ce qui concerne les connaissances déterminées telles que la remémoration, l'imagination, ce n'est pas le cas pour les expériences immédiates indifférenciées ! Utpaladeva répond que la prise de conscience intervient également au cœur des expériences immédiates, sinon comment pourrait-on courir éperdument vers un but ? Une appréhension synthétique de la situation est bien nécessaire ici ! Enfin,

il est dit que la détermination de la forme : « c'est une jarre ! » transcende nom et forme, et brille en tant que « soi » ; de fait, la succession qui s'attache à ces diverses cognitions déterminées n'a pas de réalité ultime car la conscience ne connaît pas de succession.

6. Le sixième chapitre présente l'énergie de différenciation. C'est Śiva lui-même qui, selon son désir, « cisèle » à partir de l'unité la pluralité universelle. La prise de conscience « je » indifférenciée s'assimile à *prakāśa, parā-vāk* ; en elle, nulle activité différenciatrice. Cependant, il existe une conscience « je » impure qui, à l'instigation de *Māyā*, suscite la différenciation en « cela » et « non cela » ; le sujet conscient, proie de *Māyā*, s'identifie alors non plus à la Conscience, mais à l'intellect, au souffle…

L'acte unificateur des connaissances différenciées revient à la construction mentale *(kalpanā)* qui simule l'extériorité des objets sur lesquels elle porte, néanmoins il est réaffirmé que les activités discursive, mémorielle, etc. reposent sur différenciation et indifférenciation ; l'expérience immédiate *(anubhava)* portant, dans le moment présent, sur les objets extérieurs, et la mémoire, sur les choses passées. Ainsi tout sujet conscient, à l'image du Seigneur et un avec lui, exerce ses puissances d'activité et de connaissance.

7. Le septième chapitre s'ordonne autour de la présentation du support unique des énergies (non autonomes). La Conscience infinie ne subit aucune succession, et la variété des objets qu'elle reflète est seule responsable de l'impression de succession. Si d'autre part cette multiplicité ne prenait assise en un substrat unique, absolument indispensable, les activités pratiques sombreraient : en effet, leur apparition simultanée à la conscience fonde les mises en relations diverses (causales, mémorielles…) ; dans ce dernier cas, la conscience de soi *(sva-saṃvitti)* assure le lien passé-présent des expériences. Il en va de même pour les relations entre négateur et chose niée : un unique sujet est requis.

Une discussion s'ensuit sur la connaissance par « absence » prônée par l'adversaire et réfutée par l'auteur, faute d'être un critère suffisant : l'absence de jarre ; il peut exister toutefois quelque chose (tel qu'un spectre, Piśaca) de présent bien qu'invisible. La relation d'exclusion repose aussi sur un sujet conscient unique, et dans la vie quotidienne Śiva, illimité par

nature, assume ce rôle de refléter comme « en-dehors » le monde phénoménal.

8. Avec le huitième chapitre l'auteur propose l'approche de ce suprême Seigneur ; dans ce système non-dualiste où la Réalité conjugue conscience et efficience, la frontière avec la vie quotidienne est évanescente : Śiva se révèle, annonce la stance d'introduction, même dans les flots du *saṃsāra*, aux yeux dessillés des êtres réalisés, au cœur de l'expérience de soi *(sva-saṃvedana)*, puisque l'obstacle incriminé est la confusion *(moha)* (sous la forme de l'impureté intellectuelle *bauddha-mala*).

Quelques précisions : les distinctions émises entre Lumière-Conscience et Énergie, *prakāśa-vimarśa*, sont purement didactiques, la liberté qui règne dans la vie cognitive est énergie d'activité. Toute connaissance prend sa source en la conscience « je », « apparaître-extérieur » se réduit en fait à une qualité des choses, interprétée par la pensée déterminante, tandis que leur nature réelle est l'intériorité, traduisant un état d'union avec le sujet conscient : ainsi les phénomènes participent-ils de la nature de la conscience. Intériorité s'assimile à proximité et identité, extériorité suggère séparation et efficience ; cette dernière est l'expression de l'imagination créatrice du Seigneur, infiniment libre, et obéit à l'élan de son désir ; (l'archétype de la création artistique qui s'ébauche ici prévient d'avance toute offensive dualiste !)

Cette conscience réalisatrice, affranchie d'obstacle, doit apparaître à présent à la raison comme le principe unifiant toutes les menues activités de la vie quotidienne ; la prise de conscience qui sous-tend les énergies de connaissance et d'activité – *prakāśa-vimarśa* – a pour essence l'ipséité « je » qui se décline sur trois modes : suprême (« je ») ; intermédiaire (« je » et « cela ») ; inférieur (« cela »). L'énergie d'activité, « la Bien-Aimée », pleinement déployée ou demeurant à l'état latent en Śiva, ultime sujet conscient, fait l'objet de l'étude du deuxième livre.

## Deuxième livre : l'Énergie d'action

Il s'ouvre sur une invocation à Śiva,

« Lui qui met en lumière dans le vaste et limpide miroir de son essence le flot suprême de l'énergie d'action, fond ultime des ondes infinies de

l'existence (qui courent) entre les deux rives (que sont) connaisseur et connu, Lui en qui resplendit la sève de sa propre énergie ! »

1. Le premier chapitre s'intitule « présentation de l'énergie d'action » : dépourvue de succession du point de vue du Seigneur, elle revêt un aspect successif pour le sujet conscient asservi, sauvegardant ainsi ensemble unité et pluralité. C'est en réalité le temps qui est à l'origine de la successivité apparente dans les actions mondaines, mais, de même que la multiplicité dans le domaine de la connaissance, il n'en constitue pas pour autant la nature essentielle. La succession naît de la différenciation qui dérive des alternatives d'existence ou de non-existence des phénomènes, ourdies par la liberté divine, synonyme de sa créativité infinie.

La succession temporelle fait écho à la multiplicité des actions, et la succession spatiale à la variété des formes ; tel est l'univers dans lequel évolue le sujet conscient limité, sans jamais orienter son regard vers le fond du fleuve qui roule les flots de l'existence, ni reconnaître en celui-ci le tain au grain de *spanda* du miroir de la Conscience. Toutefois, en son essence rien n'est étranger au Soi, participant, à son insu, de Sa plénitude illimitée, et la différenciation en sujet et objet provient de la puissance créatrice divine *(nirmāṇa-śakti)*.

2. La discussion sur les rapports de l'un et du multiple réapparaît en ce deuxième chapitre : la capacité de Śiva à comprendre en lui-même tous les contraires – mise en évidence uniquement par ces écoles cachemiriennes en raison de la polarité Lumière-Énergie de l'Absolu – permet, à la différence des autres systèmes, de justifier également les concepts de relations, d'« universels », d'actions… qui intègrent unité (leur réalité interne est une) et multiplicité (leur perception « extérieure » est liée à la succession temporelle), notions forgées par l'activité mentale ; ainsi divers objets isolés en des instants distincts trouvent-ils en un même sujet conscient le support qui les réunit en une relation de co-présence.

On évoque également les rapports qu'entretiennent les notions de substance *(dravya)*, d'espèce générale *(jāti)* avec celles d'unité et de multiplicité ; les relations de suggérant à suggéré, celles évoquées par les désinences casuelles, les localisations, celles liant agent et action réalisée, l'efficience causale et les relations variées ne sont ainsi pas considérées comme illusoires dans ce système.

3. Le troisième chapitre s'intéresse aux relations entre objets et fruits des moyens de connaissance droite *(pramāṇa)* ; les actions, « universels », relations…, évoquées au fil du précédent chapitre forment tous des aspects de l'infini épanouissement de l'énergie d'action ; l'auteur s'attache à présent à déchiffrer la nature authentique de la relation unissant objets et fruits des moyens de connaissance, d'une part, et d'autre part, cause et effet. Toute réalité apparaît limitée au prisme des *pramāṇa* auto-lumineux et toujours nouveaux. La connaissance directe *(miti)* ne se résume pas, quant à elle, à une prise de conscience différenciée en temps, lieu…

À l'aune de ces modes d'approche de la réalité, dix versets tentent de cerner la nature du connaissable et déclarent qu'il prend assise en la prise de conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)* assurant l'unité de la vie cognitive, tels les faisceaux lumineux embrassant d'innombrables rais de lumière. La démarche inférentielle et les *Āgama* sont ensuite envisagés en tant que moyens de connaissance droite, le second nécessitant, hormis une vive prise de conscience, une adhésion intérieure totale. Le dévoilement de l'activité du Seigneur – à l'œuvre à travers ces diverses formes que revêt son Énergie – dans la vie courante constitue, insiste l'auteur, une priorité capitale assurée précisément par la mise en lumière de ses énergies et du paradoxe que cache leur jeu : alors qu'elles n'en sont pas distinctes, elles voilent la Conscience une et égarent ainsi les êtres dans les flots du devenir. L'homme, réceptacle des énergies divines, n'en est pas différent : c'est ce que tend à révéler ce traité fondé sur l'inférence grâce à l'extinction de la nescience et à la reconnaissance de son essence.

4. C'est dans le quatrième chapitre que la nature essentielle de la relation est présentée. L'auteur traite tout d'abord de la relation de créateur à créé (de sujet à objet de l'action), de la même veine que celle reliant cause et effet : Śiva « imagine » grâce à son infinie énergie d'activité, et le sujet conscient rend perceptible ce qui affleure intérieurement, deux expressions de la relation causale. Intériorité et extériorité, unité et diversité ont universellement pour cause commune le sujet conscient, et le Seigneur est cette cause ultime, responsable des moindres événements, telle la germination de la graine.

Il est explicitement montré, en accord avec cela, que le non-conscient, l'inerte *(jaḍa)*, ne peut jouer le rôle de cause ; cause et agent ne concernent

ainsi que le conscient, on en donne pour exemple le désir d'un *yogin* et son effectivité qui sont portés par la même onde. L'inférence, dépendant de la relation causale, repose sur la Nécessité contingente *(niyati)*. L'action se présente en réalité comme une diversité modelée sur la succession temporelle, et subsumée par une unité plus vaste, à ce titre la Nature primordiale est un « agent » unique. Ainsi pour Śiva l'énergie du désir, en sa pleine liberté, forme tout à la fois cause originelle *(hetu)*, agent et action à l'œuvre dans la créativité divine.

### Troisième livre : *Āgama*

1. Le premier de ses deux chapitres découvre le panel des catégories de la réalité depuis le stade suprêmement vivant de la Conscience en Sadāśiva jusqu'à son engourdissement sous l'aspect de la terre. L'énergie d'action qui préside à ce déploiement cosmique tient lieu, au niveau microcosmique, d'activité tant interne qu'externe (cognition et action), et dans l'activité cognitive elle est la prise de conscience *(vimarśa)*. Énergies d'action et de connaissance apparaissent ainsi indissociables. Les catégories les plus élevées, Sadāśiva, Īśvara*, sadvidyā*[215], etc. correspondent aux modalités de prise de conscience où le « je » et le « cela » (subjectivité et objectivité) prédominent, tour à tour, ou s'équilibrent. Viennent ensuite *Māyā*, etc. et les autres sujets conscients soumis à la quintuple cuirasse. Les vingt-trois formes du connaissable se divisent en treize causes (le sens interne associé aux cinq organes de perception doublés des cinq organes d'action) et dix effets (éléments subtils et matériels).

2. Après ce tableau des éléments de la réalité, le second chapitre présente le thème central de la nature essentielle du sujet afin d'aider à la discrimination de sa réalité, seul viatique vers la libération ; dans cette voie, il suffit d'identifier son essence intime à Śiva et de s'absorber de tout son être en Lui pour devenir libéré-vivant. Ce chapitre égrène ainsi les causes de l'aliénation de la conscience humaine (la triade des impuretés) et ses « conseils thérapeutiques » : conscience *(bodha)* et liberté *(svatantrya)* sont à reconquérir et à réanimer en soi, la triade des états de veille, etc. est à déconsidérer par rapport au quatrième état et à celui par-delà le quatrième, les souffles associés à ces divers niveaux de conscience étant de plus en plus subtils et universels.

### Quatrième livre : exposé succinct de la Réalité

Le Soi est essence du Seigneur suprême, comme cela fut établi au cours des trois livres précédents en s'appuyant sur l'expérience personnelle, la raison et les *Āgama*. Tout ce qui relève de l'inerte et de l'inconscient a pour substrat la conscience ; la nature de l'entrave n'est autre que la contraction de l'essence du sujet conscient sous l'effet de la surestimation de soi engendrée par l'ego. D'où l'oubli de son essence innée, de la félicité restreinte au plaisir et à la souffrance, prédominance de la pensée discursive et prétention à une création purement originale (alors que la cause ultime en est la Liberté divine).

Cependant celui qui se détourne de la vision exclusivement différenciatrice de l'univers, s'absorbe en l'état de conscience d'Īśvara, obtient la réalisation en cette vie même, en toute circonstance, qu'il s'adonne à la différenciation ou non ! Ainsi que toutes les perfections liées aux énergies de connaissance et d'action, sitôt qu'il les a reconnues identiques à son propre soi, créateur de l'univers. Après avoir fait mention de son maître Somānanda, auteur de la *Śivadṛṣṭi*, Utpaladeva va achever le déroulement des stances et de son enseignement sur l'anecdote de la reconnaissance amoureuse. Abhinavagupta ajoutera une dernière touche à ce traité sur la reconnaissance de soi en un sourire compatissant mais ironique adressé à un disciple encore récalcitrant, inconscient de l'ineptie d'une telle question : « qui êtes-vous ? » !

# Conclusion

Chacun, semble dire Abhinavagupta, se tient ainsi, comme le dieu à double visage, au carrefour des chemins, avec inscrite en lui la possibilité d'ouvrir son regard en avant ou en arrière de lui-même. Mais son premier mouvement l'incite, selon la genèse upaniṣadique[216], à se projeter toujours plus avant dans le devenir. Dans cette fuite en avant, la conscience ne suffoque pas tant d'un trop-plein de reflets que d'un oubli de soi-même ; tel est le diagnostic d'Abhinavagupta et des maîtres de la tradition du Trika. Ce mal-être, pour ainsi dire constitutionnel de l'âme individuelle, fut diagnostiqué depuis les temps les plus anciens de la civilisation indienne par les ascètes, *yogin*, sages en termes de finitude, d'éphémère,

d'incomplétude. Peut-être ce manque peut-il être compris comme le pressentiment d'une réalité autre.

Dès lors que l'on considère la genèse de l'individualité sur le modèle d'un emboîtement de gangues[217], où la vie, engoncée, tente de s'exprimer – comparable au masque antique au travers duquel la voix (et la vie) résonnent –, le seul soulagement sera au prix du voyage en cet en-deçà des enveloppes, *terra incognita* veillant au fin fond de soi. Ce n'est qu'après avoir fait le ménage parmi les conventions mentales, dévidé la pelote des surimpositions, et s'être désengagé de l'« ego-tropisme », que l'on peut accéder à l'énergie vive, intérieure, focale, qui étaye la réalité. Tout ce qui apparaît en tant que réalité, s'appréhende ainsi de l'intérieur au tamis de la conscience, principe premier du système d'Abhinavagupta.

À la différence des bouddhistes, tels Vasubandhu, qui tiennent le monde extérieur pour une pure création intérieure, imaginée réelle, issue d'un sujet conscient n'existant que dans l'instant, les adeptes du Trika fondent leur compréhension de la réalité sur une conscience dynamique et auto-lumineuse vue comme un continuum sous-tendant et animant, depuis un suprême sujet conscient *(para-pramātṛ)*, toute chose dans l'univers. Non-dualisme de la conscience *(saṃvid-advaya)*, cette doctrine cherche à donner une perspective synthétique de la réalité, recueillant et reliant l'intégrale des regards (tous les niveaux d'expérience), de leurs puissances cognitives, idéatives, créatrices, et de leurs objets, sur le même fil qu'elles cachent par le simple fait de leur existence : celui de la conscience spontanée de soi, sous la forme « je », échappant à toute connaissance objective.

Avec pour axe central la conscience omniprésente, qui connaît et agit, cette philosophie, en rupture avec les rituels, éclot et s'épanouit toutefois dans les milieux yoguiques, non pas rivés à la spéculation métaphysique, mais concernés par des pratiques méditatives telles que la contemplation des *Kālī*, énergies de la conscience provoquant l'anéantissement du temps dévorateur (par le « je »), au cours de cinq phases visant à une catharsis et une métamorphose de la conscience, – si bien qu'au terme de la spirale vers le centre, se dissout le « je » lui-même en la vacuité du cœur. On pourrait évoquer pareillement les *Tantra* tels que le *Vijñāna Bhairava*, non-dualistes. Les thèmes fondamentaux de la conscience « je », de l'immanence de

l'Absolu en elle, de l'unité universelle, et de l'Énergie vivifiant tous les aspects de la Réalité – se voilant et se dévoilant –, apparaissent alors en filigrane dans ces contextes en marge de la société brahmanique. Et il est un fait que la « transcription » de ces « vécus » au vif de l'instant, par des *tāntrika* tels Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kṣemarāja, en une composition philosophique finement nuancée fit beaucoup pour leur diffusion et leur appréciation par les milieux érudits et religieux, du Cachemire au sud de la péninsule indienne, jusqu'à aujourd'hui.

Assimilant le noyau insaisissable de ces absorptions[218] à la dimension irréductible de la Conscience indifférenciée, ces *yogin* l'évoquent comme Lumière et Énergie, tant est puissante depuis toujours la fascination de la lumière ; ils en font l'essence vivante et ultime du réel qui se reflète de miroir en miroir, sous l'effet du Temps, la grande énergie différenciatrice, émule de Māyā. Dans cette vision non-dualiste, reflets, miroirs, apparences, et lumière sont des variations de la créativité de la Lumière-Conscience.

Le thème du miroir permet de saisir le jeu double de l'énergie divine en ses flux et reflux car si le miroir-conscience révèle quoi que ce soit, c'est en dérobant aux regards son arrière-pays d'où semble surgir la réalité aperçue. Terni, selon l'image indienne, il laisse s'enliser dans la confusion tout espoir de salut par une juste vision de la réalité. Limpide, il se fait oublier, excepté à l'instant de l'émerveillement où l'œil réalise sa présence ; cette interception équivaut dans l'ĪPV à la vision du différencié et de l'indifférencié, chacun frappé du sceau de l'autre en cette géométrie interne. « Charme de l'indivision »[219] : l'univers dans lequel on vit devient intérieur à son tour, dans la mesure où il est perçu et traduit à l'aune de la conscience. Dans ces temps anciens l'observation du ciel et du cours des astres se faisait à partir de jeux de miroirs, et des reflets qui s'y produisaient : tournant autour d'un centre insaisissable que, tel l'univers, les énergies de la conscience suggérèrent aux philosophes cachemiriens. Comme cette science, les voies prestigieuses du juste raisonnement *(sat-tarka)* et de la connaissance ont pour tâche de donner des structures logiques à la compréhension intellectuelle et d'ôter de l'esprit le réseau de liens de la nescience qui l'enserrent. Mais, en ce qui concerne la perspective de ces écoles Śivaïtes, le point le plus important réside dans le fait que le processus créatif n'est pas achevé tant que l'on prend conscience de l'univers comme distinct de soi : il reste à attiser en soi les énergies

cognitives jusqu'à ce qu'elles consument le connaissable et soient à leur tour réabsorbées dans le soleil du suprême sujet conscient.

Les adeptes de la Pratyabhijñā concentrent toute leur ardeur de cœur et d'intuition à court-circuiter ainsi le devenir, en retournant leur regard « à travers la vaste carrière du temps », et en le plongeant en plein centre de soi. Volte-face de la reconnaissance où tout est paradoxalement connu d'avance, mais ce qui est « incognito », impensé, grâce au talisman de Gygès[220], cela doit être néanmoins (re)découvert pour que son évidence soit source de félicité ; telle est la voie aisée et nouvelle tracée par Somānanda qui fut à l'origine de ce courant cachemirien. Le souci d'étayer cette vision sotériologique par le développement d'arguments logiques n'en fait pas toutefois un banal « amoureux de la rhétorique profonde »[221], la lignée qui se poursuit avec Utpaladeva, *parama-guru* d'Abhinavagupta, est consciente que la pensée discursive n'opère que par petites touches ; néanmoins, en cette période de mutation dans la tradition tantrique, elle offre une alternative, pour ceux qui ne s'y sentent pas disposés, faute de temps ou de conviction, à la pratique rituelle, et s'intitule non-voie (ou voie très réduite), parmi la cohorte des moyens de réalisation requérant une pratique « extérieure ».

La glose des versets sur la Reconnaissance reflète une coloration « littéraire » particulière au contexte du Cachemire à l'aube du deuxième millénaire, apogée de sa vie culturelle et religieuse, car elle porte l'empreinte des théories exprimées par les esprits les plus brillants parmi les Bouddhistes, les Grammairiens, les Esthéticiens… celles puisées au réservoir des textes sacrés *(Veda, Tantra) ;* que ce soit pour les désapprouver et les confondre, ou les célébrer. L'imbrication des thèmes majeurs est répartie en quatre livres – fondement métaphysique des énergies de connaissance et d'activité, présentation de la réalité selon les *Āgama* et résumé de la doctrine de la Reconnaissance – qui forment la charpente du texte ; la langue sanskrite, extrêmement plastique et subtile, n'est pas sans lien avec son architecture intérieure et sa grande technicité spéculative, mais peut-être ce commentaire, élaboré à partir des stances possédées traditionnellement de mémoire, contient-il encore en lui des résonances inconnues qui continueront de se révéler aux *bhakta*[222] de la Reconnaissance.

# TRADUCTION ANNOTÉE DE

# L'*ĪŚVARA-PRATYABHIJÑĀ-VIMARŚINĪ*



# LIVRE I

# De la Connaissance



Hommage à Śiva qui a pour essence[1] la conscience absolue !

Voici,

**la Reconnaissance du Seigneur,**

composée par le maître éminent Utpaladeva, excellent fidèle de Śiva,

pourvue de la glose intitulée *vimarśinī* (commentaire)
établie par le très vénérable maître Abhinavagupta.

# Premier chapitre

*Versets introductifs composés par Abhinavagupta*

-1-

Je salue cette unité indivise[2] de Śiva et de son énergie, unité qui, tout d'abord, se manifeste en tant que « Je »[3] sur le fond de sa plénitude sans faille mais qui scinde, ensuite, sa propre puissance si bien qu'apparaît alors la polarité : Śiva prend plaisir à s'écouler dans l'effusion de son essence ainsi qu'au repos en soi lors de sa résorption.

- 2, 3 & 4 –

Éclairé par le vénérable Lakṣmanagupta[4], c'est (à présent mon tour) de composer ce bref commentaire des versets du maître de mon maître. Celui qui rédigea ce traité incomparable intitulé *Īśvarapratyabhijñā* a livré un accès vers le but suprême et unique de tout être humain qui en prend connaissance. (Cette œuvre est tel) un reflet de la doctrine du vénérable Somānanda[5] – joyau de la lignée issue de Traiyambaka[6].

- 5 -

La teneur de ces versets est donnée par l'auteur dans la *vṛtti*[7] et l'examen en est fait dans la *Ṭīkā*[8]. J'en expliquerai cependant le sens en détail pour les esprits lents qui toutefois aspirent au discernement de la Reconnaissance.

Puisse ce projet profiter à tous les esprits étroits et même à d'autres plus ouverts, ou sinon à moi-même !

L'auteur, désireux de transmettre à autrui son état d'identité avec le suprême Seigneur, état réalisé directement, à la lumière de l'évidence, considère que ce projet serait d'autant plus avisé qu'il le ferait précéder d'une référence (à la réalisation de) son identité (avec Śiva). Tel est le dessein proclamé : s'éveiller à la capacité de s'identifier au suprême Seigneur jusqu'à ce que seule demeure la conscience de son humilité devant Son excellence divine.

**-1-**

***kathaṃcid āsādya maheśvarasya***
***dāsyaṃ janasyāpy upakāram icchan /***
***samastasaṃpatsamavāptihetuṃ***
***tatpratyabhijñām upapādayāmi //***

**Ayant de quelque manière accompli ma dévotion au Seigneur, désireux de venir également en aide à autrui,**
**j'établis (de manière argumentée) la Reconnaissance (de Śiva) grâce à laquelle on accède à toutes les perfections.**

Le salut (à la divinité) *(prahvatā)* doit être entendu ici comme un hommage[9] adressé au Seigneur Suprême uniquement, caractérisé par l'union de la pensée, de la parole, et du corps. Pour qui suit la voie de la raison, cette salutation n'est bonne à accomplir que s'il perçoit en cette (divinité) vénérée, une absolue prééminence (qui éclipse) tout le reste ! Mais en revanche, s'il n'en saisit pas la justesse *(yukti)* et s'incline devant ce qui n'est pas la suprême Réalité, il se trouvera alors entraîné dans une chute certaine, et ira rejoindre le cortège des êtres asservis au *saṃsāra*[10] (transmigration). Il est dit en effet :

« Ceux qui demeurent sous le charme du savoir limité ou de l'attachement, ne connaissent pas le divin suprême. »

Aussi longtemps que l'on est mû par *Kalā* (énergie fragmentatrice), *Rāga* (attachement) et *Aśuddhā Vidyā* (connaissance impure), qui toutes trois relèvent de *Māyā*, l'on reste sous le joug de l'asservissement. Toutefois, celui qui a déjà parcouru un certain chemin connaît un état supérieur (plus éclairé) que d'autres. Comme l'a écrit le vénérable Vidyāpati :

« Ayant réalisé par des moyens directs *(karaṇair akṛtrimair*[11]*)* Ton omniprésence ineffable, qui donc pourrait sentir en soi-même l'intense désir de se prosterner devant un autre que Toi, même après t'avoir rejeté, sous l'emprise de la plus ténébreuse des confusions, ô Toi qui exauces les désirs ! »

Nous approfondirons ce sujet (ultérieurement) dans le livre (consacré aux) *Āgama*. Il est primordial, vraiment, de prendre conscience *(parāmarśana*[12]*)* de l'absolue prééminence (du Seigneur). (À ce propos, il faut savoir que) l'état de Parameśvara pénètre spontanément dans l'espace du Cœur de celui qui reçoit la grâce *(śaktipāta*[13]*)* avec intensité et plénitude. Et cela, nul effort personnel ne peut l'accorder car ce dernier procède tout entier de *Māyā*, l'Illusion, dont les ténèbres opaques empêchent d'accéder à la pure luminosité *(śuddhaprakaśa)* (de la Conscience). *Māyā* est certes contraire *(pratidvandvin)* à la Réalité qui n'est que splendeur. La nature essentielle *(rūpa)* (de la grâce, bien qu'indicible) pourrait être évoquée en des termes soulignant son caractère sublime et magnifique, tels ceux associés à la gloire ou la victoire, comme *jayati* (« triomphe », « est victorieux/victorieuse »). Elle ouvre en effet la voie, par-delà toute apparence perceptible, au domaine de l'Essence universelle. Ainsi « hommage » doit être compris dans le sens de *jayati.* Toutefois, si, tout en prononçant la parole suprême *jaya*, l'on ne rend pas hommage au Soi, restant indifférent (à sa réalité), il est dit alors qu'il n'en sera retiré aucune grâce divine. De ce fait, la salutation *(namaskāra)* doit nécessairement être associée (à la conscience) de son excellence sans pareille. Ainsi, lorsqu'(est mentionné) soit *namaskāra* soit *jaya*, il faut associer leurs deux sens.

Quant aux termes *vandana* (hommage), *namana* (salutation), *smaraṇa*[14] (remémoration) et *pradhyāna* (méditation éminente), il en va de même car, en fin de compte, tous ces mots impliquent un hommage plein de dévotion *(namaskāra)* et gloire *(jaya)*.

L'auteur a ici recours à une méthode connectant deux désignations. Nous verrons au cours du commentaire quelle en est la raison. S'il est employé avec justesse, la compréhension d'un terme familier jaillit spontanément en tous (les esprits) du fait de sa puissance suggestive. Par contre, s'il s'agit d'un mot dont le sens (plus ardu) n'est accessible qu'à certains, la compréhension du sens de ce mot fera défaut chez la plupart car elle requiert une intuition directe *(pratibhā)*[15]. La présence en son esprit d'un mot dont on ignore le sens n'équivaut-elle pas à son absence ? Tout ceci gagnera en clarté par la suite. L'auteur, (comme je le disais) a donc suivi cette méthode dans cette intention (suggestive), tout en se gardant d'insérer des mots usuels comme *namaskāra*, *jaya*…

Dans notre monde, tout ce qui apparaît (à la conscience) n'est autre que l'expression du Soi, essence souveraine dont il sera question plus loin. Concernant la manifestation (issue du Soi universel, il faut dire sa réalité, en effet son existence) se fonde sur les relations de type causal *(kārya-kāraṇa-bhāva)*[16], comme celles qui unissent un moyen à sa fin ; ainsi elles participent de la Réalité ultime *(paramārtha)* puisqu'elles ont pour nature la Conscience. Or jamais ne peut être nié ce qui a pour essence la Lumière-Conscience. Bhaṭṭa Divākaravatsa[17] exprime cette idée dans un extrait du *Vivekāñjana* commençant par : « et cette manifestation brille (à la conscience) » et se terminant par « ne se laisse pas effacer par une négation verbale ».

Au sein de la relation causale (à la différence de l'acte de conscience immédiat) vient s'interposer un voile constitué par la manifestation. Celle-ci apparaît alors distincte (de la Conscience) et de certaines réalités (comme les pousses par exemple) qui sont elles-mêmes suscitées par d'autres réalités (telles les germes). Ces derniers procèdent (en dernier ressort) de l'infinité des puissances demeurant éternellement au cœur de *Maheśvarī*[18] – la grande Souveraine – dont la nature est plénitude indivise absolue liberté[19] *(paripūrṇa-svātantrya)*.

La relation de causalité, procédant de *Māyā*, sera exposée ultérieurement ; elle se répartit en centaines de catégories selon des caractères distinctifs tels que conscient, non-conscient *(cetana-jaḍa)*… C'est d'elle que dérivent toutes les formes (de relation) qui composent la vie pratique *(loka-vyavahāra)* : relation entre signifiant et signifié *(jñāpaka-jñāpya)*, entre facteur et objet d'un accomplissement *(niṣpādaka-niṣpādya)*. Et, en vérité, si la luminosité du Soi, dénuée de toute entrave en sa puissance illimitée, pure expansion *(śuddha-prathā)* par essence, est bien le substrat universel unique, alors, le statut de cause (ultime) *(kāraṇatvam)* revient bien au Seigneur et à lui seul, qui n'est effleuré par aucun phénomène lié à *Māyā* ! (Pour en revenir à la grâce, *anugraha,* envisagée comme cause efficiente), elle correspond à la cinquième et ultime activité de Parameśvara : elle permet à l'humanité / nature humaine d'accéder à son but suprême car c'est en elle que réside le principe de la délivrance *(mokṣa)*.

Nous aborderons plus loin les (thèmes) de la libération *(mukti)*[20] et de la plénitude tels qu'ils sont envisagés par les autres écoles (afin de montrer) qu'ils n'y sont pas traités de manière complète et n'offrent là qu'un (pâle) reflet du Bien suprême[21]. (Mais pour l'instant, revenons à) l'(efficience de la) grâce qui correspond à un autre type de relation causale, d'aspect mystérieux et fort différent des expériences familières ; celles-ci obéissent en effet à la loi (ordinaire) de causalité s'exprimant sur les registres de co-présence et de co-absence *(anvaya-vyatireka)*[22]. Mais l'essence véritable, absolue, de la grâce consiste en une incomparable efficience (donnant accès à la délivrance). Elle est dotée d'une nature merveilleuse qui a pour seule source la souveraineté divine et est ainsi capable des créations/réalisations les plus sublimes. S'il arrive parfois que la grâce s'accomplisse, elle demeure néanmoins inaccessible aux souhaits (les plus ardents), fussent-ils répétés au centuple, de voir se déchirer le voile noir *(kālika)* qui dissimule, depuis des temps immémoriaux, l'auto-luminosité *(svaprakāśa)* (de la Conscience absolue).

[Abhinavagupta aborde à présent le commentaire terme à terme du verset d'Utpaladeva.]

Ainsi, (dans ce premier verset d'Utpaladeva) est-il fait allusion à la grâce au moyen du terme formé de deux locutions *katham* et *cid, kathaṃcid* signifiant « de quelque manière », « d'une certaine façon ». Il s'agit là d'une grâce accordée par le Seigneur Suprême au maître (Utpaladeva) qui s'est identifié à Lui. Il est dit (à ce propos) : « L'union est très difficile à réaliser ! »

Dans le mot *āsādya*, (le préverbe) *« ā »* signifie (ici) « de tous côtés », « complètement ». (La forme verbale analogue) *sādhāyitvā* pourrait se traduire ainsi : ayant rendu possible le fait de connaître le Soi sans entrave. Le fait que l'auteur ait connu la seule chose qu'il importe de connaître prouve ainsi qu'il possède la qualification *(adhikāra)*[23] (nécessaire) pour composer ce traité destiné aux autres êtres humains. Il ne serait sinon qu'un affabulateur !

Au moyen de l'antériorité (du temps verbal exprimé par l'absolutif), l'auteur a souhaité suggérer la succession des deux actes (union au divin et mise en œuvre du traité). Car, une fois atteint le stade suprême de la Réalisation, détruites les empreintes des innombrables souillures suscitées par *Māyā*, ne devient-il pas aisé d'enseigner autrui ?

Il existe certes des entités qualifiées *(adhikārin)* pour cela dans le domaine de *Māyā* : *Viṣṇu*, *Viriñca*, ainsi que celles, pures et impures à la fois, *Mantra*, *Mantreśa*, *Mantramaheśa*[24], régies par *Māhāmāyā*, l'Illusion suprême ; d'autres encore (tout à fait pures) : *Śrīsadāśiva*, etc. Cependant, c'est bien *Maheśvara* dont la nature véritable est union indissoluble de liberté, béatitude et lumière-conscience, qui accorde à ces êtres leur souveraineté, telle une étincelle de Sa propre puissance. Avec l'expression *dāsyam*[25] – dévotion – l'auteur évoque le bienfait ineffable lié à la réalisation de la Reconnaissance du Seigneur. L'homme ainsi dévoué verra tout ce qu'il désire accordé par le Soi ; la condition de ce « serviteur » est dès lors qualifiée de « vase d'élection » de la liberté divine, essence de *Parameśvara*.

Quant au mot *jana*, il signifie « toute espèce d'homme » (qualifié par le fait d'être né – du verbe *JAN* naître). Par cette expression l'auteur indique l'absence de restriction à la qualification spirituelle. Celui à qui se révèle sa nature véritable, récolte le fruit suprême car ce qui se manifeste comme essence constitue précisément pour celui-ci le fruit ultime, et rien de ce qui est d'abord considéré comme obstacle ne peut entraver la Réalisation. En effet, ce qui est manifesté l'est une fois pour toutes. Il est dit (à ce propos) :

« Aucun commencement n'est vain. Il n'y a pas (réellement) d'obstacle ; un tant soit peu de réalisation protège du grand effroi. » [*Bhagavad Gītā* II.40[26]]

Le maître de mon maître (Somānanda) a également écrit dans la *Śivadṛṣṭi* :

« Une fois que l'état cosmique de Śiva a été (re)connu au moyen d'une prise de conscience inébranlable[27], grâce aux moyens de connaissance vraie *(pramāṇa)*, aux traités *(śāstra)* ou à l'enseignement d'un maître,

Nul besoin de moyen ni des ressources de l'imagination ; quand l'or, soudain, est reconnu, à quoi bon recourir à des subterfuges tels que l'évocation, etc. ?

Dès lors la Réalité s'impose infailliblement comme pour son propre père, sa propre mère… » (VII.1-3)

Le terme *jana* s'applique à l'homme tourmenté par la ronde incessante des naissances et des morts. L'auteur nous fait part de la nécessité qu'il éprouve de porter secours à ces êtres dignes de compassion. Le mot *api* (aussi) indique qu'il n'y a pas de distinction entre l'auteur et les êtres transmigrants, et puisque lui-même a atteint la plénitude, se trouve exclue l'éventualité de toute autre motivation de sa part, sinon celle de l'altruisme. Le bien d'autrui, en effet, est un motif car il vérifie sa définition. Il n'y a pas de malédiction divine stipulant qu'une motivation devrait (toujours) être égoïste et jamais altruiste, car même l'intérêt personnel, s'il ne répondait pas à la définition (du motif) n'en serait pas un : la visée consistant à vouloir réaliser quelque chose, c'est bien cela qui définit un motif et c'est cela qui incite à l'action.

Ainsi, même s'il s'agit là d'un courant dualiste où le motif divin se distingue de son action créatrice, le fondateur du système de Logique *Nyāya* donne la définition suivante du motif :

« Le motif est le but en vue duquel l'homme s'engage dans une action. »

Par l'affixe (appelé) *śatṛ*[28], présent dans le terme *icchan* (désirant), l'auteur indique que la cause de l'engagement dans l'action n'est autre qu'un certain fruit, objet de son désir. Nous montrerons que l'énergie du désir, en s'amplifiant progressivement, tend vers l'énergie d'action.

La préposition *upa* signifie « proche ». C'est ainsi que dans ce système le but consiste à amener autrui dans un état de proximité maximale[29] de celui du Seigneur suprême. L'auteur emploie l'expression *samasta* (tout) car, sitôt l'état de Seigneur suprême réalisé, tout ce qui peut être obtenu découle de cet accomplissement, de même l'acquisition des joyaux, une fois atteinte (la cime de) la montagne Rohaṇa[30]. Ainsi, l'homme auquel se dissimule l'ultime Réalité, quel (réel) profit tirerait-il de tout autre accomplissement ? (Par contre), pour celui qui a atteint la Réalité ultime, rien d'autre ne paraît désirable à ses yeux. L'auteur (Utpaladeva) lui-même a déclaré :

« Comblé par la plénitude de l'Amour divin, peut-on encore espérer autre chose ? Mais, dénué de cet Amour, que pourrait-on espérer d'autre ? »[31]

Ainsi, si l'on prend l'expression commençant par *samasta* (toutes les perfections) comme un composé déterminatif, on met l'accent sur l'intention ; cependant, si on la considère comme un composé attributif, on privilégie alors le sens de « moyen » : c'est en la Reconnaissance *(pratyabhijñā)*[32] du Seigneur que réside la « cause » *(hetu)* révélatrice de l'épanouissement de l'acte de conscience, de l'accomplissement *(saṃpat* ou *saṃpatti)*, de la réalisation *(siddhi*[33]*)* (de ce que sont réellement) existence et non-existence, intérieur et extérieur, bleu, plaisir, etc., qui se manifestent très clairement (à la conscience). Dans un autre ouvrage, il est écrit :

« La finalité d'un acte de conscience, (même) associé à un objet, n'est autre que (de parvenir à) l'apaisement en sa nature essentielle (de sujet) *(viśrānti)*[34], prise de conscience *(vimarśa*[35]*)* (de la forme) : « Je suis Celui-ci *(so 'ham)*, (le Seigneur) ».

Il est écrit par ailleurs :

« La conscience “Je” *(ahaṃbhāva)* est évoquée comme le repos de la Lumière-Conscience *(prakāśa)* en elle-même, *(ātma-viśrānti)* et l’on dit que ce repos consiste en la disparition de tout désir, en liberté *(svātantrya)*, en la nature d’agent/acteur *(kartṛtva)*[36] ainsi qu’en puissance souveraine *(īśvaratā)*. »

Tout doute éventuel sur l’extrême difficulté de cette voie se trouve (donc) écarté. À la fin de ce livre, l’auteur soulignera : « cette voie nouvelle est aisée. »

« De celui-ci » signifie : « de *Maheśvara* ». Quant à la Reconnaissance, elle est luminosité pleine d’évidence *(prakāśa)*, (acte de) connaissance *(jñāna)*, réalisé grâce à une (simple) présence à soi-même *(svātma-avabhāsa)*, semblable à un face-à-face avec le Seigneur. Le mot *pratipam* (face-à-face) n’implique en rien que la splendeur du Soi universel ne se soit pas déjà présentée à la conscience ; en effet, sa luminosité brille (depuis toujours) sans interruption. Mais (par le jeu de) sa puissance *(śakti)* (assumant le rôle de *Māyā*), elle revêt un aspect déterminé et particularisé. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

(Au cœur de ce traité), la Reconnaissance se présente comme une connaissance unificatrice *(anusaṃdhāna)*[37] à propos d’une chose (oubliée), en présence de laquelle nous nous retrouvons (soudain). Il s’agit alors de réaliser la jonction unificatrice (entre la réalité oubliée et sa présence réelle) au moyen de la synthèse reliant ce qui se manifesta jadis et ce qui apparaît à l’instant présent (devant nos yeux), comme, par exemple, (lorsque je m’exclame) : « oui, vraiment, c’est bien Caitra ! » La Reconnaissance se définit donc comme une connaissance qui prend vie et s’origine au moment précis de la mise en présence *(pratisaṃdhāna)*, une nouvelle fois, avec ce qui est (déjà) connu. Prenons cet autre exemple, inspiré de la vie courante, lorsqu’on dit : « celui-ci est mon fils, doué de telle qualité, de tel aspect ! » ou encore, de façon plus générale : « il s’est fait reconnaître par le roi ! »

Poursuivons sur ce sujet ! D’une part, le Seigneur est reconnu, dans les plus illustres *Purāṇa*, *Siddhānta*, *Āgama*, comme une essence dotée d’une puissance infinie. D’autre part, nous percevons intuitivement le Soi qui

demeure en chacun de nous. Ainsi (peut) s'établir (en notre esprit) la synthèse entre ces deux connaissances qui revêt alors la forme de la reconnaissance suivante : « Je suis, en vérité, moi-même le Seigneur ». C'est en vérité cette (reconnaissance fondamentale) que « je (me propose) d'établir », (ou encore) « de mettre en évidence ». Le terme *upapatti* (mise en œuvre) équivaut ici au « fait de rendre possible ». Je mets ainsi en lumière cette potentialité car ma visée est bien de susciter (la révélation) précédant la reconnaissance. Cette aptitude (à le reconnaître) est réelle puisque le Soi resplendit continuellement ; de fait, la mise en lumière de (cette essence universelle) équivaut à la négation absolue de la puissance obstructrice *(nirodhaka)* de *Māyā*. Par ailleurs, lorsque surgit la reconnaissance – effaçant toute distinction entre soi et autrui –, ce ne peut être pour son propre profit. D'où l'emploi de la voie active[38] (et non de la voie moyenne suggérant une action accomplie dans son intérêt).

Voici à présent (quelques indications sur) l'ordre suivi dans la strophe : je suis tout d'abord parvenu, de quelque manière, à l'état de parfaite dévotion envers *Maheśvara*, Lui qui accorde la perfection suprême. Me voici à présent empli du désir de faire participer les autres êtres à cette condition (suprême) (car) elle est source de toutes les splendeurs mais ne s'acquiert qu'après avoir réalisé en soi la Reconnaissance. Je rends ainsi possible cette réalisation livrant accès à la plénitude.

*Āsādya* (ayant atteint) : lors de son emploi réitéré, on trouve à deux reprises l'indice du causatif. Dans son (auto-)commentaire, l'auteur (Utpaladeva) n'a pas pris la peine (de rédiger) une glose très détaillée car (il désire) n'en exposer que l'intention générale. Il a déclaré ceci :

« Dans le commentaire *(vṛtti)* qui a pour fonction de donner le sens impliqué dans les versets… »

Ce point ne fut pas traité non plus par l'auteur de la *Ṭīkā* (commentaire du commentaire) dont le dessein se borne à exposer (l'essence de) la *vṛtti.* Quant à nous, nous nous attacherons à la glose des versets en leur offrant, tout au long de cet ouvrage, un commentaire détaillé. Ainsi, dans cette (première) strophe sont indiqués le contenu (du traité), sa finalité *(prayojana)* (immédiate), la finalité de sa finalité, la finalité de cette

dernière, la détermination du sujet qualifié *(adhikārin)* (pour étudier le traité), la lignée du maître *(guru-parva-krama)* et la relation (du texte à son objet). Les mêmes objets perceptibles qui motivent (les actions) bonnes ou non – causes fondamentales de la transmigration – sont ici reconnus, c'est-à-dire pris pour moyen et donc interprétés comme autant d'aides à la voie supra-mondaine et souveraine, caractérisée par son extrême âpreté.

« Une voie nouvelle »[39] : c'est ainsi que l'auteur évoque cette voie et préfigure ce qui sera établi à la fin de ce traité. À sa suite, il faut noter également un autre verset commençant par : « ainsi il y a dépendance des êtres non-conscients *(jaḍa)*… ». Quant à la finalité (mentionnée), il s'agit de l'initiation aux moyens *(upāya)* de la Reconnaissance ; leur finalité est la Reconnaissance (du Soi) ; la finalité de cette dernière, l'épanouissement (de la conscience) en suprême puissance souveraine caractérisée par une plénitude sans faille. Il n'existe, en vérité, rien au-delà car même une infinie parcelle de cette plénitude conduit à la réalisation du but ultime *(sarva-paryanta-phala)*. J'ai à ce propos déclaré dans un hymne :

> « Le but suprême, par-delà les actes (rituels) et les préceptes sacrés
> C'est bien de s'identifier à Toi, ô Dieu !
> Mais ceux qui, tout en désirant la Réalisation, recherchent à travers elle autre chose,
> ceux-là sombrent dans la confusion, victimes d'une régression à l'infini. »

L'auteur rappelle également en un demi-verset : « Quiconque de ce fait s'engage en ce chemin… ». Par le terme *jana*, il est fait allusion à l'être qualifié (pour cette voie), ce qui conduira à (l'affirmation) : « …sitôt qu'il pénètre le domaine sans faille qu'est l'état de Śiva ». Puis il précise : « ceci fut évoqué jadis par (notre) vénérable maître (Somānanda) dans le traité intitulé : « Vision de Śiva » *(Śivadṛṣṭi)*. Ce qui évoque la lignée des maîtres.

Présentant le principe par excellence de la Reconnaissance, cette phrase (correspondant au premier verset) offre une description et une synthèse parfaites de la doctrine de la Reconnaissance. Le corps de l'œuvre, par

ailleurs, en établira les raisons *(hetu)*, etc. « Je révèle ici (cette voie) », tel est l'un des versets finaux, concluant ce livre. Ainsi ce traité s'élaborant en cinq temps (thèse à démontrer, raison, exemple, application au cas particulier, conclusion) (est-il structuré comme une inférence *anumāna*) ayant pour dessein fondamental l'épanouissement de l'intellection chez autrui. L'idée que le point de vue des Logiciens est normatif pour tout ce qui relève du domaine de *Māyā* apparaîtra avec évidence au fil de multiples énoncés tels que : « les notions d'action, de relation, d'universel ». Tel est le but avéré de l'auteur.

(Et maintenant, une analogie pour éclairer le cheminement). Un homme fiable, familier avec le Seigneur du domaine, lui présente une personne dotée de qualités nécessaires (à la fonction) de serviteur. Et à ce dernier, il présente le Seigneur comme un être (à la fois) éminent et accessible. Ce dernier sens est signalé par l'analyse du mot composé ayant la valeur d'un génitif : « la reconnaissance de celui-ci ». Sitôt ce verset énoncé, l'identité de nature (de l'auditeur) avec le Seigneur suprême s'accomplira grâce à la compréhension de sa signification. En entendant l'expression : « d'un homme (ordinaire) », nous comprenons bien qu'il s'agit de nous autres, affligés des (tourments) de la naissance et de la mort, emportés dans les tourbillons (du *saṃsāra*). Nous voyons également que l'auteur, après avoir atteint l'état de dévotion ardente au Seigneur, désirant notre salut, établit cette Reconnaissance accordant le parfait accomplissement. De cette manière nous est offerte la possibilité de réaliser la Reconnaissance du Seigneur évoquée plus haut.

Pour l'homme qualifié se dévoile la « réflexion lumineuse » du sens du traité, tout comme un reflet dans un miroir ; il comprend que les affixes verbaux (de l'impératif et de l'optatif :) *lot*, *liṇ* doivent être interprétés à la première personne. Ce qui change tout ! En effet, entre l'homme pourvu des qualités voulues et celui qui ne l'est pas, il n'y aurait pas sinon de distinction dans la compréhension dont l'un et l'autre font preuve !

(Par exemple) : « Que ceux qui désirent la santé emploient le mirobolan jaune ! » ou « utilisez-le ! » Le sens de ces paroles revient en fait à cela : « utilisons-le ! » Ainsi s'opère le passage au deuxième degré en tout être « qualifié » ; au troisième degré, l'étape suprême est atteinte car l'on a pris conscience de son essence intime dénuée de toute limite temporelle, et du

fait que la fine pointe de l'existence s'est trouvée révélée. Ensuite, grâce à l'intime conviction de sa plénitude, l'être « qualifié » poursuit son cheminement, immergé au cœur de la conscience *(parāmarśa)* de la splendeur qu'est la vie de la conscience absolue *(saṃvit)*. Mais, différents de nature, les autres individus n'éprouvent (à ce propos, hélas) qu'indifférence !

Il est temps à présent de clore cette digression ardue. (Le propos de l'auteur) est bien établi grâce à ce verset consacré à la présentation des disciples et du Seigneur, ainsi que par l'exposition de l'intention (de l'auteur). -1-

Tout au long de cette ample introduction, nous rendons sans trêve hommage à Śiva dont la vibration suprême (s'épanouit) en un rayonnement qui embrasse les infinies modalités de l'existence !

[L'adversaire bouddhiste[40] amorce la polémique en ces termes :]

— Ne conviendrait-il pas, en premier lieu, d'établir *(siddhi)* (l'existence du) Seigneur ?

(Il lui est répondu :)

Mais quelle pourrait être en vérité une telle démonstration *(siddhi)* ? Puisqu'il est éternel, en effet, on ne peut se risquer à élucider son origine *(utpatti)* : même ceux qui s'attachent à démontrer son existence ne le font pas surgir pour autant ! Si *siddhi* signifie « l'action de faire connaître », alors cela ne convient aucunement pour le Seigneur qui est Lumière infinie, car une démonstration consiste à mettre en évidence son objet au moyen d'une activité cognitive.

— [Le bouddhiste rétorque :]

Mais comment savez-vous que sa Lumière *(prakāśa)* est véritablement illimitée ? Si tel est le cas, pourquoi sa Lumière n'apparaît-elle pas dans les objets de perception (externes) comme la jarre, ou (internes) comme le plaisir ? Lors du sommeil, de l'évanouissement, etc. cette lumière est encore moins évidente ! Par ailleurs, si le Seigneur brille sans cesse de son propre éclat, pourquoi l'activité des sujets conscients *(pramātṛ)* sous forme

d'activité normative de connaissance *(pramāṇa-vyāpara)* est-elle inopérante vis-à-vis de Lui ?

Après avoir exposé ces objections (émanées de la thèse adverse), l'auteur répond :

**-2-**

***kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare /***
***ajaḍātmā niṣedhaṃ vā siddhiṃ vā vidadhīte kaḥ //***

**Quant au Seigneur suprême, sujet agissant et connaissant (ultime), quel être doué de discernement pourrait en donner une démonstration *(siddhi)* ou une réfutation, Lui qui, en son essence même, est établi *ab initio* ?**

Ainsi, quel être, pour quel Seigneur, avec quel moyen de connaissance, oserait échafauder soit une argumentation visant à la connaissance de Son existence, soit une réfutation de cette dernière[41] ?

Si vous dites : « c'est le sujet connaissant », il faut alors s'enquérir : « quel est-il ? ». Est-il un principe non-conscient (comme) le corps, ou bien autre chose que celui-ci, qui porte le nom de « soi », principalement ? Est-il de nature lumineuse en soi *(svaprakāśa)*, ou non ? S'il est inconscient *(jaḍa)*, comme le corps, etc. quelle autre réalisation connaîtrait-il, étant en soi non-réalisé ? Le Soi, alors non-lumineux par lui-même, serait donc par nature inconscient. S'il est d'essence lumineuse, quelle est son essence intime ? S'il avait pour essence une conscience entièrement figée, alors n'existeraient ni la différenciation *(bheda)* des cognitions entre elles, ni l'indifférenciation (perçue) dans les choses (apparemment) distinctes qui toutes deux s'accomplissent grâce à l'unification interne. Par conséquent, il brille en tant qu'essence autonome depuis toujours, lumineux par soi-même[42]. En effet, cette essence resplendissante, quelle sorte de Seigneur prouverait-elle ou réfuterait-elle ? S'il s'agit d'un Seigneur par essence agissant et connaissant, alors le sujet connaissant (limité) ne s'en distingue pas (réellement) ; quel serait sinon un Seigneur autre que Lui ?

— Mais, (répond l'adversaire,) ni l'omniscience ni la toute-puissance ne peuvent toutefois concerner le sujet conscient !

Il en va bien ainsi cependant car le sens de « tout » ne suggère aucune division entre la nature essentielle de la connaissance et celle de l'action ; même dans un système dualiste, la connaissance, le désir d'agir, le zèle du Seigneur, etc. qui sont éternels, ne trouvent aucun parachèvement supplémentaire de la part des objets qui n'en sont pas la cause.

— (L'adversaire :)
Mais si vous dites que le propre d'un élément de l'objectivité consiste en un « apparaître manifesté »[43], ce qui est non-lumineux par essence, alors, ne se prête pas à ce genre (de manifestation). S'il est dans la nature même d'un objet d'être manifesté, il est telle une lumière immergée dans la lumière. Si l'ultime vérité se résume à : « être manifesté, c'est apparaître à la lumière », quelle distinction y a-t-il entre l'omniscient et ce qui ne l'est pas ?

Pour ce qui est des critères de connaissance vraie[44], il s'agit de s'interroger, comme ce fut le cas pour la démonstration *(siddhi)*, afin de savoir s'ils sont ou non (auto-)établis. Ayant assumé la forme de ce que l'on considère (d'ordinaire) comme champ de perception, le Soi rayonne sans jamais décroître, brillant même pour l'homme profondément endormi, sinon le souvenir (du sommeil) n'en subsisterait (certes) pas.
La Lumière-Conscience est immuable, elle ne souffre aucune interruption, elle s'impose (de fait) à (tous) les autres sujets conscients, de plus, la distinction (artificiellement) forgée entre « soi » et « autre (que soi) » fut en réalité suscitée par (et au sein de) la Lumière de la Conscience, avant qu'elle ne rejoigne la sphère de *Māyā*. Ainsi le Soi jouit-il d'une parfaite liberté et son autonomie *(svātantrya)* consiste précisément à susciter le différencié au sein de l'indifférencié, et à faire apparaître l'indifférencié au sein du différencié, au moyen de l'unification interne *(antar-anusaṃdhāna)*. Ce thème sera maintes fois repris par la suite.

Le terme *kartari* (« sujet agissant » *kartṛ* au locatif) est placé en tête parce qu'il désigne la souveraineté primordiale (du Seigneur) faite de

félicité. Par ailleurs, afin de préciser par l'analyse la nature de cette autonomie, vient ensuite le terme *jñātari* (« sujet connaissant » *jñātṛ* au locatif). Il sera (également) mentionné par la suite que l'action *(kriyā)* forme l'essence qui préside à l'essor de toute connaissance. Par conséquent, on pourrait comprendre les deux termes initiaux du verset ainsi : « celui qui est absolument libre en tout acte et possède la toute-puissance universelle. » Ce qui correspond à la nature essentielle de la Conscience *(saṃvit)*.

Cependant, il s'agit d'une (modalité) de conscience autre que celle de la Réalité ultime, lorsqu'il y a contact avec le domaine du connaissable *(prameyatā)* dont la condition est d'être « élaboré » par la pensée discursive *(vikapyatva)*. Ainsi, dans les expressions : « sujet agissant et connaissant », ou « *Maheśvara* », il ne saurait s'agir de cette dernière interprétation. Il convient donc autant que possible d'éviter pour ces termes toute évocation de « dégradation » liée au statut d'objet (de perception). Aussi ont-ils été désignés à l'aide d'une désinence casuelle (locatif absolu) qui s'applique à ce qui est d'ores et déjà accompli. Lors de l'enseignement (portant sur ces notions), il est néanmoins fort difficile, voire impossible, d'éviter un tel obstacle. *Svātmani* signifie « en la nature essentielle, inaltérable, du Soi ». De ce fait, la thèse soutenue par les Vaiśesika et bien d'autres, où le Soi est considéré comme dénué de conscience, est irrecevable à nos yeux.

*Ādisiddhe* (« établi en l'origine, *ab initio* ») signifie : « dont la lumière est indivise », *Maheśvara* : la puissance souveraine *(maheśvarya)*, substrat des qualités de sujet connaissant et d'agent *(jñātṛ-kartṛtva)* rayonnant sans discontinuer *(anavacchinna-prakāśatva)*.

Le terme *ajaḍātmā* (doté d'une nature essentielle non dépourvue de conscience) nous conduit, quant à lui, à la controverse suivante : le partisan du Vaiśeśika, pour lequel le Soi est non-conscient, pourrait-il démontrer que le Seigneur peut être objet *(viṣaya)* (d'une perception) ? Et les autres (adeptes du Sāṃkhya…) sauraient-ils en établir la réfutation ? En effet, la doctrine du Saṃkhyā considère que le Soi n'est pas conscient puisqu'elle prétend assimiler la connaissance *(jñāna)* dont l'essence est de manifester les objets perceptibles à une simple qualité *(dharma)* de l'intellect *(buddhi)*. Pas plus qu'une pierre, un Soi non-conscient ne possèderait en effet la

capacité fondamentale de nier ou de démontrer quoi que ce soit. Il serait ainsi difficile de déceler en lui une trace, si infime fût-elle, de liberté propre à la Lumière-Conscience.

Pensez-vous de cette manière peut-être apporter la preuve d'un Soi (inconscient) : « Si le Soi se manifeste sous un aspect toujours nouveau *(abhinavatva)*, c'est donc qu'il ne se manifestait pas auparavant. Dans ce cas, il est donc inconscient, comme on vient de le souligner ». Mais en réalité, d'aucune manière on ne ne peut parvenir à la conclusion que le Soi est dénué de conscience, ni d'ailleurs qu'il en est doué !

Par conséquent, la mise en lumière *(prakāśa)* de la jarre, etc. n'est autre que la Lumière de la Conscience *(saṃvit) ;* mais celle-là n'est pas plus autonome qu'un élément du champ de la perception. Seule la Lumière-Conscience est le Soi et relativement au Soi ne peut s'exercer aucune activité (logique) liée aux facteurs de réalisation / de l'action *(kāraka)*, ni celle des moyens de connaissance droite, car Il est éternel et Sa nature innée consiste à resplendir par lui-même.

— Mais, si ni la loi de causalité ni l'activité de connaissance vraie ne s'appliquent au Seigneur, de quelle nature est alors le projet évoqué en ces termes « J'établis la reconnaissance… » ?

À cette question l'auteur répond :

**-3-**

***kintu mohavaśād asmin dṛṣṭe 'py anulakṣite /***
***śaktyāviṣkaraṇeyaṃ pratyabhijñopadarśyate //***

**Cette Reconnaissance se caractérise par la mise en évidence des puissances du Seigneur / du Soi. Car, même s'il est (nécessairement) perçu/connu, toutefois, le Soi n'est pas (toujours) discerné en raison du pouvoir de la confusion, *moha*[45].**

Assurément, le Soi, essence du Seigneur, se manifeste. En cet acte (spontané) réside sa liberté. Sous quelle forme ne resplendit-il pas ? Il se révèle sous forme tantôt non-lumineuse/non-évidente, tantôt lumineuse/ évidente. Dans ce dernier cas, il assume cet aspect entièrement ou

partiellement, et il apparaît alors sous forme distincte ou non-distincte, ou comme différent ou non-différent de certaines choses, ou encore sous un aspect assumant la totalité de toutes ces formes : en tout, sept modes[46] de manifestation (lui sont associés).

Le premier d'entre eux correspond à la manifestation de l'inerte non-conscient *(jaḍa)* ; le dernier a pour essence *Paramaśiva.* Entre ces deux degrés (s'échelonnent les diverses étapes de) la manifestation des êtres vivants. L'énergie divine qui est source de confusion *(vimohinī)* se nomme *Māyā* ; ainsi, bien qu'il resplendisse de son propre gré, sans interruption, en vertu de son essence de Lumière-Conscience, le Soi n'est pas (toujours et totalement) perceptible, car tel est son souhait de ne se révéler (parfois) qu'en partie. C'est pourquoi la Reconnaissance exposée ci-dessus est enseignée dans l'intention de conforter une intime conviction *(abhimāna)*[47] quant au resplendissement de la plénitude (divine).

Comment cela ?

Grâce à la démonstration (mettant en évidence) les deux énergies *(śakti)* (de Connaissance et d'Action) comme inhérentes au Seigneur ! Car il ne peut y avoir de réalisation effective au moyen d'une (simple) conviction si celle-ci n'a pas fait l'objet d'une démonstration (rigoureuse). Énoncer simplement (sans preuve) telle hypothèse permettrait (certes) de conclure à une absence de toute fonction causale *(kāraka-vyāpāra)* originelle des (énergies) d'action ou de connaissance. Mais (pour nous) il s'agit bien de chasser la confusion *(moha)* or tel est le rôle des moyens de connaissance vraie qui régissent la vie quotidienne.

« Du fait de (cette présence) directement perceptible à nos yeux *(pratyakṣatva)*[48], (on peut affirmer :) ceci est bien une jarre ». Par ces mots, bien sûr, on ne met pas en lumière la jarre car il lui suffit d'apparaître avec évidence autrement, la « raison » *(hetu)*[49] n'aurait aucune utilité pour la démarche inférentielle. Mais l'illusion est entièrement dissipée. Et cette illusion, tout comme sa suppression, ne sont toutes deux que des manifestations du Seigneur, rien de plus. Voilà ce qui est dit ici et qui sera repris ultérieurement. -3-

— Mais, à propos de la mise au jour de la multiplicité inhérente à la réalité perceptible, quelle est cette puissance qui se révèle et de qui

(dépend-elle) ? (Tel est le problème soulevé à présent par la thèse adverse.)

En vérité, l'énergie de connaissance ne réside pas en ce qui est dépourvu de conscience. Il en va de même pour l'énergie d'activité, animée par la liberté, qui reste inconcevable pour le non-conscient car ce dernier ne jouit par lui-même d'aucune autonomie. De fait, (dans une locution comme) « le char avance », certains discerneront une figure métaphorique, l'attribution d'une activité aux choses non-conscientes étant hors de question. Ainsi, si les deux énergies (de connaissance et d'activité) concernent bien les êtres vivants conscients, l'intime conviction (que le Seigneur est le Soi, substrat de ces énergies) ne s'impose pas.

C'est en référence à cet argument que l'auteur déclare :

**-4-**

***tathāhi jaḍabhūtānāṃ pratiṣṭhā jīvad āśrayā /***
***jñānaṃ kriyā ca bhūtānāṃ jīvatāṃ jīvanaṃ matam //***

**En vérité, il y a dépendance de ce qui est non-conscient par rapport aux êtres vivants conscients et l'on considère que connaissance et action constituent la vie même des êtres doués de conscience.**

« En vérité » *(tathāhi)* avertit du commencement de l'argumentation et attire l'attention : « regardez ! » ou encore, *tathā* suggère la finalité de la démonstration et *hi* la raison afin de conclure l'argumentation. Autre interprétation : tout ceci se justifie à l'aide d'éclaircissements consignés dans un livre de l'auteur (Utpaladeva), présent à son esprit. Quant à l'infinie variété des phénomènes, elle est bien telle qu'on la perçoit. Tout se déploie sur le fond de la Lumière-Conscience et n'existe que par l'activité de la Conscience qui insuffle vie à la Lumière. Sinon quelle réponse offrir à la question : « Pourquoi donc, si telle chose n'est pas perçue par la conscience, n'est-elle alors ni bleue, ni jaune, ni existante *(sad)* ni non-existante ? »

Dans la mesure où une chose est saisie avec clarté et n'est pas niée (pour quelque raison valable), elle existe bien (telle qu'elle est perçue) ; ainsi relation, action, substance, etc., dont la nature se révèle dans le temps et l'espace participent-elles de la suprême Réalité en raison de leur identité

(nécessaire avec elle). On y reviendra (dans le verset) qui débute par « Action, relation, notion générale/universelle *(sāmānya)* »[50]. Ainsi, pour schématiser à l'extrême, ce vaste univers se présente sous la double forme du vivant et de l'inerte. Ce qui est non-conscient, simple objet d'une prise de conscience, ne jouit d'aucune autonomie. Mais en ce qui concerne les êtres conscients, le fait d'être un objet de perception ne constitue pas pour eux une caractéristique véritable car, si tel était le cas, il faudrait en tirer la conséquence indésirable *(prasaṅga)* qu'ils possèdent une conscience inerte.

Bien que participant de la conscience universelle, ces objets sans conscience sont frappés de torpeur *(jāḍya)* sous l'effet de l'énergie divine nommée *Māyā*. « Ils ont pour support », prennent leur assise en l'être vivant qui est sujet conscient ; leur condition en effet est liée à l'existence d'un sujet conscient de leur (existence) sous la forme : « le bleu m'apparaît », « le bleu m'est connu ». C'est pourquoi ce qui est non-conscient n'existe pas à l'état séparé. (Utpaladeva) a déclaré à ce sujet : « Ainsi, ce qui est dénué de conscience existe grâce à la Lumière-Conscience seulement, sans pouvoir exister indépendamment » ; or seul ce pour lequel la nature brille librement, en tant qu'essence propre, peut être appelé « existant ». Et ce qui est dénué de conscience n'est pas autonome par rapport au sujet conscient en lequel il vient s'établir sans séparation *(abheda)* (au sein de la conscience).

Quant à ce qui n'est pas dépourvu de conscience, on lui reconnaît (le statut) d'être vivant ; toutefois cet ensemble – fait de diversité comprenant corps, souffle, les huit (constituants du corps subtil[51]), vide *(śūnya)* – est en soi dénué de conscience. Tel est le discours habituel tenu à leur égard.

Ainsi, le substrat (unique) en lequel trouvent leur assise l'existence des phénomènes réels tels que plaisir, souffle, corps, jarre, et leur non-existence, constitue à lui seul la nature intime des êtres vivants. Quant à la diversité de leurs apparences, elle provient des déterminations extrinsèques de l'ordre du sensible, ou du non-sensible. Cette infinité d'aspects n'est donc pas (ultimement) réelle du fait de la relation mutuelle existant entre non-conscient et conscient (le premier dépendant du second). (Si tel était le cas) en effet, les êtres vivants (en tant que sujets conscients) subiraient une différenciation (suscitée par l'impact) des choses non-conscientes ; celles-ci apparaîtraient alors multiples en raison de la différenciation des êtres sensibles. Cela reviendrait pour chaque corps à une appréhension spécifique

pour tout objet perceptible. (Un tel fonctionnement conduirait à une impossibilité de la vie pratique qui nécessite un champ de références stable). Les distinctions du type bleu-jaune ne peuvent exister sans un fondement en un sujet conscient indifférencié (en tant que conscience-substrat unique).

Quel est le sens (profond révélé) par cette perspective ?

L'unité des êtres vivants est ainsi établie. Être vivant, c'est être conscient. La vie consiste en un acte de vivre, pétri de connaissance et d'action. Celui qui connaît et agit, celui-ci vit. (Pour mieux expliciter cet aspect, nous faisons appel ici à la notion de souveraineté liée à la liberté de connaissance et d'action) selon la règle de concomitance universelle *(vyāpti)*[52] : la notion de Seigneur se trouve ainsi éclairée par celle de « roi » dans la mesure où ce dernier connaît et agit (à son gré). Le Seigneur de même est un souverain ; connaissance et action demeurent en effet étrangères à toute notion de sujétion. Est souverain celui qui connaît *(jñātṛ)* et agit *(kartṛ)* en toute circonstance. De cette façon se trouve établie la Reconnaissance.

*Sadāśiva* et *Īśvara*[53] incarnent (respectivement) les énergies de connaissance et d'action alors que l'éclosion de la différenciation (au sein du manifesté) n'a pas encore eu lieu. *Vidyā*[54] (connaissance déterminée) et *kalā*[55] (énergie fragmentatrice) apparaissent ensuite, lors de l'essor de la différenciation cosmique. Quant aux divers sens d'action et de connaissance, ils surgissent lors de la floraison des distinctions particulières. Tel sera notre propos par la suite : « N'être pas conscient, c'est n'être pas vivant ». Seul est en vie ce qui est animé de conscience, et cela est vraiment évident, même si la Conscience cosmique ne se révèle pas sur le champ. On désigne donc les êtres conscients par le participe présent « vivant ».

Mais (répondent les adversaires) comment prouver (l'existence véritable) de la connaissance et de l'action (individuelles) qui établiraient la souveraineté de l'individu (identique à celle du Seigneur) ?

Cherchant à apaiser ce doute, l'auteur déclare :

**-5-**

***tatra jñānaṃ svataḥ siddhaṃ kriyā kāyāśritāsatī /***
***parair apy upalakṣyeta tayānyajñānamūhyate //***

**De ces deux (énergies), la connaissance est à elle-même sa propre preuve. Quant à l'action, étant associée à un corps, ce sont les autres (sujets) qui la décèlent. Et c'est aussi grâce à (l'action) que l'on suppose l'existence de la connaissance chez autrui.**

(Il suffit de prononcer ces mots :) « Moi, je connais, j'ai connu, et je connaîtrai » (pour réaliser que toute) connaissance se fonde en vérité sur la prise de conscience « Je (suis) » qui est en essence Lumière-Conscience. Qu'ajouter à cela ? En effet, si la conscience n'était pas Lumière, l'univers ne serait que ténèbres, ou pas même cela peut-être. Un enfant ne sait-il pas lui aussi (intuitivement) que (tout) repose en la Lumière-Conscience ?

Il a été demandé : « Eh bien, comment pourrait-on parvenir à connaître le connaisseur ? » Or, si l'on refuse d'admettre que la conscience est Lumière, quelle place y aurait-il encore pour questions et réponses ? Dans l'expérience : « je connais », l'on éprouve (tout d'abord) un frémissement intérieur *(saṃrambha)*[56] grâce auquel – à partir de la qualité de blancheur, etc., externe et non-consciente – émane la (pensée) « je connais » dont la nature est essence consciente. Cet ébranlement (intime) qu'est la prise de conscience *(vimarśa)* relève de l'énergie d'activité *(kriyāśakti)*. Comme l'a déclaré notre vénérable maître Somānanda : « À l'instant même de la perception de la jarre, cette énergie réalisant la connaissance de la jarre est l'énergie d'activité ».

Ainsi, l'énergie d'activité œuvrant au cœur de la connaissance est à elle-même sa propre preuve et brille de sa propre lumière *(svaprakāśa)*. Elle a le pouvoir d'imprégner progressivement (tout l'être), s'infusant dans le corps, puis, au moyen du souffle vital *(prāṇa)*, en l'octuple forteresse[57] *(puryaṣṭaka)*, sous la forme d'une vibration *(spandana)*. Elle est également le principe animateur de (toutes) les activités de la vie courante *(vyāpāra-vyāhāra)* qui peuplent le domaine de *Māyā* et s'y manifeste sous la forme d'objet de perception *(pratyakṣa)*, etc., ou de connaissance *(pramāṇa)*.

Lorsqu'elle est liée à un corps (individuel), cette énergie (d'action) qui est bien la sève de l'énergie cognitive est perceptible / reconnaissable chez autrui (à travers ses divers faits et gestes). Elle ne se révèle (jamais) sous la forme d'objet, comme un « ceci » *(idantā)*, car (une telle modalité) relève du domaine de la non-conscience *(ajñātva)*. (De toute évidence), il s'agit là de deux modalités distinctes (correspondant aux deux niveaux de sujet et d'objet)[58]. L'énergie de connaissance, quant à elle, se manifeste (en autrui), et ce qui resplendit alors n'est autre que l'essence du « Je suis » (essence du pur sujet conscient). Or l'énergie cognitive (qui brille en) autrui n'est en réalité autre que le Soi. La notion d'altérité dérive des déterminations extrinsèques (corps)… mais, tout bien considéré, celles-ci n'en sont pas différentes. Donc, en fait, l'éventail de tous les sujets conscients procède bien exclusivement d'un unique sujet conscient. Il est dit à ce propos :

« Seule la Lumière du Soi est substrat de l'essence d'autrui et de soi-même. »

Ainsi, depuis l'expérience cognitive (suprême) : « Le Seigneur Sadāśiva connaît » jusqu'à celle (rudimentaire) : « le ver connaît », brille un seul et même sujet conscient. Il en va d'ailleurs également ainsi de l'énergie d'activité. Écoutons (sur ce même sujet) le vénérable Somānanda, dans la *Śivadṛṣṭi* :

« La jarre connaît à travers moi, et moi (à travers elle). Je connais à travers *Sadāśiva*, qui connaît à travers moi, et Śiva se connaît lui-même à travers la multiplicité des phénomènes. » V.105-107

(À propos du dernier mot du verset) *ūhyate* (littéralement « est supposé »), l'auteur suggère par ce verbe que l'activité cognitive n'est pas du ressort du connaissable *(prameyatva)* ; sinon l'on aurait évidemment employé (l'expression) : « est inféré ».

(Au terme de ce chapitre du jour[59]), ceux que n'a pas aveuglés, sur le chemin de la juste perception *(saṃvedanam)*[60], le tourbillon de poussières soulevées par ces discours tissés de ratiocinations, ceux-là savent bien que le Seigneur n'est autre que le Soi. Ils s'absorbent en Lui, immergeant en Lui toute chose, jarre, corps, souffle, plaisir, ainsi que leur absence.

Tout ce qui précède constitue une introduction *(upodghāta)*. (À propos de ce mot, que peut-on dire ?) Semblable au ciseau qui fait ressortir la

forme ébauchée, (le préfixe) *upa* fait allusion à l'émergence des traits caractéristiques (favorisant) la Reconnaissance du Seigneur. Ces derniers ne font, tout d'abord, que s'esquisser pour s'établir, ensuite, (fermement en chacun) ! Ce premier chapitre correspond bien à une « introduction » *(upa-ud-ghāta)*. Voici comment ce mot est interprété[61] selon la tradition : par une brève évocation *(upa)* se trouve détruit, effacé, l'aveuglement relatif au connaissable, thème essentiel de l'œuvre (suggéré par le préfixe *ut/ud*). On peut également interpréter la racine *HAN* dans le sens de « connaître », puisqu'elle peut signifier « livrer accès », et ainsi (réaliser) l'appréhension de ce qu'il faut connaître. D'autres, cependant, sont d'avis que *HAN* fait référence au fait de « connaître » une femme. Il suffit ainsi de s'adonner à une ardente contemplation du sens de ces cinq[62] versets pour accéder au Seigneur suprême *(Paramaśiva)*. Et cela est bien ainsi.

Ainsi s'achève le premier chapitre, (qui constitue) l'introduction du premier livre consacré à la Connaissance, dans le Commentaire de la Reconnaissance, composé par le maître Abhinavagupta qui reçut son enseignement du maître illustre Lakṣmaṇagupta, lui-même disciple de l'éminent Utpaladeva.



# Deuxième chapitre

## Présentation de la thèse préliminaire[1]

Nous rendons hommage à Śiva qui, tout d'abord, manifeste l'univers de manière différenciée, pour le reconduire ensuite à la non-différenciation *(abheda)*[2].

Dans ce chapitre, l'essence de la Réalité ultime (de Śiva) sera définitivement mise en évidence par la réfutation (des thèses adverses qui obscurcissent la réalité). (En référence à cette double dynamique), Bhaṭṭanārāyaṇa[3] s'exclama (jadis) :

« Hommage à Toi, ô Dieu, cause de l'égarement *(bhrānti)*[4] des êtres parmi les mirages de l'existence,

(Hommage à) Toi qui mets fin à (cette errance) et qui, après avoir assombri la félicité indivise de la connaissance, la dévoiles enfin ! »

Soucieux de révéler la Réalité ultime afin de mettre un terme à l'erreur de ceux qui nient à la fois le Soi et le Seigneur *(anātmānīśvaravādin*[5]*)*, (Utpaladeva) présente leurs arguments (fallacieux) dans les onze versets qui commencent par : « Mais n'est-il pas vrai que la connaissance… » et s'achèvent par « …la notion d'un agent ».

(Voici comment s'organise) ce chapitre :

– À l'encontre de ceux qui affirment que le Soi peut être l'objet d'une perception *(pratyakṣātmāvādin)*, est démontrée, dans les deux premiers

versets, la non-existence d'un tel Soi permanent car jamais, en vérité, il ne peut être de l'ordre de la perception.

– Dans les trois versets suivants s'engage une polémique entre, d'une part, ceux qui pensent que le Soi peut faire l'objet d'une inférence *(anumeyātṛvādin)* et, d'autre part, (les Bouddhistes) qui considèrent l'inférence du Soi comme inadéquate et, de ce fait, l'argumentation (à propos de la remémoration développée par ses protagonistes) erronée puisqu'à leurs yeux l'unification des souvenirs s'origine dans les complexes inconscients *(saṃskāra[6])*.

– Dans le verset suivant est réfuté le principe qui permettrait d'établir (l'existence d'un) détenteur des énergies cognitives (le Soi), à partir de leurs qualités *(guṇa)*.

– Après cette réfutation du Soi (postulée par les adversaires), on établit dans les deux versets ultérieurs qu'il serait absurde d'imaginer une distinction/séparation entre l'essence de la connaissance et (le Soi), qu'il s'agisse du système Sāṃkhya ou de toute autre doctrine. Ceci reviendrait en effet à une disjonction (radicale) entre la souveraineté divine *(aiśvarya)* et l'Essence universelle pourvue des énergies de connaissance et d'action.

– Puis, en un verset, on verra qu'aucun principe tel que l'« action » *(kriyā)* n'existe en soi (comme le conçoivent les Bouddhistes). Ayant jusqu'à présent échoué à déconstruire toutes les preuves en faveur (du Soi) *(sādhaka)*, l'adversaire avance dès lors les arguments qui le nient *(badhāka)*.

– Ainsi, au cours du verset suivant, est remise en question la réalité ultime de la relation (causale…), faute de preuve *(pramāṇa)* (du contraire).

– Ayant ensuite fourni l'argument qui s'y oppose, en un verset, l'adversaire déclare : le Soi (est impermanent) et sa souveraineté n'est caractérisée ni par l'action ni par la connaissance.

(Ainsi s'achève) le bref récapitulatif de la thèse préliminaire (avancée par les adversaires) *(pūrvapakṣa)*.

– Le commentaire détaillé du texte s'ouvre ainsi [sur l'exposition de la thèse bouddhiste] :

**-1-**

***nanu svalakṣaṇābhāsaṃ jñānam ekaṃ paraṃ punaḥ /***

***sābhilāpaṃ vikalpākhyaṃ bahudhā nāpi tadvayam //***

**Mais n'est-il pas vrai que la connaissance, manifestée sous forme (de cognition) auto-déterminée, est une, tandis que, soumise aux déterminations/idéations *(vikalpa)*[7] et liée au langage *(sābhilāpa)*, elle s'avère multiple ?**

**-2-**

***nityasya kasyacid draṣṭus tasyātrānavabhāsataḥ /***
***ahaṃpratītir apyeṣā śarirādyavasāyinī //***

**(Par ailleurs), cette connaissance ne s'origine pas en un Soi qui serait un témoin/sujet percevant permanent *(draṣṭṛ)* car rien de tel n'apparaît (en cet acte cognitif). (De plus) cette conscience intuitive du *Je suis (ahaṃpratīti)* repose sur celle du corps, etc.**[8]

L'expression *nanu* nous avertit d'une objection. Dans cette doctrine, le Soi ayant pour essence la Conscience *(saṃvit-svabhāva)* est immuable, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. (Aux yeux des Bouddhistes cependant), ceci est infondé car l'on ne peut (selon eux) justifier la manifestation *(prakāśana)* d'un (prétendu Soi) permanent et auto-lumineux *(svaprakāśa)*. En effet, les connaissances/cognitions ne peuvent se manifester que sous les formes suivantes : mise en lumière de la jarre *(prakāśa)*, connaissance déterminée/idéation *(vikalpa)*, reconnaissance *(pratyabhijñā)*, remémoration *(smṛti)*, (évocation) imaginaire *(utprekṣa)* de la jarre. Ces cognitions présentent également des distinctions selon le moment, le champ de perception et la variété des formes. Ainsi la pure notion de bleu est-elle connaissance en soi *(svam)* (auto-déterminée), c'est-à-dire indépendante de toute autre *(anyānanuyāyin)*, ou encore contractée en son essence propre *(svarūpa-saṃkoca-bhāgin)*, tout en étant définie par (les paramètres de) lieu, moment, forme *(ākāra)*.

Le reflet / l'apparaître *(ābhāsa)* (du bleu) au cœur du sujet conscient, différent de la connaissance (orientée vers) l'extérieur, (brille) de manière indéterminée, même au sein de la multiplicité du champ des objets perceptibles. Sa nature essentielle relève de l'unité puisqu'aucune cause ne pourrait parvenir à la fragmenter.

Concernant telle connaissance distincte/différenciée, c'est l'expression verbale (dotée de séquences) qui la fait apparaître comme différenciée, mais ce n'est pas ici le propos. Elle ne représente ni une qualité *(dharma)* spécifique du bleu, etc., ni un objet de perception visuelle. (Cette cognition particulière) fut déjà appréhendée par le passé et il nous faut la remémorer. Cependant, aucun souvenir ne surgirait si les traces subsistant (de l'expérience antérieure) *(saṃskāra)* ne se réveillaient pas ; or ce réveil est lié à la vision d'un objet (perceptible). On ne peut donc parler de remémoration en termes (stricts) d'expression verbale lorsque vient l'instant de ladite perception.

Ainsi la connaissance déterminée diffère de la connaissance indéterminée car cette dernière en constitue le fondement, directement *(sakṣāt)* ou par un intermédiaire *(paraṃparyeṇa)*, *param* signifiant « autre ». Tout élément relevant du champ de l'objectivité se caractérise par un trait universel *(sāmānya)*. La caractéristique propre *(svalakṣaṇa)*, à l'opposé, qualifie une auto-détermination et il n'est donc guère possible d'employer une convention du langage à son égard car celle-ci relève d'une connaissance déterminée répandue de manière générale, soit par une tradition, soit par un enseignement. Et même si elle était alors employée, cela ne servirait à rien, étant inadaptée à la vie quotidienne (du fait qu'elle ne concerne qu'elle-même).

Cette connaissance déterminée jouit d'une grande diversité car elle fonctionne sous forme de verbalisation *(śabdana)* énoncée comme « ceci, cela », « c'est telle chose, ce peut être elle, (en effet) ». Elle assume ainsi quantité de formes non relatives au domaine objectif en tant que tel, ayant pour fonction privilégiée de générer de multiples formes de connaissance différenciée, d'où son infinie diversité. Ainsi la succession : expérience immédiate *(anubhava)*, connaissance déterminée/idéation *(vikalpa)* qui en découle, se manifeste-t-elle d'elle-même.

S'il en est ainsi, alors le substrat (sujet connaissant) en lequel s'inscrit cette succession brille, de même, de sa lumière propre.

(L'adversaire répond :)

Il n'en est rien ! Ces deux types de connaissance, indifférenciée et différenciée, ne sont en effet reliés ni à un sujet connaissant, ni à un

(quelconque) auteur d'inférence. Dans la perspective de la doctrine « réaliste » *(bāhyārthvāda)*, ces connaissances se fondent sur l'objet de perception. (Mais pour nous), l'essence innée du sujet conscient ne se distingue pas de la Conscience absolue ; elle doit donc posséder la capacité de resplendir par elle-même et de réaliser (toute action), ce qui ne correspond ici à aucun des deux types de connaissance.

Abhinavagupta :

Ce que vous affirmez là manque de pertinence ! En effet (le Soi) affleure à la conscience lors des expériences : « je sais, je prends telle décision, je me souviens ». L'Essence ultime, en effet, perdure sans faiblir *(anuyāyin)* sous la forme de Lumière-Conscience et de « Je suis » inaltérable. Elle est bien distincte de l'objet de remémoration ainsi que de l'acte de connaissance, respectivement évoqués par les racines *SMṚ* (se souvenir) et *VID* (connaître)[9]. Qui (élabore) la pensée : « cela brille/apparaît » ? Certes, le fait de se manifester est indéterminé (et), dans ce cas, la notion de détermination est (nécessairement) liée à une conscience « Je suis ».

Mais, s'enquiert (l'adversaire), que recouvre au juste le terme Je ? Est-ce un *continuum* (synthétisant des perceptions liées) au corps, sous forme de cognitions telles que « je suis maigre », etc., ou bien plutôt une série de représentations mentales fondées sur des convictions intimes telles que « je suis heureux » ? L'affixe de première personne *mat* correspond uniquement (au principal élément sémantique) de la série. Il était dit dans le verset : « cette conscience du *Je suis (ahaṃpratīti)* dépend de celle du corps, etc. » L'emploi de *ādi*[10] suggère (ici) la connaissance interne. C'est certainement le Je qui détermine (leur série) sous l'aspect d'un *continuum* car ce Je demeure imprégné des tendances inconscientes *(saṃskāra)*[11] capables d'imprimer des modifications au cours de l'existence, similaires ou non (à l'état actuel). Ainsi, en ce qui nous concerne, « cette conscience intuitive du Je suis repose sur la connaissance déterminée qui est liée au langage. »

Nous avons déjà affirmé que cette notion du Je[12] n'est pas assimilable à un Soi (immuable) puisqu'il est par nature conscience déterminée et impermanente. Rien d'autre que le corps, par ailleurs, ne saurait

correspondre à cette notion. En admettant même que ce ne soit pas le cas, (un substrat) ne pourrait être que du ressort du connaissable *(vedya)*. -2-

Il s'avère ainsi impossible d'envisager l'existence d'un Soi distinct de la Conscience *(saṃvit)* et du connaissable *(saṃvedya)*, tel est bien le sens induit par le terme *api* (même).

Le défenseur du Soi (qu'est Utpaladeva) va maintenant recourir à l'inférence (afin de prouver qu'il ne peut être objet de perception).

**-3-**

***athānubhavavidhvaṃse smṛtis tadanurodhinī /***
***kathaṃ bhaven na nityaḥsyād ātmā yadyanubhāvakaḥ //***

**S'il n'y avait un Soi, éternel, (ultime) sujet de (toute) expérience, comment une remémoration venant se modeler *(anurodhinī)*[13] sur (l'expérience qui la fonde) serait-elle alors possible, une fois cette (expérience) évanouie ?**

Quelle importance si, au moment de la remémoration, l'objet dont on désire se souvenir existe (encore) ou non ? L'expérience première *(anubhava)* quant à elle, s'évanouit, tout le monde s'accorde sur ce fait, et c'est ainsi que le souvenir paraît y correspondre étroitement. Certes, la mémoire ne consiste pas simplement à faire apparaître ni à identifier *(adhyavasāya)*[14] un objet ; il n'existe pas non plus de séparation/distinction évidente entre objet et expérience directe (comme cela existe) entre deux doigts. L'objet (mémoriel) n'apparaît pas comme distingué/singularisé *(viśiṣta)*[15] par cette expérience, comme le serait un homme par le bâton (qu'il porte) car dans tous les cas l'objet serait indiqué comme « ceci », ou tout autre formule du même type.

Il n'en reste pas moins vrai que la manifestation de l'expérience directe demeure fondamentale dans l'acte de remémoration. Mais, si l'élément constitutif de cette expérience est l'apparition de l'objet, cette expérience devrait prendre place, dorénavant, lors de chacune de ses apparitions. Mais puisque (l'expérience) est entièrement évanouie, comment la mémoire

vivifiée par la conscience de cette expérience se relierait-elle alors à son objet ? C'est (également) grâce à l'activité mémorielle, visiblement efficace, que s'effectue l'activité quotidienne *(vyavahāra)*[16]. Cela est l'indication même que quelque chose est demeurée intacte une fois l'expérience disparue : il s'agit (en réalité) du sujet de l'expérience *(anubhavitṛ)*[17], dont la nature essentielle est d'éprouver ; (mieux encore), c'est le Soi qui, de toute éternité, fonde les diverses expériences. Telle est la vivante preuve (de l'existence) du Soi.

Le maître (Utpaladeva) n'ajoute rien d'autre ici mais il va développer (plus loin) l'argumentation adverse car il est bien dans son intention d'approfondir (cette polémique). Dans cette intention, il s'adresse à eux et interroge : « comment votre thèse (qui dénie tout sujet ultime) pourrait-elle (fonctionner) ? »

En effet, l'objet lui-même n'intervient en rien dans l'acte de mémoire et, une fois l'expérience achevée, la mémoire ne perdurant aucunement, aucune connaissance déterminée/idéation *(vikalpa)*, liée au souvenir de conventions linguistiques *(saṃketaśabda)* ne saurait, en son absence, se maintenir. Telle une foule d'aveugles, muets et sourds, dénuée de toute aptitude à la pensée discursive *(nirvikalpa)*, l'humanité, hélas, sans même un cri, courrait à sa perte. -3-

(L'adversaire reprend :)

Il nous faut ainsi concevoir une cause différente qui préside à son accomplissement de la remémoration car tel n'est pas le cas du Soi. Un objet est rappelé à la mémoire lorsque vient affleurer à la conscience telle expérience antérieure, et l'on a bien dit qu'ensuite cette expérience s'évanouissait. Ainsi, en admettant que quelque chose tel que le Soi existe, à quoi peut-il bien servir ? Pourquoi ne pas dire plutôt : l'éther existe aussi ! Et si l'on avançait à présent le fait que la remémoration ne se réalisait pas seulement grâce au Soi mais aussi grâce aux synergies inconscientes *(saṃskāra)*, alors, pourquoi recourir à un Soi ?

La discussion se poursuit donc en ces termes :

**-4-**

***satyāpy ātmani dṛṅnāśāt tad dvārā dṛṣṭavastuṣu /***
***smṛtiḥ kena atha yatraivānubhavas tatpadaiva sā //***

**En admettant la réalité du Soi, comment la remémoration reliée à une perception première (accèderait-elle) aux choses (jadis) perçues, alors que l'expérience originelle, portant sur ce même objet de perception *(tatpadā)*, est achevée ?**

Pour un acte de remémoration portant sur un vécu antérieur, c'est l'expérience de la perception[18] qui est médiatrice entre ce dernier et l'objet remémoré. Or, quelle que soit l'existence (ou l'inexistence) du Soi, cette expérience se trouve détruite. Si elle ne l'était pas, en effet, (toute chose) continuerait d'apparaître et d'être perçue sans trêve. Que viendrait alors ajouter la notion de sujet d'expérience au regard d'une telle remémoration ?

En vérité, la remémoration et l'expérience directe ont un seul et même objet. Ce dont on se souvient, c'est de l'objet perçu. *Tatpadā* est un composé nominal de type possessif *(bahuvrīhi)*. « Elle » *(sā)* renvoie à la mémoire. -4-

Mais, comment prétendre que l'objet de la remémoration soit le même que celui d'une autre connaissance ?

À cette question l'adversaire répond :

**-5-**

***yato hi pūrvānubhavasaṃskārāt smṛtisaṃbhavaḥ /***
***yady evam antargaḍunā ko'rthaḥ syāt sthāyinātmanā //***

**Puisqu'une expérience directe génère une trace inconsciente qui s'y conforme, (et par là-même, l'acte de) remémoration…**

C'est le réseau de tendances inconscientes qui joue le rôle de cause efficiente en rétablissant la forme passée (de l'expérience), tout comme une branche que l'on a étirée et soudain lâchée, ou encore une écorce de

bouleau longtemps roulée et qui enfin se déroule, retrouvent naturellement leur forme première. Ainsi, la trace inconsciente *(saṃskāra)* qui provoque la remémoration vient ici se calquer sur l'expérience originelle. On en conclut donc qu'il n'y a pas de différence entre l'objet de la remémoration et celui de l'expérience.

**-5-**

**… quelle est l'utilité d'un Soi immuable ?**

Certes, il est bel et bien inutile ! De même qu'un élément étranger (à un problème) n'apporte que confusion, de même l'hypothèse d'un Soi immuable n'engendre que spéculations stériles et lassantes. Alors, à quoi bon ? Tout le réseau des activités quotidiennes procède en effet des seules tendances inconscientes qui fonctionnent selon la relation de cause à effet. (Telle est la conception des bouddhistes),

(Quant à nous, défenseurs du Soi, il nous semble nécessaire) d'envisager la question de ces traces résiduelles sous l'angle de leur substrat *(āśraya)*. Car, n'étant par nature que « qualité » *(guṇatva)*, elles ne sauraient se passer d'un support *(guṇin)* tel que le Soi. -5-

Après réflexion, les adversaires avancent cette nouvelle objection :

**-6-**

***tato bhinneṣu dharmeṣu tatsvarūpāviśeṣataḥ /***
***saṃskārāt smṛtisiddhau syāt smartā draṣṭeva kalpitaḥ //***

**De ce fait, si, en raison de l'absence de tout trait distinctif en la nature essentielle (du Soi), ses diverses qualités *(dharma)* sont distinctes (du Soi),**

**Et si l'on retient (la thèse de la production de) la mémoire à partir des traces résiduelles inconscientes *(saṃskāra)*, alors (la thèse d') un sujet de perception *(draṣṭṛ)* et de remémoration *(smartṛ)*[19] est bien un pur produit de l'imagination *(kalpita)*.**

Considérons maintenant l'hypothèse suivante :

Si, à la naissance d'une tendance subconsciente, s'opérait une altération pour le Soi, on en déduirait que ce dernier n'est pas permanent *(nitya)*. Dans ce cas, le Soi ne serait pas éternel ou bien, en supposant l'absence de toute altération, à quoi servirait-elle alors ?

Par ailleurs, si l'on considère ces tendances subconscientes comme autant de traits particuliers *(viśeṣa)* du Soi[20], ce dernier alors ne s'en distingue pas vraiment, de sorte qu'elles s'inscrivent en un acte de connaissance impermanent. Tel est, en fin de compte, le sens de toute cette réflexion : une cognition, distincte de l'expérience, prend naissance et engendre indirectement/de fil en aiguille *(paraṃparayā)* ce que l'on appelle une remémoration.

Mais si l'on suppose les traces inconscientes *(saṃskāra)* essentiellement distinctes du Soi, quel rapport nourrissent-elles vis-à-vis de celui-ci ? En outre, l'on rejettera également toute notion de relation (existant indépendamment du Soi). De la même manière, il restera à examiner (dans cette optique) les natures respectives de la connaissance, du plaisir, de l'aversion, du zèle, du mérite et du démérite (relativement à leur support) !

Poursuivons ! Même si l'on admet une disjonction entre ces qualités et le Soi, tout en acceptant que ces dernières soient présentes en Lui, l'inexistence de toute altération en sa nature essentielle est évidente. Le Soi toutefois ne saurait convenir (pour le rôle de sujet) de la remémoration *(a-smartṛ-rūpa)* puisque son essence originelle demeure libre de toute élaboration mémorielle *(a-saṃskṛta-rūpa)* et qu'elle est impérissable. Ainsi la mémoire ne s'accomplit que par les tendances inconscientes. Celui qui se souvient et pense : « je me remémore », s'assimile à/ ne fait qu'un avec la trame ininterrompue de connaissances *(jñāna-saṃtāna)* et de perceptions corporelles *(śarirasaṃtāna)* dont l'auteur est le sujet percevant.

Cela a été souligné précédemment (en ces termes) : « la conscience intuitive du Je suis repose sur celle du corps… » De cette manière ont été réfutés les arguments en faveur du Soi, relevant de l'inférence et de la perception immédiate. D'autres points destinés également à le nier ont été ainsi mis en lumière, (par exemple), par le fait d'être doué de qualités (telles les traces mémorielles qui le modifieraient), il cesse du même coup d'être immuable. Alors, à quoi bon un Soi !

Il est dit en effet :

« Chaleur torride et pluie ont des conséquences sur la peau, mais affectent-elles l'espace céleste ? Si le Soi est analogue à la peau, il est impermanent, mais s'il est semblable à l'espace céleste, il est pareil au non-être *(asat-sama)*. » -6-

Après avoir conduit cette réfutation du Soi, le protagoniste de la thèse adverse énonce (le verset suivant) dans l'intention d'en nier également la puissance souveraine et, en premier lieu, de lui dénier son énergie de connaissance.

**-7-**

***jñānaṃ ca citsvarūpaṃ cet tad anityaṃ kim ātmavat /***
***athāpi jaḍam etasya katham arthaprakāśatā //***

**Si, tel le Soi, la nature essentielle de l'énergie de connaissance est conscience *(citsvarūpa)*, (cette énergie cognitive) peut-elle alors se révéler impermanente ?**

**Et si elle est d'essence non-consciente, comment saurait-elle néanmoins manifester les objets ?**

L'adversaire (bouddhiste) fait une concession provisoire en faisant mine d'admettre un point de vue contraire[21] (à sa vision des choses) ; ainsi réussirai-je sans doute mieux à en démontrer les erreurs, pense-t-il ! Voici donc comment un protagoniste du Soi défendrait l'immuabilité (de ce Soi) :

Ce qui a pour nom « le temps »[22], et qui, (se greffant sur) un trait spécifique d'un élément, le qualifie en tant que « ceci », suscite son impermanence *(anitya)* du fait de la restriction *(saṃkoca)* qu'il lui impose ainsi. Le Soi, quant à lui, conscient par nature, ne saurait subir l'empreinte d'un quelconque attribut, à la manière d'un simple objet de perception « ceci » ! L'existence (d'une relation) de particularisant à particularisé *(viśeṣaṇa-viśeṣya bhāva)* dépend d'un facteur d'unification *(yojaka)*, mais pour ce qui brille librement, par contre, il n'en est nul besoin.

Il serait judicieux à présent de mettre à l'épreuve l'idée que « l'énergie de connaissance est à elle-même sa propre lumière ». Tentons d'appliquer les mêmes critères en cherchant à savoir pourquoi (cette énergie de connaissance) n'est pas, elle aussi, immuable. Par ailleurs, aucune relation n'existe entre deux entités éternelles ; aucune, si ce n'est la relation causale. De ce fait, concevoir l'énergie de connaissance comme puissance du Soi est insatisfaisant.

Pourtant, si la connaissance n'était pas lumineuse par elle-même, elle ne pourrait rien mettre en lumière (pour qui que ce soit d'autre) ! (Du point de vue de la conscience), tout apparaître d'un objet procède de son immersion en sa lumière propre qu'est l'intellection *(bodha)*[23]. Dans le cas contraire, en effet, si, comme un (simple) objet, l'intellection était dépourvue de toute lumière en soi, aucune manifestation (au monde), quelle qu'elle fût, ne pourrait avoir lieu. -7-

(Autre objection) : Mais, bien que non-consciente par elle-même, l'intellection pourrait mettre en lumière un objet, telle est l'opinion du Sāṃkhya, (défenseur du Soi).

**-8-**

***athārthasya yathā rūpaṃ dhatte buddhis tathātmanaḥ /***
***caitanyam ajaḍā sā evaṃ jāḍye nārthaprakāśatā //***

**Mais l'intellect *(buddhi)*[24] assume (provisoirement) la forme de la conscience absolue *(caitanya)* ainsi que celle de tout objet…**

Les situations de la vie courante peuvent donner lieu à des expériences du genre : « je prends connaissance d'un objet », c'est-à-dire : « voici qu'il se manifeste (à mes yeux) ». Mais cet aspect (qui apparaît) ne constitue pas l'essence même de l'objet car alors il existerait pour tous ou pour personne, et l'humanité deviendrait du même coup omnisciente ou tout à fait ignorante. D'autre part, cette (qualité d') « apparaître » ne peut avoir atteint l'objet par quelque subterfuge extérieur ; il serait également erroné (de nier sa manifestation). C'est donc ailleurs que réside cette qualité propre à la manifestation, en un autre principe *(tattva)*.

Quant à nous, à la question : « comment l'objet se manifeste-t-il alors ? », nous répondrons de la manière suivante. En tant que reflet *(pratibimba)*[25] cet objet s'incorpore / vient adhérer à un autre élément (tel un miroir), lui-même qualifié pour capter ce reflet car (le principe de limpidité lumineuse), *sattva*, y prédomine. Mais un réfléchissement de l'ensemble du champ des objets perceptibles est à exclure car, (sur le plan individuel), l'intellection *(buddhi)* est enveloppée par *tamas*[26], qui est en partie dissipé par *rajas* (principe igné, ardeur). Seuls quelques reflets sont donc saisis par cette modalité consciente nommée « intellect ».

La connaissance de l'objet correspond ainsi à la saisie de son reflet (par *buddhi*). Il s'agit là d'une activité de l'intellect, qui s'apparente en quelque sorte à une métamorphose, néanmoins différente de celle (responsable) du lait caillé, où se produit un changement de désignation. Ainsi, l'on peut dire que « l'intellect *(buddhi)* assume la forme de tout objet ». Néanmoins, ce principe ne jouit pas de la (pure) conscience car il est « hanté » par les objets d'expérience *(bhogya)*, sous forme de plaisir, déplaisir, confusion, (affectés par) les qualités de luminosité *(sattva)*, etc.

Pas plus qu'un miroir, l'intellect n'est lumière en soi. Il semble de ce fait logique de supposer l'existence d'une autre instance, celle du sujet d'expérience *(bhoktṛ)*, dans la mesure où l'intellect n'est pas lumineux par lui-même *(svayaṃprakāśa)* et demeure à l'état d'objet d'expérience. Quant à ce registre (nécessaire), sa nature essentielle ne pourrait être que lumière-conscience. Comment, en effet, un objet perceptible, non-lumineux, de nature non-consciente, pourrait-il assumer la nature de sujet conscient ? (Si tel était le cas), à supposer même que ce dernier manifeste toute chose dans l'univers, du fait de sa nature auto-lumineuse, l'univers entier se révélerait alors simultanément. La mise en lumière d'une jarre ne différerait pas de celle d'une étoffe. Le monde entier serait à jamais plongé dans une profonde confusion. Ainsi, le sujet de l'expérience se doit d'être différent de l'objet, du reflet de l'objet et du support (du reflet) qu'est le principe de l'intellect *(buddhi-tattva)*.

Mais surgit alors une (autre) objection : comment l'intellect peut-il être mise en lumière d'un objet, alors qu'il n'existe aucune relation (entre eux) ?

En raison de sa pureté cristalline *(svacchatva)*, c'est bien l'intellect qui capte le reflet lumineux (de l'objet). Celui-ci se manifeste alors au sujet qui, doué de conscience lumineuse, est entré en contact avec lui : du bleu, par exemple, se reflète en ce principe qu'est l'intellect, et qui possède également l'aptitude à intercepter la réflexion de la lumière-conscience. C'est ce qui se passe en réalité dans la vie courante. Ainsi, bien que non-consciente car de même nature que l'intellect *(buddhi)*, non-conscient par lui-même, l'énergie cognitive s'avère être l'initiatrice de la manifestation du champ perceptible car elle s'associe harmonieusement au réfléchissement de la pure conscience lumineuse.

Cependant, (objectent les Bouddhistes), il ne convient pas (de penser) que l'esprit *(pūman)* dont l'essence est Lumière-Conscience *(prakāśātman)* projette en l'intellect sa réflexion lumineuse. On considère en effet (généralement) que cela ne peut avoir lieu que si, tout d'abord, ce qui reflète est de même nature *(samāna-guṇa)* (que ce qui est reflété) et, en second lieu, si le contact de reflet à reflet s'effectue dans le sens d'une pureté *(vimala)* décroissante ; (par exemple), le reflet d'une jarre survient en un miroir doué d'une forme concrète ; cependant, entre le Soi et l'intellect règne une distinction majeure *(ativailakṣaṇya)* ; par rapport au Soi, l'intellect *(buddhi)* n'est pas pur. Telle est l'implication de l'expression « mais » *(atha)*.

Toutefois, cette approche de la réflexion lumineuse n'a aucunement annulé l'objection concernant l'éternité du Soi.

L'auteur rend compte (de la thèse adverse) en ces termes :

**[-8- suite]**

**Ainsi (rétorque l'adversaire), l'intellect *(buddhi)* n'est pas dépourvu de conscience. S'il l'était, il ne pourrait faire apparaître les objets (à la conscience).**

Si, lors du contact avec la réflexion de la Lumière-Conscience, le substrat du reflet n'acquiert pas une nature consciente, cela ne nous avance en rien. En effet, il apparaît évident qu'un miroir où se refléterait un incendie ne pourrait lui-même enflammer aucun combustible ! Mais si l'on se range à l'idée que le support du reflet acquiert une essence consciente, la

Conscience absolue ne présentera alors plus de distinction majeure avec l'intellect. Or, rappelons que (nous avions fait appel à cette théorie de la réflexion lumineuse) de crainte d'octroyer (à l'intellect), de manière inappropriée, la qualité (de conscience). Et voici que, selon ce raisonnement, cette dernière justement en viendrait à diffuser sa propre lumière ! Mais alors cet intellect ne serait pas d'essence consciente *(cinmayin)* ? À quoi bon, en ce cas, (recourir à un sujet conscient), un esprit *(puruṣa)* [selon le Sāṃkhya] ?

En fait, si vous pensez que l'intellect devient semblable à l'objet parce que ce dernier se reflète en lui, cela revient à l'opinion défendue par les *Vijñānavādin*. Mais si on demande : pour quelle raison assume-t-il l'aspect de l'objet ? On pourrait répondre que cela est dû à l'enchaînement des causes antérieures *(pūrvakāraṇaparaṃparāta)*.

De ce fait si, comme cela fut mentionné auparavant, l'intellect est de nature essentiellement consciente, il ne peut être qu'éternel. Mais s'il n'existe pas même d'éternité pour ce qui est conscient par essence, il n'y a pas alors de Soi immuable dont (l'énergie) cognitive formerait une puissance inhérente, et ainsi, seule la connaissance existerait sous forme d'une énergie cognitive telle l'intellection, ayant pour nature de manifester des objets (perceptibles) à travers l'activité différenciatrice *(vikalpa)*, la remémoration, etc., qui constituent les conditions indispensables des activités quotidiennes.

Telle est donc l'issue de la démonstration adverse conduisant à une erreur contingente : « et si la connaissance est d'essence consciente… »

Après avoir conduit (selon sa propre perspective) cette enquête sur la connaissance, le protagoniste de la thèse adverse aborde à présent l'action dans les deux prochains versets.

**-9-**

***kriyāpy arthasya kāyādes tattaddeśādijātatā /***
***nānyā 'dṛṣṭeḥ na sāpy ekā kramikaikasya cocitā //***

**L'action implique l'existence d'un élément tel que le corps… (apparaissant) en plusieurs endroits successifs. Telle est en définitive la**

**seule perception que l'on puisse avoir de celle-ci.**

Concernant les mouvements *(parispanda)*[27] (d'une personne telle que Devadatta) : il se déplace, il avance, il tombe, etc., il n'y a de réellement perceptible que la silhouette d'un certain Devadatta, chez lui ou hors de chez lui[28]. Hormis sa forme propre nous ne découvrirons là rien d'autre que l'action. Par exemple, dans le cas : « Devadatta demeure ici tout un jour », la forme propre *(svarūpa)* de ce dernier, associée au moment du matin apparaît identique à celle de n'importe quel autre moment de la journée. Mais dans le cas de la transformation du lait, la saveur tout d'abord douce devient acide, et ce qui était liquide se solidifie.

Ainsi l'existence d'un phénomène paraît-elle liée à un lieu, un moment, une forme, et, en raison de la similitude *(sadṛśya)* qui persiste, s'opère une reconnaissance en dépit des différences survenues pour le corps, les cheveux, les ongles, etc. D'une variation spatiale et morphologique on déduit logiquement l'existence d'un autre moment. De même, d'une variation spatiale et temporelle s'ensuit une modification morphologique *(ākāra)*. De plus, l'espace procède de la forme en son essence, quant à son altération, elle correspond à une variation temporelle ; lieu, temps, forme se trouvent donc inclus dans la forme (seule) bien qu'ils en soient en réalité distincts.

Les bouddhistes évoquent à maintes reprises ces différences ; tel est le sens général du verset. Ainsi, selon eux, l'action n'est-elle jamais directement saisie par la perception, et ne peut l'être non plus par le biais d'une inférence parce que celle-ci repose (sur la perception immédiate). En effet, le fait d'atteindre un village (par exemple) implique un moment ultérieur correspondant à une (modification de) silhouette ou de lieu, etc.

Il ne s'agit pas, pensent-ils, de forger un concept de l'action, par crainte que ses effets demeurent inexpliqués ! Nous arrivons à la conclusion que l'action n'est perçue ni par l'expérience directe ni par l'inférence. Après avoir ainsi présenté l'absence de tout moyen de connaissance qui la fonderait, voici à présent les arguments de sa réfutation *(bādhakapramāṇa)* :

**[-9- suite]**

**Dire de l'action qu'elle est (simultanément) une, successive *(kramika)*, et relève d'un (agent) unique est erroné !**

Seuls les moments sont marqués du sceau de l'antériorité ou de la postériorité, mais rien en soi n'est antérieur ni postérieur. L'action n'est autre qu'elle-même / se cantonne à elle-même *(vastumātra)* : le caractère de succession qui lui est inhérent ne tient pas à l'objet, même si lui sont redevables les notions d'avant et d'après, inspirées des *vikalpa* (déterminations/idéations). Et tous ces moments ne tissent en vérité aucun lien entre les essences diverses. Comment l'action revêtirait-elle alors un caractère d'unité ? Toute succession (en outre) s'accompagne de différenciations *(bheda)* et n'aurait pas de raison d'être sans elles. Or, l'unité est l'opposé de la diversité. Comment l'action pourrait-elle donc être à la fois une et successive[29] ?

Serait-elle une parce qu'elle prend assise en un seul et même support ? En ce cas, cependant, (nous répondons qu') aucun substrat n'est perçu indépendamment du cadre temporel. Seuls les instants qui surgissent et s'enchaînent sans répit, brillent en réalité (à la conscience). En outre, soumis aux divers moments d'une action liée à une forme, un temps, un lieu, comment ce substrat demeurerait-il un ? De sorte que la reconnaissance *(pratyabhijñā)*[30] née (d'une impression) de similitude ne suffirait pas pour attester l'unité réelle (de Devadatta dans l'exemple) : « voici Devadatta en personne qui est (maintenant) arrivé au village ! » -9-

Une fois achevée l'étude des énergies de connaissance et d'action, (l'adversaire) en vient maintenant à la relation que ces dernières entretiennent avec le principe (du Soi) doué de souveraineté, d'omniscience et de toute-puissance. Il souhaite en effet réfuter ce type de relation puisqu'il n'en existe à ses yeux aucune preuve sérieuse (*pramāṇa*).

**-10-**

***tatra tatra sthite tattadbhavatītyeva dṛśyate /***
***nānyann anyo 'sti saṃbandhaḥkāryakāraṇabhāvataḥ //***

**Il n'est de perception que celle de l'existence de telle chose en présence de telle autre. Rien en dehors de cela, véritablement, aucune autre relation n'a cours, si ce n'est celle de cause à effet.**

À partir d'une motte d'argile, un petit dôme *(stūpa)* apparaît, puis un petit *śiva*, puis une jarre. Ainsi, des moments d'existence *(bhāva-kṣaṇa)* distincts ne se perçoivent-ils ni immédiatement, ni par inférence ; et il en va de même, en ce contexte, pour l'action. On procédera également ainsi pour la relation entre substrat et qualité ; par exemple, après être restés, un certain temps, séparés, le fruit du jujubier et le plat s'associent en un seul et même acte de perception. Ainsi ce rapport unissant deux phénomènes ressortit au couple antériorité-postériorité et est désigné selon la convention en termes de relation causale.

Cependant, aucune relation véritable n'existe, entre les énergies de connaissance et d'action d'une part, et le Soi d'autre part, car celui-ci n'en constitue pas un effet. Par ailleurs, l'expérience cognitive est fonction de ses éléments constitutifs *(sāmagrī)* ; quant à l'action, elle n'a pas d'existence en soi. L'action n'est donc pas liée au Soi et celui-ci n'est sujet ni de connaissance ni d'action. -10-

Ayant ainsi rejeté la notion de relation (relative à l'action), le protagoniste de la thèse adverse en expose à présent une réfutation concernant les caractères d'« universel » et de « particulier ».

**-11-**

***dviṣṭasyānekarūpatvāt siddhasyānyānapekṣaṇāt /***
***pāratantryādyayogāc ca tena kartāpi kalpitaḥ //***

**Parce que tout ce qui présente une dualité possède une nature multiple *(anekarūpa)*, que tout ce qui est parachevé ne tend plus vers rien d'autre, et que toute (relation de) dépendance à l'égard d'autre chose (s'avère dès lors) impossible, c'est donc à tort que l'on forge la notion d'un agent (ultime) *(kartṛ)*.**

La nature d'une relation *(saṃbandha)*[31] repose sur l'unité réalisée lors de l'association de deux entités et de leur osmose *(parasparaprāpti)*. Tel en est le trait caractéristique général/universel *(sāmānyalakṣaṇa)*. Comment cela ?

L'intégralité d'un corps, située en tel lieu, ne peut se trouver (simultanément) ailleurs car ceci signifierait une scission de lui-même.

Ainsi, les relations d'inhérence *(samavāya)*[32] et de conjonction *(saṃyoga)*, comme toutes celles qui s'enracinent en elle, sont erronées. De ce fait, cette relation (de dépendance) identifiée comme telle dans la vie courante pour les êtres conscients et également, par extrapolation, pour ceux qui ne le sont pas, ne peut concerner une (action) déjà accomplie *(siddha)*. On usera d'un raisonnement similaire à l'égard de ce qui ne l'est pas puisqu'il se trouve encore dépourvu de nature propre.

Il en va de même pour la relation causale. Comment deux entités pourraient-elles, en effet, unir (leur essence) puisque l'unité ne découle en aucun cas de la dualité ? Et dans l'unité, quelle relation trouverions-nous ? Or c'est sur la base de la relation de l'énergie cognitive au Soi qu'avait été forgée, grâce aux déterminations/idéations *(vikalpa)*, la notion d'un sujet connaissant, notion dénuée en fait de toute réalité. Parallèlement induit par la relation de l'énergie d'action au Soi, un agent universel serait tout aussi fictif : telle est la thèse préliminaire (adverse). -11-

On compte depuis le début seize versets.

Ainsi s'achève le deuxième chapitre, intitulé « exposé de la thèse préliminaire », dans le livre premier consacré à la Connaissance, extrait du commentaire des versets de la Reconnaissance, composé par le vénérable maître Abhinavagupta.



# Troisième chapitre

# Réfutation de la thèse adverse

À celui sans lequel rien ne serait, ni même aucune vision,
À Śiva, Conscience parfaite et inaltérable par essence, nous rendons hommage !

Il a été dit dans la thèse préliminaire que la remémoration s'établit uniquement à partir des prédispositions inconscientes *(saṃskāra)*. Dans l'intention de réfuter ce point de vue, nous présentons maintenant sept versets dont le premier commence par « probablement » et le dernier s'achève par « différenciation ». La réfutation (de la thèse adverse) relative à l'énergie d'action prendra place dans le deuxième livre *(kriyādhikāra)*. L'hypothèse d'une énergie cognitive distincte du Soi suprême est rejetée par les systèmes de pensée de Kaṇada[1] et du Sāṃkhya, et ceci s'avère être en accord avec les convictions de l'auteur. Telle est la conclusion de la réfutation.

[C'est Abhinavagupta qui exprime à présent son point de vue.]

Les deux premiers versets s'accordent à montrer que, même si la remémoration est générée par les tendances inconscientes, l'expérience de la perception (passée) qui est conscience de soi *(svasaṃvedana)* n'est pas mise en lumière par ces dernières uniquement.

Après avoir, en deux nouveaux versets, dissipé le doute émis quant au caractère factice (induit par l'adversaire) de la mémoire, le suivant vient

alors évoquer, puis apaiser, l'inquiétude liée à l'irréalité des connaissances déterminées dans leur ensemble. L'auteur (affirme) ensuite en un verset (d'une part) que les prédispositions inconscientes ne sont pas suffisantes (pour justifier l'existence) de la remémoration, et (d'autre part), que sans remémoration, le cours du monde disparaîtrait. Enfin, dans le dernier verset, il nous présente son point de vue.

Voici à présent l'explication du sens de ce texte :

(La discussion se poursuit donc en ces termes :)

**-1-**

***satyaṃ kintu smṛtijñānaṃ pūrvānubhvasaṃskṛteḥ /***
***jātam apy ātmaniṣṭhaṃ tan nādyānubhavavedakam //***

**Probablement, mais la connaissance mémorielle *(smṛtijñāna)*, bien qu'issue d'une synergie (des impressions résiduelles) liées à l'expérience première, demeure (cependant) auto-confinée, incapable de mettre (d'elle-même) en lumière cette expérience originelle.**

L'expression « probablement » *(satyam)*[2] indique que nous prenons en considération de nombreux points de la thèse adverse tandis que d'autres seront réfutés, ce que nous indique le mot de liaison (qui suit) « mais ».

Dans le cas de la remémoration, le fait principal ne concerne pas tant la manifestation de l'objet, dérivant seulement des impressions résiduelles, que l'aspect (subjectif). Sans le dévoilement à la conscience de l'expérience originelle, comment une remémoration surgirait-elle, et par quel artifice la vie pratique subsisterait-elle, privée de cette mémoire, elle que sollicitent sans cesse (d'innombrables objets) ? En effet, c'est parce qu'au cours de l'expérience perceptive on s'est déjà orienté vers un objet capable de stimuler un désir que l'on souhaite (de nouveau) se l'approprier. Il ne fait aucun doute que la connaissance mémorielle d'un objet se soit développée à partir des traces résiduelles *(saṃskāra)*[3] issues de l'expérience première, et même si elle n'est pas (exclusivement) suscitée par cet objet, ce dernier joue un rôle néanmoins important. Mais, en vérité, tout cela ne nous avance en rien car la connaissance mémorielle, auto-lumineuse *(svaprakāśa)* et

circonscrite à elle-même *(svātma-niṣṭha)*, ne peut (à elle seule) manifester de nouveau l'expérience antérieure comme elle le fait pour l'objet. -1-

Cependant, parce qu'elle prend justement sa source dans les prédispositions inconscientes, la remémoration n'a-t-elle pas pour objet tout autant cette expérience (première) ?

À cette question, l'auteur répond ainsi :

**-2-**

***dṛksvābhāsaiva nānyena vedyā rūpadṛśeva dṛk /***
***rase saṃskārajatvaṃ tu tattulyatvaṃ na tadgatiḥ //***

**L'aperception *(dṛk)* brille de sa seule lumière *(svābhāsa)* et n'est perçue de rien d'autre (qu'elle-même), de même que la perception d'une saveur ne (peut) l'être par celle d'une couleur. Ainsi, le fait de naître des traces résiduelles (favorise) la similarité du souvenir (avec l'expérience originelle), et non pas la cognition *(gati)* (de la similarité entre l'objet du souvenir et celui de l'expérience originelle).**

Dans ce verset, « aperception *(dṛk)* » signifie conscience/connaissance *(jñāna)*, et parce qu'elle est à elle-même sa propre lumière, celle-ci se distingue de l'inerte *(jaḍa)*. Ce qui est dépourvu de conscience, en effet, se présente toujours comme étranger à toute manifestation. C'est pourquoi l'acte d'aperception se révèle de lui-même, et cette mise en lumière *(ābhāsa)* a pour essence immuable *(avyabhicārin)* le fait de se manifester. Elle est donc par essence révélation de soi. Et même lorsqu'il s'agit d'objets extérieurs, leur prise de conscience ne se réduit jamais à une simple lumière projetée sur leur présence. L'auto-luminosité de l'énergie cognitive possède en fait la capacité de dévoiler, en un seul et même acte, non seulement sa propre essence mais également les phénomènes qui lui sont distincts.

(Une objection est soulevée par l'adversaire :)
La conscience de l'expérience antérieure, puisqu'elle se manifeste d'elle-même, brillera-t-elle à la mémoire ?

Non, car toute cognition, dit-on, ne peut être perçue que par elle-même exclusivement ! Et s'il fallait qu'une modalité de conscience se manifeste par l'intermédiaire d'une autre, elle ne bénéficierait alors plus de sa nature d'auto-luminosité car ce qui est conscient brille de sa propre lumière. Si une cognition se révèle en elle-même, affranchie de toute relation extérieure, comment l'emploi du locatif (induisant de fait une relation) conviendrait-il ? En effet, s'agissant (par exemple d'une forme), la perception gustative ne la saurait faire sienne car dans ce cas l'œil serait à même d'apprécier les saveurs !

Mais, (rétorque l'adversaire), si l'expérience ne resurgit pas dans la mémoire, que penser des tendances inconscientes ? Une perception de nature visuelle ne provient certes pas des traces nées d'une expérience gustative ; pourquoi alors (évoquez-vous) cette conséquence indésirable ? En effet, la mention de ces traces tend à annuler votre propre critique !

Pas du tout, car la connaissance mémorielle procède d'une expérience antérieure très proche dans le temps, liée à telle trace *(saṃskāra)*. Toutes deux peuvent donc présenter des similitudes, à l'image d'une branche (restée un certain temps) inclinée et qui reviendrait alors à sa position d'origine.

Par ailleurs, nous ne pouvons souscrire à l'idée qu'une création mentale élaborée à partir des traces résiduelles *(saṃskāra)* soit identique à la perception (qui les a suscitées). Comment celles-ci conduiraient-elles à la perception d'une similitude ? En effet, ni la connaissance née de l'expérience, ni celle issue de la remémoration, ne sauraient la susciter. Comme il n'existe aucune connexion entre deux traces inconscientes, il leur est de fait impossible de contribuer à l'élaboration d'une similitude qui leur soit (à toutes deux) inhérente. Ainsi, en l'absence de substrat commun, les traces seules ne peuvent que redonner le contenu de la remémoration mais ne sont cependant pas aptes à le « restituer » avec authenticité relativement à l'expérience d'origine, non plus qu'à reconnaître que telle expérience porte sur tel objet[4]. Voici quel est notre point de vue ! -2-

Si la manifestation de l'expérience et, à travers elle, celle de l'objet prenaient place réellement au cours de la remémoration, alors ce que vous

avancez serait acceptable. Néanmoins la mémoire, en raison de sa nature d'élaboration mentale différenciatrice *(vikalpa)*, retrace uniquement l'expérience première ainsi que son objet sans que (tous deux) ne s'y révèlent réellement. Par nature, elle n'est que mirage. Dès lors, toute critique à son égard ne s'avère-t-elle pas également vaine ?

Dans l'intention de poursuivre sa démonstration, l'auteur exprime sur ce point une opinion (conforme à celle des adversaires bouddhistes) pour la mettre en doute (immédiatement après).

**-3-**

***athātādviṣayatve'pi smṛtes tad avasāyataḥ /***
***dṛṣṭālambantā bhrāntyā etannirākaroti tadetadasañjasam //***

**Ni la perception elle-même, ni son objet ne participent en réalité du champ mémoriel.**
**Cependant, tous deux semblent y être appréhendés *(avasāya)* et ceci, en raison de la nature illusoire de la remémoration. Mais (une telle pensée) n'est-elle pas absurde !**

Même si, lors de la remémoration, ni l'objet ni sa perception première ne sont directement impliqués, tout au moins leur évocation survient-elle, pareille à un mirage, du fait de la nature illusoire *(bhrama)*[5] de la mémoire. (Mais) cette opinion peu vraisemblable est en passe d'être réfutée… -3-

L'auteur explique le sens de ces propos dans le verset suivant :

**-4-**

***smṛtitaiva katham tāvad bhrānteś cārthasthitiḥ katham /***
***pūrvānubhavasaṃskārāpekṣā ca kim itīṣyate //***

**Comment, sur la base d'une illusion, une fonction fiable (au sein de la vie pratique) pourrait-elle être attribuée à l'objet ?**
**Qu'en serait-il alors du principe de remémoration ? Et qu'y aurait-il à espérer des tendances inconscientes *(saṃskāra)* nées d'expériences passées ?**

La nature essentielle de la remémoration consiste à « représenter »/ évoquer avec authenticité l'objet perçu lors de l'expérience première, sans modification aucune, ni ajout ni retrait. Faute d'analogie en rapport avec la manifestation (concernée), on dénierait à la remémoration sa spécificité essentielle. En outre, en toute démarche erronée se présente l'alternative suivante : il s'agit soit d'une forme inauthentique assumée par le Soi, soit d'aucune forme, mais, en aucun cas on ne retrouve l'objet perçu qui, dès lors, n'exerce plus aucune fonction.

Par nature, ce qui est manifesté peut devenir objet impliqué dans une action ; or, comment ce type d'objet (illusoire) – lié à une intention née de la remémoration – saurait-il tenir un rôle dans le cours du monde ?

Si, (dans le souvenir) l'objet n'apparaît pas (tel qu'il est), alors on n'a que faire de la production des tendances inconscientes, car cette idée était destinée à étayer le rapport de similitude. Mais cependant aucune analogie n'est possible entre l'expérience originelle, dont la nature consiste à manifester (à la conscience) l'objet, et cette remémoration reconnue comme étant source d'égarement et donc, sans contact aucun avec l'objet. -4-

Mais n'est-il pas vrai que l'expérience antérieure comme l'objet sont tous deux appréhendés/déterminés *(adhyavasīyate)* par l'acte de mémoire, de sorte qu'une similitude partielle entre l'expérience vécue et sa remémoration puisse apparaître (réelle) ? (C'est pourquoi) l'on avance l'argument des tendances inconscientes *(saṃskāra)*.

Que souhaitez-vous suggérer au juste avec l'expression « être appréhendé » (verset 3) ? Si cela signifie « être révélé », il n'est plus question d'erreur, mais s'il s'agit par contre de sa négation, alors l'objet (de l'expérience) n'entre pas non plus en contact avec la remémoration. Ainsi parler de similitude n'est que fioriture verbale ! Nous poursuivons ainsi, afin d'étayer ce point de vue :

**-5-**

***bhrāntitve cāvasāyasya na jaḍād viṣayasthitiḥ /***
***tato 'jāḍye nijollekhaniṣṭhān nārthasthitis tataḥ //***

**Si, du fait de sa nature non-consciente, l'appréhension mentale *(avasāya)* n'était que mirage *(bhrāntitva)*, il lui serait alors impossible**

**d'identifier un objet.**

**Il en irait de même dans le cas contraire, également, car la connaissance ne ferait jamais référence qu'à elle-même, et il lui serait à jamais impossible d'établir aucun objet.**

Quand on les envisage sous le seul aspect de conscience de soi *(sva-saṃvedana)*, la remémoration et les autres (modes de connaissance défectueux) se dépouillent de leur caractère factice car aucune divergence d'opinion ne vient les mettre en doute. Leur caractère fallacieux réside en ceci : lorsque la mémoire se ressaisit d'un objet – qui est une expression du Soi –, elle lui surimpose une essence autre (que l'on méconnaît comme étant) étrangère au Soi.

Dans ce cas, l'objet ne lie aucun contact avec la remémoration qui, du fait de ce hiatus, demeure silencieuse à son égard. Figée dans la torpeur de la non-conscience, elle ne différerait alors en rien de la prise de conscience d'une cruche par de l'étoffe ! Cette inertie de la conscience entraverait toute possibilité d'établir l'objet, et ainsi tout espoir d'activité dans le champ du perceptible se trouverait du même coup anéanti.

Et même si on l'envisage dans la perspective de la conscience de soi, ou sous sa forme tirée du Soi, la remémoration se montrerait impuissante à se ressaisir d'aucun élément du champ perceptible car, puisqu'elle n'a pas la capacité d'outrepasser ses propres limites, seuls participent de la conscience elle-même et son contenu.

Ainsi, du fait de son champ d'action (si limité), comment la remémoration serait-elle à même de déterminer tel objet (par rapport aux expériences antérieures), et de l'établir dans ses rôles usuels ?

Même en tenant compte des traces résiduelles, l'activité mémorielle ne fonctionnerait pas, et les éléments de la connaissance resteraient exempts de toute connexion.

Tel est le propos des cinq versets (précédents). L'auteur les replace maintenant dans le contexte de l'œuvre en revenant à son propos essentiel.

**-6-**

***evam anyonyabhinnānām aparasparavedinām /***
***jñānānām anusaṃdhānajanmā naśyej janasthitiḥ //***

**De cette manière, l'existence humaine *(jana-sthiti)* parviendrait à son terme puisqu'elle se fonde sur l'interconnexion de connaissances distinctes les unes des autres et dénuées de perception mutuelle…**

**-7-**

***na ced antaḥkṛtānāntaviśvarūpo maheśvaraḥ /***
***syād ekaś cidvapur jñānasmṛtyapohanaśaktimān //***

**… s'il n'existait un suprême Seigneur qui embrasse en Lui-même l'infinie multiplicité des phénomènes universels[6], soit doué de conscience *(cid-vapus)* et investi des énergies de connaissance, remémoration et différenciation *(apohana)*[7].**

La vie quotidienne dont chacun d'entre nous fait l'expérience, ainsi que les activités pratiques *(vyavahāra)*, reposent toutes sans exception en ce substrat unificateur *(anusaṃdhāna)* de toutes les connaissances qui correspond à la faculté de remémoration, et qui assure la relation objet-connaissance. De toute évidence, la vie de chaque jour dépend de la mémoire. En effet, cet acte cognitif premier qu'est la perception immédiate *(pratyakṣa-jñāna)* ne s'accomplirait pas, faute de support mémoriel *(anusaṃdhāna)*, lieu vivant où s'épanouit le Je en ses divers moments. Toute perception directe échouerait (dans sa finalité) si la jonction essentielle la reliant au sujet conscient *(pramātṛ)* faisait défaut ; citons notamment la sensation de bien-être.

De la remémoration dépendent également (les états d') accord, désaccord, excitation, promesse. Dans ce cas, s'opère une unification des connaissances mais si celle-ci ne se réalisait pas, aucune cognition ne verrait alors le jour. Si l'on en demande la raison, on répondra avec justesse de la façon suivante : (une synthèse est indispensable) car (les divers éléments formant l'architecture de l'acte de connaître), soit les connaissances, sont scindés entre eux : tout autre est la conscience de l'expérience *(anubhava-jñāna)*, tout autre la conscience différenciée réduite à l'instant présent *(idānīntanam jñānam vikalpābhimatam)*, et tout autre encore la connaissance mémorielle.

Ainsi, en raison de leur nature même, ces formes de connaissance ne révèlent à la conscience que leur propre projet tandis que, vis-à-vis des autres, elles demeurent plongées dans la torpeur de l'inconscience, faite de cécité et de surdité ! Dans un tel contexte, aucune synthèse *(anusaṃdhāna)* ne viendrait alors relier l'objet perçu à sa nature essentielle (qui consiste à) être connu *(vedya)*. Il n'y aurait alors aucune relation pour assurer cette jonction (vitale), si bien que les actes les plus banals, c'est certain, viendraient à disparaître. Perspective inadmissible, (amis bouddhistes) même pour se plier à votre volonté de les voir s'évanouir ! En fait, (nous le voyons bien), les activités se révèlent bel et bien à la conscience, il est donc impératif de réfléchir (à cela) ! Mais (qui saurait donner la solution ?) Personne, pas même Brahmā, si ce n'est la réflexion que nous proposons. -6-

L'auteur, afin de préciser sa pensée, poursuit en ces termes : bien sûr, « la conscience *(saṃvit)* resplendit », personne n'oserait le nier. Toutefois, si ce rayonnement se limite à lui-même *(svātmamātraviśrānta)*, comment la conscience pourrait-elle mettre un objet en lumière ? (Ou encore), si les objets disposaient de cette aptitude (à se manifester librement), toute distinction entre objet et sujet de perception ne s'évanouirait-elle pas ? Aux yeux de celui qui, (selon l'opinion bouddhiste), veut bien admettre que seule la Conscience manifeste l'objet, ce dernier ne peut qu'être intérieur à la conscience. Si, par ailleurs, l'objet se révélait sans cesse sous un autre jour, la remémoration serait (forcément) vouée à l'échec. Il s'ensuit que la conscience est une et, en cette unité qui est la sienne, elle embrasse la multiplicité du connaissable. Ainsi ceux qui résistent à cette évidence ne finiront-il pas par y souscrire ?

Ayant assumé l'aspect de la manifestation universelle, (si elle était auto-confinée), la Conscience brillerait sans trêve selon le double rythme inhérent à sa nature, celui de l'émergence *(unmagna)* au-dehors de soi et de l'immersion *(nimagna)* en soi. Mais il n'en va pas ainsi car la Conscience met au jour la multiplicité des phénomènes qui reposent en elle, non-distincts d'elle-même bien que séparés les uns des autres.

Telle est l'énergie cognitive *(jñāna-śakti)*. Cette puissance de connaissance se renouvelle en tout instant[8] du fait des colorations que lui

impriment les reflets issus des phénomènes universels variés. (Si elle était seulement) tournée vers l'extérieur *(bahir-mukhatva)*, les réfléchissements *(avabhāsa)* toujours renouvelés, d'instant en instant, naîtraient puis disparaîtraient, provoquant l'anéantissement du cours du monde. Donc, après avoir assumé telle forme, en raison de son orientation vers l'extérieur, la conscience retrouve, l'instant suivant, sa nature essentielle de conscience absolue *(cit-svarūpa)* en s'orientant vers l'intérieur *(antar-mukha)*. Le premier moment, celui où elle s'oriente extérieurement vers un objet déterminé, correspond (entre autres) à la puissance de remémoration *(smṛtiśakti)*. Et ce principe du souvenir, comme celui de la révélation d'un nouvel objet, œuvre en réalité sur le mode de la conscience universelle qui est parfaite plénitude *(pūrṇa)*. De ce fait, rien de nouveau ne saurait être manifesté ni remémoré !

En conséquence, il faut s'accorder sur ce point : s'il est vrai qu'existe une césure entre l'objet manifesté et la conscience *(saṃvid)*, parmi les différentes modalités de conscience ainsi qu'entre les objets perceptibles, il ne peut s'agir de rupture (radicale). On ne parlera donc que d'apparence de césure *(viccheda)*, tout en sauvegardant la réalité de l'objet dans la mesure où c'est la Réalité suprême (qui est à l'origine de) sa création. On emploie (pour l'activité consciente) l'image de « césure » parce qu'elle se (dé)-coupe de ce qui l'entoure ; on lui attribue également la puissance de différenciation *(apohana)* car elle suscite des manifestations distinctes.

Ainsi en ce monde toute activité dépend de ces trois énergies (divines : connaissance, remémoration, différenciation). Seule cette triade des énergies du Seigneur est à l'œuvre lorsque Maitra ou Caitra assument les rôles de sujet d'une expérience, d'une remémoration, d'une connaissance déterminée.

Le (Seigneur) et lui seul, sans aucun doute, connaît, se souvient, différencie, à travers telle ou telle (conscience individuelle). À ce propos, un maître déclara :

« Bien que la vie dépende de l'énergie vitale *(prāṇa)* et du corps subtil, son substrat réel n'est autre, (en réalité), que le Soi suprême. »

Seule la liberté divine *(svātantrya)* est à même de susciter la variété infinie des différenciations *(vaicitrya-vikalpa)* au sein des énergies de

connaissance, etc. Par rapport aux puissances de Brahmā, Viṣṇu, Rudra, etc., qui sont le fait de ses créations, seul le Soi jouit à part entière d'une souveraineté plénière et parfaitement libre.

Après avoir démontré que cette glorieuse souveraineté du Soi participe de la Conscience, on en déduira qu'Il est universel, doué d'énergie cognitive, etc. et se distingue ainsi de la masse dépourvue de vie consciente, figée en une masse informe indifférenciée, et qu'enfin, Il est détenteur de l'énergie suprême.

Dans le cas contraire, rien ne pourrait jamais se manifester ! (Idée que formule le verset) de la manière suivante : « De cette manière, l'existence humaine parviendrait à son terme ! » Toutefois, une telle conséquence (découlant de la thèse adverse) nous apparaît inadmissible. Tel est le lien avec le verset précédent. Le mot *cet* (mais si) introduisait la conclusion adverse. -7-

On compte depuis le début vingt-trois versets.

Ainsi s'achève le troisième chapitre intitulé « Incohérence *(anupapatti)* de la thèse adverse », du livre de la Connaissance, extrait du commentaire sur la Reconnaissance composé par l'illustre maître Abhinavagupta.



# Quatrième chapitre

# Présentation de l'énergie de remémoration

À Śiva qui, sur le fil de la mémoire, enfile une à une les perles innombrables des catégories de la Réalité *(padārtha)*[1] engrangées dans la salle des trésors de son Cœur inné *(nija-hṛd)*, nous offrons notre dévotion !

Ainsi, comme cela vient d'être démontré, la connaissance précède la remémoration et toutes deux sont reliées à la puissance de différenciation. Sur cette base, il nous reste à examiner maintenant (la nature de) la remémoration dans l'intention de remédier aux conclusions inconséquentes (auxquelles aboutissent les thèses adverses).

Il a été dit (dans le premier verset du chapitre précédent) : « Probablement, mais la connaissance mémorielle… » (Certains croient cependant à tort que) la mémoire surgit des seules tendances inconscientes *(saṃskāra)*. Il nous paraît donc nécessaire d'apporter quelques éclaircissements sur ce point.

(La discussion se poursuit en ces termes :)

Comment, (s'enquièrent nos opposants), la puissance du Seigneur, telle que vous la concevez, serait-elle à même de susciter la remémoration ?

Afin d'examiner en détail la nature authentique de la remémoration *(smṛti-tattva)*, l'auteur présente huit versets commençant par « En vérité, celui qui appréhende…» et s'achevant par « … sujet percevant. » En un premier verset, l'auteur précise que, selon sa doctrine *(svapakṣa)*, la

remémoration est parfaitement analysée. Il explique dans le verset suivant comment cette activité peut manifester un objet auto-déterminé *(svalakṣaṇa)*[2], perçu lors d'une expérience passée. Le troisième verset décrit l'imprégnation par la mémoire de l'expérience et de son objet, jusqu'à leur unification *(ekībhāva)*. Avec le quatrième verset, l'on démontre que la révélation mémorielle de l'expérience passée ne ressemble en rien à la manifestation (correspondante) de son objet. Afin de renforcer le sens de ce verset, le cinquième souligne que, lors d'une cognition, un *yogin*[3], prenant soudain conscience de quelque chose, ne considérera pas cette expérience comme étant distincte de lui. Le sixième verset met en évidence le caractère factice et, par là-même, inconsistant de l'opinion adverse qui soutient que l'acte de remémoration prend sa source en une expérience immédiate, différente de la sienne propre. Quant au septième verset, il pose que c'est grâce à la remémoration que s'opère la synthèse avec l'expérience précédente, ce qui concerne également les connaissances déterminées. Dans le huitième verset, on énonce que l'objet, l'acte, et le sujet de la remémoration ont pour unique fondement le principe de (pure) conscience ; il en va par conséquent de même pour l'objet, l'acte, et le sujet de la connaissance. Tel est le sens général du chapitre.

Voici à présent la glose de ces versets, dans leur ordre respectif.

**-1-**

***sa hi pūrvānubhūtārthopalabdhā parato 'pi san /***
***vimṛśan sa iti svairī smaratītyapadiśyate //***

**En vérité, celui qui appréhende *(upalabdhṛ)* (à présent) un objet lié à une expérience antérieure, (ne cesse), en dépit du temps écoulé, d'être (lui-même) ; il a toute liberté de prendre conscience (selon son désir) et l'on dit ainsi de lui qu'il se remémore.**

Le sujet d'une perception *(upalabdhṛ)*[4] passée préserve (pour ainsi dire) l'orientation intérieure de cette conscience *(bodha)* jusqu'au moment ultérieur *(parataḥ)* de la remémoration ; il est ainsi pure conscience *(saṃvit)*[5] par essence, car elle seule est exempte de cette césure caractéristique des objets soumis à la restriction de la temporalité

*(kālakṛtasaṃkoca)*[6]. On peut de ce fait établir sans effort qu'un objet n'a pas d'existence intérieure séparément de l'expérience (perçue).

Mais voyons ce point de plus près !

Admettons que la conscience perceptive *(saṃvedana)* affranchie de toute limitation temporelle, ainsi que les multiples objets qu'elle embrasse, soient ensemble appréhendés *(parāmarśa)*[7] comme étant identiques à la Conscience *(cinmayatā)*, ceci ne pourrait survenir autrement que grâce à une prise de conscience *(vimarśa)* de cet ensemble, sous la forme d'une conscience intégrale/inclusive (telle la Conscience absolue), en tant que Je. Mais, par contre, si la perception a lieu selon le mode objectif *(idantā)*[8] – où l'objet est alors perçu distinctement (du Je) –, deux autres perspectives se présentent.

Si l'ensemble des objets *(idantā)* repose en le Je, la conscience : « Je suis ceci », liée à l'état de Sadāśiva, peut voir le jour. S'il n'en était pas ainsi, la conscience se verrait réduite à l'état d'objet ; dans ce cas, seule l'expérience immédiate se manifestant alors pour la première fois *(apūrvābhāsana)*, pourrait exister, et non sa réminiscence.

Cette réflexion achevée, l'auteur s'attache au terme *svairī* signifiant : de soi, librement, et de là, celui qui bénéficie des dispositions requises pour s'engager sans faillir dans une réalisation, ou bien, celui qui, pour se consacrer à un accomplissement, ne requiert pour cela aucune incitation de la part de personne d'autre (que soi) : *svairī* suggère donc (aussi) l'idée d'autonomie.

C'est grâce à cette liberté *(svatantratva)*[9] que (le sujet) se ressaisit de « ceci » (l'objet), cette prise de conscience n'étant pas exempte de limitation temporelle. Comment serait-il toutefois possible qu'elle ne s'enracine pas en la conscience Je *(ahantā)* ? Car aucune perception n'est en effet jamais scindée d'un sujet percevant.

Quant à cet élément objectif *(bhāva)*, en lequel le sujet conscient (limité) par le temps et l'espace imprima le sceau de la différenciation à l'instant de telle expérience antérieure, n'étant pas immergé en la conscience « Je », (cet élément) devient figé, enveloppé, pour ainsi dire, d'obscurité-inertie *(tamas)*. Il devient ce que l'on appelle un résidu inconscient *(saṃskāra)*. Mais sitôt l'ombre qui l'enveloppait dissipée, (cet

élément) semble à nouveau briller séparément (du sujet), comme par le passé.

Mais non ! (objectons-nous), il se manifeste plutôt de la manière suivante : parce que n'ont pas été abolies les relations suscitées par un corps particulier, etc., apparu lors de l'expérience passée, cette prise de conscience globale *(parāmarśa)*[10] du moment particulier lié à cette manifestation ne s'efface donc pas davantage (lors de la remémoration).

Ainsi, tandis que la perception du moment antérieur se fonde principalement sur celle du « ceci » (l'objet désigné), la prise de conscience qui est par nature libre de perceptions passées ou à venir, correspond quant à elle à celle (du sujet désigné ainsi dans le verset :) « celui-ci ». Et il n'est autre, en dernier ressort, que le Seigneur suprême, le seul dont on puisse dire « Il se souvient ».

(En définitive), la réminiscence se présente donc ainsi : elle assume les aspects de sujet conscient soumis à l'illusion relevant des cinq cuirasses : temporelle, fragmentatrice, etc. *(kāla, kalā)*… façonnant selon leur propre mode les prises de conscience, et apparaît soit non-duelle, soit duelle, selon que prédomine, respectivement, le pur savoir *(Vidyā)* ou l'illusion *(Māyā)*. C'est pourquoi les sages versés dans les *Āgama* pensent que la remémoration consacrée aux *mantra* est pareille à la pierre précieuse dispensatrice de tous les pouvoirs. Et il est dit à ce propos :

« En vérité, telle la pierre précieuse, la remémoration, parvenue en l'état de profond recueillement *(dhyāna)* manifeste Ta puissance inégalée ! »

Mais passons à présent à un autre aspect des choses !

Par le mot composé en *tṛn* (évoquant le sujet percevant), on indique que le point de contact avec le temps se fait par l'intermédiaire de l'objet ; c'est donc selon le double mode différencié et non-différencié que ces deux principes prennent leur assise dans le sujet. Puisqu'ils ont tous deux la même finalité *(ekārthibhava)*, il y a donc bien à la fois différenciation et non-différenciation. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement. -1-

Les versets suivants nous éclairent sur le principe même de la remémoration. Tout d'abord, si quelqu'un venait à déclarer : « la remémoration est connaissance différenciée », il faudrait alors objecter qu'aucun objet ne serait de ce fait révélé par celle-ci puisque les connaissances différenciées *(vikalpa)* n'entrent pas en contact avec l'objet. Puis, (s'il poursuivait ainsi :) cette (soi-disant) expérience par laquelle l'objet même est mis au jour n'est que le pur produit d'allusions verbales *(kīrti)*, quant à l'objet, il n'est pas non plus manifesté par la mémoire ! D'autre part, une connaissance ne peut être perçue *(saṃvedya)* par une autre, car elle n'a pas d'existence (au moment de la remémoration). Ainsi, puisqu'elle n'implique pas la manifestation de l'objet, même si celle-ci est advenue jadis, la connaissance du type : « je me souviens de ceci », n'est que mirage *(bhrāntitva)*.

À ce propos on réplique :

**-2-**

***bhāsayec ca svakāle 'rthāt pūrvābhāsitam āmṛśan /***
***svalakṣaṇaṃ ghaṭābhāsamātreṇāthākhilātmanā //***

**Et, s'avisant, au moment (de la remémoration), de l'objet qui apparut précédemment (à sa conscience), dans toute sa singularité, il le met en lumière, sous l'aspect du seul phénomène « jarre », etc., ou en tant que totalité (intégrant ses divers aspects).**

À l'instant de la remémoration, l'objet est bien appréhendé, sinon ne régneraient que sommeil profond et évanouissement/confusion (de la pensée). Ainsi, dans la mesure où il y a connaissance déterminée *(adhyavasāya)* de l'objet, l'on doit considérer que c'est en raison de cette aptitude même qu'il se manifeste. S'il n'apparaissait pas lors de la perception mentale, celle-ci serait comme aveugle et la mise en lumière de l'objet ne s'effectuerait (jamais) hors de toute relation avec le moment (de l'expérience antérieure). Et même s'il l'était, il en résulterait sa stricte manifestation en tant que « ceci », ce qui est inacceptable.

En conséquence, l'instant de l'expérience antérieure étroitement associé à l'objet se raccorde à celui (de la remémoration) appréhendé par la conscience. La temporalité d'un phénomène lié au souffle vital, au corps, etc., pour un sujet capable de mémoire, ne peut donc être perçue qu'à partir d'un sujet conscient. Pour lui, la nature essentielle d'un phénomène consiste en un dévoilement et (ce dernier se réalise) grâce au rôle joué par les moyens de connaissance vraie vis-à-vis de chacun des phénomènes en connexion mutuelle. (Tel phénomène) brille (à la conscience) pareil à l'éclat de mille lampes. Par ses liens avec la temporalité, même en l'absence de toute connexion avec d'autres manifestations, il apparaît pour ce phénomène une caractéristique particulière dont seule la puissance temporelle est véritablement la source, du fait de son action différenciatrice, comme nous le verrons par la suite.

Ainsi, un objet comme la cruche se trouve défini du fait de sa connexion avec la temporalité qui est liée à l'existence de tel corps, etc., précédemment perçu. On peut évoquer le cas où la mémoire est associée exclusivement à la cruche, alors que cet objet se trouve néanmoins lié à d'autres manifestations. Même dans ce contexte, cependant, la dimension temporelle (liée à la mémoire) garde toute son importance car il n'existe aucun autre support relatif à cet objet qui soit commun aux autres sujets conscients.

Si toutefois une telle situation (dépourvue de tout repère) se produisait jamais, il ne pourrait s'agir que de la création imaginée *(nirmāṇa)* par un yogin ! Dans le cas d'un entretien avec Brahmā, etc., (les circonstances) de son apparition sont bel et bien sans précédent ! Mais ici, la trame des réminiscences *(smaraṇa-paramṗara)* concernant l'essence de Brahmā…, acquise au travers de connaissances vraies, tels les Āgama, etc., peut apporter une aide.

Dans l'expression *bhāsayet* (« il met en lumière »), l'emploi de l'optatif suggère la nécessité ; il ne s'agit pas de : « il ne manifeste pas (l'objet) » mais plutôt de : « il le manifeste bel et bien ». « Au moment » signifie au moment de la remémoration. Le participe présent : « s'avisant de » correspond au moment présent, révélateur (de l'expérience passée) aux yeux du sujet connaissant. Avec l'expression « l'objet qui apparut précédemment », l'aspect d'antériorité qu'assume un objet perceptible, une cruche particulière par exemple, est signalé comme étant le motif (essentiel)

de sa détermination. Telle est la forme immuable que revêt la remémoration. Suivant l'intensité de l'intention qui l'anime, (une grande) précision l'accompagne, comme le suggère le terme *atha* (même). L'expression « en sa forme pleine et entière » signifie celle qui embrasse tous les aspects.

Mais n'est-il pas vrai que l'objet apparaîtrait alors comme extérieur (à la conscience), en tant que distinct, si sa manifestation était pourvue de quelque caractéristique particulière ? Car apparaître comme extérieur en tant que « ceci », revient à se manifester dans sa singularité.

Afin de dissiper ce doute, (l'auteur poursuit :)

**-3-**

***na ca yuktaṃ smṛter bhede smaryamāṇasya bhāsanam /***
***tenaikyaṃ bhinnakālānāṃ saṃvidāṃ veditaiṣa saḥ //***

**Il ne convient pas de dire que le souvenir se manifeste (à la conscience) comme distinct de l'acte mémoriel. De ce fait, l'unité des diverses connaissances ainsi que leur localisation temporelle dépend forcément de ce sujet connaissant.**

Si un objet n'apparaissait jamais que sur le mode de l'extériorité et séparément de la connaissance mémorielle *(smaraṇa-jñāna)*, il ne pourrait évidemment pas se révéler sous la forme d'un contenu de la remémoration *(smaryamāṇa)* mais demeurerait simplement à l'état d'objet perçu.

Et si vous (Bouddhistes) demandez alors : « Comment expliquez-vous l'apparition (à la conscience) de traits distinctifs ? », nous répondrons que celle-ci n'est pas simultanée (à la perception) mais lui est antérieure puisqu'elle correspond au moment de la manifestation extérieure (de l'objet).

– Mais qu'en est-il de l'instant présent (de la remémoration) ?

– C'est celui de la prise de conscience *(vimarśaṇa)*.

– Mais n’est-il pas vrai qu’il s’agit en fait de deux instants différents, celui de l’apparition de l’objet et celui de sa prise de conscience ?

– Et alors ?

– Ces deux instants ne sont-ils pas dépourvus de toute valeur intrinsèque du fait de leur interdépendance constitutive *(anyonya-jīvatva)* ?

– Pas du tout ! Ce principe de perception *(saṃvedana)* (que vous invoquez) peut certes résoudre ce problème. Néanmoins, dans notre perspective, c’est le sujet conscient autonome *(svatantra-pramātṛ)* qui, orienté vers l’intérieur, prend conscience, tout en les unifiant, des perceptions mentales indépendamment de leur aspect temporel. Ce sujet intériorisé prend conscience de l’objet extérieur associé à l’instant présent. De ceci découle la distinction de nature entre, d’une part, le sujet connaissant *(veditṛ)* et, d’autre part, la multiplicité des cognitions *(vedana)* suscitée par la libre puissance d’unir ou de dissocier à son gré les éléments connaissables. Telle est l’activité consciente *(kartṛtva)*.

L’unité *(aikya)*, ou « unification » *(anusaṃdhāna)*, suggérée dans des expressions comme : « c’est une jarre » ou « j’ai aperçu une jarre », n’est pas distincte du sujet conscient qui est à l’origine de l’unification. L’auteur indique ce fait au moyen de l’accord grammatical, (reliant des termes ayant la même fonction), qui associe ici « unité » et « sujet connaissant ». Il veut signifier ainsi : « Il est le sujet connaissant ». Avec les mots : « c’est lui », il met en lumière la réalité cachée du sujet conscient et incite, par cette parole empreinte d’émerveillement, à la Reconnaissance !

L’auteur (Utpaladeva) a déclaré (à ce propos) :

« Ainsi la nature de sujet conscient a été révélée à l’aide d’arguments clairs, après que l’on a réduit au silence ceux dont les discours fallacieux déforment la réalité et qui n’hésitent pas ainsi à nier jusqu’à leur propre intelligence ». -3-

(L’adversaire soulève maintenant l’objection suivante :)

Mais si l'expérience antérieure est une mise en lumière pareille à une manifestation extérieure de l'objet remémoré, cela revient à dire que cette expérience est (re-)produite par la remémoration en cet instant. Quel est alors le sens de l'extraordinaire *(alaukika)* unification (que vous invoquez) ?

Afin d'apaiser leur perplexité, on répondra ainsi :

**-4-**

***naiva hyaṇubhavo bhāti smṛtau pūrvo 'rthavatpṛthak /***
***prāganvabhūvam ahamityātmārohaṇabhāsanāt //***

**En fait, dans une remémoration, l'expérience passée ne brille pas séparément, à la manière d'un objet, mais plutôt (sous la forme d'une pensée du type) : « j'ai éprouvé ceci précédemment ». Toute manifestation émane en effet à l'intérieur du Soi.**

Il faut revenir dans ce contexte aux deux notions de similitude et de dissemblance. Précédemment, lors de sa perception immédiate, tel objet du passé se manifestait séparément. Par contre, à l'instant de la remémoration, l'expérience première n'apparaît pas indépendamment de l'acte mémoriel. De même, à cet instant précis, l'objet ne peut se révéler hors du cadre de la connaissance propre à la mémoire puisqu'il n'existe alors plus sous sa forme de manifestation extérieure. De ce fait, l'expérience première ne (ré-)apparaît pas séparément (de cette dernière). Comment font-elles donc pour se révéler de concert ? – (En s'intégrant simultanément) à la pensée : « j'ai éprouvé ceci ». Mais que signifie cela au juste ?

Le Soi a pour nature essentielle la (conscience) « Je (suis) », c'est-à-dire qu'il demeure orienté intérieurement lors des prises de conscience survenant successivement dans le temps, telle est bien sa nature ultime. Et puisqu'en Lui seul réside la conscience d'une perception antérieure, la jarre qui en dépend semble également se manifester d'elle-même *(svaprakāśa)*. L'expression : « émane à l'intérieur du Soi / au-dedans de soi »[11] *(ātmani ca ārohaṇa)* fait référence au lieu de l'expérience et de son objet car on dit que racine et suffixe s'unissent pour donner la (pleine) signification du suffixe.

Ou encore (on peut comprendre ainsi), l'expérience cognitive *(pratyaya)*[12] fait partie intégrante de (l'instance du) Je – sujet de l'action – que l'on déduit par le nombre (affectant la désinence).

De ce fait, l'objet accède à la condition d'objet perçu et ne peut se manifester indépendamment. C'est pourquoi il n'en est pas fait mention (dans ce verset). Par ailleurs la jarre, etc., au moment de l'expérience cognitive, ne réside pas en la conscience « Je suis » ; bien au contraire, en fait *(hi)* l'expérience passée ne brille pas indépendamment, pour la raison établie dans la seconde partie du verset. Par conséquent, l'unité des perceptions (se réalise hors de la remémoration). Tel est le lien avec le précédent verset.

En raison du préfixe verbal « *luṅ*[13] » indiquant le passé, l'adverbe « *prāk* » (précédemment) est déplacé. De même pour « *aham* » (je), du pronom « *asmat* » (moi) à la première personne. *Ārohaṇaṃ* qui signifie « s'élever de » est à interpréter (avec et sans affixe causal). -4-

[Une objection s'élève :]

Mais qui a dit que (jamais) l'expérience perceptive ne prend place indépendamment (du sujet de la remémoration) ? Que celui qui affirme qu'elle ne brille pas comme un objet, (séparé), veuille bien s'expliquer ! En effet, la jarre n'apparaît pas en dehors de la perception qu'elle suscite. Cela signifie-t-il, pour autant, qu'elle ne se manifeste (jamais séparément) ? Objet et perception, l'un comme l'autre, peuvent en effet apparaître indépendamment en accord avec leur nature respective. Ainsi, de même que des perceptions relatives au passé, au futur, au subtil… se révèlent à la conscience d'un *yogin*, de même survient sa connaissance d'une conscience individuelle (autre que la sienne) selon le précepte suivant :

« La connaissance de l'esprit d'autrui provient d'une perception mentale *(pratyaya)* ».

Ici l'on entend par *cittam* (conscience individuelle limitée), la pure activité interne *(sattva antaḥkaraṇa)* modifiée par les activités cognitives. Quel sens accorderait-on sinon à l'efficience obtenue par la maîtrise de l'activité mentale *(pratyaya)* et pourquoi s'intéresserait-on à son association avec un objet en ces termes : « il n'existe entre celle-ci et l'objet aucune

relation ». En conséquence, tout comme, dans le cas d'un *yogin*, l'expérience cognitive d'autrui devient la sienne propre, ainsi, une perception peut-elle devenir objet de connaissance également.

À cette objection est opposée la non-validité de cet exemple, dans la partie du verset suivant qui s'achève (en sanskrit) avec les mots « apparaissent », etc. Puis, (feignant d'y souscrire), l'auteur s'attache à en démontrer l'incohérence.

**-5-**

***yoginām api bhāsante na dṛśo darśanāntare /***
***svasaṃvidekamānāstā bhānti meyapade 'pi vā //***

**Pour les *yogin*, précisément, les perceptions (qu'ils ont) d'autrui ne se révèlent pas (comme de simples manifestations d'objets) mais apparaissent centrées en leur conscience, et cela, même si certains les confondent avec des objets perceptibles.**

Du point de vue des autres doctrines *(darśanāntaraṃ)* la connaissance d'autrui que possèdent les *yogin*, issue d'une intense méditation *(bhāvanā)*, constitue bien un mode différent de connaissance en laquelle les perceptions *(upalabdhi* ou *dṛś)* ne brillent pas (selon le mode objectif).

Ainsi, pour les Bouddhistes Saugata, la connaissance a pour unique nature de briller par elle-même *(svaprakāśaikarūpa)*. Mais si elle pouvait être l'objet d'une autre cognition *(jñānāntareṇa vedyam)*, alors sa nature innée, contraire au statut d'objet connaissable par un sujet, ne serait pas respectée !

Pour les tenants du Sāṃkhya, toute perception n'étant que reflet *(cchāyā)* du *Puruṣa*, et celui-ci relevant du domaine de l'inconnaissable, comment une connaissance pourrait-elle faire l'objet d'une autre connaissance ?

Quant aux Vaiśeśika, la cognition *(saṃvedana)* fait, selon eux, partie intégrante, sans distinction aucune, du Soi. Comment serait-elle ainsi appréhendée par une activité mentale *(manas)* ayant son siège dans le corps ? Si l'on répond : « mais en entrant dans un autre corps ! » alors,

parce qu'elle s'approprierait la conscience « je » de ce corps, et que se manifesterait l'idée d'« être ce je », toute distinction entre soi et ce « je » s'évanouirait.

Par ailleurs, il n'est pas possible que (la perception) soit toujours inférable *(nityānumeyatva)* à partir de soi car une connaissance n'est pas connaissable par une autre sinon cela entraînerait une régression à l'infini. Par conséquent, selon l'hypothèse où un *yogin* pourrait prendre connaissance de la pensée d'autrui, (on en déduirait que) sa conscience peut intégrer des perceptions aussi diverses que jarre, plaisir, etc., en relation avec tel corps. Dans ce cas, ces éléments apparaissent bien en tant que « ceci » *(idantā)*, (simple objet) tandis que la conscience de ces éléments brille de sa propre lumière en tant que « je ».

Cependant, un *yogin* en qui perdure (le sentiment d') une différenciation entre « soi-même » et « autrui » considérera à tort que ce qu'il connaît est connaissance possédée par un autre, parce que ses tendances inconscientes *(saṃskāra)* sont associées au corps et au souffle vital d'un autre individu identifié comme sujet conscient, et qu'il a attribué (sans fondement) une nature d'objet à ce qui n'est en fait que conscience.

Néanmoins, ayant par la suite accédé à une réalisation éminente, ce *yogin* considérant toute chose comme son propre Soi, réalise que cette scission entre soi et autrui n'est en réalité que sa propre création *(svasṛṣṭa)* ! Et de ce fait, (il lui apparaît évident) qu'une connaissance ne peut être mise en lumière par une autre. La conscience du *yogin*, lors de l'expérience qu'il vit à travers un autre, ne se ramène pas (à cette constatation :) « un tel fait cette expérience », mais à cette autre : « c'est bien moi qui vis cette expérience émanant en réalité de moi-même. »

De plus, toute perception du type : « j'ai fait telle expérience » émerge du Soi et demeure dépourvue de toute notion d'objet. (À ce propos), il a été dit à juste titre : « parce que l'expérience ne brille pas séparément », ainsi la diversité des connaissances liées à leurs moments respectifs participent de la même unité *(aikya)* : le sujet connaissant *(veditṛ)*. -5-

Considérons cette autre hypothèse : l'expérience ne se manifeste pas indépendamment dans la remémoration parce qu'elle repose en le Je, on en conclura alors qu'il existe une autre prise de conscience *(parāmarśa)* qui appréhende directement l'expérience sur le mode de l'objectivité. Ou bien, le contenu d'une perception *(upalabdha)*, évoquant une expérience fondée sur des objets tels que la jarre, etc., correspondrait au mode de conscience objectif *(idaṃbhāva)*. Pourquoi ne pas utiliser cette analogie ?

L'auteur émet à son tour cette objection :

**-6-**

***smaryate yad dṛgāsīnme saivam ityapi bhedataḥ /***
***tadvyākaraṇam evāsyā mayā dṛṣṭam iti smṛteḥ //***

**Ce[14] qui surgit (distinctement) à la mémoire sous la forme : « j'ai vu cela », et semble ainsi se distinguer (de la remémoration) n'est en réalité rien d'autre qu'une détermination de la remémoration exprimée ainsi : « cela a été vu par moi ».**

Toutefois, l'homme ordinaire n'a pas (réellement) conscience (de cette soi-disant distinction) ; il croit en effet qu'une perception n'existe pas séparément (de la réminiscence, puisqu'il l'exprime en ces termes) : « cette perception fut mienne ». Et même si, aux yeux d'un sujet, telle remémoration passe pour être distinctive *(vivecaka)*, il ne peut s'agir que d'une détermination du souvenir *(vyākaraṇa)* (comme celle) destinée à expliquer la structure d'un mot à partir de la racine et de l'affixe, après l'avoir découpé, selon un choix (délibérément) fantaisiste, à des fins didactiques. Quiconque, en effet, discrimine racine et affixe sur ce mode, ne peut alors que forger des pensées illusoires telles que « la tête de Rāhu » dont l'expérience perceptive n'a d'autre existence (qu'en son imagination) ! Cette scission se traduit donc en ces termes : si telle perception et telle jarre ne sont pas liées, il faut alors se tourner nécessairement vers une autre perception que la précédente.

Par *tat/tad* (cela), on indique qu'il s'agit de la perception ou de l'expérience antérieure de cet objet précisément. Sinon, il n'y aurait que « perception » et non « cette ». Par suite, on parviendrait à ce résultat : « j'ai appréhendé telle perception grâce à telle autre » et dans ce cas l'on aboutit immanquablement à une régression à l'infini.

Mais alors quelle est la nature réelle de la remémoration ? Si on l'exprime ainsi « j'ai eu la perception de cette chose », cela ne revient-il pas à admettre que la perception visuelle dépend essentiellement du visage de l'aimé mais point du Soi, du fait de la référence à l'objet ?

L'auteur de cette réflexion ne semble pas (réellement) saisir la portée de ses paroles ! Car il est un fait que l'agent *(kartṛ)*[15] doit exercer une action sur l'objet et il semble de ce fait évident que l'acte de perception prenne sa source en le sujet de cet acte de voir, par exemple dans l'assertion « les serviteurs sont présentés au roi ! »

Même pour les adeptes de la philosophie de Jaimini[16], la perception est de nature cognitive, elle consiste (pour ainsi dire) en une évocation *(bhāvanā)* et s'enracine dans le sujet conscient *(pramātṛ)*. Néanmoins, à leurs yeux, devenir-manifesté *(prakaṭatā)* constitue un attribut de l'objet *(viśaya-dharma)* désigné sous le nom de « perceptibilité » *(dṛṣṭatā)*, ou, autre différence notable, la conscience *(saṃvit)* est dépourvue d'autonomie.

On a employé le terme « par moi » afin de suggérer que toute perception repose en dernier ressort dans le sujet conscient. Par suite, lorsque l'on s'exprime de la sorte : « j'ai fait telle expérience » ou bien « cela fut éprouvé par moi », la distinction ne tient pas tant au sens mais aux termes employés. Par ailleurs, certains les disposent selon un autre ordre : « cette expérience s'est déroulée devant mes yeux », ou « ceci a été vu par moi ». Ces (divers types de) remémoration relèvent de l'analyse grammaticale et se ramènent en définitive à cette (unique) forme du souvenir : « j'ai fait telle expérience ». (Soulignons que) dans ce passage *api* signifie « et ». -6-

Mais n'est-il pas vrai cependant que le contenu d'une perception effectuée sur le mode indifférencié *(nirvikalpa)*, ne sera pas appréhendé

*(parāmṛṣṭa)* en une prise de conscience discriminative *(vimarśa-viśeṣa)*, et par là-même ne sera pas remémoré en tant que tel ? Si l'on prend l'exemple des feuilles *(parṇa)*, aperçues sur le chemin, il faudrait se demander si cela survient de manière distinctive *(viśeṣa)*, (c'est-à-dire si elles sont vues en tant que « cela ») ; si la perception (indifférenciée) est immédiatement connectée à l'activité déterminante de la conscience *(vikalpa)*, et si (en d'autres termes) c'est donc bien ce qui se manifestait tout d'abord *(avabhātapūrva)* qui est restitué en tant que « cela » ou bien s'il agit d'autre chose.

Voici l'éclaircissement apporté à ce sujet par l'auteur :

**-7-**

***yā ca paśyāmy aham imaṃ ghaṭo 'yam iti vā 'vasā /***
***manyate samavetaṃ sāpy avasātari darśanam //***

**Qu'il s'agisse de la perception mentale de la forme : « c'est une jarre », ou de celle : « je l'aperçois », on incline à penser que la perception (non-différenciée) a de même pour origine le sujet qui en prend conscience.**

Si l'on considère à présent une perception, elle demeure toujours en sa forme innée *(nija)*, et, à l'instant où elle surgit *(svakāle)*, tel un pur « apparaître » (ou une lumière consciente unique) *(ananyaprakāśa)*, elle se révèle à juste titre sous l'aspect « Je ». Ainsi la polémique sur la connaissance déterminée *(vikalpa)* semble vaine. Et même la perception mentale *(avasāya)* est auto-lumineuse, ce qui est impliqué par le terme « de même » *(api)*. Mais c'est à la lisière du mode indifférencié que s'effectue la perception d'un phénomène de manière différenciée :

D'une part, à travers la prise de conscience simultanée d'une expérience telle que « je la vois » ; avec le mot « la » on indique que la fonction de perception (indifférenciée) *(pratyakṣa-vyāpāratva)* apparaît ici, (semble-t-il), sous forme de perception (différenciée).

D'autre part, la perception différenciée s'exprime (également) ainsi : « c'est une jarre ! » L'auteur indique à l'aide du terme « ce » l'objet de perception (indifférenciée). Dans cette dernière cognition déterminée, il n'y a pas même une prise de conscience *(parāmarśa)* scindée de la perception *(darśana)* (indifférenciée). À quoi bon alors se préoccuper du statut d'objet *(idantā)* ? Par suite, toute prise de conscience *(parāmarśa)* s'effectue sur le mode du « Je ». Si tel n'était pas le cas, sachant qu'il existe une cognition déterminée/idéation *(vikalpa)* même pour qui garderait les yeux clos, comment apparaîtrait une perception mentale *(adhyavasāya)* reposant sur une très claire révélation à la conscience de l'objet qui eut lieu lors du contact avec celui-ci *(arthāsparśa) ?*

Dans le premier cas, celui de l'expérience : « je vois ceci », même si la perception a eu lieu, elle demeure immergée dans le Je, relève du domaine du Je, repose en le sujet de la perception *(avasātṛ)* ; on la perçoit en tant qu'auto-manifestée *(svaprakāśa)*. De ce fait, même la connaissance déterminée ne permet en rien d'inférer qu'une intellection *(bodha)* puisse être connue par une autre.

Le mot *avasā* signifie perception, réaction mentale ; *samavetam*, non-distincte. L'expression : « en le sujet de la perception » *(avasātari)* équivaut à cette autre : « dans le domaine du Je » – Soi conscient orienté vers l'intérieur et parfaitement libre. *Darśana* ici a le sens d'« expérience non-différenciée » *(nirvikalpa)*. Et cela caractérise aussi bien l'analyse menée au sujet de l'appréhension d'une connaissance propre à autrui, que celle menée à propos de la connaissance déterminée et de la remémoration…

Toute connaissance déterminée, en effet, ne se révèle à la conscience qu'enracinée dans le principe du Je, comme le montrent les exemples suivants : « je me représente *(vikalpayāmi)* (ceci), je me remémore (cela) », (qui correspondent aux formulations :) « ceci est imaginé par moi, cela est remémoré par moi ». Ces cognitions soumises à la détermination/idéation *(vikalpa)*, etc., ne sont en fait que des particularisations de l'énergie *(śaktiviśeṣa)* du Soi car elles ne prennent vie qu'à partir de Lui. Il a été ainsi prouvé que le Soi est détenteur des énergies de connaissance, de remémoration et de différenciation. -7-

L'auteur, afin de résumer l'essentiel du développement précédent, déclare :

***tanmayā dṛśyate dṛṣṭo 'yam sa ity āmṛśatyapi /***
***grāhyagrāhakatābhinnāvarthau bhātaḥ pramātari //***

**Prenant ainsi conscience *(āmṛśati)* : « ceci est vu de moi, c'est l'objet de ma vision », le sujet *(pramātṛ)* (réunit en lui) les deux termes inséparables de la relation, objet perçu et sujet percevant.**

Le terme « *tat* » signifie dans ce verset « donc, ainsi » et se réfère au développement précédent. On a déjà vu qu'à la différence de l'objet, la perception ne se manifeste pas indépendamment de la remémoration, et que la puissance de remémoration relève, en dernière analyse, du Seigneur suprême. Il est donc évident que l'acte de remémoration embrasse la perception immédiate *(anubhava)* et que cette expérience présente un double aspect en raison des divers types de prise de conscience. Parfois, une perception est précédée de la prise de conscience de soi.

On a alors essentiellement une intuition de la forme : « ceci est vu par moi ». Parfois, (à l'inverse), c'est ce qui est perçu qui prédomine dans l'acte de conscience ; l'objet surgit soudain sans intention (préalable de la part du sujet). Ou encore, le sujet de la perception ne s'attache qu'à l'efficience causale *(arthakriyā)*[17] (liée à tel objet) ; or, dans ce cas également, existe une prise de conscience réfléchie de sa manifestation, car sinon c'est qu'il n'apparaît pas.

Ainsi, concernant les deux types de perception directe *(anubhava)*, chacun revêt une forme double. De ce fait, la remémoration *(smaraṇa)* assume quatre états ; et la reconnaissance *(pratyabhijñāna)* qui unifie *(anusaṃdhāna)* deux perceptions directes (passée et présente) compte parmi ces divers modes de connaissance. En raison des distinctions multiples (qui portent sur remémoration et perception), on lui attribue huit états. Elle en possède à vrai dire seize, selon que prédomine le passé ou le présent. On recense donc en tout vingt-deux types de conscience *(saṃvedana)* au sein desquels l'objet perceptible ne se situe jamais en dehors de la Lumière-Conscience. Il ne saurait, sinon, exister. Cependant, tout objet, en tant que « ceci », se présente, (d'un certain point de vue), comme distinct (de la conscience) ; il ne serait pas objet sinon ; et n'est-il

pas vrai que, dans l'hypothèse où ce dernier connaîtrait simultanément (un état de) non-distinction et de distinction par rapport (à la Lumière-Conscience), on serait amené à mettre à jour un autre soi conscient, purement fictif *(kalpita-prakāśātman)*, au sein duquel régneraient non seulement la fragmentation des phénomènes entre eux, mais également leur scission de la conscience. Dans le cas contraire, s'ils demeuraient en l'état de non-différenciation par rapport à la Lumière-Conscience *(prakāśābhinna)*, comment pourraient-ils assumer des existences distinctes les unes des autres ?

(En réalité), la lumière de la Conscience demeure au cœur du connaissable ; et même à ce niveau (apparemment) distinct de la conscience, elle devient « dans le corps, l'intellect… », le sujet conscient (lié par) *Māyā (māyā-pramātṛ)*, (se) percevant *(parāmarśyamāna)* en la prise de conscience *(parāmarśa)* infrangible « Je » – ce thème sera repris ultérieurement. Et (ce « Je » est en réalité) le sujet de toute « saisie » / perception *(grāhaka)*.

De même, le Suprême Seigneur met-il en lumière, dans le miroir immaculé de son essence innée, le couple (« perçu-percevant »), sans (jamais) le séparer de sa nature essentielle de Lumière-conscience. C'est de ce Seigneur que procède l'activité de connaissance et de remémoration *(jñāna-smaraṇa-kartṛtvam)* ; sa nature essentielle consiste en énergie cognitive et mémorielle *(jñāna-smaraṇa-śakti)*. Tel est le sens général de ce chapitre.

L'auteur donne à présent une explication littérale du dernier verset : (Les expressions) : « Ceci est perçu par moi », « celui-ci perçoit », font allusion à la manière dont le sujet prend conscience. Celui-ci, conscient par nature, réalise une expérience grâce à cette prise de conscience. On en déduit que, de toute évidence, sujet connaissant et objet connaissable (jarre, corps…) se trouvent réunis sous la forme de sujet et objet de perception en un sujet conscient, pure lumière par essence *(viśuddha-prakāśa-rūpa)*. Ainsi, puisqu'il se souvient, le sujet conscient dont la nature est de « représenter/mettre en lumière » *(prakāśa)*, connaît sur le mode « ceci (a été) vu ».

Tels sont les éclaircissements relatifs à l'énergie cognitive. Ils sont destinés à étayer l'argumentation précédente (qui visait à démontrer que) la remémoration tire sa vie de la perception directe *(anubhava)*. Ce trait caractéristique est suggéré par l'affixe du participe présent. (Dans ce verset), *api* signifie « et » ; *artha*, un objet perceptible séparé de la conscience ; *grāhaka*, le sujet conscient sous l'empire de *Māyā* et dont la conscience n'est pas (absolument) pure.

Depuis le début, on compte trente-et-un versets.

Ainsi s'achève le quatrième chapitre intitulé « Considération sur l'Énergie de Remémoration », dans le livre sur la Connaissance, extrait du commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur, composé par le maître illustre Abhinavagupta.



# Cinquième chapitre

# Présentation de l'énergie cognitive

Nous rendons hommage à Śiva qui, (à la lumière de) la lampe de son énergie cognitive, illumine la réalité immergée au cœur (de son être).

(Le chapitre précédent) fut consacré à la présentation de la nature essentielle de la puissance de remémoration ; (l'on s'intéresse) maintenant à la prise de conscience dynamique *(parāmarśa)*[1], (sève de) l'énergie de connaissance *(jñāna-śakti)* et origine de la puissance de remémoration. L'auteur présente cette étude en vingt-et-un versets commençant par les mots « la mise en lumière des phénomènes » et s'achevant par « apparaissent comme successives ».

En un premier verset, la nature de l'énergie cognitive est établie tandis que deux autres versets (viennent ensuite mettre en évidence) le fait que seule la Lumière-Conscience constitue l'essence de toute chose. Dans les deux versets suivants est mentionnée l'hypothèse, (concernant la cause) des phénomènes, d'une manifestation extérieure *(prakāśa-bāhya),* ainsi que (le rôle) des imprégnations inconscientes *(vāsana)*, défendues par les Vijñānavādin ; (en réponse), l'auteur montre dans le troisième verset que, même en acceptant (ces points de vue), cela ne porte nulle atteinte à sa thèse. Alors, expliquant, en un verset, quelle est la nature authentique de l'objet *(artha-tattva)* dans sa doctrine, il exclut la perception *(pratyakṣa)* comme mode de connaissance (qui puisse appréhender) l'existence réelle *(sadbhāva)* des phénomènes extérieurs.

Puis, après avoir rejeté également, en deux versets, le caractère inférable *(anumeyatā)* (d'une réalité indépendante / autonome) des phénomènes extérieurs, il montre en un verset que la nature réelle des objets procède du Soi-Conscience *(cidātman)*, du fait de son essence de prise de conscience *(parāmarśa)*.

Avec les quatre autres versets, l'auteur affirme, sur les bases de l'expérience personnelle, des *Āgama* et du raisonnement logique, que la prise de conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)*[2] constitue la vie même de la Lumière-Conscience *(prakāsa)*, essence du sujet conscient *(pramātr)*.

Puis, au cours des trois versets suivants, l'auteur s'attache à montrer que c'est la prise de conscience, énergie cognitive (par excellence), qui révèle dans sa pureté le connaissable *(jñeya)* auquel le sujet connaissant insuffle vie. C'est en vertu de cela que le raisonnement logique *(nyāya)* lui accorde la prééminence.

Dans le verset suivant, l'auteur ajoute que le clivage entre objet et sujet de connaissance ne peut, en dernier ressort, trouver de résolution que dans l'unité essentielle de la Lumière-Conscience *(prakāsaika-rūpatva)*. Il exprime ensuite au cours de deux versets l'idée suivante : le sujet connaissant *(jñātr)*, comme la connaissance elle-même, sont animés par la Conscience-énergie *(vimarśa)*, et rien d'autre ne leur confère la vie, qu'ils soient de nature déterminée ou indéterminée. En conclusion, enfin, il valide, dans un dernier verset, la présence d'une césure entre sujet et objet de connaissance, niée par l'adversaire.

Tel est le résumé de ce chapitre. L'auteur présente maintenant une analyse détaillée du sens des versets (et poursuit ainsi la controverse).

Il ne fait certes aucun doute que l'expérience directe *(anubhava)* forme la moelle des remémorations, des pensées différenciatrices, etc. Si les objets apparaissent, lors de telles perceptions, sur un mode différencié *(bhedena)*, il va de soi qu'ils se manifestent de même lors de leur remémoration, de leur saisie par la pensée discursive, etc. Si tel n'est pas le cas, cette expérience immédiate, essence des énergies cognitives, doit alors faire l'objet d'une investigation (plus poussée).

Dans cette intention, l'auteur, [poursuivant la controverse], précise :

**-1-**

***vartamānāvabhāsānāṃ bhāvānām avabhāsanam /***
***antaḥsthitavatām eva ghaṭate bahirātmanā //***

**La mise en lumière des phénomènes qui se révèlent à l'existence sous forme extérieure demeure toutefois intérieure au Soi.**

La manifestation visible et douée d'une existence (séparée) assume la forme « ceci » – terme qui suggère son extériorité pour la raison suivante : elle se distingue du sujet conscient et s'étage depuis *śūnya* (ce qui est « vide » de perception) jusqu'au corps, comme autant de créations de *Māyā*. De ce fait, toute manifestation de phénomènes séparés du sujet conscient ultimement réel *(paramārtha-pramātṛ)*, lui qui n'est que pure conscience, s'avère impossible en regard des critères de connaissance *(pramāṇa)*, (et ne se réalise que si) ceux-ci n'ont pas perdu leur état d'identité avec celui-ci. C'est pourquoi l'énergie cognitive du Seigneur manifeste, dit-on, les objets (comme apparemment) séparés du sujet conscient limité ; ils ne sont toutefois pas (réellement) distincts de la Conscience absolue *(saṃvid)*, elle qui est présence ininterrompue *(anujjhita)*.

Comme cela a été dit, (ce point de vue), en accord avec les moyens de connaissance vraie, est validé (par l'auteur en ces termes) :

**-2-**

***prāg ivārtho 'prakāśaḥ syāt prakāśātmatayā vinā /***
***na ca prakāśo bhinnaḥ syād ātmārthasya prakāśatā //***

**Dépourvu de sa nature de lumière consciente, l'objet ne se manifesterait plus comme à l'instant passé (où il fut connu).**
**La Lumière-Conscience ne saurait (ainsi) être séparée de l'objet (car) c'est elle-même qui met (toute chose) en lumière.**

Prenons, (par exemple), le bleu ; si sa mise en lumière *(prakāśamānatā)* n'avait pour toute essence que le fait d'être bleu, à l'exception de toute autre qualité, (ce bleu) apparaîtrait à tous ou bien à personne ; ou encore, il

serait bleu « en soi » *(svātmani)*, car deux états ne peuvent se surimposer. Il ne saurait être « en soi », par ailleurs, ni bleu, ni non-bleu, sans la grâce de la Lumière-Conscience *(prakāśānugraha)*. Il en va de même de sa manifestation *(prakāśamānatā)* : elle apparaît à tous ou à personne, ou bien se limite à soi-même, ou pas même cela, si bien que s'ensuivrait l'invisibilité de l'univers.

[Les Bouddhistes[3] répliquent à cela :]

Mais n'est-il pas vrai que le moment « bleu », qui se révèle associé à des instants permettant une telle perception sensorielle, surgit comme distinct (du précédent). D'où cette même conséquence indésirable ! On retrouve un défaut identique dans la thèse (appelée) Prakaṭavāda[4]. Si l'objet brille de lui-même, il devient très difficile d'établir pourquoi sa mise en lumière *(prakāśa)* se focalise (uniquement) sur tel sujet conscient, lors de l'expérience : « tel objet se révèle à moi ». Dans ce cas, un sujet connaissant, doué de sens propres à la connaissance sensorielle, serait lui-même cause *(kāraṇa)* de la manifestation d'objets, à la manière d'une graine pour la pousse. Par suite, si cet objet n'avait pas pour nature ultime la conscience, il ne saurait être manifesté avant qu'on en prenne connaissance, ni même à cet instant-là.

Mais, puisque la connaissance forme l'essence de la mise en lumière de l'objet, comment l'objet resterait-il le même quand on en prend connaissance ou pas ?

En admettant cette éventualité, comment cette connaissance, par nature consciente et distincte de l'objet, serait-elle en relation avec celui-ci ? Si, pour un objet, le fait de se manifester constitue l'essence de sa connaissance, il s'ensuit la non-distinction de l'objet et de sa connaissance car il est établi que toute connaissance se rapporte à un objet. Or dire que la nature propre de l'objet est de se manifester constitue précisément un défaut à nos yeux, concernant sa véritable nature.

Si, comme vous le pensez, la connaissance a pour nature de mettre en lumière l'objet, c'est-à-dire si la connaissance fait que l'objet se manifeste, le même défaut resurgit alors, et l'on pourra sur ce point se référer à ma

réfutation de la dualité *(bheda)* traitée lors de la discussion sur l'affixe causal et la racine. En effet, il ne peut être question d'une mise en lumière (à la fois) liée à un objet et distincte (de ce dernier). Il découle de cette discussion que l'objet, en raison de sa nature essentielle, se manifeste non-séparément de la Lumière-Conscience. Si tout objet n'existait jamais que sous une forme distincte, celles propres à un pot et à un vêtement, par exemple, ne donneraient lieu à aucune unification en raison du fait que chacun de ces deux types de manifestation se restreint à lui-même. Ce point a déjà été évoqué de façon plus détaillée dans le verset stipulant que, dans ces conditions, la vie humaine parviendrait à son terme. Ainsi, la Conscience qui met toute chose en lumière est une. Grâce à cette seconde lecture, on a donc montré que la lumière ne saurait être séparée (de l'objet). -2-

Même si elle est maintenant admise, l'auteur affirme, à l'encontre de ses adversaires, la nature essentiellement lumineuse de l'objet, lui-même distinct de la connaissance (que l'on peut en avoir).

**-3-**

***bhinne prakāśe cābhinne saṃkaro viśayasya tat /***
***prakāśātmā prakāśyo 'rtho nāprakāśaś ca siddhyati //***

**Dans le cas d'une lumière consciente indifférenciée et distincte de l'objet, la confusion des (divers) phénomènes ne manquerait pas de surgir.**

**(Par conséquent), tout objet manifesté a pour nature la lumière consciente, et ce qui en est dénué n'a pas de réalité.**

Si la Lumière-Conscience, essence de toute connaissance, ne brillait (également) en tant qu'objet, alors distincte de la multiplicité des phénomènes, elle serait exempte de division en elle-même, demeurant à l'état de pure lumière.

À cet égard, lorsque l'on dit : les manifestations du bleu, du jaune – de nature respective « bleu » et « jaune » – constituent la nature propre de leur connaissance, cela suggère que l'on exclut la thèse de la différenciation.

Mais si elles sont (considérées comme) objets (de connaissance), voyons ce qu'il en résulte ! Vraisemblablement, les diverses perceptions « bleu », « jaune », ne peuvent prendre leur source qu'en la lumière de la Conscience ; comment celle-ci pourrait-elle, sinon, révéler le jaune en tant que jaune seul, comment une distinction naîtrait-elle entre « jaune » et « bleu », si la connaissance était semblablement leur nature constitutive ? Ce serait effectivement le cas si la différence entre ces deux valeurs était établie or cela est le propos de cette discussion !

Les Sautrāntika enchaînent :

Si la Lumière-Conscience assume l'aspect « bleu », (sa manifestation) n'est plus possible puisqu'il y a réflexion (du bleu en elle) et qu'elle ne brille pas (sur deux plans à la fois). Mais en supposant que règne la non-distinction, il faut alors écarter la thèse de la différenciation.

De la même manière, envisageons maintenant la doctrine de la causalité ! Puisqu'il n'existe aucune différenciation au cœur de la Lumière-Conscience, comment concevoir les distinctions de perceptions suscitées par la complexité de visions variées (bleu, etc.), de même qu'un sujet, situé à la cime d'une montagne, aurait une vision, ici, précise et, là, confuse !

En outre, une fois que se mettraient en place les réseaux de tendances inconscientes *(saṃskāra)* au fur et à mesure des connexions s'établissant entre les perceptions, leur remémoration globale s'ensuivrait, suscitant la confusion la plus totale. S'il en est ainsi, et que l'objet (subisse cet état), quelle est alors l'utilité de la Lumière-Conscience, sujet de notre polémique ?

Nous répondrons de la façon suivante à cette objection : rien ne vient à l'existence qui ne soit cette Lumière-Conscience. En effet, qu'il s'agisse de bleu, de jaune ou du néant, où voyez-vous un problème ? L'auteur a déclaré dans un autre texte :

« Ainsi (même) les objets dépourvus de conscience *(jaḍa)* n'ont d'existence autre que celle qu'ils tirent de la Lumière-Conscience qui brille selon le double mode de l'ipséité *(svātmanaḥ)* et de l'altérité *(svāparātmabhiḥ)* ».

S'il en est ainsi, l'objet alors est lumière consciente, mais comment celle-ci deviendrait-elle objet ? Si la lumière de la conscience assume ici l'aspect d'un pot et là celle d'un vêtement, ainsi s'établit (avec évidence) que cette lumière a pour forme l'univers *(viśva-vapus)*. -3-

Seule la puissance souveraine[5] et universelle (du Seigneur) est capable de manifester l'infinie multiplicité des phénomènes, (en leur aspect de) cause, effet, succession, simultanéité. C'est ce que nous avons l'intention de prouver à présent. Et nous parviendrons à nos fins si l'autre cause de multiplicité (la nature « extérieure » à la conscience, attribuée aux objets) est rejetée ; or, dans ce système, l'origine de cette diversité d'apparences consiste en réfléchissements *(pratibimba)* successifs *(krameṇa)* de la conscience indifférenciée. Un phénomène tel que le bleu, etc., tout en étant de même nature que la conscience, revêt certes un (certain) aspect d'extériorité. Et si ceci est le résultat de notre démarche inférentielle, chacun a néanmoins la possibilité de s'en rendre compte directement *(pratyakṣa)* par une expérience du type : « c'est bleu », et de vérifier ainsi sa perception grâce à une détermination *(adhyavasāya)* et la connaissance normative qui l'accompagne.

L'auteur présente maintenant, à titre d'hypothèse contestable, l'autre raison *(hetu)* invoquée par les partisans de la thèse réaliste *(bāhyārtha)*, etc., résultant d'une inférence, à savoir la nature « extérieure » (des objets) :

**-4-**

***tattadākasmikābhāso bāhyaṃ ced anumāpayet /***
***na hy abhinnasya bodhasya vicitrābhāsahetutā //***

**Si la manifestation en sa multiplicité n'a pas de cause, il faut alors inférer son extériorité (relativement à la conscience).**
**En effet, l'intellection *(bodha)*, elle-même indifférenciée, ne peut être cause de la diversité phénoménale.**

**-5-**

***na vāsanāprabodho 'tra vicitro hetutām iyāt /***
***tasyāpi tatprabodhasya vaicitrye kiṃ nibandhanam //***

**L'éclosion variée des tendances inconscientes ne peut non plus en être la source ; car la cause originelle de l'éclosion de cette diversité ne saurait faire l'objet d'une formulation mentale.**

Selon la doctrine des Vijñānavāda, la conscience *(bodha)* est, en ultime réalité, indifférenciée *(abhinna)* et lumière *(prakāśa)*. Si ce qui est « bleu » de nature était en dernier ressort autre que cette lumière, ne participant pas de sa nature révélatrice, il ne pourrait donc exister. Supposons pour un instant qu'elle assume la nature « bleu », comment alors se manifesterait-elle sous l'aspect « jaune » ? Même si sa nature se révélait passer successivement du « bleu » au « jaune », comment, dans l'état de sommeil profond, subsisterait alors une conscience libre de sollicitations extérieures, telle que : « je suis exempt du phénomène de bleu, etc. » ?

La lumière de la conscience n'est ainsi rien d'autre que Conscience absolue et sans faille. Telle est son essence infiniment subtile. Elle ne peut donc pas vérifier le statut de cause *(kāraṇatva)* des diverses manifestations de bleu (ni aucune autre) puisqu'une cause originelle *(hetu)* indifférenciée n'engendre jamais d'effet *(kārya)* différencié et que toutes, (bleu, jaune…) apparaissent dénuées de cause perceptible. (Les Saugata) leur attribuent une origine extérieure différente, accidentelle, suscitée par des perceptions *(pratyakṣa)* anonymes *(ajñāta)* ; les partisans de la thèse réaliste admettent, quant à eux, que l'objet extérieur puisse être toujours différent de sa cause, le champ du perceptible consistant en multiplicité de formes apparentes successives, similaires à l'origine du reflet. Ceci n'est d'ailleurs pas une simple hypothèse mais une certitude absolue !

Néanmoins, la raison invoquée par les Vijñānavādin concernant la diversité phénoménale n'est pas recevable. En premier lieu, du fait de l'émergence des tendances inconscientes ; il est en effet bien connu que les impressions résiduelles *(vāsana)*, (s'agrégeant en) complexes inconscients *(saṃskāra)*, sont source de la remémoration. Il nous faut donc voir si la raison originelle *(hetu)* de la pluralité se ramène bien à l'expérience immédiate *(anubhava)*. Ou encore, (selon les Vijñānavādin toujours), si ces traces latentes détiennent l'énergie cognitive requise pour l'évocation des objets tels que « bleu », etc. ; leur éveil correspond ainsi à une amorce de

leur réalisation *(svakārya-saṃpādana)* (objective), et la diversité phénoménale dépend donc des prises de conscience *(bodha)*.

Nous poursuivons ainsi, dans la perspective d'une objection :

Même si l'on attribue (à ce processus générateur) de reflets, qui n'ont d'existence qu'au sein de la vie cognitive, une réalité purement conventionnelle, dénuée de toute authenticité, on ne leur en reconnaîtra pas moins le statut irréfutable de cause *(kāraṇa)*. En effet, faute de cette aptitude, rien ne saurait prétendre au statut de cause efficiente. Ceci admis, s'il est vrai que les tendances inconscientes sont à l'origine des phénomènes et que leur essence, bien que réelle, ne participe pas de l'activité propre à la connaissance, alors cette thèse des Vijñānavādin ne fait en somme que reprendre celle qui accorde au monde extérieur une réalité.

Mais si ces impressions résiduelles n'étaient qu'illusion, comment pourraient-elles avoir le statut de cause *(kāraṇatā)* ? Par contre, si elles correspondent à la réalité, elles font bien preuve d'efficience (causale).

Cet élément de la réalité apparaît donc (sous le double sceau) de pure énergie de connaissance et d'indifférenciation. On ne peut plus expliquer, dès lors, la différenciation (affectant) l'effet produit (bleu…). Ainsi, dans l'impossibilité d'apercevoir aucune distinction parmi le monde des vestiges mémoriels, comment espérerions-nous qu'il en apparaisse une lors de leur résurgence à la conscience ?

Autre hypothèse : admettons que ces traces inconscientes soient (en vérité) distinctes/diverses ! Certes, l'intellection *(bodha)* est, (à vos yeux, la seule) cause des objets extérieurs, du temps, de l'espace, etc. Cependant, quelle (autre) cause à cette multiplicité existerait-il si ce n'est une (puissance) évocatrice unique (non-différenciée) grâce à laquelle l'infinie variété des phénomènes, bleu, etc., viendrait briller (à la conscience) simultanément ?

Il est faux, par ailleurs, de croire que d'autres intellections tissées indéfectiblement les unes avec les autres puissent constituer les causes variées du réveil de ces vestiges mémoriels. En effet, toutes les différenciations, telles que plaisir et déplaisir, bleu et jaune, se succédant

dans le temps et l'espace, participent strictement de la nature de l'intellection qui est pure Lumière-Conscience. Ainsi, leur nature essentielle indifférenciée ne peut-elle laisser présager d'une diversification relative aux connaissances (auxquelles les perceptions donnent naissance) ; et cette nature sans rupture intérieure demeure telle, même lorsque surgissent d'autres sujets et objets de connaissance qui reçoivent la dénomination de trame (cognitive) *(saṃtāna)*.

Dans ce cas non plus, nous n'admettons pas de persistance de différenciation car ces trames cognitives considérées comme appartenant aux autres ne présentent pas de césure avec la Conscience absolue, ressentie comme intérieure et initiatrice de la démarche inférentielle ; elles concernent des qualités physiques (maigreur, embonpoint), respiratoires (expiration, inspiration) et psychiques (plaisir, déplaisir).

Si quelqu'un venait à soulever maintenant le problème de l'inhérence *(tanniṣṭha)* de la conscience *(bodha)* dans ces trames cognitives, celle-ci n'ayant pas été établie par des moyens de connaissance droite, à quoi cela servirait-il ? Si, par ailleurs, on leur assignait le statut d'objet, elles deviendraient inertes *(jaḍa)* et s'assimileraient ainsi aux connaissances restreintes à elles-mêmes telles celles du corps, etc. car, comme nous l'avons déjà prouvé, elles appartiennent au domaine des connaissances individuelles *(svasaṃvit)*, chacun de nos états de conscience étant perçu seulement par nous-mêmes.

Mais voici une autre objection (des Vijñānavādin) : une expression verbale se révèle toujours (implicitement) porteuse de l'intention : « puissè-je parler ! » qui en est la cause. Par inférence, (on déduit) ainsi que le même processus s'applique à n'importe lequel (d'entre nous), Caitra, etc. En notre for intérieur, nous savons bien pourtant que ce désir ne s'inscrit pas à même la trame (de telle connaissance) : il s'agit (au contraire) d'un désir provenant d'une autre trame.

On répond à cela : en réalité, pour celui qui énonce une inférence, il existe deux manières de la formuler ; soit elle est du type : « je parle » et s'apparente à la loi universelle *(vyāpti)* ; soit elle est du type : « il parle » et s'apparente à la démarche inférentielle. Le premier cas ne concerne ainsi

que la perception immédiate, et l'être vivant qui y préside n'est autre que moi ; comment serait-elle alors cause *(hetu)* de l'inférence ? De ce fait, comment le désir d'un tel serait-il inféré puisque la cause de la perception : « il parle » reste inconnue ? En outre, si elle prend place en tel autre sujet conscient envisagé comme sujet de l'inférence, comment l'expérience « il parle » serait-elle l'effet de l'intention (non connue) d'autrui ? En effet, le fruit *(kārya)* (de cette intention d'autrui) est la manifestation « je parle », issue d'un autre être vivant que soi. Et il n'est pas correct de penser que le fruit (d'une intention) non scindée d'une personne *(aviccheda-jīvitaḥ)* en soit lui-même distinct puisque nous fait défaut tout moyen d'investigation de cette relation causale.

(Pour quelle raison ?)

En réalité, en raison de leur relation réciproque qui aboutit à l'interdépendance, il n'est établi par aucun moyen de connaissance vraie qu'une manifestation indifférenciée intérieure engendre une manifestation distincte « il parle » ; car, dans ce cas, on pose un sujet différent du premier et qui lui est intérieur. Et, toute exception mise à part, il n'est pas nécessairement vrai que du non-différencié puisse naître le différencié.

La mise au jour d'un phénomène n'est pas non plus immuablement liée à une intention de la part de celui qui infère : « puisse tel phénomène apparaître différemment ! » Même lorsque s'éveille ce type de désir, nulle concrétisation ne s'ensuit. Parfois, au contraire, sans aucune intention (préalable), un événement survient. Par suite, ne sont acceptables ici ni la règle universelle, ni ce souhait – cause présumée d'une autre manifestation –, puisque la relation causale suscite un événement distinct et que la notion « autre/autrui » n'a pas été établie.

Si règne la diversité parmi les sujets conscients, il en va forcément de même pour les manifestations qui leur sont inhérentes, car, selon la règle établie, l'objet n'est pas, (en dernière analyse), distinct de la conscience. Ainsi, aucune expérience commune, focalisée sur un phénomène donné, ne pourrait jamais avoir lieu, chaque individu dirigeant le faisceau de son attention sur un élément différent. Le monde, alors, dépouillé des connexions mutuelles (qui le sous-tendent), sombrerait dans une situation telle qu'il semblerait (soudain) possédé par des génies.

Par ailleurs, si ce qui est inféré et désigné par l'intellection *(bodha)* en tant qu'« autre/autrui », se distingue bien du principe inféré comme « je », on peut alors avoir un objet connu en rupture avec le principe conscient. En raison du caractère aléatoire de cette notion : « ce qui est perçu » (objet et acte de connaissance sont un selon la loi d'universalité), quelle importance cela a-t-il pour la multitude du connaissable (bleu, jaune…) ? Ainsi, la fragmentation affectant le champ perceptible n'est pas établie. Si elle l'était, les éléments du connu célés en chaque conscience, éveilleraient simultanément en chacune d'entre elles les diverses traces résiduelles – sources de la perception.

D'autre part, en l'absence de tout facteur limitatif, on ne peut prouver la multiplicité d'objets de perception mentale. De ce fait, les diverses traces inconscientes et leurs causes d'évocation ne correspondent à rien de réel. Voici établie par conséquent la non-différenciation de la conscience. On ne peut donc lui assigner le rôle de cause en regard des multiples phénomènes qui surgissent en elle, si bien que l'on se propose d'inférer à cet effet un objet extérieur. C'est là ce qu'aurait déclaré un adepte de l'école « réaliste ».

Telle est l'explication des deux versets étudiés. Le mot *cet* (si) suggère que l'on émet un doute à l'encontre de ces deux versets consacrés à l'exposition de la thèse adverse. -5-

Dans cette polémique, la thèse (adverse) semble solide et l'auteur a feint d'y adhérer pour (mieux) la réfuter ensuite.

**-6-**

***syād etad avabhāseṣu teṣv evāvasite sati /***
***vyavahāre kim anyena bāhyenānupapattinā //***

**Même si cela est vrai, (il est un fait que) l'expérience quotidienne ne peut se dérouler que sur la base de ces manifestations mentales. Pourquoi recourir alors à une (pseudo-réalité) extérieure (à la conscience), qui serait sans fondement ?**

On utilise l'expression « si », ou « admettons » (dans le sens de : « même si cela est vrai ») pour introduire une (première) hypothèse issue du discours préliminaire. Il nous faut dans ce cas sous-entendre (une concession telle que) « mais » (cependant). Dans la seconde partie du verset, l'autre alternative est évoquée, destinée à infirmer la première.

Cette hypothèse n'est certes pas acceptée, (cela sera mis en évidence) par la connexion entre ce qui a été dit précédemment et ce verset. (Voici quel en est le propos :)

Que peut-on faire de l'épineuse supposition que vous avez présentée relativement aux objets extérieurs ? Le cours du monde dans tous ses aspects peut en effet s'expliquer par ces manifestations mentales que vous avez admises. Mais il ne suffit pas d'inférer une action quotidienne pour la voir se réaliser ! À quoi bon alors parler d'objets extérieurs, (en eux-mêmes) vides de toute preuve (qui établirait leur réalité) ?

La réfutation majeure (sur laquelle nous nous basons) consiste en ceci : si les objets sont distincts de la Lumière-Conscience, alors même au moyen d'inférence, on ne peut attester leur existence. Voici à présent d'autres contre-arguments (qui annulent votre thèse) : impossibilité de relation d'inhérence entre le tout et ses parties ; synthèse non-établie ; connexion entre qualités contraires : mouvant et non-mouvant, couvert et non-couvert, rouge et non-rouge, localisations diverses, etc.

Dans la théorie des réalistes où tout objet se réduit à des ensembles d'atomes, on reconnaît à ces derniers une existence affirmée. Et si ces atomes viennent à s'unir étroitement, gardant malgré tout entre eux des espaces intermédiaires, – sitôt que six atomes s'unissent par leurs six sommets – un super-atome[6] indivisible apparaît, infiniment subtil et centralisateur, contenant en lui tous les autres qui, de ce fait, perdent leur dimension propre.

Si des atomes s'agrègent à cet atome central, celui-ci acquiert dès lors d'autres aspects. Si seule l'apparence de cet atome – comme lieu des liaisons – est réelle, par suite aucun objet extérieur ne possède de réalité ultime. Ce point de vue n'est pas défendable car si les éléments (premiers) ne connaissaient qu'une relation unidirectionnelle, ils ne sauraient nouer de relation avec différents points de l'espace, comme dans le cas de la connexion. Il existe de ce fait une substance nommée dyade, de la taille

d'un atome, qui résulte de liaisons de ce type. Si elle s'enrichit d'une liaison (supplémentaire) la substance produite devient alors perceptible. Tel est le point de vue relatif à la relation d'inhérence déjà réfuté.

(Les Vaiśeśika), quant à eux, admettent l'inhérence[7] partielle en cas de liaison ; or, comment cela serait-il possible pour un atome dénué d'aspects ? On répondrait bien à cela que cette liaison n'assume la relation d'inhérence qu'au niveau de son substrat, mais dans ces conditions, que ne pourrait-il pénétrer ?

(Grâce à cette) autre objection contrecarrant la thèse Vaiśeśika, il ne nous a pas été difficile de réfuter leur argumentation développée dans l'étude détaillée incluse dans le *Prājñālaṃkara* d'Ācāryaśaṃkarānandā. -6-

Mais assurément opposer un argument ne sert à rien quand il s'agit de réfuter ce qui se trouve invalidé par une évidence supérieure. La relation de causalité qui corrobore notre thèse est déjà suggérée dans le verset (où l'on évoquait l'hypothèse) d'une manifestation purement accidentelle.

À l'encontre de cette idée l'auteur déclare :

**-7-**

***cidātmaiva hi devo'ntaḥsthitam icchāvaśādbahiḥ /***
***yogīva nirupādānam arthajātaṃ prakāśayet //***

**Car ce Dieu dont l'essence est Conscience peut révéler hors de Lui, selon la spontanéité de son désir[8], ce qui repose en Lui, (et ceci), tel un *yogin*, sans cause matérielle.**

Même s'il est envisageable qu'un phénomène (bleu…) soit dénué de cause *(hetu)* (particulière), comme dans un rêve *(svapna)*, une remémoration *(smaraṇa)*, une évocation *(manorājya)*, un acte d'imagination *(saṃkalpa)*, on peut toutefois, puisqu'elle est impermanente, mettre en doute l'authenticité de la diversité ainsi suscitée. Tous les sujets conscients sont en effet loin de partager cette expérience subjective car elle

résulte de (l'éveil de) vestiges mémoriels, nés d'expériences passées *(pūrvānubhava-saṃskāra)* et (devenus) à présent inconscients.

Cependant, dès lors qu'un *yogin* évoque les créations mentales variées : villes, armées…, nées de la seule impulsion de son désir, il n'est plus question de se référer à des causes matérielles *(upādāna)* telles que sang menstruel, sperme, terre, bois, etc., qui nous sont familières ! Leur cause ne réside pas davantage en une soudaine agrégation d'atomes destinée à réaliser le désir du *yogin*. Cette explication ne vaut, (il est vrai), que pour mettre en évidence l'analogie des facteurs de cause *(kāraṇa)* qui unissent entre elles, (d'une part), les créations spécifiques d'un *yogin* et celles, (d'autre part), (banales), de chaque jour.

Il n'est d'ailleurs pas prouvé que les objets perceptibles (jarre…) ne se forment qu'à partir d'atomes. Bien au contraire, il existe diverses phases intermédiaires, telles que bol *(kapāla)*. Par exemple, pour la fabrication d'une jarre, vont jouer de concert des paramètres bien établis *(niyata-sahakāri-samavalaṃbana)* : mouvements des pieds et des mains, facteurs spatiaux et temporels, haut degré de pratique et d'entraînement, excellence des mérites religieux.

S'il obéissait simplement à tous ces facteurs déterminants, un *yogin* serait-il alors différent d'un artisan qui désirerait concevoir une jarre, après avoir suivi l'apprentissage nécessaire, tel un (simple) potier ?

Excluant ainsi toute explication traditionnelle, pourquoi recourir aux atomes dont le statut de cause n'est d'ailleurs pas des plus pertinents ? La conscience *(saṃvid)* du *yogin* exerce de son propre chef cette puissance, qui lui est propre, de faire apparaître l'infinie multiplicité des phénomènes. Par suite, grâce à cette souveraineté singulière de la volonté, dépourvue de toute entrave, et en raison de sa liberté plénière reconnue universellement, la Conscience absolue révèle comme extérieur l'ensemble des phénomènes *(bhāva-jata)* reposant en elle-même, tels que le corps, le souffle, etc., dotés seulement d'étincelles de conscience *(vitīrṇa-kiyan-mātra-saṃvid-rūpa)*.

Pourquoi alors n'admettrions-nous pas tout simplement comme cause *(hetu)* (créatrice ultime) la liberté *(svātantrya)* du Soi-Conscience *(cidātman)* ? Cette (énergie de) liberté, (source) de la manifestation universelle en son infinie diversité, n'est-elle pas aussi éprouvée par chacun de nous, en son for intérieur ? À quoi bon se tourmenter (encore) à la recherche d'une autre cause ? Le terme *eva* signifie ici qu'un partisan de la

thèse adverse n'est pas en droit de nier que le fondement du champ perceptible possède pour nature ultime la conscience, comme ce fut précédemment exposé. (Le mot) « dieu » désigne l'essence consciente en sa liberté suprême. Quel besoin avez-vous donc de rechercher une autre cause (que lui) ? Tel est le lien avec ce qui précède. -7-

Toutefois, (rétorque l'adversaire), l'éventuelle existence d'un dieu manifestant toute chose nous empêche d'adhérer à (votre) thèse, (en cela) opposée à la nôtre, car la réalité du monde objectif (qu'ils prônent) demeure indémontrable. C'est ainsi que l'éclosion du monde phénoménal peut s'expliquer par la démarche inférentielle de deux manières :

– dans le cas de la multiplicité des apparences se reflétant dans l'intellect, pourquoi choisir l'image de la jarre reflétée *(pratibimbatā)* dans un miroir et assigner à de simples objets le statut de cause de la variété plutôt qu'au miroir de la discrimination *(vijñāna-darpaṇa)* ?

– dans le cas du *yogin*, ne devrions-nous pas évoquer l'existence d'une cause *(hetu)* telle que la parfaite autonomie de la Conscience *(saṃvit-svātantrya)* ?

Ceci pose (un nouveau) problème ; à cet effet, l'auteur, en deux versets, réfute l'hypothèse de l'inférence des objets.

**-8-**

***anumānam anābhātapūrve naiveṣṭham indriyam /***
***ābhātam eva bījāder ābhāsed dhetuvastunaḥ //***

**On ne peut admettre (comme terme final d') une inférence un objet non-perçu par le passé.**
**Les objets, (en effet), ne se manifestent que grâce à la perception (sensorielle) de choses telles que des graines, etc., qui jouent ici le rôle de facteur causal.**

**-9-**

***ābhāsaḥ punar ābhāsād bāhyasyāsīt kathaṃcana /***

***arthasya naiva tenāsya siddhir nāpy anu mānataḥ //***

**En outre, jamais, en aucune manière, ne se manifeste un objet qui soit extérieur à la Lumière-Conscience.**
**Il est de fait impossible de prouver son existence par inférence.**

Il n'est pas juste de dire, comme cela a été fait dans les précédents versets (par l'adversaire), que les objets extérieurs ne se révèlent pas grâce aux perceptions sensorielles car celles-ci vérifient cette affirmation : l'expérience « du bleu apparaît » a pour nature exclusive la Lumière-Conscience. Nous ajouterons à cela que la réalité d'un objet extérieur n'offre aucune prise à l'inférence. Tel est le sens donné ici à *api* (aussi, de fait).

Dans les deux cas qui nous intéressent, l'inférence ne s'applique donc pas. Même si on la mettait à l'épreuve, elle échouerait dans la tentative de prouver l'existence d'objets extérieurs ; telle est l'intention des deux versets. Mais revenons pour l'instant à la démarche inférentielle. Ne serait-elle pas en fait une forme de connaissance déterminée *(vikalpa)* ? Pourtant, chacun de ces deux aspects s'enracine en une expérience directe *(anubhava)*, comme nous le savons tous. Ainsi, quel homme de réflexion approuverait-il le fait que l'inférence – qui procède bien de la pensée dualisante – puisse fonctionner dans le cas d'objets perçus sur le vif par le passé ?

(L'adversaire réplique :) Sans doute, mais si cela s'avère acceptable lors de l'inférence de phénomènes déjà connus, il n'en va pas de même pour ceux induits uniquement par analogie, comme, par exemple, pour l'inférence sensorielle (réalisée) au moyen de la perception d'objets.

On répond à cela :

Dans le cas où l'inférence (dérive de la perception), l'objet inféré est de même nature que celui de la connaissance déterminée *(vikalpa)* ; celle-ci ne s'étend pas à tel objet des sens en sa particularité *(viśeṣa)*, mais l'envisage seulement comme facteur causal de perception directement appréhendé *(upalabdheḥ kāraṇa)*. Dans les exemples : « la pousse se développe à partir du germe », « le vêtement est à base de fil », la relation de cause à effet

*(kāryakāraṇa-bhāva)* découle (à la fois) de la perception et de la non-perception *(pratyakṣānupalambha)*.

Parmi ces deux moyens de connaissance droite, la perception immédiate *(pratyakṣa)* n'est valide que pour des objets spécifiques car la représentation verbale *(pramiti-vyāpāra)*, qui a pour essence la prise de conscience *(vimarśa)*, s'accorde à chaque objet, porteur d'un nom unique, et parce que la connaissance authentique *(pramāṇa)* dépend également de cette fonction.

En outre :

– n'est pas réfutée la connaissance (directe) *(miti)* relative à un objet doté d'un nom unique *(ekābhidhāna-viṣaya)* ;

– la pure manifestation *(ābhāsa)* est universelle *(sāmānya) ;* la non-perception n'est en définitive que perception d'autre chose et correspond à sa mise au jour ;

– tout phénomène causal *(kāraṇābhāsa)* dénué de singularité *(viśeṣa-śūnya)* se conçoit mentalement sur le modèle suivant : « une pousse est issue d'une graine », et l'on appelle « effet » ce qui dépend de quelque chose d'autre pour exister, (et se trouve) toujours soumis à la restriction *(niyama)* inévitable (imposée par sa cause).

C'est la raison pour laquelle à chaque jarre correspond la prise de conscience d'un facteur causal qui a pour nom la matière argileuse. Dire d'un phénomène qu'il existe en dehors de la luminosité *(ābhāsa)* (de la Conscience) revient à lui dénier toute chance de se révéler, tout en lui accordant un semblant d'apparence – ce qui est évidemment contradictoire. De plus, l'inférence (de nature déterminée) d'un objet extérieur à la conscience n'est pas raisonnablement envisageable. Si l'on dit : « hors du village », « hors de la maison », cela ne signifie pas pour autant que ce qui demeure au-dehors diffère par essence du village, de la maison, etc. Si tel était le cas, chemin, jardin, étang, fossé, échelle, seraient alors chacun différent par nature du village, etc. Il en résulterait donc une conséquence absurde.

Dans ce contexte « hors » signifie « près de ». Ainsi, lorsque l'on dit : « hors du village », « hors de la lumière de la Conscience », il ne s'agit pas tant d'établir une similarité sur le plan sémantique qu'au niveau (simplement) lexical. Les bouddhistes, quant à eux, ne reconnaissent pas non plus la pensée différenciatrice liée à l'inférence *(anumāna-vikalpa)* appliquée aux objets extérieurs, même s'ils pensent que ceux-ci ne sont pas réellement ressaisis par la connaissance déterminée.

Mais en ce qui nous concerne, il a été déjà établi dans le verset évoquant l'hypothèse (fallacieuse) du caractère illusoire de l'activité mentale[9], que celle-ci a bien pour objet l'objectivité en sa manifestation *(ābhāsamāna-viṣayatva)*. Par conséquent, si les phénomènes extérieurs (bleu…) étaient hors de portée de la lumière que jette l'inférence – déterminée par nature – jamais ils ne vérifieraient une démarche inférentielle. Dans l'affirmative, et selon la règle stipulant : « un objet qui n'est déjà (potentiellement) lumière révélatrice *(prakāśa)* ne peut le devenir », l'objet extérieur procède forcément de cette lumière et ne lui est aucunement étranger.

Ainsi, tout argument destiné à établir le caractère strictement extérieur (à la conscience, de l'objectivité) est-il générateur de contradiction, et induit ainsi sa propre négation. Par les mots : « en aucune manière », l'auteur souhaitait signifier que jamais la manifestation d'objets qui ne seraient pas en leur ultime essence Lumière-Conscience ne viendrait au jour, fût-ce par l'inférence, ou par la perception immédiate ! Voici donc admis ces propos « ce dieu dont l'essence est conscience » *(cid-ātmaiva hi deva)*. -9-

On a déjà exprimé l'idée qu'Il met en lumière tous les phénomènes alors même qu'ils reposent toujours en son sein. Il nous reste toutefois à examiner en quoi consiste cette intériorité *(antaḥ-sthitatva)*. Dans cette intention, l'auteur déclare :

**-10-**

***svāminaś cātmasaṃsthasya bhāvajātasya bhāsanaṃ /***
***asty eva na vinā tasmād icchāmarśaḥ pravartate //***

**Le Seigneur manifeste toute chose comme intérieure à lui-même.**

**Il ne pourrait y avoir, sinon, de saisie consciente, émergeant sous forme d'élan-intention *(icchā)***.

Même lorsque les objets apparaissent sur le mode « extérieur », leur intériorité ne s'en trouve pas brisée[10]. Il sera établi que l'intériorité correspond à un état d'unité avec le sujet conscient (suprême) *(pramātraikātmyam antaryam)*. Et jamais cette unité ne s'estompe car être un objet équivaut à être manifesté. D'autre part, « un au-dehors de la conscience », c'est-à-dire l'extériorité *(bāhyatā)* revient à la prise de conscience « ceci », alors que la pure intériorité (ne connaît que le) « je ».

Dans cette doctrine, être intérieur (à la conscience) correspond à une prise de conscience réfléchie *(parāmarśa)* « je » et cette intériorité s'applique également à telle qualité de bleu, etc., du mental (plaisir, etc.), ceci est indéniable ! Sinon, pour quelle raison cet acte de conscience *(parāmarśa)*[11] du potier, désigné comme intention d'un acte à réaliser : « puissè-je faire une jarre ! » et non : « que la jarre soit faite ! », à l'exclusion de tout autre désir, ne prendrait-elle pas une autre tournure, comme celle de la confection d'un vêtement, par exemple ? S'il en était ainsi, le cours du monde *(vyavahāra)*, sombrerait alors dans la confusion. Si donc surgit le désir de concevoir un objet, la création dépendra principalement de l'intention personnelle *(icchā)*. De façon similaire, seul l'élan du désir *(icchā)* divin de s'établir en sa forme universelle est à l'origine *(hetutā)* du déploiement cosmique.

Si surgissait alors un autre désir, on serait fondé à se demander s'il dépend d'un objet *(viṣaya-nitantrita)* ou non. D'où régression à l'infini. Mais si l'on admet l'hypothèse que tout désir a un objet, il en découle alors l'unité sujet-objet ; sinon le désir (de faire) un vêtement viendrait à l'esprit du potier ! Par ailleurs, dans ce second cas, une régression à l'infini s'imposerait également. Les éléments pluriels du monde phénoménal se révèlent donc comme objets de la connaissance du « Je » suprême (qui conjugue) intégration parfaite (de toute chose) et, (de ce fait), plénitude. Parce que tout dépend d'elle et qu'elle est parfaitement libre, la Conscience cosmique *(saṃvit)* manifeste (comme) « extérieurement » / au-dehors *(bahiṣkaroti)* la variété des sujets connaissants, successivement ou non (selon divers degrés d'aliénation dans un ordre) où les sujets précèdent les objets.

Quelles que soient les manifestations, la Conscience relie (en son sein) en les unissant (mutuellement) les sujets conscients, comme le ferait le spectacle présentant la danse interprétée par une danseuse aux belles hanches. Tous les spectateurs se mettent alors à vibrer à l'unisson, une telle unité, toutefois, n'est pas parfaite car subsiste une différenciation liée aux divers aspects individuels tels que le souffle, etc. le corps, le plaisir, etc. pour l'esprit.

C'est ainsi que le Seigneur suprême, en chaque instant, déploie l'univers selon (les cinq modes) d'émission, de résorption *(sṛṣṭi-saṃhāra)*[12]… à travers la diversité des jonctions et disjonctions qu'(élaborent) les sujets conscients *(pramātṛ-saṃyojanāviyojanāvaicitrya)*.

Le maître (Utpaladeva) a déclaré (à ce sujet dans la *Śivastotravallī*[13]) :

« Hommage à celui qui, se réjouissant inlassablement de la dégustation des trois mondes, savoure la félicité de l'émission créatrice et de l'existence (cosmiques). »

Et Bhaṭṭanārayaṇa[14] de préciser également :

« Hommage à Lui, non-né, non-différencié, ineffable, qui seul s'adonne sans relâche à la création des trois mondes, à travers d'innombrables imaginations créatrices ! »

Voici donc établi à présent que la totalité des phénomènes repose à l'intérieur du Soi car, dans le cas contraire, leur représentation consciente *(parāmarśa)* ne pourrait avoir lieu. -10-

Mais, en vérité, (s'enquiert le contradicteur), toute prise de conscience *(parāmarśa)* relève de la connaissance déterminée/idéation *(vikalpa)*. Comment s'appliquerait-elle alors au Seigneur dont la nature est pure conscience indifférenciée ?

Sur ce problème, l'auteur déclare :

***svabhāvam avabhāsasya vimarśaṃ vidur*[15] *anyathā /***
***prakāśo 'rthoparakto 'pi sphuṭikādijaḍopamaḥ //***

**La Lumière-Conscience, a pour nature essentielle la Conscience-Énergie (prise de conscience, représentation consciente), cela est bien connu (de nous). Sinon, même altérée par (le réfléchissement) des objets en elle, celle-ci ne se distinguerait pas de l'inertie d'un cristal.**

Dans cette perspective, s'il existait d'une part la mise en lumière *(avabhāsa)*, c'est-à-dire la Lumière-Conscience *(prakāśa)* et, d'autre part, ce qui ne l'est pas (la cruche, par exemple) – (deux réalités) confinées chacune en leur propre identité selon le mode d'exclusion mutuelle et, de plus, indépendantes entre elles, il serait difficile de distinguer l'élément conscient de l'élément non-conscient (par exemple une jarre, un vêtement). Mais si, par contre, on admet que la faculté de représentation (qu'est *prakāśa*), concernant les objets, n'est pas dépourvue de conscience, pourquoi ne pas aller jusqu'à qualifier l'argile de « consciente » puisqu'elle est liée à l'existence de telle jarre ? Si l'essentiel toutefois ne se borne pas à la relation à l'objet mais à sa manifestation –sa mise en lumière *(avabhāsa*[16]*)* –, il s'ensuit que cette lumière, (dimension ultime de tout apparaître) brille en union avec l'objet. Il n'est pas logique en effet de penser qu'une chose puisse en manifester une autre qui serait avec cette dernière sans relation aucune.

Si l'on avançait qu'en dépit de sa nature distincte de la Lumière-Conscience, la jarre puisse être cause de sa propre manifestation, il faudrait alors admettre que la jarre soit de nature consciente. Mais, puisque la lumière (ou nature manifestée) de la jarre reçoit la projection de la Lumière-Conscience, et ne peut que procéder de son réfléchissement, la révélation lumineuse de l'objet n'est donc pas opaque à la conscience ; cristal, eau, miroir sont dans ce même cas ! Néanmoins, (l'on sait bien que) le cristal, (par exemple), ne peut appréhender en soi-même cette réflexion de Lumière-Conscience, par conséquent, il ressortit bien au non-conscient. Ainsi la conscience d'être affecté *(parāmarśa)*, vie même de toute entité

sensible, spontanéité par excellence, libre puissance d'essor et de résorption de soi, ne prend sa source qu'en soi-même, dans une parfaite indépendance.

Pour la conscience, réaliser : « c'est moi en vérité qui suis, par essence, unique Lumière (et c'est ainsi que) je me manifeste *(aham eva prakāśātmā prakāśe)* », équivaut à poser que la conscience *(saṃvid)* assume (dans toute sa plénitude) l'aspect de la triade « objet, sujet, moyen de connaissance » et ne dépend de rien d'autre que d'elle-même. Ces caractéristiques sont toutefois loin de concerner le cristal, etc., car, même lors de la diffraction du faisceau de la Lumière-Conscience sur eux, de tels objets nécessitent un sujet conscient extérieur pour que s'opère un acte de conscience à leur adresse ; puisqu'ils sont dénués de vie consciente, ils demeurent non-conscients.

(Toute chose, en réalité) repose en la conscience « je (suis) » qui ne se départit jamais de la nature du sujet conscient, (inaltérable présence subsistant) avant et après la perception de la manifestation déterminée. (On peut ainsi affirmer) que (cette dernière) est animée de conscience.

Il est dit (à ce propos) :

« L'accomplissement suprême de la prise de conscience définie "ceci" s'enracine en sa propre essence et revient à la prise de conscience "je suis ceci". »

Seul l'état intermédiaire, dont les extrémités initiale et finale échappent à toute perception, relève du champ phénoménal et concerne le flot ininterrompu du devenir *(saṃsāra)*, (qui se joue) des êtres égarés *(vimūḍha)*, domaine de l'illusion cosmique *(māyāpada)*.

On a prouvé jusqu'ici que la prise de conscience *(vimarśa)* constitue la caractéristique principale du Seigneur. -11-

Nous ne sommes d'ailleurs pas les seuls à donner ce principe de conscience-énergie pour trait essentiel de la Conscience cosmique. Ce sujet fut évoqué dans maints *Āgama*.

L’auteur étaie cette thèse de la manière suivante :

**-12-**

***ātmāta eva caitanyaṃ citkriyā citikartṛtā /***
***tātparyeṇoditas tena jaḍāt sa hi vilakṣaṇaḥ //***

**Le Soi est Conscience absolue et, de ce fait, activité consciente et efficience de la conscience-en-acte.**
**C’est parce qu’il se distingue du non-conscient qu’on le définit ainsi.**

La conscience-en-acte[17] est essence même du Soi, et pour le prouver, on a mis le mot « Soi » au même cas que le terme *caitanyam* (Conscience absolue) – attribut notoire du Seigneur dans les *Śivasūtra*[18] – bien que ce dernier soit par nature substance et substrat d’attribut : *caitanyam ātmā* « le Soi est Conscience ».

*Caitanyam* est synonyme de tout vocable désignant la conscience en tant que trait distinctif (du Soi). En effet, Patañjali, ce maître éminent, a décliné au même cas « le Soi » et « sa qualité essentielle », dans les passages suivants :

– « la puissance de la conscience est immuable. »
– « cette conscience est parfaite autonomie *(kaivalya)*. » II.25 *(Yogasūtra)*
– « le sujet conscient n’est que conscience. » II.20 *(Yogasūtra)*

La substance, en fait, concerne le substrat des phénomènes, objets de désir intentionnel, dans la vie pratique. Et, sans vouloir vous irriter, j’ajouterai que le monde, avec ses phénomènes, ses éléments, ses catégories, repose tout entier en cette Conscience absolue. Et parce qu’en réalité toute cette multitude incluant catégories, éléments et phénomènes doués des qualités d’action, de *guṇa*, etc., procède de cette substance essentielle (évoquée ci-dessus), c’est bien la Conscience et elle seule qui en constitue la substance ultime.

On a souligné le fait que la conscience absolue *(caitanyam)* constitue cet aspect de la Conscience toujours infuse, parfois potentiellement, en la diversité des innombrables qualités (qui constituent les phénomènes) ; *caitanyam* est composé à la fois du suffixe *kṛt* indiquant le sujet de l'action, et de l'affixe d'état exprimant une relation. Celle-ci se compose de deux éléments reliés entre eux ; la substance ici serait « principe de conscience » (auquel tout est relié) ; l'affixe *ya* qui désigne la qualité d'activité se réfère à l'acte de conscience, le mettant de la sorte en évidence.

Cette activité de la conscience n'est autre que l'acte de conscience par excellence, à savoir pleine liberté de joindre et de disjoindre, puis de réunir (à nouveau). Parfaitement autonome, elle brille sans trêve, ne se fonde en aucun autre substrat qu'elle-même, à la différence des éléments de la réalité autres que le Soi se trouvant, de ce fait, dénués de la puissance d'unir et de désunir (les qualités) à son gré.

Ainsi a-t-on pu définir le Soi comme conscience en mettant l'accent sur son aspect dynamique *(vimarśa)*. Gardant présent à l'esprit cet unique principe ineffable, doué d'excellence, afin de montrer la subordination de toute autre qualité *(dharma)* à la suprématie de la pure Conscience, l'auteur déclare à cette fin : « le Soi est Conscience » et non pas : « le Soi est conscient *(cetana)* ».

Le passage « de ce fait, activité consciente *(citkriyā)* et efficience de la conscience-en-acte *(citikartṛtā)* » forme un groupe de mots composés car la règle *ardhayate* qui confère un sens indépendant à un demi-*pada*, valable en poésie, ne l'est pas dans les traités philosophiques. Telle en serait sinon l'interprétation : l'activité de la conscience *(citkriyā)*[19], ou encore l'efficience de la conscience-en-acte *(citikartṛtā)*, signifie le Soi ; or, on ne trouve trace de celle-ci nulle part dans les *Āgama*. -12-

Le mot *prakāśa* (Lumière-Conscience) n'est pas ici employé dans le sens d'une différence avec « non-lumineux », (comme dans la paire « lumineux/non-lumineux »). Pourquoi *vimarśa* (libre activité consciente) et son contraire induiraient-ils alors une opposition entre conscient et non-conscient (puisqu'en dernier ressort tout repose en la Conscience) ?

Afin d'apporter une réponse à cette objection, l'auteur affirme :

***citiḥ pratyavamarśātmā parā vāk svarasoditā /***
***svātantryam etan mukhyaṃ tad aiśvaryaṃ paramātmanaḥ //***

**La conscience-en-acte est conscience réfléchie de soi. On l'appelle également « Parole suprême » qui se révèle d'elle-même (à tout instant).**
**Elle est liberté absolue et ineffable souveraineté du Soi ultime.**

Le terme *citi* (conscience dynamique), dérivant de la forme verbale *cetayati* (il est conscient de), s'assimile à cette activité de la conscience *(citi-kriyā)* qui a pour nature la prise de conscience réfléchie de soi caractérisée par l'émerveillement de sa propre essence *(svātma-camatkāra)*. À titre d'illustration, (on cite) la jarre qui ne connaît pas cette conscience émerveillée de soi, et on la qualifie de non-consciente du fait qu'elle ne se manifeste pas de façon autonome et ne brille pas libre de toute entrave *(aparicchinna)*.

Quant à Caitra, il bénéficie au contraire, en son essence même *(svātmani)*, de l'intuition spontanée *(camatkriyate)*[20] de lui-même sous la forme « je » *(aham)*, en raison d'une abondance d'énergie se déployant *(ullāsavibhūti)* (soudain) lors de l'ébranlement dû à une intense émotion, un effort extrême, une allégresse très vive. Cette essence intime *(svātmā)* brille, est perçue, en lui seul ; (cependant) sa conscience se limite elle-même sous forme de « ceci » (tel objet) – lui-même soumis aux innombrables phénomènes tels que le jaune, le bleu, le plaisir et le déplaisir, comme à leur suppression. On en déduit donc que Caitra est animé de conscience (puisque) un objet « ceci » peut être appréhendé par sa conscience. Par suite, on ne peut logiquement soutenir que présence et absence de prise de conscience *(vimarśa)* s'excluent mutuellement.

En effet, la faculté de représentation *(vimarśa)*, pourvue d'une puissance illimitée, a pour nature de faire de l'objet un sujet, et inversement, de les unir et les plonger en la vacuité. Et cette conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)*[21], est par essence énonciation d'une parole intérieure *(antar-abhilāpa)*[22], indépendante de tout signe conventionnel

*(saṃketa)*, et émerveillement sans faille *(avicchinna-camatkāra)* ; elle ressemble à un signe de tête intérieur, imperceptible *(antarmukha-śironirdeśa)*, sans relation à aucun objet. Et cette conscience est la vie même de toutes les conventions de langage qui marquent le domaine de *Māyā*, telles que la lettre « a », etc. *(akārādimāyiyya-sāṃketika-śabda-jīvita)*, puisqu'elle est le substrat *(antar-bhitti)* où germent les prises de conscience : « c'est bleu… », « je suis Caitra » ; du fait de sa plénitude, on qualifie de « suprême » *(para)* et de « parole » *(vāk)*, car elle « énonce » *(vakti)* l'univers et le « nie » grâce à sa faculté de représentation *(pratyavamarśa)*.

Ainsi cette puissance intrinsèque du Soi suprême – dont l'essence est conscience de soi, repos en sa propre essence *(svātma-viśrānti)*, inextinguible essor *(uditā satatam)*, immuable *(nitya)* je *(aham)* – est appelée « souveraineté du Soi suprême » et parfaite liberté. (Telle est donc la Parole suprême : *Paravāk*).

Quant à la parole intermédiaire *(Parāpara)*, elle se situe au niveau de *Paśyantī* – état de *Sadāśiva.* Elle s'enracine en le sentiment du je *(ahaṃbhāva)*, alors même que viennent à s'éveiller les phénomènes (frappés de) nescience *(akhyāti)*, que la faculté de représentation *(pratyavamarśa)* désigne en tant que « cela ».

La parole inférieure *(aparā)* correspond au niveau d'entités telles Viṣṇu, Indra, Viriñca (sous l'emprise de *Māyā*), et, de toute autre encore où prévaut la conscience empirique « cela » ; néanmoins cette modalité provient du Seigneur suprême uniquement. En réalité, ne dépendre d'absolument rien *(anya-nirāpekṣatā)*, c'est cela la félicité, la souveraineté, la liberté, la Conscience absolue *(caitanya)*. C'est pourquoi l'on dit : « ("le Soi") n'est pas non-conscient *(jaḍa)* ». -13-

Ce thème fut d'ailleurs abordé en de nombreux *Āgama*.

L'auteur s'exprime à présent (sur ce sujet essentiel) :

**-14-**

***sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī /***

***saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭinaḥ //***

**Fulguration, Réalité absolue, affranchie du temps et de l'espace, c'est cette essence universelle que l'on appelle Cœur du Seigneur suprême.**

Si l'on nous demandait : « pourquoi la cruche a-t-elle une réalité et non la fleur céleste ? », nous répondrions de la façon suivante : « la cruche brille *(sphurati)*[23] à ma conscience, non l'autre (objet) ». Si exister sous forme de cruche revient (comme vous le pensez) à être manifesté à la conscience *(sphurattvam)*, « cela », (comme nous l'avons déjà dit), se manifesterait, de ce fait, à tous ou à personne.

Que signifie alors qu'elle se manifeste (dans ce cas) à moi seul ?

(Serait-ce) qu'elle affleure *(sphuraṇa)*, vibre *(spandana)* à ma conscience ? Or vibrer signifie être animé d'un mouvement imperceptible *(kiṃcit calana)* comme au sein d'une apparente immobilité (affleure) un frémissement. C'est ainsi que l'essence même de la Lumière-Conscience qui jamais ne s'altère apparaît pour ainsi dire, malgré son immuabilité *(acala)*, affectée de sa relation aux divers phénomènes[24].

(Les maîtres de notre école ont maintes fois mentionné la présence de cette vibration :)

« Tel un flux sans obstacle porté par les élans des énergies d'activité et de connaissance, Śiva, par essence conscience ininterrompue, demeure sous-jacent à toute manifestation. »[25]

« Lors d'une fureur extrême, d'une béatitude ineffable, d'une (urgente) décision à prendre sur l'acte à accomplir, lors d'une course effrénée, celui qui se centre sur de tels états indifférenciés, réalise la nature vibrante de la conscience. »[26]

« Dans l'intention de déceler la nature de cette vibration. »[27]

« Le flux de vibration, les qualités… »[28]

D’ordinaire, une personne jugée « sérieuse » ne voit pas son caractère se modifier fondamentalement, même si elle se trouve momentanément affectée par de légers émois en telle ou telle circonstance ! (Il en va de même dans le cas de la luminosité inaltérable de la conscience, *prakāśa*, irriguée par la vibration, *spanda,* de son énergie innée, *vimarśa*.)

La Réalité absolue *(sattā)* doit être comprise comme la source efficiente de toute réalisation *(bhāvanā-kartṛtā)* et la pleine liberté *(svātantrya)* (sous-jacente) en toute action. On la désigne comme éminente *(mahatī)* car elle constitue le fondement même de l’existence (fût-elle illusoire) d’une fleur céleste. Elle ne subit aucune restriction spatiale, temporelle ou phénoménale car c’est elle-même qui est à l’origine de ces principes. (Selon notre doctrine), seul ce qui brille sur le même registre peut servir d’attribut distinctif, à la manière de bracelets, pour Caitra, par exemple. Mais ici temps et espace ne jouissent pas du même degré (de réalité) que la conscience dynamique *(vimarśa)*. Les premiers font figure d’objet, tandis que celle-ci brille comme « je » *(ahantā)*.

Bien que transcendant les principes de temps et d’espace, c’est la Réalité absolue qui en anime toute expression car elle est omniprésence et éternité. Ainsi, c’est elle seule qui en est l’origine (absolue et immanente), éternelle et universelle *(vyāpaka)*. Il a été dit (à ce propos) :

« La grande Déesse est suprême Réalité, vie de l’univers. »

« *Sārā* », la sève, représente la puissance primordiale de l’acte de conscience *(vimarśa)* (de soi) – capable de se manifester sous la double forme sujet-objet –, ce dernier étant considéré sous l’angle (seul) de l’altérité par les êtres non-éveillés. Cette (potentialité infinie de la conscience dynamique) est évoquée dans le traité intitulé *Śrīsārāśastra* :

« La moelle de l’univers est bien la déesse Malinī (qui a pour forme) l’alphabet[29]. »

(Voici ce que l’on peut en déduire :)

La reconnaissance *(pratyabhijñāna)* de la puissance (du Seigneur comme Conscience cosmique) a pour assise le « Cœur » *(hṛdaya)*. Quant aux êtres animés, (leur existence – en tant que perçue –) repose sur le principe conscient et ce dernier, comme on l'a déjà établi, se fonde lui-même en dernier lieu en la puissance de *vimarśa* (énergie consciente de soi). Cette énergie de la conscience est appelée « Cœur de l'univers » qui repose en le Seigneur suprême, ultime instance, ne faisant qu'un avec lui. Le *mantra* absolu *(para)* qui (lui correspond) n'est autre que celui du Cœur[30], il a pour essence la prise de conscience *(vimarśa)*, soit l'énergie de la Parole suprême *(Parāvāk)*.

C'est pourquoi il fut dit dans les *Āgama* :

« Sans *mantra*, point de parole, ni de sens, moins encore d'essor de la conscience. »
« Ayant accédé au stade des *Mātṛ(kā)*…[31] »

Le célèbre Bhartṛhari[32], de même, a déclaré :

« Toute connaissance, en ce monde, s'accompagne d'expression verbale ; l'expérience cognitive *(pratyaya)*, en effet, est animée par la parole. De ce fait, si l'éternelle identité du verbe et de l'intellection *(bodha)* venait à disparaître, alors aucune mise en lumière (de la réalité) ne serait plus, car c'est la parole *(vāk)*, en vérité, qui (l'exprime) en prenant conscience de soi *(pratyavamarśinī)*. »

« Cette parole est en réalité activité cognitive *(saṃjñā)* des êtres entraînés dans le flot des existences. Elle est à la fois intérieure et extérieure. En son absence ne règne qu'inconscience *(visaṃjñā)*, comme dans le cas du bois, du mur… », etc.

Grâce à ces citations, le sens de l'expression « cela est bien connu » (v. 11), (impliquant l'assentiment d'autrui) est justifié. Les bouddhistes ont eux-mêmes admis ce point de vue en reconnaissant que la validité *(prāmāṇya)* de la mise en lumière par la conscience *(prakāśa)* dépend de l'activité mentale *(adhyavāsaya)*, car elle est identique au discours intérieur *(abhilāpa)*. -14-

(Une objection s'élève ici cependant) : pourquoi tant insister sur cette puissance de Conscience-énergie / « prise de conscience » *(vimarśa)*, alors que le Seigneur dispose d'une multitude d'énergies ?

L'auteur, Utpaladeva, répond ainsi :

**-15-**

***ātmānam ata evāyaṃ jñeyīkuryāt pṛthaksthiti /***
***jñeyaṃ na tu tadaunmukhyāt khaṇḍyetāsya svatantratā //***

**(Le Seigneur) se donne ainsi à connaître sous l'aspect d'objet de connaissance. Ce dernier, toutefois, n'a pas d'existence séparée (indépendante de lui). Sinon, en raison de son orientation vers le connaissable, sa liberté (souveraine) s'en trouverait abolie.**

**-16-**

***svātantryāmuktam ātmānaṃ svātantryād advayātmanaḥ /***
***prabhur īśādi saṃkalpair nirmāya vyavahārayet //***

**C'est en effet depuis sa liberté (qui est) d'essence non-duelle, que le Seigneur aspire à se révéler librement au travers de la vie pratique *(vyavahārayet)* en forgeant des conceptions telles que « Seigneur » *(īśa)*, etc.**

L'énergie efficiente (qui est le fait de l'agent) *(kartṛtva-śakti)*, essence même de la souveraineté, embrasse toutes les énergies. Elle a pour nature la conscience dynamique *(vimarśa)* dont on affirme ainsi, à juste titre, la prééminence. Telle est en bref la réponse à la question précédente.

Voici à présent le sens littéral (des versets) : le Seigneur suprême qui a pour essence la Lumière-Conscience se révèle (aussi, par jeu), comme objet de connaissance, bien qu'il soit en réalité non-connaissable *(ajñeya)* car il est par nature uniquement sujet connaissant *(jñātr-eka-rūpatva)*. Telle est l'hypothèse à considérer car il n'existe de preuve solide pour aucune autre

cause (de la manifestation que lui). Et ceci s'explique en raison de l'efficience *(kartṛtva)* (divine), caractérisée par la puissance de prise de conscience *(vimarśa)*. Ainsi, parce qu'il prend conscience *(parāmṛśyate)* et qu'il porte en lui l'univers, il se manifeste sous forme de bleu, etc.

Mais en quoi nous avance le fait de supposer que (le Seigneur) se révèle (aussi) sous l'aspect d'objet connaissable *(jñeya)* ?

On répondra que rien de ce qui relève du « cela » ne peut exister en dehors de la Lumière-Conscience ; la particule *tu* (en effet), ici emphatique (suggère que) nous en avons déjà fourni les preuves. Mais voici (à présent) d'autres arguments encore !

S'il existait des objets de connaissance qui en soient (radicalement) distincts *(vyatirikta)*, le Soi, sujet conscient par excellence, tournant alors son regard vers ceux-ci, en oublierait la perception de soi-même *(sva-saṃvedana)*. Il en découlerait alors une subordination du sujet à l'égard du monde extérieur ; (une telle dépendance) exclurait de fait toute autonomie puisque celle-ci exclut (le besoin d') « orientation vers » (autre chose). Et si le Soi aspirait ainsi à autre chose que lui-même, comment pourrait-il être encore le Soi ?

Ce qui est distinct du Soi demeure (à jamais) inanimé et n'éprouve d'intérêt pour aucun élément du connaissable. D'où une conséquence indésirable. De cette contradiction, il s'ensuit qu'étant autonome, le Soi n'a recours à rien d'autre (que lui-même) et se met en lumière en tant qu'objet connaissable.

(Cela implique que), non seulement le Soi assume la forme des phénomènes (bleu, etc.) mais qu'il se façonne, « se donne à lui-même une mesure » *(nir-MĀ)*, à savoir une forme d'existence douée de la nature d'agent *(kartṛ)* et d'autonomie, afin de s'adapter aux fins de la vie courante (en sa diversité) : méditations, hommages, rituels, enseignements.

Telle est le lien avec le verset précédent (v.15).

(Une autre objection est à présent soulevée :)

De toute évidence, le fait de dire, (comme vous le faites), qu'une chose est à la fois autonome et objet de création n'est-il pas contradictoire ?

L'auteur entreprend de réfuter cette objection en posant la parfaite liberté du Soi, son essence non-duelle *(advayātmā)*, sa nature de pure conscience *(saṃvid-eka-rūpa)* ; cette seconde référence à la liberté suggère l'absence de toute entrave à son accomplissement *(saṃpādana)*, chose exceptionnelle dans le domaine de *Māyā*.

Concernant le terme « de ce fait, ainsi » *(ata eva)*, (il y a deux options possibles : soit) il fait référence à la nature essentielle de l'énergie de la conscience *(vimarśa-śakti)* et il n'y a donc pas de redite ; (soit il faut) le comprendre comme : « du fait de cette autonomie *(svātantrya)* ». De ces deux expressions, la première étant considérée comme une apposition, on envisagera dans ce cas une construction commune de ces deux versets (14 et 15), ainsi syntaxiquement liés.

L'auteur (des versets, Upaladeva) développe son point de vue de la manière suivante :

À la différence des phénomènes tels que bleu, etc., ce qui est doté d'essence autonome *(svātantra-rūpa-nirmāṇa)* ne procède pas d'une création (séparée/distincte du Seigneur), cela fut bien établi. L'objet de méditations, de louanges, de prises de conscience, peut apparaître, quant à lui, distinct aux yeux du méditant, du laudateur ou de toute personne qui s'adresse à ces divers aspects de la divinité (envisagés comme) le Seigneur, le Soi, l'Éternel, l'Omniprésent, le parfaitement Libre. Un tel objet (mental) est, certes, dans une certaine mesure, créé/élaboré *(nirmita)*, il n'en reste pas moins vrai qu'(en dernier ressort, il demeure) non distinct du Seigneur (qui est Conscience et donc source de toute représentation) car, sinon, les méditations, etc., sur Īśvara ne différeraient pas de celles (consacrées) à une autre (divinité) que lui ! Or, il n'en va pas ainsi car l'on obtient (de ces méditations) des effets différents (selon la divinité vénérée). En fait, grâce à sa Conscience-Énergie (qui est puissance de représentation) *(vimarśa)*, le Seigneur suprême révèle sa propre essence sous l'aspect connaissable revêtant la double forme de sujet et d'objet – respectivement doué ou non d'autonomie. Tel est donc le caractère essentiel de la souveraineté. -15 & 16-

Mais on objectera alors : c'est à partir de la Conscience-Lumière que s'opère toute distinction au sein du champ phénoménal. Cette lumière, en effet, a pour sève l'énergie de la conscience *(vimarśa)* et du fait de leur non-différenciation (mutuelle), il convient uniquement d'évoquer (conscience et réalité phénoménale) en ces termes : « celle-là est celle-ci ». Dans les méditations sur le Seigneur ou le Soi, etc., on se représente bien le créé en tant qu'objet connaissable : « ceci », alors que la prise de conscience « je (suis) » *(ahaṃ-parāmarśa)* a pour essence la liberté. Est-il bien certain, alors, que le créé n'est pas dénué d'autonomie, sachant qu'il n'est pas doté de cette conscience de soi (« je suis ») ?

Afin de défendre sa position, l'auteur poursuit en ces termes :

**-17-**

***nāhantādiparāmarśabhedād asyānyatātmanaḥ /***
***ahaṃmṛśyatayaivāsya sṛṣṭestiṅvācyakarmavat //***

**Il n'existe pas de distinction (ultime) entre les (diverses) prises de conscience de soi *(parāmarśa)*, en dépit des multiples modalités conscientes qui les appréhendent, telle l'ipséité « je », etc.**
**L'émission créatrice (issue du Seigneur suprême) ne devient en effet connaissable que par la prise de conscience « je (suis) », tout comme l'action (exprimée par un verbe) est perçue grâce à la désinence personnelle.**

L'emploi du suffixe *-tā* (dans le mot *ahantā*) signifie ici la nature réelle (du je). Par l'expression *ādi*[33] on fait référence à *ātmā* (le soi), *īśvara*… Le terme *tiṅ*[34] est le suffixe caractéristique (de la terminaison verbale) ; « action » suggère qu'ici la métonymie qualifie une énergie potentielle qui est autre que la substance.

Voici maintenant une glose détaillée du verset.

La Conscience offre un éventail d'aspects tels que « Je », « Śiva », « Soi », sujet conscient, Seigneur et autres infinies modalités. Même si elles paraissent toutes distinctes entre elles, une césure *(bheda)* radicale semble

cependant peu crédible entre, d'une part, le Soi créateur *(nirmātṛ)* toujours présent à lui-même *(ahaṃ-parāmarśa)*, et d'autre part le domaine (où s'effectue) la prise de conscience du Seigneur, etc., procédant du créé *(nirmeya)*. (Toute distinction ultime entre *nirmātṛ* et *nirmeya*) serait en effet erronée, car même la prise de conscience *(parāmarśa)* « *īśvara* » a pour assise sa nature souveraine consistant en une (double) modalité : sujet de connaissance et sujet d'action *(jñātṛtva-kartṛtva-tattva)*.

Cet état de fait signifie, pour tout ce qui touche à la connaissance, une parfaite liberté de connaître (ou d'agir) *(avicchinna-jñānādi-śakti)*, indépendante de toute chose, liberté qui se concrétise en une participation à d'innombrables potentialités de connaître et d'agir sans restriction aucune. (Cette pleine liberté) repose ainsi en le « Je » sous la forme « je sais », « je fais/j'agis ». C'est donc en tant que (conscience) « Je (suis) » que doit être perçue (l'entière création) émise par le Seigneur, le Soi.

Autre interprétation : *sṛṣṭeḥ* est à l'ablatif causal. Le sens devient alors : concernant les créations d'Īśvara, etc., il s'agit de phénomènes animés par la conscience de soi. L'affixe d'aptitude *ya* se trouve dans la forme verbale *mṛśyate*. Les sens fondamentaux tels que : « action, relation casuelle, conjonction, détermination… » *(kriyā-kāraka-samuccaya-vikalpa)*, en dernière analyse, ne sont que des perceptions (mentales) obtenues par l'emploi de terminaisons verbales, de l'instrumental, de « ou », « et »… Ils peuvent aussi s'incorporer à des formes substantives comme dans les termes suivants : cuisson *(pāka)*, agent *(kartṛ)*, conjonction *(samuccaya)*, détermination/idéation *(vikalpa)* ; ces diverses formes se fondent dans les concepts de base suivants : « il cuisine », « avec Caitra », « et », « ou ». Sinon ces sens ne sauraient être perçus… comme dans ce passage.

À partir de ce qui précède, nous résumons (le sens du verset) comme suit :

La prise de conscience (de soi) *(parāmarśa)* est havre ultime, elle a pour nature la Réalité absolue qui n'est autre que la Conscience « Je ». Quant à l'apaisement dans le centre, il est analogue à une halte, au pied d'un arbre, sur le chemin du village. Tel est le (statut du) créé par rapport (au repos absolu). Quelle contradiction pourrait-on déceler ici ? Il est

prouvé que telle conscience, « bleu », etc., est de même nature que le Soi parce qu'elle ne trouve repos qu'en la prise de conscience essentielle « Je », même si elle assume l'aspect intermédiaire : « c'est bleu ». Par ailleurs, cette pensée : « je sais que c'est bleu » prend sa source dans le fait que : « je brille en tant que conscience » *(aham prakāśe)*, comme cela fut suggéré (dans le verset) par les termes « conscience "ceci" ».

(Il est vrai qu') une personne dont la conscience serait comme engourdie/non-éveillée *(mūḍa)* retirerait une vaine satisfaction (personnelle) d'une action fructueuse, réalisée grâce à sa saisie *(vimarśa)* du phénomène « bleu », par exemple. Mais ce sujet (conscient individuel), comme on l'a déjà mentionné, est, en soi, dépourvu d'autonomie. (C'est du Soi que tout procède ! Ainsi), pour ce qui est du Soi, même un être borné ne considère pas son but atteint sans qu'il ait saisi tel concept dans son intégrité, ni sans être parvenu à l'apaisement que seul dispense l'élucidation de sa nature réelle. Ainsi, même sous l'aspect de « créé », le Soi n'est-il jamais dépourvu de liberté. -17-

Mais si, en réalité, ce « Je » constitue le lieu de repos unique et pur de toute prise de conscience *(parāmarśa)*, alors, comment expliquer la diversité des énergies de connaissance, remémoration, etc., ainsi que la pluralité des modalités que sont le doute, la certitude, (ou encore, la variété du champ perceptible) : bleu, etc. ?

À cette objection, l'auteur réplique :

**-18-**

***māyāśaktyā vibhoḥ saiva bhinnasaṃvedyagocarā /***
***kathitā jñānasaṃkalpādhyavasāyādināmabhiḥ //***

**Cette Conscience qui, en vertu de la puissance de *Māyā*, se déploie dans le champ phénoménal, (sous une apparence) distincte du Seigneur, est (selon le cas) nommée « cognition », « création mentale », « détermination », etc.**

Il est impossible que la manifestation *(avabhāsana)* soit à elle-même sa propre source. On appelle *Māyā* la manifestation infiniment variée des phénomènes (apparaissant comme) séparée de la Lumière-Conscience, mais la puissance de *Māyā* n'est, en vérité, autre que la liberté (inhérente) à la réalité de la pure Conscience *(cit-tattva)*.

L'activité de la Conscience dynamique universelle *(citi)* procède de la Parole suprême, or celle-ci a pour essence la prise de conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)* dont le champ d'influence couvre le domaine du perceptible *(saṃvedya)*. C'est (en ce domaine où) se déploie l'ensemble des éléments que *Māyā* fait régner la différenciation, (la réalité apparaissant alors sous cette forme) aux yeux du sujet conscient. Ce domaine peut être appréhendé à travers les organes sensoriels distincts également du sujet conscient. La puissance créatrice de *Māyā* agit de même pour les cognitions, imaginations, conviction, etc., et l'emploi de *ādi* suggère également doute, remémoration, etc.

En réalité, la cognition est (une forme de conscience) *(saṃvit-tattva)* déterminée, d'une part, par des manifestations évidentes d'objets extérieurs apparaissant sous forme distincte *(sphuṭa)*, d'autre part, par les organes sensoriels qui s'emparent du champ clairement perceptible. Quant à la création imaginative *(saṃkalpa)*, elle correspond à une modalité de la conscience circonscrite au mental et focalisée sur des objets non-perceptibles *(asphuṭa)*. La certitude *(niścaya)* correspond à une détermination particulière *(adhyavāsaya)* ne concernant que l'objectivité/la dimension du perceptible et participant de l'intellect qui exerce une influence limitatrice sur la (pleine) conscience *(saṃvit)*.

On ne peut admettre (en dernier ressort) la division intérieure *(bhedatva)* du champ objectif, ni celle des organes sensoriels internes et externes, (ainsi que toute division irréductible entre ces derniers), car ils ne sont pas (réellement) distincts de la Lumière-Conscience. C'est la réalité (universelle), pure Conscience *(cit-tattva)* qui, sous le sceau de la distinction, les manifeste en leur diversité. La diversité (qui affecte ainsi le monde objectif) n'est toutefois pas (pleinement) immergée, comme pour *Sadāśiva* et *Īśvara*, dans l'indifférencié. Ainsi, cognition, création mentale, etc., ne sont (rien d'autre) que des énergies de la Conscience cosmique, universel support dont la nature non-duelle demeure (éternellement) intacte.

Il en va de même pour la diversité des fonctions mentales telles que le doute, et pour la variété phénoménale telle que bleu, etc. Tout cela forme en définitive une unité indivisible *(akhaṇḍita)*. -18-

L'adversaire rétorque ainsi : il en va peut-être ainsi de la prise de conscience *(pratyavamarśa)* à l'œuvre dans les cognitions déterminées *(savikalpa)* telles que la remémoration, l'imagination, etc., qui relèvent (uniquement) de l'énergie consciente *(citi-śakti)*. Mais comment (pourrait-on) raisonner de même dans le domaine de l'expérience immédiate, indéterminée *(nirvikalpa)* par essence, et définie par une perception sensorielle spontanée ?

En effet, la prise de conscience déterminée *(pratyavamarśa)* fait intervenir de multiples expressions verbales *(abhilāpabheda)*. De plus, (la perception immédiate), liée à une expression verbale spécifique *(abhilāpa-aviśeṣa)*, s'établit en référence à la remémoration d'une expression verbale usuelle *(saṃketa-smaraṇa)*, et cela correspond à l'éveil d'impressions latentes *(saṃskāra-prabodha)* (diverses). S'il en est ainsi, comment expliquer, au premier instant (d'une expérience), (son association à) une désignation (immédiate) ?

Afin de dissiper cette confusion émise par la thèse adverse, l'auteur déclare :

**-19-**

***sākṣātkārakṣaṇe 'pyasti vimarśaḥ katham anyathā /***
***dhāvanādyupapadyeta pratisaṃdhānavarjitam //***

**À l'instant d'une expérience immédiate intervient également une prise de conscience (synthétique) *(vimarśa)*.**

**Comment, sinon, pourrait-on se mettre à courir, en l'absence d'une approche globale de cette action ?**

Dans le cas d'une expérience immédiate s'élabore bien un discours (intérieur) intelligible, issu du Soi, de la nature d'un signe de la main. Sinon, un enfant, témoin d'un événement pour la première fois, n'en retirerait aucune connaissance. En effet, (pour décrire ce processus,

admettons qu') un enfant entende un mot (qui n'est encore pour lui) qu'une succession de perceptions indifférenciées *(nirvikalpa-vijñāna paraṃpara)*. Il verra dans un premier temps l'objet, puis (une fois ce dernier disparu), s'avisera (dans un second temps) de l'emplacement (que celui-là occupait). Lorsqu'il entendra ces mots : « apporte la cruche ! amène-la ! », comment la désignation de l'objet et l'apparence qui lui échoit brilleront-elles à l'esprit (de l'enfant) ? Ou encore, comment cet enfant sera-t-il à même d'appréhender le sens des mots « cruche », etc., « amène cela », etc., « apporte », etc. ? (Il découle de cet exemple que) l'activité cognitive du type : « tel objet correspond du point de vue du sens à tel vocable », constitue une unification/connexion *(yojanā)*[35].

Néanmoins, pourrait-on objecter, (cette connexion) provient tout simplement de la remémoration de l'usage conventionnel, liée aux connaissances acquises lors des vies antérieures de l'enfant ! [Telle est la position des bouddhistes logiciens].

(Il n'en va pas ainsi, répondons-nous) ; en effet, le mot n'est lourd de sens que dans tel contexte précis puisqu'il fut (jadis) appréhendé sur le mode de l'objectivité *(viṣayatva)*, comme objet d'une connaissance déterminée « cela », à la fois manifesté comme séparé/distinct et relié à un sujet conscient. Or, si tel élément cognitif ne procédait que de l'essence même du locuteur en lequel se fonde sa connaissance déterminée, cet élément ne serait-il pas de la nature d'un (simple) discours intérieur ?

Admettons que couleur, objet, etc. n'aient pas pour essence le verbe. Cependant, de même qu'une connaissance peut être dispensatrice de plaisir, alors que son objet en est dépourvu, de même, peut-elle être assimilée (au discours intérieur). Dans notre doctrine, cependant, l'objet ne diffère pas en essence du verbe parce qu'il procède en réalité de l'Énergie-conscience *(vimarśa*). S'il ne consistait en prise de conscience déterminée *(parāmarśa)*, l'état d'inertie inconsciente (que connaissent les objets) se déroberait également à toute saisie puisqu'aucun sujet conscient ne pourrait exercer à son égard une activité cognitive déterminée *(vikalpa)* et, de ce fait, n'en garderait jamais aucun souvenir. Mais si, à l'opposé, comme nous le pensons, la discrimination cognitive *(viṣayādhyavāsaya)* intervient à l'égard des objets, des formes, etc., cela exclut toute éventualité d'une totale

cristallisation de la conscience d'où toute pensée serait abolie, car dans ce cas (extrême) également subsiste une prise de conscience extrêmement subtile.

Ainsi, en vertu de l'énonciation (divine) ininterrompue de la création universelle en son intégralité, il n'est rien qui ne puisse être nommé ! Mais (au moment de la découverte d'un mot nouveau du langage courant), il (est nécessaire) d'en déterminer l'application exacte. Par exemple, face à une forme spécifique, un enfant aura de celle-ci une perception immédiate *(sahaja)*, soit selon le mode de détermination distinctive *(viccheda)* « cela », soit en la conscience indifférenciée « je ». Se surimposeront (progressivement) les expressions « de couleur pâle », « vache », qui, en vertu de l'habitude, seront assimilées par ce sujet doué de conscience. Puis un autre terme « blanc » viendra s'associer (en contraste) au premier (pâle) ; et « buffle » au second (vache). Tel est le principe (d'apprentissage) du langage usuel *(saṃketa-tattva)*.

Par suite, il est évident que règne, au cœur de toute expérience immédiate, une prise de conscience déterminée *(pratyavamarśa)*. L'auteur emploie le terme *api* dans l'intention de montrer qu'en réalité l'expérience spontanée débouche sur l'aperception différenciée « je vois », et le fait que la connaissance déterminée soit une fonction propre aux perceptions immédiates se retrouve dans d'autres théories, (celle des logiciens, entre autres). Dans leur perspective, l'activité spécifique n'est pas indépendante de celui qui l'exerce ; (bien au contraire), elle en est l'essence.

(Les bouddhistes logiciens poursuivent ainsi) :

Formulons (à présent) une autre hypothèse : l'expérience immédiate ne dure que l'espace d'un instant *(kṣaṇa-mātra)* durant lequel s'exerce la prise de conscience ; cela est certes indéniable. Autrement, jamais un homme ne pourrait exaucer son désir de se rendre à la fois en tel lieu, de lire et de psalmodier, alors qu'il se précipite en tel endroit, tout en parcourant du regard, en toute hâte, des lettres, psalmodiant avec empressement un recueil de *mantra*.

Comment se réaliserait, en effet, l'objet d'un désir sans une prise de conscience dynamique intégrant à la fois synthèse et différenciation *(saṃyojana-viyojana)* ? Il suffit (pour s'en convaincre) de songer à (une

situation recquérant simultanément) la connaissance d'un lieu, le désir de s'y rendre, la conscience de son itinéraire, la découverte d'un autre lieu, l'envie alors de quitter le premier pour se rendre dans le second !

On pourrait considérer, de manière similaire, les actes de lire ou de parler avec précipitation incluant de multiples points d'articulation. Dans ces deux cas, la hâte est telle que l'on ne perçoit pas l'intervention de la conscience déterminée. Il doit donc exister une prise de conscience plus subtile encore, faite d'évocation, émanant d'une parole (intérieure) suggestive. (Cette dernière n'est pas de même nature que) la connaissance déterminée, grossière, visant l'évocation précise et claire d'un objet, au moyen d'une indication verbale. La description d'une chose, par exemple, requiert les éléments suivants : « cruche », « blanche », mais également « pansue et à large socle », « caractérisée par la blancheur ». Selon le contexte, la racine *DHĀV* signifie « courir » ou « purifier » ; ici cependant, dans le cas d'une course effrénée, seule l'idée de courir prévaut, faute de préfixe (suggérant un autre sens). -19-

Supposons, (reprend l'adversaire) que cette subtile prise de conscience *(vimarśa)* (différenciée/déterminée) soit présente en la Lumière-conscience *(prakāśa)* indifférenciée. Le plus souvent, toutefois, la nature déterminante de l'activité cognitive, certes moins subtile, « s'impose » d'évidence. Le mot « bleu », par exemple, se révèle séparément, à la manière d'un objet, comme dans l'expérience « c'est bleu ». Comment ce terme (désignant un sens précis) pourrait-il être non-distinct de la Lumière-Conscience alors que la Conscience-Énergie *(vimarśa)* génère l'énonciation verbale et que vous prônez la non-distinction de cette conscience-en-acte et de la Lumière qui révèle toute chose, y compris dans le domaine différencié de *Māyā* ? Comment résoudre cette contradiction (dans votre théorie) ?

(L'auteur expose ainsi son point de vue :)

**-20-**

***ghaṭo 'yam ity adhyavasā nāmarūpātirekiṇī /***
***pareśaśaktir ātmeva bhāsate na tv idantayā //***

**La détermination cognitive *(adhyavasā)* du type : « c'est une jarre » est (elle-même) une puissance du Seigneur suprême qui transcende nom et forme.**

**Elle brille comme « soi », et non en tant que « cela ».**

Qui irait soutenir une pareille affirmation (comme le pense l'adversaire), stipulant que cette expression (dénotant un élément) grossier, « cruche » en l'occurrence, corresponde à une prise de conscience (ultime) qui est la vie même de la Lumière-Conscience ? Car il est un fait que ce mot apparaît séparément, tout comme l'objet (qui lui est associé). Cette énergie déterminatrice *(adhyavasāya-śakti)* qui s'énonce comme « c'est ceci », unifie signifié et signifiant caractérisés (respectivement) par le nom et la forme.

Elle est une puissance du Seigneur suprême, elle a la Conscience-Énergie *(vimarśa)* pour essence et brille sans limite en tant que « je », tel le Soi, mais jamais comme objet distinct : « ceci ». Si cette Conscience-Énergie se manifestait selon certaines contraintes et dépendait d'autre chose, alors se ferait sentir la nécessité d'une autre qu'elle et cela entraînerait une régression à l'infini. Par conséquent, étant dépourvu de tout substrat, aucun objet, « bleu », etc., ne serait plus manifesté. La Conscience-Énergie ne se distingue donc pas de la Conscience-Lumière *(prakāśa)*. Le terme *adhyavasā*, au féminin, est constitué de l'adjonction de l'affixe *aṇ* selon la règle grammaticale *Ātaścopasarga*[36]. -20-

Mais, (reprend l'adversaire), si le faisceau des connaissances repose, en dernière analyse, dans le principe « je », il n'y a alors aucun contact possible avec le champ perceptible *(vedya)* ! La relation au temps et à l'espace ne s'effectue qu'à l'égard de celui qui relève du domaine du connu et non à l'égard du sujet de la connaissance. Ainsi, en l'absence de toute relation au temps et à l'espace, comment saisirait-on une succession de connaissances relativement à d'autres, ou encore, par rapport à soi-même ? Sans succession ne saurait subsister en réalité qu'une seule et unique connaissance ! Par suite, serait-il encore envisageable d'évoquer en connaissance de cause le suprême Seigneur doué des (multiples) énergies de cognition, remémoration… ?

Afin d'apaiser ce doute, l'auteur reformule ce qui précède comme suit :

**-21-**

***kevalaṃ bhinnasaṃvedyadeśakālānurodhataḥ /***
***jñānasmṛtyavasāyādi sakramaṃ pratibhāsate //***

**C'est seulement parce qu'elles sont affectées par le temps et l'espace dans le domaine varié du perceptible, que cognitions, remémorations, déterminations mentales… apparaissent comme successives.**

Il est vrai que la Conscience absolue ne connaît elle-même aucune succession. Néanmoins, grâce à sa souveraineté, la diversité des phénomènes (universels) se trouve réfléchie sous une apparence distincte. Selon le critère d'espace, d'une part : proximité et éloignement, étendue vaste ou restreinte, polymorphie ; selon le critère de temps, d'autre part : rapidité ou lenteur de la succession constituée de multiples actions. Temps et espace relèvent ainsi de cette multiplicité ; (la variété des) cognitions, même si elles sont (en soi) dépourvues (de multiplicité temporelle ou spatiale), la réfléchissent (tel un miroir) comme autant de fragments de connaissance, de remémoration, de détermination, etc.

Sous leur influence, une impression de succession se fait jour au sein du champ perceptible, ainsi que dans le jeu de leurs relations mutuelles. Seule la succession temporelle, cependant, se révèle avec une évidence précise parmi les diverses connaissances, à la différence de la succession spatiale car, pour un homme inexpérimenté, effectivement, la perception d'une montagne sera assimilée à une étendue vaste tandis que celle d'un jujube, à un espace minuscule !

Voici pourquoi l'auteur s'est également référé à l'espace. En conclusion, la succession qui, semble-t-il, concerne tout ce qui se manifeste à la conscience, n'est pas, en dernier ressort, irréelle puisque les manifestations peuvent se réfléchir successivement. En effet, est véritablement réel tout ce qui brille à la conscience. Ainsi est-il affirmé à juste titre : « La connaissance, etc. est une puissance divine ».

Alors que dans le verset (18) commençant par « cette conscience qui, en vertu de la puissance de *Māyā*… », a été mise en évidence la diversité des modes de connaissance, en ce dernier verset a été établie leur distinction relative au temps et à l'espace.

Telle est la nuance (existant entre les deux versets précédents). -21-

Depuis le début on compte cinquante-deux versets.

Ainsi s'achève le cinquième chapitre intitulé « Considération sur l'Énergie cognitive », dans le livre sur la Connaissance, extrait du commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur composé par l'illustre Abhinavagupta.



# Sixième chapitre

# Présentation de l'énergie de différenciation

Nous nous inclinons devant Śiva, origine de l'infinie multiplicité (des phénomènes) et qui, par son énergie de volonté *(svecchā[1])*, (les fait apparaître) en les découpant à l'aide du ciseau de la différenciation *(apohana[2])*, alors qu'ils ne sont pas distincts de Lui en essence.

Les énergies de remémoration et de connaissance ont été explicitées. Nous allons maintenant traiter de la puissance de différenciation qui les sous-tend toutes deux, et ceci de manière détaillée au cours des onze versets (de ce chapitre), depuis : « Cette prise de conscience du Je est essentiellement Lumière-Conscience. Elle a pour forme la parole. » jusqu'à : « il possède de toute évidence (les énergies) de connaissance et d'action ».

Le premier verset indique qu'une caractéristique (fondamentale) de cette prise de conscience est (précisément) sa non-différenciation ; puis l'auteur (établit) dans le (deuxième) verset qu'il ne peut exister d'activité différenciatrice en la pure conscience « je ». Le verset suivant déclare que ce système seul nous en fournit la preuve. On montre au cours de deux autres versets que la différenciation a pour essence la conscience « je » impure. L'auteur poursuit en précisant que l'action unificatrice des cognitions se résume à une forme de différenciation. Puis, en un verset, on présente la créativité divine *(sraṣṭṛtva)*, unifiant les (diverses) réalités. Vient

ensuite un autre verset en déduisant que l'existence de la manifestation réside dans le Soi-Conscience absolue *(cidātma)*. Puis, en deux versets, on souligne que cette manifestation phénoménale variée a également pour théâtre la remémoration et l'expérience directe. (Toute l'argumentation) précédemment déployée a (pour finalité) de permettre (à celui qui s'interroge) de reconnaître l'essence du Seigneur comme identique à la sienne, tel est le sens du dernier verset.

(Nous avons jusqu'à présent) évoqué la teneur générale du chapitre. Nous donnons maintenant un commentaire des versets.

(L'adversaire reprend :)

Il a été dit que « l'essence intime de la lumière de la manifestation *(avabhāsa)* est prise de conscience (ou conscience-énergie, *vimarśa*) ». Cette dernière fut alors mise en relation avec la parole, assimilée à un discours intérieur (subtil). On en arrive de ce fait à la conclusion que même la prise de conscience pure a pour nature la différenciation en raison de son lien avec la parole ; or ceci ne nous paraît point convenir. La détermination ne survient, en effet, que dans le domaine de la transmigration *(saṃsāra-pada)* où domine *Māyā*, (la puissance d'illusion créatrice).

L'auteur répond à cela :

**-1-**

***ahaṃ pratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāgvapuḥ /***
***nāsau vikalpaḥ sa hy ukto dvayākṣepī viniścayaḥ //***

**Cette prise de conscience du Je est par essence Lumière-Conscience. Elle a pour forme la parole. Elle n'est (cependant) pas différenciatrice car cela introduirait alors une dualité.**

Cette prise de conscience active *(pratyavamarśa)*, parfaitement libre par nature, ne connaît aucune relation de dépendance ou d'assistance par rapport à autre chose. Sans faille, pure perception intérieure, moelle, vie par excellence, essence de la Lumière-Conscience, sa nature est Conscience absolue, inaltérée malgré sa relation au corps. Celle-ci n'a rien d'une

activité différenciatrice / idéation *(vikalpa)*. On évoque cependant quelle serait la cause éventuelle d'une telle détermination en ces termes : « même si elle a pour forme la parole ». Bien que celle-ci soit d'une autre (nature) que la parole audible, et, de ce fait, dénuée de réalité objective, elle se manifeste aussi, (mais sous forme) intérieure. Selon notre perspective, cette parole est imprégnée de l'essence de la Conscience ; aussi la désigne-t-on comme une « parole que l'on s'adresse à soi-même » *(śabdanātmābhilāpa)* car, étant le substrat de tout discours, c'est en (cette dimension) que vient se surimposer *(svādhyāsa)*[3] l'objet, en opérant une jonction avec elle.

[On pourrait s'interroger ainsi :]

Mais si la conscience revêt une forme verbale, comment se fait-il qu'elle n'exerce pas de différenciation ? La réponse est qu'elle ne connaît aucune caractéristique de ce type. La différenciation se donne en effet pour tâche de susciter des distinctions entre les divers éléments d'un tout *(anyavyava-ccheda)*[4] afin de dissiper toute équivoque à leur égard, et de concevoir ainsi (les choses) sous l'angle de la diversité. La multiplicité provient de la surimposition (à l'idée de feu, par exemple, de la notion) d'absence de feu. C'est ainsi qu'apparaissent ces deux principes : feu et non-feu. La nécessité d'une différenciation s'impose donc pour tout objet connaissable.

**-2-**

***bhinnayor avabhāso hi syād ghaṭāghatyor dvayoḥ /***
***prakāśasyeva nānyasya bhedinas tv avabhāsanam //***

**Deux phénomènes distincts, tels que « jarre » et son absence peuvent (certes) (co- )exister.**

**Mais rien ne saurait se manifester, (qui soit) autre (ou) distinct de la Lumière-Conscience.**

On imagine aisément qu'un objet autre qu'une jarre – amené ici pour des raisons particulières et disposé comme il se doit en ce lieu même où l'on attendrait généralement une jarre – puisse susciter une discrimination *(vijñāna)*. Puisqu'il est de l'ordre du possible que co-existent présence et absence de la jarre, apparaît ainsi l'espace d'une surimposition. Et quand

s'effectue la surimposition *(āropa)* de ce qui n'est pas la jarre, l'activité de différenciation caractérisée par la négation *(niṣedha-lakṣaṇāpohana)* (de celle-ci) prend place. La détermination (que constitue la formulation :) « une jarre » repose donc sur la différenciation ; l'affixe *liṇ* suggère qu'il s'agit d'une éventualité.

Mais ce qui peut venir se superposer à cette lumière *(prakāsa)* (de la conscience) ne saurait en être distinct (réellement). Le semblable seul se rallie au semblable, et ce que réalise la Lumière-Conscience, jamais la non-lumière ne le pourrait. Car, du fait de la surimposition, cette aptitude seule suffirait à réfuter sa nature non-lumineuse. Mais puisque la non-lumière n'existe pas, que reste-t-il à réfuter ? Et même à supposer qu'elle existe dans sa négation, elle s'assimilerait dès lors à un aspect de la manifestation. Par essence, la Lumière-Conscience ne connaît pas de différenciations spatiales ni temporelles par lesquelles la Conscience se différencierait en diverses lumières. *Hi* (certes) a pour sens « à cause de cela », c'est-à-dire : du fait de cette impossibilité, on ne peut attribuer à *prakāśa* la nature d'une activité différenciatrice *(vikalpa)*. La prise de conscience du « je » n'est donc pas du ressort de cette connaissance différenciatrice, mais se résume uniquement à la pure prise de conscience de soi *(aham-iti-pratyavamarśa)*.
-2-

(L'adversaire) rétorque alors : néanmoins, comment la négation du type : « non-jarre » peut-elle être le fait d'une connaissance différenciatrice née de la perception immédiate (de l'objet), car le nom même de jarre n'a été (à ce moment-là) appréhendé par personne. Lors de sa perception visuelle, comment les vestiges mémoriels inconscients *(vāsana)* qui pourraient s'exprimer en ces termes : « non-jarre » pourraient-ils alors s'éveiller ?

Eh bien, en vérité, c'est à présent au tour du Śāṃkhya d'être interrogé :

**-3-**

***tadatatpratibhābhājā mātraivātadvyapohanāt /***
***tanniścayanamukto hi vikalpo ghaṭa ityayam //***

**En effet, la certitude[5] éprouvée face à un objet (« cela ») a pour nom la connaissance déterminée « jarre », etc. Le sujet conscient en qui coexistent cette chose et son contraire a donc exclu (la pensée) : « non cela ».**

Dans cette école, on opère une distinction entre le sujet conscient et la connaissance (qu'il exerce) *(pramāṇa)*. (On reconnaît) que le sujet conscient est autonome dans les domaines de la connaissance *(pramā)* et de l'activité car sa volonté forme la clef de voûte de (toutes les) unifications et différenciations *(saṃyojana-viyojana)*[6]. L'ensemble des phénomènes apparaît à l'intérieur de ce sujet. Les cognitions ont pour nature essentielle la Conscience *(cit)*, tous les phénomènes se fondant en ce même substrat *(tat-sāmānādhikaraṇya[7])*, comme dans le cas d'une ville (reflétée) dans un miroir. Ceci a été établi.

Ainsi, le sujet connaît-il (à la fois) les reflets du type « cela », une jarre par exemple, et ceux du type « non cela » : l'absence de jarre. Tel est bien le cas également dans l'état de non-différenciation *(avikalpa)*. Cette jarre participe de la nature même de la conscience, toute de plénitude *(pūrṇa)* et universelle, et de ce fait ne joue aucun rôle dans la vie quotidienne. C'est pourquoi le sujet conscient imprimant une impulsion à l'activité de *Māyā* crée une césure dans cet état parfait, suscitant alors la différenciation entre (par exemple) un habit et soi-même, une jarre et ce qui ne l'est pas. La différenciation se présente ainsi sous la forme d'une négation.

C'est sur la base de l'activité différenciatrice que naît ainsi la certitude (qu'il s'agit bien) d'une jarre, énoncée en ces termes : « En vérité, c'est bien une jarre ! » *Eva* (précisément, en vérité) suggère l'exclusion de toute autre possibilité. Et il est un fait que l'activité différenciatrice se définit par la propriété de distinguer une chose en la séparant de tout le reste. *Hi* est employé ici dans le sens suivant : « parce qu'il en est ainsi » ; il apparaît donc correct de penser que la détermination « implique la dualité ».

Dans les versets précédents l'on a évoqué deux situations pour lesquelles deux causes ont été mises successivement en évidence. Par suite, puisque la détermination se définit ainsi, (la conscience) « Je » est pure prise de conscience dénuée de différenciation. Tel est le sens de la longue

phrase qui court sur trois versets. Les Bouddhistes présentent de même l'activité différenciatrice *(vikalpa)* comme une activité du sujet conscient. En effet, dans le verset « *eka-pratyavamarśākhya…* » on trouve les expressions « *prapattā* » et « *svayam* », comment ceci peut-il s'inscrire dans leur perspective ? C'est ici le terme de ce paragraphe. -3-

(L'adversaire demande à présent :)

Mais n'est-il pas vrai que la conscience réfléchie *(pratyavamarśa)* « je » pourrait se ramener à une différenciation/idéation *(vikalpa)* dans la mesure où les objets tels que la jarre, etc., distincts de (la conscience) « je suis », doivent en être exclus *(apohanīya)* ?

L'auteur répond ainsi à cette objection :

**-4-**

***cittattvaṃ māyayā hitvā bhinna evāvabhāti yaḥ /***
***dehe buddhāvatha prāṇe kalpite nabhasīva vā //***

**Ayant abandonné, sous l'effet de *Māyā*, sa nature de conscience absolue *(cit-tattvam)*, la prise de conscience « je » brille (en assumant) des formes différenciées, telles que le corps, l'intellect, le souffle, ou l'éther…**

**-5-**

***pramātṛtvenāhamiti vimarśo 'nyavyapohanāt /***
***vikalpa eva sa parapratiyogyavabhāsajaḥ //***

**… (elle est alors erronément perçue) comme sujet conscient. On l'appelle connaissance différenciatrice *(vikalpa)* parce qu'elle exclut tout autre (objet de perception que le sien propre) : elle surgit en effet de manifestations qui s'opposent.**

La prise de conscience « je » présente un double aspect : l'un est pur tandis que l'autre relève de *māyā*. Le premier se fonde en la Conscience

universelle *(samvit)* uniquement et en ce qui ne s'en distingue pas (la réalité cosmique, par exemple), il réside dans la limpidité du Soi que viennent iriser (en transparence) les reflets de l'univers. Quant à l'aspect impur, il prend assise dans le monde objectif (les objets tels que le corps, etc.).

Seule la pure conscience « je » ne connaît rien de contraire à sa propre nature ; car, même s'ils sont de nature différente, (les objets tels que) la jarre, ayant pour essence la Lumière-Conscience, ne peuvent en aucun cas exister en dehors d'elle. Mais si celle-ci ne (jouait pas à) se nier, comment naîtrait la forme de connaissance différenciatrice au sein de la conscience ? La conscience (du « je ») impure, associée au corps, etc., liée au champ objectif et perçue comme séparée (d'autres phénomènes tels que) jarre, corps, etc., correspond sans aucun doute à une connaissance différenciatrice *(vikalpa)*. Tel est le sens de la phrase.

Voici maintenant l'explication littérale.

La Réalité de la conscience absolue *(cit-tattva)* a pour nature la pure Lumière-conscience. « Ayant abandonné » suggère que sa présence perdure, même lorsque survient l'obscuration de (sa nature), à un stade inférieur. « Séparément » renvoie à ce qui est scindé, c'est-à-dire le corps, etc. ; quant à la conscience « je » liée au corps, elle (peut devenir) sujet de la perception de bleu, etc., (ou de toute autre surimposition fallacieuse), comme dans cette affirmation due à la conviction erronée du type « moi qui suis gros ». Cette prise de conscience *(vimarśa)* est connaissance différenciée, ce n'est donc pas uniquement une pure prise de conscience de soi *(pratyavamarśa-mātra)*. En voici la raison : « autre » *(para)* suggère une manifestation distincte, de nature autre : corps, jarre, etc., semblable, homogène et s'opposant (également) sur la base d'une exclusion mutuelle ; caractérisées par une surimposition *(samāropaṇa)*, les manifestations du type « je suis gros, non pas maigre », « ceci n'est pas une jarre » procèdent par opposition car la prise de conscience intime *(avamarśa)* « je » est animée par une négation (implicite) de « cela » (en tant qu'autre que « je »). Ainsi, l'obscuration de la nature de la Conscience-Lumière est-elle à l'origine de la différenciation (en divers éléments) tels que corps, etc.

Si le Seigneur suprême se voile, c'est la puissance de *Māyā*, (l'Illusion), qui en est la cause. Sa nature génératrice d'illusions *(bhrānti)*[8] procède cependant de la liberté (divine) : aspirant à se voiler (à) soi-même *(svātma-pracchādanecchā),* (le Seigneur) renonce (pour ainsi dire) à son être indifférencié *(abheda)*. Telle est, en vérité, la nature (véritable) de l'illusion ; l'obscuration de la conscience n'est ainsi (rien d'autre) qu'une conception erronée (surgissant) du sujet conscient et dénuée de tout fondement véritable ! Elle consiste, en effet, à attribuer à l'état de sujet conscient *(pramātṛtā)* le statut de connaissable, alors qu'il est réellement autre (puisqu'il est le connaisseur).

Ainsi, les Cārvāka[9] notamment, accordent-ils foi à la thèse insensée qui voudrait réduire l'homme à un corps, certes doué de conscience, leur apparaissant comme l'élément fondamental (de l'être), et c'est bien là, (hélas) ce que pensent femmes, enfants et sottes gens ! Les adeptes du Vedānta quant à eux, considèrent qu'en raison des transformations causées par sa maturation, le corps est impermanent et, voyant que d'innombrables difformités viennent assaillir le corps privé de l'énergie du souffle vital *(prāṇa)*, ces *vedāntin* en concluent que celui-ci est bel et bien le soi, l'essence de l'être puisqu'il préside (selon eux) aux fonctions de faim et de soif. D'autres (théoriciens tels) les Kaṇāda, vont plus loin que ces derniers, affirmant que le soi n'est autre que l'intellect *(buddhi)*, substrat des cognitions, du plaisir, etc., puisque le *prāṇa*, du fait de son impermanence, est à lui seul incapable de les unifier. D'autres encore, parvenus à la condition de *yogin*, attribuent à l'intellect un rang inférieur puisqu'il est objectifiable. Les adeptes du Sāṃkhya, et d'autres à leur suite, mettent leur foi en un Brahman dénué de toute vie consciente *(śūnya-brahman)* ; selon eux, la catégorie du sujet conscient se situant à la charnière entre connaissable et inconnaissable, transcende l'entière multiplicité du connaissable. (L'allusion à) la vacuité (de tout objet en cette dimension de sujet) suscite à son propos une analogie avec l'espace, bien qu'il soit en essence différent de cet élément fondamental qu'est l'éther *(ākāśa)*.

À propos du sens de *kalpite* (forgé) : tant que persiste la bifurcation mentale, (la trame que tissent) les conceptions mentales *(kalpanā)* ne s'interrompt pas ; en effet, sitôt perçue la nature connaissable de tel objet, une autre, telle que le vide *(śūnya)*, [absence de conscience], puis encore

une autre, vient prendre sa place. Ceci ne signifie pas pour autant une régression à l'infini car, en dernière analyse, toute chose n'existe que si elle est investie de l'énergie de la Lumière-Conscience qui constitue son essence même.

Attribuer la nature de sujet au corps, etc., c'est donc entretenir une conception erronée sur sa nature réelle. « Le vide » *(śūnya)*, en vérité, n'est autre que la conscience sous un aspect contracté *(saṃkoca)* (dénué de tout objet), à la manière d'un endroit sans jarre (ni rien d'autre). Ainsi, corps, souffle, intellect ont-ils pour réalité ultime la conscience absolue *(cit-tattva)* : celle-ci (lumière limpide par nature) assume cependant, (lors de la manifestation), un aspect irisé sous l'effet des reflets issus des (catégories) inférieures : les objets de connaissance se révélent alors comme « autres » *(apara-vedya)* et suscitent la contraction (de la lumière qui se rétracte, pour ainsi dire, au profit des reflets).

Voici donc comment s'articulent les diverses étapes (de prise de conscience) vécues par les *yogin* qui les franchissent l'une après l'autre ; ces degrés reçoivent dans les *Āgama* les dénominations de *jagrāt*, *piṇḍastha*, etc.

Donnons maintenant un bref aperçu de (la nature de) l'obscuration (qui sera) développée plus loin :

« La conscience incarnée en des sujets tels que *śūnya* (ne parvenant qu'à la conscience du vide d'objet), doués de l'énergie d'action, elle-même innervée par l'énergie fragmentatrice *(kalā)*, mais dénués de conscience, devient de ce fait à la fois limitée et dépendante. »

Il est ainsi établi que la conscience impure « je » est différenciatrice. -4 & 5-

Toutefois, (reprend l'adversaire), cette prise de conscience « je » *(ahaṃ-pratyaya)* offre en fait deux visages selon qu'il s'agit d'une expérience directe ou d'une élaboration mentale synthétique *(anusaṃdhāna)*. Pure, elle se formule de deux manières : comme « Je » au niveau Śiva, et « Je suis cela », au niveau Sādaśiva. Quant à l'impure, elle est également de deux sortes : la première se cantonne (au seul présent) :

« je suis gros », tandis que la seconde s'inscrit dans une perspective temporelle : « moi qui étais gros, je suis maigre (maintenant) » ou bien « j'ai été enfant, puis jeune, puis vieux ». On a déjà posé que la nature de la connaissance différenciatrice n'avait pas pour assise la conscience (je) pure. Pour la conscience impure, fondée sur l'expérience directe *(anubhava)*, il a été établi qu'il s'agit bien de différenciation ; dans son cas alors, la conscience de soi relève néanmoins d'une élaboration synthétique *(anusaṃdhāna)*, puisque fulgure *(prasphuraṇa)* en elle la conscience de non-différenciation *(abheda)*. On pourrait ainsi être amené à déceler ici un état de non-différenciation.

Afin d'écarter cette perspective erronée, l'auteur déclare :

**-6-**

***kādācitkāvabhāse yā pūrvābhāsādiyojanā /***
***saṃskārātkalpanā proktā sāpi bhinnāvabhāsini //***

**Opérer une jonction entre, d'une part, des phénomènes apparus à tel moment et, d'autre part, ceux qui leur furent antérieurs, est l'œuvre, dit-on, de la construction imaginatrice *(kalpanā)* (réalisée) à partir des tendances inconscientes *(saṃskāra)* ; celle-ci concerne la mise en lumière de réalités différenciées.**

(À propos des phénomènes, les éléments tels que), le « corps », etc., sont sous-entendus depuis le verset précédent. « Apparus à tel moment » suggère ceci : c'est au niveau du corps, etc. – dont la caractéristique est de se manifester en relation à tel instant et soumis aux paramètres bien définis de forme, espace, temps –, que se réalise la jonction entre des manifestations antérieures, celles de l'enfance (par exemple) et celle de la jeunesse : (on en trouve un exemple dans ces réflexions) : « cet enfant que j'étais est maintenant jeune ». Par l'emploi de *ādi* (etc.), est établie une jonction avec l'état futur « je deviendrai vieux » ; cette jonction repose entièrement sur une construction imaginatrice dualisante *(kalpanā-vikalpa)* et ne relève pas de la pure conscience de soi *(śuddhaḥ pratyavamarśaḥ)*. Ici, la spécification (locale) du « corps », etc. joue le rôle de cause originelle *(hetu)* parce que le corps a pour propriété de se manifester séparément,

même lorsque s'évanouit l'idée erronée d'une scission (irréductible) entre deux entités. Mais si (régnait en revanche) une conception (de soi) infusée de plénitude, impliquant la pleine perfection (de celle) d'un corps, etc., dénué de limitation, (le sujet connaîtrait) alors l'état de Sadāśiva. Car alors s'établirait la conscience « je suis ceci » *(aham-idam)*. Peut-on dans ce cas parler réellement de pensée différenciatrice ? Nulle conscience d'aucune scission, en effet, ne s'y attache !

Mais dans ces conditions, comment l'unification *(anusaṃdhāna)* pourrait-elle se réaliser pour ce qui est scindé *(bhinna)* ?

On répondra : grâce aux complexes inconscients *(saṃskāra)*, c'est-à-dire grâce à la remémoration née de l'éveil des tendances résiduelles *(vāsana)* issues d'expériences passées. En ce qui concerne le souffle (assumant le rôle de sujet conscient), l'unification s'accomplit par la perception d'un éventail de nuances allant d'un degré infime jusqu'au plus élevé. Concernant l'intellect, l'unification repose sur la gradation de plaisirs et connaissances. Quant à *śūnya* (conscience vide d'objet), la jonction s'opère, (par exemple, lors de la perception) d'une grande étendue ou d'une absence (d'objet).

De même, la synthèse des divers aspects de la jarre (qui s'énoncerait sous la forme) « ceci est une jarre », relève de l'activité différenciatrice ; dans ces exemples d'unification, cependant, c'est essentiellement la puissance de la connaissance *(vidyā)* qui, tel un éclair, fulgure. Ainsi les maîtres la reconnaissent comme un moyen d'accès préalable au domaine suprême. -6-

Quant à nous, nous ne souscrivons pas à l'idée d'objets dépendant exclusivement de sujets, ce qui entraînerait une surenchère de sujets conscients : en effet, un élément connaissable ne brillerait pas sans la lumière d'un sujet connaissant et cette lumière n'apparaîtrait pas sans l'illumination *(prakāśana)* par une autre (lumière). On aboutirait alors à une régression à l'infini. Bien au contraire, fort de ce qui a déjà été établi, nous posons que la lumière de la conscience parfaitement pure est lumière universelle et que toujours le Seigneur jouit de son énergie créatrice.

C'est ce que (l'auteur) indique (en ces termes) :

***tadevaṃ vyavahāre 'pi prabhurdehādimāviśan /***
***bhāntam evāntar arthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ //***

**Ainsi, même au cœur de la vie courante, le Seigneur s'étant établi dans le corps, etc. manifeste comme extérieur, par (le simple élan) de son désir, le flot des objets qui brillent uniquement en lui-même.**

Ce qui fut affirmé dans le quatrième verset avec l'expression « sous forme de corps, d'intellect, etc. »[10] est à présent pleinement justifié ; comment cela ?

Lors de l'activité quotidienne dans le domaine de *Māyā*, le Seigneur dont la réalité ultime *(paramārtha)*[11] est lumière de la conscience *(prakāśa)*, assume les formes de corps, souffle, etc., selon son désir (grâce à) la puissance de *Māyā*. Par sa seule volonté, en effet, il manifeste en tant que « ceci », (sous une apparence) extérieure, la multitude d'objets. Autrement dit, tout ce qui « brille » (en lui qui n'est que) conscience, sous forme de « je » ; telle est (la nature véritable de) sa création. On se retrouverait sinon face à une régression à l'infini. *Liṅ*[12] concerne le verbe au causatif, le mot *api* (même), et le mot *eva* (seulement), se réfèrent à des mots autres que ceux du verset. *Tad* évoque la cause. Ainsi, l'essence de ce développement (relatif à la manifestation) se tenait en germe en ce qui fut établi auparavant. Mais quel en est le sens ?

Même au cœur de la vie quotidienne, lors d'un spectacle, de transactions d'achat puis de vente ou l'inverse, Parameśvara se manifeste au travers de phénomènes tels que le corps de Maitra, Caitra, etc. Il révèle la lumière de la conscience qui brille à l'intérieur de soi, sans jamais fragmenter son intériorité. Ceci est établi et l'affixe *liṅ* indique cette possibilité.

(Voici, à titre d'exemple, un aperçu de sa quintuple activité : création, préservation, dissolution, voilement/obscuration, dévoilement/grâce) :

Avec tel sujet se réalise / se crée (à tel moment) une unité avec le Seigneur, (alors que) l'unité avec un autre se trouve (soudain) suspendue, la préservation s'accomplissant sous la forme de connaissance d'un objet. Il peut susciter l'obscuration de sa propre plénitude en voilant son essence ; quant à la grâce, elle jaillit du dévoilement de la plénitude suscitant la mise en lumière de l'unité (du sujet) et du monde phénoménal. (Inlassablement, le Seigneur) agit ainsi à travers les créations, conservations, dissolutions, de grande envergure, les obscurations (provoquées par sa) colère, ainsi que les grâces (qu'il accorde) sous forme d'initiation *(dikṣā)*, de connaissances, etc. Mais ces cinq actes s'accomplissent également sans trêve au cœur de la vie quotidienne.

Dans les versets suivants se trouve réitérée (l'immanence divine dans le monde) :

« Hommage au Seigneur toujours comblé de la nourriture des trois mondes, sans trêve se divertissant de sa création, sans cesse se réjouissant de son éternité ! » (Utpaladeva, *Śivastotravallī* XX.9)

Et Bhaṭṭanārayaṇa[13] de préciser également :

« Hommage à Lui, non-né, non-différencié, ineffable, qui seul s'adonne sans relâche à la création des trois mondes, à travers d'innombrables imaginations créatrices ! »

« …quand selon ton gré tu manifestes en toi la diversité phénoménale… » -7-

Ainsi se trouve établie la manifestation des objets comme intérieure au Seigneur. Pourquoi, dès lors, lui chercher d'autres causes ? Selon la démonstration qui s'achève ici, sans détermination/idéation *(vikalpa)* il n'y aurait pas de prise de conscience *(pratyavamarśa)* sous forme de désir, du fait de la conséquence indésirable qui en découle. Dans ce passage ont été exposées les notions de prise de conscience de soi *(pratyavamarśa)* et de détermination *(vikalpa)*.

Afin de conforter en ce sens l'esprit de ses disciples, l'auteur avance l'explication suivante :

**-8-**

***evaṃ smṛtau vikalpe vāpyapohanaparāyaṇe /***
***jñāne vāpyantarābhāsaḥ sthita eveti niścitam //***

**Il apparaît ainsi avec certitude que tout phénomène existe à l'intérieur (de la conscience).**
**(Tel est le cas) des remémorations, (ou encore) des déterminations/idéations *(vikalpa)* qui reposent (à la fois) sur la différenciation et la connaissance (indifférenciée).**

Puisqu'il a pour essence la lumière de la conscience *(prakāśa)*, Parameśvara n'est autre que le sujet conscient (ultime), et cela, alors même qu'on l'assimile au corps, etc., au sujet conscient (individuel).

Il est de ce fait établi que, dans la remémoration, dans les déterminations *(vikalpa)* dont la moelle est différenciation, dans la connaissance issue de l'expérience directe *(anubhava-jñānam)*, il ne s'agit jamais, en dernier ressort, que de phénomènes internes reposant en la lumière de la conscience. Il n'y a aucun doute à ce sujet car, si le corps, etc. était vraiment un sujet conscient de la réalité, comment serait-il alors possible de dire de celui-ci que la jarre, etc. est en lui, car il a une existence séparée de celle de la jarre. La lumière de la conscience, en revanche, est inhérente à toute chose, et il est ainsi aisément établi que l'univers repose en elle seule. -8-

Mais si les phénomènes, intérieurs à l'origine, apparaissent extérieurs lors de souvenirs et d'expériences directes, en quel sens peut-on dire que dans ces deux cas leurs manifestations diffèrent ? On ne peut en effet faire abstraction de ces distinctions car elles brillent dans un cas et non dans l'autre.

Sur ce problème l'auteur s'exprime ainsi :

**-9-**

***kintu naisargiko jñāne bahirābhāsanātmani /***

***pūrvānubhavarūpastu sthitaḥ sa smaraṇādiṣu //***

**Cependant, dans l'expérience cognitive dévoilant (l'objet) comme extérieur, (la manifestation apparaît) spontanément,**
**alors que dans l'expérience mémorielle, etc., celle-ci relève d'expériences passées.**

Dans la perception immédiate du type « ceci est bleu », ce qui brille intérieurement est manifesté comme extérieur ; spontanée *(naisargika)*[14], cette manifestation de phénomènes intérieurs est suscitée par l'autonomie propre au principe créateur. Par contre, dans le cas de la mémoire, etc., c'est la puissance des traces résiduelles *(vāsanā)*, éveillées lors d'expériences cognitives variées, qui est à l'œuvre. Qu'elle soit le fruit de remémoration, d'imagination, de détermination *(adhyavasāya)* reposant sur la base des perceptions directes, cette manifestation (que l'on appelle) « bleu », (et est en réalité) intérieure mais apparaît (néanmoins) comme extérieure, ne jouit aucunement d'une existence propre mais procède de tendances inconscientes *(saṃskāra)*, nées d'expériences antérieures. Celles-ci assurent la persistance des expériences passées dans un temps postérieur (à celui de leur avènement).

Du fait que cette expérience franchit, sans disparaître, (les flots) du temps, se cristallisant autour de la caractéristique « bleu », la mémoire se calquant pour ainsi dire sur elle, apparaît elle-même limitée. C'est pourquoi la manifestation d'un phénomène, étant évidemment impossible lors de la remémoration, est seulement associée au moment passé de l'expérience. On dénie donc tout objet (tangible) à la remémoration, etc., car elle est seulement le théâtre de la saisie d'un objet jadis perçu ; et c'est en cela que réside le caractère non-distinct *(asphuṭa)* de l'objet mémoriel. Il est ainsi évident que la manifestation propre à l'expérience directe, et celle liée aux remémorations, etc. sont de nature différente. Le phénomène extérieur, qui est bel et bien intérieur, apparaît ainsi avec clarté *(sphuṭatā)* tant que les tendances résiduelles ne sont pas éveillées ; et la manifestation intérieure acquiert une nature non-distincte sitôt que ces tendances viennent s'interposer, en raison de leur non-simultanéité. -9-

Mais alors tout phénomène extérieur se manifestant sous forme d'une cognition, quelle qu'elle soit, excepté celle de l'expérience cognitive directe qui relève des sens, sera appréhendé à l'aide d'une interposition de tendances inconscientes, etc. Pour parer à cette objection, l'auteur propose l'approche suivante :

**-10-**

***sa naisargika evāsti vikalpe svairacāriṇi /***
***yathābhimatasaṃsthānābhāsanād buddhigocare //***

**Dans le cas d'une connaissance déterminée *(vikalpa)* fonctionnant de manière autonome, (telle réalité) apparaît aussi spontanément (à l'esprit),**
**Car cette manifestation surgit à son gré dans le champ de l'intellect *(buddhi)*.**

Cette connaissance discriminatrice *(vikalpa)* œuvrant en toute liberté *(svairam)*, qu'il s'agisse de décision, imagination, etc., étant du seul ressort de (la pensée), ne nécessite pas d'activité de perception directe *(pratyakṣa) ;* elle surgit, fonctionne et prend fin de manière autonome. Ainsi, cette manifestation extérieure du bleu, etc., qui brille intérieurement, est absolument spontanée. Prenons un exemple : à tel moment, une connaissance déterminante *(vikalpa)* met en lumière, dans le limpide miroir de l'intellect *(buddhi)*, un éléphant, (le faisant apparaître comme) extérieur alors qu'il n'existe que dans le sujet conscient et que jamais auparavant personne ne le vit jamais tel qu'il apparaît à présent, blanc et possédant une centaine de dents ainsi que deux trompes ! -10-

Une réflexion centrée sur l'origine « intérieure » des manifestations a été menée (avec succès) à partir d'investigations sur les divers types de manifestations *(ābhāsabheda)*. Grâce à cela, la Reconnaissance du Seigneur, que ce traité s'est donné pour tâche primordiale d'éveiller au cœur de soi, est établie sans peine. L'auteur déclare à ce propos :

**-11-**

***ata eva yathābhiṣṭhasamullekhāvabhāsanāt /***
***jñānakriye sphuṭe eva siddhe sarvasya jīvataḥ //***

**Ainsi parce qu'au gré de son désir, tout être vivant révèle *(avabhāsana)* en la ciselant, (la réalité),**

**Celui-ci possède d'évidence, (les deux énergies de) connaissance et d'action.**

Ciseler et faire apparaître, au gré de son inspiration, ce qui, du fait de son inexistence (comme objet) extérieur, ne fut jamais perçu lors d'une expérience directe, cette (constatation) contribue à établir ce qui fut démontré plus haut concernant la connaissance déterminée *(vikalpa)*. Quiconque est doué de vie, du vers à Brahmā, possède de manière innée les deux puissances de connaissance et d'action consistant respectivement à mettre en lumière *(avabhāsana)* et à « ciseler/faire surgir (le réel) » *(ullekha)*[15]. Dans le domaine (mental/psychique), il n'est guère plausible non plus de penser qu'une création soit indépendante du Seigneur, et, de ce fait, qu'elle ne tire pas son origine de lui. C'est, de toute évidence, sa propre puissance qu'il faut reconnaître dans les modalités (de la vie pratique, sous la forme) « il sait, il fait », emblématiques de sa liberté de connaître et d'agir. Par l'emploi du singulier « … chaque… » il est montré que du point de vue de la réalité ultime, tout être vivant ne fait qu'un avec le Seigneur *(ekeśvara-rūpatā)*. -11-

Depuis le début on compte soixante-trois versets.

Ainsi s'achève le sixième chapitre intitulé « Présentation de l'énergie de différenciation », dans le premier livre consacré à la Connaissance, extrait du commentaire sur les versets de la Reconnaissance du Seigneur, composé par le grand maître Abhinavagupta.



# Septième chapitre

# Présentation du support unique

Depuis l'unique écrin des joyaux que sont ses énergies infinies, nous louons Śiva qui conduit à leur perfection leurs diverses splendeurs !

Après avoir précisé l'essence véritable des énergies de remémoration, etc., l'on a mis en évidence la véritable nature du sujet conscient dans le but d'établir qu'elles ne sont en fait que des puissances *(śaktitva)* (dont il est le détenteur). Celles-ci ne peuvent en effet exister de manière autonome *(svatantram)*, ainsi seul Maheśvara doit-il être reconnu comme leur unique support *(eka āśraya)* car il est doué de la liberté de les joindre ou de les disjoindre. Par ailleurs, il n'est pas (un substrat) inconscient, à la manière du feu, simple support de la faculté de brûler, cuire, etc. Ces deux notions (conjointes dans l'expression suggérant un support doué de conscience) ont été évoquées dans le passage : « si l'acte intérieur (de la conscience) n'était pas de nature universelle et infinie », et l'on va maintenant s'attacher à préciser cela.

Afin d'établir (l'existence d') un support unique, l'auteur compose ce chapitre comptant quatorze versets, commençant par « et ce rayonnement de la conscience… » et s'achevant par « on a ainsi fait la preuve que les activités quotidiennes… ».

Le premier verset évoque la nature essentielle du support. Les deux versets qui suivent exposent le couple argument/contre-argument, à savoir

l'absolue nécessité d'un support unique pour toute activité de la vie quotidienne, et de l'impossibilité de cette dernière dans le cas contraire. Puis (l'on s'interroge) en un verset sur la vraie nature de l'activité pratique au regard de la relation causale, le verset suivant concerne la remémoration, les huit autres traitent de la différenciation entre vrai et faux. Enfin le dernier verset résume le sens général. Tel est le sommaire du chapitre.

Développons à présent le sens détaillé de chacun de ces versets !

Il a été dit précédemment (v. I.6.11) ceci : « tout être vivant (…) possède d'évidence (les deux énergies) de connaissance et d'action »[1]. Que cela signifie-t-il ? Quel sens aurait en effet un sujet conscient distinct de l'énergie cognitive, etc. ? Cependant, (nous avons vu que) l'existence d'un substrat commun à toutes les énergies fut réfutée par la doctrine Kaṇada (qui postule) « une existence séparée des qualités, etc. »

Considérant ce problème selon les critères de son école, l'auteur évoque (ce principe) unique :

**-1-**

***yā caiṣā pratibhā tattatpadārthakramarūṣitā /***
***akramānantacidrūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ //***

**Et ce rayonnement de la conscience intuitive *(pratibhā)* voilé par la poussière (qui émane) des objets variés se succédant (sans trêve)**
**n'est autre que Parameśvara, sujet conscient (par excellence), Lui dont l'essence est conscience infinie, dénuée de toute succession.**

Même si dans l'expérience : « la cruche apparaît », la lumière *(pratibhānam)* semble briller conjointement à l'objet, elle n'en émane pas pour autant, car telle n'est pas sa nature essentielle *(svakaṃ vapuḥ)*. En revanche, la conscience perceptive *(saṃvedanam)*[2] brille en tant que « cela » car c'est ainsi que l'objet se manifeste (à la conscience) en se surimposant au sujet conscient (qui éprouve) « il rayonne /à partir de /vers moi » *(māṃ prati*[3] *bhāti)*. Ainsi, dans les *Veda* :

« Là où ne brille ni soleil, ni lune, ni aucun astre,
là où ne fulgure aucun éclair, d'où vient ce feu ?
De Lui le Rayonnant, et de Lui seul
Source de toute lumière ! »[4]

L'emploi de l'affixe du participe présent *(śatṛ)* suggère la fulgurance *(sphuraṇatva)* ininterrompue. Par le terme décliné à l'accusatif se trouve explicitée la relation casuelle d'objet – qui fait état du sens unissant connu et connaisseur – suscitée par l'action créatrice propre à la liberté du Seigneur. (D'autre part), à partir / du fait de l'émergence *(ullekhanam)* de l'objet, tout se passe comme si apparaissait une succession « extérieure », sous le sceau de la diversité alors qu'elle est en réalité simultanée et dénuée de succession.

Ce rayonnement de la conscience *(pratibhā)*[5] est comparé à (celui d') un miroir : il reçoit la coloration des reflets *(pratibimba)* et se voile sous l'effet des scories émanant des successions (de cognitions) ordonnées selon l'espace et le temps, et qui sont les fruits de la liberté divine, nous en reparlerons. (Utpaladeva) a dit à leur propos : « C'est seulement parce qu'elles sont affectées par le temps et l'espace… » *(kevalaṃ bhinna-saṃvedya.)* (I.5.21).

Cette liberté forme l'essence lumineuse de toute chose, en tant que parfaite intériorité et ultime réalité, pure lumière à l'abri de toute contradiction, dénuée de toute succession. Tel est Maheśvara, en Lui ne subsiste nulle (trace) de détermination spatiale ou temporelle. Il a pour essence la Conscience absolue *(cit)*. On l'appelle pur sujet conscient car il est par nature prise de conscience *(vimarśa)* du « je » *(aham)*, comblé de (cette) liberté qui revêt divers aspects (tels que la puissance) de joindre, de disjoindre/différencier, ou de laisser à l'état naturel (« en repos ») tout ce qui concerne la multitude des connaissances droites *(pramāṇa)*. Son essence est, en réalité, la prise de conscience *(vimarśa)* dont relève l'infinie multiplicité des connaissances déterminées « ceci, cela » ; ces dernières correspondent aux manifestations de l'ensemble des *pramāṇa*, ayant pour nature la conscience déterminante *(vijñāna)* qui est lumière orientée vers l'extérieur. Elles viennent prendre place, pour tout acte cognitif, à l'intérieur (du sujet conscient).

Et voici (à présent ce que l'on peut dire de) la véritable nature de la Lumière-conscience *(prakāśa)* : elle est creuset (« lieu de repos ») des deux (principes), d'une part « je », connaissance déterminée intérieure *(antar-vikalpa)* dont l'essence est saisie comme sienne depuis toujours *(svīkṛta-pūrvarūpa)*, d'autre part la manifestation extérieure de la jarre (évoquée en ces termes :) « voici une jarre ». -1-

L'auteur enchaîne avec le verset suivant pour prouver l'authenticité de ses propos :

**-2-**

***tattadvibhinnasaṃvittimukhair ekapramātari /***
***pratitiṣṭhatsu bhāveṣu jñāteyam upapadyate //***

**Concernant les multiples cognitions *(saṃvitti)*[6] liées à des objets variés, leurs relations mutuelles ne sont possibles que si elles s'enracinent en un unique sujet conscient.**

Il a été établi que « tout objet repose en la conscience absolue », or ceci est impossible s'il s'agit d'une conscience morcelée en diverses formes cognitives. Chacune d'elle (joue en fait un rôle d') accès, de seuil, moyen, voie, à l'image d'un fleuve, pour les objets, bleu, plaisir, etc., qui viennent prendre place en l'océan incommensurable qu'est l'essence du sujet, le « je ». Les objets reposent donc en le même substrat. Ainsi, comme nous venons de l'établir, il s'agit ici de relations mutuelles, se connaissant entre elles, comme l'indique le terme *jñāti*[7]. Ce terme aisé à comprendre suggère, dans ce contexte particulier, une activité courante de mise en relation mutuelle. Voici comment comprendre cela : jamais ne se réalise d'elle-même l'unification des objets dénués de conscience *(jaḍa)*. L'auteur précise sa pensée par la réfutation des arguments contraires.

**-3-**

***deśakālakramajuṣām arthānāṃ svasamāpinām /***
***sakṛdābhāsasādhyo 'sāvanyathā kaḥ samanvayaḥ //***

**Quelle autre relation envisager (en effet), que celle assumant la forme d'une manifestation simultanée (sous le sceau de l'unité) d'éléments soumis à la succession temporelle et spatiale, et délimités en eux-mêmes ?**

Quelle connexion existe-t-il entre des objets dénués de conscience, leur appréhension cognitive *(jñāna)*, leur connaissance déterminée *(vikalpa)*, et l'évidence de leur reconnaissance, alors qu'ils sont délimités en eux-mêmes, étroitement soumis aux successions spatiale et temporelle, demeurant de ce fait auto-confinés en leur essence propre ?

Aucune autre réponse n'est possible (que celle donnée dans le verset), tel est bien le sens (à saisir). En effet, cette relation ne peut être établie, dans le cas de phénomènes quotidiens, que si l'on unifie les diverses (données) de temps et de lieu, etc. qui brillent alors simultanément. Or il n'en irait pas de même si (les cognitions, au lieu d'être synthétisées par le sujet, étaient comme) autant de tendres brins d'herbe, emportés, ici ou là (sans interrelation), et disparaissant au fil des courants. Le mot « simultané » *(sakṛt)* est employé dans l'intention d'effacer la notion de diversité (de lieu, etc.). -3-

Mais quelle est cette relation *(samanvaya[8])* ?

À cette question (l'auteur) répond par la relation causale *(kārya-kāraṇa-bhāva)*, universellement répandue :

**-4-**

***pratyakṣānupalambhānāṃ tattadbhinnāṃśpātināṃ /***
***kāryakāraṇatāsiddhihetutaikapramātṛjā //***

**L'établissement d'une relation causale nécessite la présence d'un unique sujet conscient, (afin de mettre en relation), par le jeu de perception et de non-perception, les aspects mutuellement distincts.**

Prenons le cas d'une perception du feu[9], (tout d'abord) non-accompagnée de celle de la fumée, et à laquelle succède la vision immédiate de la fumée. (Selon les bouddhistes), sans perception (préalable)

du feu, aucune perception de la fumée n'est (jamais) possible. Ainsi, la relation causale unissant feu et fumée s'illustre au moyen de deux perceptions et de trois non-perceptions, c'est-à-dire d'une quintuple forme de la relation causale. Comment cela ?

Du fait de la perception *(pratyakṣa)* du feu, se trouve écartée toute autre forme de manifestation telle que la fumée. Le phénomène « feu » est, en raison de sa perception (spécifique), différent de celui (nommé) « fumée », et cette différence[10] relève de sa nature même, car il n'implique pas un autre objet de perception ni une autre forme de connaissance. *Pāti* est utilisé ici dans le sens de « révéler » et de « (demeurer) en repos / reposer en ».

Ce terme concerne les quatre perceptions : feu, fumée, absence de feu, absence de fumée. Ainsi, quand ces phénomènes sont perçus (à divers moments) par des sujets conscients distincts, la relation causale qui unit feu et fumée ne se révèle pas (nécessairement), mais il en va autrement pour un même sujet conscient (qui effectue une synthèse). La connaissance déterminée *(vikalpa)* suscitant une expérience cognitive différente de l'expérience immédiate *(anubhava)* ne constitue pas un moyen de connaissance droite *(pramāṇa)*. Mais quand ces cinq phénomènes issus des combinaisons des courants de perception et de non-perception parviennent au repos dans le même océan de conscience, alors, une fois unifiés, ils se révèlent comme interdépendants, par la liberté innée du sujet conscient, contrairement aux objets inertes, jarres, vêtements, etc. Tout ceci est en fait le fruit de la relation causale. Ce qui est à présent justifié. -4-

Mais ne peut-on pas dire également que la puissance mémorielle suffirait à provoquer l'unification de ces perceptions et non-perceptions ?

On répondra à cette objection de la manière suivante : la remémoration n'œuvre que sur des objets d'expériences passées et son rôle consiste à relier entre elles diverses connaissances. En l'absence d'un seul et même sujet conscient, aucune remémoration ne surgirait donc.

L'auteur précise :

**-5-**

***smṛtau yaiva svasaṃvittiḥ pramāṇaṃ svātmasaṃbhave /***

***pūrvānubhavasadbhāve sādhanaṃ saiva nāparam //***

**Étant l'origine de (toute) connaissance au moment de l'expérience mémorielle,**

**c'est cette même conscience de soi *(sva-saṃvitti),* et aucune autre, qui rend possible (l'évocation d'une) expérience passée.**

Dans une remémoration, un objet (antérieurement) perçu *(anubhūta)* apparaît, c'est ce que l'on appelle le « souvenir » *(smṛti)* de cet objet. Si l'objet ne s'était déjà manifesté, aucun souvenir n'en serait possible. On assiste de la sorte à une mise en lumière de l'expérience antérieure *(anubhava-prakāsa)* or celle-ci, (en tant que perception), est, par nature, de l'ordre de la connaissance *(jñāna)*, et non de l'ordre du connaissable *(jñeya)*. Elle ne peut donc être l'objet d'une autre connaissance, non-perceptible par son semblable. Ainsi brille-t-elle (librement) de sa propre lumière !

Si, en outre, la (conscience de soi) n'était pas présente à l'instant de la remémoration, comment cette dernière pourrait-elle se manifester ? Ou bien si elle l'était, et que sa manifestation comme souvenir *(smṛti)* demeure disjointe de l'expérience directe, aucune remémoration ne serait jamais établie (sans sujet assurant la synthèse). Donc, elle n'est possible (que dans la mesure où la conscience de soi est présente en tout acte conscient, comme le fil qui les relie tous).

Ainsi, la conscience de soi *(sva-saṃvedana)* est la même dans la remémoration et la perception *(saṃvedana)* et rien d'autre qu'elle n'est à l'œuvre lors des activités cognitives telles que l'inférence ou la perception, etc. On établit de cette manière que cette conscience de soi, une et indivise *(avicchinna)*, immanente en chaque instant, constitue la nature essentielle du sujet *(pramātṛ-tattva)*.

Nous avions montré précédemment, afin d'établir l'existence du sujet conscient, que l'expérience d'un sujet ne peut affleurer à la mémoire d'un autre, mais nous avons abordé ici ce même problème par un autre biais, en prouvant que la conscience de soi est la même dans les deux cas *(sva-saṃvedanaika-bhāva)*.

Une objection est à nouveau soulevée : la connaissance déterminante *(vikalpa)* vérifie les critères de connaissance vraie *(pramāṇa)*, même pour des objets distincts de l'expérience immédiate *(anubhava)*. Or, pour nous, est non-valide ce qui présente une contradiction *(bādha)*. Comment alors, en l'absence de toute contradiction, les connaissances déterminées ne seraient-elles pas (également un moyen de connaissance vraie) ?

S'interrogeant ainsi, l'auteur insiste sur le fait que, faute de sujet conscient unique, il n'existerait aucune relation de négateur à nié *(bādhya-bādhaka-bhāva)*, telle que celle liant la notion de jarre, etc. à son contraire. Or ce type de notion anime toutes les activités quotidiennes, (permettant) de distinguer dans la vie pratique le réel de l'irréel *(satyāsatya= satya-asatya)*. Et cela serait impossible sans l'existence d'un sujet conscient unique, dans le cas d'une jarre, etc.

(L'auteur poursuit ainsi) sa démonstration :

**-6-**

***bādhyabādhakabhāvo 'pi svātmaniṣṭhāvirodhinām /***
***jñānānām udiyād ekapramātṛpariniṣṭhiteḥ //***

**Concernant des cognitions limitées à elles-mêmes et ne s'excluant pas *(avirodhinām)*, la relation unissant l'auteur de la négation/réfutation à ce qui est nié/réfuté *(bādhya-bādhaka-bhāvo)*, ne saurait exister que si (ces réalités) reposent en un unique sujet conscient.**

Toute connaissance[11] authentique, doit (selon les logiciens), être exempte de toute contradiction ; tel est le sens (de l'argument de la thèse adverse). Il nous faut ainsi examiner la relation des contraires et se demander comment elle serait possible (sans l'existence d'un substrat universel) ? Tel est le sens du terme « aussi » *(api)*.

(Prenons l'affirmation suivante : « c'est de la nacre et non de l'argent »). Il ne s'agit pas de la négation *(bādha)*[12] de l'argent par la nacre,

personne ne sera jamais témoin d'un tel événement. Non plus que de la négation/réfutation d'une perception par l'autre car l'exclusion mutuelle ne peut exister pour deux connaissances se limitant chacune à leur objet respectif et reposant en leur propre essence. De même, la contradiction *(virodha)*[13] qui oppose (nacre et argent) ne procède pas de leur nature même, elle consiste plutôt en une relation d'exclusion car, dans le cas d'une connaissance qui s'opposerait à toutes les autres, aucune d'entre elles ne saurait subsister en raison de leur lien d'exclusion tant actif que passif. Toute opposition entre réel et irréel disparaîtrait totalement. On peut attribuer à la particule négative « *a* », dans le terme *avirodhinām* (« sans exclusion (mutuelle) »), deux constructions successives[14]. Tel est le sens.

Admettons qu'une connaissance (celle de l'argent par exemple) disparaisse, est-ce une autre qui en est la cause ? En effet, une connaissance qui ne serait pas présente au moment même (de la connaissance « argent ») ne saurait annuler l'objet de cette dernière. D'autre part, l'absence exprimée en ces termes : « il n'y a pas d'argent » ne peut en aucun cas supprimer l'objet lui-même qu'est l'argent. Si une connaissance se trouvait contredite par une autre, quel serait, selon votre thèse, le sort ainsi réservé à l'ensemble des connaissances ? Comment serait-il possible que la contradiction n'affecte que certaines d'entre elles ?

Si les connaissances respectives relatives à l'argent, à la perle, se fondent en un seul et même lieu qu'est la conscience de soi, alors seulement la relation de contradiction devient envisageable. (Poursuivons !)

Si ces connaissances diverses, voire opposées, reposent en cette réalité du sujet conscient *(pramātṛ-tattva)*, elles le font de diverses manières et non d'une seule, cela est sûr. Par exemple, deux connaissances telles que « bleu », « lotus » résident dans le sujet en tant que termes se qualifiant mutuellement *(parasparoprāg-ābhāsa)* : (substantif et adjectif) ; mais des phénomènes tels que jarre, vêtements…, demeurant également dans le sujet, sont au contraire dénués de contact mutuel *(parasparānāśleṣa)*. Quant à la perle, sa définition correspond à la négation de l'argent, l'affirmation « c'est une nacre » provoque ainsi dans ce sujet le déracinement de la notion « argent », entravant par là-même toute action, à la suite d'une juste estimation *(pramāṇa)* suscitée par la prise de conscience (de la nacre).

Aussi la diversité relative des cognitions, dans le cadre de la relation causale, est établie *(nirmita)* par la liberté du sujet conscient et non par celle des objets connus (qui en sont dépourvus), ce qui signifie la liberté du sujet conscient dans le domaine cognitif *(pramā-svatantratā)*. C'est bien parce que le rejet de connaissances antérieures (donne lieu), en un seul et même sujet, à une certitude établie *(niścitā sthitiḥ)*, que l'utilisation dans la vie quotidienne (du couple) « réfuté-réfutant » *(bādhya-bādhaka)* est possible. En vérité, (comme pour ces relations), c'est le Seigneur suprême et lui seul qui, en raison de sa liberté, fait exister ces modalités telles que « bleu », etc. C'est pourquoi celles-ci également sont « réelles ».

L'auteur donne à présent la parole à l'adversaire (bouddhiste) afin de réfuter ensuite ses dires :

**-7-**

***viviktabhūtalajñānaṃ ghaṭābhāvamatir yathā /***
***tathā cecchuktikājñānaṃ rūpyajñānāpramāṭrtvavit //***

**De même que la conscience d'un sol nu évoque la notion de l'absence de jarre,**
**de même, la conscience de la nacre équivaut à celle de la non-validité de la conscience *(jñāna)* (erronée) « argent ».**

La conscience *(jñāna)* de la nacre, se connaissant elle-même *(svātmānaṃ saṃvidat)*, est perçue comme non-distincte de la connaissance valide *(pramāṇa)*. En effet, (selon la perspective bouddhiste), les connaissances sont limitées à/ confinées en elles-mêmes, c'est-à-dire se trouvent scindées des autres, tout en les excluant *(tat-paricchinatti)*. Savoir qu'est incorrecte la conscience « argent », qui n'est autre que connaissance de la forme « non-nacre », revient à savoir qu'est admissible la conscience « nacre » ; il n'est pas nouveau que la connaissance d'une chose corresponde à celle de l'absence d'une autre. On sait bien, en effet, que la conscience de l'absence de « jarre » équivaut à l'appréhension d'une portion de sol vide. Ainsi, la réfutation *(bādhyatva)* de la conscience « argent » est-elle synonyme de celle de son inauthenticité *(apramāṇa)* ;

c'est pourquoi (l'adversaire) invoque (le couple) « réfuté-réfutant », mettant en doute la nécessité d'un unique sujet conscient *(kiṃ pramātr-aikyena)*. -7-

L'auteur réfute à présent l'illustration utilisée par l'adversaire en raison de sa conséquence indésirable, afin d'établir la réalité authentique *(tattva)* en laquelle se fonde l'activité (cognitive) liée à l'absence[15] *(abhāva-vyavahāra)*.

**-8-**

***naiva śuddhasthalajñānātsiddhyet tasyāghaṭātmatā /***
***na tūpalabdhiyogyasyāpyatrābhāvo ghaṭātmanaḥ //***

**Il n'en est pas ainsi ; à partir de la conscience *(jñāna)* du sol pur/vide (de tout objet), on peut (seulement) établir qu'il n'est pas une jarre.**

**Mais cela ne permet pas de conclure à l'absence, (sur le sol), de la jarre, (elle qui est) perceptible par les sens *(upalabdhi).***

L'illustration utilisée (précédemment par l'adversaire) ne convient pas tout à fait. La raison va en être exposée de la manière suivante : la non-existence présente deux aspects, d'une part, la non-identité *(tādātmya)*, le support n'est pas identique à l'objet. D'autre part, ici, sur le sol, ne se trouve aucune cruche. Il s'agit alors de l'absence par « séparation » *(vyatireka)*[16].

Dans le premier cas, l'élaboration (de la notion) s'établit à partir de la connaissance du sol nu, sans que la perceptibilité visuelle *(dṛśyatva)* n'intervienne. Il y a donc, du même coup, absence de relation d'identité avec tout ce qui est non-perceptible, comme, en raison de sa nature même, Piśaca, par exemple, ou un son, etc. qui ne peut être entendu faute de la réunion des facteurs (nécessaires comme) des auditeurs pour percevoir ce son, cela est un fait bien connu puisque rien d'audible n'est alors perçu. Ainsi dire : « le sol n'est pas la jarre » suggère qu'il n'est pas davantage ni Piśaca ni le son.

Mais là où la perceptibilité (d'un objet) suscite une notion indubitable d'absence par séparation *(vyatirekābhāva)*, (ce qui est en quelque sorte) une circonstance particulière *(viśeṣaṇa)*, il n'en est pas de même. -8-

Et si l'on en demande la raison, nous répondrons que cela entraîne une conséquence hautement indésirable. C'est ce que l'auteur montre dans le verset suivant :

**-9-**

***viviktaṃ bhūtalaṃ śaśvadbhāvānāṃ svātmaniṣṭhiteḥ /***
***tatkathaṃ jātu tajjñānaṃ bhinnasyābhāvasādhanam //9***

**Le sol demeure sans cesse distinct des objets car ceux-ci sont limités à eux-mêmes.**
**Mais alors, comment, certaines fois *(jātu)*, la (simple) conscience du sol conduirait-elle à (s'aviser) de l'absence d'un objet ?**

Même en présence d'une jarre le sol demeure « pur » car les objets ne se mêlent pas à lui. Pourquoi ne dirait-on pas (alors), (même) quand la jarre est présente, qu'elle est absente puisqu'elle est distincte du sol : « il n'y a pas de jarre ici ! »
La connaissance du sol « pur » – en certaines circonstances particulières, « parfois », ce qui correspond à l'absence de jarre – établit de fait la non-existence d'une jarre distincte. Comment cela est-il possible ? À cause de cette absence par exclusion (que les adversaires avancent), on en arrive ainsi à la conclusion qu'(un spectre invisible) tel Piśaca[17] n'est, ni ne peut être, sur le sol. -9-

Mais alors, (objecte l'adversaire) comment se fait-il que la vie quotidienne, qui fait preuve de cohérence *(avigīta)* vérifie de manière épisodique cette relation d'exclusion *(vyatirekābhāva)* ? Quelle est (votre) solution à cela ?

En guise de réponse, l'auteur montre comment fonder la relation d'exclusion inconnue aux Anciens :

**-10-**

***kiṃ tv ālokacayo 'ndhasya sparśo voṣṇādiko mṛduḥ /***
***tatrāsti sādhayet tasya svajñānam aghaṭātmatām //***

**Cependant, (il est vrai qu') une tache lumineuse ou, pour un aveugle, le contact chaud, doux, etc., permet d'établir en cet endroit la non-identité de telles perceptions avec la conscience d'une jarre.**

Dans cette doctrine l'existence de telle chose revient à la non-existence de telle autre. Un tel mode d'appréhension (de la non-existence) ne doit pas être écarté. Le rapport du contenant au contenu correspond à celui d'existence à non-existence, dans le cas de deux objets différents. Par suite, toute autre chose que la jarre sur le sol, une pierre, etc., ou une tache lumineuse apparaît à la conscience par l'intermédiaire de l'œil et se trouve exprimé ainsi : « il n'y a pas de jarre, ou encore (on note) l'absence de jarre, au sol ». Même lorsque ne s'exerce aucune activité visuelle, que les yeux sont clos ou que règne la plus profonde obscurité, le sujet percevant fait néanmoins l'expérience de quelque chose de différent au toucher d'une poterie semblable à la jarre, (à la fois) tendre, chaud, froid, ou bien ni chaud ni froid. Il en déduit alors l'absence de jarre, sachant bien que seul le souffle de l'air est partout présent. Tel est le sens du propos.

Voici maintenant l'analyse littérale : « cependant » introduit une objection destinée à formuler la thèse personnelle (de l'auteur). Quel est donc ici le point de vue correct ? La réponse est la suivante : là, sur le sol, une tache de lumière se présente comme un phénomène perceptible. Un aveugle, quant à lui, fera l'expérience d'un contact chaud, etc. « De ceci » signifie « d'une tache lumineuse », « d'un contact », etc. L'expression « ses perceptions » *(svajñāna)* implique une conscience (qui « saisit ») sur le mode de l'altérité, comme la jarre, par exemple, et qui est sujet de l'action. « De cela » se réfère dans ce cas à la lumière… Avoir pour nature « non-jarre » *(aghaṭa-rūpatā)* équivaut à ne pas exister comme « jarre ». « Là » signifie : sur le sol. « On peut établir » contient un sens de réalisation possible.

Par ailleurs, (il est courant qu'un sujet conscient) nie la présence de bruit (en pensant) : « il n'y a pas d'autre son ici », il a pourtant pris conscience du son infime produit par la vibration de son souffle intérieur et, entendant ainsi un son correspondant à une seule cognition (de type auditif), il évoque en son for intérieur l'éventail complet des perceptions de ce

registre. Ainsi, l'absence même d'un son très ténu est-elle perçue par qui tend l'oreille au son intérieur infiniment subtil. Seul celui qui a déjà éprouvé un contact corporel, le parfum de Tripuṭika et la saveur de la salive, a la possibilité de prendre conscience de l'absence de saveur, parfum et toucher, car avoir au préalable situé une perception parmi celles de même type s'avère indispensable pour s'assurer de la fiabilité des moyens de perception. On ne peut par ailleurs prétendre qu'est inutile le contact avec un objet appartenant au même type de perception (que l'objet absent) car la fiabilité de l'organe sensoriel ne peut être remis en cause juste après qu'il a fonctionné pour divers objets dans un passé récent. Et quiconque désire s'assurer de l'absence de tel ou tel objet passe évidemment par la perception sensorielle adéquate. -10-

Mais (poursuit l'adversaire), de cette manière, d'après la relation d'exclusion *(vyatirekābhāva)*, la négation (de Piśaca, invisible…) ne s'ensuivrait-elle pas ? En effet, de même qu'une tache lumineuse diffère d'une jarre, de même elle se distingue de Piśaca.

À cela l'auteur réplique :

**-11-**

***piśācaḥ syād anāloko 'pyālokābhyantare yathā /***
***adṛśyo bhūtalasyāntar na niṣedhyaḥ sa sarvathā //***

**De la même manière, en raison de sa nature non lumineuse (invisible), (un spectre tel) Piśāca peut (certes) prendre place au sein de la lumière,**
**(mais), du fait de son invisibilité, on ne peut totalement exclure sa présence sur le sol.**

Même si Piśāca se distingue d'une masse lumineuse, même si celle-ci est la négation de Piśāca, on ne peut dire qu'il ne soit pas présent à tel endroit. Pour la jarre, au contraire, une telle considération serait inconcevable ; en effet, elle ne peut prendre place au sein de la lumière, car celle-ci s'évanouirait. Ainsi s'établit de toute évidence l'absence de jarre. Par contre Piśāca est tel que, même s'il se trouvait en pleine lumière ou sur

le sol, il ne provoquerait aucune interruption dans la densité lumineuse ou spatiale. Par conséquent, puisqu'il peut être présent en pleine lumière (sans qu'on le voie), comment peut-on le réfuter par exclusion ? De même tout ce qui est coloré peut posséder (en outre) une saveur, ceci est indéniable. Même si Piśāca n'est pas de nature lumineuse et donc, s'il se distingue de la lumière, il est possible qu'invisible, il soit néanmoins présent, dans la compacité du sol comme dans la lumière. Ainsi, même si l'identité de Piśāca avec la lumière est réfutée selon cette approche, on ne lui dénie pas pour autant (une présence éventuelle) sous quelque forme. Dans ces conditions, comment les activités quotidiennes fonctionneraient-elles, elles qui dépendent étroitement de l'absence (de modalités telles Piśāca) ? Tel est le sens du verset. -11-

Ayant mis en évidence, par cette conséquence absurde, la véritable nature de l'absence dans la vie quotidienne *(abhāva-vyavahārasya-tattvam)*, l'auteur relie (maintenant cette conclusion) au thème de la discussion :

**-12-**

***evaṃ rupyavidābhāvarūpā śuktimatir bhavet /***
***na tvādyarajatajñapteḥ syād aprāmāṇyavedikā //***

**Ainsi, la pensée *(mati)*[18] de la nacre peut-elle correspondre à l'absence de perception *(vid)* de l'argent.**
**Elle ne peut cependant impliquer le caractère erroné d'une connaissance antérieure portant sur l'argent.**

De même que (la présence) de lumière correspond à l'absence de jarre, cette lumière perçue n'altère en aucun cas la jarre perçue précédemment. Ainsi, la conscience *(jñāna)* de la nacre perlière (se résume à) l'absence de conscience de l'argent. Telle est la possibilité (évoquée ici). De même que la perception de la jarre (se ramène à) la conscience de l'authenticité de cette perception, celle de l'absence de perception d'un habit s'accompagne également de l'authenticité (de cette prise de conscience). Elle n'en infirme pas toutefois la connaissance de l'habit en tant que telle, élaborée

auparavant. Telles sont les diverses pensées concernant la connaissance de cette jarre et cela ne modifie aucune autre connaissance antérieure.

Ainsi la conscience *(jñāna)* : « ceci est de la nacre, et non pas de l'argent ! » peut s'exprimer de son propre point de vue en ces termes : « Je suis (certain) de la validité de la présence de la nacre et de l'absence de l'argent, mais non pour l'argent (en tant que tel) ». Cependant, cela ne change rien à la connaissance antérieure de l'argent. Comment celui-ci, perçu dans le passé, serait-il (en effet) non-réel *(asatya)* ? -12-

Mais, (demande l'adversaire), le terme « ceci » était employé pour la conscience, considérée comme authentique, de l'argent et maintenant il ne l'est plus pour cette dernière mais pour celle de la nacre, ou « non-argent » ! On en déduit que la connaissance antérieure de l'argent n'est pas fondée. Il n'est certes pas possible qu'une connaissance valide se rapporte à deux objets opposés et simultanément en soit leur référence (commune). Cette activité d'exclusion *(bādhavyavahāra)* ne serait-elle pas inférentielle ? À cela l'auteur répond :

**-13-**

***dharmyasiddher api bhaved bādhā naivānumānataḥ /***
***svasaṃvedanasiddhā tu yuktā saikapramātrjā //***

**L'exclusion/réfutation *(bādha)* (d'une perception) ne peut s'établir à partir d'une inférence, du fait que n'est pas attestée, (lors de cette inférence, l'existence du) possesseur de qualité *(dharmin).***

Mais elle est en revanche réalisable par un sujet conscient unique, comme nous le prouve la perception individuelle (que nous avons des choses).

L'annulation/exclusion *(bādhā)* ne s'établit ni à partir de perceptions individuelles *(sva-saṃvedana)*, ni de l'inférence en raison de l'absence *(asiddhi)* du terme secondaire *(dharmin)*. Le mot « même » fait allusion à la cause *(hetu)* et à la concomitance invariable *(vyāpti)* ; il s'applique aux deux termes (coordonnés), c'est-à-dire perception et inférence. Lorsque le terme secondaire *(dharmin)* et la raison *(hetu)* sont établis avec certitude, et que la concomitance invariable de la raison, avec ce dont il faut se souvenir,

est présente à l'esprit, l'inférence parvient à montrer que ce qui doit être établi réside dans le terme secondaire.

La précédente conscience de l'argent est ici le terme secondaire ; c'est sa non-validité qui doit être établie. Quant à la raison, elle sera la perception de la nacre, ou une prise de conscience qui réfute l'argent, ou encore le fait de la perception effectuée sur la base de l'objet et lui appartenant *(taj-jñāna-viṣayī-kāryataṃ viṣayagataṃ)*. Mais il ne convient pas de voir les choses ainsi. En effet, au moment (de la perception de la nacre), le terme secondaire *(dharmin)* de la perception de l'argent n'a pas d'existence (en raison de l'instantanéité des cognitions), et la perception de la nacre n'est pas déterminante de celle de l'argent (comme la fumée l'est pour le feu). Et il est impossible d'établir une inférence à partir de qualités opposées (au terme secondaire) ; il ne convient donc pas de conférer le caractère d'attribut à l'objet de la remémoration (l'argent, dans cet exemple).

Mais *(atha)* notre intention, réplique l'adversaire, est d'établir que la nacre n'est pas objet de la cognition de l'argent, du fait qu'elle est celui de la connaissance de la nacre !

S'il en est ainsi, il ne s'agit là que de la confirmation de ce qui fut déjà prouvé au moment désigné comme « maintenant », de la perception de la nacre. Mais si l'inférence prend place avant celle-ci, elle se trouve d'emblée annulée car sa « raison » s'avère alors infondée : (la perception de l'argent réfute ce qui ne l'est pas). De plus, en l'absence (d'un sujet conscient), qui percevra la loi de concomitance invariable dans le cas où deux connaissances, successives dans le temps, ne coexistent pas ? Si l'on avance l'argument d'une autre inférence, on aboutit alors à une chaîne sans fin d'argumentations.

On oppose à l'adversaire la réponse suivante : comment est-il possible d'avoir deux connaissances pour un seul et même objet ? On a déjà affirmé en effet que les cognitions reposent en elles-mêmes et en leur objet. Ainsi, l'annulation ne procède pas de l'inférence non plus. Selon l'expérience l'inférence ne joue aucun rôle non plus lors de l'aperception *(pratīti)* (de la relation de contradiction) ; il est en effet établi par notre propre perception

*(sva-saṃvedana)* que (l'exclusion) se manifeste soudainement. On ne peut donc nier celle-ci en disant qu'elle n'a jamais existé (auparavant).

Ayant ainsi montré les lacunes de la thèse adverse, (l'auteur) met en évidence que la relation d'exclusion procède, selon son école, d'un sujet unique. Ceci est correct si l'on admet que toute (activité consciente) naît d'un seul sujet conscient désigné comme celui qui conçoit *(nirmātṛ)* (les diverses) cognitions. Une fois ceci établi, si l'on évoque l'impossibilité d'établir autrement les activités de la vie quotidienne, que l'adversaire dise bien ce qu'il veut ! La démonstration est maintenant achevée. -13-

Ainsi, les fréquents recours à la relation causale, à la remémoration, à l'exclusion, qui se retrouvent semblablement en tous lieux et modes de vie, dépendent d'un sujet unique. Il en est ainsi, (par exemple) des transactions d'achat et de vente qui sont impures, ou encore de la relation d'enseignant à enseigné qui est pure. Toutes se fondent d'évidence en un seul et unique sujet conscient. Toute activité repose donc sur la base de connexions. Parvenu au terme de sa démonstration, l'auteur conclut de cette manière :

**-14-**

***ittham atyarthabhinnārthāvabhāsakhacite vibhau /***
***samalo vimalo vāpi vyavahāro 'nubhūyate //***

**Ainsi, l'expérience liée aux activités quotidiennes[19], pures ou impures, se fonde en le Seigneur Tout-puissant *(vibhu)*, Lui dont émanent les reflets formés par la variété des phénomènes extérieurs.**

Afin de présenter les arguments confortant sa thèse, et qui obéissent à la loi de co-présence et de co-absence *(anvaya-vyatireka)*, l'auteur a proposé deux versets ; deux autres versets ont ensuite évoqué la vie quotidienne. On peut donc à juste titre souscrire à cette vision : en le Seigneur tout-puissant, non-limité par l'espace et le temps *(deśa-kālānavacchinna)*, se fonde toute activité, ce qui, toutefois, ne saurait porter atteinte à sa nature essentielle. Séparés/distincts de lui, en effet, les multiples phénomènes n'ont aucune existence, n'étant en vérité que reflets *(pratibimba)*[20], dénués d'autonomie propre et issus de la diversité qui est l'œuvre de la puissance créatrice de *Māyā*.

Cela signifie en réalité que l'expérience immédiate *(anubhava)* demeure le moyen de connaissance vraie *(pramāṇa)* le plus solide en ce domaine. Ceci est en effet bien connu de ceux qui ont bénéficié d'un enseignement *(upadeśa)* et ont découvert les trésors livrés par une attention aiguisée. Pour eux, la condition de la vie quotidienne, reconnue d'ordinaire comme soumise aux flots du devenir *(saṃsāra)*, s'assimile à l'état de Śiva, caractérisé par la splendeur (inhérente à) la réalité du (suprême) sujet conscient *(pramātṛ)*. Tel est le thème du verset (de la *Śivopaniṣad*) qui s'achève avec ces mots : « …l'attention (portée sur) la relation… ». Ainsi, tandis que la vie quotidienne de ceux qui n'ont pu reconnaître la nature essentielle du Soi est impure, celle de ceux qui l'ont reconnue, est pure.

On compte depuis le début soixante-dix-sept versets.

Ainsi s'achève le septième chapitre intitulé « Présentation du support unique », du premier livre consacré à la Connaissance, extrait de la Reconnaissance du Seigneur, composée par l'illustre maître Utpaladeva, et munie de la glose du maître vénérable Abhinavagupta.



# Huitième chapitre

# Considérations sur la suprême souveraineté divine

Nous rendons hommage à Śiva, Seigneur suprême manifesté aux êtres réalisés[1] alors même qu'ils demeurent immergés dans les flots de l'existence, Lui que l'on ne peut atteindre que par la conscience de soi *(sva-saṃvedana)* !

Après l'exposé (des énergies de) cognition, remémoration, différenciation, il fut démontré que le cours du monde viendrait à s'éteindre, faute d'un substrat unique *(ekāśraya)*, et dans le précédent chapitre s'est trouvé ainsi confirmé l'emploi de « un unique » dans le verset (I.7.2) :

« Concernant les multiples cognitions *(saṃvitti)* liées à des objets variés, leurs relations mutuelles ne sont possibles que si elles s'enracinent en un unique sujet conscient. »

Nous avons également évoqué la capacité du Seigneur à tenir embrassée en Lui l'entière manifestation (dans la phrase) : « l'infinité des formes universelles se tient à l'intérieur (de Lui) » *(antaḥ-kṛtānanta-viśva-rūpa)*.

Il nous reste ainsi à donner un aperçu de la souveraineté faite de liberté, suggérée par le substantif Maheśvara (Seigneur suprême). Celle-ci s'exerce dans les deux domaines de la connaissance et de l'action. Le Seigneur est donc simultanément « sujet de connaissance et d'action » *(jñātṛ-kartṛ)*. Il

est, dit-on, pure Conscience par essence, masse indivise de conscience *(cid-eka-ghaṇa)*, (à la fois) Lumière-conscience *(prakaśa)* et Énergie-conscience *(vimarśa)* ; (il faut savoir cependant que) ces diverses nuances (induisant des) distinctions (ne valent qu') à des fins purement didactiques. Ainsi, bien que la liberté liée à l'énergie d'action dans le domaine cognitif ne soit en réalité qu'énergie d'activité, celle-ci pourtant doit faire l'objet d'une étude dans ce livre consacré à la connaissance *(jñānādhikāra)*, car elle participe de cette énergie. De ce fait, le terme de « sujet connaissant » *(jñātṛ)* se trouve parfaitement justifié quant à sa racine et son affixe. En effet, l'énergie cognitive est (en réalité) conscience *(saṃvedanam)* du « Je », limitée par les altérations liées à la multiplicité phénoménale qu'il suscite lui-même *(bheditābhāsa-bhedopāśrya-niyantrṇāsaṃkucita)* ; son autonomie en regard des phénomènes suscités, se ramène à (celle) de son énergie cognitive. Ce (thème) inspirera les onze versets (de ce chapitre), commençant par : « Parfois les phénomènes se révèlent… » et s'achevant par : « …énergies de connaissance et d'activité propres au Seigneur. »

Après avoir formulé en un premier verset l'alternative suivante : une manifestation *(ābhāsa)* dépend-elle ou non d'une autre, l'auteur précise dans le deuxième verset que cette manifestation ne peut que constituer une unité. Il affirme ensuite en deux versets que l'existence d'une efficience causale *(arthakriyā)* nécessite la présence d'une autre manifestation, puis expose en deux versets le premier élément dont elle dépendra. Le verset suivant se propose d'établir l'intériorité *(antaratvam)* comme substrat nécessaire *(bhittisthānīya)* de la pluralité liée à la diversité phénoménale. Puis l'extériorité *(bāhyatvam)* est présentée en sa nature essentielle et ses divers aspects secondaires. Un autre verset donne l'unité pour substrat des énergies cognitives, etc. Un autre encore reprend (le thème de) la nature du Seigneur et annonce le livre suivant consacré à l'action *(kriyādhikāra)*. Tel est le sens global du chapitre ; nous abordons à présent la glose détaillée.

(L'adversaire émet une objection :)

Mais n'est-il pas vrai qu'(imaginer) le cours du monde comme reposant à l'intérieur du Seigneur conduirait à une inacceptable conséquence : la disparition/effacement de l'infinie variété (phénoménale), composée de ce qui est clairement identifiable *(sphuṭatva)* et de ce qui est indistinct

*(asphuṭatva)*[2] ? Car le Seigneur qui leur insuffle vie est un, et l'on ne peut croire par ailleurs en la réalité d'un monde qui lui serait étranger.

À cela, l'auteur réplique ainsi :

**-1-**

***tātkālikākṣasāmakśyasāpekṣāḥ kevalaṃ kvacit /***
***ābhāsā anyathānyatra tv andhatamasādiṣu //***

**Parfois, les phénomènes se révèlent au travers de perceptions sensorielles immédiates,**
**d'autres fois encore, dans le cas de ténèbres, ou pour un aveugle, il n'en va pas ainsi.**

**-2-**

***viśeṣo 'rthāvabhāsasya sattāyāṃ na punaḥ kvacit /***
***vikalpeṣu bhaved bhāvibhavadbhūtārthagāmiṣu //***

**Cependant, de telles distinctions ne concernent pas l'existence réelle de phénomènes (apparaissant) dans les connaissances déterminées *(vikalpa)* relatives à des objets passés, présents, futurs.**

La seule distinction *(bheda)*, affectant les manifestations, provient de la nature directe ou non de la perception[3]. Mais aucune ne relève de la nature même des phénomènes. Voici le sens essentiel de ces deux versets envisagés conjointement. Un phénomène n'a d'existence que dans la mesure où il brille (à la conscience). Parfois, les manifestations sont associées et se résolvent en une autre manifestation de la forme : « je vois », perception sensorielle d'un objet extérieur *(bāhyendriya-pratyakṣatva)*, aperception immédiate, survenant uniquement pendant la durée du phénomène. Telle est la manifestation qualifiée de « clairement évidente *(sphuṭatā)* ».

Mais quand le champ de perception du sujet conscient se trouve obscurci, et que le champ visuel se réduit à néant, les phénomènes se

présentent différemment, c'est-à-dire sans clarté aucune. Par exemple, pour un aveugle de naissance il n'y eut jamais de première manifestation caractérisée par une perception sensorielle liée à un objet, tandis qu'à la conscience d'un aveugle accidentel, plongé dans les ténèbres depuis peu, peuvent resurgir d'anciennes perceptions sensorielles à l'exclusion toutefois de toute vision nouvelle.

Par conséquent, en leur nature essentielle – leur réalité même – ces connaissances déterminées *(vikalpa)* n'offrent prise à aucune distinction/différenciation, quel que soit l'objet passé, présent ou futur. Pour illustrer ce propos on ajoute : (toutes les expériences suivantes), « je vois que cela est bleu », « je le conçois », « je l'imagine », « je m'en souviens », « je le mets en œuvre » *(karomi)*, « je le sais », etc. se résument en dernier ressort en ces termes « ce phénomène est le bleu ». Et il en va de même, sans modifier en rien l'action du sujet (de « je vois »), pour tout autre objet, jaune, etc. Quand ces phénomènes se trouvent associés ou dissociés par le Seigneur, en vertu de son (énergie de) liberté, surviennent alors dans les flots de l'existence (les qualités) de clarté distincte *(sphuṭatā)* et d'indistinction. Par exemple, une manifestation (sera dite) évidente quand « le bleu », dissocié (de l'acte conscient) « j'imagine », est associé à celui : « je vois ». On établit de cette manière la distinction relative aux trois modalités temporelles de la vie courante. Aucune jonction ni disjonction ne saurait néanmoins survenir lorsque la totalité des phénomènes parvient au repos au sein de Parameśvara. -1-

Mais, (reprend l'adversaire), si cette explication s'avère acceptable pour des éléments tels que « bleu », etc. pour lesquels intervient l'activité sensorielle liée aux objets, quelle explication donneriez-vous, en l'absence de toute perception immédiate, à la diversité (des impressions subjectives) telle que la sensation « agréable », etc. ?

Afin de réfuter cette objection, l'auteur déclare :

**-3-**

***sukhādiṣu ca saukhyādihetuṣvapi ca vastuṣu /***
***avabhāsasya sadbhāve 'pyatītatvāttathāsthitiḥ //***

**Même si des phénomènes tels que les impressions agréables *(sukha)*, ainsi que les (divers) facteurs les favorisant *(saukhya)*, existent (bel et bien à tel moment) *(sadbhāve)*, du fait qu'ils ressortissent au passé, (ils ne suscitent plus) le même état.**

**-4-**

***gāḍhamullikhyamāne tu vikalpena sukhādike /***
***tathāsthitis tathaiva syāt sphuṭam asyopalakṣaṇāt //***

**Cependant, lorsque (ces impressions) agréables, etc., deviennent les objets assidus d'une connaissance déterminante/idéation *(vikalpa)* attentive, elles se présentent telles que (par le passé), car elles sont associées à la clarté de la perception présente.**

Une manifestation, dites-vous, reste identique (à elle-même), qu'elle soit passée ou future. Prenons alors l'exemple d'une douleur, d'un plaisir, qui auraient pour causes respectives, d'un côté, un serpent et de l'autre, une guirlande ou du santal. Telle manifestation se trouve néanmoins associée à une autre du type : « ceci est passé », « ceci est à venir », elle est donc distincte de l'expérience directe « j'éprouve » *(anubhavāmi)*. (Il nous faut ainsi convenir de ceci :) le sujet conscient ne se maintient pas dans la même forme (d'expérience) que dans les prises de conscience passées telles que : « je suis heureux maintenant, ou malheureux, ou j'ai tout ce qu'il faut pour cela ! ».

Mais quand, selon le mode de la connaissance déterminante *(vikalpa)*, (le sujet conscient) se représente intensément les objets et leurs causes, comme la prise de conscience d'impressions agréables et de ses multiples causes *(kāraṇa)* propices, alors, son expérience s'exprime ainsi : « je suis heureux » sous la forme exclusive/singulière que nous avons évoquée, c'est-à-dire selon sa relation à une autre manifestation. Tout ceci est tout à fait plausible. En effet, à ce moment-là, il évoque la sensation agréable liée à la manifestation : « évidence ». Dans cette proposition l'on peut remplacer le terme « passé » par « futur » également.

Quel est donc le sens de ce développement par rapport à la diversité des expériences ? En effet, si les choses extérieures, guirlandes, etc., sont causes de l'état de bien-être, etc., et lui-même est cause de l'expérience : « je suis heureux », par suite, faute de phénomène extérieur, on ne pourrait qualifier un objet de cause, en l'absence d'effet manifeste (plaisir, etc.) et ainsi aucune expérience ne serait possible. Comment peut-on alors déclarer : par rapport à sa réalité essentielle nulle distinction n'intervient lors de la manifestation d'un objet ? Car elle est justement dépourvue de réalité *(sattā)*.

L'auteur réplique ainsi :

**-5-**

***bhāvābhāvāvabhāsānā bāhyatopādhiriṣyate /***
***nātmā sattā tatas teṣām āntarāṇāṃ satāṃ sadā //***

**L'« apparaître » extérieur des manifestations, qu'elles soient réelles ou non, n'est qu'une qualification secondaire.**
**Elle n'en est pas l'essence même. Aussi, leur véritable nature n'est-elle jamais qu'intérieure.**

(Quand on considère :) « maintenant j'éprouve du plaisir et non du déplaisir », pour ces manifestations en tant qu'existence *(bhāva)* et inexistence *(abhāva)*, l'extériorité ne constitue ni l'essence *(svātmā)* ni la nature propre *(svarūpa)*. La nature innée du « bien-être », en effet, n'est pas chose extérieure mais plutôt pur bien-être. Quand il s'agit d'un phénomène extérieur, manifesté par le Seigneur, en vertu de son autonomie, et donc d'une autre manifestation, en relation avec un phénomène de « plaisir », alors, celui-là (impose à celui-ci) une condition contingente *(upādhi)* et l'affecte de la sorte. Ainsi, de même qu'en l'absence de « bleu » aucune altération du « lotus » ne survient, ou qu'en l'absence (de la précision) « roi », un individu n'est pas caractérisé, de même, en l'absence de manifestation extérieure, les phénomènes « bien-être, mal-être, bien-aimée » ne subissent aucune modification car ils demeurent à jamais dans la modalité de l'intériorité. -5-

Les phénomènes « bleu », etc. relèvent de l'intériorité quand ils se manifestent dans l'organe interne *(antaḥkaraṇa)* qui a pour nature le miroir de l'intellect *(buddhi)* car ils s'y trouvent intégrés. Ces manifestations deviennent extérieures, en tant qu'objets connaissables, quand elles apparaissent séparées du sujet conscient et l'apparaître-extérieur n'est autre que le fait d'être perçu comme extérieur *(bāhya-pratyakṣatā)*. À partir de ces deux états (intériorité-extériorité) les phénomènes ne génèrent pas eux-mêmes l'efficience *(arthakriyā)* propre à susciter une connaissance dont elles seraient l'objet.

Mais pourquoi ne feraient-ils donc pas preuve d'efficience *(arthakriyā)* dans le domaine de l'intériorité caractérisée par l'identité au sujet conscient ?

À cela l'auteur répond :

**-6-**

***āntaratvāt pramātraikye naiṣāṃ bhedanibandhanā /***
***arthakriyāpi bāhyatve sā bhinnābhāsabhedataḥ //***

**Ne faisant qu'un avec le sujet conscient, et étant donc intérieurs (à la conscience), les phénomènes n'ont ici aucune efficience ; même dans le cas (d'un « apparaître ») extérieur, (l'efficience apparaît) différenciée en fonction des divers phénomènes.**

(Concernant) « l'unité avec le sujet conscient », les manifestations émergeant dans l'intériorité, du fait de l'identité de cette dernière avec le sujet conscient, ne font preuve d'aucune efficience. En effet, celle-ci repose sur la dissociation : par exemple « bleu » se distingue de « jaune » en tant que phénomène ; et étant également scindée du sujet, (telle manifestation) peut exercer un effet particulier sur le sujet conscient. Il n'y a toutefois pas de séparation possible, sitôt l'union du sujet accomplie, et l'efficience se trouve liée à la dissociation des phénomènes entre eux. Par suite, même si (l'existence) d'une amante venait à se manifester extérieurement, sans lien avec aucun autre phénomène tel que l'étreinte amoureuse, et si survenait

cette autre évocation « elle est loin d'ici », alors l'effet produit se révélerait opposé à l'allégresse (éprouvée) par le passé.

Puisqu'il n'existe ainsi pas de manifestation séparée du sujet, extérieure à lui, au moment de l'unification au sujet conscient, il n'y a donc pas non plus de cause efficiente, (liée à un objet extérieur) au sein de l'intériorité. Le statut de cause efficiente n'est autre, pour ainsi dire, qu'un phénomène *(ābhāsa)*. Son activité ne constitue pas l'essence même des objets, sinon leur existence ne serait plus assurée. -6-

Mais, (reprend l'adversaire), n'est-il pas vrai que, du fait de leur contradiction *(virodha)*, l'intériorité se brise au moment de la jonction avec le phénomène extérieur ? Peut-on se rallier alors à l'idée d'une manifestation des phénomènes intérieurs non-interrompue ?

L'auteur réplique alors :

**-7-**

***cinmayatve 'vabhāsānām antar eva sthitiḥ sadā /***
***māyayā bhāsamānānāṃ bāhyatvād bahir apy asau //***

**Parce qu'ils sont, en raison de leur nature même, conscience, les phénomènes existent toujours sur le mode intérieur. (Néanmoins) ils existent également sur le mode extérieur car *Māyā* les manifeste extérieurement.**

Qu'ils se révèlent intérieurement ou extérieurement, les phénomènes sont intérieurs *(antar)* à la lumière du sujet conscient. Ils ne sont en effet que conscience, car sinon, comme cela fut déjà souligné précédemment, ils ne se révéleraient pas. Mais lorsque les phénomènes extérieurs viennent au jour, grâce à la puissance de *Māyā* qui possède, en raison de sa nature, la liberté de les révéler sous forme séparée, alors, assumant ce mode d'extériorité, ces phénomènes se mettent à exister, selon la double modalité extérieure et intérieure. La réalité extérieure n'exclut en rien la réalité intérieure, substrat même de tous les phénomènes. Qui verrait ici (l'ombre)

d'une contradiction ? Il est, de fait, juste de dire : « les phénomènes intérieurs seuls ont une réalité ». -7-

Mais, (rétorque l'adversaire), si l'on restreint l'efficience aux phénomènes extérieurs qui ont, grâce aux organes des sens, la propriété d'être perceptibles, cette (limitation) ne concernera pas l'activité déterminante *(vikalpa)*, or Piśāca, etc., sitôt évoqué mentalement, suscite bel et bien la frayeur !

À ces propos, l'auteur s'oppose ainsi :

**-8-**

***vikalpe yo 'yam ullekhaḥ so 'pi bāhyaḥ pṛthakprathaḥ /***
***pramātraikātmyam āntaryaṃ tato bhedo hi bāhyatā //***

**Ce qui fait l'objet d'une détermination mentale, étant manifesté de manière différenciée, apparaît aussi comme extérieur.**
**L'intériorité est donc synonyme de l'état d'union avec le sujet conscient, tandis que l'extériorité implique une séparation.**

« Amante, brigand, etc. » sont conçus/imaginés à l'aide de la connaissance déterminante qui a pour nature essentielle la prise de conscience *(vimarśa-viśeṣa-rūpa-vikalpa-jñāna)*. Se présentent ainsi comme des phénomènes extérieurs, non seulement ceux qui sont perçus visuellement en tant qu'extérieur, mais également ceux qui se manifestent (mentalement) sous la forme « celui-ci », (comme) séparé de la Lumière-Conscience *(prakāśa)* du sujet conscient. Quant à l'intériorité, elle concerne ce qui s'enracine en le sujet en tant que « Je » *(aham iti viśrāntatva)* ; « intérieur » a ici le même sens que « très proche de », et cette expression nécessite donc (un autre terme) : le sujet conscient, et lui seul, est le substrat universel, car il n'en existe en réalité aucun autre. Par suite, pour le sujet, proximité équivaut à identité *(tādātmya)*, et extériorité signifie séparation *(bhinnaṃ tat bāhyam eva)*. Il convient d'ajouter que ce qui surgit de la pensée *(ullekha)* jouit (également) d'une efficience (certaine). -8-

Néanmoins, même si l'on considère la jarre, etc., comme extérieure, en se fondant sur l'activité du potier, etc., il n'en va pas de même pour l'activité de l'organe interne.

L'auteur réplique à cette objection :

**-9-**

***ullekhasya sukhādeśca prakāśo bahir ātmanā /***
***icchato bhartur adhyakṣarūpo 'kṣādibhuvāṃ yathā //***

**Si les fruits de l'imagination *(ullekha)*[4] ainsi que les impressions agréables *(sukha)*, etc. se manifestent sur le mode de l'extériorité,**
**c'est que le Seigneur le désire ainsi ; il en va de même des objets sensoriels, perceptibles par nature.**

Selon son désir, le Seigneur rassemble toutes les manifestations à l'intérieur de lui-même et soutient la création où se font jour les manifestations de bleu, etc., à la fois reflétée intérieurement par la connaissance déterminée *(antar-vikalpa-pratibimba)*, et sur le mode extérieur qui est par nature séparation du sujet conscient *(pramātṛ-vicchinna)*. Il en va de même pour la mise en lumière *(prakāśa)*, sur le mode extérieur, de tous les phénomènes, qui sont du ressort des organes sensoriels, tel l'œil. On peut qualifier cette mise en lumière *(prakāśa)* par l'expression suivante : « connaissance (issue) d'une perception directe » *(pratyakṣa-jñāna)*. Il en ressort que l'activité du potier n'est autre en réalité que la volonté du Seigneur, jusque dans les moindres détails, comme les imperceptibles mouvements *(spanda)* du corps, etc., qui sont également sa création ; voilà tout !

Ainsi il n'existe dans notre système aucune distinction entre :
– (d'une part) les phénomènes extérieurs (bleu, etc.), perceptibles par les organes des sens externes *(bāhya-karaṇa-gocarī-bhūta)* sur le mode de la différenciation aux yeux du sujet limité *(kalpita)* – même si ces phénomènes ne sont pas (en réalité) extérieurs à la Lumière-Conscience ;
– et (d'autre part) ceux appréhendés par les sens internes.

Attirance *(rati)* et indifférence *(nirveda)*, qui ont pour nature les émotions permanentes et impermanentes *(sthāyi-vyabhicāri-rūpa)* établies par Bhārata[5], consistent essentiellement en plaisir et déplaisir, etc., et brillent extérieurement bien qu'ils soient objets du sens interne ! Même si pour les idéations *(saṃkalpa)* l'autonomie seule du principe conscient *(kṣetrajña)* est sollicitée, cependant elle n'est autre en dernier ressort que la liberté du Seigneur. Il est en effet impossible de ne pas reconnaître que ce dernier possède pour ultime réalité la Conscience absolue *(cit-paramārtha)*. L'auteur (Utpaladeva) a déclaré à ce propos :

« Même si l'existence quotidienne se heurte aux limites de l'âme individuelle que sont l'énergie vitale *(prāṇa)*, le groupe des huit *(puryaṣṭaka)*, etc., elle prend cependant son essor en le Soi suprême. Comment surviendrait sinon, pour l'individu qui n'est en son essence autre que le Soi, cette limitation par l'énergie vitale ? »

Quand l'émission créatrice *(sṛṣṭi)*[6] suscitée mentalement se laisse essentiellement captiver par l'élan naturel qui meut le principe conscient dénué de toute intention (préalable), alors l'activité du Seigneur se révèle en toute clarté *(sphuṭa)*. C'est donc bien son désir qui est à l'initiative des idéations, sur le mode extérieur. Telle est notre conclusion. -9-

Voici maintenant résumés les thèmes de souveraineté et d'unité *(aikyam)* du Seigneur, (qui furent) précédemment évoquées :

**-10-**

***tad aikyena vinā na syāt saṃvidāṃ lokapaddhatiḥ /***
***prakāśaikyāt tad ekatvaṃ mātaikaḥ sa iti sthitam //***

**Sans l'unification des perceptions *(saṃvid)*, le cours du monde ne serait pas. Celle-ci repose sur l'unité *(ekatvam)* de la Lumière-Conscience *(prakāśa)* et elle est ainsi le sujet conscient unique. Ceci est (maintenant) établi.**

**-11-**

***sa eva vimṛśattvena niyatena maheśvaraḥ /***

***vimarśa eva vedasya śuddhe jñānakriye yataḥ //***

**Cet (ultime sujet conscient) ne fait qu'un avec le Seigneur suprême car il a pour essence une prise de conscience inébranlable,**
**et celle-ci (se décline en ses deux) énergies de connaissance et d'activité propres au Seigneur.**

Grâce aux développements préliminaires l'on a (déjà) mis en évidence que faute d'unification des cognitions *(jñānānām aikyam)*, le cours du monde, c'est-à-dire la vie pratique, ne s'accomplirait pas. Or celui-ci existe bel et bien ! Il en va donc de même de l'unification. Tout ceci se démontre sans mal : la lumière *(prakāśa)* projetée sur l'objet est en fait la conscience *(saṃvid)* elle-même, et c'est parce que la lumière de la conscience, en raison de son orientation vers le dehors, se colore que la lumière projetée sur « bleu » se distingue de celle projetée sur « jaune », etc. Mais en réalité la Lumière-Conscience est une pure « unité », car elle est exempte des déterminations dues aux contractions qu'infligent espace, temps et forme *(deśa-kāla-kāra-saṃkoca)* ; elle goûte le repos de l'intériorité *(antar-viśrānti)*[7] et reçoit le nom de sujet conscient. Ceci est indéniablement établi (à présent). -10-

Quant au Soi caractérisé par la Lumière-Conscience, il n'est jamais dépourvu de prise de conscience globale *(parāmarśana)* ; il se colore ainsi de la lumière des phénomènes variés (bleu, etc.), car il est dans sa nature de « toucher / entrer en contact » / « prendre conscience » *(vimṛśad-rūpam)*, non pas à la manière d'un cristal qui capte (sans en être affecté, diverses couleurs). Sa divine souveraineté consiste en une prise de conscience sans faille *(anavacchinna-vimarśatva)*, une indépendance absolue *(ananyo-mukhatva)* et une pure densité de félicité *(ānanda-eka-ghaṇatva)*[8]. Et cette saisie *(vimarśa)* qui a pour essence la conscience « je » *(ahaṃbhāva)* est (énergie) suprême de connaissance et d'action du Seigneur qui se divertit ainsi.

En fait l'énergie de connaissance et l'énergie d'action correspondent (respectivement) à la Lumière-Conscience et à la prise de conscience, qui est par nature parfaite autonomie ; de plus cette conscience-énergie *(vimarśa)* vit au cœur de la Lumière-Conscience. Énergies d'activité et de

connaissance ne sont en réalité, à ce stade suprême *(para)* que cette Conscience-énergie. Cependant, à l'étape intermédiaire *(parāpara)*, domaine du Seigneur Sadāśiva, elles assument la nature essentielle d'une prise de conscience « je » qui prévaut, tout en s'identifiant à (tel phénomène) « cela » *(idantā)*. Quant au niveau inférieur, *(apara)* domaine de *Māyā*, l'accent est mis, pour ces énergies, sur (l'objet) « cela ». Mais, en toute circonstance, l'énergie de connaissance *(jñāna)* n'est jamais que Conscience-énergie. Sans elle, cette énergie cognitive serait réduite, comme on l'a déjà dit, à l'état de non-conscience *(jaḍa-bhāva)*. Quant à l'énergie d'activité, (évoquée en ces termes) : « Il est pure énergie d'activité » *(sa eva ca kriyā)*[9], l'auteur annonce que le livre suivant lui est consacré.

Depuis le début on compte quatre-vingt-huit versets.

Ainsi s'achève le huitième chapitre intitulé « Considération sur la suprême souveraineté divine », extrait de la Reconnaissance du Seigneur composée par le vénérable et très éminent maître Utpaladeva, munie de la glose élaborée par l'excellent Abhinavagupta. Ainsi prend fin le premier livre consacré à l'Énergie de la Connaissance.





# LIVRE II

# De l’action



# Premier chapitre

# Présentation de l'énergie d'action

Veuille le bienheureux époux de Gaurī[1] nous révéler la réalité suprême *(ṛtam param)*[2], Lui qui met en lumière dans le vaste et limpide miroir de son essence le flot suprême de l'énergie d'action, fond ultime des ondes infinies de l'existence (qui courent) entre les deux rives (que sont) connaisseur et connu, Lui en qui resplendit la sève de sa propre énergie ! -1-

Nous louons Śiva en lequel la Bien-Aimée, l'énergie d'action[3], parvenue au repos, inlassablement dévoile l'essor de son jeu varié. -2-

Ainsi, afin de présenter avec clarté la nature de l'énergie d'action, on aborde le deuxième livre[4]. Dans les huit versets (du premier chapitre), depuis « Ainsi cette assertion… » jusqu'à « …mais cette énergie créatrice… », l'auteur désire établir qu'en réalité, au stade du Seigneur Suprême, l'activité se trouve dépourvue de toute succession *(akrama)*[5]. Aux yeux du sujet conscient soumis à la transmigration, elle apparaît néanmoins comme successive *(sakrama)*, du fait de son association avec les manifestations séquentielles. Ce premier verset réfute donc la thèse préliminaire précédemment évoquée. Le verset suivant opère une discrimination entre succession et non-succession *([a-]kramatva*[6]*)*. Puis trois versets exposent la nature de la succession ; trois autres versets encore précisent quels sont les champs d'action de la succession et ceux de la non-succession. Quant au dernier verset, il pose que, malgré leurs champs d'action distincts, toutes deux ont une assise commune.

Tel est le sens général de ce chapitre. Voici maintenant le commentaire des versets.

Après avoir, (dans le chapitre précédent), établi l'authenticité de l'énergie de connaissance, celle de l'action se laisse appréhender aisément. L'auteur mentionne ainsi quelle est l'intention de ce chapitre.

**-1-**

***ata eva yad apy uktaṃ kriyā naikasya sakramā /***
***eketyādi pratikṣiptaṃ tad ekasya samarthanāt //***

**Ainsi cette assertion : « l'action liée à un sujet unique ne saurait être à la fois une et dotée de succession » a-t-elle été réfutée car l'unicité (du sujet conscient) a été prouvée.**

La thèse adverse a été réfutée puisqu'a été mise en évidence, précisément, l'impossibilité d'une expérience séparée (d'un sujet conscient). (En voici un bref aperçu : les Bouddhistes considèrent que, d'une part), il n'existe pas de substrat (commun) mais seulement des connaissances séparées telles que l'expérience directe, la pensée duelle *(vikalpa)*, et que, d'autre part, la remémoration naît exclusivement de tendances inconscientes *(saṃskāra)*[7]. (Or il nous faut objecter à cela que), si la connaissance était non-consciente, aucun phénomène ne se manifesterait, et que, dans le cas contraire, si la connaissance était dénuée de restriction spatiale et temporelle, elle se révélerait alors non-distincte du principe qu'est le Soi *(ātma-tattvam)*. On a exprimé également (ces deux idées) : (en premier lieu), la remémoration n'émane pas exclusivement des tendances inconscientes et, (en second lieu), l'énergie cognitive ne se trouve jamais dépossédée de la vie de la conscience. Si elle se présente (à la conscience ordinaire) sous la forme d'une contraction *(saṃkoca)*[8], cela ne saurait provenir en effet que de l'altération liée au perceptible *(jñeya)* mais, (en réalité), sa manifestation a pour origine la liberté de la conscience.

Ainsi, non seulement les réfutations portant sur l'énergie de connaissance ont-elles été déjouées grâce à notre argumentation, mais les

objections concernant la sphère de l'énergie d'action se sont trouvées, du même coup, elles aussi écartées. Tel est le sens impliqué par « aussi ». De même (furent réfutées les objections suivantes de l'adversaire :)

« Comment une action, une par essence, (c'est-à-dire fondée sur) un substrat unique, peut-elle se révéler successive ? »

Ou encore, de la même manière, (les versets dix et onze du deuxième chapitre du premier livre :)

« Il n'est de perception que celle de l'existence de telle chose, en présence de telle autre. Rien en dehors d'elle, véritablement, aucune autre relation n'a cours, si ce n'est celle de cause à effet. »

« Parce que tout ce qui présente une dualité possède une nature multiple, que tout ce qui est parachevé ne tend plus vers rien d'autre, et que toute (relation de) dépendance à l'égard d'autre (s'avère dès lors) impossible, c'est donc à tort que l'on forge la notion d'un agent ultime. »

De tels propos ont été réfutés également puisque toute la thèse préliminaire[9] tire sa substance de l'idée suivante : « comment le multiple peut-il avoir pour essence l'un ? » Il y fut répondu qu'(à l'image du miroir), la possibilité d'existence des multiples phénomènes *(ābhāsa-bheda)* n'exclut en rien l'unité de la vie de la conscience. Voyez-vous une incohérence à cela ?

Ainsi, même en reconnaissant *(pratyabhijñā)* que l'essence de toutes les catégories de la Réalité est une, néanmoins, parce qu'ils revêtent des formes particulières différentes et opposées en raison de leur non-simultanéité, (les phénomènes) apparaissent successifs et ceci nous mène à l'établissement (de la conscience) comme substrat unique de l'action. Ainsi l'argument de la relation, etc. se trouve-t-il fondé. -1-

Mais n'est-il pas vrai, (disent les Bouddhistes), que l'action a pour nature essentielle la succession, et que celle-ci est incompatible avec un

Seigneur (qui serait) pure Conscience absolue, libre de tout lien temporel ? Comment, dans ces conditions, lui attribuer (l'énergie d') action ?

(L'auteur, Utpaladeva) répond ainsi :

**-2-**

***sakramatvaṃ ca laukikyāḥ kriyāyāḥ kālaśaktitaḥ /***
***ghaṭate na tu śāśvatyāḥ prābhavyāḥ syāt prabhor iva //***

**En vertu de la puissance temporelle, l'action liée au monde est successive. Mais ce n'est le cas ni pour l'activité divine éternelle, ni pour le Seigneur.**

(Si l'on envisage ces deux actes :) élever la main, puis la baisser : ces deux moments, le premier et le second, se succèdent. L'action, de toute évidence, apparaît au travers de la perception directe *(pratyakṣa)*, comme successive, aux yeux des adeptes de Kaṇāda[10], qui attribuent à ces divers moments la nature d'action.

D'autres cependant soutiennent qu'une puissance inhérente à la main, (de nature) extra-sensorielle *(atīndriya)* est responsable de la différence (régnant) entre deux états distincts, et que le caractère séquentiel, à l'origine de l'activité perceptive, est seulement inférable *(anumīyate)*. De cette puissance, on ne peut déduire en fait que l'existence de moments premier et second.

En vérité, le caractère successif de toute action (en ce monde) relève de cette énergie spécifique qu'assume le Seigneur, celle du temps *(kāla-śakti)*[11], apte, par son essence même, à manifester les phénomènes dans une mutuelle différenciation. Quant à l'énergie d'action, constitutive et non-distincte du Seigneur, elle est éternelle ; le temps ne l'effleure pas et l'on ne peut dire qu'elle comporte l'ombre d'une succession. Aucun principe de succession ne saurait donc faire obstacle ni au Seigneur ni à son énergie d'action. (Et pour reprendre l'exemple précédent), il est dit : « dans le cas où la succession dépendrait de la main seule, il en irait de même pour l'action (qui s'y rapporte). » -2-

Sans doute, mais si le temps, en raison de son essence, agit de manière à particulariser *(viśeṣaṇa)* – et donc délimiter *(avacchinatti)* – tout objet, que recouvre au juste cette dénomination ?

L'auteur réplique :

**-3-**

***kālaḥ sūryādisaṃcātas tattatpuṣpādijanma vā /***
***śītoṣṇe vātha tallakṣyaḥ krama eva tattvataḥ //***

**Le temps n'est autre, en réalité, que la succession dotée de signes spécifiques ; (elle est) visible dans la course du soleil, etc., la naissance d'une fleur, (l'alternance) de la rigueur puis de la chaleur (saisonnière).**

Que l'on se réfère à la lune, au soleil, ou à bien d'autres encore – fleurs de manguier odorant, de jasmin ou de *kuṭaja*, époque de froidure, saison chaude, parade nuptiale du coucou – , ces phénomènes, bien connus pour leur séquence délimitée, concourent tous ensemble à élaborer / forger (ce que l'on appelle communément) le temps. C'est en définitive à cause du temps que (des activités telles que) la lecture, la promenade, qui ne sont pas limitées en elles-mêmes, le deviennent, tout comme l'or, pesé pour en faire commerce. Ainsi, la succession procède bien d'une particularisation de la nature essentielle du soleil (et autres astres), (liée à des moments distincts). Et le temps n'est autre que cette succession. Le terme *eva*[12] est à mettre en relation avec « succession », détaché ou non : (donnant lieu à ces deux interprétations :) « le temps même est succession », « la succession n'est autre que le temps ».

La simultanéité de deux phénomènes (peut s'envisager) également sous l'angle de la succession par rapport à d'autres. Les notions de lenteur, célérité, ont, de toute évidence, pour nature la succession qui différencie les phénomènes en fonction de leur plus ou moins grande extension. De même, (les notions) d'éloignement et de proximité dérivent de la plus ou moins grande précision de la perception. Ainsi, comme l'or est évalué par son poids, le déplacement/mouvement varié de Devadatta est-il scandé/qualifié par la course du soleil, et l'on dit (de lui) : « il va tout le jour ». -3-

Mais à supposer que (ce que l'on nomme temps) constitue la nature même des choses, quelle est donc en vérité cette puissance temporelle ?

À cette question l'auteur répond :

**-4-**

***kramo bhedāśrayo bhedo 'pyābhāsasadasattvataḥ /***
***ābhāsasadasattve tu citrābhāsakātaḥ prabhoḥ //***

**La succession relève de la différenciation, qui elle-même dépend de l'existence et de la non-existence de phénomènes.**
**Mais toutes deux sont, en dernier ressort, le fait du Seigneur, créateur de (l'infinie) diversité (des choses).**

Si le temps, succession par essence, se réduisait à la différenciation des natures essentielles *(svabhāva-bheda)*, déployée (au sein du champ phénoménal), alors chacun des quatre doigts, de nature distincte, (correspondrait) à un moment différent. L'essence du temps se ramène donc à la succession qui a pour origine la perception d'alternance de présence et d'absence de phénomènes, différence que l'on pourrait illustrer ainsi : (d'une part) existence réelle de la lumière rougeoyante et (d'autre part) absence d'une masse rayonnant de lumière. Absence et présence *(bhāvābhāva)* de telle manifestation ne dépendent aucunement de causes extérieures *(bāhyahetu)*, ce point fut précédemment examiné en détail.

Seul le Soi, pure conscience *(saṃvit)* par essence, est éprouvé intérieurement comme le Seigneur, maître en l'art de concevoir d'innombrables manifestations en rêve, en imagination *(saṃkalpa)*[13]… Telle est donc la nature de la présence et de l'absence (des phénomènes). Le Soi, en lui-même mettant au jour les manifestations « bleu »…, les révèle en leur infinie diversité. (On peut avoir :) les phénomènes « rouge », « jarre », « haut », « dur », pour un seul et même support. « Jarre » et « vêtement » sont créés par Lui en tant que manifestations distinctes qui s'excluent mutuellement ; puisqu'il les suscite en lui-même, tous n'ont alors qu'une « saveur » unique *(ekarasa)* (identique à Lui-même), et dans cette

mesure nulle succession n'apparaît. Néanmoins, lorsqu'il révèle « automne » *(śarad)*[14] sans trace aucune d'« hiver » *(hemanta)*[15], et inversement, c'est alors que surgit la succession qui a pour essence le temps. Ainsi cette puissance de créer l'infinie diversité phénoménale porte le nom d'énergie temporelle du Seigneur. -4-

(L'auteur) présente maintenant la créativité divine à l'origine de la diversité phénoménale.

**-5-**

***mūrtivaicitryato deśakramam ābhāsayaty asau /***
***kriyāvaicitryanirbhāsāt kālakramam apīśvaraḥ //***

**De même qu'il manifeste la succession temporelle à partir de la multiplicité des actions, le Seigneur révèle la succession spatiale depuis la variété des formes.**

La forme *(mūrti)* constitue l'apparence particulière d'un objet, tandis que ses multiples distinctions en révèlent la variété. Ainsi apparaissent distincts par nature : maison, temple, jardin, forêt et ainsi de suite. En raison de la diversité émanée du Seigneur, toute succession spatiale (exprimée en termes tels que) proche et lointain, étendu et exigu, se trouve révélée à travers Lui ; mais quand une multiplicité de phénomènes surgit, (accompagnée de) la puissante conscience qui anime sa reconnaissance inébranlable : « cela est bien la caractéristique d'une main », alors qu'aucune différence de forme n'est relevée et qu'en une seule et même forme ne peut régner la multiplicité en raison du caractère d'exclusion mutuelle (opposant les formes essentielles), on appelle alors (cette multiplicité) action.

(Le Seigneur) manifeste ainsi la succession temporelle en attribuant (aux innombrables objets) telle couleur, tel attribut de nature limitée ou non-limitée, formant ainsi une base en vue d'un unique objectif, celui de la réalisation, à son gré, de tel ou tel effet.

Toutefois, prétendent nos adversaires, on ne peut affirmer ceci ! Comment une seule et même chose saurait-elle en effet assumer une

multiplicité d'apparences ?

Mais cette objection se révèle infondée ; en effet, il ne s'agit pas ici d'un phénomène d'origine mentale *(vikalpyate)* ; car seule la conscience *(saṃvid)* resplendit, sa souveraineté ne fait qu'un avec ce resplendissement et la lumière *(bhāsana)* ne donne prise à aucune contradiction ; celle opposant, par exemple, bien-être et mal-être ne prend place que lors de leur apparition objective ; quant à l'exclusion *(virodha)*[16], elle correspond par définition à la non-manifestation de l'un des deux termes. C'est ce que l'auteur indique par les mots « ainsi que » et « Seigneur ». -5-

Si l'on admet votre point de vue, poursuivent les adversaires, alors, en réalité, les multiples séquences spatiales et temporelles relèvent du champ phénoménal, or le sujet conscient ne participant pas (de l'ordre) du manifesté, il lui est impossible d'apparaître, tout venant au jour à partir de lui. Ainsi, comment peuvent prendre place en ce sujet conscient ultime des expériences telles que « j'étais, je suis, je serai » (ou encore) « je me trouve dans la maison, dans la forêt, dans le temple » ? Pour ce sujet conscient (ultime) dénué de toute succession spatiale et temporelle, éloignement, proximité, passé, présent, futur, qui constituent une succession inhérente à un sujet conscient ne conviennent pas (pour rendre compte du) monde phénoménal. Éloignement (et autres qualités d'ordre spatial), préexistence (et autres modalités d'ordre temporel) n'ont de valeur, en effet, que par rapport à un sujet conscient et non indépendamment de lui *(pramātṛ-nirapekṣa)*.

Afin d'étayer cette (position), il est précisé :

**-6-**

***sarvatrābhāsabhedo 'pi bhavet kālakramākaraḥ /***
***vicchinnabhāsaḥ śunyāder mātur bhātasya no sakṛt //***

**Même si la diversité phénoménale affectant toute chose et qui est à l'origine de la succession temporelle, apparaît séparée / de manière discontinue *(vicchinnabhāsaḥ)* au sujet conscient du vide, etc. *(śunyāder mātur)*, (il n'en va) pas ainsi pour le sujet conscient (suprême) qui brille une fois pour toutes.**

***deśakramo 'pi bhāveṣu bhāti mātur mitātmanaḥ /***
***svātmeva svātmanā pūrṇā bhāvā bhānty amitasya //***

**Quant à la succession spatiale, elle ne se révèle sous cet aspect (différencié) qu'au sujet conscient limité**.

**Mais toute chose – n'étant (en réalité) autre que le Soi – se révèle dans sa plénitude, en tant que Soi, au sujet conscient non-limité**.

Cette diversité (apparente) qui touche le sujet conscient limité *(śūnya-[pramātṛ])*[17], corps, souffle, intellect, etc., consiste en une alternance présence-absence de manifestations ; celle-ci, à l'origine de la succession temporelle affectant le monde phénoménal, se présente sous la forme d'une multiplicité au sein de l'unité *(ekāneka-rūpeṣu)*. En effet, il n'est pas dans la nature du sujet limité *(vicchinna)*, (tel que celui conscient) du vide *(śūnya)*, de briller (de soi-même) car sa conscience connaît un état d'engourdissement *(jaḍatvāt)*, comme dans le cas de « bleu », etc.

À l'opposé, apparaître en tant que sujet conscient nécessite pour la conscience de fulgurer *(saṃvit-sphuraṇa)*. Ainsi, quand elle s'oblitère, comme dans le cas d'un corps plongé dans le sommeil, dans celui de la condition déchue d'une âme itinérante dans le cycle des existences, dans celle de *śūnya*, ou encore du souffle, etc., le rayonnement de la conscience subit alors une rupture, et la succession temporelle surgit, suscitée par l'alternance présence-absence (propre) aux phénomènes ; (en voici une illustration) : « mon apparence sous les traits d'un enfant est maintenant du passé, je suis (maintenant doté d') un corps jeune ». C'est simplement parce que le sujet conscient vient coïncider à part entière avec le sentiment du « Je » *(ahaṃbhāva)*, certes imparfait, que, de ce fait, la succession temporelle l'emporte. Il suscite ainsi son avènement jusque dans (les moindres) modalités (de l'existence), comme dans l'exemple suivant : « j'étais (alors) un enfant et, au même moment, une jarre était aussi présente ».

Puisque le sujet, conscience absolue *(saṃvid)* par nature, resplendit sans limite, on dit de lui qu'il brille éternellement car aucune succession

temporelle ne vient s'immiscer en lui ni affecter par ailleurs les objets qui, résidant en lui, ne font qu'un avec lui.

Un individu de type *śūnya*, etc., en revanche, lié à un corps particulier, par nature circonscrit à lui-même, (s'identifiera à) un soi limité car il conçoit sa personne (comme un moi, et dira) : « je me tiens ici ». La succession spatiale lui apparaîtra ainsi de même (que la succession temporelle).

Cette succession intervient également pour les phénomènes perçus par une conscience restreinte par l'emprise du moi (et envisagés sous la forme) : « telle chose est proche, telle autre lointaine ». Cependant, pour la pure conscience, par essence dénuée de limitation, toute chose apparaît en tant que soi, sur le mode du Je (suis), et se manifeste donc dans toute sa plénitude. (Autrement dit, elle brille) comme essence illimitée puisque en fait sa nature intrinsèque n'est pas autre. (Faisant écho) à cette analogie regroupant plusieurs éléments *(samuccayopamā)*, on dit de même :

« (Là, il n'est) point d'avant, point d'après, tout n'est toujours que plénitude, qu'il s'agisse de sa forme ou de son action**. »**

Lors de notre examen de l'action, on a évoqué la succession temporelle comme élément de la discussion, ainsi qu'à titre d'exemple, la succession spatiale. L'illustration doit (généralement) être énoncée tout d'abord. Ainsi, lorsque nous nous apprêtons à aborder la diversité, il nous faut d'abord traiter de la succession spatiale mais, dans la conclusion, il sera question de la succession temporelle relativement au sujet traité, et enfin de la succession spatiale en relation avec l'étude précédente. -6 & 7-

(L'adversaire interroge :)

Mais ne découle-t-il pas de votre thèse que, pour le Seigneur, (seul) vrai sujet conscient, aucune action ne saurait alors exister puisque celle-ci dépend de la succession temporelle, fondement *(avasthāna)* de toute action ?

À cela l'auteur répond :

**-8-**

***kiṃ tu nirmāṇaśaktiḥ sāpy evaṃ viduṣa īśituḥ /***

***tathā vijñātāvijñeyabhedo yad avabhāsyate //***

**Cependant, cette énergie créatrice *(nirmāṇa-śakti*[18]*)* procède du Seigneur qui en prend conscience.**

**C'est ainsi que se manifeste la diversité des sujets et objets de connaissance.**

Dans cette doctrine, l'action (de la Conscience suprême) correspond en réalité à (l'élan) de désir *(icchā*[19]*)*, ne dépendant que de lui-même : ce dernier consiste en la prise de conscience de sa propre essence illimitée ainsi qu'en une liberté infinie. Ainsi, ce livre consacré à l'énergie d'action s'achèvera sur la conclusion (suivante) : c'est le désir (divin) qui est la véritable cause *(hetu)*[20], l'agent (pleinement efficient) *(kartātā)*, et l'action *(kriyā)*.

Il en va de même dans le cas de Maitra, Caitra, etc., l'action épouse bien l'élan intérieur du désir *(antar-icchā)* (comme dans l'exemple) : « je cuisine ». C'est bien en fonction de cet (élan) que s'accomplissent les innombrables gestes qui ont pour ferment un désir. (Ainsi, par exemple), si la nature propre (du projet) « je cuisine » se révèle bien sous forme de gestes (successifs), en dernière analyse, cependant, nulle succession n'intervient alors. Il n'y a de même pour le Seigneur aucune succession, seule existe cette prise de conscience « Je (suis) » sous forme d'une volonté qui pourrait s'exprimer ainsi : « je prends conscience (de moi-même) *(pratyavamarśāmi)*, je me mets en mouvement *(ghūrṇe)*, je fulgure *(sphurāmi)*, je resplendis *(bhāse)*, j'exerce ma souveraineté *(īśe)*. »

Ainsi, cette prise de conscience « Je (suis) » est par essence (élan du) désir et rien d'autre ; il n'y existe donc pas la moindre trace de succession. Et ce qui est exprimé dans le verset : « C'est ainsi qu'est manifestée la diversité des sujets et des objets de connaissance » n'implique pas davantage de succession.

Par contre, lorsque surgit un désir de la forme « je cuisine », affecté par la succession liée au corps et (entraînant) des gestes spécifiques, alors (dans ce cas) le désir du Seigneur, associé à la diversité inhérente aux sujets et

objets cognitifs, apparaît comme contaminé par la succession, à l'image d'un miroir reflétant la succession bouillonnante des flots d'un grand fleuve. Néanmoins, dans ce cas, le miroir n'éprouvera pas de désir, à la différence du Seigneur suprême. Ainsi son énergie d'action est double : « (d'une part), aptitude à concevoir des actions caractérisées par la succession, (d'autre part), possibilité de subir une "coloration" *(uparāga)* due à l'action successive de nature ». Il en va de même pour la succession spatiale. Certains disent à ce propos que l'énergie de la conscience divine elle-même est à l'œuvre. Ici néanmoins, selon notre doctrine, seule l'énergie d'action est admise (comme origine). Tel est le sens général.

Voici maintenant le sens littéral (du verset) : « ainsi » (renvoie à la diversité), celle des éléments caractéristiques, cause de la succession spatiale, et, de ce fait, celle des actions, origine de la succession temporelle. Cette diversité (qui oppose les éléments) entre eux règne (également) entre sujet connaissant *(vijñātuḥ)*, sujet conscient limité *(śūnya)*, etc., et connaissable. Elle correspond, par exemple, à la mise en lumière, par le Seigneur, d'une jarre, etc., et du sujet qui en prend conscience, tout en opérant une différenciation (entre lui-même et l'objet). Telle est la puissance créatrice divine *(nirmāṇa-śakti)* qui consiste à révéler la manifestation.

Ainsi l'énergie d'action n'est-elle pas seulement le fait de sujets conscients (limités) *(śunyādeḥ)*. Parce que ce (principe) connaît *(vidvān)* et embrasse en lui-même l'infinie multiplicité (des triades) connaisseur-connaissable-action *(jñātṛ-jñeya-kriyā)*, il fulgure continuellement et, de ce fait, il jouit de l'énergie d'action. Aucune faille ni aucune succession ne vient troubler son rayonnement *(bhāsana)*. Toutefois, si un doute, dû à une vision de la réalité peu subtile, vous assaillait à ce sujet, alors (sachez que) l'énergie d'action se trouve bel et bien établie de cette manière. Telle est la transition.

Depuis le début on compte quatre-vingt-seize versets.

Ainsi s'achève le premier chapitre intitulé « présentation de l'énergie d'action », dans le deuxième livre consacré à l'Énergie d'action, extrait de

la glose appelée *vimarśinī* composée par le maître éminent Abhinavagupta, à la Reconnaissance du Seigneur, du maître vénérable Utpaladeva.



# Deuxième chapitre

# Présentation de l'unité dans la multiplicité

Nous célébrons Śiva qui, par sa libre volonté, met en scène à la fois discordance et harmonie, diversité et unité, et n'est autre que la nature véritable du *mantra*[1].

On a déjà traité de l'énergie créatrice divine *(nirmāṇa-śakti)* qui procède de l'efficience sans borne du Seigneur. Afin de rendre compte avec précision du caractère approprié des catégories d'action, de relation, de trait général, etc., que la thèse du réalisme ne saurait établir, (l'auteur, Utpaladeva) introduit (un nouveau chapitre) de sept versets commençant par « Action, relation, trait général/universel (…), ces notions » et s'achevant par « c'est pourquoi (concernant la relation), etc. il ne peut être question d'erreur ».

Ainsi, le premier verset, sur le modèle de l'aphorisme, énonce que « l'action, etc., même si elle est une et multiple à la fois » ne peut être considérée comme telle selon la thèse réaliste *(bāhya-vāda)* qui remet en question l'existence d'un support (unique) de qualités opposées ; il faut donc tenter d'en établir la réalité. Le deuxième verset propose un argument (en sa faveur). Quant au troisième, il précise que « l'objet connaissable ne se révèle distinctement qu'au moment de la perception différenciée, bien qu'il soit appréhendé par une perception indifférenciée *(nirvikalpa-saṃvedana)* ». Avec les quatrième et cinquième versets, on examine les différents contextes dans lesquels les objets apparaissent sous le sceau de

l'unité ou de la multiplicité. Dans le sixième verset sont mises sur un même plan, d'une part, les relations qui unissent le sens suggéré et ce qui le suscite et, d'autre part, l'action et le sujet de l'action *(kriyā-kāraka-bhāva)*, qui font partie du premier groupe de relation. Le septième verset sera consacré à l'application pratique de l'efficience causale *(artha-kriyā)*. Tel est le résumé (de ce chapitre).

Mais reprenons la discussion ! Selon vous, donc, (rétorque l'adversaire), pour cette énergie créatrice divine dont la nature essentielle est manifestation, le fait de créer un objet équivaudrait à le mettre en lumière *(avabhāsa)*. Ceci serait (tout aussi) valable dans le cas de la création d'un objet « bleu », comme dans celui de deux lunes, ou encore dans celui des catégories de relation, de trait général, d'action, etc. concernant le « bleu », etc. Dans ces conditions, comment la vie courante pourrait-elle se poursuivre si, la plupart du temps, le réel ne se distinguait pas du non-réel ?

Afin de montrer que l'idée d'une action dénuée de toute réalité n'est pas acceptable et que l'existence de deux lunes est, de toutes manières, irréelle même en tant que simple manifestation, l'auteur poursuit ainsi :

**-1-**

***kriyāsaṃbandhasāmānyadravyadikkālabuddhyaḥ /***
***satyāḥ sthairyopayogābhyām ekānekāśrayā matāḥ //***

**Action, relation, trait général/universel, substance, lieu et temps, (toutes) ces notions sont bien réelles en raison (des critères de) permanence et d'application pratique. Chacune d'entre elles est considérée comme une unité incluant la multiplicité.**

Envisageons (quelques) illustrations mettant en scène agent, action et cause efficiente *(kartṛ-karma-karaṇa)* comme, par exemple, « un mouvement (anime) Caitra », « les grains de riz sont remplis d'eau », « les combustibles flamboient ». Pour de tels éléments non-conscients, le concept d'action dépend bien d'un support unique, à savoir Caitra, qui conserve une unité au sein de la multiplicité. En effet, si le corps de Caitra présente une

(certaine) diversité selon (les modes) de forme, lieu, temps, il n'abandonne jamais sa nature d'unité en dépit de cette apparente multiplicité car, sitôt qu'il apparaît, (l'on pense :) « c'est bien lui ! » Et il en va de même pour l'action qui possède une nature multiple (sur fond d') unité, correspondant à celle des changements subis par l'objet qui demeure néanmoins lui-même.

Du fait qu'elle brille (à la conscience) *(pratibhāsanāt)*, cette (action, tel le mouvement de Caitra) est absolument réelle *(pāramārthikī)*[2]. Mais, dans le cas où (le mirage) de deux lunes soit apparu, celui-ci sera bientôt démenti par l'évanouissement perpétuel de leur image, qui fera place à une perception authentique de leur irréalité : « il n'y a pas de double lune ! » Rien, en revanche, ne saurait infirmer la prise de conscience du déplacement de Caitra. Même si une double lune amuse et excite (les esprits), cependant, celui qui s'illusionnerait à son sujet ne pourrait constater de sa part aucune efficience causale *(arthakriyā)*, telle une dissolution de ténèbres. Et si, faute de modification observable, on ne relève aucun redoublement dans l'efficacité, c'est donc que (l'élément) « double lune » n'est en rien efficient !

Dans le cas d'un déplacement, par contre, on peut en mesurer l'efficience, une fois atteinte la destination (prévue), un village, par exemple. En raison (des critères) de permanence et d'utilité pratique, la notion qui recouvre la réalité d'action, multiple et une, est donc bien véridique. On évoquera selon le même mode, au cours des versets suivants, (les concepts) de relation, temps, etc. -1-

Mais (demande l'adversaire), comment unité et multiplicité pourraient-elles trouver (simultanément) refuge en un seul et même objet, alors qu'une contradiction (évidente) règne entre elles ? L'objection porte ainsi à présent sur (le critère de) négation de la permanence.

À cela l'auteur répond :

**-2-**

***tatraikam antaraṃ tattvaṃ tad evendriyavedyatām /***
***saṃprāpyānekatāṃ yāti deśakālasvabhāvataḥ //***

**En ce domaine, (l'action), la réalité interne est une. Mais ce n'est qu'une fois le passage accompli, de l'objet à son état d'objet de perception sensorielle, que (cette réalité) s'ouvre à la multiplicité, car elle a alors intégré le temps et l'espace à sa propre nature.**

Ainsi, alors que Caitra est de toute évidence en mouvement, jamais ne surgirait l'idée de son immobilité. Mais il n'en va pas de même pour l'argent, ni pour la double lune. En effet, si mon regard, voilé par les ténèbres, a pu m'induire en erreur, cette méprise ne tardera pas à s'évanouir, (cédant la place à la constatation suivante :) « il n'y a pas de double lune ! »

Mais si l'on demande :

« Comment l'un devient-il multiple ? », on y répondra (par cette autre question) :

« Comment une cause *(kāraṇa*[3]*)* pourrait-elle (en d'autres circonstances) cesser d'être (elle-même) ? »

Si cela provient, selon vous, de la différence de contexte, d'où viendrait cette étonnante éventualité qu'une opposition qui aurait cours ici, ne serait pas valable ailleurs ? Si vous pensez que cela relève d'une perception personnelle, n'en va-t-il pas alors de même de la perception immédiate, reconnue par nous comme authentique, dans des actions telles que : « il se déplace », etc. ? Dans ce cas, en effet, on ne peut invoquer la distinction des objets : étant libre de toute association *(asaṃbheda)*, (Caitra) se manifeste comme unité, est manifestation interne, et ne dépend d'absolument rien d'autre que de lui-même. On qualifie cette manifestation d'« interne » car elle est perçue intérieurement par l'organe interne qui n'a connaissance que des phénomènes internes. On lui accorde également le statut de réalité *(tattva)*, parce que, d'une part, elle ne déchoit pas de sa propre nature, et que, d'autre part, elle a la capacité de prendre de l'extension, lorsqu'elle est associée à d'autres phénomènes. Elle est ainsi perçue comme « une ».

Parce qu'elle est cependant liée aux modes spatiaux : ici, là, etc., temporels : maintenant, jadis, etc., ainsi qu'aux qualificatifs : maigre, gros, etc., cette (réalité « une »), est néanmoins identifiée comme multiple par la perception directe.

(Il a été dit auparavant :) « Le Seigneur manifeste toutes choses à l'intérieur de lui-même » (I.5.10). Selon ce qui précède, l'univers entier, parce qu'il lui est intérieur, est un. (Mais, en tant que manifesté), l'univers, se trouvant associé à de nombreux paramètres de lieu, etc., et à maints objets des sens internes et externes, est dès lors perçu comme multiple. Cela vérifie la définition de la réalité véridique de la relation causale, qui sera énoncée ultérieurement.

Alors que la multiplicité procède de l'association au mode spatial, etc., l'unité découle de la non-association à d'autres manifestations et, dans ce cas, n'étant que pure conscience, (cette saisie de l'unité) ne relève que de l'organe interne. Ainsi, la multiplicité (surgit-elle) lors d'associations à d'autres phénomènes, (à la fois) en tant qu'objet des deux organes de perception (interne et externe) et sous forme de phénomènes distincts de la pure conscience *(cit)*. C'est ainsi qu'apparaît, à la lumière de l'évidence, la différence des deux perspectives (relatives) aux objets : l'unité et la multiplicité *(ekam-anekam)*. Il suffit de considérer, par exemple, ce qui est à la fois cause et auxiliaire *(upādāna*[4] *sahakāri)*, et ce qui peut être simultanément cause et non-cause *(kāraṇākāraṇa)*.

Mais si vous persistez à croire que cette polémique (portant sur) « cause et non-cause », etc., n'est que pure spéculation, (souvenez-vous qu'elle engage) aussi le champ entier de la vie pratique *(vyavahāra)* se déployant dans la sphère de *Māyā*. (L'existence phénoménale) est (simultanément) unité et multiplicité *(ekam-anekam)*, (intégrant) bleu et jaune, différencié et indifférencié. Et il en est ainsi de toutes choses. Dire qu'unité et multiplicité sont contraires, ne fournit aucune arme valide permettant à l'adversaire de réfuter la réalité de l'action. Tel est le sens de « ce n'est que… » *(eva)*.

(L'expression) « en ce domaine » (fait allusion à) l'action, etc., dont la réalité intérieure est unité[5] ; c'est la différenciation spatiale, etc., qui confère la multiplicité aux objets de la perception sensorielle. Tel est le propos. Autre possibilité : le terme *tatra* (là, en ce domaine) peut suggérer, d'une part, l'établissement de la nature réelle de l'action ou, d'autre part, (celui du) couple unité-multiplicité ; la construction serait alors : « il y a unité dans tel cas et multiplicité dans tel autre. » -2-

Mais n'est-il pas vrai, (demande l'adversaire) que, même si l'on admet la multiplicité pour l'objet (sur le double mode interne et externe), ce qui apparaît comme un ne revêt pas simultanément une forme multiple, et que, (par ailleurs), lorsque survient la multiplicité, l'unité sitôt s'évanouit ? Dans ce cas, comment une seule et même chose pourrait-elle tout à la fois assumer l'aspect du multiple et de l'un ?

Voici (d'après nous) ce qu'il en est : c'est par les sens externes que Caitra est perçu en sa multiplicité. Toutefois, l'activité de perception indifférenciée *(avikalpa)*, liée aux organes de sens externes n'implique pas une association à de nombreux phénomènes, car elle émerge soudainement de l'objet concerné, en dehors de toute réflexion. Quant à l'objet de la perception déterminée/idéation *(vikalpa)* qu'est l'évocation mentale, il ne peut être chose une et multiple. Quelle perception mentale *(dhī)* saurait en effet appréhender ce qui est à la fois un et multiple ?

Afin de dissiper cette confusion (introduite) par l'adversaire, l'auteur déclare :

**-3-**

***taddvāyalambanā etā mano 'nuvyavasayāyi sat /***
***karoti mātṛvyāpāramāyīḥ karmādikalpanāḥ //***

**La pensée *(manas)*, tout en réagissant (aux perceptions), échafaude des constructions mentales, telle l'action, etc., issues de l'activité du sujet conscient et qui se présentent à la fois comme unité et multiplicité.**

Semblable au fil sur lequel est tressée la guirlande des connaissances, le sujet conscient dont la nature essentielle réside en la conscience de soi *(sva-saṃvedana)*, constitue le point focal de notre école. Ceci a été souligné précédemment et on en a tiré la conclusion que ce sujet conscient jouit d'une pleine autonomie *(svatantra)*. Ayant Śiva pour essence, sa nature innée est pure ; néanmoins, dans la sphère de *Māyā*, il se trouve réduit à la condition d'être asservi *(paśu)*. Si, de toute évidence, il apparaît limité, à l'étape de l'activité différenciatrice de la conscience, c'est-à-dire lors de l'essor de l'activité mentale, (par contre) lors de l'activité consciente

indifférenciée propre à la perception sensorielle, ce sont les états de Sadāśiva et d'Īśvara qui se révèlent.

La pensée *(manas)* met en œuvre des activités différenciatrices sous la forme d'actes, de relations, etc., et élabore à cette fin une énonciation à l'aide de mots *(śabda)*, cherchant à coïncider (avec le réel). (Cette fonction correspond à ce que nous appelons) la réaction mentale *(anuvyavasāya)*[6]. Les pensées différenciatrices *(vikalpa)* se présentent ainsi sous forme d'assertions, de résolutions consécutives à des prises de conscience d'événements prenant place même au sein de toute intellection indifférenciée. Ces différenciations se fondent en fait sur le couple « unité-multiplicité ». En vérité, ce qui apparaît alors en (ces saisies différenciées) n'est pas dénué de toute réalité car, comme cela fut déjà dit, « se manifester, c'est précisément (participer) de la réalité » *(prakāśataiva vastutvam)*. Et si l'on déniait sa nature lumineuse à la pensée différenciatrice, ce que l'on nomme surimposition, conviction, prétention, etc. ne serait dès lors plus conforme à la teneur de l'activité (perçue). Ainsi, ce que déclarent (les Bouddhistes) à propos de la surimposition d'(un élément) extérieur sur (un élément) non-extérieur, (s'avèrerait) dépourvu de sens. Ce point est traité (dans le passage suivant) : « Si, du fait de sa nature non-consciente, l'appréhension mentale *(avasāya)* n'était que mirage *(bhrāntitva)*, il lui serait alors impossible d'identifier un objet[7]. »

Mais, à cette vision des choses, (l'adversaire) pourrait rétorquer : comment la connaissance déterminée *(vikalpa)* entrerait-elle en contact avec ce qui est manifesté par la perception sensorielle *(indriya-jñāna)*, et se trouve (de ce fait) auto-déterminé *(svalakṣaṇam)* ? Cela ne serait envisageable, en effet, que si la connaissance déterminée était autonome. Or elle ne l'est pas car elle relève de l'activité du sujet conscient, celui-ci étant par essence conscience de soi. Et cette dernière était (nécessairement) présente lors de l'expérience précédente ; il est (en effet) dans la nature des traces inconscientes *(saṃskāra)* issues d'expériences antérieures de perdurer, même au moment des activités conscientes différenciées. Ainsi, de même que l'expérience première auto-déterminée met en lumière (l'objet), de même, la connaissance différenciée qui est elle-même activité procédant du sujet conscient, un avec l'expérience antérieure, porte sur le même objet

(que celle-ci). Le maître (Utpaladeva) a exprimé cette (idée de la manière suivante) :

« Même à l'instant de la différenciation *(apohana)*, l'expérience antérieure perdure (dans le sujet) car ces prédispositions inconscientes *(saṃskāra)*, issues d'expériences antérieures, sont le fait du même sujet conscient. »

Ceci est donc établi : c'est à partir du sujet conscient que la pensée *(manas)* forge les constructions mentales telle l'action, etc., mettant en relation unité et multiplicité : ces thèmes fondamentaux de notre polémique furent ainsi énoncés précédemment.

Bien que les éléments généraux, telle une jarre, etc., se manifestent également dans la (perception) indéterminée *(avikalpa)*, ils n'y apparaissent pourtant pas clairement/avec évidence *(sphuṭam)*. Cependant, relations, traits généraux, action, substance, etc., espace, etc. brillent avec clarté dès lors que, respectivement, l'on identifie une caractéristique commune dans les diverses parties constitutives d'un ensemble, que la mise en relation des éléments apparaît avec clarté, que la suite ininterrompue d'instants successifs demeure présente à l'esprit, que sont conçues simultanément, à la fois toutes les parties comme formant un tout et les limites extérieures, de même que le champ ainsi délimité. On peut donc dire que relation, trait général, action, substance, etc., espace, etc. sont « appréhendés par l'activité mentale déterminante *(mānasa-vikalpa-grahya)* à la fois comme unité et multiplicité ». Ainsi, l'intellection déterminée *(vikalpa-buddhi)* est-elle en quelque sorte une « dissimulation » *(saṃvṛti)*[8]. C'est précisément à cause de cela que (les bouddhistes) n'attribuent aucune réalité (à l'action, etc.) ; cette « dissimulation » garde toutefois un aspect réel et diffère (à cet égard) du caractère illusoire inhérent à deux lunes (par exemple). -3-

Dans notre école, c'est lors de la « descente graduelle » de Conscience absolue *(saṃvid-avataraṇa-krama)*, depuis le parfait épanouissement de l'énergie d'action jusqu'au stade empirique, que prennent naissance (des réalités telles que) la relation, d'importance primordiale, l'action, etc.

(Voici à ce propos quelques précisions :)

Quant au trait commun *(sāmānya*[9]*)*, il désigne ce qui brille d'une lumière unique en toutes les choses semblables.

L'action représente une extension *(vaitatya)* de la manifestation d'un certain Devadatta.

L'ensemble *(avayavin)* est à la fois unité et expansion de ses parties constituantes.

(Du point de vue de l'espace), la localisation *(dik)* (s'établit), après qu'un repère a été fixé : par exemple « ceci est devant cela ».

(Du point de vue temporel), le moment présent, par exemple, est celui qui exige l'unité (faisant coïncider) l'action réalisée avec la présence effective de son auteur ; son absence (renvoie au passé ou au futur).

(Concernant la relation :)

Tout ce qui brille à la conscience, comme le sens d'un thème nominal ou autre, implique une relation car toutes les connotations de désinences casuelles correspondent en dernier ressort à des relations. Dans quelques cas seulement, à des fins pratiques, cette relation peut être désignée d'une autre manière, comme celle unissant (les membres de même espèce dotés d'un) fanon, tels les bœufs. Dans ce cas, il est plus volontiers fait appel à un trait général pour désigner l'un des caractères communs. Cependant, si aucun autre mode de désignation n'est possible, on a recours au terme suggérant une relation. Ainsi, les opérations de mesures, d'activités normatives, d'évaluations, réalisées au moyen du poing, du *prastha* et du *pala* (respectivement unité de capacité et de poids) – comme les qualificatifs qui leur sont inhérents, de petitesse, grandeur, nombre, particularité, etc. – ne sont en dernière analyse que des mises en relation. Même ceux qui considèrent le trait général comme distinct (de la relation) lui ont concédé l'inhérence pour essence ; or l'inhérence est relation par excellence ou bien en dépend, aux dires de certains, selon l'adage :

« La relation est la condition favorable de cette puissance que l'on nomme inhérence *(samavāya)* ».

La relation casuelle, quant à elle, procède de l'action (du verbe) qui dépend lui-même étroitement du paramètre temporel. Et le temps qui, par l'intermédiaire de l'action, assiège toute chose, repose sur la relation. C'est ainsi que l'infinie variété des activités de la vie courante repose sur la relation. À ce propos le maître a déclaré :

« Reposant sur l'ensemble des objets entre lesquels se tissent les relations mutuelles mêlant unité et multiplicité, la création du monde suit son cours, selon le propre désir (du Seigneur). »

Afin de préciser sa pensée, (l'auteur, Utpaladeva, ajoute) :

**-4-**

***svātmaniṣṭhā viviktābhā bhāvā ekapramātari /***
***anyonyānvayarūpaikyayujaḥ saṃbandhadhīpadam //***

**Les objets apparaissant distincts et réduits à eux-mêmes *(svātma-niṣṭha)* sont, en un seul et même sujet conscient, réunis (sous le sceau de) l'unité par une relation mutuelle de co-présence *(anvaya)* ; ce que recouvre le concept de relation.**

Un roi et un sujet, extérieurement indépendants l'un de l'autre, limités chacun à leur propre personne, peuvent (cependant) s'assembler pour former une unité au sein d'un (même) sujet conscient *(pramātṛ)*. Cette unité n'implique pas, néanmoins, une identité risquant d'effacer (toute distinction). Par ailleurs, ce lien qu'est la relation de co-présence, caractérisé par un jeu d'alternance important entre différenciation et non-différenciation, tour à tour surgissant et disparaissant, constitue la base du concept de relation entre sujet et roi.

(Poursuivons l'analyse de la situation). (Admettons que) le roi devienne l'objet de l'intellect *(buddhi)* (d'un individu conscient). Celui-ci, cependant, ne reposant alors qu'en soi, ne peut se satisfaire pleinement (de cette perception lacunaire) ; mais il parviendra à ses fins grâce à l'évocation de la relation avec cet autre (élément) qu'est le (simple) sujet. C'est ainsi que se relient des « formes » *(rūpa-śleśa)*[10], en une relation d'unité qui associe deux éléments (en cette dimension qu'est) l'essence de la conscience. Une fois l'évocation « roi » bien établie en la conscience (de tel individu), surgit l'idée complémentaire du « sujet », qui ne brille pas séparément de la première car elle (se trouve pareillement) immergée (en la conscience du sujet percevant). Cela est le fait de l'autonomie de la conscience, et ne

prend place qu'en elle. Il n'est pas anodin que la forme « sujet du roi » soit seconde. Ainsi, parce que les relations unissent les formes entre elles, multiplicité rime avec extériorité (par rapport au sujet), et unité avec intériorité. Telle est la nature (intrinsèque) de la relation. -4-

**-5-**

***jātidravyāvabhāsānāṃ bahirapyekadeśabhedaṃ /***
***vyaktyekadeśabhedaṃ cāpyālambate vikalpanāḥ //***

**Pour les manifestations d'espèce générale *(jāti*[11]*)* et de substance *(dravya)*, les pensées différenciatrices *(vikalpanāḥ)* se fondent, (d'une part), en une unité qui est extérieure au sujet et, (d'autre part), en une multiplicité liée aux différences (présentes) entre les individus *(vyakti*[12]*)* et les parties d'une chose *(eka-deśa)*.**

Les activités mentales qui appréhendent les espèces générales reposent, non pas intérieurement, sur l'unité, ni extérieurement, sur la multiplicité, à la différence de la relation. Les espèces générales relèvent à la fois de l'unité, extérieure au sujet, (c'est-à-dire la similarité que suppose) le phénomène « vache » pour tous ses individus, et de la multiplicité caractérisée par la diversité extérieure également au sujet. Parce que les vaches se manifestent extérieurement sous forme distincte et individuelle, on a recours au pluriel ; et parce que leur forme *(vapus)* (plus ou moins semblable) brille (à la conscience), on identifie le sens d'un terme unique qui leur est propre. Ces deux évocations demeurent extérieures (au sujet) car on les désigne ainsi du doigt : « les voici ! ».

D'autre part, être extérieur, revient (néanmoins) à prendre place en la Réalité suprême de la Lumière-Conscience *(paramārtha-prakāśaḥ)*. Affirmer la coexistence de l'unité et de la multiplicité (en elle) ne constitue donc pas une aporie ; (il suffit de se référer à l'expérience consciente) d'une coloration nuancée (une dans la tonalité générale, différenciée quant aux nuances). Ainsi se trouve résolue l'opposition entre rouge et non-rouge.

L'unité interne (de la substance universelle) relève cependant de la relation. Ceci s'avère valable dans tous les cas équivalents. Ainsi, les

pensées différenciatrices qui appréhendent une substance à part entière, une jarre par exemple, ne la saisissent pas, comme dans le cas d'une relation, (en des aspects) intérieur et extérieur, c'est-à-dire comme objet à la fois un et multiple, mais (la conçoivent) en tant qu'unité extérieure d'une forme spatiale continue et en tant que diversité liée à ses parties constitutives. Une jarre, par exemple, apparaîtra sous la forme d'une expansion (spatiale) et comme une masse unique, intégralement délimitée, sans faille aucune. -5-

**-6-**

***kriyāvimarśaviṣayaḥ kārakāṇāṃ samanvayaḥ /***
***avadhyavadhimadbhāvānvayālambā digādidhī //***

**Les inter-relations propres aux désinences casuelles reposent sur une conscience déterminée de l'action (signifiée par le verbe) *(kriyā)*.**

**Les concepts de localisation *(diś)*, etc. relèvent de la relation qui met en rapport la limite *(avadhi)* à son substrat (ainsi limité).**

Les relations casuelles entretiennent une relation mutuelle en laquelle repose l'énergie de l'agent *(kartṛ-śakti)* comme celle des objets perçus, en tant que sujet, moyen et objet de connaissance. Cette relation procède de la prise de conscience valide du verbe, fondée sur une juste appréciation intérieure *(pramā-parāmarśa)*. Sans celle-ci, en effet, la relation de co-présence *(anvaya)* qui se noue entre deux éléments ne serait pas perçue avec évidence. Le terme *viṣaya* fait ici allusion au fait d'être cause efficiente dans un contexte précis, et non ailleurs. De même, la relation des puissances (inhérentes aux) connexions casuelles à leur objet a pour cause efficiente la conscience déterminée du verbe. C'est par cette puissance souveraine de l'action que toute relation est manifestée.

Tel est le cas également de la localisation dans l'espace : même si elle participe de deux choses en apparence mutuellement distinctes et extérieures à la conscience. L'une étant première, telle forme est d'abord perçue intérieurement comme une, puis, par la suite (apparaissant en tant que) seconde, distante par rapport à l'autre, elle est vue comme multiple, pour enfin se résoudre en une unité. Dans le cas d'une prise de conscience dynamique portant sur une partie précise du visage, etc. – connaissance

certaine d'un mouvement de ce visage qui se tourne vers quelque chose, ou s'en détourne – l'appréhension de toute relation du type : conjonction, jonction, étroitesse de contact, etc., s'avère appropriée.

Pour une semblable relation, relevons la nécessité d'une prise de conscience, à portée temporelle, de la brièveté, de la durée, etc. et, par rapport à une origine donnée, celle d'antériorité, de postériorité, etc. (dans ses diverses étapes) ainsi formulée : il a cuisiné, il cuisine, il cuisinera, etc. La prise de conscience du riz cuit, etc., comme témoin d'un effet, semble fort utile pour déterminer une action passée, présente ou future. Ainsi nombre, mesure, singularité, conjonction, disjonction ne sont-ils que des aspects (divers) de relation. Pour résumer, alors que la manifestation d'un objet ne laisse pas entière satisfaction du fait de son auto-limitation, et que l'on éprouve ainsi le désir d'éveiller en la conscience un autre phénomène, on en arrive ainsi à une relation consistant essentiellement en l'épanouissement de l'énergie d'action *(kriyā-śakti-vijṛmbhā)*.

Mais (si l'on pense) qu'il peut y avoir, au sein de celle-ci, une autre relation mettant en jeu un autre objet comme dans le cas du nombre, etc., par exemple, pour lequel certains évoquent l'inhérence, il s'ensuit alors une régression à l'infini qui est néanmoins sans dommage, comme dans le cas des *kalpa*[13], passés et à venir, qui composent la création. Car, en effet, même si la création liée à l'avenir n'est pas connue, la manifestation liée au passé ne s'en trouve pas affectée. C'est pourquoi il n'y a pas à ce sujet de remise en question du fondement de la relation. -6-

Ayant ainsi établi la nature réelle de la relation – si essentielle et vitale pour les activités de la vie courante – comme ayant pour origine, en raison de sa nature, l'énergie d'action, l'auteur déclare, afin d'expliciter les aspects d'utilité pratique et de permanence évoqués plus haut :

**-7-**

***evamevārthasiddhiḥ syānmāturarthakriyārthinaḥ /***
***bhedābhedavatārthena tena na bhrāntir īdṛśī //***

**Pour un sujet conscient qui se propose d'agir, la réalisation du projet peut s'effectuer par l'intermédiaire d'un objet assumant la**

**double modalité d'unité et de multiplicité. C'est pourquoi, (concernant la relation), etc., il ne peut être question d'erreur**[14].

Dans notre doctrine (contrairement à la théorie bouddhiste), la réalité des objets ne se résume pas à la relation qu'ils entretiennent avec la réalité *(sattā)*, parce qu'une telle conception serait non-universelle, illusoire et source de régression à l'infini. Elle ne s'assimile pas non plus à l'efficience causale *(kāritva)*, toutes deux étant radicalement différentes, ni à l'accomplissement de cette efficience car cela ne s'observe pas couramment ! On dit à ce sujet : « l'efficience causale n'est pas inhérente aux objets ». En effet, on ne peut toujours en avoir une perception effective car elle n'est connue que par les critères de co-présence et co-absence liés respectivement à la perception immédiate et à son absence. Même dans le cas opposé, (celui de la perception réfutant la relation causale), on aboutit à la non-perception (de l'objet), malgré son existence. Il n'est donc pas possible de nier l'efficience causale car il est très malaisé, au moment de prendre une résolution, de faire la part du vrai et du faux !

Et, de fait, (ces trois éléments avancés par les Bouddhistes : l'efficience causale, sa preuve, son existence), tout cela n'a pas plus de réalité que la corne d'un homme ! Et si l'on se met en quête de quelque autre efficience causale, on retombe dans une régression à l'infini. Il est indubitable que, pour un objet, la réalité *(sattā)* revient à se manifester *(prakāśamānatā)*, pour autant que sa cognition ne soit pas contredite ultérieurement. De ce fait, les relations de forme une et multiple, qui correspondent à cette définition, sont donc réelles.

Néanmoins (l'adversaire rappelle que nombreuses) sont les personnes qui sont à l'affût d'efficience causale[15] et ne considèrent comme réel que ce qui vérifie (ce principe). (Il faut donc s'interroger à ce propos) : « qu'en est-il de ces relations, etc. ? »

Votre cœur, (répond Abhinavagupta), pourra trouver (un jour) l'apaisement (en suivant ce conseil avisé) : si vous ne laissez pas l'irritation vous gagner, (veuillez considérer que) partout, dans les activités de la vie courante, et même là où ne règne aucune claire appréhension de la relation, etc., il ne fait aucun doute que l'efficience causale n'est rendue possible que par cet élément qui, de la nature de la relation, revêt les aspects d'unité et de

multiplicité. En outre, nulle efficience causale ne surgira jamais d'un objet confiné en sa nature propre.

(Expliquons-nous !)

Un désir *(abhilāṣa)* est engendré par la remémoration d'un plaisir *(sukha)*. L'objet du désir n'est ainsi jamais que le résultat de la manifestation d'un plaisir ressenti jadis, dans la vie courante et, en aucun cas, d'un plaisir qui n'aurait jamais été éprouvé (par le passé). Si l'on entre en possession de l'objet qui, ayant été jadis source de jouissance, est maintenant désiré, on se réjouira. Si, toutefois, l'objet (du passé) ne diffère en rien de celui (actuel), que gagnerait-on à le désirer puisqu'il fut déjà acquis ? Par contre, s'il est autre, comment peut-il être alors objet de désir, puisqu'il n'est pas connu ? C'est pourquoi (le désir) ne peut surgir que (d'une double condition, exprimée en ces termes) : « ceci seulement, non pas cela » ou « cela et pas ceci ». On pourrait procéder de même à propos des moyens de réalisation du plaisir *(sukha-sādhana)*, à propos desquels le maître a très judicieusement précisé :

« À l'orée d'un désir, on prend conscience de ce qui est désiré ou du moyen de réalisation, et il est impossible de désirer ce qui ne fut déjà éprouvé. Si le ciel, en effet, suscite le désir, c'est qu'on le re-connaît comme domaine de félicité ! »

Si l'objet s'évanouissait au moment de sa perception, comment le désir (lui survivrait-il) ? Il ne peut être ainsi que l'objet d'une prise de conscience *(vimṛṣṭa)* ne faisant qu'un avec le sujet de la perception. Par ailleurs, en l'objet qui a pour nature de se manifester, un autre phénomène – même s'il n'est pas perceptible – est inhérent, telle la relation ou la catégorie du « trait général ». Aucune activité de la vie courante ne verrait le jour dans le cas contraire. Or, si la vie pratique, indispensable aux hommes de tous temps et de tous lieux, était dénuée de toute réalité, dès lors, quelle autre réalité nous serait-elle accessible ? Gardons-nous ainsi de tomber dans l'erreur (qui consiste à traiter) d'illusoire (la relation…)[16].

Depuis le début on compte cent trois versets.

Ainsi s’achève le deuxième chapitre intitulé « Présentation de l’unité dans la multiplicité », du livre consacré à l’Énergie d’action, dans la Reconnaissance du Seigneur composée par l’éminent Utpaladeva, munie de la glose *vimarśinī* d’Abhinavagupta.



# Troisième chapitre

# Considérations sur les moyens de connaissance, leurs fruits et leurs objets

Nous louons Śiva, (maître) des moyens de connaissance vraie, qui anime l'énergie cognitive *(pramā)* à l'égard du connaissable, l'investissant, de proche en proche, de son énergie innée.

Ainsi, grâce à l'étude des épanouissements *(visphāra)* de l'énergie d'action, la nature essentielle des traits généraux, etc., et, au premier chef, celle de la relation, ont été éclaircies. Il nous faut cependant aborder à présent la nature de la relation dans toute sa singularité, et ceci sous le double aspect d'une relation de sujet à objet de connaissance *(jñāpya-jñāpakatā)*[1], d'une part, et de cause à effet *(kārya-kāraṇatā)*, d'autre part.

Concernant la première (relation de sujet à objet de connaissance), elle consiste en l'activité subtile et frémissante *(spanda)* de la prise de conscience portant sur objets et moyens de connaissance, ce sujet a été déjà entièrement traité et le sera encore très prochainement. Il est un fait établi que la prise de conscience d'une chose dépend de l'activité mentale qui est elle-même fonction des moyens de connaissance droite. Ainsi, afin de mettre en évidence les ressorts principaux qui animent les moyens de connaissance vraie – thème principal de notre présente polémique – et parce que cela constitue une étape nécessaire dans notre réflexion sur la nature même de la relation, on entreprend ce chapitre de dix-sept versets

commençant par « tout élément du réel… » et s'achevant par « …à travers la mise en lumière de ses énergies ».

Les deux premiers versets portent sur la nature essentielle des moyens de connaissance droite et de leurs fruits. Les dix suivants traitent de l'essence du connaissable et précisent que toute manifestation s'origine (en dernière analyse) en le retour conscient qu'opère la conscience sur soi-même *(pratyavamarśa)* ; ceci est destiné à montrer que le rôle du moyen de connaissance vraie concerne toutes les manifestations, et non pas seulement celles qui subissent une détermination comme les phénomènes doués de caractère propre *(svalakṣaṇa)*.

Le verset qui suit est consacré à la nature de la connaissance erronée *(mithyā-jñāna)* ; puis un autre à l'établissement de la nature du connaissable qui s'avère compatible avec la perspective d'un Seigneur suprême. Les trois versets suivants confirment que la classification en moyens de connaissance droite, leurs fruits (la connaissance, *pramā*), et objets connaissables, dépend nécessairement de la présence d'un sujet dont la nature propre a été clarifiée. Quant au Seigneur, sa nature n'est pas de l'ordre du connaissable et n'offre donc aucune prise aux moyens de connaissance droite qui ne fonctionnent que dans le seul domaine de la vie pratique. Tel est le sommaire du chapitre. Pour conclure sur l'idée qui a été énoncée, à savoir que les concepts d'action, relation, etc., ne sont pas de nature illusoire, l'auteur reprend (le thème) bien connu de l'essence de la connaissance vraie et de ses effets.

**-1-**

***idametādṛgityevaṃ yadvaśādvyavatiṣṭhe /***
***vastu pramāṇaṃ tatso 'pi svābhāso 'bhinnavodayaḥ //***

**Tout élément du réel apparaît (limité) en tant que « ceci » et sous telle forme, en raison des moyens de connaissance vraie *(pramāṇa)*. (Cette connaissance) est auto-lumineuse *(svābhāsa)* et surgit sous un jour toujours nouveau.**

**-2-**

***so 'ntastathāvimarśātmā deśakālādyabhedini /***

***ekābhidhānaviṣaye mitirvastunyabādhitā //***

**Cette connaissance qui a donc pour essence une prise de conscience intérieure, ne subit de différenciation ni dans l'ordre du temps ni dans celui de l'espace. Elle fait l'objet d'une désignation (unique) et s'assimile à la connaissance directe *(miti*[2]*)*, à condition qu'elle ne soit pas réfutée.**

« En raison de cela », c'est-à-dire à cause de la puissance (de *pramāṇa*), la réalité extérieure (qui se manifeste comme) bleu, plaisir, etc. se fait jour en se cantonnant à sa propre manifestation déterminée. (Elle apparaît ainsi) sous la forme « ceci » et « selon sa nature spécifique » du fait de son association à d'autres attributs *(dharma)*[3] tels que « éternel », « transitoire », dont le rôle consiste à qualifier (cette réalité). Ce que l'on désigne, dans la vie courante, par ce terme de moyen de connaissance droite doit être soumis à un examen critique.

Selon notre école, un objet doué d'une caractéristique propre ne peut se manifester indépendamment, sur la seule base de sa nature même, parce que celle-ci est dépourvue de toute vie consciente *(jaḍatva)* et que dans ce cas, des expériences telles que « le bleu brille à ma conscience », ou bien à celle de Caitra, ne pourraient se réaliser. Par conséquent, (la manifestation) ne peut survenir que par la médiation d'une autre puissance. Si cette dernière se réduisait à une quasi-inertie de la conscience, cela ressemblerait fort (à l'errance) d'un aveugle donnant la main à un autre aveugle. (Or il n'en va pas ainsi). Cette énergie participe donc de l'essence de la conscience absolue *(saṃvit)* ; cependant, parce que celle-ci n'est que pure indétermination, elle ne saurait être alors à l'origine de phénomènes tels que bleu, etc., puisque le jaune ne s'en distinguerait pas. Il faut alors envisager la puissance des moyens de connaissance droite, par exemple sous l'aspect d'une manifestation s'opposant au « bleu », pouvant être affectée par lui, et (assumant) la nature propre de ce phénomène qui est de se manifester comme « bleu », de façon déterminée. Le fait de pouvoir le rendre évident, de manière déterminée en tant que « ceci », implique qu'il est dans sa nature d'apparaître soi-même comme ne faisant qu'un avec cet objet.

Cependant, s'il mettait en lumière cette manifestation comme non-distincte (de *cit*), il en irait alors ainsi pour celle du jaune puisque toutes deux partagent une commune identité à la conscience *(cit)*, qui est lumière *(prakāśa)* par essence. De ce fait, la connaissance droite *(pramāṇa)* correspond à une manifestation de bleu distincte de la conscience-en-acte *(citi)*[4]. Et il en va bien ainsi : le bleu apparaît comme manifestation distincte à la fois (des autres) et de la suprême lumière (de la Conscience). En effet, si l'énergie détenue par les moyens de connaissance vraie venait à ne faire qu'un avec la suprême lumière, tout caractère distinctif du bleu disparaitrait alors. Or rien n'existe qui soit (véritablement) séparé d'elle ; par conséquent, c'est elle-même qui assume une forme contractée sur soi *(saṃkoca)*. Tel est ce que l'on appelle « vide » *(śūnya)*, ayant pour nature la négation et dépendant de la manifestation des limitations qui isolent les uns des autres sujets et objets. L'apparition de la Lumière-Conscience sous une forme limitée suscite ainsi l'existence du sujet conscient en proie à l'illusion. Mais, en réalité, son déploiement en sujets, moyens et objets cognitifs, relève d'une seule et unique énergie créatrice *(sṛṣṭi-śakti)*.

Le phénomène, considéré comme connaissance droite, se trouve limité par le sujet. D'une part, celui-ci assume un état de contraction (de la conscience absolue) sous forme de vide *(śūnya)*, pensée *(dhī)*, souffle, corps. D'autre part, en tant que sujet (soumis au jeu) de *Māyā*, il possède, de toute éternité, la nature d'une conscience *(saṃvedana)* intériorisée mais capable de s'intéresser aux objets connaissables qui assument une infinie diversité d'apparence, de temps et de lieu. Ainsi (les moyens de connaissance droite) intimement liés à la nature des phénomènes *(ābhāsa)* multiples, font-ils l'objet d'une création incessante – ce qui est suggéré par l'expression « surgissent sous un jour toujours nouveau » – et cette (création) ne voit jamais s'évanouir la fraîcheur qu'exhale le parfum de l'instant ! Ainsi, son essor est-il toujours nouveau.

Si, en revanche, cette connaissance droite ne reposait pas en un sujet conscient, il n'y aurait alors, selon nous, aucune possibilité de perception, ni pour une manifestation de bleu, ni pour celle de jaune. Or il s'agit là d'une perception personnelle irréfutable. Ainsi, cette mise en lumière se manifestant d'elle-même surgit inlassablement en une nouveauté toujours

inédite ; on l'appelle moyen de connaissance droite car elle est source de connaissance véridique *(pramā)*.

Mais cette connaissance vraie *(pramā),* qu'est-elle au juste ? Si on l'interprète comme un effet (consécutif à *pramāṇa*), on répondra à cela que ce phénomène *(ābhāsa)*, d'essence intellective *(bodha)*, correspond à la connaissance directe *(miti)*, fruit des moyens de connaissance droite. Tel est le sens du deuxième verset.

Si l'on objecte (à présent) que (les termes suggérant) les connaissances droites (en tant qu'effet) et leurs moyens sont synonymes mais non liés par une relation causale, l'on répondra qu'il en est ainsi dans la mesure où ces preuves *(pramāṇa)* correspondent à des phénomènes orientés vers l'extérieur *(bāhya-prakāśa)*. Par contre, du fait de son essence de prise de conscience *(vimarśa)* et de son intériorité précédemment établie, c'est à l'intellection *(bodha)* qu'on l'associera car celle-ci, déterminée par le monde objectif, est de l'ordre de l'effet, (comme le montre cet exemple).

Ainsi, si quelqu'un proclamait : « je suis courageux et victorieux », bien que courage et victoire relèvent de la même personne, néanmoins un observateur judicieux décèlerait (entre ces deux termes) une relation causale puisque (ces propos) pourraient en définitive se formuler ainsi : « je suis courageux, et donc victorieux ». De même lorsqu'apparaît la couleur bleue, et que l'on prend conscience « c'est bleu », bien qu'il s'agisse fondamentalement d'une seule et même chose, il y a bel et bien relation causale[5] et il a été dit à ce propos : « la conscience déterminante *(pramiti)* est fonction de cela *(pramāṇa)* ».

En outre, l'effet, dans ce contexte, est par nature activité *(vyāpāra)* ; or celle-ci implique nécessairement agent et moyen d'action. Ainsi n'existe-t-il aucune distinction (radicale) entre le moyen de connaissance droite et son fruit. Celui-là *(pramāṇa)* tire sa puissance de la prise de conscience *(vimarśa)* dont l'expression verbale *(śabda)* constitue la vie-même ; à chaque mot s'associe un seul phénomène *(ābhāsa)* sans relation aucune avec temps et espace – par exemple, la jarre, rouge – de ce fait, la preuve d'authenticité *(pramāṇa)* porte sur une manifestation semblable à la catégorie « trait général » demeurant étrangère aux phénomènes de temps et d'espace destinés à en déterminer le caractère. Le démonstratif « celui-ci »

correspond également à une manifestation *(avabhāsa)* (précise) indiquant uniquement (une chose située) « en face », non associée à d'autres aspects. Cela a été énoncé de la façon suivante par notre maître vénérable, (Utpaladeva) :

« La prise de conscience "celui-ci" surgit comme désignation objective universelle et omniprésente, même dans le cas d'un objet déterminé qui se trouve en face. »

Par conséquent n'est réelle que cette seule manifestation (liée à ce *pramāṇa*). Quant à la manifestation auto-déterminée *(svalakṣaṇa)*, elle est d'une autre nature, dans ce sens qu'elle constitue un phénomène unique, déterminé par le temps et l'espace, sur lequel la preuve d'authenticité *(pramāṇa)* agit séparément. Par suite, cette dernière ne s'adresse pas à un ensemble de manifestations associées, car elle opère pour chacune séparément. Cette (question) sera débattue de nouveau ultérieurement.

Selon notre point de vue, la détermination cognitive *(adhyavasāya)* doit son existence à l'expression verbale. Elle s'adresse donc à chaque mot « individuellement ». Aussi celui qui soutient que cette connaissance liée à un ensemble est valide, pour cette raison même doit accepter la validité de chacun des phénomènes qui la compose. Mais cela suffit, à quoi bon poursuivre plus avant !

Mais, (rétorque l'adversaire), et si la prise de conscience (déterminée) *(vimarśa)* se réduisait en fait à l'activité des moyens de connaissance valide (comme dans l'exemple :) « il y a deux lunes » ?

Il n'en va pas ainsi (selon nous). En effet, en raison de son association aux tendances inconscientes *(saṃskāra)*, cette appréhension cognitive jouit d'une existence inébranlable et indéracinable jusqu'à ce que s'accomplisse (le dessein) que l'on s'était fixé. Mais si, entretemps, il s'avère que (cette détermination cognitive) puisse être déracinée, c'est qu'elle diffère de la prise de conscience déterminée *(vimarśa)* et donc qu'elle n'eut jamais d'existence. En effet, nul n'a jamais reconnu l'existence d'une double lune puisque seule sa forme unique nous est familière.

Dans ce cas notre propre expérience *(sva-saṃvit)* peut être prise à témoin : « ceci n'est donc pas de l'argent ! » Par suite, une telle prise de conscience (démentie) ne sera pas considérée comme acte de conscience (authentique). Cela fut déjà évoqué lors de la discussion soulevée à propos de la contradiction *(bādha)*, et l'auteur y reviendra ultérieurement.

Si l'envie venait cependant à quiconque d'évoquer la réalité de deux lunes, il devra alors bien veiller à ne pas fonder uniquement son estime (publique) sur cette curieuse (déclaration) ! Qu'il songe aux propos d'autrui et qu'afin de se prémunir contre les tourments (engendrés par) les sarcasmes et le dédain, il abandonne désormais la prise de conscience *(parāmarśa)* passée, issue de sa propre perception *(svasaṃvedana)* : « voici deux lunes ».

Mais, (demande alors l'adversaire), si l'on ne recherche pas la cause efficiente (à partir de sa prise de conscience), que deviennent alors, à son égard, contradiction et non-contradiction ?

Il n'y a à ce sujet aucun problème ! Cela ne nous fait en vérité aucun tort ; en effet, l'activité ne procède pas toujours des moyens de connaissance valide. Elle naît parfois du doute même, en raison d'une multiplicité de choix, lorsqu'on laboure (par exemple) ou lorsqu'on ressent un désir impérieux ou lorsqu'on mange avec un solide appétit une nourriture avariée. Ou encore dans le cas d'un voleur pour lequel les difficultés éventuelles bien connues ne font pas de doute, ou sont pour le moins prévisibles, comme l'expérience le prouve. C'est bien la tension excessive d'un désir *(arthitvātiśaya)* qui est généralement à la source des activités et lors de leur déroulement, tout homme vérifiera, soit la justesse de ces perceptions, si la connaissance directe *(pramiti)* ne s'en trouve pas démentie, soit l'incongruité, s'il faut la rejeter.

Ainsi, parce que depuis sa naissance, ou même depuis des centaines de naissances auparavant, l'on discrimine entre connaissance droite et connaissance erronée, comme entre l'argent et le joyau, il arrive qu'en un instant, l'on puisse déceler cette caractéristique spécifique qui constitue la nature propre de ces deux types de connaissances *(pramāṇa* ou *apramāṇa)*. Mais il est évident que la distinction provient en réalité de la différence de

cause. Ainsi, lorsqu'un individu considère sa souffrance supportable, celui qui redoute d'être contredit ne cèdera pas à l'incitation d'un désir qui, telle la planète Rāhu[6], le pousserait à de multiples actions et, s'appuyant sur des connaissances qu'il sait authentiques *(niścita-prāmāṇyāt bodhāt)*, au cours de ses activités dans la sphère du visible, ou même celle de l'invisible, il ne subit pas de contradiction, et de ce fait on reconnaît là une attitude pleine de circonspection.

Ainsi, la véritable nature des moyens de connaissance droite a été exposée. Cette clarification avait pour finalité d'apporter une réponse aux interrogations qu'engendre la confusion concernant le manque de validité *(aprāmāṇya)* des connaissances déterminées portant sur les relations, les traits généraux, etc. C'est pourquoi l'homme ordinaire, sachant cela d'expérience, ne se laisse pas troubler par l'analyse des caractéristiques propres aux classifications en catégories.

La connaissance droite ne se prête donc, par définition, à aucune contradiction irréfutable, elle relève de la conscience déterminée qui dure jusqu'à la réalisation de son dessein, et a donc pour essence la conscience *(bodha)*. Liée au connaissable, la connaissance droite repose en l'essence du sujet conscient et il en va de même en ce qui concerne la perception sensorielle, la sensation de bien-être, etc. ou la connaissance du *yogin*, puisque ce mode cognitif, de toute évidence, envisage les phénomènes manifestés principalement sous leur forme connaissable.

L'appréhension claire *(pratīti),* issue de la démarche inférentielle, consiste en la « conscience assurée » *(pratipatti)*[7] d'un phénomène dont elle est l'effet. On définira exclusivement le lien unissant deux choses entre elles comme relation de cause à effet. La relation d'identité *(tādātmya)* de ces deux mêmes termes est conçue comme dérivant de la loi de nécessité *(niyati)* du Seigneur. C'est pourquoi l'inférence fonctionne en tant que moyen de connaissance droite projeté dans le cadre du temps et de l'espace, domaine dans lequel la condition limitante tient une place essentielle.

Quant à l'*Āgama*, il a pour nature essentielle le verbe *(śabdana)*, activité intérieure *(antar-aṅga-vyāpāra)* du Seigneur, Conscience *(cit)* par essence, c'est-à-dire prise de conscience inébranlable, vie même de (toute activité cognitive) telle la perception immédiate, etc. Il en va ainsi de tout

ce que recouvrent les *Āgama*. Prenons pour exemple (cette formule) : « Le poison ne peut me tuer, je suis Garuḍa[8] en personne ».

Un tel ensemble de mots est de nature à susciter une prise de conscience *(vimarśa)* qui coïncide avec les paroles énoncées et participe donc également des normes logiques *(pramāṇa)*. Il en va de même pour les (textes) du *Veda*, du *(Śaiva-)Siddhānta*, et d'autres encore, provenant du Bouddha, du Jina, où l'on rencontre des énonciations de ce type :

« Moi qui ai accompli le sacrifice *jyotiṣṭoma*[9], je vais gagner le ciel ! » ou « moi qui suis initié, je ne connaîtrai pas d'autre existence ! », ou « moi qui suis plein de compassion, j'accèderai au domaine de la buddhéité ! », ou encore, « moi qui subis de terribles tourments (dus à l'ascèse), j'accèderai à la sainteté ! »[10]

Rien de tout cela ne peut souffrir de contradiction car seul celui qui est « inspiré » par ces paroles est qualifié pour partager (cette expérience). Par contre, sans confiance/foi *(pratīti),* seule susceptible de conduire à la réalisation, cette énonciation ne s'avèrera pas valide, (car elle ne procède) pas d'une prise de conscience inébranlable *(dṛḍha-pratipatti)*.

Mais s'il en était ainsi, un traité pourrait donc jouer un rôle de « norme » *(pramāṇa)* pour l'un et non pour l'autre. Or ceci n'est pas vrai. En effet, il n'existe pour cette connaissance normative qu'un seul et unique choix possible.

(Nous répondrons à cela :) « si (celui qui s'exprime ainsi) ne connaît pas la réalité de la foi *(pratīti)*, je ne vais certes pas la passer sous silence ! » Quel est le sens d'un tel propos : « pour cette norme, n'existe qu'un choix possible » ?

Si quelqu'un a l'expérience du bleu, peut-il pour autant le faire apparaître aux yeux de tous avec évidence ? Ou encore, la connaissance de la fumée suffit-elle pour évoquer le feu aux yeux de tous ?

L'*Āgama*[11] assume-t-il la forme d'une instruction délivrée par un être réalisé *(siddha)*, sur le modèle : « tu découvriras au matin un trésor de telle manière ! » ?

La connaissance normative est-elle donc réellement la même pour tous ?

Toutefois si, selon vous, une chose peut n'apparaître qu'à tel moment, (uniquement) aux yeux de certains, on répliquera (ce qui suit) : il en va ainsi, en effet, dans le cas d'une parole qui requiert une conviction très solide, comme l'*Āgama*, conférant la pleine connaissance d'une chose ; cela n'est autre qu'une connaissance droite universelle. Cependant, si l'on prend pour exemple la lumière et les sens contribuant à (l'élaboration d') une connaissance erronée, ils ne sont pas instruments de connaissance droite ; et cela n'implique pas que la perception immédiate *(pratyakṣa)*, qui par ailleurs constitue l'essence d'une juste perception, soit différente pour chacun !

Ainsi, dans le même *Āgama*, la parole liée au sacrifice *jyotiṣṭoma* peut être soumise à quelque contradiction et sera connaissance non-valide dans le cas des *śudra*[12] auxquels fait défaut une ferme prise de conscience à son égard. (À l'opposé), (pour le brahmane[13]), cette parole suscitant en lui une prise de conscience inébranlable deviendra une connaissance valide parce que cet homme y adhère de toute sa conscience. La caractéristique essentielle de cette énonciation consiste à transmettre la vérité propre aux *Āgama*. L'*Āgama* ne peut donc être accusé de partialité !

Qu'il s'agisse d'interdiction ou d'injonction, tout *Āgama* éveille une prise de conscience *(vimarśa)* obéissant aux causes auxiliaires que représentent temps, lieu, qualification déterminée, etc. *(niyatādhikāri-deśa-kāla)*. Ainsi dans le verset (suivant on note la présence) de termes (précisant temps et lieu) :

« Le très célèbre hymne du Soleil *(ravi-gītā)* est considéré comme la Parole par excellence, vraie et souveraine, aux temps et lieu où cet hymne fait l'objet d'une prise de conscience par ceux qui ont foi en lui. »

La perception immédiate et l'*Āgama* peuvent ainsi réfuter une inférence. Telle est la thèse que le vénérable Bhartṛhari, ainsi que le commentateur des *Nyāyasūtra*, défendent. Si connaître la caractéristique essentielle de la connaissance normative *(pramāṇa)* suffit pour

l'appréhender en sa nature pleine et entière, à quoi bon alors s'attacher à des traits particuliers ?

Mais (les bouddhistes) répliquent à cela : (si on avance l'hypothèse que) la connaissance normative est par définition hors de portée de toute réfutation, (cela permet d'ajouter) qu'elle met en évidence le moyen d'atteindre – ou est activité portée vers – un élément de la réalité, puis le désigne comme terme à atteindre. Cependant, rien dans cette explication ne cerne sa nature, ni ne laisse présager de son origine en la conscience intellective *(bodha)*, considéré comme moyen de connaissance droite. Mais si cette caractéristique doit se vérifier, ce ne peut être qu'en accord avec la définition (donnée dans le verset). Dans le cas contraire, elle ne serait que grimaces, oscillations de tête, craquements de doigts, etc. Assez de détails ! -2-

Mais n'a-t-il pas été dit (précédemment, répond l'adversaire) que la connaissance directe *(miti)* ne concerne que ce qui possède une seule dénomination ? Or cette dernière s'applique en tant que caractère propre à un objet extérieur constitué de divers phénomènes *(ābhāsa)*. Comment peut-on affirmer alors que les normes *(pramāṇa)* portent sur chacun d'eux ? En effet, le caractère particulier *(svalakṣaṇa)* constitue déjà un phénomène en lui-même, regroupant divers aspects.

Afin d'apaiser ce doute, l'auteur donne les précisions suivantes en mettant en lumière la réalité authentique de l'objet de la connaissance valide *(pramāṇasya… prameyam)* :

**-3-**

***yathāruci yathārthitvaṃ yathāvyutpatti bhidyate /***
***ābhāso 'pyartha ekasminnanusaṃdhānasādhite //***

**Même si elle est le résultat d'unifications mentales *(anusaṃdhāna)* (de la part du sujet percevant), la manifestation d'un seul et même objet se présente sous des jours différents, selon son inclination, son intention, sa formation intellectuelle.**

Même si, lors de sa manifestation, une jarre est perçue comme un unique objet, néanmoins il n'en est rien en vérité, car elle se différencie en de multiples aspects. Il est par exemple possible de l'envisager sous trois angles distincts : suivant l'inspiration du moment, suivant l'intention recherchée, selon la façon personnelle (propre à sa tradition) de le considérer, les phénomènes apparaissent à chaque fois sous un jour nouveau.

Mais alors, s'il en est ainsi, (reprend l'adversaire) comment un caractère particulier *(svalakṣaṇa)* pourrait-il subsister ?

On répondra à cette question ainsi : parfois la prise de conscience des (divers) aspects *(ābhāsa)* survenant séparément, le caractère propre qui s'établit à partir de chacun d'eux correspond bien à chaque aspect. On assiste alors au fonctionnement des catégories universelles selon le double mode (général et particulier). Parfois encore, si l'on ne prend conscience que de l'ensemble : « il est ainsi », en tenant compte de l'importance ou du caractère négligeable d'une qualité, n'apparaît alors qu'un caractère particulier *(svalakṣaṇa)*.

La conjonction « mais » (introduit) une autre phase (dans la discussion). Même si un élément de la réalité doué d'un caractère particulier se trouve appréhendé par une prise de conscience synthétique, ses apparences *(ābhāsa)* sont soumises à la différenciation, eu égard à l'inclination, c'est-à-dire selon son propre gré, en fonction de l'intention, ou encore suivant le désir de réaliser tel dessein et enfin, selon la formation intellectuelle, lieu privilégié où s'élaborent des conventions mentales *(vyavahāra)*. -3-

Comment cela est-il possible ? Pour le prouver, l'auteur poursuit ainsi :

**-4-**

***dīrghavṛttordhvapuruṣadhūmacāndanatādibhiḥ /***
***yathābhāsā vibhidyante deśakālāvibhedinaḥ //***

**De la même façon qu'en raison des distinctions de temps, de lieu, etc., les phénomènes se différencient, (apparaissent) long, rond, élevé, homme, fumée, santal…**

***tathaiva sadghaṭadravyakāñcanojjvalatādayaḥ /***
***ābhāsabhedā bhinnārthakāriṇaste padaṃ dhvaneḥ //***

**…de même, les diverses manifestations « existant » *(sat)*, « jarre », « substance », « or », etc., aident à poursuivre des buts distincts et reçoivent, pour les désigner, un mot qui les suggère *(dhvani)*.**

(Dans ce contexte), même pour le trait caractéristique bien connu en tant qu'être doué de conscience, « homme », il arrive néanmoins qu'on appréhende seulement sa taille projetée dans un vaste espace ; ce type de perception est également valable pour les arbres. On pourra en percevoir aussi la rotondité, continuité ininterrompue par nature, et éventuellement, s'il est situé sur un rocher, la hauteur propre à une progression vers le haut, caractéristique de l'altitude. Par ailleurs, le caractère de l'entité « homme » consiste en la liberté d'aller et de venir, et une telle liberté d'agir, partagée par tous les hommes, (fait écho) à un désir, synonyme d'inclination *(ruci)*. Et il est dit (à ce propos) :

« L'inclination est ce qui surgit spontanément de l'esprit (qui ne cesse) de se mouvoir sous l'aiguillon de sollicitations extérieures. »

On établit des distinctions entre des objets occupant un espace quand on désire les dissimuler, les exposer ou bien en vérifier les mesures selon l'usage des Anciens. On opère donc dans ce cas des différenciations. La connaissance différenciée consiste à opérer des distinctions entre les phénomènes. Mais quand il s'agit d'un objet auto-déterminé *(svalakṣaṇa)*, il se définit en fonction de critères temporels ou spatiaux. Et parce que les manifestations qui prennent place, régulièrement ou non, dans le temps et l'espace, se particularisent, sitôt détruite toute possibilité d'éternité et d'omniprésence, causes *(prayojaka)* de l'universalité.

Tout comme la caractéristique « homme », il est possible d'étudier d'autres phénomènes tels que « brahmane », etc. Ainsi, parmi l'ensemble des hommes, il s'agit d'une personne particulière, et il représente ainsi un phénomène fort bien connu, étant le siège d'innombrables qualités

communes aux êtres conscients et non-conscients. Partant d'un constat d'évidence : (« voici de la fumée ! »), on différenciera des phénomènes familiers distincts fort connus comme le santal, la fumée et (pour celle-ci), le fait de s'exhaler d'un beau santal. Cependant, même une illustration familière entre toutes – une jarre aisément identifiable en tant que phénomène – réserve des aspects inattendus !

Ainsi un homme au cœur brisé (pensera) : « il n'y a rien ici », puis s'avisant de la jarre, percevra sa présence *(sattvābhāsa)* : « la voici ! » pensera-t-il, ne prêtant pas attention aux autres phénomènes, ne serait-ce que leur nom ! Cependant, qui cherche de l'eau (se préoccupera de toute urgence de) la manifestation « jarre ». (Ou plus généralement), qui aspire à découvrir ce qui lui permettrait de transporter et ainsi de ramener ce qu'il souhaite, s'intéressera à telle substance *(dravya)* (comme matériau adapté). Qui recherche des gains n'aura d'yeux que pour l'or. Qui est plein de désir pour un objet cher à son cœur n'aura d'yeux que pour sa beauté. Qui recherche un matériau extrêmement résistant ne se souciera que du critère de solidité, etc.

Tout objet présente ainsi une variété d'aspects *(ābhāsa)* ; ces distinctions de manifestation relèvent à la fois d'appréciations (personnelles) et de la nature essentielle des choses *(sāratvāt)*. Un phénomène est le fruit d'une prise de conscience (déterminée) qui lui insuffle vie. En effet, à chacun d'eux correspond un mot, reconnu comme la sève même de l'intellection que l'on considère comme l'essence de tout dialogue *(abhijalpa)*. À propos de l'expression : « étant une jarre rouge », (le statut de) cause efficiente intéresse chacun des aspects en jeu du fait de la loi de co-présence et de co-absence ; car (pour un instant, le sentiment de) cœur brisé va céder la place à celui de la manifestation présente *(sat)*.

Dans cet autre exemple (de l'eau) intervient co-relativement un autre phénomène, le feu, mais c'est par l'intervention d'un troisième encore, le récipient, que se réalisera la finalité relative au feu. Il en irait de même si l'eau était transportée différemment. Sous quelque perspective que l'on envisage l'objet, il n'est jamais que manifestation : il apparaît, devient objet d'une prise de conscience et participe ainsi de l'efficience causale. Il ne peut en être autrement. L'auteur a présenté jusqu'ici un triple examen de

l'objet : l'un très connu, un autre connu, un autre encore méconnu, correspondant aux données suivantes : « long et rond », « fumée », « présence d'une jarre ». -5-

Mais si, réellement, chaque phénomène *(pratyābhāsam)* correspond à une réalité objective *(vastutvam)*, comment une jarre pourrait-elle être une chose réelle ?

À (cette objection) l'auteur répond :

**-6-**

***ābhāsabhedādvastūnāṃ niyatārthakriyā punaḥ /***
***sāmānādhīkaraṇyena pratibhāsādabhedinām //***

**Les choses possèdent une efficience causale déterminée *(niyatārthakriyā)*, relative à la variété des phénomènes (dont elles sont la synthèse),**
**Cependant (cette efficience sera autre) si ces phénomènes apparaissent inter-reliés du fait de leur connexion en un même substrat *(sāmānādhikaraṇyena)*[14].**

Toute combinaison *(miśra)* d'aspects jette un éclairage particulier sur certains d'entre eux qui jouent clairement un rôle majeur ; puis viennent s'agréger les autres aspects, (pour ne former qu') un substrat commun. Et l'on nomme une telle association fondée sur ce substrat fédérateur « connexion », « synergie » *(samānādhikaraṇya)*.

Quant au rayonnement lumineux *(pratibhāsa)* de la Lumière-Conscience *(prakāśa)*, il est orienté vers un objet qui est lui-même connexion. On peut le comparer de ce fait à une conscience active *(parāmarśa)* qui aurait pour objet la phrase[15], (et non le mot), car (tous ces aspects) prennent nécessairement leur assise en une manifestation unique. Ainsi, la prise de conscience *(vimarśa)*, essence de la saisie *(parāmarśa)* du sens d'un énoncé, (et par là-même) âme de cet énoncé, insuffle vie aux (divers) aspects réunifiés en une seule configuration, comme lorsque l'on s'écrie : « ici et maintenant, voici une jarre ! » Ainsi, les aspects non-

séparés (dans la phrase) reçoivent le sceau d'un trait caractéristique unique, sans abandonner pour autant leurs distinctions spécifiques *(svarūpa-bheda)*.

Quant à l'efficience causale propre à l'unification (des aspects entre eux), elle se différencie des autres. À chaque prise de conscience d'un aspect correspond en effet une efficience causale spécifique, déterminée par chacun d'eux. Dans le verset, il faut sous-entendre l'idée de « prise de conscience » dans les deux expressions « se manifestent » et « apparaissent » ; l'adverbe *punaḥ*, suggérant une opposition, doit être mis en relation avec ces (verbes), comme le regard d'un corbeau intègre deux objets (dans son point de mire). Avec le pluriel est signifié le non-abandon de la particularité, même lors de l'unification (des divers aspects entre eux). Chaque fois que la différence des aspects *(pṛthaktva)* se trouve assujettie à une réalité globale, dès lors apparaît un caractère général authentique *(pāramārthikaṃ sāmānya-rūpatvam)* qui consiste à « colorer » et à mettre en évidence des objets de nature similaire. Mais dans la prise de conscience indépendante de la pure manifestation « jarre », (le concept seul), le caractère universel (apparaît) non réel mais seulement possible car toute catégorie, excepté celle des substances, est par essence dépendante ; il est donc juste de penser que telle jarre est par nature unique, puisqu'elle est capable d'apparaître aux connaissances déterminée et indéterminée, ainsi que de vérifier l'efficience causale *(ābhāsa-vimarśārtha-kriyā)*. -6-

Cependant, (objecte l'adversaire), une cause efficiente ne procède pas d'un seul phénomène mais (il faudrait dire) plutôt qu'un groupe de phénomènes suscite un ensemble de causes efficientes. Par ailleurs, si divers phénomènes s'associent pour former une cause efficiente, qu'est-ce qui délimite alors leur nombre ?

L'auteur répond ainsi à cette question :

**-7-**

***pṛthagdīpaprakāśānāṃ srotasāṃ sāgare yathā /***
***aviruddhāvabhāsānāmekakāryā tathaikyadhīḥ //***

**Telle l'unité (apparaissant) des faisceaux (nés) des multiples rayons d'une lampe ou des fleuves (se fondant) dans l'océan,**

**Ainsi, pour des manifestations non-incompatibles (entre elles), naît l'idée d'une unité (ordonnée à) leur commune efficience *(ekakāryā).***

Alors que, pris isolément les uns des autres, les rayons d'une lampe ne possèdent pas une efficience causale (telle une lumière) permettant de discerner des choses extrêmement subtiles, en revanche, réunifiés et convergeant vers un point unique, ces rayons s'avèrent dotés de cette efficience. Il ne s'agit point ici d'une juxtaposition d'efficiences causales (distinctes, isolées, mais d'une unification), (comme le suggère) l'ensemble des fleuves se jetant dans l'océan à l'origine de l'infinité des vagues. De la même manière, (l'association des phénomènes) « pot », « or », « rouge », etc. contribue à l'avènement (*arthakriyā*) d'une joie intense car on les considère dignes de porter l'eau qui sera versée sur la tête d'un *śivaliṅga*[16]. Ainsi a été établie (pour un objet particulier) sa capacité à opérer en tant qu'efficience causale.

Mais si vous demandiez ce qui détermine (les conditions) de la réunion de ces aspects, notre réponse serait la suivante : seuls se réunissent ceux qui ne sont pas incompatibles. Par exemple, l'aspect de la forme *(rūpābhāsa)* ne s'unit pas à celui du vent, et ceci du fait de leur incompatibilité qui découle du pouvoir de la loi de Nécessité *(niyati)*. Ainsi le regroupement en un ensemble formant un tout, comme (le faisceau issu) des divers rayons lumineux de la lampe, ou la réunification des fleuves se jetant dans l'océan, suggère-t-il d'emblée l'idée d'unité. De même ces manifestations non-incompatibles, pot, rouge, or, etc. forment, en tant que « trait caractéristique » *(svalakṣaṇa)*, une unité qui elle-même suscite une impression unifiée. C'est ainsi que nous parvenons à la conclusion suivante : le fait d'« apparaître / devenir accessible » aux connaissances déterminée et indéterminée, et de vérifier l'efficience causale, relèvent de la notion d'unité. Telle est la transition avec la suite (de la discussion).

Mais s'il est vrai, (reprend l'adversaire), qu'à chaque phénomène s'applique le moyen de connaissance droite (approprié), celui concernant le feu dépend de la perception du feu, de même, la connaissance valide de la fumée repose sur la fumée. Cela est également valable pour la relation causale dont l'authenticité sera uniquement fonction de la connaissance de la relation (entre deux éléments). Par conséquent, il serait possible de

discerner la manifestation « fumée » séparément de celle du « feu » – ce qui aurait pour conséquence funeste de soulever d'innombrables problèmes.

Afin de dissiper cette obscurité, l'auteur déclare :

**-8-**

***tatrāviśiṣṭe vahnyādau kāryakāraṇatoṣṇatā /***
***tattacchabdārthatādyātmā pramāṇādekato mataḥ //***

**Dans ce cas, (par exemple, d'un phénomène) non-déterminé, tel que) le feu, etc., c'est un unique moyen de connaissance qui récapitule (à la fois sa nature) de cause ou d'effet *(kārya-kāraṇatā)*, sa chaleur, sa désignation linguistique *(śabdārthatā)*.**

(L'expression) « dans ce cas » (renvoie ici au sens suivant) : même dans la perspective où les normes de connaissance s'attachent à chaque aspect séparément, il n'existe point d'obstacle majeur. En effet, (admettons que) la manifestation « feu » soit dénuée de détermination parce qu'en raison de son caractère purement universel, elle n'est pas associée à d'autres phénomènes tels que le temps ou le lieu principalement. Néanmoins, elle ne se perçoit avec détermination que soumise à des contraintes obéissant à la souveraine puissance de la loi de Nécessité *(niyati)*. C'est pourquoi le phénomène « feu » se révèle nécessairement co-présent et co-absent avec lui-même dont les caractéristiques sont d'être « de nature chaude », « cause de fumée », « effet du combustible ». Toujours et partout, il est reconnu de la sorte grâce à l'unification intrinsèque (intégrant ces diverses réalités).

Le feu, (on le sait), dépend essentiellement des conventions créées par les hommes : par exemple, le fait d'être exprimé par le terme « feu » ou bien sa capacité à mettre en lumière la jarre, etc. Cette caractéristique propre *(svabhava)* qui ne lui est pas inhérente se trouve indubitablement confirmée à partir d'une seule perception immédiate. En effet, pour un sujet conscient, quels que soient le temps et le lieu, le phénomène « feu » demeure parfaitement connu comme étant associé à la présence simultanée d'autres phénomènes (dotés d') une forme conventionnelle ou non. À quoi bon alors invoquer d'autres normes de connaissance droite ?

Ce phénomène d'apparence flamboyante, brillant, n'est autre que le sens du mot que lui associe la convention linguistique des hommes qui, à leur gré, assignent à chaque objet (une dénomination correspondante). L'auteur, (Utpaladeva), affirme par cette assertion que la puissance de la loi de Nécessité *(niyati)* régit toute chose. (Autrement dit), la loi de Nécessité est à l'origine de la concomitance invariable qui associe inexorablement tel phénomène à tels autres, conventionnels ou non ! Toutefois, (cette loi) s'exerce différemment parmi la multiplicité des objets. On relève en effet des distinctions selon les manifestations (d'un même élément du réel), en fonction des variations temporelles liées au passé, au futur, au présent, et la nature ultime (de ces variations) est la puissance de la Nécessité.

Alors que le combustible, cause du feu, est associé au passé, et la fumée, effet du feu, l'est au futur, le phénomène de la chaleur n'est quant à lui jamais dissociable de celui de feu. Ces manifestations sont exprimées différemment par des termes tels que « feu », etc., pour un temps assez bref seulement, et il en est ainsi en raison de la dépendance des phénomènes par rapport à la puissance de la Nécessité, ce qui ne saurait soulever aucune objection (à propos de l'inférence liant fumée et feu).

Les caractéristiques suivantes (du feu) : le fait d'être cause, effet, chaleur, objet (correspondant à) tel et tel mot, signification de tel ou tel mot, ne peuvent être saisies que par un seul moyen de connaissance droite. Il en va de même pour son absence de saveur, son essor vertical et son incompatibilité avec l'eau, comme le laisse supposer le suffixe *ādi* (« à commencer par » / « etc. »). Tels sont les éléments qui permettent de définir le feu.

Affirmer que « la césure (dans le verset) se situe à la moitié » est une convention qui ne s'applique qu'à l'art poétique et non aux (autres) ouvrages. Ainsi, cela ne pose ici aucun problème si le composé couvre deux ou trois « hémistiches » *(pāda)*. L'usage du suffixe *(tal)* indique la diversité des catégories forgées ou non-forgées (conventionnelles ou naturelles) auxquelles appartiennent les objets qu'ils suggèrent, selon leur dépendance ou leur indépendance par rapport à un autre élément. -8-

Ainsi se trouve établie la nature essentielle des choses existantes *(bhāva-svabhāva)* grâce à un moyen de connaissance droite correspondant à chaque phénomène. La relation de concomitance invariable *(anyonyanāntarīyakatvam)* correspond à une « appréhension » (des rapports mutuels unissant les phénomènes) par la conscience perceptive *(saṃvedana)*. Celle-ci est par essence (pure) intériorité ; elle (re-)donne vie aux faisceaux de perceptions issues (d'expériences) passées, ayant pour objet la multiplicité des manifestations limitées. Cette intériorité (de la conscience) n'est autre que la connaissance droite *(pramāṇa)*, unification par essence, ayant pour (fonction de révéler) l'unité. Quant aux phénomènes rassemblés en une unité, la conscience ne joue pas le rôle de moyen de connaissance droite car elle n'agirait alors que pour s'approprier ce qui a déjà été appréhendé. Vis-à-vis de ceux-là, seules les précédentes normes de connaissance vraie, orientées vers chacun d'entre eux séparément, demeurent (valables).

L'auteur va montrer à présent le mode de détermination de ces normes qui favorise l'union de l'activité physique *(kāya-pravṛtti)* et de l'activité mentale *(mānasa-pravṛtti)* dont la nature est de manifester l'essence véritable de toute chose.

**-9-**

***sā tu deśādikādhyakṣāntarabhinne svalakṣaṇe /***
***tātkālikī pravṛttiḥ syādarthinaḥ apyanumānataḥ //***

**Cependant, pour un sujet orienté vers un but (précis), l'activité (cognitive qui l'anime) au moment de la perception, s'exerce en relation avec un objet auto-déterminé *(svalakṣaṇa)* défini par d'autres cognitions telles que le lieu, etc., ou encore à partir d'une inférence.**

L'efficience causale extérieure a pour origine une caractéristique propre *(svalakṣaṇa)* et au sein de cette détermination un lien intime (se tisse) entre l'objet et les aspects de temps et de lieu. En ce domaine, la nature du trait particulier *(viśeṣa)* n'existe pas en dehors d'une prise de conscience *(parāmarśa)*. Si ce trait spécifique vient « se poser » en un sujet conscient

grâce à un acte de conscience, il perd nécessairement sa nature distinctive *(viśeṣa-rūpatā)*.

En effet, parce qu'il est conscience une par essence *(saṃvedanaikarūpa)*, du fait de cette unité essentielle, le sujet conscient (ultime) n'est lié ni par le temps ni par l'espace. Ainsi, du point de vue de la réalité absolue, seule (règne) universellement la non-dualité. Néanmoins, ce trait particulier a pour cause efficiente *(nimitta)* la parfaite liberté du Seigneur suprême que l'on appelle énergie de *Māyā*.

En ce domaine de *Māyā*, (examinons les conditions de) l'activité physique, mentale et verbale, lorsqu'elle est simultanée à la perception d'un objet particulier doué de tels traits distinctifs, qu'elle concerne un homme tendu vers un but spécifique, réalisable seulement au travers d'un objet déterminé. Une telle activité ne peut exister que si cet objet est défini par de nombreuses perceptions, d'une autre nature (que l'objet lui-même), relatives au temps et à l'espace et se regroupant en une unité (plus vaste) d'autres caractéristiques. Il en est bien ainsi !

Cette activité, en effet, peut avoir lieu, non pas depuis un moyen de connaissance droite isolé, mais à partir d'une convergence des normes (précitées) uniquement. Alors que celle-ci ne saurait se concevoir selon le point de vue adverse, cette activité se fondant en un unique sujet conscient / en une conscience de soi unique *(eka-sva-saṃvedana)* apparaît, (en ce qui nous concerne, tout à fait) envisageable. Cela a été évoqué précédemment (II.3.7). Ce regroupement des normes qui est également appelé « association » pourrait être comparé à la fragrance agréable diffusée par un bouquet varié. Ainsi l'activité procède-t-elle de la convergence des perceptions, tel est le sens de ce verset.

Voici à présent des approches différentes de ce même verset :

– même si interviennent des perceptions temporelles, l'activité s'exerce à l'égard de la caractéristique qui ne fait qu'un avec la lumière intérieure de la conscience (du sujet) ;

– l'activité ne peut exister que si elle a pour cause efficiente *(nimitta)*[17] une caractéristique propre *(svalakṣaṇa)* différenciée par d'autres aspects, tels ceux liés à l'impératif de l'espace, etc., faisant l'objet d'une perception

directe. Et même dans ce cas l'association des moyens de connaissance droite pris en compte et faisant suite à la détermination portant sur une multiplicité d'objets connaissables est envisagée dans sa nature causale efficiente *(nimittatvena)*.

Mais cet ensemble de normes *(pramāṇa)* est-il bien la cause de l'activité simultanée (mise en œuvre dans) la perception directe ?

Pas du tout, car (il faudrait mentionner aussi[18]) l'inférence. L'activité coïncidant avec la perception directe est due à l'ensemble des normes (dont chacune se différencie selon le lieu, etc.), ainsi que celle constituée par l'inférence.

Voici donc le lien entre les deux parties du verset :

La relation de co-présence et de co-absence, les diverses perceptions directes des manifestations de montagne, de feu, de fumée, la démarche inférentielle : « il y a du feu ! » révélant ce que la perception directe ne livre pas et en attestant l'existence, composent un tout. Pour un homme animé d'une intention, l'activité simultanée (qu'est l'inférence) se fonde sur cet ensemble d'aspects. Telle est la transition. -9-

(L'adversaire poursuit :)

Ainsi, c'est bien la vie de la conscience / la conscience-énergie *(vimarśa)* qui se trouve à l'origine de la différenciation comme de la non-différenciation (de la perception de la réalité). Ceci découle de la puissance de Liberté du Seigneur Śiva qui a pour essence la conscience *(saṃvedana)* et qui n'est autre que Paramaśiva, le suprême Śiva. Par suite, le point de vue qu'évoquent les tenants de la thèse adverse en ces termes : « proximité et éloignement n'introduisent aucune différence pour l'objet lui-même » trouve ici une cohérence, car cela ne pourrait s'expliquer autrement.

De fait, on l'établira de la manière suivante :

**-10-**

***dūrāntikatayārthānāṃ parokṣādhyakṣatātmanā /***

***bāhyāntaratayā doṣairvyañjkasyānyathāpi ca //***

**(On assiste) à la manifestation différenciée d'objets (car ceux-ci) se révèlent (soumis aux critères) de proximité ou d'éloignement, d'invisibilité ou de perceptibilité, d'extériorité ou d'intériorité, du fait des imperfections *(doṣa)*[19] (de la perception humaine) ou pour d'autres motifs encore.**

**-11-**

***bhinnāvabhāsacchāyānāmapi mukhyāvabhāsataḥ /***
***ekapratyavamarśākhyādekatvamanivāritam //***

**Mais parce que la conscience opère un ressaisissement de ces divers reflets comme ne faisant qu'un, à partir de la manifestation initiale *(mukhyāvabhāsataḥ)*, leur unité ne peut être réfutée.**

(On pourrait contrer ainsi la thèse de l'adversaire :)

Comment, aux yeux de celui qui s'en tiendrait à la seule perception de chaque phénomène seulement *(pratibhāsa-mātra)*, l'unité d'un objet apparaîtrait-elle, qu'il soit éloigné ou proche, en dépit des différences (inhérentes) aux multiples reflets qu'il éveille (en la conscience) intégrale ou morcelée, voilée ou limpide ?

(Mais si vous dites :) dans le cas de la prise de conscience *(vimarśa)* s'opère également une différenciation correspondant à chaque aspect *(ābhāsa)*, nous répondrons qu'en effet, il en est ainsi. (Nous ajouterons néanmoins ceci : cette prise de conscience) débouche sur une autre prise de conscience, celle de la reconnaissance[20] (comme lorsqu'on s'écrie) « c'est bien cet objet-ci ». Et celle-ci est par nature conscience de l'identité (élaborée à partir des divers aspects composant un ensemble). Une telle perception cognitive révèle de nouveau l'apparition initiale et lui insuffle vie sous la forme d'une manifestation identique. Ainsi, parce que reflet *(ābhāsa)* et prise de conscience sont indissociables l'un de l'autre, lors de la prise de conscience de l'unité (globale), le reflet apparaît comme identique (en dépit d'inévitables distinctions).

Par conséquent, la perception de l'identité n'est pas empêchée du fait de la manifestation initiale (affectée de tel ou tel paramètre). Il en va de même de cette affirmation : « ce qui a été inféré, ceci même fut jadis perçu » ; en effet, l'identité de ces (deux) objets de perceptions directe et non-directe *(pratyakṣa-parokṣa)* demeure intacte grâce à la prise de conscience réfléchie de leur unité *(eka-pratyavamarśa)* qui prévaut (sur la multiplicité). Telle est la structure du verset.

Il en va ainsi de l'identité des phénomènes différenciés qui se manifestent selon le double mode de l'intériorité et de l'extériorité : « ce que j'ai perçu alors, je le fais surgir ("cisèle") intérieurement (dans mon imagination) ». Un cas également identique se présente pour ce qui apparaît (à tort) comme différencié, du fait de l'altération produite par une lampe ou d'autres clartés. Par exemple : « ce lotus rouge m'apparaît bleuté à la lumière de la lampe, mais, grâce à l'éclat du soleil, j'en perçois la couleur rouge. » Ainsi, comme autant d'ombres distinctes (qui se projettent à partir d'un même objet), ces multiples apparences surgissent, soit que l'on ne focalise son attention que sur l'un des aspects, soit que les organes sensoriels présentent une défaillance, ou pour d'autres raisons encore. Cependant, de toutes ces apparences, émerge essentiellement l'identité puisque leur nature essentielle qui est de se manifester, dépend uniquement de la prise de conscience réfléchie (faisant retour vers le sujet) jouant le rôle essentiel (de la reconnaissance). Ceci est bien établi. -10 &11-

Mais l'objet, proche ou éloigné, peut-il être vraiment considéré comme étant le même parce qu'il obéit à l'efficience causale perçue par le sujet conscient dans les deux situations interne et externe ? Aucun objet, en effet, s'il demeure intérieur, ne peut assumer l'efficience causale envisagée par le sujet.

Afin de dissiper cette confusion, l'auteur rectifie de la façon suivante :

**-12-**

***arthakriyāpi sahajā nārthānāmīśvarecchayā /***
***niyatā sā hi tenāsyā nākriyāto 'nyatā bhavet //***

**L'efficience causale des objets ne leur est pas inhérente *(sahaja)* mais découle, en revanche, de l'élan du désir *(icchā)* propre au Seigneur.**

**De ce fait, en vérité, l'altérité (d'un objet) ne peut être jugée effective, du simple fait de son inefficience causale.**

Dans l'exemple précédent (extrait du huitième verset évoquant) « la chaleur comme le fait d'une relation de cause à effet », et dans celui présenté par ce verset, on assigne à l'efficience causale le statut de nature essentielle (d'un objet) mais elle n'en constitue pas le noyau *(svarūpa)* ; c'est plutôt le désir du Seigneur qui détermine cette efficience, sa présence ou son absence ! Et puisque cette efficience ne participe pas de son essence propre, il ne faut pas présupposer l'altérité d'un objet simplement parce qu'il n'exerce pas d'efficience. C'est seulement en raison de la diversité des natures essentielles que peut s'envisager une distinction et non du seul fait de l'efficience causale qui ne constitue pas une caractéristique essentielle. Cette affirmation ici établie sera reprise plusieurs fois : grâce à la conscience dynamique *(pratyavamarśa)* (qui ne diffère pas à son égard), la nature essentielle d'un objet n'est qu'une, qu'il apparaisse intérieurement ou extérieurement ! -12-

Mais, (répondrez-vous), si c'était uniquement grâce à la prise de conscience *(vimarśa)* que s'établissaient différenciation et non-différenciation, dès lors dans les trois mondes tout risque d'erreur serait banni ! Ainsi dans le cas de la nacre (d'une huître perlière), il suffirait de la prise de conscience : « c'est de l'argent » pour que ce soit de l'argent ! Par conséquent, puisque l'erreur est bannie, nulle contradiction ne peut affleurer ; alors à quoi tient le sens de ces paroles : « la connaissance directe *(miti)* est celle qui n'est pas réfutée ultérieurement ! » Rien ne peut dès lors être exclu là où règne l'absence de contradiction.

L'auteur lève maintenant ce doute :

**-13-**

***rajataikavimarśe 'pi śuktau na rajatasthitiḥ /***
***upādhideśāsaṃvādāddvicandre 'pi nabho 'nyathā //***

**Même si l'on prend seulement conscience d'un reflet argenté, nulle trace d'argent ne viendra l'étayer dans l'huître nacrée, car il n'y a alors pas de cohérence possible entre ces perceptions selon les données contingentes *(upādhi*[21]*)* de l'espace. C'est ainsi que dans l'hypothèse de deux lunes (intervient l'évidence) que le ciel n'est pas ainsi !**

Dans l'exemple : « ceci est de l'argent, il est solide, de qualité universellement connue et doué d'efficience causale », ni les termes particuliers « cela », « argent », etc., ni leur association dans la phrase ne sont erronés puisqu'ils reposent sur la connaissance déterminée. Mais ultérieurement surgira une prise de conscience du type : « cela n'est pas l'élément "argent" (que l'on sait) solide, considéré comme tel par les autres sujets conscients et cause (potentielle) d'un effet *(kāryakārin)* » pour les raisons suivantes :

– Lors de cette prise de conscience ultérieure, la teneur de la première, qui devrait se trouver corroborée par elle, ne l'est pas !

– Plus tard, on réalise, en se replaçant dans le contexte originel de la conscience « c'est de l'argent ! » qu'en fait, « ce n'était pas de l'argent ! »

En outre, dans le cas de cognitions surgies par erreur, il n'en va pas comme pour un éclair furtif car il ne s'agit pas simplement de prendre conscience maintenant (en termes) de négation : « ce n'est pas cela juste maintenant ! » Ainsi dans la mesure où, jusqu'à une prise de conscience (pleine et entière), l'objet ne se révèle pas dans toute la plénitude (de vérité) qui est la sienne, il y a erreur ; et l'essence de l'erreur consiste en une absence de révélation (totale) appelée ici saisie imparfaite *(apūrṇa-khyāti)*[22]. À ce propos, il faut mentionner qu'il s'agit d'une appréhension (erronée) de ce qui n'existe pas en réalité *(asat-khyāti)*, « inversée » (de ce qui est différent de la vérité) *(viparita-khyāti)* et de ce qui est non-désignable *(anirvācya-khyāti)*.

Mais, (rétorque l'adversaire), n'est-il pas vrai que la connaissance de l'argent véritable est également « pseudo-connaissance » (connaissance incomplète) *(apūrṇa-khyati)* ?

Et alors, (qu'en déduisez-vous donc) ?

(L’adversaire répond :)

Il découle de cette remarque que tout (ce qui peut être désigné comme) « cela » est source d’erreur *(bhrānti)*[23].

(Abhinavagupta :)

Par bonheur, vous voyez enfin clair ! Le domaine entier de *Māyā* est tissé d’illusion *(bhrānti)* : tel un rêve (surgissant au cœur d’un autre) rêve, telle une tumeur née sur une protubérance, la connaissance erronée est mirage issu de mirages. (Comment cela ?)

Une faille s’immisce dans la continuité *(anuvṛtti)* de la conscience déterminée, inconciliable avec sa nature. L’erreur, de ce fait, n’est en rien liée aux manifestations que sont les divers éléments isolés du réel : « ceci » *(idānta)*, etc. À partir de l’instant précis où fulgure la prise de conscience contraire *(bādhaka)*, du fait de leur association *(melana)*, la perception véridique se trouve brisée en sa continuité. La nature de l’erreur *(bhrānti)* réside donc, comme nous venons de le démontrer, en l’association (de deux perceptions, l’une vraie, l’autre erronée).

Même si la perception de l’argent a été confondue avec celle de la nacre, il n’existe néanmoins en cette dernière aucune trace d’argent qui puisse alimenter cette conscience : « c’est de l’argent ! » Puisque sa situation spatiale est soumise à la condition contingente suivante (exprimée dans la constatation) : « voici de l’argent », en fait c’est l’espace même de la nacre qui se voile dans le reflet argenté. Mais l’argent n’y apparaissant pas, une telle manifestation, en raison de son absence, ne vérifie pas la permanence d’une prise de conscience correcte (à savoir celle de la nacre) ; la racine *VAD* (parler, s’exprimer) prend ici le sens de « se manifester ».

(On pourrait objecter ceci, reprend l’adversaire :)

Même s’il en était ainsi pour cet exemple mettant en jeu nacre et argent, néanmoins dans celui de la perception d’une double lune : « il y a deux lunes », nulle association, semblable à celle de l’argent avec la nacre, n’intervient, pouvant donner lieu à une contradiction. Vous avez vous-

même déclaré que dans le cas d'un seul phénomène aucune contradiction ne pouvait prendre place.

(Abhinavagupta :)

Mais qui a affirmé que, dans ce cas (deux lunes), nulle caractéristique *(svalakṣaṇa)* ne devait être prise en compte ? En effet, s'il en était ainsi, comment apparaîtrait un tel phénomène caractérisé par la détermination spatiale et temporelle ? Dans l'hypothèse des deux lunes également, il s'agit donc bien d'une manifestation où se réunissent temps et lieu ; sans ces derniers, la perception (authentique), établie dans une perspective de continuité *(anuvivṛtsuḥ)*, ne serait jamais menacée de suppression.

Mais il nous faut à présent expliquer (pourquoi) l'on réfute la persistance de la perception de cette manifestation : « double lune », fruit de l'association des (notions de) « dualité » et de « lune ». À ce propos, l'auteur précise que pour celles-ci, et non seulement pour l'argent, existent certaines caractéristiques de type spatial, l'espace céleste, (par exemple, qui induisent la réflexion suivante :) « il en est autrement ». Et, de fait, jamais la voûte céleste ne fut perçue comme comprenant deux lunes. C'est donc par cette contradiction que se traduit le déracinement de la permanence de la précédente perception.

Le champ du connaissable, ainsi que les associations (qui le sous-tendent), dépendent de déterminations restrictives *(niyama)* qui seront évoquées en tant que catégories dans le livre III, chapitre 1 consacré aux *Āgama*. Ainsi, les substantifs suivants : élément du réel *(vastu)*, catégorie *(tattva)*, connaissable *(prameya)*, font-ils office de synonymes. La terre est la manifestation de la solidité ; la flamme, celle du rouge, et *rajas*, celle de leur union.

Tout agencement également obéit par nature à une nécessité *(niyati)* qui est détermination restrictive *(niyama)*, fondée sur l'absence. Dans le cas d'une jarre rebondie et à fond plat, aussi surprenant que cela puisse paraître, fulgurera *(sphuraṇa)* (en son emplacement, la perception) d'absence de l'(élément) terre. La manifestation de la diversité relève de même de *Māyā* ; celle de la Lumière qui est Réalité *(satya-prakāśa)*, substrat de toute chose,

correspond à la catégorie de Śiva. Mais n'en disons pas plus pour le moment !

(Cette catégorie) est à l'Origine *(agre)*. Seul le Seigneur jouit universellement de la liberté d'opérer unification et différenciation dans la sphère du connu/ connaissable *(prameya)*. Ainsi, le moyen livrant accès à la vision non-duelle de l'ultime Réalité réside dans le fait de percevoir l'indifférencié dans le différencié pour toute manifestation telle que la jarre… Il est reconnu que dès lors la vie quotidienne *(vyavahāra)* même n'oppose plus d'obstacle à l'absorption en l'essence ultime du Seigneur suprême[24] !

Afin d'approfondir cette perspective, l'auteur affirme à présent que, pour qu'il s'accomplisse *(siddhi)* (en toutes ses dimensions), le champ du connaissable doit dépendre du Seigneur suprême (qui est Conscience lumineuse et vivante) :

**-14-**

***guṇaiḥ śabdādibhirbhedo jātyādibhirabhinnatā /***
***bhāvānāmitthamekatra pramātaryupapadyate //***

**C'est en le sujet conscient et en lui seul que peuvent se fonder, d'une part, la différenciation entre les modalités d'existence *(bhāva)* selon les propriétés *(guṇa)* telles que le son, etc. et, d'autre part, la non-différenciation selon (leur commune appartenance à) telle espèce *(jāti)*, etc.**

Ainsi, toute chose apparaît (à la fois) comme séparée et en relation, et on ne peut nier pourtant la réalité d'aucune de ces deux modalités car il n'existe à leur endroit aucune contradiction. En effet, si l'on pouvait réfuter l'une d'entre elles, se trouvant ainsi niée, celle-ci serait dépourvue de toute capacité à émerger de nouveau, et s'évanouirait à jamais (aussi rapidement) qu'un éclair. Mais il n'en va pas ainsi. En réalité, ceux qui (à la suite des *Vedāntin* et d'autres) estiment irrecevable la contradiction entre différenciation et non-différenciation, la qualifient de non-désignable *(anirvācyatvam)*. Quant aux autres (logiciens bouddhistes), toute réalité

extérieure est déniée à l'objet (qu'ils conçoivent comme un) agencement de phénomènes. De ce fait, (les uns comme les autres, prétendant) fournir une explication, ne font qu'induire en erreur et les autres et eux-mêmes.

Pour nous, en revanche, ces deux modalités coexistent en la conscience *(saṃvedana)*, du fait de son autonomie. Tout être vivant sait, grâce à sa conscience, que même eau et feu ne présentent pas d'incompatibilité, une fois parvenus à l'unité et reposant ainsi au sein de la conscience *(saṃvid)*. C'est pourquoi il est dit (I.6.11) : « Ainsi parce qu'au gré de son désir tout être vivant révèle, etc. »

(Examinons de plus près différenciation et non-différenciation). D'une part, la différenciation se fonde sur les propriétés *(guṇa)* jouant le rôle de caractère déterminant *(upādhi)* et d'attribut, ou sur les mots, par exemple « bâton ». D'autre part, la non-différenciation repose sur la similarité, le caractère général, la non-perception de toute différenciation. Ces deux modalités ont été abordées au cours du verset II.2.1 : « en raison des critères de permanence, etc. ».

Différenciation et non-différenciation ne s'avèrent ainsi possibles que si toute chose puise sa réalité dans le Seigneur. Cette réalité se trouve en vérité fondée en l'unité de notre cœur. (En cette dimension de l'être), celui que l'on nomme Śiva est parfaitement libre d'émettre les connaissances vraies et leurs normes *(pramā-pramāṇa)*, sans exception aucune, elles qui, dans leur infinie variété et multiplicité (ne cessent de) se joindre et se disjoindre, au sein d'un seul et même sujet connaissant. Il ne peut en aller autrement ; à quoi bon alors (s'intéresser à) d'innombrables distinctions *(viśeṣa)* de catégories, si les signes distinctifs suffisent à les différencier ?

Le super-atome, par exemple, s'élabore dans un premier temps à partir d'une dyade puis par l'agrégation de (plusieurs atomes), puis encore au moment de la formation de la jarre déterminée par telle situation spatiale. Ou bien, c'est soi-même qui, jadis, dans le séjour céleste embrassa ainsi cette divine jeune fille. De cette manière s'établit pour un *yogin*, comme pour un être omniscient, la manifestation de la différence entre atomes et soi, etc. Mais finissons-en avec ces illustrations. Il est ainsi établi que la nature du connaissable *(prameya)* relève tout à la fois de la différenciation

et de la non-différenciation *(bhedābheda)*[25] car il ne fait aucun doute que le domaine (du connu) possède pour substrat un sujet conscient unique. -14-

Mais n'est-il pas vrai que, si le sujet conscient était tel que vous l'assurez, substrat du connaissable (varié), c'est, par les moyens de connaissance droite, sur celui-là que l'on devrait mettre l'accent, et non sur (le connaissable) ? Car il a été dit : « certes l'effort (centré) sur le substrat *(pradhāna)*[26] porte ses fruits ».

Partant de cette réflexion, le maître, (Utpaladeva), rappelle à notre esprit la citation précédente (I.1.2) :

« Quel être doué de discernement pourrait offrir une démonstration ou une réfutation (du Seigneur…) ? »

La nature véritable des moyens de connaissance droite et celle du Seigneur suprême étant maintenant connues, nous en arrivons à cette conclusion : comment ces normes sauraient-elles appréhender le Seigneur en sa réalité ?

Afin d'éclairer ces propos, l'auteur précise :

**-15 & 16-**

***viśvavaicitryacitrasya samabhittitalopame /***
***viruddhābhāvasaṃsparśe paramārthasatīśvare //***

***pramātari purāṇe tu sarvadā bhātavigrahe /***
***kiṃ pramāṇaṃ navābhāsaḥsarvapramitibhāgini //***

**À l'égard du Seigneur qui est Réalité absolue et qui, pareil à une paroi unie où se reflète l'image changeante de l'univers, ne peut être effleuré par la non-existence,**

**À ce sujet originel / atemporel *(purāṇa*[27]*)* qui prend éternellement conscience des manifestations, quel moyen de connaissance vraie –**

**apparaissant sous un jour toujours nouveau – (pourrait-on appliquer), car c'est de lui qu'émane toute connaissance authentique *(pramiti)*.**

« Moyen de connaissance droite », ainsi appelle-t-on cette mise en lumière toujours nouvelle *(navanavābhāsa)*, orientée vers (le champ) du connaissable, relatif au sujet limité. Cependant, dans le cas du Seigneur, pure essence lumineuse, rayonnante splendeur, de quelle utilité serait-il ? Celui-ci en effet a pour finalité la mise en évidence, jamais réalisée auparavant, d'un élément du champ du connaissable, et consiste en une prise de conscience déterminée : « c'est cela », intérieure au sujet conscient et émanant de la Lumière-Conscience. Or, sur quoi se fonderait cette démonstration de la Lumière-Conscience, établie depuis l'origine ? L'univers changeant ne brille que parce qu'il apparaît, telle une peinture, sur la paroi (de la Conscience divine), en le suprême Seigneur, Soi unique et lumineux !

Si les objets (de perception) bleu, jaune, etc., étaient appréhendés séparément, alors qu'ils demeurent confinés en eux-mêmes, leurs perceptions se limiteraient à leur propre sphère, (à jamais) inertes, aveugles, sourdes à tout autre objet qui ne soit pas le leur propre ; et il en irait de même pour les pensées différenciatrices/idéations *(vikalpa)*. Comment (une constatation du type) : « voici un ensemble varié ! » serait-elle alors possible ?

Sur une même paroi plane, mais où se dessinent des lignes suggérant relief et profondeur, peut naître une image telle que celle d'une poitrine proéminente et d'un nombril en creux. Ainsi s'établit la différenciation inhérente à la variété (d'une image) grâce à ce support unique que forme la paroi lumineuse de la Conscience. L'auteur évoque de cette façon l'auto-luminosité *(sva-prakāśatā)* immuable de la paroi lumineuse (de la Conscience) car elle permet inlassablement (que se manifeste) la diversité des objets.

Dans ce contexte, (reprend l'adversaire), que valent les moyens de connaissance droite en regard de son auto-luminosité ?

(Abhinavagupta :)
(Nous répondrons ainsi) à votre objection :

Penser que le Seigneur ne peut se mettre en lumière *(prakāśa)* avant (la mise en œuvre) des « normes », cela revient à dire qu'il n'a donc pas d'existence du tout, n'étant par essence que pure lumière. Aucune contradiction exprimée ainsi : « il n'existe pas ! » ne saurait alors se formuler en son absence car Lui seul est Réalité absolue. En effet, seule la Lumière-Conscience est Réalité essentielle *(sattvam)*, et il n'est pas dans la nature de ce qui est *(sat)* de ne pas être *(asat)*.

Mais si (quiconque s'avisait de demander encore :)
Sa souveraineté incommensurable peut-elle faire l'objet d'une connaissance normative *(pramāsyate)* ? (On ne pourrait que répondre :) cela également se révèle hors de question. Car, si le Seigneur ne brille pas en tant que sujet conscient (ultime), les moyens de connaissance vraie se révéleraient d'emblée illusoires. En revanche, s'il brille, il jouit alors de sa souveraineté car il ne peut être distinct de la nature de sujet conscient *(pramātṛtā)*. C'est pourquoi il a été dit : « dans le Seigneur, sujet conscient qui brille à jamais dans sa singularité ».

« Singularité *(vigraha)* » signifie : « caractère particulier saisi dans toute sa spécificité ». Et puisque le Seigneur a pour essence la Lumière-Conscience pleinement libre, la non-existence ne peut donc l'effleurer. (Par ailleurs), l'activité temporelle ne le concerne en rien, à la différence de ce qui est empreint de néant *(abhāva)*. Tel est le sens ici de l'adjectif « ancien », « originel/atemporel ».
« À quoi bon ces moyens de connaissance droite ? » signifie : quelle peut être leur utilité face au Seigneur, que peut-on en attendre ? En fait, ceux-ci ne lui sont en nulle manière adaptés.
Tel est le sens (de ces paroles).

Ce que l'on appelle « norme de connaissance » est, par nature, un processus toujours nouveau, conduisant la connaissance intuitive *(pramiti)* au repos dans le sujet conscient. Ce dernier, en tant que Lumière-Conscience ininterrompue et d'essence intérieure, embrasse en soi-même l'ensemble de ces connaissances intuitives définitives *(pramiti)*. Ainsi,

comment s'appliquerait, dans le cas du Seigneur, ce processus sans cesse renouvelé qu'est le moyen de connaissance vraie ? Quel serait alors le substrat de la connaissance certaine *(pramiti)* qui se fonde en lui ?

Ainsi, le moyen de connaissance droite ne peut concerner que la (dimension du) sujet conscient (limité), consistant en corps, souffle, « groupe des huit », vide[28]. Il s'applique, dans ce contexte, au connaissable seul, et non au domaine de la conscience *(saṃvid)*. En ce qui le concerne, en effet, c'est l'expérience-conscience de soi-même *(sva-saṃvedana)* qui constitue le moyen de connaissance droite du domaine subjectif, limité (pour l'individu ordinaire) par le champ objectif. Celui-ci se révèle, en effet, sous la forme d'une manifestation toujours nouvelle, en relation avec un sujet conscient réel *(satya-pramātṛ)* qui ne subit aucun recroquevillement. Même les (bouddhistes) Saugata doivent reconnaître, d'une part, que (la proposition) : « cette connaissance est mienne ! » a pour substrat le sujet conscient limité et que, d'autre part, les moyens de connaissance vraie n'ont aucune valeur au regard du sujet conscient doué de réalité absolue. Voici ce que j'ai jadis déclaré à ce propos :

« En son for intérieur chacun éprouve un sentiment de honte (à découvrir) son "je suis" réduit à l'état d'objet connu.
Comment le Seigneur suprême lui-même ne souffrirait-il pas d'une telle contraction à l'état de connaissable ? » -16-

Mais, (répliquent nos adversaires), si, pour le Seigneur suprême, les normes ne constituent ni une aide ni une éventualité d'investigation, à quoi servent les traités à son sujet ?

Les traités sont, en réalité, des moyens de connaissance droite qui consistent en inférence (pour le bien) d'autrui. Leur but ultime revient ainsi à énoncer les seize catégories *(padārtha)*[29] qui constituent la Réalité, les normes de connaissance droite, etc. Mais, pour les bouddhistes, la répartition en cinq parties serait, (pensent-ils), dommageable, et ils font preuve ici de leur opiniâtreté ! Il est en effet du ressort de chacun de consulter le recueil commençant par « de la quête du bien, du rejet du mal, etc. », afin de saisir la portée des seize catégories de la réalité.

(Si l'on nous demande à présent) : « quelles sont les visées (des traités) à l'égard d'autrui ? », (on répondra) qu'il s'agit de conférer une connaissance inébranlable *(pratipatti)*. Ceci (doit s'accomplir) grâce à l'inférence de la réalité ultime *(parārthānumāna)/* pour autrui, qui contribuera ainsi à cette reconnaissance *(pratijñā)*. Excepté les *Āgama*, tout traité, en définitive, est reconnu par Akṣapāda[30], fondateur (de l'école logicienne) du Nyāya, comme inférence de la réalité ultime destinée à en convaincre parfaitement autrui.

Puis, afin de rappeler ce qui fut énoncé précédemment en ces termes : « en raison du pouvoir de *moha*[31] (égarement, confusion) », l'auteur déclare :

**-17-**

***apravartitapūrvo 'tra kevalaṃ mūḍatāvaśāt /***
***śaktiprakāśeneśādivyavahāraḥ pravatyate //***

**En raison de l'état d'égarement (subi par la conscience), il ne fut jamais révélé par le passé que la vie courante procède du Seigneur, etc.,**
**C'est dans cet ouvrage seul que cela se trouve dévoilé, par la mise en lumière de ses énergies.**

La parfaite liberté du Seigneur suprême s'exprime en effet dans la réalisation d'une chose excessivement ardue et impossible à accomplir au stade particulier de l'être asservi *(paśu)*, état, certes, préalable (à la réalisation) et qui est notre lot ! Pour ce (Seigneur) qui n'est que lumière et brille sans trêve, que pourrait-il y avoir de plus difficile que d'assumer l'absence de Lumière-Conscience ? Tout ce qui apparaît sous une forme autre (que la sienne), relève ainsi de (la puissance de) liberté du Seigneur suprême. Celle-ci consiste pour lui à assumer l'aspect de sujet percevant *(grahaka)*, dans la condition d'être asservi et, par son intermédiaire, à faire s'épanouir le champ du connaissable. C'est cette liberté divine que l'on nomme « énergie d'illusion » *(māyā-śakti)* du Seigneur. On l'évoque en ces termes : « *Māyā* cause de l'égarement… ».

Cet engourdissement de la conscience *(muḍhatā)* a (elle aussi) pour origine la liberté (divine) dont la sève est l'énergie d'illusion définie (précédemment). Ainsi cet égarement n'est autre qu'une modalité de la Conscience déchue de sa plénitude (innée), considérant à tort comme inexistantes ses qualités d'éternité, de libre puissance et d'efficience qui existent néanmoins bel et bien.

L'éternité (de même que l'omniprésence), (implique) la liberté de toute contrainte spatiale ou temporelle. La libre puissance concerne les diverses énergies de remémoration, etc. L'efficience, c'est la plénitude, ou encore le fait d'être le théâtre des phénomènes (variés) de l'univers qui vibrent et éclosent (inlassablement) à la conscience déterminée, sous l'essor de la vibration qu'est l'élan du désir *(icchā-spandodaya-sphuṭa-sphurita-viśva-bhāva-nirbharita)*.

C'est ainsi que toute chose réside en Lui, (le Seigneur). Mais, compte tenu de la torpeur de la conscience, on n'a pu jusqu'à présent dévoiler cette évidence : ce qui se présente sous forme de « je » est plénitude, puissance, liberté, éternité, etc. dont la nature essentielle fut présentée au cours des deux versets précédents (au cours du passage) : « en raison de la plénitude, etc. » Puisse l'humanité mettre en œuvre cette pratique (de la connaissance) ! Car, dans l'intention qu'autrui fasse sienne cette attitude, ce traité, fondé sur la Reconnaissance et usant de la démarche inférentielle, favorise une telle réalisation grâce à la mise en lumière des énergies d'action, de connaissance, de volonté.

Dans le terme *pravartyate* (« se trouve révélée »), on relève l'emploi d'un double causatif. « Seul » suggère ici que l'on n'entreprend rien de nouveau et que l'on ne révèle rien qui n'existe déjà du point de vue de la Réalité absolue. On est finalement venu à bout de l'idée fallacieuse qui voudrait que ce qui existe puisse ne pas exister ! Si la délivrance, consistant en la réalisation du Seigneur suprême, n'est autre que le rejet de cette notion, en revanche, l'abandon aux flots du devenir *(saṃsāra)* la conserve intacte : l'une comme l'autre se fondent uniquement sur une conviction inébranlable et sont (toutes deux) issues du Seigneur ! Tel est le sens de notre propos.

Il en va de même dans le cas d'une personne s'imaginant à tort qu'elle a été ravie à elle-même, alors qu'elle est simplement sous l'emprise d'un

esprit. La confusion sera levée si, à notre question, « qui es-tu en réalité ? », elle répond ainsi : « j'ai tel visage, je porte tel habit ! ». On répliquera alors : « regarde ! ceci t'appartient ! (ce corps est le tien) » Si l'on réitère inlassablement cette interrogation, rien, (dans la réponse), ne surgit qui soit (réellement) nouveau. C'est selon ce même processus que s'évanouira l'égarement chez celui qui, sous son emprise, s'imagine à tort : « je ne suis pas le Seigneur ! » Cette réalité se dévoilera à l'être asservi dans le monde en ces termes :

« Tu n'es autre que ce Seigneur, bien connu dans le *Siddhānta*, les *Purāṇa*, etc. comme le détenteur des énergies de connaissance, d'activité et de liberté.

À l'image d'un roi pour son royaume, celui en qui une réalité se fonde en devient le souverain.

Ainsi, toi, au sein de qui l'univers repose, tu en es bien le Seigneur parfaitement autonome *(nānya-nimittaka)*. Telle est la loi de concomitance invariable/universelle *(vyāpti)*[32].

Toute chose en laquelle se fonde (un autre élément du réel) en reçoit la plénitude, telle une cassette riche de (ses) joyaux.

De même, l'univers repose en toi.

D'autre part, tout ce qui se manifeste à l'intérieur d'une chose lui devient inhérent *(vyāpaka)*, comme les pierres précieuses pour leur cassette ronde.

Ainsi, en toi qui es conscience par essence, réside l'univers, depuis la terre jusqu'à Sadāśiva : les traités en témoignent !

L'espace en lequel surgit et se résorbe toute existence doit nécessairement lui préexister et lui survivre, comme la terre pour la poussière.

C'est ainsi qu'en toi repose l'univers sous forme de Lumière-Conscience, ainsi que des milliers d'attributs *(dharma)* énoncés dans les *Āgama*… »

Cependant, même si la confusion a été dissipée, du fait que subsistent toujours quelques traces d'impressions résiduelles *(saṃskāra)*, continuent

d'apparaître les méprises *(abhimāna)* d'identification au corps, etc., tout d'abord, puis de distinction (entre soi et) la jarre. De la même manière, qui s'avise du treillis d'Indra ne s'égarera pas (en toute connaissance de cause) ! C'est pourquoi, au moment où le corps parvient au terme de sa vie, celui qui a reconnu la nature essentielle du Soi accède à l'état de Seigneur suprême. Mais celui qui, grâce à une pratique assidue et à la méditation *(abhyāsa-bhāvanā)*[33], jamais ne dévie de l'état d'immersion parfaite *(samāveśa)* en le Seigneur suprême, connaît de son vivant le principe *(dharma)* du Seigneur suprême. C'est là ce qu'enseigne la doctrine śivaïte.

(Il n'en connaîtra) pas, néanmoins, l'absolue plénitude en sa réalité. L'état d'identité à l'universel ne peut en effet survenir qu'à la dissolution de l'enveloppe corporelle qui est par nature siège de toute limitation. D'autre part, pour celui qui considère comme non-recevable les raisons invoquées en vue de la réalisation dans le cadre de la vie courante, ce texte peut contribuer à dissiper sa confusion et lui permettre d'atteindre la réalisation en cette vie même.

Par ailleurs, pour celui qui persiste dans l'aveuglement, (qu'il se console car) l'engourdissement de sa conscience relève (aussi) de la libre puissance divine. Tôt ou tard, surviendra pour lui la compréhension de son essence, selon la maturation de ses tendances inconscientes *(saṃskāra)*, ou (peut-être) s'il vient à entendre (ces paroles).

Le propos des deux versets commençant par *kartari* (I.1.2) fut complété en trois versets à partir de *viśva-vaicitrya* (II.3.15-16). (En conclusion), comment de tels moyens de connaissance droite pourraient-ils s'appliquer au Seigneur, compte tenu de son être essentiel ? Ce qui fut énoncé à juste titre au début du deuxième livre se trouve à présent confirmé par un autre moyen. -17-

On compte depuis le début cent vingt versets.

Ainsi s'achève le troisième chapitre intitulé : « Considérations sur les moyens de connaissance, leurs fruits et leurs objets » *(māna-tatphala meya-nirūpaṇa)*, extrait du livre consacré à l'énergie d'action, dans la glose d'Abhinavagupta à la Reconnaissance du Seigneur.


१२०

# Quatrième chapitre

## Présentation de la nature essentielle de la relation

Nous rendons hommage à Śiva, lui qui fait apparaître tout ce qui existe, ainsi que l'éventail varié des relations causales, dans le miroir[1] immaculé de son propre Soi !

L'exposé de la relation, (présenté dans le chapitre précédent, a montré) que celle-ci participe pour une part essentielle au processus de l'énergie d'action. Cet exposé a notamment estimé à sa juste valeur la réalité de la relation entre sujet et objet de connaissance. Voici à présent, afin de mettre en lumière la nature réelle de la relation causale, les vingt-et-un versets de ce nouveau chapitre qui débute par : « Et puisqu'il est… » et s'achève par ces mots : « ainsi l'élan du désir… est (tout à la fois) cause première, agent et action. »

Le premier verset est consacré à une mise en regard de la relation de cause à effet avec celle de créateur à créé[2] *(kartṛ-karma-bhāva)*. Puis, en trois versets, l'on dénie à tout objet inerte / non conscient une nature causale *(kāraṇatva)*. Les six versets suivants s'attachent à établir que le statut de cause *(kāraṇatā)*, de même nature que celui de créateur *(kartṛtā)*, concerne uniquement des êtres animés de conscience. Puis, au cours de trois versets, l'on montre que l'inférence dépend de la puissance de la Nécessité *(niyati-śakti)* ; puis, au cours de trois autres encore, que le sens ultime *(paramārtha)* de la relation causale, tel que l'envisagent les Saugata,

s'accorde avec notre perspective ; celle-ci serait en effet, dans le cas contraire, dénuée de tout fondement !

Trois autres versets démontrent, qu'à moins d'épouser notre vision qui n'attribue d'activité créatrice qu'aux seuls êtres animés de conscience *(cetanā)*, la relation causale ne se conforme pas à la réalité (des choses), comme en témoigne le défaut de la doctrine Sāṃkhya[3]. En deux versets, on soulignera enfin que cette thèse ne peut s'envisager que si le principe conscient *(cetanā)* participe de la nature du Seigneur. Tel est le contenu de ce chapitre.

En voici maintenant l'explication.

Grâce au développement sur l'énergie d'action, ont été établies les preuves de l'essence une du Seigneur. L'auteur poursuit (à présent), et cherche à mettre en évidence que la nature essentielle de l'agent se réalise également sans effort, grâce à cette énergie d'action.

**-1-**

***eṣa cānantaśaktitvādevamābhāsayatyamūn /***
***bhāvānicchāvaśādeṣā kriyā nirmātṛtāsya sā //***

**Et puisqu'il est Énergie infinie, ainsi révèle-t-il tout ce qui existe par le (simple élan) de son désir !**
**(En vérité) cette Énergie d'action n'est autre que sa faculté de créer *(nirmātṛtā).***

Le terme « et » a ici pour sens la mise en valeur (des termes suivants). Depuis toujours, en effet, le sujet conscient manifeste inlassablement, dans l'instant présent, ces phénomènes qui ne virent jamais le jour auparavant.

– Comment cela ?

– Par la puissance de son désir qui est de nature indifférenciée *(abhinna)*, non successive *(akrama)*, et qui ne fait qu'un avec le Seigneur.

– Où prennent place les phénomènes (issus) de Lui ?

– La réponse (apportée par le verset se formule ainsi) : « puisqu'il est Énergie infinie ». (Ce qui signifie :) dans l'univers, tous les phénomènes procèdent de son essence intime qui n'est autre que l'Énergie divine *(śakti)*. Et ceci correspond à ce qui fut énoncé dans le dixième verset du chapitre cinq du premier livre : « le Seigneur manifeste toute chose comme intérieure à lui-même… » (Et de même que) cette énergie d'activité ne fait qu'un avec l'élan du désir (qui préside à son essor) comme avec les (multiples) manifestations (ainsi apparues), (de même) la puissance créatrice *(nirmātṛtvam)* relève-t-elle (en dernier ressort) du Seigneur.

Mais n'est-il pas vrai, (rétorque l'adversaire), qu'une pousse surgit de son germe, sans l'intervention d'aucun principe conscient ? À quoi bon, alors, évoquer (un prétendu créateur…) ?

Après réflexion, l'auteur déclare :

**-2-**

***jaḍasya tu na sā śaktiḥ sattā yadasataḥ sataḥ /***
***kartṛkarmatvatattvaiva kāryakāraṇatā tataḥ //***

**Mais ce n'est certes pas l'énergie de l'inerte/non conscient *(jaḍa)* qui (fonde) la réalité de ce qui est et de ce qui n'est pas.**
**De ce fait, la relation unissant agent et action constitue l'essence même de celle reliant cause et effet.**

Ce n'est, en aucune manière, l'efficience d'un germe dépourvu de vie consciente qui peut conférer à une pousse, douée de réalité visible, son existence ou son inexistence. Si une pousse naît bien d'une semence, ce n'est certes pas dû à son pouvoir car celle-ci est, (au moment de son éclosion), encore inexistante. En effet, au moment où paraît une pousse, comment la semence pourrait-elle contenir la croissance future, puisque toutes deux sont distinctes ? On en déduit donc que l'effet *(kāryam)* est l'objet d'une action *(karman)* manifesté par l'énergie d'activité. Ce sens est suggéré par l'affixe du causatif *ṇyat.* Quant à la cause, elle dépend

également d'un agent doué de conscience, car (elle dépend de) l'inclination de l'auteur de l'action, incité à agir, dans l'intention de réaliser son projet.

(En ce qui concerne les expressions « de ce qui est et de ce qui n'est pas »), leur compréhension (peut se nuancer comme suit) :

– « ce qui est » revêt (provisoirement) la forme de « ce qui n'est pas ».

– si le sens de « ou » est implicite, (on lira) : la pousse qui n'est pas ou la graine qui est.

– que la pousse soit ou non.

Mais, (reprend l'adversaire), comment se fait-il que ce qui est dénué de conscience *(jaḍa)* ne jouisse pas de cette énergie (créatrice) ?

On répond à cela :

**-3-**

***yadasattadasadyuktā nāsataḥ satsvarūpatā /***
***sato 'pi na punaḥ sattālābhenārthaḥ atha cocyate //***

**Ce qui n'est pas, n'a pas de réalité ; car, pour ce qui n'est pas, point d'essence véritable.**

**Quant à ce qui est, reconquérir la réalité *(sattā)* n'aurait également pour lui aucun sens…**

L'effet peut être considéré comme existant ou non-existant ; mais dire qu'il est soit les deux à la fois, ou ni l'un ni l'autre, ou encore qu'il échappe à toute désignation, procède d'une contradiction interne. À quoi bon alors poursuivre dans cette voie ? Car, si la jarre n'est pas (réelle) *(asat)*, c'est qu'elle a pour nature la non-existence du point de vue de l'ultime Réalité. Mais comment pourrait-elle (alors soudain) venir à l'existence, allant ainsi contre (sa nature) ? A-t-on jamais vu en effet la couleur bleue se muer en jaune, même au prix de siècles de prosternations ? Et, si (des objets), telle la jarre, n'ont pas de réalité, à plus forte raison ceux qui se transforment : le lait devenant beurre, par exemple, sous l'action de l'ensemble formé par bâton, roue et corde !

Quant à cette réflexion sur le caractère d'existence ou de non-existence (des choses), il nous semble indispensable de l'orienter en référence à ce qui se révèle comme distinctement perceptible *(sphuṭatvam)*, etc., dans le domaine de la manifestation.

Et, si vous nous enjoigniez de garder le silence (là-dessus), nous ne serions certainement pas d'accord !

… Et comme il est question…

**-4-**

***kāryakāraṇatā loke…***

**…de la relation causale dans les choses de la vie courante *(loke)*…**

Il nous faut donc vous en apporter la preuve.

L'auteur déclare dans cette intention :

**[-4- suite]**

***kāryakāraṇatā loke sāntarviparivartinaḥ /***
***ubhayendriyavedyatvaṃ tasya kasyāpi śaktitaḥ //***

**… (nous répondrons que) la relation de cause à effet consiste à rendre ce qui affleure intérieurement, perceptible *(vedyatvam)* au travers des deux (systèmes interne et externe) d'organes sensoriels *(indriya[4])*, et cela, grâce à l'énergie (consciente) de cette indéfinissable Réalité.**

Avant même de faire l'objet d'une perception intérieure (de type verbal) *(antar-mano-gocaratva)*, c'est dans le cœur d'un potier, par exemple, – car le cœur et la conscience de soi *(svasaṃvid)* ne sont qu'une même chose – que tout phénomène, jarre, etc., surgira sous la forme d'une vibration fulgurante en une apparition différenciée et non-différenciée (à la fois) : rendre perceptible (cette effervescence intérieure) aux sens internes et externes, selon les modalités variées qu'assume l'univers, telle est la relation causale. L'emploi du terme « deux » est l'indice, (pour l'objet ainsi manifesté) du parfait achèvement de l'efficience causale.

Ainsi, concevoir *(nirmāṇa)* des phénomènes tels que le plaisir, etc., revient en fait à les ressaisir sous l'aspect d'objets de perception unifiés par l'organe interne. (Or), du fait de l'inertie de sa conscience *(jaḍatvāt)*, nul objet ne vient s'inscrire dans l'être du potier, constitué en son essence par le souffle, l'octuple fortesse *(puryāṣṭaka*[5]*)*, l'intellect *(buddhi)*, le vide *(śūnya)* et le corps. Par suite, seule la Conscience *(saṃvit)* fait resplendir en elle-même l'univers grâce au panel infini (que peut déployer) son Énergie.

(La formulation) : « de ce quelqu'un / de cet être indéfinissable » *(tasya kasyāpi)* fait écho à celui qui fut précédemment décrit et dont la grandeur inconcevable rend vaine toute interrogation. Tel est le sens (de ces mots).

Et il n'est pas possible de demander si le fait d'être l'objet de perception des deux systèmes d'organes sensoriels (interne et externe) correspond ou non à une réalité, car la vérité ici se résume à cela : dans le cas d'une jarre créée par un potier et se reflétant en un miroir, toute la gloire de son rayonnement *(avabhāsana)* revient au miroir seul ! Tel est également le cas d'une vision onirique où seule la conscience *(saṃvit)* (est à l'origine de cette création).

L'on peut craindre néanmoins de voir poindre cette autre erreur, (consistant à penser) que la forme extérieure est bel et bien l'œuvre du (potier), alors qu'en réalité, seule l'excellence (de la conscience en est l'origine) ! En effet, c'est uniquement grâce à Sa splendeur que potier, roue, bâton, jarre, etc. s'enracinent dans l'existence. Il est donc erroné de penser en ces termes : « je fais ceci », « il fait cela », « ceci a fulguré de mon cœur », « cela a éclos de son cœur ». Mais (il arrive) parfois, (que naissent) de telles pensées abusives du moi *(abhimāna)*, celles-ci, toutefois, ne peuvent dépendre d'un objet inerte/non-conscient, telle l'argile. Ainsi, comme cela vient d'être établi, la nature d'agent *(kartṛtvam)* a pour essence la conscience.

Mais pourquoi, demande l'adversaire, ne pas simplement suggérer que tout objet vienne se manifester (extérieurement) ? À quoi bon évoquer, à son sujet, la possibilité d'être perçu par les deux systèmes sensoriels (externe et interne) ?

Car c'est grâce à cela, répondra-t-on, que (l'objet) assume la nature d'efficience causale clairement perceptible *(sphuṭa)*. Quelle objection opposer à cet (argument) ? -4-

Au moyen de la réflexion (qui s'achève ici), se trouve à présent établie la nature essentielle de l'action. Celle-ci sera également le thème de la discussion qui se poursuit en ces termes :

L'auteur déclare (à cet effet) :

**-5-**

***evamekā kriyā saiṣā sakramāntarbahiḥ sthitiḥ /***
***ekasyaivobhayākārasahiṣṇorūpapāditā //***

**Ainsi telle est l'action *(kriyā)* qui se présente comme successive, (à la fois) intérieure et extérieure, (mais qui, en réalité,) est une.**
**Elle ne s'accomplit que (si elle se fonde) en un support unique, (substrat) de la double modalité (interne et externe).**

« Ainsi telle est l'(action) », (c'est-à-dire) « en raison de sa nature et (la présence nécessaire) d'un substrat, elle ne peut exister (par elle-même) ». Tel était le reproche formulé (par l'adversaire) à notre conception (de l'action fondée en un sujet conscient). Mais la voici à présent confortée par un argument logique *(upapatti)*. Ainsi, l'action, dont la nature essentielle consiste à se manifester *(ābhāsarūpā)*, forme un continuum depuis le domaine de l'intériorité, ayant pour essence la pure conscience *(saṃvit)*, jusqu'à celui de la perception sensorielle, seuil de l'extériorité. Elle est soumise en outre, sans nul doute, à la succession *(sakrama)* dans la mesure où elle se trouve associée à l'objet de l'action *(karma)* qui est de l'ordre du connaissable.

(Par ailleurs), (l'action) est une puisqu'elle ne fait qu'un avec le support de l'agent et de l'objet de l'action *(kartṛ-karmaikāśrayatā)*. Seul ce substrat unique, parce qu'il a pour essence la pure Conscience *(saṃvit)*, est à même

d'assumer les deux aspects intérieur et extérieur, grâce à la liberté et la limpidité (qui caractérisent la Conscience). -5-

Mais, (objectent nos adversaires), si ce (point de vue) pouvait (à la rigueur) s'avérer valable dans le cas de la jarre et du potier, etc., il ne le peut néanmoins pas dans celui du germe et de la pousse, où nulle perception sensible ne semble décelable. Pourquoi ne pas dire tout simplement que la pousse est l'effet de la graine ?

Après réflexion, l'auteur poursuit :

**-6-**

***bahistsyaiva tatkāryaṃ yadantaryadapekṣayā /***
***pramātrapekṣayā coktā dvayī bāhyāntarasthitiḥ //***

**Cela même qui prenait place à l'intérieur d'un objet, une fois extériorisé, devient (ce que l'on appelle) un effet.**
**La double modalité intérieure-extérieure n'existe, dit-on, que par rapport à un sujet conscient.**

**-7-**

***mātaiva kāraṇaṃ tena sa cābhāsadvayasthitau /***
***kāryasya sthita evaikastadekasya kriyoditā //***

**Et seul ce (sujet connaissant) peut ainsi être envisagé comme cause (réelle) dans le domaine de la** manifestation ***(ābhāsa)*****, (apparaissant) sous le double sceau (de l'intérieur et de l'extérieur). L'action émane ainsi d'un (principe) unique qui est (également) à l'origine de l'effet.**

(Du point de vue du sujet conscient ultime), « concevoir » *(nirmāṇa)* équivaut à « manifester » au dehors ce qui brille intérieurement, sans pour autant abandonner sa nature originelle. De ce fait, apparaître extérieur, pour un élément de la réalité *(vastu)*, signifie être manifesté à partir de celui-là même qui est qualifié à juste titre d'intérieur, par une simple métamorphose depuis sa nature essentielle intérieure.

Par rapport au sujet, conscience *(saṃvit)* par essence, toutes réalités *(bhāvāḥ)* brillent intérieurement mais, si l'on se réfère uniquement au « cela » (monde objectif) *(tat)*, elles apparaissent alors extérieurement. C'est pourquoi il convient de dire que c'est le sujet conscient, et lui seul, qui met en lumière sous forme de manifestation extérieure *(bahiṣ-karaṇāvabhāsanam)* et, par suite, c'est bien lui qui joue le rôle de cause, et non quelque objet non animé de conscience *(jaḍa)*.

Dans ce verset « et » signifie en fait « certes ». D'où le sens suivant : ce sujet conscient se pose comme cause de la double manifestation, intérieure et extérieure, et cette dernière apparaît donc (seulement) en tant qu'effet. De ce fait, en l'absence de celui dont elle dépend, elle ne saurait exister. Ainsi, l'action de concevoir *(nirmātṛtā)*, à présent bien définie, n'est en aucune façon le fait de l'inerte/non-conscient *(jaḍa)*, mais bien du ressort du sujet conscient seulement. -6 & 7-

L'auteur étaie ce point de vue (de la manière suivante) :

**-8-**

***ata evāṅkure 'pīṣṭo nimittaṃ parameśvaraḥ /***
***tadanyasyāpi bījāderhetutā nopapdyate //***

**Ainsi, même dans le cas d'une pousse, le Seigneur suprême est-il reconnu comme cause efficiente *(nimitta)*.**
**En effet, le statut de cause *(hetutā)* ne saurait convenir à nul autre que Lui, pas même à une graine, etc. !**

Ainsi, seul un être doué de conscience *(cetanā)* possède la capacité de concevoir *(nirmātā)*. Dans le cas d'une pousse, etc., les adeptes du Nyāya, etc., reconnaissent, de ce fait, au Seigneur suprême doué d'intellect *(buddhimān)*, le statut de cause *(hetutvam)*. Cependant, (quelques distinctions nous séparent :), d'une part, ils considèrent le Seigneur comme cause instrumentale *(nimitta-kāraṇa)*, tels des atomes se répartissant, en vue de telle action, selon un ordre précis ; et, d'autre part, ils invoquent une cause *(hetutā)* autre que le Seigneur, qu'il s'agisse de terre, d'eau ou de

graine, etc., sous la forme d'un enchaînement de fonctions propres à chacun de ses éléments constitutifs (et qui joueraient ainsi le rôle de) cause inhérente *(samavāyi-kāraṇa)*.

(À ces arguments de l'adversaire), nous répondrons : ce que vous avancez n'est aucunement rationnel puisqu'il est impossible d'attribuer le statut de cause *(hetutā)* à ce qui est dénué de conscience *(jaḍa)*. Ainsi, c'est le Seigneur, et lui seul, qui brille *(bhāsate)* sous forme de pousse au travers de ces causes auxiliaires que sont la terre, l'eau et la graine. Tel est le sens ultime de ce verset. -8-

Mais, (reprend l'adversaire), où verriez-vous une incohérence si l'on réfutait une différence entre, d'une part, la fonction causale *(kāraṇa)* assurée par un être doué d'intellect *(buddhimat)*, et celle attribuée à un objet insensible, telle la graine, etc. ?

Désirant rectifier cette vision erronée, défendue par les adeptes de diverses écoles, l'auteur déclare :

**-9-**

***tathā hi kumbhakāro 'sāvaiśvaryaireva vyavasthayā /***
***tattanmṛdādisaṃskārakrameṇa janayed ghaṭam //***

**Ainsi, de toute évidence, c'est le potier qui, selon la règle fixée par le Seigneur et lui seul, met au jour la jarre, par une succession *(krama)* d'actions concertées *(saṃskāra)*, imprimées à l'argile, etc.**

(L'expression) « ainsi, de toute évidence » renvoie à ce qui précède, et signifie qu'il s'agit, dans l'exemple donné, d'une concomitance invariable *(vyāpti)*. (Voici le sens du verset :) les causes non-conscientes *(jaḍa)* ne peuvent en vérité produire un effet que si elles sont stimulées par un principe conscient *(cetanā)*. Car, si la seule présence de l'argile, etc., suffisait à créer (une jarre, etc.), en quoi aurions-nous besoin d'un potier ? Certes, (les éléments dénués de conscience) donnent successivement naissance à (des formes aussi diverses qu') un petit dôme, une statuette de

Śiva, etc. Cette succession, cependant, prend sa source au cœur du potier. Si cela est (à présent bien) prouvé, (notre but) sera alors atteint !

(Poursuivons plus avant.)

Lors de l'élaboration d'une statuette de Śiva, (les éléments de base) nécessitent une stimulation d'origine consciente ; s'ils en étaient dépourvus, les (prétendues) causes, du fait de leur inertie, ne produiraient jamais aucun effet. Il en va de même pour l'argile, ainsi que pour toutes choses. Si un objet non-conscient, telle l'argile, engendre un effet, cela ne pourra donc dépendre que d'un sujet conscient (que l'on qualifie alors de) « cause essentielle » *(svabhāva-hetu)*.

Du fait de son caractère particulier, la production d'un effet à partir d'un objet dénué de conscience possède bien une cause efficiente ; et (il est un fait) que nulle autre cause que le Seigneur ne saurait convenir, le contraire serait impossible à envisager. Par suite, si l'incitation de la conscience ne constituait pas la cause efficiente, cela aurait une double conséquence, d'une part, l'existence (nécessaire) d'une autre cause, d'autre part, la contradiction de la loi d'universalité *(vyāpti)*. Cela ne saurait nous satisfaire, même dans l'exemple de l'argile, etc., puisque cela nous mène à une conséquence absurde !

Ainsi la loi d'universalité se trouve-t-elle établie. Pour la jarre, par exemple, l'unique potier est (en dernière analyse) le Seigneur. Et l'on dit à ce propos : (ce principe) établi *(vyavasthā)* en tant que nature divine *(īśvara-rūpa)* implique que lui seul soit la cause opérante *(saṃskāra)* (de tout objet réalisé) à partir d'argile, d'un bâton, d'une roue, selon la succession (des actions suivantes) : pétrir l'argile, lisser le bâton, mouvoir la roue, à l'origine de formes telles que la statuette de Śiva, un petit dôme, etc.

C'est sur ce mode qu'un potier crée une jarre selon l'injonction (divine) et il ne peut en aller autrement, c'est cette nécessité que suggère l'optatif. Nous voudrions ajouter, en outre, sans vouloir vous contrarier, qu'en réalité, le potier aussi met au jour une jarre de la manière déterminée par le Seigneur. Il participe en effet de la nature universelle, pleinement libre et divine de celui qui déploie son énergie innée déjà évoquée sous le nom de

« nécessité » *(niyati)*, et dont dépendent les actions (transformatrices) *(saṃskāra)* subies par l'argile, etc. Comment sinon de tels objets non-conscients obéiraient-ils au désir du potier ? Ou encore, qu'est-ce qui empêcherait alors des fils, sans l'intervention d'aucune autre chose, d'obéir à la simple intention de former une jarre ? Tel est bien (le sens) exprimé par le verset (commençant par ces mots) « Ainsi, de toute évidence ».

Mais alors, objectera-t-on, le potier n'aurait donc (plus, selon vous,) aucune part de création *(kartṛtvam)* ! De ce fait, la règle *(vyavasthā)* établissant une distinction entre ce qui participe de l'harmonie cosmique et son contraire *(dharmādharma = dharma-adharma)* serait vaine !

Si vous vous conformez au raisonnement *(yukti)* et à la Révélation *(āgama)* c'est ainsi que cela se passe ! Il n'en est pas moins vrai que l'ensemble intégral des créations, et ce jusqu'au pot le plus simple, a pour créateur le Seigneur suprême. Par conséquent, un être non-libéré / asservi *(paśu)*, potier de son état, qui serait intimement persuadé d'être le créateur de cette jarre, se fourvoierait, à la manière d'un débiteur se prenant pour le garant ! (Mais imaginons que soudain) le Seigneur formule ce souhait : « Puisse ne plus surgir en lui aucune (vaine) prétention du moi *(abhimāna)* ! » Aussitôt le potier cesserait de s'assimiler (comme il le faisait) au (véritable) créateur. Tel est le contenu du verset commençant par « Ainsi, de toute évidence ».

Quant au potier qui réfléchit et, dans l'espoir d'une réponse sans ambiguïté, s'interroge ainsi : « celui qui met au jour une jarre, à l'aide de la succession des (diverses) actions (transformatrices) *(saṃskāra)*, imprimées à l'argile, etc., est-ce bien moi ou non ? », l'on répondra que cette interrogation relève seulement de l'infinie multiplicité appartenant au Seigneur parce qu'il est dans sa nature de voiler son essence, alors même qu'il met en lumière la réalité *(tattva)*. La marque verbale du potentiel (dans le verset) suggère (ici la présence) d'une interrogation. On arrive ainsi à cette conclusion : « seul le Seigneur est créateur de toute chose et je ne suis autre que lui ». En d'autres termes, (je suis) non pas un créateur particulier *(parimita)* mais universel. Et c'est là-dessus qu'il faut, au plus haut degré, diriger l'attention de son cœur ! Ceci est à présent établi. -9-

(En résumé,) tout n'est ainsi qu'épanouissement de la liberté *(svātantryam)* du principe conscient *(cetanā),* puisqu'il va même jusqu'à susciter son identité avec l'inerte/non-conscient *(jaḍa)*. Mais (en revanche), celui-ci ne se montre pas capable de révéler à son tour d'autres aspects de la réalité *(vastu)*. Ce point a déjà été abordé et, pour le confirmer, l'auteur a maintenant recours à des exemples qu'aucune école n'ignore :

**-10-**

***yoginmāmapi mṛdbīje vinaivecchāvaśena tat /***
***ghaṭādi jāyate tattatsthirasvārthakriyākaram //***

**Même en l'absence d'argile ou de graine, en vertu du seul élan de désir *(icchā)* (tel que savent le susciter) les *yogin*,**
**(peut) apparaître une jarre, ou tout autre objet, doté(e) de permanence *(sthira)* et d'efficience causale *(svārthakriyā)***.

(L'adversaire reprend : pourquoi ne pas imaginer que) seul l'objet puisse véritablement assumer le rôle de cause. En tant que cause, on considère que l'argile est reconnue comme (nécessairement) lié à un principe conscient, à la différence de la graine. Toutes deux, (argile et graine), représentent les causes respectives de la jarre et de la pousse. Comment alors, en l'absence de ces facteurs de causalité, le seul désir du *yogin* suffirait-il à mettre au jour jarre, pousse, etc. ? En effet, n'en viendrait-on pas alors, soit à la conclusion indésirable *(prasaṇga)* que n'existe (pour le *yogin*) aucune (loi de) causalité *(akāraṇatā)*, soit au fait que l'argile, la graine, etc., ne soient pas (véritablement) des causes ?

(Abhinavagupta répond :) autres sont les jarres, les pousses, etc., nées d'argile et de semences, etc., autres sont les créations d'un *yogin*, fruits de son désir. Ici encore, il vous faudra découvrir qu'en raison de la prise de conscience *(vimarśa)* non-scindée de ces objets, il ne subsiste en réalité aucune distinction (entre ces diverses créations), ceci fut mentionné précédemment. Dans le cas présent, le *yogin* jouit en effet d'une énergie de désir *(icchā)* illimitée, désir (qui pourrait s'exprimer en ces termes) : « puisse une jarre venir à l'existence sous tel aspect, en respectant le jeu des

multiples fonctions de cause et d'efficience causale qui président (ordinairement) à l'apparition d'une jarre faite d'argile, etc. » !

Voici ce qui a été évoqué (dans le verset) : une jarre, etc., apparaît stable dans la durée *(sthira)*, car sa forme obéit à la spécificité de sa cause essentielle *(hetutaḥ)* ; elle perdure aussi longtemps que la cause instrumentale *(karaṇa)*, riche de l'efficience causale particulière qui lui est propre, jusqu'à l'accomplissement de sa fonction.

Mais certains, (tels les Naiyāyika[6]), affirment qu'il est absolument impossible pour une jarre d'apparaître sans cause matérielle *(upādānam)* et ils considèrent, de ce fait, que le *yogin*, par l'élan de son désir, crée en imagination et assemble les atomes entre eux.

Voici ce que nous leur répondons : s'il vous plaît de penser que, chez les *yogin*, n'a plus cours la causalité considérée dans les *Āgama* comme (obéissant à) la loi de co-présence et de co-absence *(anvayavyatireka)*[7], alors à quoi bon, (dans ce cas), faire référence aux atomes ?

Par ailleurs, si la causalité ordinaire vaut également pour le *yogin*, ce sont donc bien, pour le corps, les membres et, pour la jarre, (les divers éléments de base), etc. qui constituent la cause *(kāraṇa)*. Or celle-ci ne souffre aucune altération, fût-elle (aussi subtile) qu'un grain de sésame ou qu'un fétu de paille. Ainsi, pour que se produise un (effet) visible aux yeux de tous, il est nécessaire qu'au prélable, se soit produite la co-existence des éléments suivants : argile, bâton, roue, etc., dans le cas de la jarre, et, dans celui du corps, une femme et un homme qui s'unissent, etc. (Dans ces conditions), l'apparition du corps, de la jarre, etc., qui se présenterait comme le fruit du désir émis par un *yogin*, (nous) semble difficilement acceptable !

Ainsi, le Seigneur, doué de conscience *(cetanā)*, assume une infinité d'aspects, et (en tant que) Mahādeva[8], rayonnant de splendeur, il jouit de la suprême liberté d'acquiescer à la loi de Nécessité (ordre cosmique contingent) ou de passer outre. Ainsi, d'une part, cette liberté (s'exerce) dans le cadre de la relation causale qui a cours au sein de la vie quotidienne et obéit à la loi de Nécessité *(niyati)*, d'autre part, pour le *yogin* qui entend la transgresser, existe une loi supra-mondaine, essentiellement connue du

cercle de ses pairs ; et l'on ne relèvera en cela aucune contradiction. Car tandis que ces considérations valent pour la vie courante, du point de vue de la réalité ultime, (seul le Seigneur) resplendit, dont la nature essentielle réside en l'essor des cinq actes, telle la création de l'univers, etc., de forme successive ou non successive *(kramākrama)*[9]. En effet, la Conscience *(cetanā)* fait apparaître tout ce qui existe *(bhāva)* dans le miroir de son propre Soi, à la manière d'un réfléchissement *(pratibimba)*.

Le maître (Bhaṭṭanārāyaṇa) jadis a déclaré dans la *Stavacintāmaṇī*, verset 9 :

« Hommage à Lui qui, sans l'aide d'aucune paroi ni d'aucune cause matérielle *(upādāna)*, peint la fresque de l'univers ! (Hommage) à ce Lancier dont il faut honorer les énergies fragmentatrices ! » -10-

Mais n'est-il pas vrai, (avance l'adversaire), qu'en dépit du fait qu'intervient une transgression des causes ordinaires, les effets qui apparaissent ressemblent à ceux produits par des causes classiques ? Sinon, tout recours à l'inférence deviendrait absurde. Comment, en effet, les choses pourraient-elles vérifier les mêmes contraintes de la Nécessité, ici et là ?

Après mûre réflexion, ceux qui estiment être dans le vrai (les bouddhistes), décrètent qu'ils reconnaissent les relations d'identité *(tādātmya)* et de production *(tad-utpatti)* comme base fondamentale *(nidāna)* de la règle fixant les restrictions *(niyama)*. En effet, si un objet ne peut être dépouillé de tout caractère spécifique *(svabhāva)*, il ne peut non plus en posséder plusieurs (à la fois) sous peine de perdre son intégrité. Même dans le cas où il n'en existe que deux, et qu'ils se cèderaient la place à tour de rôle, cela aurait pour conséquence fâcheuse d'annuler tout caractère particulier (de l'objet). On aboutirait également au même résultat pour un effet qui dépendrait soit d'une multiplicité de causes, soit d'aucune cause.

Dans les deux cas (de l'identification et de l'origination précités), (la contrainte) a bien une cause logique qui la suscite *(hetu-kṛt)*. C'est inéluctablement à partir de sa cause originelle également *(sva-hetu)* que

l'arbre *śiṃśapa* prendra naissance conformément à son caractère d'arbre. Et, (par ailleurs), c'est parce que sa cause originelle *(hetu)* est telle, que la caractéristique du feu, *Huta-bhuj*[10], est la fumée. Si, comme vous le pensez, la relation causale transgresse la loi de Nécessité *(niyati)*, rien de tout cela (inférences, etc.) n'a plus alors de raison d'être. En effet, par le désir d'un *yogin*, l'arbre *śiṃśapa* viendrait alors à l'existence, dénué de sa nature propre d'arbre ; quant à la fumée, deux points sont à souligner : tous les facteurs déclenchants, en vertu du désir émis par un *yogin*, ne généreraient pas de fumée, et le désir aurait alors pour conséquence une fumée sans feu. Il ne serait plus, dès lors, question d'inférence, or celle-ci fait partie intégrante de la quotidienneté de ce monde !

Après réflexion l'auteur déclare, (afin de conforter son point de vue) :

**-11-**

***yoginirmāṇatābhāve pramāṇāntaraniścite /***
***kāryaṃ hetuḥ svabhāvo vāta evotpattimūlajaḥ //***

**Ce n'est qu'après avoir vérifié, selon d'autres normes, que l'objet n'est pas l'œuvre d'un *yogin*, qu'il soit de l'ordre de l'effet ou de la nature essentielle, qu'on lui assigne le statut de cause / raison logique (d'inférence) *(hetu)* se tenant à la racine de la production *(utpatti-mūlaja)*.**

On s'accorde généralement à penser que le désir d'un *yogin* suscite également un effet similaire, par son apparition, à celui de fluides tels que le sperme, etc., qui sera distinct en cela du scorpion issu d'une simple bouse. Ainsi, d'une part, un effet tel que la fumée, pour l'inférence d'un feu, d'autre part, une nature essentielle *(svabhāva)* telle que le fait d'être un arbre *śiṃśapa* pour l'inférence du « fait d'être un arbre », constituent tous les deux une cause logique d'inférence *(hetu)*.

(Ceci est valable) dans le seul contexte où l'on s'est assuré que l'objet en question n'est pas venu à l'existence grâce à un *yogin*, selon des normes établies *(pramāṇa)* ou les paroles pleines de bon sens émanées d'une personne sage. Car, pour ce qui est de l'inférence, il suffit de se référer aux

connaissances de la vie courante, ainsi qu'au savoir hérité d'autres vies. Patañjali a acquiescé jadis, (à ce point de vue) : (selon lui) l'intelligence qui porte en elle la vérité suprême *(ṛtaṃbharā)* recèle en germe ces deux (sources de) connaissance que sont la Parole révélée et l'inférence *(śrutānumāna-prajñā).*

Quant aux logiciens, ils considèrent que la pleine appréhension d'une réalité implique que sa perception ait eu lieu sur le modèle de la perception yoguique. Mais notre tâche ici n'est pas vraiment de disserter sur les moyens de connaissance droite dans le contexte de la vie courante. Notre perspective, à vrai dire, (se résume à ceci) : la nature essentielle du Seigneur, pure lumière en soi *(sva-prakāśa)*, origine de la totalité du connaissable *(prameya)*, resplendit sans entrave, même lorsque celui-ci n'est pas manifesté. Ceci a été souligné à maintes reprises.

(Si l'adversaire venait à présent soulever de nouveau cette objection :)

Mais quel est le sens de cette réflexion portant sur la cause logique *(hetu)* et la nature essentielle *(svabhāva)* ?

On répondrait alors ainsi :

La cause instrumentale *(kāraṇa)* dont dérive la production de l'arbre *śiṃśapa*, apparaît comme consubstantielle à la « nature d'arbre » et correspondant à l'identité subtile *(tanmātra)* du *śiṃśapa.* C'est ainsi que l'on énonce la règle (suivante, mettant en évidence le rôle) de cause *(hetu)*, (tenu par) la nature propre *(svabhāva)* :

« (Dans un contexte donné), la connaissance d'une saveur, etc., se déduit de celle de la couleur, à l'aide de l'inférence d'une qualité à partir de sa cause *(hetu-dharmānumānaḥ)*, tout comme la transformation du bois (est induite) depuis la fumée. »

(Mais voici à présent une autre interprétation du verset.)

Il est un fait, par ailleurs, que l'on attribue aux scorpions, etc. des causes multiples telles que bouses, insectes, etc., à la différence (des êtres

qui ont pour origine) fluide, sperme, etc. Pour une fumée dont un *yogin* serait le seul créateur, il paraîtrait donc acceptable de penser qu'elle puisse éventuellement ne pas résulter du feu. Mais comment une telle altération par rapport à la nature essentielle (des choses) peut-elle survenir ? Quel homme raisonnable pourrait se ranger à l'idée que le simple désir d'un *yogin* puisse changer en bleu ce qui ne l'était pas ?

Nous proposerons une double réponse (sur la base de la relation unissant) la cause *(hetu)* et la nature essentielle *(svabhāva)* : d'une part, la relation causale est inhérente à la nature essentielle, d'autre part elle ne l'est pas ! (Comme dans ces exemples :) « Sur cette montagne se trouve du feu puisqu'il y a de la fumée » ; « parce qu'il a été produit, il est impermanent *(anitya)* ». Dans le cas de la première proposition, il n'y a rien à ajouter car elle met en jeu la relation causale. Il nous reste donc à examiner la seconde.

Si la caractéristique essentielle de l'origine d'une action consiste à procéder d'une cause, alors, comment l'impermanence, qui est par nature existence limitée par la non-existence, peut-elle constituer la nature essentielle (de la production de l'action) ? C'est en raison de la différenciation des phénomènes (que surgissent les chaînes causales) *(kāraṇāyattatvam)*. S'il n'existe pas de différenciation entre les phénomènes, l'on se retrouve alors dans la situation de devoir établir la raison première *(hetu)* de ce qui est à accomplir, à partir de ce qui est déjà réalisé. Mais si, par ailleurs, on se réfère à l'usage courant (selon l'exemple) : « voici un arbre ! », on a recours à une forme de connaissance basée sur la désignation et qui est par conséquent de l'ordre de l'effet. Dans le cas de cet usage conventionnel, vous reconnaîtrez qu'intervient également le pouvoir de la Nécessité *(niyati)*.

Ainsi, dans tous les cas où la cause est la nature propre *(svabhāva)*, (c'est-à-dire) en l'absence de différenciation des phénomènes, seule la convention *(vyavahāra)* est efficiente *(sādhanam)*. En effet, (le phénomène) qu'il s'agit d'établir *(sādhya)* est autre que la cause *(hetu)*. Tel est le cas des particuliers comme des traits généraux. Donc, selon la règle précédente, le phénomène-support commun *(sāmānādhikaraṇya)* d'« arbre » et de « *śiṃśapa* » dépend de la puissance de la Nécessité *(niyati)* et relève donc de la causalité *(hetu)*. Ainsi, cette nature propre a pour racine originelle

*(mūla)* la relation entre une cause et ce qui en procède. Concernant les traits généraux, reportons-nous à ce qui a déjà été exposé précédemment : toutes chose ayant pour cause originelle leur nature essentielle *(svabhāva-hetu)* prennent naissance depuis leur racine créatrice *(utpatti-mūla-ja)*.

Comme cela a été établi auparavant, tout élément de la réalité *(vastu)* est en fait une mise en lumière *(ābhāsa)*. De cette manière, lorsqu'est mis au jour un arbre *śiṃśapa*, nulle dénomination de ce qui s'accomplit *(sādhya)* alors n'existe encore (au stade) d'essence universelle pour la manifestation *(ābhāsa)* « arbre ». Il n'existe pas en effet de création d'autre élément *(padārtha)* tel que des branches, etc. Voilà ce qu'il convient de penser. Le fait d'être un arbre *(vṛkśatvam)* particulier, qui revêt la forme universelle « *śiṃśapa* », correspond au seul arbre *śiṃśapa*. Ceci est un fait bien connu et n'est donc pas à démontrer.

Si l'impermanence *(anityatā)* est absente de la dépendance causale *(kāraṇyatvam)*, d'une façon similaire, l'instantanéité peut exister même en l'absence de la mise en œuvre de l'efficience causale *(arthakriyā)*. Ainsi toute cause-nature essentielle dépend de la loi de Nécessité et il ne peut en aller autrement. -11-

Mais n'est-il pas vrai, (demande l'adversaire), que, dans le système où tout élément de la réalité *(vastu)* est une manifestation *(ābhāsa)* (liée à la conscience), un feu qui n'apparaîtrait à personne n'aurait donc pas de réalité ? S'il ne se manifeste (à aucun sujet conscient), comment peut-on affirmer que la fumée trouve son origine en lui ? (Ou encore), comment, à partir de la fumée, l'inférence du feu en tant que cause (s'établit-elle) ?

Afin de consolider la thèse de la manifestation *(ābhāsa-vāda)*, après réflexion, l'auteur déclare :

**-12-**

***bhūyastattatpramātrekvahnyābhāsādito bhavet /***
***parokṣādapyadhipaterdhūmābhāsādi nūtanam //***

**C'est bien en raison d'une cause fondamentale *(adhipati)*, non perçue, telle que le feu, etc., lui-même perçu par certains sujets**

**conscients, que peut apparaître, dans toute sa nouveauté, un phénomène, tel que la fumée.**

**-13-**

***kāryamavyabhicāryasya liṅgam…***

**L'effet *(kāryam)*, toujours co-présent à sa cause, en est le signe distinctif *(liṅga)*.**

(Prenons un exemple.)

La relation causale unissant la manifestation de feu à celle de fumée fut jadis appréhendée grâce à la perception directe *(pratyakṣa)* et à la non-perception *(anupalambha)*, dans le lieu de la cuisine. À ce propos, dans la conception des Vijñānavādin, le phénomène change à chaque série cognitive. Ainsi, la relation causale entre feu et fumée ne peut se percevoir qu'en fonction d'un sujet conscient. La relation causale relative à ces deux phénomènes, appartenant à d'autres séries d'autres sujets conscients, demeure alors inconnue. Il est certain qu'il ne peut donc y avoir, grâce au phénomène « fumée » inhérent à sa propre série, d'inférence du feu en tant qu'inhérent à d'autres séries de sujet conscient, s'étageant du principe omniscient à un (infime) vermisseau.

Mais, dans la perspective de notre école, pour une situation mettant en jeu la règle universelle *(vyāpti)*, feu et fumée forment une unité aux yeux du sujet conscient dans la mesure où ils peuvent être tous deux présents simultanément à cet endroit, comme le conçoit (également) la thèse réaliste. C'est, en effet, grâce au Seigneur suprême que leur unité se réalise, ceci a déjà été évoqué. Ainsi, abstraction faite de toute série particulière liée à tel (autre sujet conscient) et si l'on a présente à l'esprit la règle universelle énoncée en ces termes : la connaissance *(mātram)* du phénomène « fumée » correspond strictement à l'effet exclusif de celle du « feu », (on sait alors) que la fumée qui s'élève sur la montagne dans toute sa nouveauté provient bien du feu. On déduit de ce fait : « là, sur la montagne, il y a du feu ! » Puis, après avoir identifié sa perception avec celle d'autres sujets conscients, relativement à un phénomène particulier tel que la fumée, on procède de même pour la nature universelle du feu qui, dans ce contexte, demeure non-perceptible et distincte de tout autre phénomène particulier.

(Voici ce que l'on doit comprendre des divers termes du verset :)

– *(bhūya)* (à nouveau) : après avoir pris conscience de la règle universelle ;

– *ādi* (etc.) : une pousse, etc. ;

– *nūtana* (nouveau) : le phénomène de fumée apparaît comme sans précédent, plein de fraîcheur, et non pas à la manière d'une fumée issue d'une autre fumée qui serait par là-même dénuée de nouveauté. Un tel phénomène doit son existence à celui du feu ou encore d'une semence, « causes premières » *(adhipati)* non perçues ; il ne peut naître que de celui-ci et d'aucun autre.

La (forme verbale) optative suggère la possibilité que ce phénomène soit identique pour tous les sujets conscients ; le contraire serait impropre, tel est le propos du chapitre. Ainsi, puisque le feu seul est à l'origine de la fumée, il ne fait aucun doute que cette dernière soit l'effet et le signe *(liṅga)* de la manifestation du feu, pour autant qu'il ne s'agisse pas de l'œuvre d'un *yogin*. C'est donc à partir de cet effet qu'est inféré (le feu) puisqu'il est « cause première » non-perceptible.

Mais alors, (demandent les adversaires), ne pourrait-on pas inférer le phénomène de feu à partir de celui d'une fumée qui, après avoir longtemps séjourné à l'intérieur d'un de ces pots à eau que possèdent les bergers, s'en échapperait ?

À cette objection l'auteur répond :

**[-13- suite]**

***… anyatrapramātṛgāt /***
***tadābhāsastadābhāsādeva tvadhipateḥ paraḥ //***

**Cependant, une manifestation différente (de celle évoquée précédemment) n'a d'autre cause fondamentale *(adhipati)* qu'un phénomène perçu par d'autres sujets conscients.**

Cette manifestation de fumée, loin d'être nouvelle – elle qui existe exclusivement à partir du phénomène de fumée – est non-perceptible sous la forme de cause fondamentale à celui qui fait une démarche inférentielle, mais est par contre perceptible comme telle pour certains sujets conscients. Dans ces conditions, comment l'existence du feu pourrait-elle être inférée, n'étant pas la cause (réelle) ? Telle est la conclusion importante. Les personnes perspicaces parviennent à établir une discrimination entre ces deux types de phénomènes. Il est bon, toutefois, d'en définir les caractéristiques car la démarche inférentielle se rencontre dans de nombreuses situations de la vie courante. C'est dans cette intention que la notion de nouveauté fut définie avec précision par la mise en évidence de ce qui doit en être exclu. -13-

Mais alors, en acceptant l'opinion que la manifestation « fumée » provienne effectivement de celle du feu, comment (concilieriez-vous cela) avec le fait que seul un principe conscient *(cetanā)* possède la faculté d'agir *(kartṛtvam)* ? En effet, s'il existe bien, dans des exemples tels que celui du feu et de la fumée, une relation causale, comment la refuserait-on aux objets tels qu'une graine (à laquelle succède) une pousse ?

À cette objection l'auteur répond :

**-14-**

***asmin satīdamastīti kāryakāraṇatāpi yā /***
***sāpyapekṣāvihīnānāṃ jaḍānāṃ nopapadyate //***

**Par ailleurs, aucune relation causale se traduisant sous la forme : « ceci étant, cela est », ne peut s'appliquer à des principes non-conscients, de ce fait dépourvus de toute intention.**

Une relation causale ne peut s'appliquer à un seul objet, ni même à deux simultanément, tels une jarre et un vêtement. Quant à (des phénomènes) venant à l'existence successivement, ou bien en une alternance non strictement définie *(niyata)*, comme pour les perceptions de jaune et de bleu, et pour ceux qui obéissent à une succession contingente, le premier à apparaître n'est jamais l'effet, et celui qui voit le jour par la suite,

jamais la cause ! Tel est donc le point de vue de notre adversaire Saugata : ce qui existe en premier lieu est nécessairement la cause tandis que ce qui vient à l'existence en un second temps est l'effet. Si, dans ce cas, antériorité et postériorité ne sont pas « surajoutées », c'est que n'interviennent alors que deux éléments, « ceci » et « cela » ; ou bien, il n'y a même aucune coordination, puisque ce cas de figure est nécessairement une relation : « ceci » – « cela ».

Toutefois, (objectons-nous), si l'antériorité correspond à l'état de cause opérante *(prayojaka)* et la postériorité à l'état qui en résulte *(prayojya)*, alors, la condition de graine, à l'origine de la pousse, contient en elle-même l'existence de celle-ci. Car si la pousse n'existait (déjà en la graine), elle n'en constituerait pas même un simple facteur de production du fait de son indépendance par rapport à elle. C'est ainsi également que l'on devrait considérer toute chose produite *(prayojya)*.

Ainsi, les théories qui postulent que la relation causale n'existe pas hors de l'objectivité sont irrecevables, de même que celles qui défendent la thèse de la relation causale en ces termes : « ceci étant », ce qui implique que la cause incitatrice *(prayojaka)* se trouve exprimée par le locatif et suggère ainsi un temps passé. Quant à la formulation « ceci est », elle suggère, par la désinence verbale du présent, la réalité qui doit être produite *(prayojya)* par l'agent causal, or pour les objets non-conscients, ce type de relation causale s'avère impossible et ne peut être corroborée à l'aide des critères de connaissance juste. En effet, si le fait de « s'orienter l'un vers l'autre » *(anyonyāpekṣā)* est le principe qui l'anime, cela ne saurait convenir aux éléments non-conscients. -14-

Si l'on demandait une explication à cela, l'on répondrait alors ainsi :

**-15-**

***na hi svātmaikaniṣṭhānāmanusandhānavarjinām /***
***sadasattāpade 'pyeṣa saptamyarthaḥ prakalpyate //***

**Le sens *(artha)* du locatif ne concerne pas, en vérité, (ces principes inanimés), strictement limités à eux-mêmes, inaptes à toute synthèse**

***(anusandhānam)*, et peu importe (dans ce cas) si (cause et effet) soient ou non réels.**

Les êtres non-conscients n'ont pas la capacité de mettre en relation leurs « structures » entre elles. Cette unification des objets les uns par rapport aux autres a pour caractéristique essentielle d'être universelle *(vyāpta)*, c'est-à-dire d'être universellement liée à la Conscience *(caitanya)* ; elle se révèle donc incompatible avec les êtres inanimés, car elle présuppose nécessairement une intention *(apekṣā)* qui est (par essence) de nature exclusivement consciente. Cependant, (dans le cas des êtres inanimés), seul le sens figuré (d'« intention » est à prendre en considération). Ainsi, du fait de l'absence d'unification, l'objet dénué de conscience demeure dans l'état d'un corps recroquevillé que seul le repos en lui-même parvient à combler de bonheur ! Comment s'orienterait-il alors vers un autre que lui ?

Par conséquent, s'il y a là une graine, alors que la pousse n'existe pas, ou bien le contraire, ou encore si toutes deux sont présentes simultanément, ou bien si aucune d'elles ne l'est, si l'une est désignable et l'autre non, si les deux le sont, ou aucune d'entre elles, (quel que soit donc le cas qui se présente), on se trouve dans le seul cas d'un objet lié à un thème nominal, sans qualité *(dharma)*, libre de connexion *(samuccaya)*, etc., puisque toute relation a pour nature le fait de « s'orienter vers » *(apekṣā)* et se fonde en la Conscience *(caitanya)*. -15-

Parce que, chez les êtres non-doués de conscience, nulle orientation vers autrui n'est envisageable :

**-16-**

***ata eva vibhaktyarthaḥ pramātrekasamāśrayaḥ /***
***kriyākārakabjāvākhyo yukto bhāvasamanvayaḥ //***

**De fait, seule est valide la relation unissant les différents éléments entre eux *(bhāva-samanvaya)*, désignée par une désinence et correspondant à ce que l'on appelle la relation entre l'agent (nom) et**

**l'action (verbe) *(kriyā-kāraka-bhāva)* ; et celle-ci n'a de réalité que fondée en un sujet conscient.**

À l'exclusion de toute autre, seule est réelle cette relation d'éléments *(bhāva)* caractérisée par la relation de l'agent et de l'action, à l'image du sens (véhiculé) par le locatif ou toute autre désinence. Cela n'est possible que si, et seulement si, les deux objets (concernés) reposent en ce (principe) qui a pour essence la conscience autonome. Plus précisément, même si elle est appréhendée normalement par la pensée différenciatrice *(vikalpa)*, cette connexion n'est toutefois pas reconnue comme se fondant en la réalité empirique *(vastu)*. Une perception différenciée, en effet, s'inspire de, et se modèle sur, la réalité concrète *(vastu)*, conformément à l'expérience immédiate *(anubhava)*. Or, dans ce cas, (celui de la conscience déterminée de la relation), l'adéquation à cette dernière ne survient pas, faute de réalité empirique, car, (selon les Bouddhistes), c'est l'expérience immédiate qui se modèle sur cette réalité concrète confinée en elle-même *(svātmāniṣṭham)*.

Donc, (pour en revenir aux relations causales exprimées ainsi :) « du fait de l'existence d'une graine, une pousse apparaît » ou « parce qu'il y a du feu, il y a de la fumée », tout ceci n'est juste que si ces (relations causales) prennent place en un sujet conscient ayant pour essence la conscience parfaitement libre, et à cette condition seulement. -16-

(Vous prétendez, rétorquent les adversaires,) que dans le cas d'une contraction/reploiement de l'objet en sa propre nature, aucune (ébauche) d'orientation vers autrui – caractérisée par la présence d'une cause incitatrice *(prayojaka)* et de ce qui est « produit » *(prayojya)* – ne peut voir le jour[11]. Toutefois, celle-ci devient possible dans la perspective du Sāṃkhya qui défend la thèse de l'identité de la cause et de l'effet. À quoi bon, alors, mettre en avant la thèse d'un agent *(kartṛ-vāda)* qui a pour nature le déploiement *(vijṛmbhā)* de la Conscience *(caitanyam)* ?

À cette question l'auteur répond :

**-17-**

***parasparasvabhāvatve kāryakāraṇayorapi /***

***ekatvameva bhede hi naivānyosvarūpatā //***

**Si cause et effet participent, l'une et l'autre, d'une même essence, alors, entre eux, règne l'indifférenciation.**

**Toutefois, s'ils sont distincts, c'est donc qu'ils ne sont pas de même nature.**

Si la pousse est la nature essentielle de la graine, alors seule la pousse existe et rien de tel qu'une graine ne saurait être ; et ceci est de même valable dans le cas inverse. Ainsi, quelle est la cause, quel est l'effet ? Mais si (l'on raisonne à présent en ces termes :) « autre est la graine, autre la pousse », (on en conclut) qu'elles ne participent pas de la même essence car différence et non-différence sont (par définition) contraires et ne coexistent jamais simultanément en un même objet. -17-

Néanmoins, (ripostent certains), même pour les sages qui s'appliqueraient à une observation prolongée, une graine se manifestant sous de multiples aspects tels que la pousse, etc., fait l'objet d'une prise de conscience active sans entrave. (Elle se présente alors comme) douée de nature non-distincte *(anavacchinna)* (par rapport à la graine), à l'image de courants (fluviaux qui fusionnent pour ne devenir qu'un). Si l'on demande alors où est passée la graine, il faudra répondre, (de toute évidence) : « Nulle part ! Elle existe à présent sous forme de pousse, elle est devenue pousse, elle est pousse. »

De la même manière, la Nature primordiale *(pradhāna)* depuis le « Grand » (principe) *(mahat)* jusqu'à la terre, assume la nature d'une chaîne infinie (où prend place) une infinité d'émissions et de résorptions ; cette perspective embrasse ainsi toute l'étendue (de la création). Quant à la relation causale, elle se fonde essentiellement sur un découpage des (diverses) réalités *(bhāva)* existantes, et la focalisation sur l'une de ces parties seulement incite à une « répartition des rôles » *(parikalpanam)* en « cause » ou « effet » du monde phénoménal, et pour tout dire provoque (en lui) une scission.

À cela l'auteur répond :

***ekātmano vibhedaśca kriyā kālakramānugā /***
***tathā syātkartṛtaivaivaṃ tathāpariṇamattayā //***

**L'action se ramène à une diversité (ressaisie) par ce qui est essentiellement unité et épousant la succession temporelle.**
**Ainsi, (on doit postuler) l'existence d'un agent dont la nature est sujette aux métamorphoses.**

Dans l'école de Kapila[12], (surnommé) « celui qui voit loin », on accorde foi en (cette) reconnaissance *(pratyabhijñā)* qui prend sa source dans les moyens de connaissance droite suivants : perception directe, inférence, textes révélés (*Āgama*). (Cette recognition) envisage le devenir de l'univers comme reposant sur l'infinie multiplicité d'instabilités mouvantes, entre « bien-être » *(sukha)*, « mal-être » *(duḥkha)* et égarement *(moha)*. Dans un tel contexte, la diversité, multiplicité par essence, se révèle, grâce à cette reconnaissance, comme l'unique modalité qui constitue l'unité de sa nature *(ekātmakam-eka-svabhāvam)*. Elle reçoit le nom d'action car elle épouse la succession temporelle. En effet, les diverses modalités *(svabhāva)* (qu'assume l'action) ne brillent pas simultanément du fait même qu'elle a pour nature la succession. Et puisque telle est l'action, seule la qualité d'auteur (ultime) de l'action *(kartṛtā)* peut être attribuée à la Nature primordiale *(pradhāna)*, en raison de la « manière d'être » *(prakāra)* spécifique à l'action, car, (du fait de son efficience), seule cette qualité ne s'assimile pas à une cause vaine.

Le terme « du fait de » (introduit) la raison *(hetu)*. (Le sens du mot) « telle » évoque les métamorphoses perpétuelles auxquelles se livre la Nature primordiale, se caractérisant par une incessante modification de ses apparences successives, *mahat*[13], etc.

(Prenons l'exemple suivant d'une action comprenant trois phases séquentielles :) s'étant dessaisi de quelque chose, l'ayant quitté, il faut s'en détourner puis porter son regard (ailleurs) et l'ayant établi en ce nouveau lieu, on s'oriente vers une troisième chose qui va disparaissant. Et cela dépend de la cause première *(hetu)* qu'est la Nature primordiale, etc. -18-

Mais que la Nature primordiale soit établie dans sa nature d'auteur de l'action *(kartṛ-rūpa)*, sur la base de son action transformatrice, cela ne soulève pour nous aucun problème. En effet, dans son cas, l'absence de la nature d'agent n'est pas nécessaire, (comme elle l'est) pour le principe spirituel *(puruṣa)*[14].

À cette objection, l'auteur répond :

**-19-**

***na ca yuktaṃ jaḍasyaivaṃ bhedābhedavirodhataḥ /***
***ābhāsabhedādekatra cidātmani tu yujyate //***

**Il est ainsi invraisemblable qu'un être dénué de conscience (soit « auteur d'une action »), du fait qu'à partir de la différenciation phénoménale, il ne peut ressaisir ensemble cette multiplicité en une unité, en raison de leur opposition (par nature).**
**Mais il est en revanche justifié de penser que cela concerne uniquement l'être doué d'essence consciente.**

« Ainsi » (signifie) : il ne convient pas, en raison de son inertie dépourvue de conscience, d'attribuer à la Nature primordiale, etc. le statut d'agent *(kartṛtvam)* (qui serait à l'initiative) d'une action de transformation caractérisée par la liberté d'établir des jonctions multiples et variées, en évolution constante, et serait le fait d'une substance indifférenciée. L'objet inerte, en réalité, demeure par nature confiné en lui-même et telle est également la condition de tout objet connaissable *(prameya)*.

Quant à la Nature primordiale, on lui attribue un double statut : (d'une part) différencié du fait de la diversité des formes (d'existence) assumant les aspects « jaune », « bleu », etc. ; d'autre part non-différencié, si l'on prend en considération l'uniformité de nature propre au bleu, par exemple. Cependant, cette caractéristique essentielle ne peut être à la fois différenciée et non-différenciée, du fait de l'irrecevabilité d'une formulation contradictoire pour une seule et même chose. Si l'on dit en effet : telle

entité *(svabhāva)* est différenciée, telle autre ne l'est pas, il n'est pas plausible que toutes deux soient une seule et même entité selon la règle :

« Aucune réalité (jamais) ne se prête à la coexistence simultanée des deux modalités que sont la différenciation et l'indifférenciation. »

De ce fait il n'y a pas de multiplicité/différenciation possible pour la nature essentielle du non-conscient (désigné par le terme) « cela », isolé en lui-même, scindé de toute chose et réduit à la condition d'objet connaissable. Mais l'unité et la multiplicité (indifférenciation/différenciation), en leurs formes (variées) *(bhedābheda-rūpatā)*, élisent toutes deux domicile en ce qui est vivifié par la suprême réalité de la Lumière-Conscience, et non en l'objet connaissable *(prameya)*. Il suffit à cet égard de citer l'exemple d'un miroir limpide (reflétant) une variété aux mille formes, composée de monts, etc., sans que sa nature en soit jamais altérée. Ce réfléchissement de la montagne dans le miroir ne le voile pas (comme dans le cas) de deux lunes ou de l'argent qui viennent masquer *(tirodhānam)* la véritable nature de la lune ou celle de la nacre. Car c'est lorsqu'il reflète des réalités *(avabhāsa)*, plus variées les unes que les autres, que sa nature de miroir brille avec une intense clarté, si bien que sa perfection et sa limpidité ne font alors de doute pour personne.

Quant à la montagne, étant extérieure au miroir, elle n'y pénètre pas, car cela impliquerait la conséquence indésirable qu'elle puisse se mouvoir. Elle ne se révèlerait d'ailleurs pas, car posée sur le miroir, celui-ci disparaîtrait (évidemment dans sa masse). (La montagne) ne lui est pas davantage intérieure, puisque sa compacité opposerait une résistance à sa propre avancée. Elle n'est pas non plus située derrière lui car aucune image ne surgirait alors. Elle ne se tient pas très loin (de lui) car le reflet existe à condition que le miroir soit placé à proximité de la montagne. C'est ainsi que les rayons oculaires, s'étant détournés de celle-ci, captent sa perception sitôt qu'ils entrent en contact avec les rayons qui émanent du miroir.

En sa limpidité infinie, elle est (à la fois) unité *(ekatā)* et union d'une infinité de phénomènes : à quiconque se tiendrait au sommet d'une montagne, s'offrirait alors, en une prise de conscience *(bodha)* unique, (le spectacle) d'une myriade de réalités *(padārtha)* composant (le spectacle de) la ville. La nature du sujet de l'action *(kartṛtvam)* ne peut s'envisager

autrement, lui seul étant par essence Conscience *(cit)* indifférenciée, douée de la capacité d'assumer des formes différenciées, et donc possédant l'énergie d'action. -19-

Mais n'est-il pas vrai que la connaissance discriminatrice *(vijñānam)* du Brahman suffirait à assumer la variété, essence de l'univers, en sa totalité ? À quoi bon alors forger la notion de « Seigneur » ?

(L'auteur, Utpaladeva, répond :)

**-20-**

***vāstave 'pi cidekatve na syādābhāsabhinnayoḥ /***
***cikīrṣālakṣaṇaikatvaparāmarśaṃ vinā kriyā //***

**Même si l'unité de la Conscience est réelle, on ne peut concevoir une action (intégrant par exemple) deux phénomènes distincts, sans la présence d'un acte de conscience synthétique *(parāmarśa)*, l'unité qui le caractérise correspondant à l'intention d'agir.**

Si l'on considère comme réelle l'unité de l'essence de la conscience *(cid-rūpā)*, et si la différenciation dérive du fléau de la nescience, qui donc, alors, est responsable de l'obscurcissement (que constitue) cette nescience ?

Il n'y a pas de réponse à cela, (répondent certains, les Vedāntin notamment). Comment le Brahman qui est par essence unité et connaissance *(vidyā)* serait-il (par ailleurs) le siège de la nescience ?

Il n'existe pas, en réalité, d'autre principe vivant *(jīva)* dont la nescience pourrait émaner. Mais si vous affirmez que celle-ci échappe à toute expression *(anirvācya)*, à qui se dérobe-t-elle précisément ? Et dire qu'elle brille en tant que nature propre, inaccessible à toute désignation, cela a-t-il un sens ? Si cela signifie pour vous qu'il est impossible, par l'entremise de la raison, d'en exprimer l'idée, quelle est donc cette raison qui va à l'encontre de la perception intérieure *(saṃvedanam)* ? Cela ne reviendrait-il pas à constater une troublante incapacité d'exister pour tout ce qui se manifeste ? Mais si vous déclarez, d'une part, que le Brahman a pour

essence l'être *(sad-rūpa)*, qu'il est indifférencié, et que, d'autre part, la différenciation découle de la pensée différenciatrice *(vikalpa)*, il s'agit alors de savoir de qui procède cette activité différenciatrice.

Il existe les diverses possibilités de relier le génitif en fin de commentaire de ce verset. On peut comprendre : « Ainsi, le génitif (« de deux phénomènes distincts ») est à mettre en relation soit avec l'acte de conscience *(parāmarśa)*, soit avec le désir d'agir, soit avec l'action ; tout mot composé tire en effet son existence de l'interdépendance (des éléments qui le composent). » II.4.20

Si vous affirmez (à présent) que le Brahman est l'Être *(sat)*, c'est donc que ce dernier est lié à la nescience, puisqu'il n'existe d'autre (principe vivant) que lui. Ou encore, si vous dites : seul l'indifférencié est réel tandis que le différencié ne l'est pas, on s'interrogera sur (la pertinence) de cette distinction, puisque tous deux (différencié et indifférencié) brillent simultanément. Si vous précisez alors que le différencié, dès lors qu'il se manifeste, se trouve réfuté, on objectera que l'indifférencié, (quant à lui), se trouve nié par l'apparition du différencié.

En effet, à l'instant même où surgit une prise de conscience *(saṃvedanam)* distincte de telle autre, la première s'en trouve annihilée et ce rejet *(bādha)* a forcément une existence puisqu'apparaît alors la prise de conscience suivante. Le fait que l'annulation *(bādha)* se manifeste, signifie que la dualité existe bien / est bien réelle. Ainsi, le différencié se manifestant également, comment parler à son égard de nescience ?

Si vous ajoutez, laissant là (l'argument) de mise en lumière *(bhāsanam)*, que l'indifférencié correspond au seul critère de connaissance juste de la tradition (*Āgama*), (il ne faut pas néanmoins perdre de vue que dans ce cas) l'*Āgama* non plus ne serait pas doué de réalité, puisqu'il contient l'idée d'une différenciation liée à la répartition en sujet, moyen et objet cognitifs. Ainsi, toutes (ces considérations) ne sont-elles que vanité. Par conséquent, tout en admettant la réalité de l'unité de la Conscience, l'action dérivée de la coexistence de formes distinctes, caractéristique de la nature de l'agent *(kartṛtvam)*, s'avère néanmoins non-acceptable (appliquée

à la Conscience). Mais c'est parce que l'on tient compte de l'énergie d'autonomie *(svātantryam)*, significative de l'acte de conscience synthétique *(parāmarśa)*, que tout cela devient dès lors réalisable. Cet acte de conscience s'assimile à l'élan incitateur du désir d'agir *(cikīrṣā-rūpecchā*[15]*)* ; c'est en lui, nécessairement, que tout surgit sur le mode de l'intériorité et de l'indifférenciation. À ce propos, on cite ce verset :

« Le Seigneur manifeste toute chose comme intérieure à lui-même… » (I.5.10)

Ainsi, le Seigneur suprême révèle-t-il sous forme différenciée – dont la nature ultime est en définitive pure Lumière-Conscience – l'univers qui a pour nature son propre Soi. De fait, en son essence, (cet univers) est réel, (car il est) non distinct de la Lumière-Conscience infrangible puisque cette dernière en constitue (précisément) la réalité ultime. Et cette énergie d'autonomie, caractérisée par le pouvoir d'accomplir des prodiges, (est emblématique de) sa souveraineté.

L'expression au génitif « de deux phénomènes distincts » porte sur l'intention de l'action *(kriyāpekṣā)* qui se répartit ensuite, selon l'usage, (en sujet et objet de l'action). Les deux (types de) phénomènes, conscients et non-conscients, diffèrent par leur (mode de) manifestation : s'il est dénué de conscience comme la jarre, etc., il sera l'objet de l'action, alors que s'il (participe de) la conscience, il en sera l'agent. C'est ainsi que se présente l'action concernant ces deux types de phénomènes, (de telle sorte que) le fait d'être « agi », pour l'un d'eux, ne saurait (jamais) s'assimiler au fait du désir d'agir pour l'autre.

En l'absence d'un acte de conscience synthétique *(parāmarśa)*, qui saisisse de manière indifférenciée un ensemble de réalités destinées à être créées, et qui se caractérise par l'intention d'agir, comment une action qui forme une unité pourrait-elle prendre place, alors que sa nature essentielle est constituée de deux éléments distincts ?

En raison de sa pertinence vis-à-vis de la relation causale, il nous faut évoquer ici la relation unissant objet et sujet de l'action. Diverses relations, exprimées par d'autres désinences encore, se fondent en réalité sur

l'existence d'un agent unique *(kartṛtvam)*, sinon comment telle relation causale préserverait-elle son unité, alors qu'elle met en jeu de multiples relations casuelles, tel l'instrumental, etc. ?

(L'on peut également songer à cette autre interprétation du verset :) privée de l'acte de conscience qui ressaisit l'unité formant la nature essentielle de toute chose, l'intention d'agir *(cikīrṣā)* (se traduirait alors selon un double mode). Le premier correspondrait à la condition d'objet désiré et le second au statut de sujet acteur du désir, ces deux aspects étant significatifs des deux sortes d'éléments, non-conscient et conscient, qui apparaissent comme distincts lors de leur manifestation.

Ou encore : sans cet acte de conscience qui a pour essence l'intention et pour moelle le repos en l'unité, (surgirait uniquement la perception) de deux éléments différents : « je » et « cela ».

Ou bien : faute d'une prise de conscience de l'unité (sous-jacente à) deux phénomènes distincts, comment, (reposant sur ces derniers), pourrait-il exister une action, caractérisée par le désir d'agir *(cikīrṣā)* ?

Ainsi, le génitif (« de deux phénomènes distincts ») est à mettre en relation soit avec l'acte de conscience *(parāmarśa)*, soit avec le désir d'agir, soit avec l'action ; tout mot composé tire en effet son existence de l'interdépendance (des éléments qui le composent). -20-

L'auteur conclut ainsi (ce chapitre) :

**-21-**

***itthaṃ tathā ghaṭhapaṭādyābhāsajagadātmanā /***
***tiṣṭhāsorevamicchaiva hetutā kartṛtā kriyā //***

**Ainsi (l'élan du) désir *(icchā)*, (issu) de celui qui souhaite assumer les formes des divers phénomènes universels (jarre, habit, etc.), est (tout à la fois) cause première *(hetu)*, agent et action**.

De la même manière qu'un principe conscient ne peut se trouver démuni de sa puissance (de liberté), ce qui est dépourvu de conscience ne peut être ni agent ni cause première. Il s'ensuit, de ce fait, que le désir

d’agir procède de celui seul qui aspire à créer hors de ses propres limites (de son être). Ainsi est définie l’action, qui s’assimile en fait au statut d’agent et à celui de la cause première. C’est pourquoi, (en dernier ressort), affirmer : « voici une jarre ! » ne signifie rien d’autre que : « Parce qu’il est parfaitement libre de se manifester sous forme de jarre, le Seigneur suprême qui brille en tant que Lumière-Conscience, assume cette condition, sans être affecté par elle. »

Voici à présent la teneur essentielle du verset : cette action n’est autre que le désir multiple du Seigneur, parfaitement libre, aspirant à revêtir les formes universelles[16] telles que jarre et habit, etc., et, par là-même, d’assumer les mille et une facettes de modalités universelles : naître, exister, ainsi de suite.

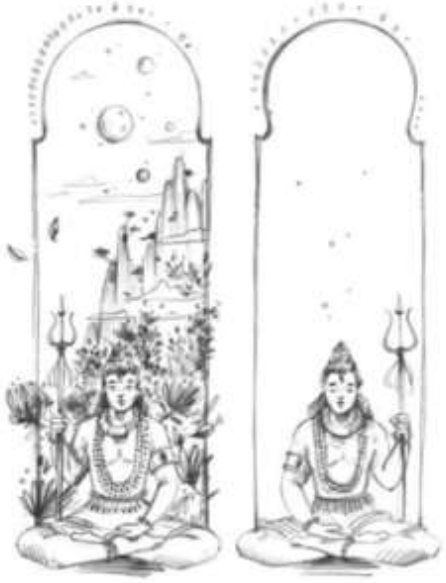
De ce fait, seul le Seigneur suprême est le bienheureux créateur universel.

Depuis le début on compte cent quarante-et-un versets.

Ainsi s’achève le quatrième chapitre intitulé « Présentation de la nature essentielle de la relation » dans le deuxième livre consacré à l’énergie d’action, extrait de la glose *vimarśinī* composée par le vénérable maître Abhinavagupta, à la Reconnaissance du Seigneur due à l’illustre maître Utpaladeva.

Ici s’achève le deuxième livre dédié à l’énergie d’action.





# LIVRE III

# *Āgama,* Révélation de Śiva


3

# Premier chapitre

# Présentation des catégories de la réalité

Je me prosterne devant l'océan immense des *Āgama*, essence des multitudes de joyaux que sont les pensées consacrées à la réalité de Śiva. L'ayant atteinte, l'union des fleuves de tous les *Āgama*[1] parvient à sa plénitude et sa fin.

« Nous célébrons Śiva au sein duquel resplendit la roue[2] des principes de réalité, commençant par le sublime Sadāśiva et s'achevant par la terre. »

Ainsi, avec les deux livres précédents, la nature essentielle des énergies de connaissance et d'action a été, pour une large part, explicitée. Après avoir montré que l'énergie d'action a pour finalité de manifester les catégories de la réalité cosmique *(viśva-padārtha)*, il nous faut comprendre à présent ce que sont ces catégories au sein de l'univers. Qu'elles soient conscientes ou non-conscientes, toutes ne sont que des manifestations. Sous quelle forme sont-elles appréhendées ?

Leur perception directe, en effet, relevant d'un sujet soumis à l'illusion cosmique, ne fonctionne pas toujours. Il en va de même pour l'inférence car il n'est pas toujours possible au sujet limité de saisir les lois universelles *(vyāpti)* et les caractères particuliers, etc. Quant à l'*Āgama*, il a pour essence la réalité ultime de la prise de conscience *(vimarśa)* (animant) le Seigneur suprême qui a pour essence la Lumière-Conscience infinie. Quelle chose pourrait ainsi échapper à son regard ? En accord (avec ce qui précède), le maître entreprend donc la troisième partie (intitulée) « livre des

*Āgama* ». Elle est consacrée à l'examen des catégories de la réalité et vise la réintégration, (pour l'individu), de l'état de sujet conscient, (modalité de l'être qui) transcende l'univers devenu objet de connaissance.

Ainsi, au moyen des onze versets qui débutent par : « Ainsi, l'énergie d'action… » et s'achèvent par : « du fait de leur différenciation entre grossier et subtil », (l'auteur) indique, en commençant par le stade le plus élevé, l'étagement des catégories[3] établi d'après les *Āgama* du Seigneur suprême et se conformant également à la raison. Cet ensemble commence par Śiva, finit avec la terre, et chacune de ces catégories correspond à une manifestation décrite comme universelle dans les autres systèmes. L'intégralité de ce domaine formé des corps, des mondes, etc., fondé sur la même base, repose sur les combinaisons particulières (qui conjuguent) à l'infini des manifestations *(avabhāsana)* entre elles. Tel est le sens général du chapitre.

Afin de présenter la véritable nature de la réalité śivaïte, l'auteur (Utpaladeva), après avoir explicité la relation entre les (divers) domaines et résumé l'argument adverse, déclare :

**-1-**

***evam antarbahirvṛttiḥ kriyā kālakramānugā /***
***mātur eva tadanyonyāviyukte jñānakarmaṇī //***

**Ainsi, l'(énergie d') action *(kriyā)* (se manifeste) comme l'activité *(vṛtti)*[4] du pur sujet conscient, tant intérieure qu'extérieure et se déroulant dans le temps.**
**Les énergies de connaissance et d'action ne sont donc pas distinctes l'une de l'autre.**

« Ainsi » sous-entend que la relation causale, conçue dans les autres doctrines comme reposant en ce qui est dépourvu de conscience, demeure (pour nous) absolument inacceptable. Dans notre école, en effet, il en va différemment. Ce qui est doué de conscience apparaît, intérieurement et extérieurement, sous forme de phénomène, a pour essence la Lumière-Conscience, destructrice de toute succession temporelle, est précisément

« action », et (cette action) est la qualité caractéristique du sujet conscient qui a pour forme l'énergie cognitive.

La conjonction « donc » (introduit l'idée suivante) : c'est pourquoi connaissance et action ne sont pas distinctes. La connaissance est vivifiée par l'énergie de la conscience *(vimarśa)* et celle-ci n'est autre que l'action. Quant à ce qui est dénué d'énergie cognitive, il n'existe pour lui aucune aptitude *(yoga)* à l'action ; ainsi cette catégorie, essence des énergies d'action et de connaissance indissociées, porte le nom de « Śiva ». Elle reflète, grâce à l'énergie d'action, des myriades d'émissions et de résorptions affectant les multiples catégories, sans exception aucune. Et même si elle peut apparaître lors de méditations, d'enseignements doctrinaux, etc., sous l'aspect d'un simple phénomène, en réalité, la catégorie de Śiva ne relève en rien d'une manifestation.

Mais si la catégorie de Śiva était vraiment telle que vous le dites, (rétorque l'adversaire), l'univers s'en différencierait-il ? Quelle autre catégorie pourrait exister ? Si toutes les catégories se fondent en l'unique principe conscient, comment, à partir de la différenciation temporelle et spatiale, la succession des catégories pourrait-elle alors prendre place ?

« Mais oui, il en va précisément comme cela (a été dit) ! » (répond Abhinavagupta, en accord avec Upaladeva qui présente dans le verset suivant les premières catégories de la réalité.)

**-2-**

***kiṃtv āntaradeśodrekāt sādākhyaṃ tattvamāditaḥ /***
***bahirbhāvaparatve tu paratataḥ pārameśvaram //***

**Mais (tout d'abord), parce que prédomine l'intériorité[5], apparaît la catégorie de *Sādaśiva.***
**Puis, sitôt que l'aspect d'extériorité prend le pas, vient le tour de (la catégorie du) Seigneur suprême.**

Bien qu'il n'y ait qu'une seule et unique catégorie « Śiva », néanmoins, l'autonomie dont il fait preuve lui permet de susciter une diffraction de sa

propre essence *(svarūpa-bheda)* en de multiples reflets. Les successions spatiales et temporelles ne constituent ainsi qu'une diversification de formes, soumise dans le second aspect à l'action.

Puis la catégorie de *Sadāśiva* surgit, alors que prédomine le domaine de l'intériorité qui est connaissance par essence. Cette catégorie est ainsi nommée car elle réside en « celui que l'on dit éternel » *(sadā)*, ou « celui qui est » *(sad)* : puisqu'il apparaît en premier lieu, (on le nomme) « étant », ainsi cette catégorie est aussi bien suggérée par l'expression « éternel Śiva » *(Sadāśiva)* que par « celui qui est » *(sadākhyam)*. Cette catégorie est (donc) mentionnée en tête dans l'enseignement relatif à l'ordre successif de la création.

Lorsque prédomine l'extériorité dont l'essence est l'énergie d'action, survient la catégorie de *Parameśvara*, c'est-à-dire du Seigneur suprême, qui porte également le nom de catégorie d'*Īśvara.* Sa manifestation, à la suite de *Sādākhyā*, est ainsi dans l'ordre des choses.

On appelle « principe de réalité » *(tattva)* ce qui brille en tant qu'unité sans faille, et qui (tout en se divisant) en diverses classes *(varga)*, sert de cause efficiente *(nimitta)* aux (divers) regroupements (destinés à former une entité) : ainsi, montagne, arbre, ville, etc. ont pour nature la terre, tandis que rivière, lac, mer, etc. ont pour nature l'eau.

C'est ainsi que la classe (caractérisée) par la pure conscience *(śuddha-caitanya)* est dite « *mantra-maheśvara* ». C'est par les sens internes que le connaissable s'appréhende, ici, en son premier ébranlement (encore placé sous le signe) de l'unité. Tel un ensemble varié se manifestant imperceptiblement, près de se dissoudre dans l'obscurité, il brille à la manière d'un reflet mourant, sur le point de se résorber, au seuil de l'anéantissement. Pour cette classe d'êtres conscients *(caitanya-varga)*, une pareille « expansion » *(tathāprathā)* dans l'univers de la réalité, (représente) un premier stade de la détermination de la conscience *(cid-viśeṣatvam)* ; elle correspond à la catégorie de Sadāśiva.

Cependant, pour la multitude d'êtres conscients constituée par les *mantreśvara*, etc., l'univers qui se révèle avec évidence, (notamment)

comme la classe des objets perçus par les sens externes, brille en tant que reflet. C'est la catégorie d'Īśvara qui correspond à cette forme d'expansion (de la conscience).

(Il faut toutefois relever que) le Seigneur Sadāśiva et le Seigneur Īśvara, tous deux objets de vénération et de méditation, comme Brahmā et Viṣṇu, sont bien distincts des catégories qui portent leur nom. Il ne faut donc pas les confondre, en dépit de l'apparente similarité de leurs dénominations, comme le font ceux qui demandent : « Pourquoi n'a-t-on pas compté Brahmā, Viṣṇu et Rudra dans les catégories ? »

L'auteur indique (à présent) qu'il existe d'autres façons encore de nommer ce couple de catégories :

**-3-**

***īśvaro bahirunmeṣo nimeṣo 'ntaḥ sadāśivaḥ /***

**Īśvara est éclosion du regard *(unmeṣa*[6]*)* vers le dehors.**
**Sadāśiva est résorption du regard *(nimeṣa)* au dedans.**

Le déploiement universel naît de l'éclosion du regard. Dans ce cas, la catégorie d'Īśvara est évoquée par le terme d'éclosion. L'épanouissement de l'univers et son extériorité correspondent en effet à une ouverture, tandis que le reploiement est le règne de l'essence intérieure qui suscite l'indistinction *(asphuṭatva)*. La résorption correspond ainsi à la catégorie de Sadāśiva puisque l'univers s'y trouve anéanti. Il n'est alors que pure vibration qui, sous l'aspect d'un subtil mouvement né de son essence frémissante, a pour propriété de survenir au cœur de l'essence non encore déployée de Parameśvara, immobile.

L'ensemble des catégories se ramène en vérité à l'éventail des énergies du Seigneur suprême. Il faut cependant rendre hommage à certaines d'entre elles car elles contiennent, au-dedans d'elles-mêmes, nombre d'autres énergies. Elles sont, en effet, reliées à lui par un lien intime analogue à celui qui unit la jarre à l'état de jarre *(ghaṭatva)*. Certaines, par ailleurs, dépendent d'autres énergies qu'elles-mêmes et sont limitées à leur propre

nature *(svarūpa-mātra-niṣṭha)* : elles se tiennent alors éloignées (du Seigneur), comme la jarre de sa réalité *(sattā)*. Ainsi Īśvara et Sadāśiva ne sont autres que les énergies d'éclosion et de résorption dont les divinités tutélaires portent le même nom.

L'auteur évoque à présent les « rôles » *(karaṇa*[7]*)* des deux divinités qui président (à l'éclosion et à la résorpion), et (en particulier) la catégorie de *Vidyā* :

**-3-**

***sāmānādhikaraṇyaṃ ca sadvidyāhamidaṃdhiyoḥ //***

***Sadvidyā* (la pure Science) est le substrat commun des deux consciences : « je » et « cela ».**

« Je (suis) », ainsi est appelée cette prise de conscience caractérisée à la fois par le repos en la lumière de sa propre essence, et par une parfaite autonomie ; tel est le repos en soi de la Lumière-Conscience. Ce qui dépend, en revanche, d'autre chose, est nommé « cela », et réside en l'essence parfaitement autonome et auto-lumineuse qu'est en réalité la conscience « je (suis) ».

*Śivatattva* (la catégorie de Śiva) correspond au premier type de prise de conscience (« je suis »), et l'état de *vidyeśa (vidyā-iśa)* au second (« cela »). Quant au stade intermédiaire, il correspond (à la conscience) « je (suis) ceci » *(aham-idam)*, dont l'équilibre est semblable à celui des plateaux d'une balance. Cette prise de conscience (harmonisant) le « je (suis) » et le « cela » existe dans les deux catégories Īśvara et Sadāśiva qui ont pour toute distinction la présence de la luminosité, dans le premier cas, et de l'obscurité (enveloppant) la réalité objective « cela », dans le second.

Pour le sujet en proie à *Māyā*, les deux formes de conscience subjective et objective se rapportent respectivement au sujet et à l'objet de perception *(grāhaka – grāhya)*. La pure science *(sadvidyā)* est dotée d'authenticité (elle « dit ce qui est ») ; grâce au déracinement de cette (différenciation je-cela), (seule vibre) l'expansion de sa propre essence qui va s'épanouissant

dans l'unique domaine de la conscience absolue *(cit)*. Elle se distingue ainsi de la conscience impure *(a-śuddha-vidyā)* qui affecte le sujet conscient prisonnier de *Māyā.* (Elle présente donc deux aspects :)

Lorsque l'essence de la conscience illumine le domaine du « cela », alors, en raison de la non-luminosité de ce dernier, règne l'état de Sadāśiva lié à la conscience « je (suis) cela ». Mais quand, dans le domaine où règne distinctement (la réalité objective) sous l'aspect « cela », apparaît la prise de conscience « je », (brille) l'état d'Īśvara, correspondant à « cela, je le suis ». Telle est la différence entre les deux états (de la pure Science). -3-

Mais pour quelle raison l'appelle-t-on « pure science » ?

L'auteur (Utpaladeva) répond ainsi :

**-4-**

***idaṃbhāvopapannānāṃ vedyabhūmim upeyuṣām /***
***bhāvānāṃ bodhasāratvād yathāvastvalokanāt //***

**(Ainsi est-elle désignée) car, (à ce niveau), les objets, saisis en tant que « cela », accédant à l'état de connaissable, sont alors considérés, tels qu'ils sont, en leur réalité d'essence consciente *(bodha-sāratvāt).***

« Considérer » *(avalokanam*[8]*)* signifie être en expansion, percevoir, connaître. (Cette activité consciente met en lumière) la vérité **(**des choses) *(yathāvastutvam* « les choses telles qu'elles sont »), en harmonie avec la réalité et jamais dénuée de pureté. La conscience intellective *(bodha)* est Lumière-Conscience ayant pour essence la libre prise de conscience « je (suis) ». C'est elle, la réalité même des choses peuplant le champ de perception, ainsi appréhendées de manière appropriée, c'est-à-dire perçues en une prise de conscience *(parāmarśa)*, sous la forme « cela ». La nature ultime et réelle de toutes choses se ramène donc à la perception pure du « je suis », puisqu'elles n'en sont en fait qu'un déploiement. -4-

En raison de la nature de leurs divinités tutélaires, les deux catégories (présentées ci-dessus) sont distinctes des deux divinités qui les gouvernent.

En s'appuyant sur les données traditionnelles des *Āgama*, l'auteur emprunte la forme d'un détour pour bien établir ce principe :

**-5-**

***atrāpratvaṃ bhāvānām anātmatvena bhāsanāt /***
***paratāhantayāccādāt parāparadaśā hi sā //***

**Les objets (de ces deux catégories) connaissent un état d'imperfection *(aparatvam)* parce qu'ils se manifestent comme n'étant pas le soi.**

**Mais ils baignent, en vérité, dans un état de perfection parce qu'ils sont enveloppés de la conscience « je (suis) ». Ainsi, la « pure Science » *(sadvidyā)* participe-t-elle à la fois de la perfection et de l'imperfection.**

Le terme de perfection contient également les sens de plénitude, autonomie, (conscience) « je suis » ; tandis qu'« imperfection » suggère à la fois non-plénitude et dépendance. Quant à l'expression : perfection et non-perfection, elle signifie qu'en raison du contact bivalent qu'ils connaissent dans les deux domaines (objectif et subjectif), les objets sont de nature obscure ou lumineuse (*dhyāmalādhyāmala* : impur ou pur). La catégorie est, par définition, la condition propre à l'objet, et a pour essence d'être réalité connaissable *(saṃvedya)* par le pur sujet conscient *(śuddha-pramātṛ)*, Mantreśvara, qui la révèle à l'existence.

L'état de conscience perceptive *(saṃvedana)* qui leur correspond est celui de la pure Science *(śuddha-vidyā)*. Les divinités tutélaires présidant à ces sujets conscients sont les Seigneurs Sadāśiva et Īśvara. Voici notre propos brièvement exposé. -5-

Certains pensent que le domaine de la pure science *(śuddhavidyā)* est celui où la conscience « je suis » occupe la place la plus importante et voile *(ācchādaka)* (l'objectivité). D'autres sont plutôt d'avis que c'est la réalité objective « cela », qui devrait être voilée *(ācchādanīya)* (par le « je suis »), qui prédomine en *śuddhavidyā*. Comment, sinon, cette sphère du « cela » brillerait-elle une fois *Māyā* évanouie ?

Par ailleurs, la présence de *Māyā* aurait pour conséquence indésirable l'expansion de l'objectivité. Par suite, comme cette dernière reste à l'état latent, ce domaine brille *(vidyā)* dans toute sa pureté *(śuddha)*, et on le nomme, de ce fait, *śuddha-vidyā*. Du fait que *Māyā* se trouve à un stade latent, certains maîtres, comme Raurava, par exemple, lui donnent le nom de *Mahāmāyā*. Ils disent à ce propos :

**-6-**

***bhedadhīr eva bhāveṣu kartṛbodhātmano 'pi yā /***
***māyāśaktyeva sā vidyety anye vidyeśvarā yathā //***

***Vidyā* est, (pour certains), connaissance différenciée du monde objectif, semblable à celle suscitée par l'énergie de *Māyā* : elle correspond à l'agent dont l'essence est néanmoins pure conscience *(bodha)*, (tel est le cas notamment) des sujets appelés Vidyeśvara.**

La « pure Science » *(śuddhavidyā)* a la liberté de ne pas manifester *(a-prakaśana)* « cela » (en sa véritable lumière, en tant que « je suis »). (« Cela » apparaît ainsi) dénué de conscience, et soumis à la différenciation dans la sphère du connaissable. Les objets, pourtant, ont aussi pour unique essence la Conscience. La pure conscience (« ce qui n'est que conscience » *cinmātra*) est, en effet, à la fois agent et sujet conscient, ce qui signifie que, dans ce cas, le sujet limité *(śūnya)* par *Māyā* n'est pas (encore) apparu. Cette « pure Science » est, (d'une part), analogue à l'énergie de *Māyā*, car elle suscite une différenciation à l'égard de la sphère du connaissable. Mais, d'autre part, elle en est distincte, car elle ne suscite pas de division au cœur de la pure conscience du sujet percevant.

Les bienheureux Vidyeśvara[9], etc., fonctionnent sur ce mode. Bien que leur conscience du moi *(ahaṃbhāva)* soit perçue comme pure conscience uniquement, ils voient une scission les séparant, (en tant que sujet conscient), du connaissable ; il en va de même pour l'Īśvara des dualistes. *Śuddhavidyā* est donc cette énergie propre aux Vidyeśvara qui, aux yeux du sujet percevant, introduit une différenciation (entre eux-mêmes) et le perceptible, alors qu'en dernier ressort, (le connaissable) participe de la réalité, étant Conscience *(caitanya)* par nature. -6-

D’autres encore déclarent : Sadāśiva et Īśvara sont des manifestations du suprême Śiva en lesquelles la différenciation ne s’est pas encore épanouie. Dans ce champ de conscience où la diversité reste invisible, l’énergie divine du Désir *(icchā)* exerce sa pleine liberté. Là où, en revanche, les distinctions éclosent avec évidence, c’est le règne de l’énergie cognitive.

Si la différenciation poursuit son expansion, et même si cela entraîne une vision erronée vis-à-vis du perceptible, il n’en va pas ainsi pour le sujet percevant qui, en raison de son essence de pure conscience, possède toujours l’énergie d’action, et tel est le cas des Vidyeśvara. Mais lorsque l’erreur a gagné à la fois objet et sujet de perception, l’énergie de *Māyā* s’éveille à son tour ; tel est le cas des sujets conscients asservis *(paśu-pramātṛ)*.

Quant aux sujets non-asservis, tels les *yogin*, les « sages » *(jñānin)*, c’est l’activité de l’énergie de *Vidyā* qui (révèle) toute chose comme expansion (universelle) de la réalité ultime, et cela, même si toute trace résiduelle, (née) de l’erreur liée aux notions de sujet et objet de perception, n’a pas encore disparu. C’est ce que montre à présent l’auteur (Utpaladeva) :

**-7-**

***tasyaiśvaryasvabhāvasya paśubhāve prakāśikā /***
***vidyāśaktiḥ…***

**C’est, dans la modalité de l’être asservi, l’énergie de « la pure Science » qui met en lumière la nature essentielle de la souveraineté divine *(aiśvarya)*…**

« Dans la modalité de l’être asservi », (cela équivaut à dire :) dans un état imprégné de la saveur envahissante de la nescience, dans la dépendance, l’asservissement, (la conscience) d’une différenciation entre perçu, percevant et perception. Comme cela fut précédemment établi, à l’aide de divers arguments, l’énergie du suprême Seigneur qui met en

lumière la nature essentielle de la souveraineté divine est la « pure Science ». Ceux qui adhèrent à ce point de vue voient le cœur revivifié et accèdent à la réalisation de leur désir.

Ce point de vue, énoncé dans le *Jaḍardhaśastra*[10], a gagné le cœur du maître (Utpaladeva) car le terme « autre » n'y figure pas. De plus, il y est fait mention de *Māyā* immédiatement après *Vidyā* dans l'énonciation des catégories, selon la tradition.

L'auteur déclare sur ce point :

**[-7- suite]**

***…tirodhānakarī māyābhidhā punaḥ //***

**…l'agent d'obscurcissement, au contraire, est appelé *Māyā*.**

Par ailleurs, la puissance de *Māyā* engendre, en l'état de sujet conscient, une surestimation de lui-même *(abhimāna)* qui s'étend au domaine du vide *(śūnya)*, etc. (Cet état correspond) à une conscience déficiente, ainsi qu'à une conception erronée des objets alors perçus comme « autres » que la conscience, alors qu'ils participent (bel et bien) de sa nature. Dans tous les cas, cette énergie induit en erreur, voile et tient cachée l'essence véritable (des choses). L'expression « obscurcissement » *(tirodhāna)*[11] ne doit pas être interprétée ici dans le sens d'une dissolution. (Cette activité), selon les *Āgama*, est en effet l'une des cinq activités divines. Une telle méprise témoignerait, de la part d'un initié *(dīkṣita*[12]*)*, d'un manque de respect envers le maître, le *mantra*, etc., mais, quoiqu'il en soit, ce dont il s'agit ici, c'est bien de dissimulation *(āvaraṇa)*.

L'auteur explicite cet obscurcissement qui a pour nature le voilement :

**-8-**

***bhede tv ekarase bhāte 'haṃtayānātmanīkṣite /***
***śūnye buddhau śarīre vā māyāśaktir vijṛmbhate //***

**L'énergie de *Māyā* déploie l'entière manifestation comme imprégnée de l'unique saveur de la diversité, elle (suscite simultanément) l'identification au « je suis », de ce qui est dépourvu de soi : vide, intellect ou corps.**

(Abhinavagupta aborde à présent le problème de l'identification à une autre instance que le Soi, en reprenant les divers principes qui se sont prêtés à cette confusion dans les autres écoles.)

Au cours d'un sommeil profond, d'un évanouissement, d'une méditation portant sur « cela n'est pas », il advient qu'apparaissent de telles (expériences de) vacuités, analogues à l'espace *(ākaśa*[13]*)*. Elles sont, (en vérité), dénuées (d'une véritable conscience de) soi car elles relèvent de la sphère du connaissable, (et pourtant) elles sont appréhendées sous la forme « je suis », comme si elles étaient douées de (cette conscience de) soi. De même, lors d'une inspiration ou d'une expiration, etc., (il arrive que surgisse) la pensée : « je respire », alors que le souffle (n'est pas le soi mais seulement) de l'air. Ou encore, (on ressent) un (soudain) jaillissement du souffle, sous l'effet du feu (interne) (causé par) la fureur, le chagrin, etc. ; de même chez les êtres animés et inanimés, c'est le *prāṇa* (qui constitue leur être même).

Quant à l'intellect, on le compare à une étendue d'eau limpide où vient se refléter le connaissable. Parmi les (multiples) états subjectifs, etc., (on pourrait citer par exemple) : « je connais intérieurement », « j'éprouve de la peine ». Il n'est pas jusqu'au corps, constitué de l'élément « terre », qui ne soit assimilé, en tant que principe doué de soi, au « je » chez celui qui s'imagine : « je suis maigre ! »

En réalité, toute chose, vide, etc., a pour essence unique la conscience ; à cause de *Māyā* cependant tout cela se manifeste comme non-conscient. À l'inverse, le vide, etc., étant réduit à cet état, se voit soudain assimilé au principe conscient « je suis ». Ainsi l'énergie de *Māyā* (dont se joue) le suprême Seigneur, parvient-elle à réaliser ce qui est difficile à l'extrême. C'est ce que suggère l'expression : « il déploie » ; à l'aide de la particule « ou », l'auteur évoque tout ce qui appartient à la sphère du connaissable et

n’a pu être mentionné : fils, richesse, épouse, et autres éléments de l’objectivité pris à tort pour le principe (conscient) « je suis ».

Mais n’est-il pas vrai, (suggère l’adversaire), que si le vide, etc., dénué de soi en raison de sa nature non-consciente, était investi de conscience, rien ne l’empêcherait alors d’exercer en tant que Soi la souveraineté pure : omniscience, libre et pleine énergie d’action ?

À cette objection l’auteur répond :

**-9-**

***yaśca pramātā śūnyādiḥ prameye vyatirekiṇi /***
***mātā sa meyaḥ sankālādikapañcakaveṣṭitaḥ //***

**Mais tout sujet conscient, (par exemple celui conscient du) vide *(śūnya),* etc., opérant une différenciation dans la sphère du connaissable, est (en fait lui-même) un objet de connaissance enveloppé par la quintuple cuirasse du temps, de l’espace, etc.**

(S’il en était ainsi), tout ce qui est dénué de conscience *(śūnya)*, etc., pourrait, en effet, jouir des attributs propres à la souveraineté divine, dans la mesure où il mettrait fin à sa condition d’objet connaissable, allant jusqu’à recouvrer la conscience « je suis ». L’objet connaissable, tel que bleu, etc., dès lors ne se révélerait plus (à lui-même) comme distinct (de lui-même). Le (sujet conscient du) vide, etc., apparaît en effet comme sujet limité, du fait que le domaine objectif brille à ses yeux comme distinct de sa propre essence, si bien qu’il tombe au rang d’objet connaissable. Le règne du connu se définit par les limitations qu’il subit et c’est en raison de cet état de choses que peut apparaître la différenciation au sein de l’objectivité. Mais il en va tout autrement pour la Conscience absolue *(cit)*, qui est infinie. La finitude du (sujet conscient du) « vide », etc. (qui est bien, en dernier ressort,) le principe « je suis », repose sur le groupe des cinq cuirasses (constituées par le Temps, la Connaissance [limitée], l’Énergie fragmentatrice, l’Attachement, la Nécessité :)

– le Temps *(kāla)* engendre l'idée de succession chez le sujet conscient et, se déployant, à partir de là, investit le règne du connaissable. « Moi qui étais maigre et qui à présent suis fort, je le serai à l'avenir bien plus encore » ; dans cet exemple, le temps est à l'origine de l'appréhension de la succession qui s'attache au corps (assimilé au) soi, mettant ainsi au jour la notion de succession, comme celle du « temps passé », etc., qui prévaut dans l'univers du connaissable.

– la Connaissance *(vidyā)* est à l'initiative de l'activité cognitive limitée propre aux sujets à la conscience non-éveillée *(jaḍa)* tels les *śūnya* (sujets conscients du vide), etc. ; elle permet de distinguer le bleu, l'agréable, etc., de la masse des choses reflétées dans le miroir de l'intellect *(buddhi)*.

– l'Énergie fragmentatrice *(kalā)*, consistant à mettre en place l'action limitée, fait appel à des concepts tels que « ceci est à faire » ou à des assertions comme : « je sais telle chose ! », « je fais telle chose ! ».

– l'Attachement *(rāga)* incite à donner sa préférence à un élément parmi un ensemble donné, en dépit de sa similarité avec les autres ; il consiste également à surimposer une qualité au sujet conscient limité, au corps, etc., ou à un objet connaissable *(prameya)*. Il s'oppose ici à l'aspiration au dépassionnement *(vairāgya)* qui est de l'ordre de l'intellect car il s'avère au contraire dénué de subtilité et n'est pas éprouvé par un vieil homme à l'égard d'une jeune femme. Il en fait néanmoins bel et bien partie : l'attachement passionné *(abhiṣvaṅga)* est inclus dans le groupe des huit attributs de l'intellect. Pourquoi l'attachement se dirige-t-il ici (et pas ailleurs) ? (La réponse donnée est la loi de Nécessité).

– son objet *(artha)* est fixé par la loi de Nécessité.

Ainsi enserré dans les mailles de ces énergies limitatrices que sont le temps, la connaissance limitée, l'énergie fragmentatrice, l'attachement et la (loi de) nécessité, le sujet conscient limité ne connaît plus qu'une parcelle (minime) de sa splendeur innée. Celle-ci se manifeste sous la forme (d'une prédominance du moi) : « celui qui sait cela maintenant, qui fait cela ici même, s'est attaché à telle chose, c'est moi. » Parfois, l'objet (de ces actions) varie, et même si l'on est attaché à telle chose, (il arrive que) la loi de Nécessité entraîne (le sujet) vers une autre chose.

(Cette quintuple limitation) ne se manifeste qu'au travers d'un sujet conscient, elle décline en quelque sorte l'énergie (divine) sur des modes

variés pour chacun. Mais, lors d'un spectacle mettant en scène des acteurs ou des lutteurs, il arrive parfois que, par (la puissance) du désir divin, l'assemblée des spectateurs parvienne soudain à l'unité. Nul ne possède, en effet, de vie propre, scindée de la volonté divine *(icchā)*. Ce thème qui a déjà été précédemment évoqué le sera de nouveau par la suite. -9-

Après avoir exposé la manière dont le sujet (prend conscience) du connaissable sur le mode de la différenciation, l'auteur explicite à présent le (sens du) terme « connaissable » :

**-10-**

***trayoviṃśatidhā meyaṃ yat kāryakāraṇātmakam /***
***tasyāvibhāgarūyekaṃ pradhānaṃ mūlakāraṇaṃ //***

**Le règne du connaissable *(meya)* apparaît sous vingt-trois formes différentes, consistant en cause efficiente et effet *(kārya-karaṇa)*. C'est la Nature originelle seule qui en est la cause primordiale (universelle) et indifférenciée.**

L'ensemble des causes et effets, (au sein de l'univers phénoménal), compte vingt-trois aspects. Leur cause originelle, substrat indifférencié de toutes ces relations causales, porte le nom de « Nature originelle » universelle. Tel est le lien.

(Le règne du connaissable) constitue le domaine de connaissance des *yogin*, des Mantramaheśvara, etc., car ces derniers tiennent sous leur contrôle les éléments matériels *(bhūta)*, les éléments subtils *(tanmātra)*, les causes efficientes *(karaṇa)* et la Nature originelle *(pradhāna)*. Quant aux êtres errant de vie en vie, ils n'en prennent connaissance que grâce à l'enseignement recueilli dans les *Āgama* et à la démarche inférentielle. On appelle ainsi (ces diverses réalités) « objets connaissables ».

Le temps, etc., cependant, bien que connaissable, n'est pas pris ici en ligne de compte. Il dépend en effet exclusivement du sujet conscient puisque, par essence, il compte parmi ses énergies. Seules ont été énumérées ici les réalités connaissables, distinctes du sujet limité soumis à

*Māyā*. Il est un fait que ce dernier est lui-même connaissable ; néanmoins, c'est sous son aspect de sujet conscient qu'il est envisagé ici, celui de « connaissable » étant passé sous silence. -10-

Mais parmi ces vingt-trois réalités, comment se répartissent les causes efficientes et les effets ?

À cette question, l'auteur répond ainsi :

**-11-**

***trayodaśavidhā cātra bāhyāntaḥkaraṇāvālī /***
***kāryavargśca daśadhā sthūlasukṣmatvabhedataḥ //***

**(Parmi ces formes), l'ensemble des causes efficientes internes et externes s'articule en treize éléments ; et, du fait de leur différenciation entre grossier et subtil, le groupe des effets compte dix aspects.**

Le sujet conscient fait en premier lieu appel à la cause efficiente ; au nombre de treize, ces causes sont donc présentées les premières.

– L'intellect a pour rôle principal d'identifier (l'objet).
– L'ego *(ahaṃkāra)* consiste en une conception erronée teintée d'égoïsme *(abhimāna)*, engendrant une dualité entre perçu et percevant.
– L'organe mental *(manas)* est à l'origine de l'intention *(saṃkalpa)*, etc.

À eux trois ces éléments constituent le « sens interne » *(antaḥkaraṇa)*.

– Les cinq organes perceptifs *(buddhīndriya)* que sont l'audition, le toucher, la vision, le goût et l'olfaction servent à l'appréhension mentale *(adhyavasāya)* du son, etc., (dans la dimension de) l'intellect *(buddhi)*.

– Dans le domaine de l'action, cinq organes d'action *(karmendriya)* sont nécessaires à l'activité qui se présente sous le double sceau du rejet et de la saisie. Mains, anus et pieds concerne le domaine extérieur, ils en sont les causes opérantes. L'organe de phonation, lié aux deux types d'activité (abandon et saisie) et en relation avec le souffle *(prāṇa)*, est interne. Quant

à l'organe de génération, il contribue à la réalisation du repos par l'apaisement de l'effervescence (que connaît l'énergie virile lors de l'union).

Les organes d'action qui sont (en réalité) partout présents dans le corps, représentent autant d'expressions particulières de l'ego. Ainsi, un homme qui aurait eu les mains coupées pourrait-il (cependant) éprouver la sensation de recevoir quelque chose, non pas avec ses bras, mais avec ses mains. Il en va évidemment de même pour tous les autres organes d'action. Du fait que chacun d'eux assume pleinement et clairement son rôle en tel point du corps, l'on a évoqué la main, constituée de ses cinq doigts. On distingue ainsi treize causes opérantes *(karaṇa)*. Cette dénomination leur est réservée en raison de leur efficience spécifique, même si elles relèvent de l'effet.

Les éléments « matériels », de l'ordre de « l'effet », ont pour nom : terre, eau, feu, air, éther ; ils constituent les cinq éléments matériels. Leurs formes subtiles sont respectivement : l'odeur, la saveur, la forme-couleur, le tact et le son. Des divergences apparaissent parfois (selon les doctrines) sur les points suivants : pour certains, l'éther, ainsi que les autres éléments, sont dotés d'une qualité unique. D'autres, par contre, croient que chacun d'entre eux bénéficie, en plus de la sienne propre, de toutes les qualités qui précèdent. Mais compte tenu de son caractère secondaire, cette question sera éludée. Dans ce contexte, c'est l'élément matériel, « grossier », différencié, qui permet d'inférer un état indifférencié. C'est pourquoi nous le présentons ici en premier lieu.

(Selon notre école), les phénomènes *(ābhāsa)* tels que la terre, après s'être mêlés les uns aux autres, assument des formes spécifiques, jarre, etc. Toutefois, ils reposent effectivement dans le sujet au moment où ils sont sollicités par les organes d'action, appréhendés par les organes de perception, désirés par l'organe interne, saisis en tant que « cela » par l'ego, identifiés par l'intellect, discriminés par la connaissance *(vidyā)* et affectés par les cinq limitations : temps, etc. Tel est le sens (du verset). Ce sujet ayant déjà été traité en détail dans le *Tantrāloka* et le *Tantrasāra*[14], il n'est donc pas nécessaire de l'approfondir ici.

Depuis le début, on compte cent cinquante-deux versets.

Ainsi s’achève le premier chapitre intitulé « Présentation des catégories de la réalité » dans le troisième livre des *Āgama*, extrait de la glose du maître illustre Abhinavagupta à la Reconnaissance du Seigneur œuvre du maître éminent Utpaladeva.



# Deuxième chapitre

## Présentation de la nature essentielle du sujet

Nous rendons hommage à Śiva qui, depuis le cercle[1] de son propre cœur, peut susciter par son imagination créatrice *(kalpanā)* l'infinie diversité des sujets conscients, sans que sa nature essentielle en soit affectée.

Bien que la nature de l'intériorité *(antar-bhāva)* ait été déjà abordée, lors de l'examen de l'ensemble des catégories de la réalité, il est à présent nécessaire d'entreprendre à ce sujet une étude bien plus complète et approfondie. Ce chapitre comprenant vingt versets lui est donc consacré, depuis « Ainsi Rudra…[2] » jusqu'à « qui se situe par-delà tout état ».

Ainsi, la reconnaissance *(pratyabhijñā)* de la nature essentielle du sujet conscient est enseignée dans ce traité. Celui, en effet, qui, sachant ce qu'il faut bannir ou accepter comme étant sa nature essentielle, pénètre en son essence intime et l'identifie à celle de Śiva, état suprême que l'on doit rechercher entre tous, celui-là seul est un délivré-vivant[3].

Dans le premier verset, l'auteur (définit) la triade formée par Brahmā, etc. Dans les deux versets suivants, il envisage la réalité du sujet conscient en ses aspects (à la fois) recevables et réfutables. Les sept versets qui suivent traitent des impuretés qui leur sont relatives, suscitant ainsi la différenciation entre les sujets conscients. Deux versets sont ensuite consacrés à l'essence de la compénétration *(samāveśa)*, cinq autres à la

présentation des divers états (sommeil profond, etc.). Quant aux trois derniers versets, ils établissent ce qui différencie les états à rejeter ou à rechercher. Ainsi s'achève le résumé de ce chapitre.

**-1-**

***tatraitanmātṛtāmātrasthitau rudro 'dhidaivatam /***
***bhinnaprameyaprasare brahmaviṣṇū vyavasthitau //***

**Ainsi, au sein de ces (principes), Rudra est la divinité tutélaire relative à l'état de pur sujet conscient.**

**Quant à Brahmā et Viṣṇu, ils président tous deux (à la création et au maintien) du flot varié du connaissable.**

(Le mot initial du verset), « Ainsi », signifie, selon les (deux moyens fondamentaux de connaissance droite), les *Āgama* et la raison, telle est la nature véritable de ces catégories : l'essence du sujet, recouverte de la quintuple limitation temporelle, etc., brille en sa pureté (innée), libre de tout objet connaissable *(prameya)*. Quant à la divinité tutélaire règnant sur la (troisième puissance, la dissolution cosmique), il s'agit du Seigneur éminent, vénéré comme celui qui accorde la réalisation ; pour cela, il appelle à se tourner vers lui, l'être parvenu à un parfait recueillement et absorbé en l'état de dissolution (des pensées).

Rudra n'est autre, en vérité, que le Seigneur (Īśvara). Son troisième œil demeure (sans cesse) ouvert car jamais n'est interrompu le contact avec son essence de sujet conscient, même (lorsqu'il œuvre) dans le domaine de *Māyā*. (Cette essence brille inlassablement), lumière médiane / (se manifestant) dans l'entre-deux, affranchie (de tous les couples d'opposés tels que) souffles inspiré et expiré, conformité ou opposition à la Loi cosmique, jour et nuit, soleil et lune, etc.

Brahmā, quant à lui, est la divinité qui se consacre à la création (apparaissant comme) le flot varié des éléments connaissables. C'est Viṣṇu, par ailleurs, qui assume la fonction de préserver ce flot, une fois créé. (Dans ce contexte du monde phénoménal), la modalité du connaissable, relative à l'expérience d'une impression de bleu, etc., prend alors de l'ampleur. Et

cela se produit au détriment du domaine propre au sujet conscient « je (suis) », qui se trouve ainsi réduit (pour ainsi dire) à néant. De ce fait, l'ouverture du troisième œil ne peut se produire.

Dans ce verset, les termes *daivatā* et *devatā* sont synonymes ; quant au substantif *prasara* (« flot », il signifie ici à la fois) création et continuité. -1-

Après avoir évoqué la condition de pur sujet conscient, l'auteur examine, à la lumière des *Āgama*, l'éventail que composent les divers types de sujets conscients, ainsi que leurs diverses dénominations :

**-2-**

***eśa pramātā māyāndhaḥ saṃsārī karmabandhanaḥ /***
***vidyābhijñāpitaiśvaryaściddhano mukta ucyate //***

**Ce sujet conscient aveuglé par *Māyā*, (s'imaginant) lié par l'acte *(karman)*, se trouve pris dans les flots de l'existence.**
**On dit de lui qu'il est délivré, doué de conscience absolue *(cit)*, sitôt qu'il accède à la reconnaissance de sa souveraineté grâce à la « pure Science » *(vidyā)*.**

**-3-**

***svāṅgarūpeṣu bhāveṣu pramātā kathyate patiḥ /***
***māyāto bhediṣu kleśakarmādikaluṣaḥ paśuḥ //***

**Le sujet conscient est appelé « souverain » *(pati)* sitôt qu'il perçoit toute chose comme faisant partie de lui.**
**Mais si, en raison de *Māyā*, souillé par l'acte *(karman)*, les (cinq) afflictions *(kleśa)*[4], etc., il voit toute chose comme distincte (de lui), on le désigne alors par le terme d'être asservi *(paśu)*.**

Aveuglé par *Māyā*, c'est-à-dire soumis à une grande confusion, s'estimant à tort prisonnier de ses actes, « ce sujet conscient » du vide, etc. *(śūnya-pramātṛ)*, ligoté par le temps (et les autres limitations), succombe aux flots de l'existence *(saṃsarati)*. C'est pourquoi on le qualifie d'« être

transmigrant ». Le corps lui-même transmigre[5], pour ainsi dire, en préservant, au cours des diverses étapes de l'enfance à la jeunesse, etc. une similarité d'apparence. Si l'intellect, etc. est affecté également, la transmigration s'effectue alors d'une naissance à l'autre.

(Il en va différemment pour) celui qui, grâce à la pure science *(vidyā)*, parvient à la reconnaissance de sa souveraineté. Alors se dévoile (à ses yeux) sa nature essentielle ; son corps, etc., et même l'univers, lui apparaissent comme la conscience elle-même *(saṃvedanam)*. (L'ensemble de la manifestation même) lui semble une masse de conscience indivise où ne se mêle aucun élément non-conscient.

Un tel être est libéré, telle est bien l'expression qui convient, et cela même s'il possède encore un corps car il n'est d'ores et déjà plus lié par le cycle des renaissances. Mais, à sa mort, il ne fait plus qu'un avec Śiva. Peut-on alors véritablement parler de libération dans son cas ? (Sans aucun doute), en comparaison avec la condition inférieure qui est le lot des autres sujets conscients (limités). Il est ainsi, selon l'usage courant, appelé « libéré » et assimilé à Śiva.

Sitôt libéré, le sujet prend conscience de toute chose comme faisant partie intégrante de lui-même. Les traités lui confèrent le nom de « souverain » *(pati)*, et signifient par là qu'il est le maître et le protecteur puisqu'il accorde le statut de réalité ultime *(paramārtha)* constituant sa propre essence. S'il perçoit, en revanche, toutes choses comme distinctes de lui-même et soumises aux différenciations suscitées par l'énergie de *Māyā*, il devient prisonnier des liens du connaissable et on le qualifie alors d'« être asservi » *(paśu)*.

En vérité, c'est parce que le règne du connaissable exerce sa loi que surgissent les afflictions *(kleśa)* telles que nescience *(avidyā)*, sens du moi *(asmitā)*, attachement *(rāga)*, aversion *(dveṣa)*, vouloir-vivre *(abhiniveṣa)*[6], ainsi que la (notion d') actes méritoires ou blâmables. L'expression « etc. » suggère, d'une part, les imprégnations résiduelles *(vāsanā)* qui sont en fait des résidus inconscients *(āśaya)* et, d'autre part, la maturation *(vipāka)* qui a pour nature la jouissance du fruit (de l'acte). Telles sont les innombrables impuretés (affectant le sujet limité) ; et parce qu'il est enchaîné de la sorte, on le nomme « être asservi ». -2 & 3-

Ce qui est identifié dans les *Āgama* comme étant à la racine de cet asservissement porte le nom de « triple impureté ».

**-4-**

***svātantryahānirbodhasya svātantryasyāpy abodhatā /***
***dvidhāṇavaṃ malam idaṃ svasvarūpāpahānitaḥ //***

**L'impureté individuelle, due à l'abandon de sa nature essentielle, présente un double aspect :**
**d'une part, perte de la liberté et non de la pure conscience *(bodha)*, d'autre part, absence de la pure conscience *(bodha)* mais non de sa liberté (native) et…**

**-5-**

***bhinnavedyaprathātraiva māyākhyaṃ janmabhogadam /***
***kartary abodhe kārmaṃ tu māyāśaktyaiva tantryam //***

**…c'est alors que survient l'impureté d'illusion, elle n'est autre que la conscience différenciatrice entre sujet et objet, et est à l'origine de la naissance et des expériences affectives du sujet.**
**Quant à l'impureté d'action, elle relève du sujet dénué de conscience *(abodha)*.**
**Cette triade (est toute entière animée) par l'énergie de *Māyā*.**

Dans notre école, l'essence même du principe de conscience absolue *(cit-tattva)* est d'être à la fois sujet connaissant et agissant. Mais l'impureté individuelle *(āṇavamala)* consiste justement à occulter cette (réalité), c'est pourquoi celui-ci subit une rétraction en lui-même et assume la condition d'individu *(aṇu)*. Le fait de fermer les yeux à sa propre essence correspond ainsi à un recroquevillement. Si la connaissance se maintient mais que l'action, différente de celle-ci et ayant pour essence la liberté, disparaît ou inversement, dans ces deux cas, apparaît alors uniquement l'impureté individuelle qui est par essence occultation de sa propre nature.

(« C'est alors » *(atraiva)*) signifie : lorsque l'impureté individuelle se manifeste sous sa double forme et que survient la contraction de la nature essentielle, se développe la conscience différenciatrice, liée à l'impureté dite d'illusion. Mais, en réalité, les trois impuretés procèdent de *Māyā* et lui sont donc également liées.

À ce stade apparaît, pour le sujet chez qui l'intellection fait défaut, l'impureté d'action ; cette dernière revêt l'aspect (des notions de) mérite et de démérite, au sein du déploiement du monde objectif formé par le corps, etc. (La ronde infinie) des naissances et des expériences, limitées dans le temps, a pour origine cette impureté ; et il est dit à ce propos : « naissance *(jāti)*, existence et expérience sont les fruits de l'acte *(karman)* ». -4 & 5-

Afin de mettre en lumière plus précisément la nature de chacune de ces trois impuretés d'après leurs sphères respectives, l'auteur évoque tout d'abord celle où se joue la perte de liberté pour la conscience *(bodha)* :

**-6-**

***śuddhabodhātmakatve 'pi yeṣāṃ nottamakartṛtā I***
***nirmitāḥ svātmano bhinnā bhartrā te kartṛtātyatyāt II***

**Bien qu'ils aient pour essence la pure conscience *(śuddha-bodha)*, ceux qui ne possèdent pas la suprême nature d'agent *(kartṛtā)* (consistant en liberté),**
**(Demeurent) établis (dans l'existence) comme scindés du Seigneur, parce que leur fait défaut cette efficience *(kartṛtā)*.**

Ceux qui ont pour nature véritable la pure conscience uniquement, mais ne possèdent pas la liberté suprême consistant en la félicité du repos en son essence propre, le « Je », se voient privés par le Seigneur de sa présence. La raison en est l'abandon de l'ultime état d'agent ; tel est le sens de l'expression « défaut » synonyme d'« absence ». Quant au suprême Seigneur, il a pour essence la conscience non scindée de la liberté : tel est le dessein particulier de ce verset (que de mettre en évidence cette pseudo-séparation qui règne entre le Seigneur et les sujets limités). -6-

Mais, (reprend l'adversaire), même en admettant qu'une telle distinction puisse exister pour le motif que vous avancez, comment concevoir une séparation affectant les sujets entre eux ? Le suprême Seigneur lui-même, en tant que pure conscience, ne connaît que l'indifférenciation temporelle et spatiale, puisque l'éternité et l'omniprésence sont dans sa nature. En outre, si les sujets ne présentent pas de distinction mutuelle, pourquoi le participe passé « établis » est-il au pluriel ?

Après réflexion, l'auteur écarte cette supposition :

**-7-**

***bodhādilakṣaṇaikye pi teṣām anyonyabhinnatā /***
***tatheśvarecchābhedena te ca vijñānakevalāḥ //***

**Même si, forts de leurs caractéristiques (communes), telle la conscience, etc., ces sujets forment une unité, il n'en reste pas moins qu'il règne entre eux une distinction,**
**(et cela), en raison du désir qu'éprouve le Seigneur (de se révéler) sous une myriade d'aspects. Tels sont les Vijñānakevala (qui possèdent seulement la conscience)**.

Comme nous l'avons déjà souvent souligné, le Seigneur suprême, désirant assumer tel état, y parvient sans peine car son énergie n'est jamais limitée et qu'en réalité, rien d'autre n'existe, en dehors de lui. (Une pensée comme celle-ci l'effleure :) « même si mon essence innée est conscience, éternité et omniprésence, je brille différemment de cela ». C'est en raison de ce singulier désir du Seigneur que, malgré l'unité de la connaissance, de l'éternité et de la toute-puissance universelle, existe une distinction séparant (toutes les réalités) entre elles, depuis les sujets conscients supérieurs, à ceux pourvus d'un corps, etc., jusqu'aux (sujets conscients du) vide *(śūnya)*. On leur donne dans les traités le nom de Vijñānakevala, car ils n'ont, pour toute souillure, qu'une seule impureté ; si leur essence, en effet, est pure conscience seulement *(kevala)*, ils ne possèdent cependant pas la liberté *(svātantrya)*. -7-

Ayant ainsi évoqué le Vijñānakevala à qui fait défaut la liberté, bien qu'il ait la connaissance, l'auteur aborde (maintenant un autre type de sujet conscient affecté par) le problème de « l'abandon de la pure conscience mais non de la liberté » *(svātantryasyāpyābodhatā)*, en précisant quel domaine (de la manifestation) il concerne :

**-8-**

***śūnyādyabodharūpās tu kartaraḥ pralayākalāḥ I***
***teṣāṃ kārmo malo 'py asti māyīyas tu vikalpitaḥ II***

**Les sujets « agissant » *(kartṛ)*, de nature non (pleinement) consciente, tels les « sujets conscients limités au vide » *(śūnya)*, sont appelés Pralayākala ; ils sont dotés de l'impureté liée à l'action *(karma)*, sans que l'impureté d'illusion *(māyā)* les affecte nécessairement.**

La nature de sujet agissant *(kartṛtvam)* est reliée chez ces sujets à la prise de conscience teintée d'émerveillement *(camatkāra)* « je (suis) », se réduisant au « vide » *(śūnya)* – ainsi appelé car la conscience y demeure à l'état inerte –, ou bien à l'énergie vitale, ou encore à l'intellect. C'est grâce à la résorption (de la Conscience) *(pralaya)* que ces sujets deviennent atemporels *(akāla)*. Sans corps ni sens caractéristiques du domaine temporel, ces sujets agissants, dénués de la pure conscience, subsistent sous cette forme jusqu'au terme de la dissolution cosmique. Ils héritent par la suite d'une enveloppe charnelle et d'organes sensoriels, acquérant ainsi non seulement l'impureté individuelle *(aṇava-mala)*, mais encore celle de l'action *(kārma-mala)*, sous forme de traces résiduelles issues d'actes méritoires ou non.

S'il en est ainsi, (répond l'adversaire), (ce sujet) devrait alors étendre sa conscience aux objets différenciés *(bhinna-vedya-prathā)*.

Cela est vrai, (répondrons-nous), dans l'état de sommeil profond conscient, mais non dans celui qui est non-conscient. L'impureté relative à *Māyā (māyiya-mala)*, en effet, n'est pas présente chez les Pralayākala, puisqu'elle puise son existence de la conscience d'objets différenciés.

Certains sujets présentent un aspect inconscient, etc., plongés dans le sommeil sans connaissance, d'autres par contre, absorbés dans l'intellect, tels ces *yogin* conscients du monde objectif, pétri de souffrances, de plaisirs et autres expériences, connaissent un sommeil accompagné de perceptions *(savedya)*. Et c'est là un trait caractéristique commun aux Pralayākala que d'être dénué de corps et d'organe sensoriel. -8-

L'expression : « l'abandon de la pure conscience et non de la liberté » *(svātantryasyāpyābodhatā)* est maintenant explicitée, ainsi que le domaine défini par l'impureté liée à l'action *(kārma-mala)*. Il a été fait mention, en outre, de la présence aléatoire de l'impureté liée à l'illusion *(māyā-mala)*.

Dans le verset suivant, l'auteur va démontrer que le domaine exclusif de cette impureté d'illusion ne nécessite pas la présence des deux autres impuretés (liées à l'état d'individu et à l'action) :

**-9-**

***bodhānām api kartṛtvajuṣāṃ kārmamalakṣatau /***
***bhinnavedyajuṣāṃ māyāmalo vidyeśvaraśca te //***

**(Les êtres) dotés de l'état d'agent *(kartṛtvam)* et de la pure conscience *(bodha)*, qui connaissent un mode de perception différencié mais en qui l'impureté d'action a été anéantie, ne sont affectés (que) par l'impureté de *Māyā*, ce sont les Vidyeśvara.**

Ceux qui se perçoivent comme pure conscience et qui, grâce à l'épanouissement de la prise de conscience émerveillée « je (suis) », sont des agents omniscients et tout-puissants, sont appelés Vidyeśvara. Néanmoins, corps, objets sensoriels, univers, etc., leur apparaissent sous l'aspect d'objets de connaissance et d'action distincts d'eux-mêmes ; (ils ressemblent ainsi à un tisserand qui considère le drap qu'il est en train de tisser comme différent de lui-même ! C'est de cette manière que *Māyā* affecte les Vidyeśvara. -9-

L'auteur expose à présent les domaines où s'attachent simultanément les trois impuretés :

**-10-**

***devādīnāṃ ca sarveṣāṃ bhavināṃ trividhaṃ malam /***
***tatrāpi kārmam evaikaṃ mukhyaṃ saṃsārakāraṇam //***

**Bien que la triade des impuretés concerne tous les êtres en proie au devenir, ainsi que tous les dieux sans exception, parmi elles, la plus importante est l'impureté d'action, cause fondamentale de la transmigration.**

Selon notre doctrine, les Vidyeśvara et les Vijñānakala ne sont pas prisonniers de la ronde du devenir car ils se situent par-delà le domaine de *Māyā*. Les Pralayākala ne transmigrent pas non plus au cours de l'ère de la dissolution cosmique. Quant à ceux qui relèvent de la sphère de *Māyā*, ils se divisent en quatorze catégories dont aucune n'échappe au devenir ni aux trois impuretés.

Mais n'y en a-t-il pas une, parmi (ces impuretés), qui soit à l'origine de la transmigration ?

On répondra ainsi : de ces trois, l'impureté d'action, au premier chef, en est la cause productrice *(kāraṇa)*. Il est dit en effet : « corps, domaines d'action (objets) et sens relèvent de l'impureté d'action ».

La transmigration, précisément, consiste en un enchaînement inlassable des formes corporelles, champs sensoriels et sens, présents et futurs. Quant aux deux impuretés liées à l'illusion et à la condition limitée de l'individu, elles ne sont pas (réellement) responsables du flot du devenir car, sans l'impureté d'action, elles ne pourraient, dans le cas des Vijñānakala, etc., mettre au jour les divers objets tel le corps, etc. Ainsi, dans de nombreux traités, l'impureté d'action *(kārma-mala)* est-elle mentionnée comme seule cause de la transmigration.

C'est pourquoi la destruction de cette impureté permet de rompre l'amarre qui entravait le mouvement (de retour) vers le non-devenir. (Ce point de notre doctrine se retrouve) dans les enseignements du Sāṃkhya, des Purāṇa, de Bharata, et ainsi de suite, qui recommandent avec insistance

d'expulser de son cœur l'identification erronée *(abhimāna)* au monde, ayant pour cause l'impureté d'action.

Il existe ainsi sept types de sujets conscients, qui sont fonction des trois souillures (*ānava-*, *māyiya-*, *kārma- mala* : respectivement liées à l'individu, à l'illusion et à l'action). [Ils se définissent ainsi : trois groupes relevant d'une seule souillure, nommés Śiva, Mantramaheśvara, Mantreśa ; trois groupes relevant de deux souillures, nommés Vidyeśa, Vijñānakala, Pralayākala ; un groupe relevant des trois souillures, nommé Sakala[7].]

On peut lire à ce propos dans les traités :

« De Śiva à *sakala*, on compte sept (types) d'êtres doués de puissance ».

Toutefois, infinies sont en réalité les variétés, en raison des subdivisions de chacune, de la diversité découlant de la place prépondérante ou minime qu'occupe telle ou telle impureté, et des multiples possibilités qu'offrent alternances et simultanéités. -10-

Cependant, en raison des différences qui règnent entre ces catégories, selon la présence ou l'évanouissement des souillures, on distingue deux types de sujets prisonniers du devenir, que l'auteur présente ainsi :

**-11-**

***kalodbalitam etac ca cittattvaṃ kartṛtāmayam /***
***acidrūpasya śunyāder mitaṃ guṇatayā sthitam //***

**Aussi, cette catégorie de la conscience *(cit-tattvam)*, consistant en l'état d'agent *(kartṛtā)*, vivifiée par l'énergie déterminante *(kalā)*, concerne ainsi les sujets du type *śūnya* (c'est-à-dire dépourvus de pure conscience). (La Conscience) subit (ici) une limitation car (la pure conscience : *bodha*) y occupe une place mineure.**

**-12-**

***mukhyatvaṃ kartṛtāyāś ca bodhasya ca cidātmanaḥ /***
***śūnyādau tadguṇe jñānaṃ tatsamāveśalakṣaṇam //***

**Quant à (l'étape) de la connaissance *(jñāna)*, qui caractérise la (suprême) absorption *(samāveśa)* (dans le Soi), il y règne une égale prédominance de la pure conscience *(bodha)* et de l'état d'agent, tandis que le non-conscient, etc. demeure sous la sujétion du conscient.**

L'expression « aussi, cette… » évoque la conscience (de soi) *(caitanya)* présente chez les êtres qui transmigrent. Cette catégorie de la conscience consiste essentiellement en (la liberté propre à) l'état d'agent car, ayant été souillée par quelque impureté, la conscience *(saṃvit)* est revivifiée, se réveille, pour ainsi dire, grâce à l'énergie déterminante *(kalā)* qui participe de la liberté du Seigneur.

Ceci est un trait caractéristique des êtres conscients. Associée à un sujet limité (corps, *śūnya*), la conscience subit alors une détermination. Étant ainsi limité, le sujet relève alors du connaissable, domaine objectif incluant corps, néant, etc., désigné comme « cela » ; (voici quelques exemples) : « je suis cet être au teint clair, heureux, assoiffé, n'assumant pas toutes les formes (possibles). » On voit bien ici que le domaine de l'expérience brille à la conscience des êtres en proie au devenir en s'emparant du « moi » *(ahaṃbhāva)*. L'état propre à la transmigration se déclinant en veille, rêve, et sommeil profond, correspond ainsi au domaine objectif /des objets de la conscience.

Cependant, par l'enseignement d'un maître, etc., la conscience « je (suis) » *(ahaṃbhāva)* se dévoile en son essence de parfaite liberté *(svātantrya)*, et se dégage alors du monde connaissable : lorsque survient la prise de conscience de soi-même comme étant doué des qualités d'omniprésence, d'éternité, etc., c'est l'état par-delà le quatrième *(turyātīta)*.

(Lui succède un autre niveau, immédiatement inférieur :)

Toute chose, depuis le néant *(śūnya)* jusqu'à l'étape de la manifestation cosmique formée par le corps, etc., est conçue comme n'étant rien d'autre que la réalité du « je (suis) » *(ahaṃbhāva)*. En celle-ci l'union des attributs divins tels que la toute-puissance, l'éternité, etc., se trouve parfaitement achevée, comme par un procédé alchimique, c'est alors le quatrième état *(turya)* où toute chose abandonne son aspect de connaissable.

Dans les traités, ces deux états propres au libéré-vivant sont évoqués sous le terme d'absorption *(samāveśa)*. Car l'essentiel, toujours, consiste en une pénétration pleine et entière (de la réalité), et tout enseignement ne vise jamais qu'à cette réalisation ; ainsi, on peut lire dans la *Bhagavad Gītā* :

« Ceux qui absorbent en moi leur pensée… » et « si tu ne peux t'absorber en moi… »

L'absorption dans le Seigneur, en effet, constitue la fine pointe des pratiques religieuses que sont les louanges *(stuti)*, les salutations *(praṇāma)*, les cérémonies *(pūjā)*, les méditations *(dhyāna)* et recueillements *(samādhi)* consacrés au Seigneur suprême. Ces actes (traditionnels) font partie de ceux qu'accomplissent les sujets conscients limités (par l'intermédiaire du) corps, etc. Ils consistent en la contemplation de réalités (diverses) qu'il s'agit (en définitive) d'identifier au Seigneur.

(On peut également entendre) dans la *Bhagavad Gītā* (XII.2 & 9) :

« Ayant fermement établi en moi leur pensée… »

« Même si tu es incapable de l'absorption assidue, fais alors simplement de moi la fin ultime de tous tes actes ! » -11-

Cependant, direz-vous, à la mort du corps, seul le Seigneur subsiste. Qui pourrait alors s'absorber en Lui ? Où ? Comment ?

La réponse est donnée par le verset suivant. Ce qui est véritablement d'une importance essentielle pour l'absorption, ce n'est pas le fait d'agir *(kartṛtā)* [l'état d'agent], ni (le rôle) des objets, mais bien la prééminence de la conscience *(cit)* sous l'aspect d'une pure conscience *(bodha)* qui fut jadis affectée par les souillures. Du fait qu'est mis un terme à l'influence de cette impureté qui a pour conséquence « l'absence de la pure conscience mais non de la liberté », l'état d'agent, essor de la conscience, joue un rôle prééminent, correspond à la connaissance et l'emporte sur l'état de non-conscience suscité par la souillure. Cette importance de l'état d'agent est un trait caractéristique de l'absorption grâce à laquelle, comme l'enseignent les traités, même un être de chair peut devenir « souverain » *(pati)*, c'est-à-dire libéré. -12-

Mais s'il existe chez ce sujet souverain le quatrième état *(turya)* et celui par-delà le quatrième *(turyātītā)*, qui tous deux consistent en une profonde absorption, comment pouvez-vous affirmer, comme le prétendent les *Āgama*, que le sujet limité *(paśu)* connaît les trois états différenciés (que sont la veille, le rêve et le sommeil profond) ?

Après réflexion, l'auteur présente la nature essentielle du sommeil profond au cours des trois versets suivants :

**-13-**

***śūnye buddhyādyabhāvātmny ahantākartṛtāpade /***
***asphuṭārūpasaṃskāramātriṇi jñeyaśūnyatā //***

**Le sujet conscient (s'identifiant au) vide, dépourvu d'intuition intellective, etc., correspond à l'état d'agent *(kartṛtā)* et du « Je (suis) » *(ahantā)*. Il ne subsiste en lui que des complexes inconscients *(saṃskāra)* de forme imprécise/confuse. Là ne règne que la vacuité du connaissable.**

**-14-**

***sākṣāṇāṃ āntarī vṛttiḥ prāṇādiprerikā matā /***
***jīvanākhyāthavā prāṇe 'hantā puryaṣṭakātmikā //***

**C'est en lui également que réside le principe désigné par le terme « vie » *(jīvana)*, à savoir l'activité interne des organes sensoriels, stimulatrice des souffles vitaux tels *prāṇa*, etc.**

**Ou bien, le principe de vie peut être assimilé à la conscience du « Je (suis) » siégeant dans le souffle *(prāṇa)*, ou encore identifié à l'octuple forteresse *(puryaṣṭaka)*.**

**-15-**

***tāvanmātrasthitau proktaṃ sauṣuptam pralayopamam /***
***savedyam apavedyaṃ ca māyāmalayutāyutam //***

**L'état de sommeil profond, désigné comme la résidence du sujet conscient dans le souffle ou le vide, est un état comparable à la dissolution cosmique. Il se présente sous deux formes, selon qu'il est ou non accompagné d'une perception *(savedyam-apavedyam)*, autrement dit, qu'il est associé ou non à *Māyā*.**

En ce monde, la Conscience voile sa nature innée véritable et se manifeste sous l'aspect d'objet connaissable, depuis l'intellect jusqu'au corps ou la jarre, etc. Tout ceci, néanmoins, participe de l'épanouissement de la liberté divine et ne fait qu'un. Tandis que n'existe en réalité ni succession ni distinction, la liberté (de la Conscience), les fait pourtant apparaître. Il peut alors advenir (différents cas de figure) :

– d'une part, (la Conscience) voile son essence ;

– d'autre part, elle ne se mêle pas au flot ultérieur de la manifestation tel un pot, une jarre, etc.

Et cela, parce qu'elle ne se manifeste pas ou qu'elle a disparu, comme au cours de la dissolution cosmique. Une autre raison en serait la rupture qu'introduisent dans la (continuité de l') attention le sommeil profond, le recueillement *(samādhi)*, l'évanouissement, etc. Dans ce cas, le « Je (suis) » goûte le repos en lui-même. Lors de ce repos, la prise de conscience synthétique *(parāmarśa),* caractéristique de l'état d'agent et essence du « Je », se trouve associée aux complexes inconscients *(saṃskāra),* à la fois imprécis parce que difficilement distinguables, et purs parce que non-imprégnés du parfum du connaissable.

Il n'existe donc en cet état d'autre conscience que (le parfum) de la négation *(na iti)*. L'intellect, etc., s'y trouve (quasiment) annihilé, de même que l'ensemble des réflexions ayant trait à des domaines distincts, puisque règne alors la négation corrélative à la prise de conscience du type : « je n'ai rien ». La négation est ainsi (dans ce cas) une expression générale, faisant pour ainsi dire partie du sujet. Son objet est en effet du ressort des complexes inconscients : tel est le sujet conscient du vide *(śūnya-pramātṛ)*. La vacuité est ainsi nommée car sa nature se réduit à la non-existence de tout principe, depuis l'intellect jusqu'au corps, à la couleur bleue, etc., et aucun élément du connaissable n'y séjourne. Autrement dit, rien n'existe (en ce vide), si ce n'est sous forme de traces résiduelles. C'est en ce sens, à

l'exclusion de tout autre, qu'il nous faut interpréter cette notion de vacuité car, en effet, les objets ne sont évidemment pas totalement anéantis.

Dans le sujet conscient du vide, veille une énergie qui imprime son élan à la roue des souffles formée par *prāṇa*, *apāna*, *udāna*, *samāna* et *vyāna.* Cette puissance représente en fait l'activité interne des deux groupes, successivement, à savoir celui des sens de perception et celui des sens d'action. Tous deux sont des développements respectifs du savoir limité *(vidyā)* et de l'activité déterminante *(kalā)*. L'activité externe (des souffles) consiste en perception, manifestation, percussion des points d'articulation (phonique), etc. Il est dit :

« Les cinq souffles (…) sont (à la source) des activités sensorielles communes à tous. »

Ainsi, la vie n'est autre que la conscience du « Je (suis) » résidant en *śūnya*, le vide, et innervée par la roue des organes sensoriels. Le sujet conscient limité au vide est un être vivant en proie au devenir. (On peut aussi comprendre :) si la conscience du « Je (suis) » règne sur les énergies des sens, assumant le rôle particulier consistant à vivifier l'activité des souffles, tel *prāṇa*, et désignés par ce nom, alors, dans ce cas, le souffle vital *(prāṇa)* lui-même n'est autre que la vie. Ce qui transmigre est *śūnya*, « le vide » ; *prāṇa* est assimilé, dans ce contexte, au corps subtil *(puryaṣṭaka)*.

Le groupe des cinq souffles, *prāṇa*, etc., l'ensemble des sens de perception, celui des sens d'action ainsi que la pensée *(dhī)* conférant une connaissance certaine, sont réunis sous le terme de « groupe des huit » *(puryaṣṭaka)*.

D'autres pensent que ce sont : « les cinq éléments subtils *(tanmātra)*, l'organe mental *(manas)*, l'ego *(ahaṃkāra)*, l'intellect *(buddhi)* » (selon les *Spandakārikā* VIII.11). De même dans la *Gītā* (VII.4) : où il est dit « Terre, eau, feu… »[8].

[« Terre, eau, feu, vent, espace, pensée, intellect, sens du moi, telles sont les huit (aspects) de la Nature procréatrice *(prakṛti)*. » *Bhagavad Gītā* VII.4]

*Puryaṣṭaka*, qui présente un double aspect, est « repos » de la conscience dans la mesure où elle élit domicile en lui. Cette (dimension de l'être) correspond à l'état de sommeil profond *(suṣupta)* durant lequel la pure intériorité *(ahantā)* vient trouver refuge en *puryaṣṭaka*. *Suṣupta* a ainsi pour nature essentielle *puryaṣṭaka*, « modalité » *(bhāva)* caractérisée par la pure conscience *(bodha)* et l'acte *(karman)* qui a pour nature l'action *(kriyā)*. Tel est l'état *sauṣupta.*

On pourrait ajouter ceci : c'est en raison de l'impureté que le sujet est assoupi mais il ne l'est pas comme sous l'emprise de l'activité délimitante *(kalā)* car, dans ce cas, si cette activité s'immisce dans le sommeil, le sujet prend connaissance de cet état. Tels sont l'acte et (le niveau de) réalité, liés au sommeil profond *(sauṣupta)*.

Quant au simple sommeil profond se situant au niveau du vide *(śūnya)*, il ne comprend pas d'objet connaissable différencié. Du fait de l'absence de l'impureté relative à l'illusion, il s'agit d'un état dénué de perception *(apavedya)*, tandis que dans le sommeil profond au stade de *prāṇa*, le souffle vital, à cause de la présence d'impressions agréables et désagréables, due à un contact (avec les objets sensibles), l'impureté de *Māyā* est à l'œuvre. Ce type de sommeil est donc accompagné de perception *(savedya)*.

La dissolution *(pralaya)* doit aussi être envisagée, à l'image du sommeil, sur un double mode, selon les deux degrés évoqués. La dissolution dispose d'un temps relativement long, car elle correspond à l'anéantissement et à la non-émergence des réalités telles que le corps, etc. Il en va autrement pour le sommeil profond, qui, quant à lui, ne dure que peu de temps, ne devant son existence qu'à une rupture d'attention, telle que l'absence de perception du corps, etc. Dans ce dernier cas, le sommeil peut avoir diverses causes : un épuisement, un évanouissement, un déséquilibre interne, l'ivresse, une intense excitation, l'absorption de breuvages, etc. Mais le recueillement *(samādhi)*, quant à lui, surgit de la liberté. Telles sont leurs distinctions respectives. Certains sont, par ailleurs, d'avis que l'essence du recueillement est le sommeil profond avec perception, d'autres soutiennent qu'il ne connaît pas l'ombre d'une perception ! -15-

Admettons donc, (acquiesce l'adversaire), que les états de profond endormissement demeurent exempts de tout objet connaissable distinct. Mais quelle différence existe-t-il alors entre rêve *(svapna)* et veille *(jāgrat)*, tous deux pourvus d'une claire perception des objets ?

Ayant réfléchi à ce problème, l'auteur fournit, à propos de leur distinction, une réponse au cours des deux versets suivants :

**-16-**

***manomātrapathe 'py akṣaviṣayatvena vibhramāt /***
***spaṣṭāvabhāsā bhāvānāṃ sṛṣṭiḥ svapnpadaṃ matam //***

**En dépit de son caractère purement mental, le domaine onirique est considéré comme une création de réalités *(bhāva)* se manifestant distinctement comme objets des sens visuels, etc., *(akṣa-viśayatvena)*, du fait d'un mirage *(vibhramāt)*.**

**-17-**

***sarvākṣagocaratvena yā tu bāhyatayā sthirā /***
***sṛṣṭiḥ sādhāraṇī sarvapramātṝṇāṃ sa jāgaraḥ //***

**Tandis que cette (autre) création, toujours fidèle au domaine extérieur, (qui est appréhendée) au travers de tous les sens et partagée uniformément par l'ensemble des sujets conscients, est le fait de l'état de veille.**

On observe que les sièges des sens externes, d'une personne endormie, les yeux par exemple, demeurent clos. Ils ne permettent donc aucune saisie des sens externes. C'est la raison pour laquelle les objets du tact, de la vision, etc. ne peuvent alors être que des créations du Seigneur suprême qui prennent place dans la sphère du mental. En effet, elles donnent même lieu à des sensations désagréables, non suscitées par l'individu assoupi. Quant aux objets agréables, ils surviennent (également) indépendamment du sujet,

quel que soit le lieu ou le moment. S'agissant ici d'une situation purement subjective, la création n'est commune à aucun autre sujet.

Et si, au cours du rêve, les objets saisis sur le mode des perceptions externes peuvent sembler communs à ceux d'autrui, tel n'est pas le cas, cependant. Car, en réalité, en dépit de sa durée, une fois la création onirique évanouie, sitôt donc que le rêveur s'éveille, le spectacle se dévoile, dépourvu de tout fondement réel, grâce à une prise de conscience globale *(parāmarśa)* (de la situation). Il s'agissait donc bel et bien d'un mirage *(bhrānta)*. Mais il est un fait que tout personnage apparaissant dans le rêve, toute sensation éprouvée par le rêveur, (ces expériences d'ordre mental ou sensoriel) ne font aucune différence avec celles qui peuplent l'état de veille. Cela ne correspond toutefois pas à la réalité : dès le réveil en effet, le fil de la certitude se rompt. Les deux types de perception sont, de fait, erronées car l'instabilité qui les caractérise est précisément le critère de l'illusion. Le fait, pour un objet, de n'être pas commun à plusieurs sujets provient de son inscription hors du domaine sensoriel. Il est dit par ailleurs : « l'impermanence est le fait de l'illusion… ».

Cet aspect des choses n'a pas encore été abordé, même au moment de l'examen des qualités opposées à celles de la veille. Pareille création relève du domaine onirique propre au sujet limité et devient pour lui, de ce fait, objet d'expérience durant le rêve. L'être asservi *(paśu)* est, en effet, le théâtre de cette création nommée « rêve de *paśu* ». L'expression : « sens visuels » suggère ici les dix sens externes. Leurs objets sont perçus de façon analogue par tous les sujets conscients, si bien que s'établissent, à leur égard, une parfaite assurance (de leur fiabilité) ainsi qu'une conscience ininterrompue de leur permanence. C'est ce qui incite à parler de la stabilité du monde objectif dont la « création » par le sujet limité correspond à l'état de veille. Ce dernier se manifeste aussi longtemps que perdure, (face à la réalité), cette certitude assurée.

Ainsi, faire l'expérience de l'objectivité, c'est se trouver dans l'état de veille qui connaîtra (nécessairement) une interruption lorsqu'en plein milieu, surgira soudain le rêve**.** Mais tout n'étant que manifestation par essence, un rêve bref qui viendrait s'insérer en un autre rêve[9], très long celui-ci, apparaîtrait (au rêveur) comme un (intermède au cœur) de l'état de

veille. D'ailleurs, on pourrait imaginer de la même façon qu'un état de veille puisse passer pour différent, si la certitude (éprouvée d'ordinaire à son égard) s'interrompait. -17-

L'auteur présente maintenant le quatrième état, qu'il est bon d'atteindre, après avoir indiqué que les trois autres sont à rejeter :

**-18-**

***heyā trayīyaṃ prāṇādeḥ prādhānyātkartṛtāguṇe /***
***taddhānopacayaprāyasukhduḥkhādiyogataḥ //***

**Cette triade (veille-rêve-sommeil profond) doit être abandonnée car l'énergie vitale *(prāṇa)* y prédomine alors que l'état d'agent n'y apparaît qu'au second plan.**

**Selon la place majeure ou mineure que cet état occupe, bien-être ou mal-être surviennent en conséquence.**

Dans notre monde, le sujet conscient regarde comme source de souffrance tout ce qui le contraint à un âpre labeur, suscité (et entretenu) par le désir d'acquérir ou de rejeter. Mais ce sont (en vérité) les trois états inférieurs où se mêlent plaisirs et souffrances qu'il s'agit pour lui de bannir. En effet, la forme *(vapus)* (authentique) de la Conscience faite de félicité et animée par la seule liberté, goûtant ainsi le repos en soi-même, se trouve réduite à la subordination lorsqu'elle revêt les aspects d'enveloppe charnelle, de corps subtil, de vide, d'activité propre au souffle vital, c'est-à-dire dès lors que l'énergie vitale *(prāṇa)* règne en souveraine. Ainsi, plus grand est le déclin de l'essence consciente, moindre est le bien-être éprouvé et inversement. Prenons un exemple : au moment où s'impose avec force le désir de manger, l'énergie vitale *(prāṇa)* imposant sa loi, la souffrance surgit et sitôt le désir satisfait, un soulagement s'installe puisque l'énergie vitale cède sa place à la conscience « je (suis) » *(ahāntā)*.

De même, au moment de se faire masser et frictionner le corps rompu par la fatigue, selon la plus ou moins grande importance accordée au corps, (se produira un phénomène analogue). Néanmoins, ces circonstances

n'éveilleront pas de souffrance chez celui qui connaît la réalité de l'absorption. On dit à ce propos :

« Même un être faible, s'il s'absorbe dans la vibration cosmique *(spanda)*, réalise sa tâche ; il sait aussi, bien qu'affamé à l'extrême, dompter sa faim ! »[10]

Ainsi, quand l'énergie vitale passe au premier plan et que l'état d'agent *(kartṛtā)* lui cède la place, on devient le théâtre d'une myriade de bonheurs et malheurs de tous genres. Tel est le domaine des épreuves assaillant les états de veille, rêve et sommeil profond qui sont, par conséquent, tous trois à rejeter. À l'opposé, (les états en lesquels) s'épanouit l'état d'agent et qui s'étagent depuis le quatrième état sans interruption jusqu'à l'état par-delà le quatrième, sont à rechercher. Car atteindre à son essence suprême dont la béatitude est l'unique saveur, signifie voir s'apaiser les inlassables efforts qu'imposent les tendances à l'aversion et à la possession. Tel est le sens du verset. -18-

Mais, (reprend l'adversaire), si la raison que vous invoquiez pour abandonner les trois états inférieurs se ramène à la prédominance en eux de l'énergie vitale *(prāṇa)*, et si par ailleurs aucune trace ne subsiste de celle-ci au sein du quatrième état, comment expliquez-vous alors qu'une fois l'absorption *(samāveśa)* accomplie, il y ait de nouveau une résurgence (de la triade) ?

L'auteur met fin à ces hésitations dans les deux versets suivants :

**-19-**

***prāṇāpānamayaḥ prāṇaḥ pratyekaṃ suptajāgratoḥ /***
***tacchedātmā samānākhyaḥ sauṣupte viṣuvatsv iva //***

**Le souffle vital *(prāṇa)* se compose de l'inspiration *(prāṇa)* et de l'expiration *(apāna),* qui toutes deux existent dans les états de veille et de rêve ; mais dans l'état de sommeil profond, le souffle vital prend la forme du souffle égalisé *(samāna)* qui est par essence cessation (de toute activité), et comparable aux équinoxes.**

***madhyordhvagāmy udānākhyas turyago hutabhuṁmayaḥ /***
***vijñānākalamantreśo vyāno viśvātmakaḥ paraḥ //***

**Celui qui se dresse au centre s'appelle « souffle ascendant » *(udāna)*, il accomplit le sacrifice de l'objectivité *(hutabhuj)* correspondant au quatrième état. Il concerne tous les sujets conscients depuis les Vijñānakevala jusqu'aux Mantreśa. Quant au souffle diffus *(vyāna)*, (il œuvre dans cet état) suprême *(paraḥ)* et universel (*viśvātmakaḥ)* (qui se situe par-delà tout état *(turyātīta)*).**

Le souffle vital, nature essentielle de la vie *(jīvana-svabhāva)*, a pour rôle caractéristique de vivifier *(prāṇāna)*. Il correspond à cette modalité de la conscience *(cit)* qu'est la vibration universelle *(sāmānya-parispanda)*[11], dispensatrice de conscience au corps, au souffle, etc., insensibles en eux-mêmes. Cet aspect de la Conscience se laisse appréhender par une prise de conscience déterminée *(vikalpa-rūpa-parāmarśa)* en tant que « je (suis) », en raison de la surimposition suscitée par l'énergie de liberté du Seigneur sur sa propre essence *(svātantryāropana)*. C'est donc cette Conscience elle-même qui assume une quintuple forme, se révélant tour à tour sous des aspects spécifiques tels que l'inspiration, etc., où l'on quitte quelque chose (le centre, le Cœur), l'expiration où l'on atteint quelque chose, etc.

Ces deux éléments caractéristiques apparaissent dans toute leur évidence à l'état de veille, lorsque le souffle s'exhale hors du corps, se pose en l'objet de l'expérience et, de là, réintègre le corps. Dans la remémoration, etc., il est également possible de discerner aisément ces deux souffles qui reposent alors intérieurement en l'objet perçu. Pour le rêve, ils coexistent aussi, puisque quelqu'un d'autre que (le dormeur) peut l'observer sous la forme d'un double mouvement d'entrée et de sortie du corps. Mais puisqu'il a des perceptions (oniriques), le rêveur est lui-même, (au fond), conscient de la présence des souffles se mouvant en lui, (alternativement), vers l'intérieur ou l'extérieur.

Durant la veille, au cours d'un rêve, l'énergie vivifiante (de la vie cosmique) *(prāṇāna)* assume le double aspect de l'inspiration et de

l'expiration. Toutefois, quand le sommeil devient plus profond, le souffle de vie s'égalise *(samāna)*. Alors que la présence des souffles inspiré et expiré est perçue au cours du sommeil conscient *(svapna)*, le sommeil profond taille une brèche entre ces deux souffles et a son siège par-delà tout sens, dans le « cœur » *(hṛdaya)*. Abolition de l'activité des souffles d'inspiration et d'expiration, repos momentané, telle est la nature du souffle égalisé. Il a également pour fonction de maintenir l'harmonie entre les diverses humeurs chez les êtres vivants inférieurs et supérieurs et de régir la digestion des solides et des liquides. Mais, plus que tout, ce souffle égalisé *(samāna)* a pour effet de favoriser l'éclosion du lotus du cœur.

On compare *samāna* à l'équinoxe *(viṣuvat)* car il harmonise alors parfaitement, à un moment donné, *prāṇa* et *apāna*, pareils au jour et à la nuit. Le terme *viṣu* offre une autre interprétation selon la règle grammaticale de Pāṇini (*Pāṇini-sūtra* 5.1.117**)** : on adjoint au mot *viṣu*, signifiant « omniprésence », le suffixe de comparaison *vat* ; ce terme devient alors indéclinable bien que l'on trouve des formes déclinées du type *udvataḥ*, *nirvataḥ*. *Viṣuvat* prend alors le sens de : « doué d'omniprésence ». Mais cela ne fait pas l'ombre d'un doute, par ailleurs, que le mot *viṣu* évoque l'évanouissement de toute distinction entre nuit et jour ; il dérive dans ce cas de la racine verbale *SU* (pressurer) préfixée par *vi* et dotée de l'affixe *śatṛ* (propre au participe présent).

Dans l'état qualifié par le terme *viṣuvat*, doté de double sens, la présence des deux souffles inspiré et expiré, influencés par les complexes inconscients *(saṃskāra)*, subit seulement une suspension. Cette interruption n'implique pas, en effet, leur abolition, comme cela fut souvent précisé précédemment. Ainsi, dans l'état de sommeil profond, réception et évacuation du souffle demeurent à l'état latent ; ceci est valable pour tout sujet limité *(paśu)* jusqu'aux Pralayākala.

Mais quand le souffle vital, abandonnant les voies de droite et de gauche, s'élève dans le canal médian, alors, ce mouvement efface toute dualité et, à l'image du beurre clarifié devenu solide, il n'est plus que pure non-dualité *(advaita)*. Telle est l'activité *(vṛtti)* du souffle ascensionnel *(udāna)* qui concerne les sujets conscients depuis les Vijñānakala jusqu'à Sadāśiva et correspondant au quatrième état. Les Vijñānakala se situent,

quant à eux, au-delà de *Māyā* ; et c'est effectivement à partir de ce stade que commence à se révéler l'essence non-duelle de tout le différencié. Une fois cette dualité disparue, le souffle vital assume alors la forme du souffle diffus *(vyāna)*, œuvrant dans le corps constitué des divers éléments universels, catégories, etc., qui composent le monde objectif. Tel est le domaine de l'état par-delà le quatrième, propre au Seigneur suprême qui ne fait qu'un avec l'univers entier.

(En conclusion), le sujet conscient, qui n'est autre que le souffle vital, se compose donc des cinq souffles inspiré, expiré, égalisé, vertical et omniprésent. Le souffle ascendant (ou vertical : *udāna*) correspond au sujet conscient du type Vijñānakala, Mantra et Īśa (Sadāśiva et Īśvara respectivement), selon la classification. En effet, même si le principe vital est inhérent au quatrième état et à celui qui les dépasse tous, – comment ceux-là existeraient-ils sans ceux-ci ? –, et puisque ni bien-être ni mal-être ne l'affectent, toute dualité s'est évanouie de ces états qui reposent en l'unité. Seule subsiste la suprême félicité qui, par essence, est parfait repos indifférencié au cœur du Soi. De tels états sont donc à rechercher.

Dans les états de sommeil profond, etc., au contraire, subsistent encore, soit une vague appréhension du monde objectif sous forme de traces résiduelles, soit des perceptions précises. C'est pourquoi se déploie à l'infini le nuancier des plaisirs et des souffrances, etc. C'est donc à juste titre que l'on conseille avec insistance de rejeter ces états. Et Sadāśiva, toutes les classes de sujets conscients comme les Vijñānakala, les Pralayākala, etc., ainsi que les divers stades de manifestation constitués par *sakala*[12] (prenant le corps, le souffle, etc., pour le Soi), ne sont autres en fait que le Seigneur suprême lui-même qui a pour corps l'univers. Il est également les cinq souffles inspiré, expiré, égalisé, vertical et omniprésent. Et il est dit à juste titre :

« L'univers consistant en trente-six catégories s'assimile aux énergies du Seigneur (telles que *prāna*, etc.) ».

Depuis le début on compte cent soixante-dix versets.

Ainsi s'achève le second chapitre intitulé « Présentation de la nature essentielle du sujet » dans le troisième livre consacré aux *Āgama*, extrait de

la glose *vimarśinī* composée par le vénérable maître Abhinavagupta, à la Reconnaissance du Seigneur du maître éminent Utpaladeva.





# LIVRE IV

# Bref exposé sur l’essence de la Réalité



# Chapitre unique

# Bref exposé sur l'essence de la Réalité

Nous louons Śiva qui révèle aux êtres fervents leur Soi comme ne faisant qu'un avec la variété infinie des moyens et objets de connaissance *(māna-meya)*.

Le Soi n'est autre que l'essence du Seigneur suprême, cette (réalité) vient d'être établie au cours des trois livres précédents, se fonde à la fois sur la conscience de soi *(sva-saṃvedana)*, le raisonnement et les textes sacrés. Ce chapitre de dix-huit versets est destiné à graver dans l'esprit des disciples l'enseignement essentiel de la tradition āgamique. Il s'ouvre sur ces mots : « Seul le Seigneur suprême et unique… » et s'achève ainsi : « chacun accède sans effort à la Réalisation / aux perfections supranaturelles. »

Un premier verset évoque l'essence de la réalité suprême *(paramārtha)*. Les neuf versets suivants établissent la nature essentielle du lien (qui enchaîne le sujet conscient limité au devenir), afin de dévoiler la nature du sujet connaissant et du connaissable. Les sept versets qui suivent décrivent la libération en termes de reconnaissance *(pratyabhijñā)* ; enfin, un dernier verset tient lieu de conclusion. Tel est le résumé du chapitre.

Le sens des versets est maintenant examiné.

**-1-**

***svātmaiva sarvajãntūnām eka eva maheśvaraḥ /***
***viśvarūpo 'hamidamityakhaṇḍāmarśabṛṃhitaḥ //***

**Seul le Seigneur suprême et unique est le Soi intime de tous les êtres vivants, il est pleinement imprégné de cette prise de conscience exempte de dualité : « je suis ceci, essence[1] universelle ! »**

Selon notre école, ce qui existe à l'état non-conscient ne se manifeste qu'immergé dans le conscient. La saisie des objets insensibles *(jaḍa)*, par la conscience, sous la forme « cela », s'enracine, en effet, en la prise de conscience dynamique « je (suis) ». Ainsi, tout objet est-il (en vérité) dénué de la conscience de soi (car) seuls les êtres conscients bénéficient d'un soi. (Par ailleurs), le véritable Soi est le Seigneur, essence de la Conscience *(saṃvit)*. En elle n'existe aucune différenciation d'espace, de temps ni de forme, à la différence de celle affectant corps, souffle, etc. Ces derniers relèvent en effet de la catégorie des objets non-conscients qui tirent leur existence de leur immersion en un principe conscient. Ainsi, l'essence de la Conscience est-elle une, et, grâce à sa liberté innée, fait resplendir en elle-même l'universelle diversité.

Le Seigneur, ayant suscité, à l'intérieur de lui-même, le monde objectif/phénoménal, déborde de plénitude *(pari-pūrṇa)* sous l'effet de la prise de conscience « je (suis) » *(ahaṃ-vimarśa)* dont l'essence est apaisement en soi et parfaite autonomie. En raison de l'universalité de ses énergies de connaissance et d'action, aucun effort ne lui est requis (lorsqu'il s'adonne à la création).

De même que les principes de sujet agissant et connaissant, les organes des sens de cognition et d'action, appliqués à la multitude variée de l'objectivité : (de l'univers des objets de connaissance), relèvent tous uniquement du Soi. Il en va de même des actions et des connaissances que Rudra et Kṣetrajña[2] réalisent à l'égard des réalités universelles, variées à l'infini : ils jouent, pour ainsi dire, à l'égard du Seigneur, le rôle des sens (d'action et de connaissance) et procèdent, en définitive, du Soi qui est Conscience ultime *(cit)*. -1-

Mais alors (demande l'adversaire), si l'essence du Seigneur est bien le Soi, quel est ce lien que nous cherchons à dénouer ?

À cette question, l'auteur répond ainsi :

**-2-**

***tatra svasṛṣṭedaṃbhāge buddhyādigrāhakātmanā /***
***ahaṃkāraparāmarśapadaṃ nītamanena tat //***

**Ainsi, en cet aspect de sa création qu'est le monde objectif, l'intellect *(buddhi)* se trouve réduit par le Seigneur à l'état de conscience dynamique *(parāmarśa)*, (dominée) par le sentiment du moi *(ahaṃkāra)*, en tant que « sujet percevant » *(grāhaka)*.**

Reposant, au stade Maheśvara, en son essence, le suprême Seigneur, s'étant préalablement contracté en son essence, par (la puissance de) sa liberté innée, projette en lui-même, dans le miroir de son propre Soi qui est Lumière-Conscience, l'aspect objectif de l'univers (désigné comme) « cela ». Il assume ainsi, au cours de sa création, les aspects du connaissable « cela », que sont intellect, souffle, corps, etc., liés à l'extériorité. Il convient toutefois de considérer les sujets percevants *(grāhaka)* en regard avec cette objectivité à l'égard de laquelle ils introduisent une distinction. Incapables d'exercer leur souveraineté sur le monde connaissable, ils (génèrent alors) une prise de conscience, soumise à un sentiment factice, dénué de la plénitude du « je (suis) » *(ahaṃbhāva)*, sous la forme : « je suis Devadatta, je suis Caitra ! » -2-

Admettons ! (répond l'adversaire). Cependant, même si cela est vrai, qui subit alors une telle entrave ? Qui est scindé du Seigneur, qui est autre que lui ?

Pour apporter une réponse à cela, l'auteur déclare :

**-3-**

***svasvarūpāparijñānamayo 'nekaḥ pumān mataḥ /***
***tatra sṛṣṭau kriyānandau bhogo duḥkhasukhātmakaḥ //***

**Nombreux sont les êtres ordinaires qui n'ont pas conscience de leur essence innée. (Ainsi), au sein de la création, félicité et action (divines) assument-elles la forme de l'expérience (différenciée en) plaisir et souffrance.**

Il est vrai qu'il n'existe, en réalité, aucune entrave. Cependant, quand, en vertu de sa liberté suprême, le Seigneur se dévoile lui-même sous l'aspect « contracté » *(saṃkucita)*, apparaît alors la nescience relative à la plénitude de son essence. (Ce qui entraîne) une défaillance de la prise de conscience (de soi), mais ce n'est là qu'(un jeu) de sa propre manifestation, découlant de son statut de cause substantielle *(kāraṇatvam)*. Et l'on désigne du nom de « monade spirituelle » (âme) *(puruṣa)* cet état non-conscient de sa plénitude[3].

Ces « monades spirituelles » présentent de nombreuses distinctions (entre elles) car elles subissent de multiples particularisations, par l'intermédiaire des corps, souffles, intellects, etc. Dès lors qu'elles se trouvent liées (à ces principes), elles fonctionnent désormais sur le mode de l'expérience *(bhoga),* (caractérisée par) une activité et une félicité limitées. La première correspond à la souffrance puisque telle est la caractéristique de la qualité *rajas* dont l'essence conjugue luminosité et ténèbres. *Sattva* dont la nature est lumière rime avec bonheur ; quant à *tamas*, obscurité par essence, semblable à la dissolution, elle se tient à mi-chemin des deux autres qualités. -3-

Mais quels éléments faut-il, d'autre part, comprendre ou exclure dans l'expression « dans sa création » ?

(À cette question), l'auteur répond ainsi :

**-4-**

***svāṅgarūpeṣu bhāveṣu patyur jñānaṃ kriyā ca yā /***
***māyātṛtīye te eva paśoḥ sattvaṃ rajas tamaḥ //***

**Les deux énergies de connaissance et d'action du Seigneur, à l'œuvre dans les réalités *(bhāva)* (universelles dont l'ensemble compose) son propre corps, ainsi que *Māyā*, en troisième lieu, correspondent à la triade des qualités *(guṇa)* : *sattva*, *rajas*, *tamas*, inhérentes à l'être asservi *(paśu)*.**

Partout, dans l'univers, la Lumière-Conscience et l'énergie de la Conscience *(prakāśa* et *vimarśa)* forment la nature essentielle du Seigneur universel ; toutes deux correspondent respectivement aux énergies de connaissance et d'action. Quant à *Māyā*, elle correspond à l'énergie divine sous la forme de la conscience reliant « je (suis) » et « cela » *(aham-idam)*. En cette suprême réalité (reliant) *Sadāśiva* et *Īśvara*, la réalité différenciée trouve repos dans la prise de conscience de sa propre essence *(svarūpa-parāmarśa)* ; ni la luminosité, ni l'énergie de la Conscience ne s'y trouvent abolies.

Ces trois énergies *prakāsa*, *vimarśa* et *Māyā* sont ainsi considérées comme les puissances innées du Seigneur. Parfois, cependant, la conscience de son essence fait défaut, connaissance et action s'exercent sur des réalités (considérées comme) distinctes (du soi), la différenciation, vide de *prakāsa* et *vimarśa*, règne alors aux yeux du sujet (limité). C'est ainsi que s'impose à l'être asservi la triade des *guṇa*, sous forme de luminosité *(sattva)*, de clair-obscur *(rajas)* et ténèbres *(tamas)*, à savoir, bonheur, souffrance, confusion, ou encore, connaissance, action et limitation *(niyama)*. -4-

Mais, (demande l'adversaire), s'il est vrai que les énergies de connaissance, d'action et d'illusion *(māyā)* ne sont pas distinctes du Seigneur suprême, alors, les qualités substantielles *(guṇa)* ne le sont pas davantage du sujet limité. On les considère néanmoins comme se distinguant de la monade spirituelle *(puruṣa)*, comment cela est-il possible ?

L'auteur apaise cette incertitude en déclarant :

**-5-**

***bhedasthiteḥ śaktimataḥśaktitvaṃ nāpadiśyate /***
***eṣāṃ guṇānāṃ karaṇakāryatvapariṇāminām //***

**Dans le domaine soumis à la différenciation, les qualités *(guṇa)* évoluant en (de multiples) causes et effets *(karaṇa-kāryam)*, ne sont pas considérées comme des énergies relevant de leur détenteur.**

Cela est vrai, les qualités ne présenteraient pas de distinction (réelle) relativement au sujet si disparaissait la différenciation. Mais le contexte qui nous occupe ici est celui de la vie courante dans lequel sévit la multiplicité. L'âme *(puruṣa)* y subit une contraction de sa nature essentielle et se trouve ainsi dans l'incapacité de mettre en lumière les modalités du réel car (s'il en était ainsi) il en découlerait la conséquence inacceptable que les objets brilleraient à jamais sans cesse. Cette aptitude résulte en effet de l'union de l'âme avec d'autres principes (causes instrumentales) et, ainsi, ces qualités étant donc bien distinctes du sujet limité qui les possède, il en va de même des énergies. Pourtant, en raison de leur statut d'instrument, on convient qu'il s'agit des qualités du sujet.

Mais pourquoi les dit-on alors séparées de la monade spirituelle *(puruṣa)* ?

Les treize causes instrumentales et les dix effets sont, en fait, des états modifiés des plaisirs, souffrances, confusions (qui assaillent le sujet limité) et celui-ci les éprouve alors en tant que tels. Si ceux-ci, ainsi que le groupe des causes et des effets, n'étaient qu'une seule et même chose, ne faisant qu'un avec l'âme, alors cette dernière embrasserait la création en son entier, causes et effets inclus. Or la théorie de l'évolution a déjà été réfutée, il n'en est donc pas ainsi pour Īśvara. Il en découlerait en effet que l'âme assume la forme cosmique grâce à l'énergie de liberté, ou que seul existe Īśvara, et non la monade spirituelle. Ainsi, notre réflexion portant sur sa nature, caractérisée par la non-reconnaissance de soi, suppose nécessairement que les qualités substantielles *sattva*, etc. soient distinctes de cette âme *(puruṣa)*.

Mais, (reprend l'adversaire), concernant l'être limité, comment l'énergie cognitive, etc. devient-elle la qualité *sattva*, etc. ?

L'auteur déclare à ce sujet :

**-6-**

***sattānandaḥkriyā patyus tadabhāvo 'pi sā paśoḥ /***
***dvayātmā tadrajo duḥkhaṃ śleṣi sattvatamomayam //***

**Être *(sattā)*, félicité et action relèvent du Seigneur *(pati)*. Quant à l'homme asservi *(paśu)*, il conjugue être et aussi non-être. Du fait de sa nature duelle formée de *sattva* et *tamas*, *rajas* (rime avec) souffrance.**

Selon notre école, le maître du troupeau *(pati)* (qu'est le Seigneur), de nature auto-lumineuse *(sva-prakāśa)*, veille à protéger l'univers en le créant (inlassablement) sous forme de manifestations infiniment variées. L'être de ce Seigneur cosmique consiste à exercer, au cœur de l'existence, sa nature d'agent *(kartṛtā)* qui est fulguration par essence. Cet aspect fut déjà évoqué en ces termes :

« Fulguration, Réalité absolue, affranchie du temps et de l'espace, c'est cette essence universelle que l'on appelle Cœur du Seigneur suprême. » (I.5.14)

Parce que la Lumière-Conscience *(prakāśa)* et son énergie *(vimarśa)* ne sont qu'une seule et même réalité, et que cette fulguration est, par essence, prise de conscience émerveillée *(camatkāra)*, on l'appelle énergie d'action *(kriyā)* car elle est liberté parfaite. Elle prend assise en sa propre essence et on la désigne (sous cet aspect) comme félicité. Telle est donc l'essence véritable du Seigneur qui est pure Conscience.

Quant à l'homme asservi, il mêle en lui être et non-être, félicité et absence de félicité. Du fait que sa nature essentielle s'est contractée, être et félicité (qui sont) de nature divine, prennent pour lui la forme de connaissance et bonheur. Tel est *sattva* pour le bétail *(paśu)*.

Absence de *sattva* suscitant la confusion et jetant un voile (sur la réalité), tel est *tamas*. Et même si ces deux qualités s'excluent mutuellement, comme ce qui est bleu et ce qui ne l'est pas, elles apparaissent, néanmoins, en tant que cause et effet, mêlées en une prise de conscience globale unique, (analogue à celle) qui unirait dans le plumage bariolé d'un oiseau, du bleu à d'autres couleurs. Ainsi doté d'une double nature composée de *sattva* et *tamas*, luminosité et ténèbres, *rajas* est à l'origine de la souffrance. En effet, avoir une conscience sans faille de son fils bien-aimé donne du bonheur, mais, dans le cas contraire, ne pas se rendre compte (de sa présence) induit une confusion.

(Prenons un autre exemple) : la conscience (tiraillée entre), d'une part, la perception de son corps éprouvé comme malade et, d'autre part, une autre perception modifiée, par le désir d'un corps sain, délivré de la maladie, engendre une souffrance. Le passage d'un état à l'autre (trait caractéristique de *rajas*) constitue en outre la nature réelle de l'action. Pour le sujet limité, il n'existe aucun état exempt de *sattva* et *rajas*, sinon cela exclurait d'emblée toute connaissance, qu'elle soit construite *(kalpita)* ou non.

La notion « bleu » apparaît à la pensée comme non forgée *(akalpita)* ; (la notion) « non bleu », au contraire, même si cela semble ne renvoyer à rien, émane de l'activité déterminatrice et possède une réalité dans la vie courante. Parce qu'ils se mêlent effectivement l'un à l'autre, bleu et non-bleu peuvent se manifester ainsi. Mais si tous deux font défaut, n'étant pas même saisis en tant que notion non forgée, ils deviendraient des objets de la connaissance déterminée. S'ils ne se rattachaient pas à cette dernière, ils se ramèneraient donc exclusivement à des objets appréhendés sous la forme de notion non forgée[4], « bleu ». Le sujet limité ne possède donc pas de quatrième qualité. L'adverbe *api* (« aussi », « même » en général**)** équivaut ici à « et ». Pour les individus asservis, être équivaut à *sattva*, non-être à *tamas,* tandis que *rajas* réunit ces deux qualités. Telle est la relation. -6-

Ainsi, la nature des sujets conscients, souverain et asservi *(pati* et *paśu)* a été brièvement exposée. L'auteur traite à présent de la nature du connaissable afin de déterminer sa relation au « maître du troupeau » *(pati)*, (le Seigneur) :

**-7-**

***ye 'py asāmayikedantāparāmarśabhuvaḥ prabhoḥ /***
***te vimiśrā vibhinnāśca tathā citrāvabhāsinaḥ //***

**Ainsi, les manifestations variées, mêlées ou distinctes les unes des autres, sont les objets dont le Seigneur prend aussi activement conscience *(parāmarśa)* sous la forme « cela » *(idantā)*, en dehors de toute convention *(asāmayika)*.**

Dans ce système, les objets ne sont jamais qu'apparence *(ābhāsa)*, cela fut déjà mentionné. Parfois, leur association est ressaisie par la conscience *(parāmarśa)* en une unité qui se dote alors de caractères particuliers *(viśeṣatā)*. Cependant, (même) si ces reflets sont perçus séparément, ils existent sur le mode « universel » (commun à tous) *(sāmānya)*. Ainsi, pour les enfants[5], comme pour le Seigneur, tout objet appréhendé selon ces deux modes (particulier et universel) est un « cela », non forgé et en dehors de toute convention *(asāmāyika)*. Il s'assimile plutôt à une désignation du doigt, comme si l'on s'avisait spontanément *(sahaja)* d'une distinction. Tel est le sens de l'adverbe « aussi » dans le verset.

« Ainsi » suggère : selon les deux modes, général/universel et particulier affectant la diversité du réel. Cette variété où viennent se mêler et se distinguer les reflets de la réalité prend sa source et son assise en (la conscience) « je (suis) » uniquement. En effet, afin de mettre en lumière sa manifestation grâce à la seule lumière de la Conscience, (le Seigneur) déploie et « fait rayonner » *(ullasayati)* l'objectivité (sous un mode) non soumis à la convention et niant *(niṣedha)* le « je (suis) ». Le monde sensible apparaît donc comme néant *(śūnya)*, selon le sens impliqué par la particule négative *nañartha*, ne suggérant aucune négation particulière. (Le monde phénoménal) a ainsi pour essence le reploiement de la Conscience car, au stade d'Īśvara (où prédomine le « cela »), la Conscience se consacre à l'essor des réalités objectives ; leur existence dépend donc de lui, (Īśvara), identique au Souverain *(pati)*. -7-

Mais, (reprend l'adversaire) comment, au niveau du bienheureux Paramaśiva, le Seigneur suprême, est-il possible d'évoquer l'objectivité ?

Tout discours à ce propos dérive, en effet, des Seigneurs Sadāśiva et Īśvara.

L'auteur écarte à présent ce doute, au cours des trois versets suivants et envisage le domaine sensible, dans la perspective de l'être limité :

**-8-**

***te tu bhinnāvabhāsārthāḥ prakalpyāḥ pratyagātmanaḥ /***
***tattadvibhinnasaṃjñābhiḥ smṛtyutprekṣādigocare //***

**Quant à l'âme individuelle, cependant, tous ces éléments de la manifestation différenciée sont perçus par elle sur le mode de la détermination *(prakalpya)* dans les domaines de la mémoire, de l'imagination, etc., à partir de notions *(saṃjñā)* distinctes s'opposant les unes aux autres.**

**-9-**

***tasyādhāraṇī sṛṣṭir īśasṛṣṭyupajīvinī /***
***saiṣāpy ajñātayā satyaiveśaśaktyā tadātmanaḥ //***

**La création du sujet conscient limité lui apparaît comme particulière *(asādharaṇī)*, alors qu'en réalité, elle tire sa sève de l'action créatrice du Seigneur, et cela parce que ce sujet méconnaît son identité avec l'énergie divine. Mais à l'égard de celui (qui l'a réalisée), sa création brille dans toute sa vérité…**

**-10-**

***svaviśrāntyuprodhāyācalayā prāṇarūpayā /***
***vikalpakriyayā tattadvarṇavaicitryarūpayā //***

**…même lorsqu'elle prend la forme d'une activité consciente à double pôle *(vikalpa)*, dotée de nuances multiples et variées, reliées à des mots. Cette création a pour essence le souffle cosmique *(prāṇa)* qui vient troubler l'apaisement en soi.**

L’adverbe « cependant » signale ici une opposition constatée, à propos du connaissable, entre les sujets limités et Īśvara. On appelle manifestation *(ābhāsa)* différenciée, celle dont les objets, particuliers ou universels, sont soumis à la pensée dualisante. Ils sont alors saisis, par la monade spirituelle *(puruṣa)*, selon le mode de détermination en tant qu’expérience *(avagama)* et perception personnelle *(sva-saṃvedana)* exclusivement originales. Ces (diverses modalités) sont distinctes car elles (voient le jour) en lien avec les traces résiduelles propres à chacun, comme, par exemple, les (jugements du type) : « celui-ci m’est cher, celui-là est mon ennemi ». (Ces modalités d’expérience et de perception) ne sont donc pas associées à la Conscience lumineuse du Je (suis) *(ahaṃ-prakāśa)*. Toutes les conceptions naissent ainsi des multiples pensées différenciatrices/idéations *(vikalpa)* et revêtent de (multiples) aspects s’opposant mutuellement : les idéations, imaginations, remémorations, etc., qui regorgent de sensations plus ou moins agréables, (sont, en définitive,) les fruits des expériences particulières de chacun.

Cela signifie en outre que les réalités connaissables sont, pour le Seigneur, les objets d’une prise de conscience pure *(śuddha-vimarśa)* et libre de toute pensée duelle *(vikalpa)*. Mais, pour le sujet limité, les objets sont rivés à l’activité différenciatrice de la pensée *(vikalpa)* qui ne cesse de les opposer entre eux, les qualifiant par exemple ainsi : ce qu’il faut accueillir, ce qu’il faut repousser, d’après les connotations conventionnelles que la vie pratique surimpose aux actes de prendre et de rejeter. -8-

Mais alors, (demande l’adversaire), si l’objet est le même quand il est saisi sur le mode de l’indétermination et sur celui de la détermination, cela implique-t-il pour lui une différence, quant à sa nature, par rapport au Seigneur ou au sujet limité ?

La réponse à cette question est apportée par le neuvième verset. La création des réalités dont le sujet limité est l’auteur, se fonde sur celle du Seigneur. Elle est certes particulière, dans la mesure où elle ne correspond qu’à un sujet spécifique. Il en va ainsi, notamment, pour la pensée : « cela est charmant ! » qui ne correspond qu’à celui qui en est l’auteur. -9-

– Mais, (reprend l'adversaire), si le sujet limité possède l'énergie créatrice, est-il pour autant identique à Śiva ?

– Certes, cela est vrai, il est le Seigneur en personne !

– Mais pourquoi sa création n'est-elle pas alors universelle ?

– Elle le serait si (le sujet) reconnaissait *(pratijñā)* sa propre énergie (en sa réalité). Mais, dans la mesure où elle est marquée par cette méconnaissance, l'activité dualisante de la conscience, c'est-à-dire le pouvoir différenciateur, surgit, et cela uniquement chez l'être asservi.

– Mais qui provoque ainsi le surgissement de cette pensée dualisante ?

On répondra ainsi :

Le Seigneur est décrit comme incarnant la multitude des mots sous forme de prise de conscience globale *(parāmarśa)*. Il apparaît, (en cette modalité), détenteur d'une énergie dont la principale fonction est de faire obstacle à l'état de Parameśvara, caractérisé par le parfait repos en sa propre essence. (Cette énergie) qui s'épanouit (sous la forme) du cercle des divinités[6], correspondant à la grande variété des phonèmes, ainsi Brāhmī pour le groupe des gutturales *ka*, etc. ; c'est à partir de cette expansion multiple que surgit, en l'être asservi, l'activité différenciatrice et instable.

Ainsi, sous la forme (d'une succession) de phonèmes, par exemple, agencée de la sorte : « un tel est mon ami », l'émission créatrice de pensée propre à l'être limité ne présente pas de différence, en son essence, avec celle du Seigneur. Il en va de même pour cette affirmation : « un éléphant vole dans le ciel, il a cinq bouches et cinq défenses ». Cette phrase, en effet, est bien une création de la pensée différenciatrice en laquelle se mêlent divers « reflets » *(ābhāsa)*, eux-mêmes émis par le Seigneur. Cela signifie donc que toute création relevant de notions *(pratyaya)* issues du sujet *(paśu)* prend assise en celle du Seigneur.

Mais, (demande l'adversaire), si cette création du sujet limité apparaît dans le monde du devenir *(saṃsāra)*, quel intérêt présente alors, à son

égard, celle du Seigneur suprême ?

L'auteur explique cela en ces termes :

**-11-**

***sādhāraṇo 'nyathā caiśaḥ sargaḥ spaṣṭāvabhāsanāt /***
***vikalpahānenaikāgryāt krameṇeśvratāpadam //***

**L'émission créatrice *(sarga[7])* du Seigneur Śiva est universelle *(sādhāraṇa)*, ou, autrement, particulière. Depuis sa manifestation claire et distincte *(spaṣṭa)*, abandonnant toute activité différenciatrice (à son égard), on accède de proche en proche à l'état d'Īśvara en focalisant toute son attention sur celui-ci[8].**

La création d'Īśvara est double, universelle (dans le sens de « commune ») dans le cas de la jarre, etc., ou spécifique dans celui de deux lunes, ce qui est suggéré (dans le verset) par le terme « autrement » *(anyathā)*. (Ces deux aspects) partagent toutefois un trait commun, celui d'être manifestés de manière évidente. Lors de l'abandon progressif de la pensée différenciatrice, *(vikalpa)*, grâce à la concentration portant sur un objet clair et distinct, appréhendé tout entier de manière indifférenciée *(nirvikalpa)*, la création s'envisage (à travers la prise de conscience) : « je suis ceci », semblable à celle d'Īśvara.

Peu à peu, cette réalisation desserre les liens de l'être asservi et sa nature divine se révèle alors grâce à l'enseignement (d'un maître), etc. Le regard ne s'ouvre *(unmeṣa)* plus ni ne se clôt *(nimeṣa)*. Il se tient désormais au-dedans. Si l'univers de l'être asservi, suscité par l'activité différenciatrice est « autre » (c'est-à-dire lui est spécifique), celui de l'être qui a réalisé son identité à l'énergie divine est, quant à lui, création universelle. Il en va de même pour toute pensée différenciatrice si elle est orientée vers l'apaisement, ainsi que pour une pratique magique, etc., conçue dans un état d'absorption scellé par un *mantra* : (toutes accèdent à l'état d'universalité). - 11-

Il a été ainsi démontré que c'est par le rejet de toute pensée différenciée *(vikalpa)*, et au cœur de cette identification parfaite et indifférenciée, que survient la libération *(mokṣa)*. Celle-ci n'est autre que la connaissance intuitive de soi *(sva-pratyaya)*, qui s'éveille (sitôt que se dévoile) l'évidence de son identité (au Soi) universel.

L'auteur explique à présent comment, sans même exclure les pensées différenciatrices, peut survenir la libération :

**-12-**

***sarvo mamāyaṃ vibhava ity evaṃ parijānataḥ /***
***viśvātmano vikalpānāṃ prasare 'pi maheśatā //***

**L'être qui ne fait qu'un avec l'univers *(viśvātman)* et a pleinement réalisé *(parijānataḥ)* : « cette gloire *(vibhava)* (déployée en lui) est mienne », même s'il demeure plongé dans le flot des pensées différenciées, connaît l'état de suprême divinité.**

L'âme individuelle *(paśu)* n'est, en réalité, que masse indivise de Lumière-Conscience ressaisissant sujet, acte et objet de perception en tant que (conscience) « Je (suis) » (sous la forme) : « Cet être suprême, il est moi, et moi, je suis Lui, aucune distinction ne règne entre nous deux. Ainsi, même la création liée aux pensées différenciées est souveraineté caractérisée par une parfaite liberté. » Une fois que cette prise de conscience est devenue inébranlable, et même si la voix des activités duelles inhérentes à la pensée ne s'est pas tue, l'on devient, en cette vie, libéré. Il est dit à ce propos : « c'est un état dénué de doutes, celui où, de toute évidence, le doute n'est pas soumis au doute ! » -12-

Mais, dans ce cas, (s'enquiert l'adversaire), concernant le monde sensible, subsiste-t-il encore une distinction entre l'être asservi et l'être libéré ?

À cette question l'auteur répond ainsi :

**-13-**

***meyaṃ sādhāraṇaṃ muktaḥ svātmābhedena manyate /***
***maheśvaro yathā baddhaḥ punar atyantabhedavat //***

**À l'image du Seigneur, l'être libéré considère le monde objectif comme étant universel *(sādhāraṇa)* et sans aucune distinction avec soi ; quant à l'être asservi, il porte sur ces deux réalités (que sont le monde et le soi) un regard différencié à l'extrême.**

L'être libéré est convaincu du fait que sa propre essence (sous la forme de l'ipséité) « je (suis) » ne fait qu'un avec celle qui fonde toutes les catégories des êtres sensibles, depuis Sadāśiva jusqu'au ver de terre. (Il considère ainsi :) « ce que je puis connaître, tout autre sujet conscient, présent dans l'univers, le peut aussi, et inversement, tout ce que peut connaître un sujet, au sein de cet univers, je puis également en avoir connaissance » ou encore : « cet objet fait partie intégrante de moi, comme tous les autres ». Ainsi, peu à peu, vont s'atténuer à ses yeux les différences opposant, d'une part, les objets entre eux, et, d'autre part, sujets et objets cognitifs. Tout objet, révélé par une prise de conscience globale *(parāmarśa)*, vient se fondre dans l'unité indivise d'un apaisement libre de différenciation. Pour l'être limité, il en va toutefois autrement, car la seule saveur (qu'il goûte) est celle de la diversité *(bheda)*. -13-

Nous avons examiné, (dit l'adversaire), le statut qu'occupe le connaissable *(prameya)* dans les états de Sadāśiva, Īśvara, et en ceux de libéré-vivant *(jīvanmukti)* et d'être asservi *(paśu)*. Mais au niveau du Seigneur suprême *(Parameśvara)*, qu'en est-il du connaissable ?

Le maître, après réflexion, répond :

**-14-**

***sarvathā tv antarālīnānantatattvaughanirbharaḥ /***
***śivaḥ cidānandaghanaḥ paramākṣaravigrahaḥ //***

**Cependant, une fois imprégné du flot des principes de réalité *(tattva)* qui se sont dissous en lui, il (est alors) Śiva,**

**Unité indivise de conscience et de félicité, suprême, inaltérable, parfaitement indépendant.**

Il ne peut, en vérité, être question d'objet connaissable en relation avec le Seigneur suprême puisque, toujours et partout, le flot des principes de réalité se fond en sa paix (ultime), essence de la Conscience absolue *(cit)*. Ainsi, cet état où ne règnent que Conscience et béatitude est-il un et sans faille *(ekaghaṇa)*. La prise de conscience (de cet état) a pour nature la béatitude émanée du repos dans le soi, elle se caractérise de ce fait par l'émerveillement de soi. D'essence parfaitement indifférenciée, la splendeur infinie et insurpassable du Seigneur universel, immuable et libre, (résorbe) en elle tout discours ayant trait au domaine objectif. Et l'on affirme (dans les *Āgama*) que cet état est au-delà de tout.

L'auteur livre maintenant le fruit des réflexions suscitées par le thème essentiel de cette œuvre, et élaborées au cours des quatre livres (qui la composent) :

**-15-**

***evam ātmānam etasya samyagjñānakriye tathā /***
***jānany athepsitān paśyañ jānāti ca karoti ca //***

**Ayant ainsi acquis une parfaite conscience du Soi, de ses énergies de connaissance et d'action, les ayant reconnues identiques à son propre Soi, (d'une manière spontanée) cet être agit et connaît comme il lui plaît[9] !**

Il sait (dès lors) que le Soi a pour essence Śiva, que les énergies de connaissance et d'action se ramènent en fait à sa liberté suprême, et que celle-ci ne fait qu'un avec (le Seigneur). Il réalise ainsi qu'« Il est le Soi, et non pas (tel principe qu'invoquent) les défenseurs de Kaṇāda[10], etc. ». Il prend conscience du fait que les énergies de connaissance et d'action ne sont pas distinctes du Seigneur. Se consacrant alors de tout son être à l'absorption *(samāveśa)*, il est capable de faire et connaître tout ce qu'il désire, alors même qu'il est (encore) lié à un corps.

Celui qui cependant n'adopte pas cette attitude sera, certes, délivré, de son vivant, mais ne (s'unira au) Seigneur suprême qu'une fois la mort venue. -15-

Même si l'expérience personnelle *(svapratyaya)* tient dans ce domaine une place importante, on considère, néanmoins, que (la transmission de) l'enseignement, sauvegardée par la lignée des maîtres *(guru-paraṃpara)*, doit venir confirmer celle-ci. L'intelligence des traités *(śāstra-dṛṣṭi)* a ainsi été mentionnée comme un critère essentiel de qualification *(adhikāra*[11]*)* dans le livre des *Āgama***.** Cet enseignement se fonde donc à la fois sur le maître *(guru)*, les traités et sa propre expérience. (C'est pourquoi) l'auteur (Utpaladeva) indique (à présent) quelle est, dans cette école, la lignée des maîtres *(paraṃparya)* :

**-16-**

***iti prakaṭito mayā sughaṭa eṣa mārgo navo***
***mahāgurubhir ucyate sma śivadṛṣṭiśāstreyathā /***
***tad atra nidadhatpadaṃ bhuvanakartṛtām ātmano***
***vibhāvya śivatāmayīmaniśam āviśan siddhyati //***

**Ainsi, cette voie nouvelle est d'un accès aisé. Je la révèle ici telle qu'elle fut naguère évoquée par notre maître vénérable dans le traité intitulé *Vision de Śiva*[12] *(Śivadṛṣṭi)*. Quiconque, de ce fait, s'engage dans ce chemin et se reconnaît soi-même créateur de l'univers, parvient à la réalisation *(siddhyati)* sitôt qu'il pénètre le domaine indifférencié qu'est l'état de *Śiva (śivatā)*.**

Voie méconnue, enfouie au cœur de tous les textes sacrés, et, de ce fait, restée secrète, cette (approche) toute nouvelle *(abhinava)* apparaît aisée *(sughaṭa)* car dénuée des tourments *(kleśa)* liés aux pratiques internes et externes telles que le contrôle du souffle *(prāṇāyama)*, etc. C'est ainsi que l'évoque l'éminent et illustre maître Somānanda dans son traité intitulé *Vision de Śiva (Śivadṛṣṭi)*. Et nous avons tenté, tout au long de cet ouvrage, de mettre en lumière le contenu de son enseignement, chassant les doutes et repoussant les objections émises à son encontre par les protagonistes des autres systèmes.

En vérité, la teneur de cet enseignement trouve une résonance harmonieuse de maîtres divers, ainsi qu'en de nombreux textes sacrés, et se vérifie également à l'épreuve de notre expérience personnelle. (Fort de cette foi en notre traité, l'aspirant fervent) focalise toute l'énergie de la conscience sur le sens de ses propos, et réalise alors qu'il détient en soi la souveraineté *(aiśvarya)* caractérisée par l'efficience cosmique *(viśvakartṛtva)*. Grâce à cet élan d'adhésion totale, et à travers cette prise de conscience *(parāmarśa)*, il devient libéré-vivant *(jīvanmukta)* et le Seigneur Śiva en personne. Voici à ce propos quelques versets du maître, extraits de la *Śivadṛṣṭi*[13] :

« Lorsque, grâce à une conscience *(pratipatti)* inébranlable, on sait l'essence de Śiva présente en tout ce qui existe,
À quoi bon avoir recours à la contemplation *(bhāvanā)* ou à tout autre moyen ?
Sitôt l'or connu, a-t-on encore besoin de le contempler en imagination *(bhāvanā)* ou de le rechercher encore ?
Cette connaissance-là, est, en effet, irréfutable, à l'image de celle que nous avons de nos parents. »

Ainsi, ayant réalisé son identité à Śiva, si l'on demeure à jamais imprégné de cette réalité et que l'on y plonge la triade complète composée du corps et du souffle, de l'intellect, et du vide *(śūnya)* (c'est-à-dire : le monde des objets non-sensibles), ou bien deux, sinon un seul, de ces éléments, on acquiert alors l'intégralité *(paryanta)* des pouvoirs surnaturels *(vibhūti*[14]*)*, et même le suprême *(paravibhūti)*.

Mais (demande l'adversaire), si la réalité du Soi est telle, il n'existe donc aucune distinction entre le fait de reconnaître le Soi, et celui de ne pas le reconnaître. En effet, bien que l'on ne s'avise pas de la présence de la semence, si les facteurs auxiliaires *(sahakāra)* ne font pas défaut, le bourgeon ne naît-il pas ? Pourquoi, alors, insister autant sur la reconnaissance du Soi *(ātma-pratyabhijñā)* ?

Voici la réponse que nous offrons à ce sujet :

Les facteurs auxiliaires se répartissent en deux groupes : l'un correspond aux objets externes, comme dans le cas de la graine, quant à l'autre, il concerne les causes internes, à l'origine du plaisir, etc. Ces dernières ont pour essence une prise de conscience de soi émerveillée *(camatkāra)*, propre à l'apaisement du sujet conscient en soi-même.

S'il est vrai que, dans le premier cas de figure, la reconnaissance n'entre pas en considération, dans le second cependant, elle est à l'œuvre, au cœur du ravissement (qui accompagne la réalisation) : « je suis le Seigneur Maheśvara ! » Cette cause efficiente *(artha-kriyā)* (liée à l'émerveillement du soi) est ainsi associée aux pouvoirs divins *(vibhūti)* propres à la libération en cette vie, et caractéristiques des êtres réalisés, inférieurs et supérieurs. De ce fait, il s'avère, pour la reconnaissance, absolument indispensable ! -16-

Mais (reprend l'adversaire), comment pouvez-vous affirmer que cette cause efficiente qui n'est autre, en définitive, que le repos en soi du sujet, n'est pas perçue en dehors de la reconnaissance, et qu'elle ne peut l'être qu'à travers elle ?

L'auteur répond après réflexion :

**-17-**

***tais tair apy upayācitair upanatastanvyāḥ sthito 'py antike***
***kānto lokasamāna evam aparijñāto na rantuṃ yathā /***
***lokasyaiṣa tathānavekṣitaguṇaḥ svātmāpi viśveśvaro***
***naivālaṃ nijavaibhavāya tadiyaṃ tatpratyabhijñoditā //***

**Même si elle se tient auprès de ce bien-aimé dont elle a enfin gagné la faveur au prix d'infinies prières, cette présence ne comblera pas de joie celle qui l'attend, aussi longtemps que cette jeune femme ne l'aura pas reconnu d'entre les hommes ordinaires.**

**Ainsi, à l'image de (ce héros) dont les vertus passent inaperçues, le Seigneur universel, essence de toute chose, n'apparaît pas dans sa gloire innée[15].**

Une jeune femme sent grandir en elle un puissant amour pour un héros dont elle a appris les (merveilleuses) qualités. Pleine de désir pour lui, aspirant par-dessus tout à le rencontrer, elle se montre impuissante à maîtriser les élans de son cœur. Nuit et jour, elle implore les dieux, mande des messagers qui emportent vers l'aimé ses lettres et lui révèlent le trouble profond qui la tourmente. Elle ne quitte plus le seuil de sa demeure, et son corps de jeune liane, éprouvé par un éloignement trop cruel, se dessèche. Mais voici que, cédant enfin à ses prières et à son désir, ce héros se tient soudain devant elle.

Bien qu'elle regarde son bien-aimé, elle ne le distingue aucunement des hommes ordinaires, car elle n'emprunte pas la voie de la prise de conscience *(parāmarśa-mārga)* (qui lui révèlerait) l'excellence de ses qualités. Ainsi sa vision, bien qu'effective, ne comble pas son cœur !

Il en va de même pour le Seigneur, Soi universel, car, bien qu'il resplendisse sans trêve, ce rayonnement *(nirbhāsana)* ne comble pas de plénitude le cœur des hommes. Ils ne réalisent pas, en effet, que ce Soi possède la souveraineté ultime *(pārameśvarya),* caractérisée par sa propre énergie de connaître, d'agir, etc., dénuée d'obstacle et universelle *(viśva-jñātva-kartṛtvādya-pratihata-sva-śakti)*. De même, tout ce qui existe, jarre, etc., brille, (non distinct du Soi).

Mais, lorsque soudain, sur une parole (du messager), grâce à la reconnaissance d'un signe du héros ou à l'aide d'un autre moyen encore, la jeune femme prend enfin parfaitement conscience des éminentes qualités du héros (qui se tient devant elle) comme étant celles-là mêmes de son bien-aimé, alors en un instant cette subite réalisation fait s'épanouir son cœur et la comble de plénitude. Ainsi, grâce au plaisir renouvelé de l'union, elle accède à la quiétude et aux autres (saveurs de félicité).

De même, lorsqu'en son cœur on identifie son propre Soi à la sublimité du Seigneur suprême, grâce à la parole du maître, ou à la reconnaissance *(abhijñāna)* de traits caractéristiques (qui lui sont propres, telles) les énergies de connaissance, d'action, etc., alors, survient en cet instant la libération dans la vie *(jīvanmukti)* qui est la plénitude même. Par la saveur réitérée de l'absorption *(samāveśa)*, l'on accède aux pouvoirs divins

*(vibhūti)*. Seule la reconnaissance du Soi est à l'origine des perfections surnaturelles *(siddhi)*, inférieures et supérieures[16]. -17-

Ce traité *(śāstra)* est un bienfait ineffable accordé à tous les hommes car il offre le fruit suprême *(mahā-phala)*. L'auteur (Utpaladeva) souhaite inciter chacun à la reconnaissance et éveiller la confiance envers cette voie, en rappelant à l'esprit les qualités éminentes qui en résultent, ainsi que le nombre important d'êtres pleinement réalisés *(prasiddha)* qui l'ont empruntée ; c'est pourquoi il cite le nom de son père en conclusion :

**-18-**

***janasyāyatnasiddhyartham udayākarasūnunā /***
***īśvarapratyabhijñeyam utpalenopapāditā //***

**Voici la Reconnaissance du Seigneur, composée par Utpaladeva, fils d'Udayākara, afin que chacun accède sans effort *(ayatna)* à la Réalisation *(siddhi[17])*.**

Cet enseignement s'adresse à tous, sans distinction aucune de « naissance » *(jātī)* ni d'aucune autre sorte. Il a été énoncé pour le bien de chacun car magnifique est sa conséquence : (à savoir l'acquisition) sans effort des perfections inférieures et supérieures. C'est le fils d'Udayākara, le vénérable Utpaladeva qui composa ce traité. L'homme ordinaire s'en remet à lui en raison de la renommée (qui l'auréole), de la (valeur) de la voie préconisée et des deux noms cités. L'adjectif démonstratif « cette » suggère qu'il s'agit bien de la voie qui, grâce aux innombrables arguments avancés, trouve grâce au cœur de tous les hommes. -18-

On compte depuis le début cent quatre-vingt-huit versets.

Abhinavagupta a rédigé ce bref commentaire[18] de la Reconnaissance du Seigneur, invulnérable à toute critique. Il l'a doté d'une réflexion destinée à clarifier le sens des versets. Les perspectives des diverses écoles traditionnelles *(sad-āgama)* que l'on y relève, portant sur les principes de réalité *(tattva)*, les mots *(pada)*, et les preuves logiques *(pramāṇa)*, phrases *(vākya)*, unissent leurs lumières en vue de la réalisation de l'essence

universelle. En effet, qui d'autre que le soleil saurait mêler les sucs de la terre et de l'eau afin de les voir prospérer ?

Mais à celui qui, sans avoir au préalable reconnu son propre Soi, désirerait plutôt disserter sur quelque autre sujet, et s'il se fourvoyait, m'interrogeant ainsi : « qui êtes-vous ? », que devrais-je répondre[19] ?

Ainsi prend fin le chapitre unique[20] du quatrième livre intitulé « Exposé succinct de la Réalité », extrait de la glose *(vimarśinī)* composée par le maître excellent Abhinavagupta, à la Reconnaissance du Seigneur, œuvre du maître illustre Utpaladeva.

L'incomparable « Reconnaissance du Seigneur » est maintenant achevée.



# Épilogue

« Ôtez toute chose que j'y voie. » Paul Valéry, *Monsieur Teste*

## Une traversée intérieure

La complexité du texte philosophique présenté dans les pages précédentes est certaine. Il ne faut cependant pas se laisser aveugler par la virtuosité des joutes intellectuelles mises en scène par Utpaladeva dans les versets, et développées dans la glose d'Abhinavagupta. Les diverses thèses se trouvent mutuellement annulées par la démonstration logique de la suprématie de la Conscience universelle, ici nommée *Īśvara*. Abhinavagupta conduit l'auditeur-lecteur avec clarté et profondeur dans l'intention de lui faire saisir que la conscience individuelle n'est autre que la conscience universelle et qu'elle en possède les puissances de connaissance et d'action, mais certes à son niveau.

Tout d'abord, reconnaître le Soi, au fond de l'être, c'est cela qui importe pour vivre la grande métamorphose. Mais qui en est capable ? Au détour d'un commentaire, une remarque vient nous inviter, nous aussi, bien que n'étant ni hindou ni dépositaires de sacrements tantriques, à la traversée intérieure :

« Cet enseignement s'adresse à tous, sans distinction aucune de "naissance" *(jātī)* ni d'aucune autre sorte. Il a été énoncé pour le bien de

chacun car magnifique est sa conséquence : (l'acquisition) sans effort des perfections inférieures et supérieures. » ĪPV IV.18

Une fois apprivoisée la densité conceptuelle des argumentations, la lumière apparaît, celle de l'intuition jaillie du cœur, celle-là seule qui permet de « reconnaître », pas seulement par la pensée mais en éprouvant de tout son être. Le fondement réel de la doctrine Pratyabhijñā consiste en l'essence retrouvée, au cœur de soi.

En dernier ressort, toutes les perspectives déployées dans ce texte sont révélatrices d'une qualité d'expérience, d'une manière de se relier au monde et d'être conscient. En quelque sorte, la manière de voir devient une pratique. D'où la nécessité d'un effort de discernement afin de se libérer de l'inertie des conceptions conventionnelles et du carcan des habitudes mentales, grâce à un dynamisme d'interrogation sur le réel. C'est donc un chemin de recherche qu'ouvre Utpaladeva et, à sa suite, Abhinavagupta : voir autrement pour mieux comprendre.

À la cime de la spirale ascendante formée par les quatre livres et les quinze chapitres, jaillit une expérience directe qui consiste à voir et à reconnaître le vrai visage de l'aimé. Ce dernier symbolise l'essence cachée, l'étincelle de vie universelle immanente en chaque être. Transposé dans le champ spirituel, cela correspond au processus de réalisation de soi. Car, même si l'expérience du « reconnaître » est spontanée, elle vient couronner un processus de maturation, un enchaînement de prises de consciences. À l'image de la jeune amoureuse attendant son aimé, l'être individuel passe par une ardente quête avant de parvenir à l'union. Et cette reconnaissance possède une efficience, elle fait goûter la plénitude et le repos intérieur.

## Une expérience de l'infini, par-delà les horizons

Pour resituer la portée de ce traité philosophique dans l'histoire des idées, rappelons son intuition principale : l'essence de l'être est la vie de la Conscience. Par elle, on éprouve la vie et on y participe. Incarnée dans un être individuel, cette conscience-énergie demeure en essence conscience

cosmique, onde sans cesse mouvante et changeante. Sa vibration déborde les limites étroites de la conscience individuelle, prisonnière du moi et de ses tourments *kleśa*, tels que désir, aversion, etc.

Le sujet qui se reconnaît ainsi fait l'expérience de la plénitude, du tout, de l'infini. Il devient ce qu'il vit car, libre de son moi, la vibration de sa conscience ne fait qu'un avec la réalité.

L'expérience immédiate *(anubhava)* est définie par Abhinavagupta comme le moyen de connaissance vraie, la preuve *(pramāṇa)*, la plus solide. La vie pratique, faite d'expériences de tous ordres, ne constitue donc pas un obstacle pour ceux qui ont reconnu la nature essentielle du Soi. Pour les autres cependant, l'existence et ce monde demeurent opaques à l'essence :

« Ainsi, l'expérience liée aux activités quotidiennes, pures ou impures, se fonde en le Seigneur Tout-puissant *(vibhu)*, Lui dont émanent les reflets formés par la variété des phénomènes extérieurs. ». ĪPV I.7.14

Abhinavagupta poursuit dans ce sens :

« Cela signifie en réalité que l'expérience immédiate *(anubhava)* demeure le moyen de connaissance vraie *(pramāṇa)* le plus solide en ce domaine. Ceci est en effet bien connu de ceux qui ont bénéficié d'un enseignement *(upadeśa)* et ont découvert les trésors livrés par une attention aiguisée. Pour eux, la condition de la vie quotidienne, reconnue d'ordinaire comme soumise aux flots du devenir *(saṃsāra)*, s'assimile à l'état de Śiva, caractérisé par la splendeur (inhérente à) la réalité du (suprême) sujet conscient *(pramātṛ)*. […] Ainsi, tandis que la vie quotidienne de ceux qui n'ont pu reconnaître la nature essentielle du Soi est impure, celle de ceux qui l'ont reconnue, est pure. »

# L’ouverture du Cœur-Conscience, raison d’être de la transmission

Comme le précise ci-dessus Abhinavagupta, l’enseignement joue un rôle fondamental, au sein de la lignée notamment et du contact maître-disciple. Ce traité, s’il en est un, témoigne d’une prestigieuse tradition philosophique en Inde ancienne, notamment dans le Cachemire médiéval. Son propos fleurit certes dans le cadre religieux de la tradition tantrique hindoue, dans un courant shivaïte, non-dualiste, mais il est aussi motivé par une passion de la vérité et une aspiration ardente à une expérience dépassant le cadre hindou codifié et hiérarchisé à l’extrême. Il décloisonne les catégories socio-religieuses en prenant en considération la part d’humanité de chaque être. Abhinavagupta clôture ainsi le commentaire du dix-septième verset du livre IV :

« Ce traité est un bienfait ineffable accordé à tous les hommes car il offre le fruit suprême *(mahā-phala)*. L’auteur (Utpaladeva) souhaite inciter chacun à la reconnaissance et éveiller la confiance envers cette voie, en rappelant à l’esprit les qualités éminentes qui en résultent, ainsi que le nombre important d’êtres pleinement réalisés qui l’ont empruntée ; c’est pourquoi il cite le nom de son père en conclusion (Udayākara). » ĪPV IV.17

Délaisser le champ de l’objet, de la dispersion mentale, pour se retourner vers la source d’où jaillit la conscience, vers son essence, vers son silence : tel est le défi lancé par cette voie de réalisation directe, voie de la prise de conscience *(vimarśopāya)*. Une grande simplicité en découle : goûter le repos en cette dimension libre du moi et de concepts. Cet état assimilé à la plénitude du Je suis *(pūrṇāhantā*) est perçu comme le seuil de la liberté (par rapport aux limitations intérieures) ; il est la motivation première de Somānanda, premier maître de la lignée de la Reconnaissance, de son disciple, Utpaladeva, maître du maître *(paramaguru)* d’Abhinavagupta.

Ces auteurs ne recherchent pas seulement leur propre délivrance mais, à l’image des bouddhistes du Mahāyāna, ils aspirent à intégrer l’humanité entière dans le cercle de ceux qui sont touchés par cet absolu. Ils font ainsi

preuve d'une compassion active *(karuṇā)* fort proche de celle des bouddhistes. On trouve dans le PTV un autre témoignage de cet élan intérieur qui pousse irrésistiblement à transmettre connaissance et expérience ; dans les versets conclusifs 17 & 18, Abhinavagupta déclare que son intention est d'aider ses disciples à atteindre l'expérience de l'éveil et la libération, comme son maître Śambhunātha l'a fait pour lui :

« Le Seigneur (Śiva) a suscité la compassion dans le cœur du maître, afin qu'il élève et éveille ceux qui ont pris refuge en lui. C'est Śambhunātha, ce maître prodigieux, qui m'a établi dans la voie de la Réalité. » v.17

Et à propos de Somānanda qui fut le premier de la lignée Pratyabhijñā :

« C'est après avoir longuement médité sur la doctrine de Somānanda que j'ai composé ce traité car mon cœur, qui goûtait la réalité pure (et vibrante) enseignée par mon maître, fut alors spontanément touché. » v.18

De même Utpaladeva : s'il a composé les versets sur la Reconnaissance, c'est, dit-il, que la *Śivadṛṣṭi* de Somānanda a spontanément ouvert son cœur et qu'il ne peut faire autrement que transmettre cette révélation enseignée par son maître :

« Ainsi, cette nouvelle voie est aisément praticable ; je la révèle ici telle qu'elle fut naguère évoquée par notre maître vénérable dans le traité intitulé *Vision de Śiva (Śivadṛṣṭi)*. Quiconque, de ce fait, s'engage en ce chemin et se reconnaît soi-même créateur de l'univers parvient à la réalisation *(siddhyati)* sitôt qu'il pénètre le domaine indifférencié qu'est l'état de *Śiva (śivatā)*. » ĪPV IV.16

En définitive cependant, ce n'est pas le maître en tant qu'individu qui agit ou transmet, mais ce sont ce que l'on appelle dans le Shivaïsme du Cachemire les « divinités de la conscience » qui initient directement, sans rituel ni initiation, le maître. Ainsi, tout se joue dans la dimension de la conscience-énergie.

# Vers l'inexprimable

On pourrait à juste titre s'étonner du fait qu'une réflexion philosophique puisse devenir un chemin vers la source, au-delà du mental et de la parole. Pourquoi se servir du *manas*, l'organe mental, qui crée une continuelle limitation de l'illimité, un incessant découpage du tout en « moi et autre », « je et cela » ? *Manas* possède en réalité une double fonction. Il est l'interface entre l'individuel ancré dans l'expérience sensible, multiple, extériorisée, et l'indicible, universel, que l'on ne peut goûter que dans le dedans. Il peut être illuminé par l'intuition ou la capacité d'éveil *(buddhi)*. C'est ce chemin que le *manas* peut nous inviter à parcourir. Comme cela a déjà été évoqué plus haut, tout se joue dans un retournement intérieur où l'on revient en son centre, au repos en soi. Plotin l'exprime en ces termes : « on voit l'Un identique à soi-même » (*Ennéades* 10.21), alors le moi se retrouve, « l'âme est en elle-même » (*ibid.* 11.40). Là, elle goûte l'inexprimable *(anākhyā)*, notion fondamentale de la pensée indienne. La polysémie du terme sanskrit *pada* (pas, empreinte, trace, signe, motif, mot…) peut nous faire comprendre que les mots, les discours, sont utiles dans la mesure où ils permettent, comme des pas, de nous conduire aux abords de l'océan, symbole de l'infini et de la fluidité de la vie.

Ce qui est limité, ce ne sont pas les mots mais le fait de croire qu'ils peuvent dire ce qui est car toute formulation est insatisfaisante et, de ce fait, toute perspective philosophique, etc. porte en elle des justesses et des imperfections. Ce qui est limité, ce n'est pas non plus la réalité, mais une certaine perception de la réalité : celle que nous percevons sans discernement comme *saṃvṛti-satya* « vérité / réalité d'enveloppement », recouverte par les surimpositions conventionnelles. Voilà pourquoi la dynamique de dépouillement intérieur que met en œuvre Abhinavagupta dans ce traité s'avère salutaire, elle me rappelle cette exclamation du poète : « Ôtez toute chose que j'y voie », aspirant par-dessus tout à la lumière, une, infinie, universelle, que tous les êtres reçoivent sans distinction.

En résonance, ces propos poétiques de Hongzhi Zhenguie (1091-1157), maître de l'école bouddhiste Ch'an, évoquent l'indicible expérience de la reconnaissance intérieure : se retourner vers le dedans *(prati)* et se voir

face-à-face *(abhi)*, pour ainsi se « reconnaître » *(pratyabhijñā)* à la lumière de la conscience.

« Quand toute parole est oubliée dans le silence, vous apparaissez devant vous-même avec netteté. Réalisant cela, les limites du temps s'effacent. Et, dans ce moment, tout vient à la vie. Cet esprit merveilleux brille pur et rare comme un quartier de lune, comme une rivière d'étoiles, comme les pins recouverts de neige, et les nuages qui enveloppent les cimes.

Irradiant son halo lumineux, lumière dans l'obscurité, il semble le rêve de l'alouette qui vole dans l'espace sans limite, il semble l'étang immobile d'un automne lumineux.

Le temps insaisissable se dissout, inutile, et on ne discerne plus rien. Dans cette lumière, tous les efforts s'oublient. Quel est le lieu de cette splendeur où lumière et clarté écartent toute confusion ? Seul ce silence est l'enseignement ultime, seule cette lumière est la réponse universelle, la réponse sans effort, l'enseignement sans mots. »

(Poème traduit de l'anglais par Joshin Luce Bachoux[1])

Pour Utpaladeva, Abhinavagupta et tous les êtres qui, de quelque manière, savent s'ouvrir au vrai silence, la voie de la Reconnaissance apparaît simple et évidente, car le seul acte efficient consiste à s'ancrer dans l'originel et à s'ouvrir à l'universel.

# ANNEXES

1. Versets d'Utpaladeva sur la « Reconnaissance du Seigneur » translittérés avec leur traduction française

2. Tableaux :

— Tableau 1 : Les divers courants et leur conception du Soi (selon Abhinavagupta)

— Tableau 2 : Les écoles du Shivaïsme du Cachemire non-dualiste et leurs auteurs principaux

— Tableau 3 : Quintuple énergie de la Conscience divine

— Tableau 4 : Quintuple activité de la danse de Śiva

— Tableau 5 : Sept types de sujets conscients dans les sphères cosmiques et humaines

— Tableau 6 : Les niveaux de sujets conscients en regard avec les *tattva* supérieurs et les énergies divines

— Tableau 7 : *Tattva* : les 36 catégories de réalité

— Tableau 8 : Les étapes subtiles de la connaissance

— Tableau 9 : Correspondances entre *tattva* supérieurs et voyelles

— Tableau 10 : Triades *(trika)* et quintuple cuirasse *(kañcuka)*

— Tableau 11 : Quelques écoles philosophiques indiennes et leurs conceptions majeures

— Tableau 12 : Les quatre étapes de la Parole *vāk* et leurs correspondances

**Versets d'Utpaladeva sur la Reconnaissance du Seigneur**

## *ĪŚVARA-PRATYABHIJÑĀ-KĀRIKĀ*

-I, 1, 1-

*kathaṃcid āsādya maheśvarasya dāsyaṃ janasyāpy upakāram icchan /*
*samastasaṃpatsamavāptihetuṃ tatpratyabhijñām upapādayāmi //*

Ayant de quelque manière accompli ma dévotion au Seigneur, désireux de venir également en aide à autrui,

j'établis (de manière argumentée) la Reconnaissance (de Śiva) grâce à laquelle on accède à toutes les perfections.

-I, 1, 2-

*kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare /*
*ajaḍātmā niṣedhaṃ vā siddhiṃ vā vidadhīte kaḥ //*

Quant au Seigneur suprême, sujet agissant et connaissant (ultime), quel être doué de discernement pourrait en donner

une démonstration *(siddhi)* ou une réfutation, Lui qui, en son essence même, est établi *ab initio* ?

-I, 1, 3-

*kintu mohavaśādasmin dṛṣṭe 'py anulakṣite /*

*śaktyāviṣkaraṇeyaṃ pratyabhijñopadarśyate //*

Cette Reconnaissance se caractérise par la mise en évidence des puissances du Seigneur / du Soi. Car, même s'il est (nécessairement) perçu/connu, le Soi n'est pas (toujours) discerné en raison du pouvoir de *moha*, la confusion.

-I, 1, 4-

*tathāhi jaḍabhūtānāṃ pratiṣṭhā jīvad āśrayā /*
*jñānaṃ kriyā ca bhūtānāṃ jīvatāṃ jīvanaṃ matam //*

En vérité, il y a dépendance de ce qui est non-conscient par rapport aux êtres vivants conscients et l'on considère que connaissance et action constituent la vie même des êtres doués de conscience.

-I, 1, 5-

*tatra jñānaṃ svataḥ siddhaṃ kriyā kāyāśritāsatī /*
*parair apy upalakṣyeta tayānyajñānamūhyate //*

De ces deux (énergies), la connaissance est à elle-même sa propre preuve. Quant à l'action, étant associée à un corps, ce sont les autres (sujets) qui la décèlent. Et c'est aussi grâce à (l'action) que l'on suppose l'existence de la connaissance chez autrui.

-I, 2, 1-

*nanu svalakṣaṇābhāsaṃ jñānam ekaṃ paraṃ punaḥ /*
*sābhilāpaṃ vikalpākhyaṃ bahudhā nāpi tadvayam //*

Mais n'est-il pas vrai que la connaissance, manifestée sous forme (de cognition) auto-déterminée, est une, tandis que, soumise aux déterminations *(vikalpa)* et liée au langage *(sābhilāpa)*, elle s'avère multiple ?

-I, 2, 2-

*nityasya kasyacid draṣṭus tasyātrānavabhāsataḥ /*
*ahaṃpratītir apyeṣā śarīrādyavasāyinī //*

(Par ailleurs), cette connaissance ne s'origine pas en un Soi qui serait un témoin/sujet percevant permanent *(draṣṭṛ)* car rien de tel n'apparaît (en cet acte cognitif). (De plus) cette conscience intuitive du *Je suis (ahaṃpratīti)* repose sur celle du corps, etc.

-I, 2, 3-

*athānubhavavidhvaṃse smṛtis tadanurodhinī /*
*kathaṃ bhaven na nityaḥ syād ātmā yadyanubhāvakaḥ //*

S'il n'y avait un Soi, éternel, (ultime) sujet de (toute) expérience, comment une remémoration venant se modeler *(anurodhinī)* sur (l'expérience qui la fonde) serait-elle alors possible, une fois cette (expérience) évanouie ?

-I, 2, 4-

*satyāpy ātmani dṛṅnāśāt tad dvārā dṛṣṭavastuṣu /*
*smṛtiḥ kena atha yatraivānubhavas tatpadaiva sā //*

En admettant la réalité du Soi, comment la remémoration reliée à une perception première (accèderait-elle) aux choses (jadis) perçues, alors que l'expérience originelle, portant sur ce même objet de perception *(tatpadā)*, est achevée ?

-I, 2, 5-

*yato hi pūrvānubhavasaṃskārāt smṛtisaṃbhavaḥ /*
*yady evam antargaḍhunā ko'rthaḥ syāt sthāyinātmanā //*

Puisqu'une expérience directe génère une trace inconsciente qui s'y conforme, (et par là-même, l'acte de) remémoration, quelle est l'utilité d'un Soi immuable ?

-I, 2, 6-

*tato bhinneṣu dharmeṣu tatsvarūpāviśeṣataḥ /*

*saṃskārāt smṛtisiddhau syāt smartā drasṭeva kalpitaḥ //*

De ce fait, si, en raison de l'absence de tout trait distinctif en la nature essentielle (du Soi), ses diverses qualités *(dharma)* sont distinctes (du Soi),

Et si l'on retient (la thèse de la production de) la mémoire à partir des traces résiduelles inconscientes *(saṃskāra)*, alors (la thèse d') un sujet de perception *(draṣṭṛ)* et de remémoration *(smartṛ)* est bien un pur produit de l'imagination *(kalpita)*.

-I, 2, 7-

*jñānaṃ ca citsvarūpaṃ cet tad anityaṃ kim ātmavat /*
*athāpi jaḍam etasya katham arthaprakāśatā //*

Si, tel le Soi, la nature essentielle de l'énergie de connaissance est conscience *(citsvarūpa)*, (cette énergie cognitive) peut-elle alors se révéler impermanente ?

Et si elle est d'essence non-consciente, comment saurait-elle néanmoins manifester les objets ?

-I, 2, 8-

*athārthasya yathā rūpaṃ dhatte buddhis tathātmanaḥ /*
*caitanyam ajaḍā saivaṃ jāḍye nārthaprakāśatā //*

Mais l'intellect *(buddhi)* assume la forme de la conscience absolue *(caitanya)*, ainsi que celle de tout objet.

Ainsi, (rétorque l'adversaire), l'intellect *(buddhi)* n'est pas dépourvu de conscience. S'il l'était, il ne pourrait faire apparaître les objets (à la conscience).

-I, 2, 9-

*kriyāpy arthasya kāyādes tattaddeśādijātatā /*
*nānyā 'dṛṣṭeḥ na sāpy ekā kramikaikasya cocitā //*

L’action implique l’existence d’un élément tel que le corps… (apparaissant) en plusieurs endroits successifs. Telle est en définitive la seule perception que l’on puisse avoir de celle-ci.

Dire de l’action qu’elle est (simultanément) une, successive *(kramika)*, et relève d’un (agent) unique est erroné !

-I, 2, 10-

*tatra tatra sthite tattadbhavatītyeva dṛśyate /*
*nānyann anyo ’sti saṃbandhaḥ kāryakāraṇabhāvataḥ //*

Il n’est de perception que celle de l’existence de telle chose en présence de telle autre. Rien en dehors de cela, véritablement, aucune autre relation n’a cours, si ce n’est celle de cause à effet.

-I, 2, 11-

*dviṣṭasyānekarūpatvāt siddhasyānyānapekṣaṇāt /*
*pāratantryādyayogāc ca tena kartāpi kalpitaḥ //*

Parce que tout ce qui présente une dualité possède une nature multiple *(anekarūpa)*, que tout ce qui est parachevé ne tend plus vers rien d’autre, et que toute (relation de) dépendance à l’égard d’autre chose (s’avère dès lors) impossible, c’est donc à tort que l’on forge la notion d’un agent (ultime) *(kartṛ)*.

-I, 3, 1-

*satyaṃ kintu smṛtijñānaṃ pūrvānubhavasaṃskṛteḥ /*
*jātam apy ātmaniṣṭhaṃ tan nādyānubhavavedakam //*

Probablement, mais la connaissance mémorielle *(smṛtijñāna)*, bien qu’issue d’une synergie (des impressions résiduelles) liées à l’expérience première, demeure (cependant) auto-confinée, incapable de mettre (d’elle-même) en lumière cette expérience originelle.

-I, 3, 2-

*dṛksvābhāsaiva nānyena vedyā rūpadṛśeva dṛk /*
*rase saṃskārajatvaṃ tu tattulyatvaṃ na tadgatiḥ //*

L'aperception *(dṛk)* brille de sa seule lumière *(svābhāsa)* et n'est perçue de rien d'autre (qu'elle-même), de même que la perception d'une saveur ne (peut) l'être par celle d'une couleur. Ainsi, le fait de naître des traces résiduelles (favorise) la similarité du souvenir (avec l'expérience originelle), et non pas la cognition *(gati)* (de la similarité entre l'objet du souvenir et celui de l'expérience originelle).

-I, 3, 3-

*athātādviṣayatve'pi smṛtes tad avasāyataḥ /*
*dṛṣṭālambantā bhrāntyā etannirākaroti tadetadasañjasam //*

Ni la perception elle-même, ni son objet ne participent en réalité du champ mémoriel.

Cependant, tous deux semblent y être appréhendés *(avasāya)* et ceci, en raison de la nature illusoire de la remémoration. Mais (une telle pensée) n'est-elle pas absurde !

-I, 3, 4-

*smṛtitaiva kathaṃ tāvad bhrānteś cārthasthitiḥ katham /*
*pūrvānubhavasaṃskārāpekṣā ca kimitīṣyate //*

Comment, sur la base d'une illusion, une fonction fiable (au sein de la vie pratique) pourrait-elle être attribuée à l'objet ?

Qu'en serait-il alors du principe de remémoration ? Et qu'y aurait-il à espérer des tendances inconscientes *(saṃskāra)* nées d'expériences passées ?

-I, 3, 5-

*bhrāntitve cāvasāyasya na jaḍād viṣayasthitiḥ /*

*tato 'jāḍye nijollekhaniṣṭhān nārthasthitis tataḥ //*

Si, du fait de sa nature non-consciente, l'appréhension mentale *(avasāya)* n'était que mirage *(bhrāntitva)*, il lui serait alors impossible d'identifier un objet.

Il en irait de même dans le cas contraire, également, car la connaissance ne ferait jamais référence qu'à elle-même, et il lui serait à jamais impossible d'établir aucun objet.

-I, 3, 6-

*evam anyonyabhinnānām aparasparavedinām /*
*jñānānām anusaṃdhānajanmā naśyej janasthitiḥ //*

De cette manière, l'existence humaine *(jana-sthiti)* parviendrait à son terme puisqu'elle se fonde sur l'interconnexion de connaissances distinctes les unes des autres et dénuées de perception mutuelle…

-I, 3, 7-

*na ced antaḥkṛtānāntaviśvarūpo maheśvaraḥ /*
*syād ekaś cidvapur jñānasmṛtyapohanaśaktimān //*

… s'il n'existait un suprême Seigneur qui embrasse en Lui-même l'infinie multiplicité des phénomènes universels, soit doué de conscience *(cid-vapus)* et investi des énergies de connaissance, remémoration et différenciation *(apohana)*.

-I, 4, 1-

*sa hi pūrvānubhūtārthopalabdhā parato 'pi san /*
*vimṛśan sa iti svairī smaratītyapadiśyate //*

En vérité, celui qui appréhende *(upalabdhṛ)* (à présent) un objet lié à une expérience antérieure, (ne cesse), en dépit du temps écoulé, d'être (lui-même) ; il a toute liberté de prendre conscience (selon son désir) et l'on dit ainsi de lui qu'il se remémore.

-I, 4, 2-

*bhāsayec ca svakāle ’rthāt pūrvābhāsitam āmṛśan /*
*svalakṣaṇaṃ ghaṭābhāsamātreṇāthākhilātmanā //*

Et, s’avisant, au moment (de la remémoration), de l’objet qui apparut précédemment (à sa conscience), dans toute sa singularité, il le met en lumière, sous l’aspect du seul phénomène « jarre », etc., ou en tant que totalité (intégrant ses divers aspects).

-I, 4, 3-

*na ca yuktaṃ smṛter bhede smaryamāṇasya bhāsanam /*
*tenaikyaṃ bhinnakālānāṃ saṃvidāṃ veditaiṣa saḥ //*

Il ne convient pas de dire que le souvenir se manifeste (à la conscience) comme distinct de l’acte mémoriel. De ce fait, l’unité des diverses connaissances ainsi que leur localisation temporelle dépend forcément de ce sujet connaissant.

-I, 4, 4-

*naiva hyaṇubhavo bhāti smṛtau pūrvo ’rthavatpṛthak /*
*prāganvabhūvam ahamityātmārohaṇabhāsanāt //*

En fait, dans une remémoration, l’expérience passée ne brille pas séparément, à la manière d’un objet, mais plutôt (sous la forme d’une pensée du type) : « j’ai éprouvé ceci précédemment ». Toute manifestation émane en effet à l’intérieur du Soi.

-I, 4, 5-

*yoginām api bhāsante na dṛśo darśanāntare /*
*svasaṃvidekamānāstā bhānti meyapade ’pi vā //*

Pour les *yogin*, précisément, les perceptions (qu’ils ont) d’autrui ne se révèlent pas (comme de simples manifestations d’objets) mais apparaissent

centrées en leur conscience, et cela, même si certains les confondent avec des objets perceptibles.

-I, 4, 6-

*smaryate yad dṛgāsīnme saivam ityapi bhedataḥ /*
*tadvyākaraṇam evāsyā mayā dṛṣṭam iti smṛteḥ //*

Ce qui surgit (distinctement) à la mémoire sous la forme : « j'ai vu cela », et semble ainsi se distinguer (de la remémoration) n'est en réalité rien d'autre qu'une détermination de la remémoration exprimée ainsi : « cela a été vu par moi ».

-I, 4, 7-

*yā ca paśyāmy aham imaṃ ghaṭo 'yam iti vā 'vasā /*
*manyate samavetaṃ sāpy avasātari darśanam //*

Qu'il s'agisse de la perception mentale de la forme : « c'est une jarre », ou de celle : « je l'aperçois », on incline à penser que la perception (non-différenciée) a de même pour origine le sujet qui en prend conscience.

-I, 4, 8-

*tanmayā dṛśyate dṛṣṭo 'yaṃ sa ity āmṛśatyapi /*
*grāhyagrāhakatābhinnāvarthau bhātaḥ pramātari //*

Prenant ainsi conscience *(āmṛśati)* : « ceci est vu de moi, c'est objet de ma vision », le sujet *(pramātṛ)* (réunit en lui) les deux termes inséparables de la relation, objet perçu et sujet percevant.

-I, 5, 1-

*vartamānāvabhāsānāṃ bhāvānām avabhāsanam /*
*antaḥsthitavatām eva ghaṭate bahirātmanā //*

La mise en lumière des phénomènes qui se révèlent à l'existence sous forme extérieure demeure toutefois intérieure au Soi.

-I, 5, 2-

*prāg ivārtho 'prakāśaḥ syāt prakāśātmatayā vinā /*
*na ca prakāśo bhinnaḥ syād ātmārthasya prakāśatā //*

Dépourvu de sa nature de lumière consciente, l'objet ne se manifesterait plus comme à l'instant passé (où il fut connu).

La Lumière-Conscience ne saurait (ainsi) être séparée de l'objet (car) c'est elle-même qui met (toute chose) en lumière.

-I, 5, 3-

*bhinne prakāśe cābhinne saṃkaro viśayasya tat /*
*prakāśātmā prakāśyo 'rtho nāprakāśaś ca siddhyati //*

Dans le cas d'une lumière consciente indifférenciée et distincte de l'objet, la confusion des (divers) phénomènes ne manquerait pas de surgir.

(Par conséquent), tout objet manifesté a pour nature la lumière consciente, et ce qui en est dénué n'a pas de réalité.

-I, 5, 4-

*tattadākasmikābhāso bāhyaṃ ced anumāpayet /*
*na hy abhinnasya bodhasya vicitrābhāsahetutā //*

Si la manifestation en sa multiplicité n'a pas de cause, il faut alors inférer son extériorité (relativement à la conscience).

En effet, l'intellection *(bodha)*, elle-même indifférenciée, ne peut être cause de la diversité phénoménale.

-I, 5, 5-

*na vāsanāprabodho 'tra vicitro hetutām iyāt /*
*tasyāpi tatprabodhasya vaicitrye kiṃ nibandhanam //*

L'éclosion variée des tendances inconscientes ne peut non plus en être la source ; car la cause originelle de l'éclosion de cette diversité ne saurait faire l'objet d'une formulation mentale.

-I, 5, 6-

*syād etad avabhāseṣu teṣv evāvasite sati /*
*vyavahāre kim anyena bāhyenānupapattinā //*

Même si cela est vrai, (il est un fait que) l'expérience quotidienne ne peut se dérouler que sur la base de ces manifestations mentales. Pourquoi recourir alors à une (pseudo-réalité) extérieure (à la conscience), qui serait sans fondement ?

-I, 5, 7-

*cidātmaiva hi devo 'ntaḥsthitam icchāvaśādbahiḥ /*
*yogīva nirupādānam arthajātaṃ prakāśayet //*

Car ce Dieu dont l'essence est Conscience peut révéler hors de Lui, selon la spontanéité de son désir, ce qui repose en Lui, (et ceci), tel un *yogin*, sans cause matérielle.

-I, 5, 8-

*anumānam anābhātapūrve naiveṣṭham indriyam /*
*ābhātam eva bījāder ābhāsed dhetuvastunaḥ //*

On ne peut admettre (comme terme final d') une inférence un objet non-perçu par le passé.

Les objets, (en effet), ne se manifestent que grâce à la perception (sensorielle) de choses telles que des graines, etc., qui jouent ici le rôle de facteur causal.

-I, 5, 9-

*ābhāsaḥ punar ābhāsād bāhyasyāsīt kathaṃcana /*
*arthasya naiva tenāsya siddhir nāpy anu mānataḥ //*

En outre, jamais, en aucune manière, ne se manifeste un objet qui soit extérieur à la Lumière-Conscience.

Il est de fait impossible de prouver son existence par inférence.

-I, 5, 10-

*svāminaś cātmasaṃsthasya bhāvajātasya bhāsanaṃ /*
*asty eva na vinā tasmād icchāmarśaḥ pravartate //*

Le Seigneur manifeste toute chose comme intérieure à lui-même.
Il ne pourrait y avoir, sinon, de saisie consciente émergeant sous forme d'élan-intention *(icchā)*.

-I, 5, 11-

*svabhāvam avabhāsasya vimarśaṃ vidur anyathā /*
*prakāśo 'rthoparakto 'pi sphuṭikādijaḍopamaḥ //*

La Lumière-Conscience a pour nature essentielle la pure conscience-en-acte (représentation consciente), cela est bien connu (de nous). Sinon, même altérée par (le réfléchissement) des objets en elle, celle-ci ne se distinguerait pas de l'inertie d'un cristal.

-I, 5, 12-

*ātmāta eva caitanyaṃ citkriyā citikartṛtā /*
*tātparyeṇoditas tena jaḍāt sa hi vilakṣaṇaḥ //*

Le Soi est Conscience absolue et, de ce fait, activité consciente et efficience de la conscience-en-acte.
C'est parce qu'il se distingue du non-conscient qu'on le définit ainsi.

-I, 5, 13-

*citiḥ pratyavamarśātmā parā vāk svarasoditā /*
*svātantryam etan mukhyaṃ tad aiśvaryaṃ paramātmanaḥ //*

La conscience-en-acte est conscience réfléchie de soi. On l'appelle également « Parole suprême » qui se révèle d'elle-même (à tout instant).
Elle est liberté absolue et ineffable souveraineté du Soi ultime.

-I, 5, 14-

*sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī /*
*saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭinaḥ //*

Fulguration, Réalité absolue, affranchie du temps et de l'espace, c'est cette essence universelle que l'on appelle Cœur du Seigneur suprême.

-I, 5, 15-

*ātmānam ata evāyaṃ jñeyīkuryāt pṛthaksthiti /*
*jñeyaṃ na tu tadaunmukhyāt khaṇḍyetāsya svatantratā //*

(Le Seigneur) se donne ainsi à connaître sous l'aspect d'objet de connaissance. Ce dernier, toutefois, n'a pas d'existence séparée (indépendante de Lui). Sinon, en raison de son orientation vers le connaissable, sa liberté (souveraine) s'en trouverait abolie.

-I, 5, 16-

*svātantryāmuktam ātmānaṃ svātantryād advayātmanaḥ /*
*prabhur īśādi saṃkalpair nirmāya vyavahārayet //*

C'est en effet depuis sa liberté (qui est) d'essence non-duelle, que le Seigneur aspire à se révéler librement au travers de la vie pratique *(vyavahārayet)* en forgeant des conceptions telles que « Seigneur » *(īśa*), etc.

-I, 5, 17-

*nāhantādiparamarśabhedād asyānyatātmanaḥ /*
*ahaṃmṛśyatayaivāsya sṛṣṭestiṅvācyakarmavat //*

Il n'existe pas de distinction (ultime) entre les (diverses) prises de conscience de soi *(parāmarśa)*, en dépit des multiples modalités conscientes qui les appréhendent, telle l'ipséité « je », etc.

L'émission créatrice (issue du Seigneur suprême) ne devient en effet connaissable que par la prise de conscience « je (suis) », tout comme

l'action (exprimée par un verbe) est perçue grâce à la désinence personnelle.

-I, 5, 18-

*māyāśaktyā vibhoḥ saiva bhinnasaṃvedyagocarā/*
*kathitā jñānasaṃkalpādhyavasāyādināmabhiḥ //*

Cette Conscience qui, en vertu de la puissance de *Māyā*, se déploie dans le champ phénoménal, (apparemment) distinct du Seigneur, est, (selon le cas), nommée « cognition », « création mentale », « détermination », etc.

-I, 5, 19-

*sākṣātkārakṣaṇe 'pyasti vimarśaḥ katham anyathā /*
*dhāvanādyupapadyeta pratisaṃdhānavarjitam //*

À l'instant d'une expérience immédiate intervient également une prise de conscience (synthétique) *(vimarśa)*.

Comment, sinon, pourrait-on se mettre à courir, en l'absence d'une approche globale de cette action ?

-I, 5, 20-

*ghaṭo 'yam ity adhyavasā nāmarūpātirekiṇī /*
*pareśaśaktir ātmeva bhāsate na tv idantayā //*

La détermination cognitive *(adhyavasā)* du type : « c'est une jarre » est (elle-même) une puissance du Seigneur suprême qui transcende nom et forme.

Elle brille comme « soi », et non en tant que « cela ».

-I, 5, 21-

*kevalaṃ bhinnasaṃvedyadeśakālānurodhataḥ /*
*jñānasmṛtyavasāyādi sakramaṃ pratibhāsate //*

C’est seulement parce qu’elles sont affectées par le temps et l’espace dans le domaine varié du perceptible, que cognitions, remémorations, déterminations mentales… apparaissent comme successives.

-I, 6, 1-

*ahaṃpratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāgvapuḥ /*
*nāsau vikalpaḥ sa hy ukto dvayākṣepī viniścayaḥ //*

Cette prise de conscience du Je est par essence Lumière-Conscience. Elle a pour forme la parole. Elle n’est (cependant) pas différenciatrice car cela introduirait alors une dualité.

-I, 6, 2-

*bhinnayor avabhāso hi syād ghaṭāghaṭyor dvayoḥ /*
*prakāśasyeva nānyasya bhedinas tv avabhāsanam //*

Deux phénomènes distincts, tels que « jarre » et son absence peuvent (certes) (co-)exister.

Mais rien ne saurait se manifester, (qui soit) autre (ou) distinct de la Lumière-Conscience.

-I, 6, 3-

*tadatatpratibhābhājā mātraivātadvyapohanāt /*
*tanniścayanamukto hi vikalpo ghaṭa ityayam //*

En effet, la certitude éprouvée face à un objet (« cela ») a pour nom la connaissance déterminée « jarre », etc. Le sujet conscient en qui coexistent cette chose et son contraire a donc exclu (la pensée) : « non cela ».

-I, 6, 4-

*cittattvaṃ māyayā hitvā bhinna evāvabhāti yaḥ /*
*dehe buddhāvatha prāṇe kalpite nabhasīva vā //*

Ayant abandonné, sous l'effet de *Māyā*, sa nature de conscience absolue *(cit-tattvam)*, la prise de conscience « je » brille (en assumant) des formes différenciées, telles que le corps, l'intellect, le souffle, ou l'éther…

-I, 6, 5-

*pramātṛtvenāhamiti vimarśo 'nyavyapohanāt /*
*vikalpa eva sa parapratiyogyavabhāsajaḥ //*

… (elle est alors erronément perçue) comme sujet conscient. On l'appelle connaissance différenciatrice *(vikalpa)* parce qu'elle exclut tout autre (objet de perception que le sien propre) : elle surgit en effet de manifestations qui s'opposent.

-I, 6, 6-

*kādācitkāvabhāse yā pūrvābhāsādiyojanā /*
*saṃskārātkalpanā proktā sāpi bhinnāvabhāsini //*

Opérer une jonction entre, d'une part, des phénomènes apparus à tel moment et, d'autre part, ceux qui leur furent antérieurs, est l'œuvre, dit-on, de la construction imaginatrice *(kalpanā)* (réalisée) à partir des tendances inconscientes *(saṃskāra)* ; celle-ci concerne la mise en lumière de réalités différenciées.

-I, 6, 7-

*tadevaṃ vyavahāre 'pi prabhurdehādimāviśan /*
*bhāntam evāntar arthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ //*

Ainsi, même au cœur de la vie courante, le Seigneur s'étant établi dans le corps, etc. manifeste comme extérieur, par (le simple élan) de son désir, le flot des objets qui brillent uniquement en lui-même.

-I, 6, 8-

*evaṃ smṛtau vikalpe vāpyapohanaparāyaṇe /*
*jñāne vāpyantarābhāsaḥ sthita eveti niścitam //*

Il apparaît ainsi avec certitude que tout phénomène existe à l'intérieur (de la conscience).

(Tel est le cas) des remémorations, (ou encore) des déterminations/idéations *(vikalpa)* qui reposent (à la fois) sur la différenciation et la connaissance (indifférenciée).

-I, 6, 9-

*kintu naisargiko jñāne bahirābhāsanātmani /*
*pūrvānubhavarūpastu sthitaḥ sa smaraṇādiṣu //*

Cependant, dans l'expérience cognitive dévoilant (l'objet) comme extérieur, (la manifestation apparaît) spontanément,

alors que dans l'expérience mémorielle, etc., celle-ci relève d'expériences passées.

-I, 6, 10-

*sa naisargika evāsti vikalpe svairacāriṇi /*
*yathābhimatasaṃsthānābhāsanād buddhigocare //*

Dans le cas d'une connaissance déterminée *(vikalpa)* fonctionnant de manière autonome, (telle réalité) apparaît aussi spontanément,

Car cette manifestation surgit à son gré dans le champ de l'intellect *(buddhi)*.

-I, 6, 11-

*ata eva yathābhiṣṭhasamullekhāvabhāsanāt /*
*jñānakriye sphuṭe eva siddhe sarvasya jīvataḥ //*

Ainsi parce qu'au gré de son désir, tout être vivant révèle *(avabhāsana)* en la ciselant, (la réalité),

Celui-ci possède d'évidence, (les deux énergies de) connaissance et d'action.

-I, 7, 1-

*yā caiṣā pratibhā tattatpadārthakramarūṣitā /*
*akramānantacidrūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ //*

Et ce rayonnement de la conscience intuitive *(pratibhā)* voilé par la poussière (qui émane) des objets variés se succédant (sans trêve)
n'est autre que Parameśvara, sujet conscient (par excellence), Lui dont l'essence est conscience infinie, dénuée de toute succession.

-I, 7, 2-

*tattadvibhinnasaṃvittimukhair ekapramātari /*
*pratitiṣṭhatsu bhāveṣu jñāteyam upapadyate //*

Concernant les multiples cognitions *(saṃvitti)* liées à des objets variés, leurs relations mutuelles ne sont possibles que si elles s'enracinent en un unique sujet conscient.

-I, 7, 3-

*deśakālakramajuṣām arthānāṃ svasamāpinām /*
*sakṛdābhāsasādhyo 'sāvanyathā kaḥ samanvayaḥ //*

Quelle autre relation envisager (en effet), que celle assumant la forme d'une manifestation simultanée (sous le sceau de l'unité) d'éléments soumis à la succession temporelle et spatiale, et délimités en eux-mêmes ?

-I, 7, 4-

*pratyakṣānupalambhānāṃ tattadbhinnāṃśpātinām /*
*kāryakāraṇatāsiddhihetutaikapramātrjā //*

L'établissement d'une relation causale nécessite la présence d'un unique sujet conscient, (afin de mettre en relation), par le jeu de perception et de non-perception, les aspects mutuellement distincts.

-I, 7, 5-

*smṛtau yaiva svasaṃvittiḥ pramāṇaṃ svātmasaṃbhave /*
*pūrvānubhavasadbhāve sādhanaṃ saiva nāparam //*

Étant l'origine de (toute) connaissance au moment de l'expérience mémorielle, c'est cette même conscience de soi *(sva-saṃvittiḥ)*, et aucune autre, qui rend possible (l'évocation d'une) expérience passée.

-I, 7, 6-

*bādhyabādhakabhāvo 'pi svātmaniṣṭhāvirodhinām /*
*jñānānām udiyād ekapramātṛpariniṣṭhiteḥ //*

Concernant des cognitions limitées à elles-mêmes et ne s'excluant pas *(avirodhinām)*, la relation unissant l'auteur de la négation/réfutation à ce qui est nié/réfuté *(bādhya-bādhaka-bhāvo)*, ne saurait exister que si (ces réalités) reposent en un unique sujet conscient.

-I, 7, 7-

*viviktabhūtalajñānaṃ ghaṭābhāvamatir yathā /*
*tathā cecchuktikājñānaṃ rūpyajñānāpramātṛtvavit //*

De même que la conscience d'un sol nu évoque la notion de l'absence de jarre,

de même, la conscience de la nacre équivaut à celle de la non-validité de la conscience *(jñāna)* (erronée) « argent ».

-I, 7, 8-

*naiva śuddhasthalajñānātsiddhyet tasyāghaṭātmatā /*
*na tūpalabdhiyogyasyāpyatrābhāvo ghaṭātmanaḥ //*

Il n'en est pas ainsi ; à partir de la conscience *(jñāna)* du sol pur/vide (de tout objet), on peut (seulement) établir qu'il n'est pas une jarre.

Mais cela ne permet pas de conclure à l'absence, (sur le sol), de la jarre, (elle qui est) perceptible par les sens *(upalabdhi)*.

-I, 7, 9-

*viviktaṃ bhūtalaṃ śaśvadbhāvānāṃ svātmaniṣṭhiteḥ /*
*tatkathaṃ jātu tajjñānaṃ bhinnasyābhāvasādhanam //*

Le sol demeure sans cesse distinct des objets car ceux-ci sont limités à eux-mêmes.

Mais alors, comment, certaines fois *(jātu)*, la (simple) conscience du sol conduirait-elle à (s'aviser) de l'absence d'un objet ?

-I, 7, 10-

*kiṃ tv ālokacayo 'ndhasya sparśo voṣṇādiko mṛduḥ /*
*tatrāsti sādhayet tasya svajñānam aghaṭātmatām //*

Cependant (il est vrai qu') une tache lumineuse ou, pour un aveugle, le contact chaud, doux, etc. permet d'établir en cet endroit la non-identité de telles perceptions avec la conscience d'une jarre.

-I, 7, 11-

*piśācaḥ syād anāloko 'pyālokābhyantare yathā /*
*adṛśyo bhūtalasyāntar na niṣedhyaḥ sa sarvathā //*

De la même manière, en raison de sa nature non lumineuse (invisible), (un spectre tel) Piśāca peut (certes) prendre place au sein de la lumière,

(mais), du fait de son invisibilité, on ne peut totalement exclure sa présence sur le sol.

-I, 7, 12-

*evaṃ rupyavidābhāvarūpā śuktimatir bhavet /*
*na tvādyarajatajñapteḥ syād aprāmāṇyavedikā //*

Ainsi, la pensée *(mati)* de la nacre peut-elle correspondre à l'absence de perception *(vid)* de l'argent.

Elle ne peut cependant impliquer le caractère erroné d'une connaissance antérieure portant sur l'argent.

-I, 7, 13-

*dharmyasiddher api bhaved bādhā naivānumānataḥ /*
*svasaṃvedanasiddhā tu yuktā saikapramātrjā //*

L'exclusion/réfutation *(bādha)* (d'une perception) ne peut s'établir à partir d'une inférence, du fait que n'est pas attestée, (lors de cette inférence, l'existence du) possesseur de qualité *(dharmin)*.

Mais elle est en revanche réalisable par un sujet conscient unique, comme nous le prouve la perception individuelle (que nous avons des choses).

-I, 7, 14-

*ittham atyarthabhinnārthāvabhāsakhacite vibhau /*
*samalo vimalo vāpi vyavahāro 'nubhūyate //*

Ainsi, l'expérience liée aux activités quotidiennes, pures ou impures, se fonde en le Seigneur Tout-puissant *(vibhu)*, Lui dont émanent les reflets formés par la variété des phénomènes extérieurs.

-I, 8, 1-

*tātkālikākṣasāmakśyasāpekṣāḥ kevalaṃ kvacit /*
*ābhāsā anyathānyatra tv andhatamasādiṣu //*

Parfois, les phénomènes se révèlent au travers de perceptions sensorielles immédiates,

d'autres fois encore, dans le cas de ténèbres, ou pour un aveugle, il n'en va pas ainsi.

-I, 8, 2-

*viśeṣo 'rthāvabhāsasya sattāyāṃ na punaḥ kvacit /*
*vikalpeṣu bhaved bhāvibhavadbhūtārthagāmiṣu //*

Cependant, de telles distinctions ne concernent pas l'existence réelle de phénomènes (apparaissant) dans les connaissances déterminées *(vikalpa)* relatives à des objets passés, présents, futurs.

-I, 8, 3-

*sukhādiṣu ca saukhyādihetuṣvapi ca vastuṣu /*
*avabhāsasya sadbhāve 'pyatītatvāttathā sthitiḥ //*

Même si des phénomènes tels que les impressions agréables *(sukha)*, ainsi que les (divers) facteurs les favorisant *(saukhya)*, existent (bel et bien à tel moment) *(sadbhāve)*, du fait qu'ils ressortissent au passé, (ils ne suscitent plus) le même état.

-I, 8, 4-

*gāḍhamullikhyamāne tu vikalpena sukhādike /*
*tathā sthitis tathaiva syāt sphuṭam asyopalakṣaṇāt //*

Cependant, lorsque (ces impressions) agréables, etc., deviennent les objets assidus d'une connaissance déterminante *(vikalpa)* attentive, elles se présentent telles que (par le passé), car elles sont associées à la clarté de la perception présente.

-I, 8, 5-

*bhāvābhāvāvabhāsānā bāhyatopādhiriṣyate /*
*nātmā sattā tatas teṣām āntarāṇāṃ satāṃ sadā //*

L'« apparaître » extérieur des manifestations, qu'elles soient réelles ou non, n'est qu'une qualification secondaire.

Elle n'en est pas l'essence même. Aussi, leur véritable nature n'est-elle jamais qu'intérieure.

-I, 8, 6-

*āntaratvāt pramātraikye naiṣāṃ bhedanibandhanā /*

*arthakriyāpi bāhyatve sā bhinnābhāsabhedataḥ //*

Ne faisant qu'un avec le sujet conscient, et étant donc intérieurs (à la conscience), les phénomènes n'ont ici aucune efficience ; même dans le cas (d'un « apparaître ») extérieur, (l'efficience apparaît) différenciée en fonction des divers phénomènes.

-I, 8, 7-

*cinmayatve 'vabhāsānām antar eva sthitiḥ sadā /*
*māyayā bhāsamānānāṃ bāhyatvād bahir apy asau //*

Parce qu'ils sont, en raison de leur nature même, conscience, les phénomènes existent toujours sur le mode intérieur. (Néanmoins) ils existent également sur le mode extérieur car *Māyā* les manifeste extérieurement.

-I, 8, 8-

*vikalpe yo 'yam ullekhaḥ so 'pi bāhyaḥ pṛthakprathaḥ /*
*pramātraikātmyam āntaryaṃ tato bhedo hi bāhyatā //*

Ce qui fait l'objet d'une détermination mentale, étant manifesté de manière différenciée, apparaît aussi comme extérieur.

L'intériorité est donc synonyme de l'état d'union avec le sujet conscient, tandis que l'extériorité implique une séparation.

-I, 8, 9-

*ullekhasya sukhādeśca prakāśo bahir ātmanā /*
*icchato bhartur adhyakṣarūpo 'kṣādibhuvāṃ yathā //*

Si les fruits de l'imagination *(ullekha)* ainsi que les impressions agréables *(sukha)*, etc. se manifestent sur le mode de l'extériorité,

c'est que le Seigneur le désire ainsi ; il en va de même des objets sensoriels, perceptibles par nature.

-I, 8, 10-

*tad aikyena vinā na syāt saṃvidāṃ lokapaddhatiḥ /*
*prakāśaikyāt tad ekatvaṃ mātaikaḥ sa iti sthitam //*

Sans l'unification des perceptions *(saṃvid)*, le cours du monde ne serait pas. Celle-ci repose sur l'unité *(ekatvam)* de la Lumière-Conscience *(prakāśa)* et elle est ainsi le sujet conscient unique. Ceci est (maintenant) établi.

-I, 8, 11-

*sa eva vimṛśattvena niyatena maheśvaraḥ /*
*vimarśa eva vedasya śuddhe jñānakriye yataḥ //*

Cet (ultime sujet conscient) ne fait qu'un avec le Seigneur suprême car il a pour essence une prise de conscience inébranlable,
et celle-ci (se décline en ses deux) énergies de connaissance et d'activité propres au Seigneur.

-II, 1, 1-

*ata eva yad apy uktaṃ kriyā naikasya sakramā /*
*eketyādi pratikṣiptaṃ tad ekasya samarthanāt //*

Ainsi cette assertion : « l'action liée à un sujet unique ne saurait être à la fois une et dotée de succession » a-t-elle été réfutée car l'unicité (du sujet conscient) a été prouvée.

-II, 1, 2-

*sakramatvaṃ ca laukikyāḥ kriyāyāḥ kālaśaktitaḥ /*
*ghaṭate na tu śāśvatyāḥ prābhavyāḥ syāt prabhor iva //*

En vertu de la puissance temporelle, l'action liée au monde est successive. Mais ce n'est le cas ni pour l'activité divine éternelle, ni pour le Seigneur.

-II, 1, 3-

*kālaḥ sūryādisaṃcātas tattatpuṣpādijanma vā /*
*śītoṣṇe vātha tallakṣyaḥ krama eva tattvataḥ //*

Le temps n'est autre, en réalité, que la succession dotée de signes spécifiques ; (elle est) visible dans la course du soleil, etc., la naissance d'une fleur, (l'alternance) de la rigueur puis de la chaleur (saisonnière).

-II, 1, 4-

*kramo bhedāśrayo bhedo 'pyābhāsasadasattvataḥ /*
*ābhāsasadasattve tu citrābhāsakātaḥ prabhoḥ //*

La succession relève de la différenciation, qui elle-même dépend de l'existence et de la non-existence de phénomènes.

Mais toutes deux sont, en dernier ressort, le fait du Seigneur, créateur de (l'infinie) diversité (des choses).

-II, 1, 5-

*mūrtivaicitryato deśakramam ābhāsayaty asau /*
*kriyāvaicitryanirbhāsāt kālakramam apīśvaraḥ //*

De même qu'il manifeste la succession temporelle à partir de la multiplicité des actions, le Seigneur révèle la succession spatiale depuis la variété des formes.

-II, 1, 6-

*sarvatrābhāsabhedo 'pi bhavet kālakramākaraḥ /*
*vicchinnabhāsaḥ śunyāder mātur bhātasya no sakṛt //*

Même si la diversité phénoménale affectant toute chose et qui est à l'origine de la succession temporelle, apparaît séparée / de manière discontinue *(vicchinnabhāsaḥ)* au sujet conscient du vide, etc. *(śunyāder mātur)*, (il n'en va) pas ainsi pour le sujet conscient (suprême) qui brille une fois pour toutes.

-II, 1, 7-

*deśakramo 'pi bhāveṣu bhāti mātur mitātmanaḥ /*
*svātmeva svātmanā pūrṇā bhāvā bhānty amitasya //*

Quant à la succession spatiale, elle ne se révèle sous cet aspect (différencié) qu'au sujet conscient limité.

Mais toute chose – n'étant (en réalité) autre que le Soi – se révèle dans sa plénitude, en tant que Soi, au sujet conscient non-limité.

-II, 1, 8-

*kiṃ tu nirmāṇaśaktiḥ sāpy evaṃ viduṣa īśituḥ /*
*tathā vijñātāvijñeyabhedo yad avabhāsyate //*

Cependant, cette énergie créatrice *(nirmāṇa-śakti)* procède du Seigneur qui en prend conscience.

C'est ainsi que se manifeste la diversité des sujets et objets de connaissance.

-II, 2, 1-

*kriyāsaṃbandhasāmānyadravyadikkālabuddhyaḥ /*
*satyāḥ sthairyopayogābhyām ekānekāśrayā matāḥ //*

Action, relation, trait général/universel, substance, lieu et temps, (toutes) ces notions sont bien réelles en raison (des critères de) permanence et d'application pratique. Chacune d'entre elles est considérée comme une unité incluant la multiplicité.

-II, 2, 2-

*tatraikam antaraṃ tattvaṃ tad evendriyavedyatām /*
*saṃprāpyānekatāṃ yāti deśakālasvabhāvataḥ //*

En ce domaine, (l'action), la réalité interne est une. Mais ce n'est qu'une fois le passage accompli, de l'objet à son état d'objet de perception

sensorielle, que (cette réalité) s'ouvre à la multiplicité, car elle a alors intégré le temps et l'espace à sa propre nature.

-II, 2, 3-

*taddvāyalambanā etā mano 'nuvyavasayāyi sat /*
*karoti mātṛvyāpāramāyīḥ karmādikalpanāḥ //*

La pensée *(manas)*, tout en réagissant (aux perceptions), échafaude des constructions mentales, telle l'action, etc., issues de l'activité du sujet conscient et qui se présentent à la fois comme unité et multiplicité.

-II, 2, 4-

*svātmaniṣṭhā viviktābhā bhāvā ekapramātari /*
*anyonyānvayarūpaikyayujaḥ saṃbandhadhīpadam //*

Les objets apparaissant distincts et réduits à eux-mêmes *(svātma-niṣtha)* sont, en un seul et même sujet conscient, réunis (sous le sceau de) l'unité par une relation mutuelle de co-présence *(anvaya)* ; ce que recouvre le concept de relation.

-II, 2, 5-

*jātidravyāvabhāsānāṃ bahirapyekarūpatām /*
*vyaktyekadeśabhedaṃ cāpyālambate vikalpanāḥ //*

Pour les manifestations d'espèce générale *(jāti)* et de substance *(dravya)*, les pensées différenciatrices *(vikalpanāḥ)* se fondent, (d'une part), en une unité qui est extérieure au sujet et, (d'autre part), en une multiplicité liée aux différences (présentes) entre les individus *(vyakti)* et les parties d'une chose *(eka-deśa)*.

-II, 2, 6-

*kriyāvimarśaviṣayaḥ kārakāṇāṃ samanvayaḥ /*
*avadhyavadhimadbhāvānvayālambā digādidhī //*

Les inter-relations propres aux désinences casuelles reposent sur une conscience déterminée de l'action (signifiée par le verbe) *(kriyā)*.

Les concepts de localisation *(diś)*, etc. relèvent de la relation qui met en rapport la limite *(avadhi)* à son substrat (ainsi limité).

-II, 2, 7-

*evamevārthasiddhiḥ syānmāturarthakriyārthinaḥ /*
*bhedābhedavatārthena tena na bhrāntirīdṛśī //*

Pour un sujet conscient qui se propose d'agir, la réalisation du projet peut s'effectuer par l'intermédiaire d'un objet assumant la double modalité d'unité et de multiplicité. C'est pourquoi, (concernant la relation), etc., il ne peut être question d'erreur.

-II, 3, 1-

*idametādṛgityevaṃ yadvaśādvyavatiṣṭhe /*
*vastu pramāṇaṃ tatso 'pi svābhāso 'bhinnavodayaḥ //*

Tout élément du réel apparaît (limité) en tant que « ceci » et sous telle forme, en raison des moyens de connaissance vraie *(pramāṇa)*. (Cette connaissance) est auto-lumineuse *(svābhāsa)* et surgit sous un jour toujours nouveau.

-II, 3, 2-

*so 'ntastathāvimarśātmā deśakālādyabhedini /*
*ekābhidhānaviṣaye mitirvastunyabādhitā //*

Cette connaissance qui a donc pour essence une prise de conscience intérieure, ne subit de différenciation ni dans l'ordre du temps ni dans celui de l'espace. Elle fait l'objet d'une désignation (unique) et s'assimile à la connaissance directe *(miti)*, à condition qu'elle ne soit pas réfutée.

-II, 3, 3-

*yathāruci yathārthitvaṃ yathāvyutpatti bhidyate /*

*ābhāso 'pyartha ekasminnanusaṃdhānasādhite //*

Même si elle est le résultat d'unifications mentales *(anusaṃdhāna)* (de la part du sujet percevant), la manifestation d'un seul et même objet se présente sous des jours différents, selon son inclination, son intention, sa formation intellectuelle.

-II, 3, 4-

*dīrghavṛttordhvapuruṣadhūmacāndanatādibhiḥ /*
*yathābhāsā vibhidyante deśakālāvibhedinaḥ //*

De la même façon qu'en raison des distinctions de temps, de lieu, etc., les phénomènes se différencient, (apparaissent) long, rond, élevé, homme, fumée, santal…

-II, 3, 5-

*tathaiva sadghaṭadravyakāñcanojjvalatādayaḥ /*
*ābhāsabhedā bhinnārthakāriṇaste padaṃ dhvaneḥ //*

…de même, les diverses manifestations « existant » *(sat)*, « jarre », « substance », « or », etc., aident à poursuivre des buts distincts et reçoivent, pour les désigner, un mot qui les suggère *(dhvani)*.

-II, 3, 6-

*ābhāsabhedādvastūnāṃ niyatārthakriyā punaḥ /*
*sāmānādhīkaraṇyena pratibhāsādabhedinām //*

Les choses possèdent une efficience causale déterminée *(niyatārthakriyā)*, relative à la variété des phénomènes (dont elles sont la synthèse),

Cependant (cette efficience sera autre) si ces phénomènes apparaissent inter-reliés du fait de leur connexion en un même substrat *(sāmānādhikaraṇyena)*.

-II, 3, 7-

*pṛthagdīpaprakāśānāṃ srotasāṃ sāgare yathā /*
*aviruddhāvabhāsānāmekakāryā tathaikyadhīḥ //*

Telle l'unité (apparaissant) des faisceaux (nés) des multiples rayons d'une lampe ou des fleuves (se fondant) dans l'océan,

Ainsi, pour des manifestations non-incompatibles (entre elles), naît l'idée d'une unité (ordonnée à) leur commune efficience *(ekakāryā)*.

-II, 3, 8-

*tatrāviśiṣṭe vahnyādau kāryakāraṇatoṣṇatā /*
*tattacchabdārthatādyātmā pramāṇādekato mataḥ //*

Dans ce cas, (par exemple, d'un phénomène) non-déterminé, tel que le feu, etc., c'est un unique moyen de connaissance qui récapitule (à la fois sa nature) de cause ou d'effet *(kārya-kāraṇatā)*, sa chaleur, sa désignation linguistique *(śabdārthatā)*.

-II, 3, 9-

*sā tu deśādikādhyakṣāntarabhinne svalakṣaṇe /*
*tātkālikī pravṛttiḥ syādarthinaḥ apyanumānataḥ //*

Cependant, pour un sujet orienté vers un but (précis), l'activité (cognitive qui l'anime) au moment de la perception, s'exerce en relation avec un objet auto-déterminé *(svalakṣaṇa)* défini par d'autres cognitions telles que le lieu, etc., ou encore à partir d'une inférence.

-II, 3, 10-

*dūrāntikatayārthānāṃ parokṣādhyakṣatātmanā /*
*bāhyāntaratayā doṣairvyañjkasyānyathāpi ca //*

(On assiste) à la manifestation différenciée d'objets (car ceux-ci) se révèlent (soumis aux critères) de proximité ou d'éloignement, d'invisibilité

ou de perceptibilité, d'extériorité ou d'intériorité, du fait des imperfections *(doṣa)* (de la perception humaine) ou pour d'autres motifs encore.

-II, 3, 11-

*bhinnāvabhāsacchāyānāmapi mukhyāvabhāsataḥ /*
*ekapratyavamarśākhyādekatvamanivāritam //*

Mais parce que la conscience opère un ressaisissement de ces divers reflets comme ne faisant qu'un, à partir de la manifestation initiale *(mukhyāvabhāsataḥ)*, leur unité ne peut être réfutée.

-II, 3, 12-

*arthakriyāpi sahajā nārthānāmīśvarecchayā /*
*niyatā sā hi tenāsyā nākriyāto 'nyatā bhavet //*

L'efficience causale des objets ne leur est pas inhérente *(sahaja)* mais découle, en revanche, de l'élan du désir *(icchā)* propre au Seigneur.

De ce fait, en vérité, l'altérité (d'un objet) ne peut être jugée effective, du simple fait de son inefficience causale.

-II, 3, 13-

*rajataikavimarśe 'pi śuktau na rajatasthitiḥ /*
*upādhideśāsaṃvādāddvicandre 'pi nabho 'nyathā //*

Même si l'on prend seulement conscience d'un reflet argenté, nulle trace d'argent ne viendra l'étayer dans l'huître nacrée, car il n'y a alors pas de cohérence possible entre ces perceptions selon les données contingentes *(upādhi)* de l'espace. C'est ainsi que dans l'hypothèse de deux lunes (intervient l'évidence) que le ciel n'est pas ainsi.

-II, 3, 14-

*guṇaiḥ śabdādibhirbhedo jātyādibhirabhinnatā /*
*bhāvānāmitthamekatra pramātaryupapadyate //*

C’est en le sujet conscient et en lui seul que (peuvent) s’ancrer, d’une part, la différenciation entre les modalités d’existence *(bhāva)* selon les propriétés *(guṇa)* telles que le son, etc. et, d’autre part, la non-différenciation selon (leur commune appartenance à) telle espèce *(jāti)*, etc.

-II, 3, 15 & 16-

*viśvavaicitryacitrasya samabhittitalopame /*
*viruddhābhāvasaṃsparśe paramārthasatīśvare //*

*pramātari purāṇe tu sarvadā bhātavigrahe /*
*kiṃ pramāṇaṃ navābhāsaḥsarvapramitibhāgini //*

À l’égard du Seigneur qui est Réalité absolue et qui, pareil à une paroi unie où se reflète l’image changeante de l’univers, ne peut être effleuré par la non-existence,

À ce sujet originel / atemporel *(purāṇa)* qui prend éternellement conscience des manifestations, quel moyen de connaissance vraie – apparaissant sous un jour toujours nouveau – (pourrait-on appliquer), car c’est de lui qu’émane toute connaissance authentique *(pramiti)*.

-II, 3, 17-

*apravartitapūrvo ’tra kevalaṃ mūḍatāvaśāt /*
*śaktiprakāśeneśādivyavahāraḥ pravatyate //*

En raison de l’état d’égarement (subi par la conscience), il ne fut jamais révélé par le passé que la vie courante procède du Seigneur, etc.,

C’est dans cet ouvrage seul que cela se trouve dévoilé, par la mise en lumière de ses énergies.

-II, 4, 1-

*eṣa cānantaśaktitvādevamābhāsayatyamūn /*
*bhāvānicchāvaśādeṣā kriyā nirmātṛtāsya sā //*

Et puisqu'il est Énergie infinie, ainsi révèle-t-il tout ce qui existe par le (simple élan) de son désir !

(En vérité) cette Énergie d'action n'est autre que sa faculté de créer *(nirmātṛtā)*.

-II, 4, 2-

*jaḍasya tu na sā śaktiḥ sattā yadasataḥ sataḥ /*
*kartṛkarmatvatattvaiva kāryakāraṇatā tataḥ //*

Mais ce n'est certes pas l'énergie de l'inerte/non conscient *(jaḍa)* qui (fonde) la réalité de ce qui est et de ce qui n'est pas.

De ce fait, la relation unissant agent et action constitue l'essence même de celle reliant cause et effet.

-II, 4, 3-

*yadasattadasadyuktā nāsataḥ satsvarūpatā /*
*sato 'pi na punaḥ sattālābhenārthaḥ atha cocyate //*

Ce qui n'est pas, n'a pas de réalité ; et pour ce qui n'est pas, point d'essence véritable.

Quant à ce qui est, reconquérir la réalité *(sattā)* n'aurait également pour lui aucun sens. Et comme il est question…

-II, 4, 4-

*kāryakāraṇatā loke sāntarviparivartinaḥ /*
*ubhayendriyavedyatvaṃ tasya kasyāpi śaktitaḥ //*

…de la relation causale dans les choses de la vie courante *(loke)*, (nous répondrons que) la relation de cause à effet consiste à rendre ce qui affleure intérieurement, perceptible *(vedyatvam)* au travers des deux (systèmes interne et externe) d'organes sensoriels *(indriya)*, et cela, grâce à l'énergie (consciente) de cette indéfinissable Réalité.

-II, 4, 5-

*evamekā kriyā saiṣā sakramāntarbahiḥ sthitiḥ /*
*ekasyaivobhayākārasahiṣṇorūpapāditā //*

Ainsi telle est l'action *(kriyā)* qui se présente comme successive, (à la fois) intérieure et extérieure, (mais qui, en réalité,) est une.

Elle ne s'accomplit que (si elle se fonde) en un support unique, (substrat) de la double modalité (interne et externe).

-II, 4, 6-

*bahistasyaiva tatkāryaṃ yadantaryadapekṣayā /*
*pramātrapekṣayā coktā dvayī bāhyāntarasthitiḥ //*

Cela même qui prenait place à l'intérieur d'un objet, une fois extériorisé, devient (ce que l'on appelle) un effet.

La double modalité intérieure-extérieure n'existe, dit-on, que par rapport à un sujet conscient.

-II, 4, 7-

*mātaiva kāraṇaṃ tena sa cābhāsadvayasthitau /*
*kāryasya sthita evaikastadekasya kriyoditā //*

Et seul ce (sujet connaissant) peut ainsi être envisagé comme cause (réelle) dans le domaine de la manifestation *(ābhāsa)*, (apparaissant) sous le double sceau (de l'intérieur et de l'extérieur). L'action émane ainsi d'un (principe) unique qui est (également) à l'origine de l'effet.

-II, 4, 8-

*ata evāṅkure 'pīṣṭo nimittaṃ parameśvaraḥ /*
*tadanyasyāpi bījāderhetutā nopapdyate //*

Ainsi, même dans le cas d'une pousse, le Seigneur suprême est-il reconnu comme cause efficiente *(nimitta)*.

En effet, le statut de cause *(hetutā)* ne saurait convenir à nul autre que Lui, pas même à une graine, etc. !

-II, 4, 9-

*tathā hi kumbhakāro 'sāvaiśvaryaireva vyavasthayā /*
*tattanmṛdādisaṃskārakrameṇa janayed ghaṭam //*

Ainsi, de toute évidence, c'est le potier qui, selon la règle fixée par le Seigneur et lui seul, met au jour la jarre, par une succession *(krama)* d'actions concertées *(saṃskāra)*, imprimées à l'argile, etc.

-II, 4, 10-

*yogināmapi mṛdbīje vinaivecchāvaśena tat /*
*ghaṭādi jāyate tattatsthirasvārthakriyākaram //*

Même en l'absence d'argile ou de graine, en vertu du seul élan de désir *(icchā)* (tel que savent le susciter) les *yogin*,
(peut) apparaître une jarre, ou tout autre objet, doté(e) de permanence *(sthira)* et d'efficience causale *(svārthakriyā)*.

-II, 4, 11-

*yoginirmāṇatābhāve pramāṇāntaraniścite /*
*kāryaṃ hetuḥ svabhāvo vāta evotpattimūlajaḥ //*

Ce n'est qu'après avoir vérifié, selon d'autres normes, que l'objet n'est pas l'œuvre d'un *yogin*, qu'il soit de l'ordre de l'effet ou de la nature essentielle, qu'on lui assigne le statut de cause / raison logique (d'inférence) *(hetu)* se tenant à la racine de la production *(utpatti-mūlaja)*.

-II, 4, 12-

*bhūyastattatpramātrekvahnyābhāsādito bhavet /*
*parokṣādapyadhipaterdhūmābhāsādi nūtanam //*

C’est bien en raison d’une cause fondamentale *(adhipati)*, alors non perçue, telle que le feu, etc., lui-même vu par certains sujets conscients, que peut apparaître, dans toute sa nouveauté, un phénomène, tel que la fumée.

-II, 4, 13-

*kāryamavyabhicāryasya liṅgam anyatrapramātṛgāt /*
*tadābhāsastadābhāsādeva tvadhipateḥ paraḥ //*

L’effet *(kāryam)*, toujours co-présent à sa cause, en est le signe distinctif *(liṅga)*.

Cependant, une manifestation différente (de celle évoquée précédemment) n’a d’autre cause fondamentale *(adhipati)* qu’un phénomène perçu par d’autres sujets conscients.

-II, 4, 14-

*asmin satīdamastīti kāryakāraṇatāpi yā /*
*sāpyapekṣāvihīnānāṃ jaḍānāṃ nopapadyate //*

Par ailleurs, aucune relation causale se traduisant sous la forme : « ceci étant, cela est », ne peut s’appliquer à des principes non-conscients, de ce fait dépourvus de toute intention.

-II, 4, 15-

*na hi svātmaikaniṣṭhānāmanusandhānavarjinām /*
*sadasattāpade ’pyeṣa saptamyarthaḥ prakalpyate //*

Le sens *(artha)* du locatif ne concerne pas, en vérité, (ces principes inanimés), strictement limités à eux-mêmes, inaptes à toute synthèse *(anusandhānam)*, et peu importe (dans ce cas) si (cause et effet) soient ou non réels.

-II, 4, 16-

*ata eva vibhaktyarthaḥ pramātrekasamāśrayaḥ /*
*kriyākārakabjāvākhyo yukto bhāvasamanvayaḥ //*

De fait, seule est valide la relation unissant les différents éléments entre eux *(bhāva-samanvaya)*, désignée par une désinence et correspondant à ce que l'on appelle la relation entre l'agent (nom) et l'action (verbe) *(kriyā-kāraka-bhāva)* ; et celle-ci n'a de réalité que fondée en un sujet conscient.

-II, 4, 17-

*parasparasvabhāvatve kāryakāraṇayorapi /*
*ekatvameva bhede hi naivānyosvarūpatā //*

Si cause et effet participent, l'une et l'autre, d'une même essence, alors, entre eux, règne l'indifférenciation.

Toutefois, s'ils sont distincts, c'est donc qu'ils ne sont pas de même nature.

-II, 4, 18-

*ekātmano vibhedaśca kriyā kālakramānugā /*
*tathā syātkartṛtaivaivaṃ tathāpariṇamattayā //*

L'action se ramène à une diversité (ressaisie) par ce qui est essentiellement unité et épousant la succession temporelle.

Ainsi, (on doit postuler) l'existence d'un agent dont la nature est sujette aux métamorphoses.

-II, 4, 19-

*na ca yuktaṃ jaḍasyaivaṃ bhedābhedavirodhataḥ /*
*ābhāsabhedādekatra cidātmani tu yujyate //*

Il est ainsi invraisemblable qu'un être dénué de conscience (soit « auteur d'une action »), du fait qu'à partir de la différenciation phénoménale, il ne peut ressaisir ensemble cette multiplicité en une unité, en raison de leur opposition (par nature).

Mais il est en revanche justifié de penser que cela concerne uniquement l'être doué d'essence consciente.

-II, 4, 20-

*vāstave 'pi cidekatve na syādābhāsabhinnyoḥ /*
*cikīrṣālakṣaṇaiktvaparāmarśaṃ vinā kriyā //*

Même si l'unité de la Conscience est réelle, on ne peut concevoir une action (intégrant par exemple) deux phénomènes distincts, sans la présence d'un acte de conscience synthétique *(parāmarśa)*, l'unité qui le caractérise correspondant à l'intention d'agir.

-II, 4, 21-

*itthaṃ tathā ghaṭhapaṭādyābhāsajagadātmanā /*
*tiṣṭhāsorevamicchaiva hetutā kartṛtā kriyā //*

Ainsi (l'élan du) désir *(icchā)*, (issu) de celui qui souhaite assumer les formes des divers phénomènes universels (jarre, habit, etc.), est (tout à la fois) cause première *(hetu)*, agent et action.

-III, 1, 1-

*evam antarbahirvṛttiḥ kriyā kālakramānugā /*
*mātur eva tadanyonyāviyukte jñānakarmaṇī //*

Ainsi, l'(énergie d') action *(kriyā)* (se manifeste) comme l'activité *(vṛtti)* du pur sujet conscient, tant intérieure qu'extérieure et se déroulant dans le temps.

Les énergies de connaissance et d'action ne sont donc pas distinctes l'une de l'autre.

-III, 1, 2-

*kiṃtv āntaradeśodrekāt sādākhyaṃ tattvamāditaḥ /*
*bahirbhāvaparatve tu parataḥ pārameśvaram //*

Mais (tout d'abord), parce que prédomine l'intériorité, apparaît la catégorie de *Sādaśiva.*

Puis, sitôt que l'aspect d'extériorité prend le pas, vient le tour de (la catégorie du) Seigneur suprême.

-III, 1, 3-

*īśvaro bahirunmeṣo nimeṣo 'ntaḥ sadāśvaḥ /*
*sāmānādhikaraṇyaṃ ca sadvidyāhamidaṃdhiyoḥ //*

Īśvara est éclosion du regard *(unmeṣa)* vers le dehors. Sadāśiva est résorption du regard *(nimeṣa)* au dedans.

*Sadvidyā* (la pure Science) est le substrat commun des deux consciences : « je » et « cela ».

-III, 1, 4-

*idaṃbhāvopapannānāṃ vedyabhūmim upeyuṣām /*
*bhāvānāṃ bodhasāratvād yathāvastvalokanāt //*

(Ainsi est-elle désignée) car, (à ce niveau), les objets, saisis en tant que « cela », accédant à l'état de connaissable, sont alors considérés, tels qu'ils sont, en leur réalité d'essence consciente *(bodha-sāratvāt)*.

-III, 1, 5-

*atrāpratvaṃ bhāvānām anātmatvena bhāsanāt /*
*paratāhantayāccādāt parāparadaśā hi sā //*

Les objets (de ces deux catégories) connaissent un état d'imperfection *(aparatvam)* parce qu'ils se manifestent comme n'étant pas le soi.

Mais ils baignent, en vérité dans un état de perfection parce qu'ils sont enveloppés de la conscience « je (suis) ». Ainsi, la « pure Science » *(sadvidyā)* participe-t-elle à la fois de la perfection et de l'imperfection.

-III, 1, 6-

*bhedadhīr eva bhāveṣu kartṛbodhātmano 'pi yā /*
*māyāśaktyeva sā vidyety anye vidyeśvarā yathā //*

*Vidyā* est, (pour certains), connaissance différenciée du monde objectif, semblable à celle suscitée par l'énergie de *Māyā* : elle correspond à l'agent dont l'essence est néanmoins pure conscience *(bodha)*, (tel est le cas notamment) des sujets appelés Vidyeśvara.

-III, 1, 7-

*tasyaiśvaryasvabhāvasya paśubhāve prakāśikā /*
*vidyāśaktiḥ tirodhānakarī māyābhidhā punaḥ //*

C'est, dans la modalité de l'être asservi, l'énergie de « la pure Science » qui met en lumière la nature essentielle de la souveraineté divine *(aiśvarya)*.
L'agent d'obscurcissement, au contraire, est appelé *Māyā*.

-III, 1, 8-

*bhede tv ekarase bhāte 'haṃtayānātmanīkṣite /*
*śūnye buddhau śarīre vā māyāśaktir vijṛmbhate //*

L'énergie de *Māyā* déploie l'entière manifestation comme imprégnée de l'unique saveur de la diversité, elle (suscite simultanément) l'identification au « je suis », de ce qui est dépourvu de soi : vide, intellect ou corps.

-III, 1, 9-

*yaśca pramātā śunyādiḥ prameye vyatirekiṇi /*
*mātā sa meyaḥ sankālādikapañcakaveṣṭitaḥ //*

Mais tout sujet conscient, (par exemple celui conscient du) vide *(śūnya)*, etc., opérant une différenciation dans la sphère du connaissable, est (en fait lui-même) un objet de connaissance enveloppé par la quintuple cuirasse du temps, de l'espace, etc.

-III, 1, 10-

*trayoviṃśatidhā meyaṃ yat kāryakāraṇātmakam /*
*tasyāvibhāgarūyekaṃ pradhānaṃ mūlakāraṇaṃ //*

Le règne du connaissable *(meya)* apparaît sous vingt-trois formes différentes, consistant en cause efficiente et effet *(kārya-karaṇa)*. C'est la Nature originelle seule qui en est la cause primordiale (universelle) et indifférenciée.

-III, 1, 11-

*trayodaśavidhā cātra bāhyāntaḥkaraṇāvālī /*
*kāryavargśca daśadhā sthūlasukṣmatvabhedataḥ //*

(Parmi ces formes), l'ensemble des causes efficientes internes et externes s'articule en treize éléments ; et, du fait de leur différenciation entre grossier et subtil, le groupe des effets compte dix aspects.

-III, 2, 1-

*tatraitanmātṛtāmātrasthitau rudro 'dhidaivatam /*
*bhinnaprameyaprasare brahmaviṣṇū vyavasthitau //*

Ainsi, au sein de ces (principes), Rudra est la divinité tutélaire relative à l'état de pur sujet conscient.

Quant à Brahmā et Viṣṇu, ils président tous deux (à la création et au maintien) du flot varié du connaissable.

-III, 2, 2-

*eśa pramātā māyāndhaḥ saṃsārī karmabandhanaḥ /*
*vidyābhijñāpitaiśvaryaściddhano mukta ucyate //*

Ce sujet conscient aveuglé par *Māyā*, (s'imaginant) lié par l'acte *(karman)*, se trouve pris dans les flots de l'existence.

On dit de lui qu'il est délivré, doué de conscience absolue *(cit)*, sitôt qu'il accède à la reconnaissance de sa souveraineté grâce à la « pure Science » *(vidyā)*.

-III, 2, 3-

*svāṅgarūpeṣu bhāveṣu pramātā kathyate patiḥ /*

*māyāto bhediṣu kleśakarmādikaluṣaḥ paśuḥ //*

Le sujet conscient est appelé « souverain » *(pati)* sitôt qu'il perçoit toute chose comme faisant partie de lui.

Mais si, en raison de *Māyā*, souillé par l'acte *(karman)*, les (cinq) afflictions *(kleśa)*, etc., il voit toute chose comme distincte (de lui), on le désigne alors par le terme d'être asservi *(paśu)*.

-III, 2, 4-

*svātantryahānirbodhasya svātantryasyāpy abodhatā /*
*dvidhāṇavaṃ malam idaṃ svasvarūpāpahānitaḥ //*

L'impureté individuelle, due à l'abandon de sa nature essentielle, présente un double aspect :

d'une part, perte de la liberté et non de la pure conscience *(bodha)*, d'autre part, absence de la pure conscience *(bodha)* mais non de sa liberté (native) et…

-III, 2, 5-

*bhinnavedyaprathātraiva māyākhyaṃ janmabhogadam /*
*kartary abodhe kārmaṃ tu māyāśaktyaiva tantryam //*

…c'est alors que survient l'impureté d'illusion, elle n'est autre que la conscience différenciatrice entre sujet et objet, et est à l'origine de la naissance et des expériences affectives du sujet.

Quant à l'impureté d'action, elle relève du sujet dénué de conscience *(abodha)*.

Cette triade (est toute entière animée) par l'énergie de *Māyā*.

-III, 2, 6-

*śuddhabodhātmakatve 'pi yeṣāṃ nottamakartṛtā /*
*nirmitāḥ svātmano bhinnā bhartrā te kartṛtātyatyāt //*

Bien qu'ils aient pour essence la pure conscience *(śuddha-bodha)*, ceux qui ne possèdent pas la suprême nature d'agent *(kartṛtā)* (consistant en liberté),

(demeurent) établis (dans l'existence) comme scindés du Seigneur, parce que leur fait défaut cette efficience *(kartṛtā)*.

-III, 2, 7-

*bodhādilakṣaṇaikye pi teṣām anyonyabhinnatā /*
*tatheśvarecchābhedena te ca vijñānakevalāḥ //*

Même si, forts de leurs caractéristiques (communes), telle la conscience, etc., ces sujets forment une unité, il n'en reste pas moins qu'il règne entre eux une distinction,

(et cela), en raison du désir qu'éprouve le Seigneur (de se révéler) sous une myriade d'aspects. Tels sont les Vijñānakevala (qui possèdent seulement la conscience).

-III, 2, 8-

*śūnyādyabodharūpās tu kartaraḥ pralayākalāḥ /*
*teṣāṃ kārmo malo 'py asti māyīyas tu vikalpitaḥ //*

Les sujets « agissant » *(kartṛ)*, de nature non (pleinement) consciente, tels les « sujets conscients limités au vide » *(śūnya)*, sont appelés Pralayākala ; ils sont dotés de l'impureté liée à l'action *(karma)*, sans que l'impureté d'illusion *(māyā)* les affecte nécessairement.

-III, 2, 9-

*bodhānām api kartṛtvajuṣāṃ kārṃamalakṣatau /*
*bhinnavedyajuṣāṃ māyāmalo vidyeśvaraśca te //*

(Les êtres) dotés de l'état d'agent *(kartṛtvam)* et de la pure conscience *(bodha)*, qui connaissent un mode de perception différencié mais en qui l'impureté d'action a été anéantie, ne sont affectés (que) par l'impureté de *Māyā*, ce sont les Vidyeśvara.

-III, 2, 10-

*devādīnāṃ ca sarveṣāṃ bhavināṃ trividhaṃ malam /*
*tatrāpi kārmam evaikaṃ mukhyaṃ saṃsārakāraṇam //*

Bien que la triade des impuretés concerne tous les êtres en proie au devenir, ainsi que tous les dieux sans exception, parmi elles, la plus importante est l'impureté d'action, cause fondamentale de la transmigration.

-III, 2, 11-

*kalodbalitam etac ca cittattvaṃ kartṛtāmayam /*
*acidrūpasya śunyāder mitaṃ guṇatayā sthitam //*

Aussi, cette catégorie de la conscience *(cit-tattvam)*, consistant en l'état d'agent *(kartṛtā)*, vivifiée par l'énergie déterminante *(kalā)*, concerne ainsi les sujets du type *śūnya* (c'est-à-dire dépourvus de pure conscience). (La Conscience) subit (ici) une limitation car (la pure conscience : *bodha*) y occupe une place mineure.

-III, 2, 12-

*mukhyatvaṃ kartṛtāyāś ca bodhasya ca cidātmanaḥ /*
*śūnyādau tadguṇe jñānaṃ tatsamāveśalakṣaṇam //*

Quant à (l'étape) de la connaissance *(jñāna)*, qui caractérise la (suprême) absorption *(samāveśa)* (dans le Soi), il y règne une égale prédominance de la pure conscience *(bodha)* et de l'état d'agent, tandis que le non-conscient, etc. demeure sous la sujétion du conscient.

-III, 2, 13-

*śūnye buddhyādyabhāvātmny ahantākartṛtāpade /*
*asphuṭārūpasaṃskāramātriṇi jñeyaśūnyatā //*

Le sujet conscient (s'identifiant au) vide, dépourvu d'intuition intellective, etc., correspond à l'état d'agent *(kartṛtā)* et du « Je (suis) »

*(ahantā)*. Il ne subsiste en lui que des complexes inconscients *(saṃskāra)* de forme imprécise/confuse. Là ne règne que la vacuité du connaissable.

-III, 2, 14-

*sākṣāṇāṃ āntarī vṛttiḥ prāṇādiprerikā matā /*
*jīvanākhyāthavā prāṇe 'hantā puryaṣṭakātmikā //*

C'est en lui également que réside le principe désigné par le terme « vie » *(jīvana)*, à savoir l'activité interne des organes sensoriels, stimulatrice des souffles vitaux tels *prāṇa*, etc.

Ou bien, le principe de vie peut être assimilé à la conscience du « Je (suis) » siégeant dans le souffle *(prāṇa)*, ou encore identifié à l'octuple forteresse *(puryaṣṭaka)*.

-III, 2, 15-

*tāvanmātrasthitau proktaṃ sauṣuptam pralayopamam /*
*savedyam apavedyaṃ ca māyāmalayutāyutam //*

L'état de sommeil profond, désigné comme la résidence du sujet conscient dans le souffle ou le vide, est un état comparable à la dissolution cosmique. Il se présente sous deux formes, selon qu'il est ou non accompagné d'une perception *(savedyam-apavedyam)*, autrement dit, qu'il est associé ou non à *Māyā*.

-III, 2, 16-

*manomātrapathe 'py akṣaviṣayatvena vibhramāt /*
*spaṣṭāvabhāsā bhāvānāṃ sṛṣṭiḥ svapnpadaṃ matam //*

En dépit de son caractère purement mental, le domaine onirique est considéré comme une création de réalités *(bhāva)* se manifestant distinctement comme des objets des sens, visuels, etc., *(akṣa-viśayatvena)*, du fait d'un mirage *(vibhramāt)*.

-III, 2, 17-

*sarvākṣagocaratvena yā tu bāhyatayā sthirā /*
*sṛṣṭiḥ sādhāraṇī sarvapramātṝṇāṃ sa jāgaraḥ //*

Tandis que cette (autre) création, toujours fidèle au domaine extérieur, (qui est appréhendée) au travers de tous les sens et partagée uniformément par l'ensemble des sujets conscients, est le fait de l'état de veille.

-III, 2, 18-

*heyā trayīyaṃ prāṇādeḥ prādhānyātkartṛtāguṇe /*
*taddhānopacayaprāyasukhduḥkhādiyogataḥ //*

Cette triade (veille-rêve-sommeil profond) doit être abandonnée car l'énergie vitale *(prāṇa)* y prédomine alors que l'état d'agent n'y apparaît qu'au second plan.

Selon la place majeure ou mineure que cet état occupe, bien-être ou mal-être surviennent en conséquence.

-III, 2, 19-

*prāṇāpānamayaḥ prāṇaḥ pratyekaṃ suptajāgratoḥ /*
*tacchedātmā samānākhyaḥ sauṣupte viṣuvatsv iva //*

Le souffle vital *(prāṇa)*, se compose de l'inspiration *(prāṇa)* et de l'expiration *(apāna),* qui toutes deux existent dans les états de veille et de rêve ; mais dans l'état de sommeil profond, le souffle vital prend la forme du souffle égalisé *(samāna)* qui est par essence cessation (de toute activité), et comparable aux équinoxes.

-III, 2, 20-

*madhyordhvagāmy udānākhyas turyago hutabhuṁmayaḥ /*
*vijñānākalamantreśo vyāno viśvātmakaḥ paraḥ //*

Celui qui se dresse au centre s'appelle « souffle ascendant » *(udāna)*, il accomplit le sacrifice de l'objectivité *(hutabhuj)* correspondant au

quatrième état. Il concerne tous les sujets conscients depuis les Vijñānakevala jusqu'aux Mantreśa. Quant au souffle diffus *(vyāna)*, (il œuvre dans cet état) suprême *(paraḥ)* et universel (*viśvātmakaḥ)* (qui se situe par-delà tout état *(turyātīta)*).

-IV, 1-

*svātmaiva sarvajãntūnām eka eva maheśvaraḥ /*
*viśvarūpo 'hamidamitykhaṇḍāmarśabṛṃhitaḥ //*

Seul le Seigneur suprême et unique est le Soi intime de tous les êtres vivants, il est pleinement imprégné de cette prise de conscience exempte de dualité : « je suis cela, essence universelle. »

-IV, 2-

*tatra svasṛṣṭedaṃbhāge buddhyādigrāhakātmanā /*
*ahaṃkāraparāmarśapadaṃ nītamanena tat //*

Ainsi, en cet aspect de sa création qu'est le monde objectif, l'intellect *(buddhi)* se trouve réduit par le Seigneur à l'état de conscience dynamique *(parāmarśa)*, (dominée) par le sentiment du moi *(ahaṃkāra)*, en tant que « sujet percevant » *(grāhaka)*.

-IV, 3-

*svasvarūpāparijñānamayo 'nekaḥpumān mataḥ /*
*tatra sṛṣṭau kriyānandau bhogo duḥkhasukhātmakaḥ //*

Nombreux sont les êtres ordinaires qui n'ont pas conscience de leur essence innée. (Ainsi), au sein de la création, félicité et action (divines) assument-elles la forme de l'expérience (différenciée en) plaisir et souffrance.

-IV, 4-

*svāṅgarūpeṣu bhāveṣu patyur jñānaṃ kriyā ca yā /*
*māyātṛtīye te eva paśoḥ sattvaṃ rajas tamaḥ //*

Les deux énergies de connaissance et d'action du Seigneur, à l'œuvre dans les réalités *(bhāva)* (universelles dont l'ensemble compose) son propre corps, ainsi que *Māyā*, en troisième lieu, correspondent à la triade des qualités *(guṇa)* : *sattva*, *rajas*, *tamas*, inhérentes à l'être asservi *(paśu)*.

-IV, 5-

*bhedasthiteḥ śaktimataḥśaktitvaṃ nāpadiśyate /*
*eṣāṃ guṇānāṃ karaṇakāryatvapariṇāmināṃ //*

Dans le domaine soumis à la différenciation, les qualités *(guṇa)* évoluant en (de multiples) causes et effets *(karaṇa-kāryam)*, ne sont pas considérées comme des énergies relevant de leur détenteur.

-IV, 6-

*sattānandaḥkriyā patyus tadabhāvo 'pi sā paśoḥ /*
*dvayātmā tadrajo duḥkhaṃ śleṣi sattvatamomayam //*

Être *(sattā)*, félicité et action relèvent du Seigneur *(pati)*. Quant à l'homme asservi *(paśu)*, il conjugue être et aussi non-être. Du fait de sa nature duelle formée de *sattva* et *tamas*, *rajas* (rime avec) souffrance.

-IV, 7-

*ye 'py asāmayikedantāparāmarśabhuvaḥprabhoḥ /*
*te vimiśrā vibhinnāśca tathā citrāvabhāsinaḥ //*

Ainsi, les manifestations variées, mêlées ou distinctes les unes des autres, sont les objets dont le Seigneur prend aussi activement conscience *(parāmarśa)* sous la forme « cela » *(idantā)*, en dehors de toute convention *(asāmayika)*.

-IV, 8-

*te tu bhinnāvabhāsārthāḥ prakalpyāḥ pratyagātmanaḥ /*
*tattadvibhinnasaṃjñābhiḥ smṛtyutprekṣādigocare //*

Quant à l'âme individuelle, cependant, tous ces éléments de la manifestation différenciée sont perçus par elle sur le mode de la détermination *(prakalpya)* dans les domaines de la mémoire, de l'imagination, etc., à partir de notions *(saṃjñā)* distinctes s'opposant les unes aux autres.

-IV, 9-

*tasyādhāraṇī sṛṣṭir īśasṛṣṭyupajīvinī /*
*saiṣāpy ajñātayā satyaiveśaśaktyā tadātmanaḥ //*

La création du sujet conscient limité lui apparaît comme particulière *(asādharaṇī)*, alors qu'en réalité, elle tire sa sève de l'action créatrice du Seigneur, et cela parce que ce sujet méconnaît son identité avec l'énergie divine. Mais à l'égard de celui (qui l'a réalisée), sa création brille dans toute sa vérité…

-IV, 10-

*svaviśrāntyuprodhāyācalayā prāṇarūpayā /*
*vikalpakriyayā tattadvarṇavaicitryarūpayā //*

…même lorsqu'elle prend la forme d'une activité consciente à double pôle *(vikalpa)*, dotée de nuances multiples et variées, reliées à des mots. Cette création a pour essence le souffle cosmique *(prāṇa)* qui vient troubler l'apaisement en soi.

-IV, 11-

*sādhāraṇo 'nyathā caiśaḥ sargaḥ spaṣṭāvabhāsanāt /*
*vikalpahānenaikāgryāt krameṇeśvratāpadam //*

L'émission créatrice *(sarga)* du Seigneur Śiva est universelle *(sādhāraṇa)*, ou, autrement, particulière. Depuis sa manifestation claire et distincte *(spaṣṭa)*, abandonnant toute activité différenciatrice (à son égard),

on accède de proche en proche à l'état d'Īśvara en focalisant toute son attention sur celui-ci.

-IV, 12-

*sarvo mamāyaṃ vibhava ity evaṃ parijānataḥ /*
*viśvātmano vikalpānāṃ prasare 'pi maheśatā //*

L'être qui ne fait qu'un avec l'univers *(viśvātman)* et a pleinement réalisé *(parijānataḥ)* : « cette gloire *(vibhava)* (déployée en lui) est mienne », même s'il demeure plongé dans le flot des pensées différenciées, connaît l'état de suprême divinité.

-IV, 13-

*meyaṃ sādhāraṇaṃ muktaḥ svātmābhedena manyate /*
*maheśvaro yathā baddhaḥ punar atyantabhedavat //*

À l'image du Seigneur, l'être libéré considère le monde objectif comme étant universel *(sādhāraṇa)* et sans aucune distinction avec soi ; quant à l'être asservi, il porte sur ces deux réalités (que sont le monde et le soi) un regard différencié à l'extrême.

-IV, 14-

*sarvathā tv antarālīnānantatattvaughanirbharaḥ /*
*śivaḥ cidānandaghanaḥ paramākṣaravigrahaḥ //*

Cependant, une fois imprégné du flot des principes de réalité *(tattva)* qui se sont dissous en lui, il (est alors) Śiva,
Unité indivise de conscience et de félicité, suprême, inaltérable, parfaitement indépendant.

-IV, 15-

*evam ātmānam etasya samyagjñānakriye tathā /*
*jānany athepsitān paśyañ jānāti ca karoti ca //*

Ayant ainsi acquis une parfaite conscience du Soi, de ses énergies de connaissance et d'action, les ayant reconnues identiques à son propre Soi, (d'une manière spontanée,) cet être agit et connaît comme il lui plaît.

-IV, 16-

*iti prakaṭito mayā sughaṭa eṣa mārgo navo*
*mahāgurubhir ucyate sma śivadṛṣṭiśāstreyathā /*
*tad atra nidadhatpadaṃ bhuvanakartṛtām ātmano*
*vibhāvya śivatāmayīmaniśam āviśan siddhyati //*

Ainsi, cette voie nouvelle est d'un accès aisé. Je la révèle ici telle qu'elle fut naguère évoquée par notre maître vénérable dans le traité intitulé *Vision de Śiva (Śivadṛṣṭi)*. Quiconque, de ce fait, s'engage dans ce chemin et se reconnaît soi-même créateur de l'univers, parvient à la réalisation *(siddhyati)* sitôt qu'il pénètre le domaine indifférencié qu'est l'état de *Śiva (śivatā)*.

-IV, 17-

*tais tair apy upayācitair upanatastanvyāḥ sthito 'py antike*
*kānto lokasamāna evam aparijñāto na rantuṃ yathā /*
*lokasyaiṣa tathānavekṣitaguṇaḥ svātmāpi viśveśvaro*
*naivālaṃ nijavaibhavāya tadiyaṃ tatpratyabhijñoditā //*

Même si elle se tient auprès de ce bien-aimé dont elle a enfin gagné la faveur au prix d'infinies prières, cette présence ne comblera pas de joie celle qui l'attend, aussi longtemps que cette jeune femme ne l'aura pas reconnu d'entre les hommes ordinaires.

Ainsi, à l'image de (ce héros) dont les vertus passent inaperçues, le Seigneur universel, essence de toute chose, n'apparaît pas dans sa gloire innée.

-IV, 18-

*janasyāyatnasiddhyartham udayākarasūnunā /*
*īśvarapratyabhijñeyam utpalenopapāditā //*

Voici la Reconnaissance du Seigneur, composée par Utpaladeva, fils d'Udayākara, afin que chacun accède sans effort *(ayatna)* à la Réalisation *(siddhi)*.

# TABLEAUX*

*NB Tous les tableaux ne sont pas exhaustifs, mais seulement indicatifs.

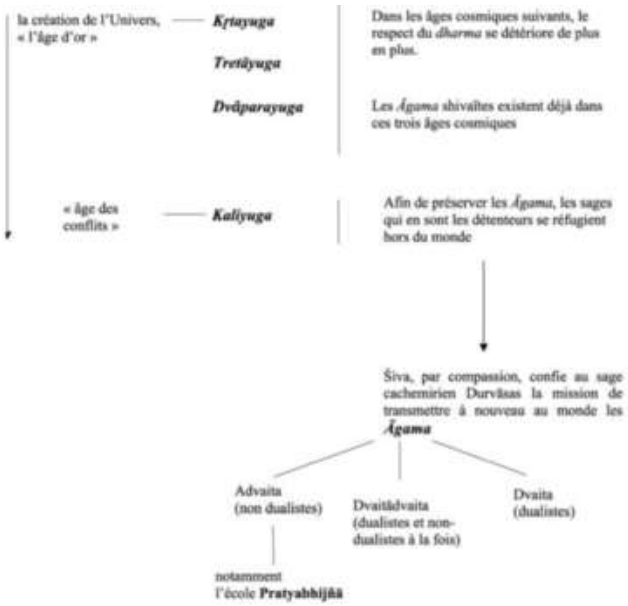
## Tableau 1 — Les divers courants et leur conception du Soi (selon Abhinavagupta)

| **Conception du Soi** | **Courant philosophique** |
|---|---|
| Le Soi comme immanent et transcendant | le Trika |
| Le Soi comme transcendant l'univers | certains *tāntrika* |
| Le Soi est immanent | le Kula |
| Sadāśiva comme divinité suprême | Śaivasiddhānta |
| Le Soi est identifié au Śabda-Brahman correspondant au niveau de la Parole nommée *Paśyantī* – vision indifférenciée de la réalité (celui de Sadāśiva dans le Trika) | Vaiyākaraṇa<br>(les grammairiens philosophes) |
| Le Soi est l'être primordial, Seigneur Īśvara | les Vedāntin |
| Le principe ultime est la Conscience mais dénuée d'énergie, Puruṣa | Sāṃkhya ;<br>Vijñānakevala /Vijñānavādin |
| La Prakṛti, la Nature procréatrice est cause suprême (non seulement matérielle) | Pāñcarātra (vishnouïtes de l'Inde du sud) |
| Le Soi est identifié au souffle-énergie *(prāṇa)* | certains adeptes des *Upaniṣad* |
| La thèse du non-être primordial | les Brahmavādin (hindous) |
| Le Soi comme stade ultime au vide, *śūnya* | les Mādhyamika (bouddhistes) |
| Le Soi comme catégorie de l'intellect *(buddhitattva)* | les Mīmāṃsaka ; |

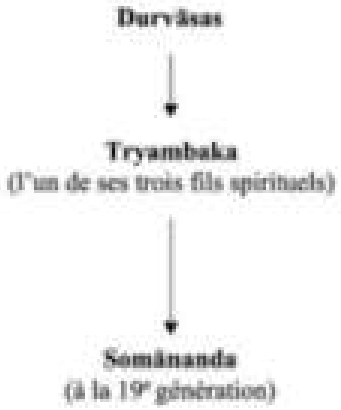
| | |
|---|---|
| | les Saugata (bouddhistes) |
| Le Soi est assimilé à l'intellect *(buddhi)* | les Naiyāyika, adeptes du Nyāya, et les Vaiśeṣika |
| Le soi est assimilé au corps doué de conscience | les Cārvaka |

## Tableau 2 — Les écoles du Shivaïsme du Cachemire non-dualiste et leurs auteurs principaux

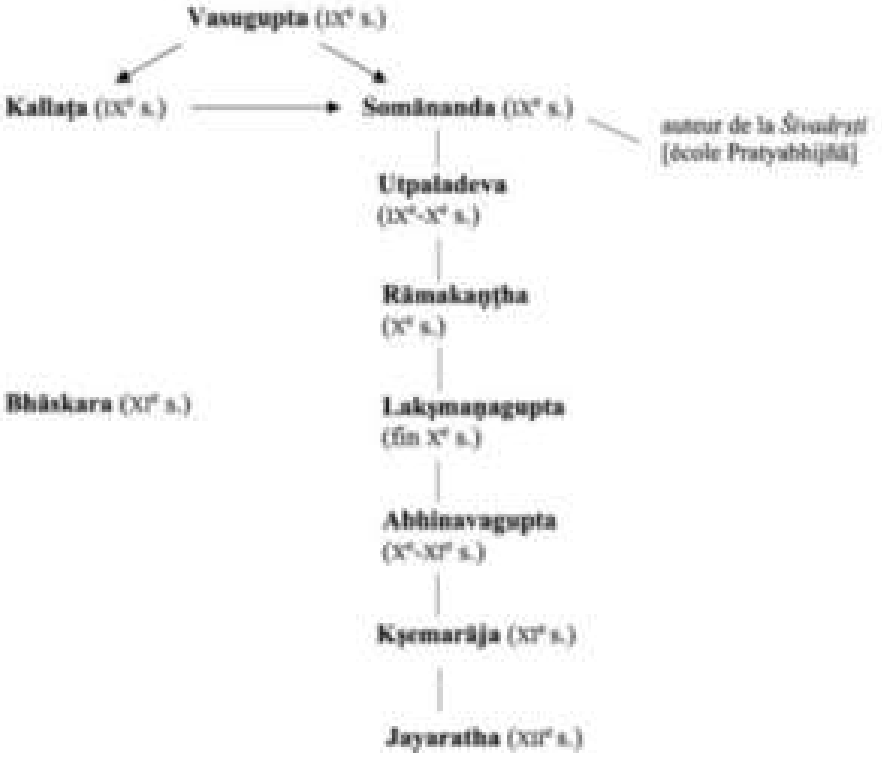
1re partie




2e partie




Premier maître Vasugupta (IXe s.) eut pour disciple Kallaṭa et Somānanda.




3e partie

## Récapitulatif des écoles, des auteurs et de leurs textes majeurs

Il n'y a pas de séparation véritable entre les écoles. Le plus souvent les auteurs ont écrit des textes s'inspirant de l'une ou de l'autre, selon les thèmes mis en lumière.

| École | Auteur | Textes |
|---|---|---|

| | | |
|---|---|---|
| **Trika** (triade) | Vasugupta | *Śivasūtra* |
| **Spanda** (Vibration) | | *Spandakārikā* |
| **Kula**/Kaula (totalité) (V$^{e}$ s.) | Macchandranātha ou Matsyendranātha | *Siddhayogeśvarī Tantra*<br>*Rudrayāmala* |
| | Śambhunātha | |
| **Krama** (VII$^{e}$ s.) (voie graduelle) ou *Mahārtha* (sens suprême) | Abhinavagupta | *Kramasadbhava*<br>*Kramasiddhi*<br>*Kramstotra* |
| **Pratyabhijñā** (Reconnaissance) | | *Īśvara-Pratyabhijñā-vimarśinī*<br><br>*Īśvara-Pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī* |
| | Somānanda | *Śivadṛṣṭi* |
| | Utpaladeva | *Īśvara-Pratyabhijñā-Kārikā* |
| | Kṣemarāja | *Pratyabhijñā-Hṛdayam* |

Écoles shivaïtes cachemiriennes classées selon leur conception dualiste / non-dualiste

| Non-dualistes<br>*advaita* | Dualistes non-dualistes<br>*dvaitādvaita* | Dualistes<br>*dvaita* |
|---|---|---|
| Trika<br>Krama<br>Kula<br>Pratyabhijñā<br>Spanda | Bhūtirāja (X$^{e}$ s.) | Śaivasiddhānta |

## Tableau 3 — Quintuple énergie de la Conscience divine
## *cit – ānanda – icchā – jñāna – kriyā*

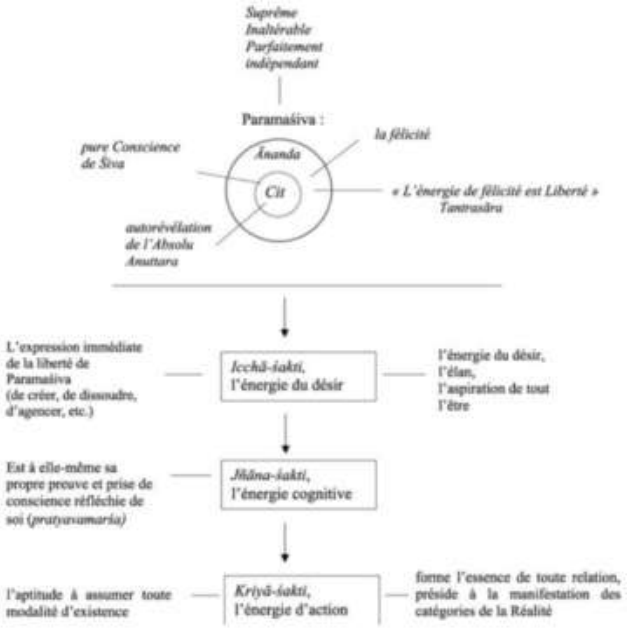



**Tableau 4 — Quintuple activité de la danse de Śiva**

Śiva, en tant que Seigneur de la Danse cosmique, s'adonne à sa quintuple activité avec ses cinq modalités (simultanées) :
émission créatrice – maintien de l'existence – résorption – obscuration (voilement) – grâce (dévoilement)

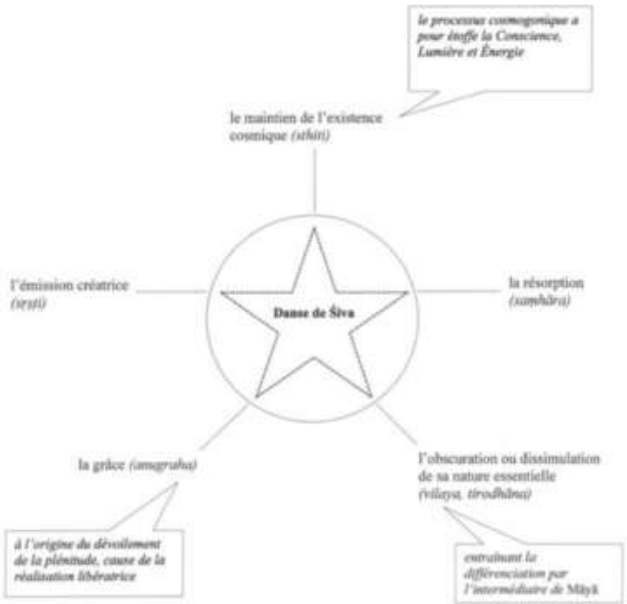


**Tableau 5 — Sept types de sujets conscients**
dans les sphères cosmiques et humaines

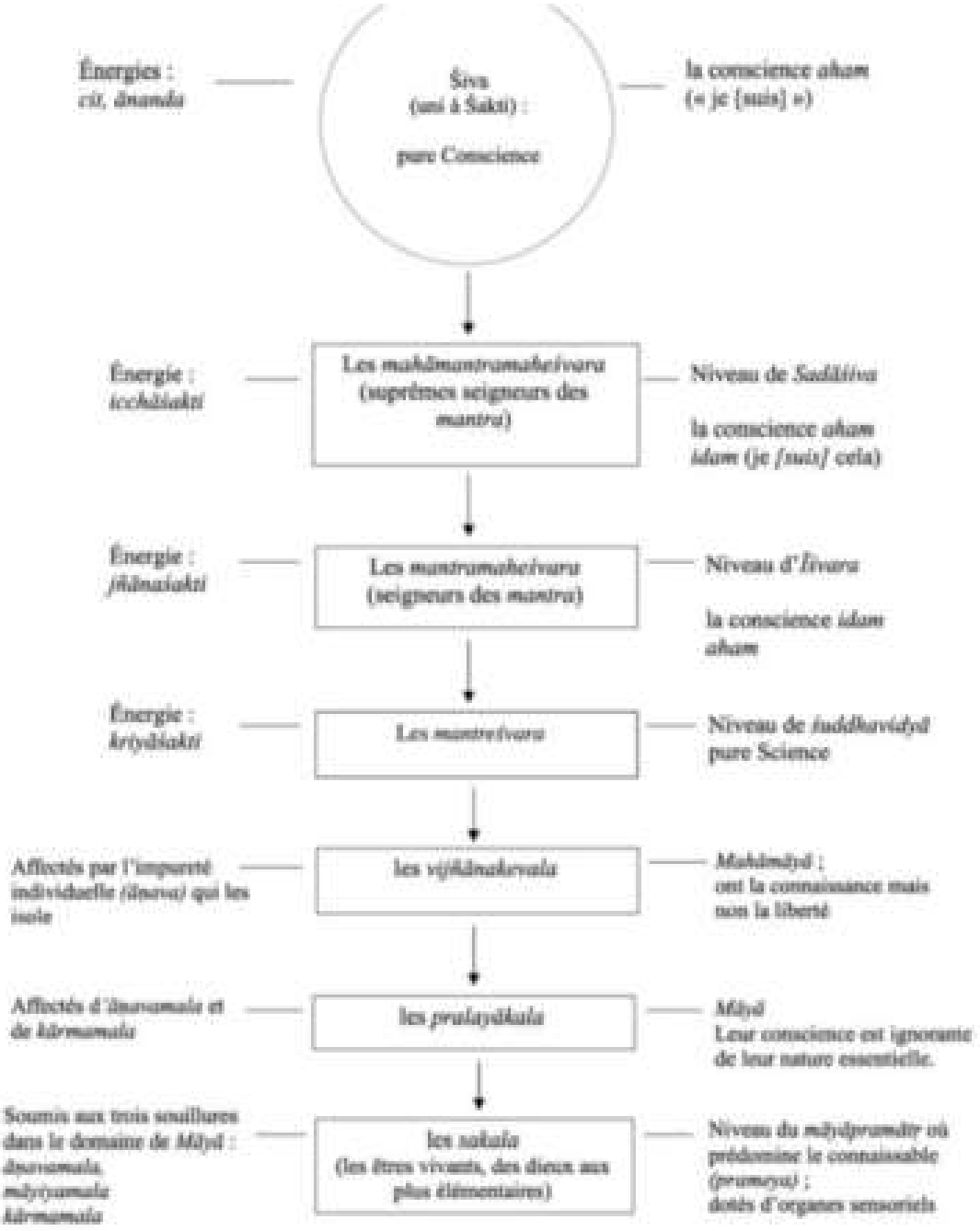
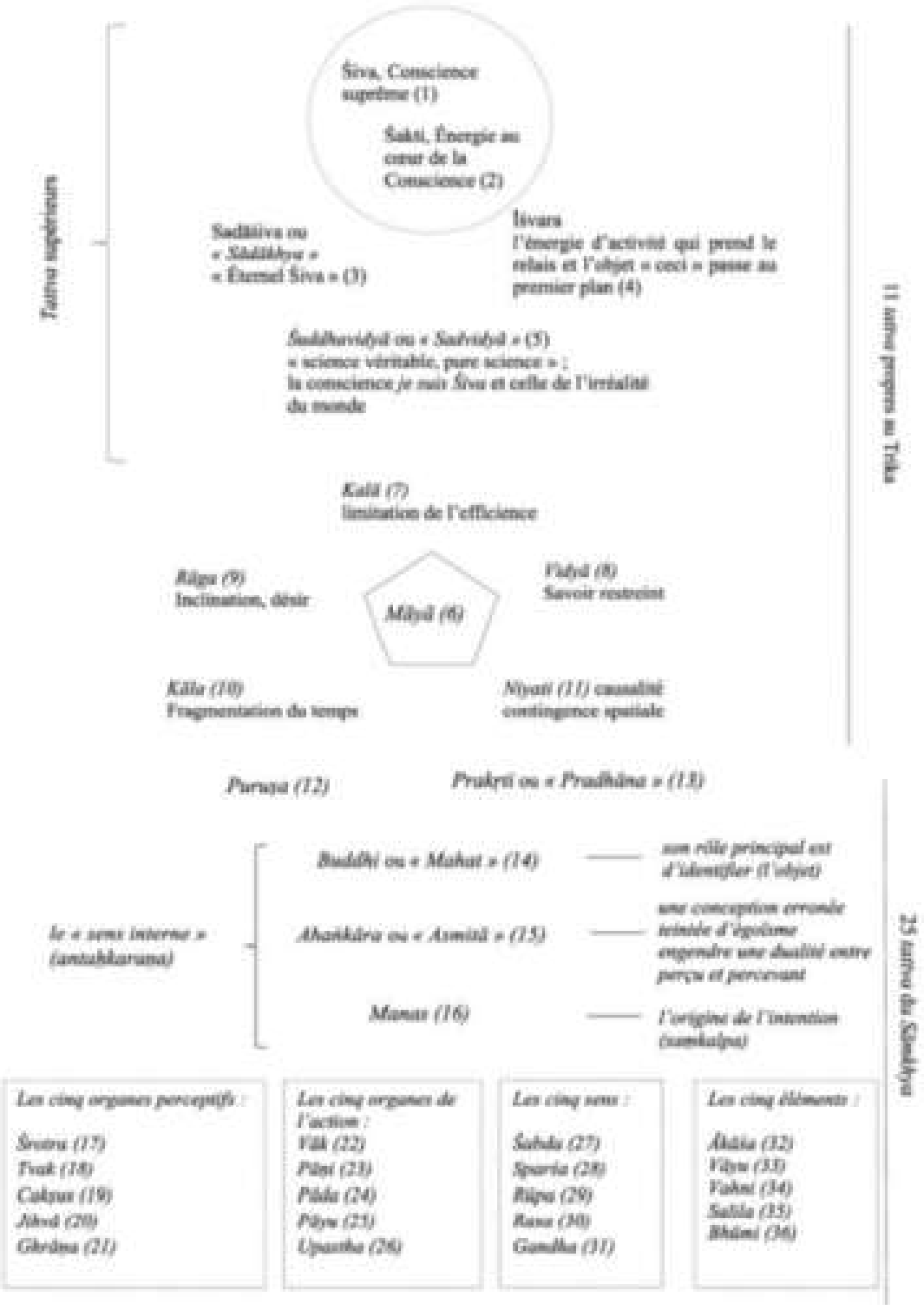



**Tableau 6 — Les niveaux de sujets conscients** en regard avec les *tattva* supérieurs et les énergies divines

| ***Tattva*** | *Śiva* | *Śakti* | *Sadāśiva* | *Īśvara* | *Śuddhavidyā* | *Māyā* | *Kañcuka* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ***Énergie*** | *cit* | *ānanda* | | *icchā* | *jñāna* | *kriyā* | |
| ***pramātṛ (sujet conscient)*** | *Śiva* | *Mahāmantramaheśvara* | | | *Mantreśvara* | *Vijñānakevala Pralayākala* | |

**Tableau 7 — *Tattva* : les 36 catégories de réalité**

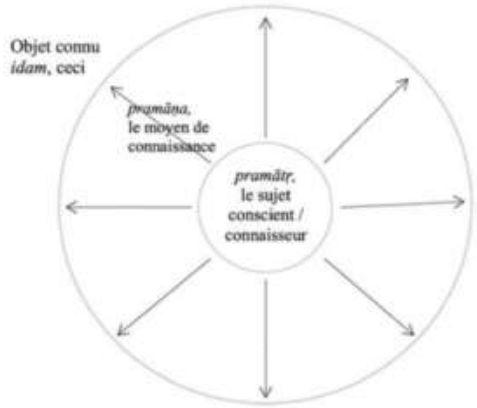



## Tableau 8 — Les étapes subtiles de la connaissance

| | |
|---|---|
| *pramiti* | la connaissance intuitive, dynamique de connaissance, le jaillissement |

| | |
|---|---|
| *pramātṛ* | le sujet conscient / connaisseur |
| *pramāṇa* | le moyen de connaissance, la connaissance |
| *prameya* | l'objet connu *idam* ceci |

Schématiquement leur relation peut être représentée comme ceci :




## Tableau 9 — Correspondances entre *tattva* supérieurs et voyelles

Indissociables

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| अ | A | ***anuttara*** (suprême) | **Śiva** | *citśakti* énergie de pure conscience |
| आ | Ā | ***ānanda*** | **Śakti** | *ānandaśakti* énergie de béatitude |
| इ | I | ***icchā*** élan, aspiration | ***icchāśakti*** énergie de volonté paisible | |
| | | se prolonge en | | |
| ई | Ī | ***īśana*** souveraineté | ***īśanaśakti*** énergie de souveraineté | |
| उ | U | ***unmeṣa*** instant d'éclosion/ révélation | ***jñānaśakti*** énergie de connaissance | |
| | | se prolonge en | | |
| ऊ | Ū | ***ūnatā*** « déficience » (de plénitude) | germe de la manifestation des phonèmes | |

## Tableau 10 — Triades *(trika)* et quintuple cuirasse *(kañcuka)*

**– La triade *Śiva*, *śakti* et *aṇu/nara* et ses correspondances**

| Śiva | Śakti | *aṇu/nara* |
|---|---|---|

| conscience | énergie | individu/être humain |
|---|---|---|
| *para*<br>suprême | *parāpara*<br>suprême-non suprême | *apara*<br>non suprême |
| *aham*<br>« je suis » | *tvam*<br>« tu, toi » | *idam*<br>« ceci » |

Dans les courants non-dualistes (Trika, Kula, Krama, Pratyabhijñā, Spanda), *Śiva*, *śakti* et *aṇu/nara* forment une même réalité non-duelle.

**– La triple impureté *(mala)***

| | | |
|---|---|---|
| *āṇava-mala* | la restriction provenant du statut d'individu *(aṇu)* | perte de la plénitude sur le plan de la conscience et de la liberté ;<br>oubli de son essence réelle |
| *māyīya-mala* | la restriction liée à *Māyā* | différenciation cosmique ;<br>apparition des corps matériel et subtil de l'être humain |
| *kārma-mala* | la restriction liée à l'acte *(karman)* | apparition des impressions résiduelles *(vāsana) ;*<br>conditionnement par le cycle du devenir *(saṃsāra)* |

**– La quintuple cuirasse *kañcuka***

| | |
|---|---|
| *kalā* | Fragmentation et limitation de l'efficience.<br>Perte de la toute-puissance et de la perfection de *cit* (de *Śiva*). |
| *vidyā* | Savoir restreint. Oubli de l'omniscience. |
| *rāga* | Inclination particulière qui impose des frontières à la plénitude. |
| *kāla* | Fragmentation du temps.<br>Négation de l'atemporalité de la conscience absolue. |
| *niyati* | Détermination sous forme de causalité et de contingence spatiale. La liberté et l'omniprésence divines se délitent. |

« Ce sujet conscient aveuglé par *Māyā* (alors qu'il s'imagine) lié par l'acte, se trouve pris dans les flots de l'existence. » (ĪPV III.2.2)

**Tableau 11 — Quelques écoles philosophiques indiennes et leurs conceptions majeures**

| **Conceptions** développées par les **systèmes** | Existence du Soi *ātman* | Réalité suprême Nature du Soi | Liberté du sujet conscient (dans le monde) | Réalité du monde | Libération *mokṣa* | Dualité/ non-dualité (entre le manifesté et l'absolu, la matière et l'esprit) |
|---|---|---|---|---|---|---|

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Trika Pratyabhijñā** « Tantra shivaïte non dualiste du Cachemire » | oui *āstika* « cela est » | Conscience-Énergie, de même nature que la Conscience absolue | Oui « Svātantrya-vāda : doctrine de la liberté | Oui le monde est fait de *spanda* (vibration cosmique) *pariṇāma* transformation réelle de Śiva-Śakti | Union à Śiva, Conscience cosmique, dès la vie même, Liberté dans le monde | Non-dualité *advaita* Conscience - univers |
| **Vaiyākaraṇa** « Grammairiens-philosophes » Bhartṛhari | oui *āstika* | *Śabda-Brahman* « Brahman-son » | non | oui | Union à *Śabda-Brahman* | Non-dualité *advaita* |
| **AdvaitaVedānta** (Śaṅkara) | oui *āstika* Fusion du Soi dans le Brahman | -Brahman *sat-cid-ānanda* « être, conscience, félicité » | non | Non, le manifesté est transformation irréelle *vivarta*, issue de *māyā* illusion cosmique. | Union au Brahman, Reconnaissance par le *jīva* de sa nature, Brahman. | Non-dualité *advaita* |
| **Sāṃkhya** Rāja-yoga | oui *āstika* | – Puruṣa immuable – Multitude de *puruṣa* (esprit-âme) de même nature, mais distinct du Puruṣa cosmique | non | Oui *pariṇāma* transformation réelle de Prakṛti (non ultimement réelle) | *kaivalya* « isolement » Délivrance des liens du monde, en tant que *puruṣa* « esprit » séparé | Dualité *Dvaita* Matière-esprit |
| **Bouddhistes**, jaïnes, ājīvika | non *nāstika* « cela n'est pas » | *śūnya bodhicitta* esprit d'éveil | Non [à nuancer selon qu'il s'agit du Mahāyāna ou du Vajrāyāna* : oui] | Non Inter-dépendance | Vacuité pour certains* : *saṃsāra* = *nirvāṇa* | Différences selon les écoles/ Non dualité *Dzogchen Madhyamika… |
| **(Pūrva)Mīmāṃsā** Exégètes du Veda | oui *āstika* | *buddhi* | non | oui | Union au Brahman après la mort | Mélange de dualité et de non-dualité |
| **Nyāya**- (Logique) **Vaiśeṣika** (Physique) | oui *āstika* | *buddhi ātman* attesté par inférence | non | oui | Union au Brahman après la mort, état de non-conscience | dualité |
| **Cārvaka-Lokāyata** matérialistes | non *nāstika* | Corps doté de conscience | non | scepticisme | Pas de délivrance, totale dissolution de l'être à la mort | dualité |

**Tableau 12 — Les quatre étapes de la Parole *vāk* et leurs correspondances**

| Étapes | Parole suprême<br>*parā vāk* | Parole voyante<br>*paśyantī vāk*<br>idée intuitive<br>instantanée | Parole moyenne<br>*madhyamā vāk*<br>intermédiaire<br>parole intérieure | Parole étalée<br>*vaikharī vāk*<br>parole extérieure |
|---|---|---|---|---|
| Énergies | *cid-ānanda*<br>conscience-félicité | *icchā*<br>élan de tout l'être<br>aspiration intense | *jñāna*<br>connaissance | *kriyā*<br>action |
| États de conscience | *turyātīta*<br>état par-delà<br>le quatrième<br>*turya*<br>quatrième état | *suṣupti*<br>sommeil profond | *svapna*<br>rêve | *jāgrat*<br>veille |
| Souffles | *vyāna*<br>souffle de diffusion<br>*udāna*<br>souffle ascendant | *samāna*<br>souffle égalisé | *prāṇa* et *apāna*<br>inspiration, expiration | *prāṇa* et *apāna*<br>inspiration,<br>expiration |
| Modalité de l'énergie | *parā*<br>suprême | *parā-aparā*<br>= *parāparā*<br>(suprême-non suprême) | *parāparā* | *apara*<br>non suprême |

# BIBLIOGRAPHIE

## 1 — Textes sanskrits


*Dhvanyālokalocana* d'Abhinavagupta, éd. J. Pathak, Vidyabhavan Sanskrit Granthamala 97, Varanasi, 1965.

*Īśvara-Pratyabhijñā-vimarśinī* (ĪPV) d'Abhinavagupta, éd. Madhusudan Kaul Shastri, 2 vol., KSTS 22 & 23, Bombay, 1918 & 1931.

*Īśvara-Pratyabhijñā-vimarśinī* (ĪPV), *Doctrine of Divine Recognition*, K. A. Subramania Iyer, K. C. Pandey et R. C. Dwivedi, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986 ; comprenant l'*Īśvara-Pratyabhijñā-Kārikā* (ĪPK), *Versets sur la Reconnaissance* d'Utpaladeva.

*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Bhandarkar Oriental Institute (BORI) 466, Poona, 1875-1876.

*Īśvara-Pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī* (ĪPVV) (Glose du commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur d'Utpaladeva) par Abhinavagupta, éd. Madhusudan Kaul Shastri, Chaukhamba Sanskrit Pratishtan, Delhi, 1991.

*Parapraveśikā* de Kṣemarāja, éd. Râma Shastri, Srinagar Research Department, Jammu & Kashmir Government, Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS) 15, Srinagar, 1918.

*Parātriṃśikā-laghuvṛtti* et *-vivaraṇa* d'Abhinavagupta, Srinagar Research Department, Jammu & Kashmir Government, KSTS 68, Srinagar, 1947.

*Śivadṛṣṭi* de Somānanda, éd. Madhusudan Kaul Shastri, Srinagar Research Department, Jammu & Kashmir Government, KSTS 54, Srinagar, 1934.

*Śvetaśvetara Upaṇiṣad*, publiée et traduite par Aliette Silburn, Adrien Maisonneuve, Paris, 1948.

*Tantrāloka. La lumière sur les Tantras*, Lilian Silburn & André Padoux, trad. des chapitres 1-5, De Boccard, Paris, 1998.

*Abhinavagupta, the Kula Ritual as elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka,* John Dupuche, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.

Raniero Gnoli, *Luce delle sacre scritture (Tantraloca)*, Unione tipografico, Torino, 1972.

*Vākyapadīya* de Bhartṛhari, vol. 1–4, éd. K.A. Subramania Iyer, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.

**2 — Études**

H.P. Alper, « Svabhāvam avabhāsasya vimarśam: judgment as a transcendental Category in Utpaladeva's *Śaiva* theology *»*, *The Adyar Library Bulletin*, 51, 1987, p. 176-241.

Arthur Avalon (John George Woodroffe), *Introduction à l'hindouisme tantrique*, Dervy, Paris, 1983.

Lyne Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy, The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*, translated by Lyne Bansat-Boudon & Kamaleshadatta Tripathi, Routledge, Londres, 2011.

Bettina Bäumer & John Dupuche (éd.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions,* Śūnya-Pūrṇa-Plerôma, D.K. Printworld, New Delhi, 2005.

— & Sarla Kumar (éd.) *Samvidullāsa*, *Manifestation of Divine Consciousness – Swami Lakhsman Joo, Saint Scholar of Kashmir Shaivism*, D.K. Printworld, New Delhi, 2007.

— & Hamsa Stainton (éd.), *Tantrapuṣpāñjali: Tantric Traditions and Philosophy of Kashmir: Studies in Memory of Pandit H.N.*

*Chakravarty*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, and Aryan Books International, New Delhi, 2018.

Bettina Bäumer, *Vijñāna Bhairava, das göttliche Bewusstsein*, Adyar, New Delhi, 2003.

—, *Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute,* Anuttaraprakriyā – *an Interpretation of his* Parātrīśikā Vivaraṇa*,* D.K. Printworld, Delhi, 2011.

—, « Deification in the Nondual Śaiva Āgamas of Kashmir and in the Fathers of the Church », in *Enlightenment and Tantra, Hindus and Christians in Dialogue*, Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2018, p. 59-76.

—, *The Yoga of Netra Tantra, Third Eye and Overcoming Death*, D.K. Printworld, New Delhi, 2019.

Ramkrishna Bhattacharya, *Studies on the Carvaka-Lokayata*, Series: Cultural, Historical and Textual Studies of Religions, Anthem Press, Londres, 2011.

George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, éd. J. Dancy, Oxford University Press, Oxford, 1998.

—, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, éd. H. Robinson. Oxford University Press, New York, 2009 [1996].

Madeleine Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, La Haye, Paris, 1964.

—, *La philosophie de Mandana Misra vue à partir de la* Brahmasiddhi, PEFEO n$^{o}$ 76, EFEO, Paris, 2005.

Michel Bitbol, *De l'intérieur du monde*, *pour une philosophie et une science des relations*, Flammarion, Paris, 2010.

—, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Flammarion, Paris, 2014.

Roseline Bonnet, *Les Hymnes de louange à Shiva. Shivatostrāvalī d'Utpaladeva*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1989.

Johannes Bronkhorst, *Why is there Philosophy in India?*, Sixth Gonda Lecture, Royal Netherlands Academy, Amsterdam, 1998.

Roberto Calasso, *L'ardeur*, Gallimard, Paris, 2010.

François Chenet *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vasiṣṭha – « Le monde est dans l'âme »*, vol. I & II, De Boccard, Paris, 1998.

Francis H. Cook, *Hua-Yen Buddhism, The Jewel Net of Indra*, The Pennsylvania State University Press, Philadelphie, 1977.

Philippe Cornu, *Le miroir du Cœur, Tantra du Dzogchen*, traduit et commenté par Philippe Cornu, Seuil, Paris, 1995.

—, *Le dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Seuil, Paris, 2001.

Georges B. J. Dreyfus, *Recognizing reality: Dharmakīrti's philosophy and its Tibetan* interpretations, State University of New York Press, Albany, 1997.

David Dubois, *Abhinavagupta, La liberté de la conscience,* Almora, Paris, 2010.

Douglas Duckworth, « From Yogācāra to Philosophical Tantra In Kashmir and Tibet », *Sophia*, 57, 2018, p. 611-623.

John R. Dupuche, « Person to Person: Vivarana of Abhinavagupta on *Parātriṃśikā* v. 3-4 », *Indo-Iranian Journal*, 44-1, 2001, p. 1-16.

—, *Abhinavagupta, the Kula Ritual as Elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2003.

—, « 'Jesus is the Christ.' (Acts 9.22) Can Jesus be called Shiva? », in *Theology@ McAuley, E-Journal*, Australian Catholic University, 2003.

—, « Renewing Christian Anthropology in Terms of Kashmir Shaivism », in *Theology@ McAuley, E-Journal,* Australian Catholic University, 2004.

—, « The Doctrine of recognition (*pratyabhijñā*) and interfaith dialogue », in Sadananda Das and Ernst Fürlinger (éd.), *Samarasya, Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious dialogue – in*

*Honour of Bettina Bäumer*, D.K. Printworld, Delhi, 2005, p. 431-440.

Mark S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, The Suny Series in the Shaiva Traditions of Kashmir, State University of New York Press, Albany, 1987.

—, *A Journey in the World of the Tantras*, Indica Books, Varanasi, 2004.

Anne-Marie Esnoul, *L'hindouisme*, Fayard, Paris, 1972.

Fan Wenli, « On recognition and self: a discussion based on Nyāya, Mīmāṃsā and Buddhism *»*, *Asian Philosophy*, 27-4, 2017, p. 292-308.

Pierre Feuga, *Tantrisme*, *doctrine, pratique, art, rituel*, Dangles, Paris, 1994.

Gavin D. Flood, « Shared realities and symbolic forms in Kashmir Shaivism », *Numen*, 36-2, Dec. 1989, p. 225-247.

Ernst Fürlinger, *The Touch of Śakti, A Study in Non-dualistic Trika Śaivism of Kashmir*, D.K. Printworld, New Delhi, 2009.

Teun Goudriaan & Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and* Śakta *Literature. A History of Indian Literature,* vol. II, Fasc. 2, Harrassowitz, Wiesbaden, 1981.

Sanjukta Gupta, Dirk Jan Hoens & Teun Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Brill, Leyde, 1979.

Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, entretiens avec J. Carlier et A.I. Davidson, Albin Michel, Paris, 2001.

—, Plotin, *Traité 9*, Livre de Poche, Paris, 1994.

—, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995.

—, *Exercices spirituels et philosophie antique*, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », Albin Michel, Paris, 2002 [1993].

—, *Discours et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

Masaaki Hattori, *Dignāga, On perception*, Harvard University Press, Cambridge, 1968.

Michel Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique, la notion d'ahamkāra*, De Boccard, Paris, 1978.

—, *Tripūra-Rahasya. La doctrine secrète de la déesse Tripurā*, Fayard, Paris, 1979.

—, *Sept récits initiatiques selon le Yoga-Vāsistha*, Berg international, Paris, 1987.

Daniel H. H. Ingalls, Jeffrey Moussaieff Masson, M.V. Pathwardhan, *Dhvānyālokalocana d'Abhinavagupta*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1990.

Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* II, Seuil, Paris, 1980.

Mrinal Kaul & Ashok Aklujkar (éd.), *Linguistic Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Paṇḍit Dinanath Yaksha*, D.K. Printworld, Delhi, 2008.

Gopinath Kaviraj, *Aspects of Indian Thought*, University of Burdwan, West Bengal, Burdwan, 1966.

Irina Kuznetsov, « Utpaladeva's conception of self in the context of the *ātmavāda-anātmavāda* debate and in comparison with western theological idealism », *Philosophy East & West*, 62-3, juillet 2012, p. 339-358.

David Peter Lawrence, *Rediscovering God with transcendental argument: a contemporary interpretation of monistic Kashmiri Śaiva philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1999.

—, « Śiva's Self Recognition and the Problem of Interpretation », *Philosophy East and West*, 48-2, 1998, p. 197-231.

Jeffrey Moussaieff Masson & M. V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Bhandakar Oriental Research Institute, Poona, 1969.

Katsumi Mimaki, *La Réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhidūsana) et la preuve de la momentanéité des choses*, Institut de Civilisation Indienne 41, De Boccard, Paris, 1976.

Sir Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged*, *with references to cognate Indo-European Languages*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Paul Eduardo Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva,* State University of New York Press, Albany, 1989.

Bruno M. J. Nagel, « Unity and contradiction: some arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the evidence of the self as *Śiva* », *Philosophy East and West*, 45-4, oct. 1995, p. 501-526.

Jean Naudou, *Les Bouddhistes kaśmīriens au Moyen-Âge*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études 68, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

André Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, De Boccard, Paris, 1975.

—, *Comprendre le tantrisme*, Albin Michel, Paris, 2010.

—, « Tantrisme », in *Encyclopedia Universalis*, vol. 23, 2008, p. 159-164.

Kanti Chandra Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1963.

Colette Poggi, *Les Œuvres de Vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les Deux Océans, Paris, 2000 (rééd. 2016).

—, *Le Sanskrit, Souffle et Lumière. Voyage au cœur de la langue sacrée de l'Inde*, Almora, Paris, 2012 (3e éd. 2021).

—, *Le Miroir de la conscience : du reflet à la lumière, chemin de dévoilement*, Les Deux Océans, Paris, 2016.

—, *L'art de l'illumination, la voie non-duelle de la Reconnaissance intérieure dans le Tantra du Cachemire*, Les Deux Océans, Paris, 2018.

—, *La Bhagavad Gītā ou l'art d'agir*, Équateurs, Paris, 2020.

—, « Bouddhisme, ferment de la pensée religieuse et philosophique hindoue : un exemple de son influence dans le Shivaïsme du Cachemire médiéval », *Théophilyon*, 10-2, juin 2005, p. 419-428.

—, « La notion de parole dans l'hindouisme : réflexion sur l'inter-relation conscience-parole-réalité selon Abhinavagupta », *Théophilyon*, 11-1, janv. 2006, p. 123-138.

—, « Le Soi existe-t-il ? Une controverse médiévale entre hindous et bouddhistes, mise en scène par le philosophe cachemirien Abhinavagupta (Xe-XIe s.), *Théophilyon*, 19-2, nov. 2014, p. 351-371.

Alain Porte, *Trois Upanishads*, *Îshâ, Kena, Katha,* Arfuyen, Orbey, 2000.

Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I & II, Allen & Unwin LTD, Londres, 1923 et 1927 (Oxford University Press, Oxford, 1994).

Aparna Rao (éd.), *The Valley of Kashmir. The Making and Unmaking of a Composite Culture?*, Manohar, Delhi, 2008.

Isabelle Ratié, *Le Soi et l'autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Brill, Leyde, 2011.

—, « The Dreamer and the Yogin: On the relationship between Buddhist and *Śaiva* idealisms », *Bulletin du SOAS*, 73-3, 2010, p. 437-478.

Alexis Sanderson, « Shaivism and the Tantric Traditions », in Stewart Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke & Friedhel Hardy (éd.), *The World's Religions*, Routledge, Londres, 1988, p. 660-704.

—, « The visualization of the deities of the Trika », in *L'image divine. Culte et méditation dans l'Hindouisme*, Éditions du CNRS, Paris, 1990, p. 31-88.

—, *« The Doctrine of the* Mālinīvijayottaratantra *»,* in Teun Goudriaan (éd.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of*

*André Padoux*, SUNY Series in Tantric Studies, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 281-312.

—, « The Śaiva Exegesis of Kashmir », in Dominic Goodall & André Padoux (éd.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner, Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, Institut Français de Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient, Collection Indologie 106, Pondicherry, 2007, p. 231-442.

—, « The Śaiva Age: The rise and dominance of Śaivism during the Early Medieval Period », in Shingo Einoo (éd.), *Genesis and Development of Tantrism*, Institute of Oriental Culture Special Series 23, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, Tokyo, 2009, p. 41-350.

Debabrata Sen, *The Concept of Knowledge: Indian Theories*, K. P. Bagchi, Calcutta, 1984.

Lilian Silburn, *Instant et cause*, *le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde,* Vrin, Paris, 1955.

—, *Paramārthasāra*, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1958.

—, *La Bhakti et le Stavacintāmaṇi* de Bhaṭṭanārāyaṇa, De Boccard, Paris, 1964 (réimpr. 1979).

—, *Mahārthamañjarī*, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1968.

—, *Hymnes de Abhinavagupta*, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1970.

—, *Hymnes aux Kālī,* Énergies divines, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1975.

—, *Vijñāna Bhairava Tantra*, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1976.

—, *Śivasūtra*, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1980.

—, *Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris, 1990.

— & André Padoux, *La Lumière sur les Tantras*, De Boccard, Paris, 1998.

— (dir.), *Le Bouddhisme*, Fayard, Paris, 1977.

Theodore Stcherbasky, *Buddhist Logic*, Bibliotheca Buddhica, Leningrad,1932, reprinted New York, 1962.

John Taber, *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumarila on Perception. The Determination of Perception, Chapter of Kumarila Bhatta's* Ślokavarttika, Traduction et commentaire, Routledge Curzon Hindu Studies Series, Londres, 2005.

Sthaneshwar Timalsina, *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*, Routledge, New York, 2009.

Raffaele Torella, *The* Īśvarapratyabhijñākārikā *of Utpaladeva with the author's vṛtti*, Critical edition and annoted translation, Istituto Italiano per il Medio et Estremo Oriente, Roma, 1994.

—, « A fragment of Utpaladeva's Iśvarapratyabhijna-vivrtti », *East and West*, 38, 1992, p. 137-174.

—, « The Pratyabhijñā and the Logico-Epistemological School of Buddhism », in Teun Goudriaan (éd.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Series in Tantric Studies, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 327-345.

Charles Willemen, Bart Dessein & Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Brill, Leyde, 1998.

N.B. Pour un accès plus direct aux non sanskritistes, l'ordre des mots suit l'alphabet latin.

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre I**

*Āgama*, Bhartṛhari, Bhaṭṭanarayaṇa, Cārvāka, Jaimini, Nyāya, Patañjali, Prajñālaṃkāra, Prakāśa, Purāṇa, Sāṃkhya, Siddhānta, Saḍardhaśāstra, Vaiśeṣika.

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre II**

*Āgama*, Bāhyārthavāda, Bhartṛhari, Jaina, Kaṇada, Kāpila, Nyāya, Purāṇa, Sāṃkhya, Saugata, Siddhānta, Vedānta.

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre III**

*Āgama*, Bhagavad-Gītā, Bharata, Purāṇa, Raurava, Saḍardhaśāstra,

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre IV**

*Āgama*, les six *darśana*.

Les doctrines Bouddhistes Saugata, Vijñānavādin... apparaissent tout au long du texte.

# 1. Index-glossaire sanskrit-français

N.B. Pour un accès plus direct aux non sanskritistes, l'ordre des mots suit l'alphabet latin.


- ābhāsa : reflet, apparence, « apparaître », phénomène 170, 190, 233, 283, 294, 299, 311, 340-341, 346-348, 350, 357, 380, 388, 423, 458, 460-461, N2, N8, N19
- abheda : non différence, non dualité 69, 161, 167, 265, 267
- abhimāna : infatuation du moi 65, 159, 371, 377, 383, 417, 422, 434, N20
- adhikāra : qualification, autorité ; adhikārin, qualifié 145, 466, N11, N12
- adhyavasāya : connaissance déterminée 171, 203, 213, 223, 257, 272, 342, 422
- Āgama : texte révélé 45, 28, 30, 43-44, 83, 88, 98, 100, 121, 125-126, 130, 141, 150, 202, 204, 218, 238, 240, 243, 246, 267, 344-346, 363, 369, 371, 385, 396, 400, 407-408, 414, 417, 421, 423, 426-428, 437, 447, 465-466, N1, N2, N6, N14
- ahaṃbhāva : sentiment du je suis 99, 149, 242, 304, 317, 415, 435-436, 453
- ahaṃkāra : ego, moi, limité 92, 422, 439, 453, 522, N28, N51
- āhnika : quotidien, dit en une journée, travail journalier 42, N59
- Aiśvaryam : souveraineté N5
- Akṛtrima : non artificiel, naturel N11
- alaukika : extraordinaire, qui n'est pas du monde, supra-mondain 206
- antar-bahya : intérieur-extérieur 70, 75

- aṇu : atome, âme individuelle qui se perçoit comme fragment 29, 63, 428, 540, N33
- anubhava : expérience 78-80, 87, 122, 170-171, 195, 214-215, 218, 224, 232, 267, 271, 280-281, 292, 394, 474-475, N17, N138, N143
- anugraha (-śakti) : (énergie de la) grâce 54, 90, 144, N13
- anumāna : inférence 152, 233, N44, N49
- anusaṃdhāna : synthèse, implication 78-81, 83, 107, 110, 149, 156, 193, 195, 206, 214, 267-268, 347, 506, N32, N37, N132
- anuttara : absolu N80, N97
- anuvyavasāya : réaction mentale 71, 326
- apāna : inspiration (à la différence des autres systèmes qui désignent ainsi l'expiration) 439, 444-445, 522, N116
- apohana : négation, exclusion, différenciation 78-81, 193, 195, 259, 327, 485, N15, N24
- āśraya : substrat 174, 275
- ātman : Soi 44-45, 62, 121, 541, N40, N41
- avabhāsa : mise en lumière 149, 195, 236, 260, 321, 341, 398, N189
- avasā : perception mentale 213
- avidyā : nescience 64, 96, 428, N3, N6, N22
- avikalpa : sans pensée différenciatrice 69, 78-79, 263, 326-327
- bādhā : annulation/exclusion 288, 290, 498
- bauddha : bouddhistes 40, 96, 123, N10, N32
- bhāvanā : contemplation / imagination créatrice 98, 208, 210, 244, 372, 467, N3, N27, N33, N101, N193
- bheda-abheda : différenciation-indifférenciation 69, 81, 155, 183, 220, 250, 295, 311, 313, 350, 409, 464, N1
- bhrānti : errance, erreur, illusion 167, 265, 361-362
- bodha : intellection, conscience 39, 57, 62, 85, 126, 178, 201, 213, 223-225, 227, 246, 340-341, 343, 346, 399, 413-415, 428, 430, 433, 435-436, 440, 489, 515-516, 518, 520, N9, N23
- buddhi : intellect, intuition intellective 41, 92, 157, 179-181, 265, 273, 298, 328, 330, 377, 419, 422, 439, 453, 476, 484, 495, 522, 529, 541, N10, N13, N26, N28,

N32, N51

- caitanya : conscience-plénitude 58, 82, 106, 179, 243, 392, 394, 411, 416, 435, 484, N17, N18, N35, N131
- camatkāra : émerveillement, prise de conscience émerveillée 41, 48, 51, 60, 93, 96, 98, 110, 114, 240, 242, 432, 457, 468, N5
- cit/cid : Conscience absolue 45, 50, 63, 71, 79, 96, 103, 113, 195, 252, 263, 265, 267, 276, 302, 324, 338, 344, 399, 413, 419, 427-428, 435-436, 444, 451, 464, 494, 518, 520, 536, 540, N1, N10, N12, N17, N116
- citi : conscience en acte, dynamique 51-52, 70, 121, 240, 252, 338, N17, N42, N69, N81
- darpaṇa : miroir 230
- dhī : pensée 326, 340, 439, N28
- dīkṣā : initiation, enseignement N12
- dṛk : aperception 85, 189, 485
- eka-aneka : unité-multiplicité 70, 98, 247-248, 263, 275, 293, 304, 331, 356-357, 396, 451, 505, 522
- guṇa : qualité 74, 93, 168, 180, 239, 364, 454-455, 508, 522, N7, N41, N133, N134
- hetu : motif, raison dans l'inférence 52, 125, 148, 152, 159, 223-224, 226, 229-230, 268, 290, 319, 381, 386, 388, 396, 402, 512, 514, N1, N9
- hṛdaya, hṛd : cœur 45, 245, 445, N23
- icchā : élan du désir (Énergie divine), élan-intention 32, 96, 234-235, 319, 359, 370, 384, 402, 416, 419, 490, 508, 512, 514, 536, 542, N1, N2, N15, N19, N24, N80
- idam : ceci, réalité objective, « objet » de pensée, de perception 60, 66, 268, 413, 454, 538, 540, N8, N12
- Īśvara : Seigneur 12, 24-25, 41, 63, 66, 107, 126-127, 162, 248, 251-252, 326, 409, 411-414, 416, 426, 446, 455-456, 458, 460, 462, 464, 473, 515, 525, 529, 533, 536, 543, N1, N2, N3, N10, N12, N32, N87, N171, N215
- jaḍa : inerte, non-conscient 53, 61, 66, 76, 85, 89, 120, 125, 144, 151, 155, 158, 189, 222, 225, 243, 278, 304, 375-376, 380-381, 383, 419, 451, 510, N3, N11
- jīvan-mukta : délivré-vivant N16
- jīvan-mukti : délivrance dans la vie 144

- jñāna : connaissance (Énergie divine) 32, 50, 53, 80, 85, 96, 149, 157, 176, 189, 193, 195, 205, 215, 217, 278, 281, 284, 288, 290, 299, 301, 304, 327, 338, 435, 497, 520, 536, 542, N1, N8, N8, N24, N143, N189
- kalā : partie, fragment / temps 63, 162, 202, 267, 419, 435, 439-440, 520, 540, N1
- kalpanā : conception mentale 65, 83, 87, 122, 265, 268, 425, 494, N101, N140, N175
- kañcuka : cuirasse, gangue limitatrice 63, 479, 540, N3, N22, N125, N196
- kartṛ : agent, auteur de l'acte 88, 120, 156, 162, 184, 210, 248, 251, 293, 321, 331, 373, 379, 395-396, 432, 484, 518, N10, N19, N190
- kartṛtā 56, 58, 62, 90, 244, 373, 396, 402, 430, 435-437, 442, 456, 514, 518, 520-521, N1, N9, N65
- kartṛtva, kartṛtā : efficience, fait d'agir 58, 84, 97, 110, 149, 157, 206, 247-248, 250, N3
- kha : espace, vide, moyeu de la roue, espace céleste N8, N165, N174
- krama-akrama : succession-non succession 92, 96, 151, 313, 328, 381, 502, 511, N165, N172, N195
  - akrama 92, 105, 309, 374
- kriyā : activité (Énergie divine) 32, 50, 53, 92, 96, 156, 160, 163, 168, 240, 251, 304, 310, 319-321, 331, 350, 374, 377, 394, 396, 399, 402, 409, 440, 454, 457, 468, 481-482, 502, 505, 508, 510, 513-515, 522, 536, 542, N1, N8, N8, N8, N19, N24, N56
- kṣaṇa : instant 30, 184, 255, N3, N149
- lakṣaṇa : caractéristique 120, N96
- laukika : mondain, du monde 90, N22
- loka : monde 89, 144, N8
- Maheśvara : Seigneur suprême 39, 98, 145, 149-150, 157, 275-276, 293, 453, 468
- mala : impureté 62-63, 66, 123, 432, 434, 540, N32
- manas : organe mental, pensée 71, 92, 209, 326-327, 422, 439, 476, 504, N5, N28, N51
- Māyā 52-55, 63-64, 66, 84, 89, 93, 104, 113, 122, 126, 128, 141, 144-145, 149-150, 152, 156, 158, 161, 164, 202, 214-215, 218, 242, 248, 252, 256, 258, 260, 263, 265,

269-270, 292, 299, 304, 324, 326, 340, 355, 361, 363, 370, 413, 415-419, 421, 426-428, 430, 432-433, 438, 440, 446, 454-455, 492, 494, 501, 516, 518, 520-522, 536, 540, N1, N1, N3, N9, N10, N11, N12, N17, N30, N45, N118, N125, N132

- māyā : illusion cosmique 215, 263, 370, 432, 455, 518, 541
- miti : connaissance directe (déterminée) 125, 232, 338, 340, 346, 360, 506
- moha : confusion 123, 158-159, 369, 396, 481
- mokṣa : libération 144, 463, 541, N4, N9, N16, N17
- nirmāṇa : (auteur de l')imagination créatrice 58, 76, 123, 204, 248, 319-321, 377, 380, 502
- nirmātṛ : imagination créatrice, conception mentale 58, 250, 291
- nirvikalpa : dénué de pensée différenciatrice 78, 83, 88, 173, 210, 213, 252, 254, 321, 462
- nitya : permanent, éternel, indestructible 176, 242, N32
- niyati : nécessité 64, 125, 344, 352-353, 363, 373, 381, 385-386, 388, 540, N1, N11
- padārtha : catégorie de la réalité 85, 199, 368, 388, 399, 407, N15
- para : autre, suprême 46, 53, 93, 107, 128, 242, 245, 265, 304, 540, N35, N85
- parāmarśa : prise de conscience dynamique et synthétique 37, 53, 56, 60, 67, 96-97, 121, 152, 201-202, 210, 212, 215, 217-218, 234-236, 248, 250-252, 254, 331, 342, 350, 355, 399-402, 414, 438, 441, 444, 453, 455, 458, 461, 464, 467, 470, 492, 514, 522, 524, N10
- Parameśvara : Seigneur suprême 59, 72, 141, 144-145, 270-271, 276, 296, 409, 412, 461, 464, 496, N2, N171, N203
- paśu : « bétail », conscience limitée, être asservi 61-62, 64-66, 96, 326, 369, 383, 416, 427-428, 437, 442, 446, 454, 456-458, 461, 463-464, 518, 522, 524, N3, N48
- pati : « berger », maître, être éveillé 61-62, 66, 427-428, 437, 456, 458, 518, 524, N3
- prakāśa : conscience-lumière correspondant à Śiva dans la bi-unité Śiva-Śakti 41, 45-46, 49-50, 57, 79, 84-85, 89-90, 92, 95, 98, 103, 109-110, 119, 121-123, 149, 153, 157, 168, 215, 217, 220, 223, 233, 236, 240, 244, 247, 256-257, 262, 269, 271, 276, 299, 301, 303, 338, 341, 350, 363, 367, 386, 454, 456, 460, 501, N1, N3, N3, N10, N17, N20, N32, N34, N43, N189
- Prakṛti : Nature procréatrice 41, 71, 529, 541, N3, N3, N26, N41

- pramāṇa : moyen de connaissance vraie 30, 93, 123, 146, 153, 164, 168, 184, 218, 232, 263, 276, 280-281, 283-284, 292, 338, 340-346, 353, 356, 364, 386, 472, 474-475, 505, 538, N2, N8, N9, N23, N24, N44, N122, N133, N138
- pramātṛ : sujet conscient 25, 50, 60, 80, 82, 85, 93, 105, 107, 120, 128, 153, 193, 205, 210, 213, 215, 218, 235, 281, 283, 292, 301, 315, 317, 330, 368, 414, 416, 427, 438, 475, 488, 536, 538, N2, N23, N24, N113, N138, N218
- prameya : objet connaissable 46, 60, 66, 363, 365, 386, 398, 419, 426, 464, 538, N2, N12, N23, N24, N218
- pramiti : connaissance intuitive, définitive, pure conscience de soi 107, 232, 341, 343, 366-368, 508, 538, N164
- prāṇa : souffle-énergie vitale ; inspiration dans le shivaïsme non dualiste du Cachemire 41, 68, 79, 164, 195, 265, 302, 418, 422, 437, 439-440, 442, 444-445, 460, 521-522, 525, 529, N28, N116
- pratibhā : illumination, intuition illuminatrice 54, 59, 88, 106, 116, 142, 276, 496, N15, N102, N203, N205
- pratibimba : reflet 48, 56, 58-59, 179, 222, 276, 292, 301, 385, N3, N97, N107
- pratipatti : conviction 344-345, 369, 467, N27, N193
- pratīti : foi, confiance, vue claire, compréhension totale 290, 344-345
- pratyabhijñā : Reconnaissance (doctrine de la) 12, 24-25, 96, 114, 147, 168, 184, 311, 396, 425, 451, 468, 476, 545, N10, N20, N50
- pratyakṣa : perception 30, 80, 83, 85, 106, 121, 164, 193, 212, 217, 223-224, 232, 273, 280, 301, 311, 345, 357, 390, N2, N4, N9, N44, N175, N180
- pratyavamarśa : conscience réfléchie de soi 46, 52, 62, 73, 93, 96, 121, 125, 218, 242, 252, 255, 260, 262-263, 265, 271, 338, 357, 359, N1, N17, N21, N22, N56
- pūrṇa : plein 195, 263, 451, N22
- pūrṇāhantā : plénitude du je suis 476
- puryaṣṭaka : corps subtil aux huit aspects 164, 302, 437, 439-440, 521, N28
- rasa : saveur N3, N5
- sādhanā : voie de réalisation, pratique spirituelle N16
- Śakti : Énergie (divine) 42, 49, 51, 63, 100-101, 106, 109, 117-119, 536, 540-541, 546, N1, N1, N1, N2, N2, N3, N8, N12, N12, N17, N18, N19, N24, N33, N35, N174, N215

- samanvaya : relation 70, 88, 279, 394, 513
- sāmānya : notion générale / générique / universelle 67, 161, 170, 233, 328, 350, 444, 458, N11, N116
- samāveśa : absorption 93, 96, 98-99, 372, 426, 435-436, 444, 465, 470, 520, N20, N218
- saṃbandha : relation causale 88, 184
- saṃkalpa : construction mentale 65, 78-79, 83, 229, 252, 302, 313, 422
- saṃskāra : synergies inconscientes, complexes inconscients 85, 120, 168, 170-171, 174, 176, 187, 189-190, 192, 199, 202, 209, 222, 224, 230, 252, 268, 272, 310, 327, 342, 371-372, 381, 383, 437-438, 446, 483, 485, 494, 511, 521, N3, N6, N11, N140, N187
- saṃvedana : conscience / expérience perceptive 31, 74, 83, 105, 123, 193, 201, 205, 209, 214, 248, 281, 290-291, 293, 321, 326, 340, 353, 356-357, 364, 368, 414, 451, 460, N56, N60
- saṃvit : conscience parfaite (intégrant la manifestation) 38, 45, 58, 72, 76, 85, 92, 101, 103, 107, 153, 156-157, 168, 171, 195, 201, 210, 230, 235, 252, 313, 317, 338, 342, 377, 379-380, 435, 451, N6, N23, N34, N142
- saṃvitti : cognition 87, 122, 278, 280, 293, 496, N142
- sāra : essence N172
- sat : « étant », ce qui est, réel, vrai 128, 326, 348, 367, 400, 504, 506, 541, N29, N30, N80
- sat-tarka : réflexion valide, dimension la plus élevée du yoga dans les Āgama shivaïtes 128, N29
- sattā : réalité 244, 297, 333, 375-376, 412, 456, 500, 510, 524
- siddhi : réalisation, pouvoir surnaturel 25, 110, 148, 153-154, 156, 363, 470, 481, 527, N3, N3, N14, N16
- smaraṇa : mémoire, méditation 142, 204-205, 214-215, 229, 252
- smṛti : remémoration 78-79, 85, 168, 199, 281, N143
- spanda : Vibration (de la Conscience) cosmique, pulsation 24, 30, 45-46, 56, 59, 88, 90, 93, 104, 123, 244, 301, 337, 442, 541, N9, N10, N16, N20, N22, N23, N27, N56, N82, N163
- sphurattā : jaillissement, fulguration, scintillation 46, 243, 491, N23

- sṛṣṭi-sthiti-saṃhāra : émanation/création, conservation, résorption 54, 67, 235, 302, 340, N92
- śūnya-pramātṛ : qui fait une expérience ne parvenant qu'à la conscience du vide d'objet 427, 438
- śūnya : vide 99, 161, 218, 233, 265, 267-268, 317-318, 320, 340, 377, 415, 417, 419, 427, 430, 432, 435-436, 438-440, 458, 468, 517-518, 520, 529, 541, N17, N52
- svalakṣaṇa : trait distinctif, caractéristique propre 30, 72-73, 83, 106, 170, 199, 338, 341, 346-348, 352, 355-356, 362, 507, N15, N44, N96, N122
- svasaṃvedana : conscience de soi 105, 187, 342
- svatantratva : liberté absolue 201
- svātantrya : liberté absolue, autonomie 110, 143, 149, 156, 195, 230, 244, 248, 430, N3, N65, N132, N150
- tattva : catégorie / niveaux de la réalité (36 dans ce système / 25 dans le Sāmkhya) 30, 93, 105, 179-180, 199, 217, 250, 252, 255, 265, 267, 281, 283-284, 324, 363, 383, 409, 428, 464, 472, 479, 526, 536, N16, N215
- Ṭīkā : commentaire 25, 138, 151
- tirobhāva : dissimulation, voilement N45
- tirodhāna : obscurcissement 54, 417
- ullekha : le fait de ciseler par la pensée, création imaginaire 274, 299, 301, 501, N191
- unmeṣa-nimeṣa : éclosion-résorption 50, 54, 83, N11
- vāk : parole 93, 122, 240, 242, 246, 479, 491, 542, N3
- vāsanā : imprégnations résiduelles, vestiges inconscients 85, 272, 428, N6
- vastu : chose, objet « réel » 76, 338, 363, 380, 383, 388, 394, 505
- vibhūti : pouvoir merveilleux 468, 470, N17
- vijñāna : discernement 230, 254, 262, 276, N28, N105, N116
- vikalpa : idéation, pensée différenciatrice, qui élabore des constructions mentales différenciées 39, 65, 68-69, 78-79, 88, 95, 168, 170, 173, 181, 183-184, 191, 195, 203, 212-213, 232-233, 236, 251, 254, 261-263, 265, 268, 271, 273-274, 276, 278, 280-281, 295, 297, 299, 301, 310, 326-328, 366, 394, 400, 444, 460, 462-463, 482, 494-495, 498, 500, 525, N1, N2, N7, N10, N15, N34, N48, N116, N153

- vimarśa : Conscience-Énergie, prise de conscience vimarśa et énergie (prise de conscience) correspondant à Śakti dans la bi-unité Śiva-Śakti 34, 41, 45-46, 48-49, 52-53, 56, 62, 68, 84-85, 90, 95, 98, 103, 107, 109, 119, 123, 126, 148, 163, 201, 210, 218, 232, 238, 240, 244-248, 251-252, 254, 256-257, 260, 265, 276, 293, 299, 303-304, 341-342, 344, 346, 350, 357, 359, 384, 408-409, 451, 454-455, 457, 460, 493, 502, N1, N3, N3, N9, N11, N17, N20, N32, N35, N56, N94
- vīra : héros, doté d'énergie spirituelle N5, N16
- viśrānti : apaisement 110, 148-149, 242, 303
- vṛtti : commentaire 25, 31, 49, 138, 150-151, 409, 446, 515, 550, N7, N18
- vyāpti : concomitance universelle 162, 226, 290, 371, 381, 390, 408, N7
- vyavahāra : réseau des conventions qui régissent la vie quotidienne 28, 89, 93, 99, 144, 173, 193, 235, 284, 324, 347, 363, 388
- yogin : celui qui tend vers/réalise la jonction individu-univers, humain-divin 22, 57, 60-62, 76, 100, 121, 125, 127-128, 199, 204, 208-209, 229-230, 265, 267, 343, 365, 384-386, 388, 391, 416, 421, 432, 487, 490, 512, N10, N17, N28, N48, N75, N121, N155
- yukti : raisonnement, argumentation 32, 83, 102, 140, 383

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre I**

*Āgama*, Bhartṛhari, Bhaṭṭanarayaṇa, Cārvāka, Jaimini, Nyāya, Patañjali, Prajñālaṃkāra, Prakāśa, Purāṇa, Sāṃkhya, Siddhānta, Saḍardhaśāstra, Vaiśeṣika.

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre II**

*Āgama*, Bāhyārthavāda, Bhartṛhari, Jaina, Kaṇada, Kāpila, Nyāya, Purāṇa, Sāṃkhya, Saugata, Siddhānta, Vedānta.

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre III**

*Āgama*, Bhagavad-Gītā, Bharata, Purāṇa, Raurava, Saḍardhaśāstra,

**Textes, auteurs et systèmes cités dans le livre IV**

*Āgama*, les six *darśana*.

Les doctrines Bouddhistes Saugata, Vijñānavādin... apparaissent tout au long du texte.

# 2. Index français – sanskrit


- absorption : samāveśa 15, 35, 37, 39, 93, 96, 99-101, 114, 118, 363, 435-437, 440, 442, 444, 462, 465, 470, 520, N3, N19, N20, N222
- action (Énergie divine) : kriyā 305, 23-24, 30, 32, 44, 46, 50-53, 58, 62-63, 66-68, 70-72, 75-76, 78, 89-90, 92-93, 96-97, 110, 123, 125-127, 146-147, 150, 152-153, 155-157, 159-160, 162-164, 168, 171, 182-184, 186-187, 192-193, 204, 207, 210, 228, 239-240, 244, 250-251, 254, 260, 267, 274, 276, 283, 286, 293-294, 296, 304, 309-311, 313, 315, 318-321, 323-324, 326-329, 331, 333, 335, 337-338, 341, 370, 372-377, 379-381, 388, 394, 396, 399-403, 407-409, 416, 419, 422-423, 428, 430, 432-434, 439-440, 451, 453-458, 465, 470, 473, 482, 484, 492-493, 496, 502, 504-505, 508, 510-511, 513-515, 518, 520, 522, 524, 526, 542, N1, N3, N3, N3, N4, N4, N5, N5, N7, N9, N12, N12, N15, N26, N27, N28, N29, N34, N38, N41, N90, N100, N125, N130, N134, N142, N149, N191, N196, N197, N215
- apaisement : viśrānti 27, 36, 68-69, 79, 114, 117, 119, 148, 251, 333, 422, 451, 460, 462, 464, 468, 525, N2, N5, N7, N21, N34, N74, N144, N206
- aperception : dṛk 85, 189-190, 255, 290, 295, 485, N7, N22
- auteur de l’acte, acteur, agent : kartṛ 56, 84, 90, 93, 110, 120, 123, 125, 149, 157, 168, 183-184, 186, 210, 247-248, 251, 311, 319, 321, 331, 341, 373-375, 377, 379, 392, 394-396, 400-402, 415, 417, 430, 433, 435-438, 442, 456, 484, 510, 513-514, 516, 518, 520-522, N9, N10, N15, N17, N19, N28, N34, N36, N51, N90, N100, N190
- auteur de l’imagination créatrice : nirmātṛ 15, 25-26, 28, 53, 60, 67, 83, 85, 93, 122-123, 125, 127, 138, 142, 145-147, 149-154, 158, 160, 163-164, 170, 176, 181,

187, 189, 191-193, 195, 199, 201, 205-206, 208, 210, 212-213, 215, 217-218, 221-223, 227, 229-230, 234, 236, 238, 240, 243, 247-248, 252, 255-258, 260, 263, 267, 269, 271-273, 275-276, 278-282, 284, 286, 288, 291, 294, 296-299, 301-302, 304, 309-311, 313, 315, 321, 323, 326, 328-329, 333, 338, 342, 347-348, 350, 353, 355, 359-360, 362-363, 366, 374-375, 377, 380, 383, 386, 390-392, 395-396, 399, 402, 408, 411-414, 416-419, 421, 425, 427, 430, 432-434, 437, 440, 442, 444, 451, 453-456, 458, 460-463, 465-466, 468, 470, 475, 497, 514, N4, N5, N5, N6, N10, N12, N13, N14, N17, N19, N20, N22, N61, N107, N124, N152, N153, N178, N190

- auto-luminosité : sva-prakāśa 36, 70, 85, 90, 144, 190, 366-367, N153
- bouddhiste : bauddha, saugata, mādhyamika, vijñānavādin 85, 90, 153, 168, 177, 195, 284, 333, 476, N2, N2, N5, N5, N7, N8, N11, N18, N19, N40
- catégorie de la réalité : padārtha, tattva 57, 64, 106-107, 265, 335, 341, 350, 363, 409, 411-412, 414, 435, 451, 515, 520, 529, N2, N12, N15, N18, N20, N22, N122, N171
- cause : kāraṇa, nimitta ; motif, raison dans l'inférence : hetu 24, 35, 41, 45-46, 52, 54, 57, 71, 76, 89, 95, 98, 121, 123, 125-126, 144, 147-148, 155, 167, 170, 174, 184, 217, 220, 222-227, 229-230, 232-233, 236, 248, 257, 261-262, 265, 268, 270, 283, 286, 290, 297, 299, 311, 313, 319-321, 324, 328, 331, 337-338, 342-344, 348, 350, 353, 355-356, 359-360, 370, 372-373, 375, 377, 380-381, 384-386, 388, 390-392, 395-396, 402, 409, 419, 421-422, 433-434, 440, 454, 457, 468, 484, 489-490, 507, 510-513, 515, 517, 520, 529, 549, N1, N1, N2, N2, N3, N3, N5, N5, N7, N7, N11, N12, N15, N16, N16, N17, N20, N20, N28, N28, N30, N32, N32, N32, N41, N52, N66, N92, N99, N100, N135, N136, N145, N149, N178, N180
- cognition : saṃvitti 80, 102, 122, 126, 168, 170, 176, 189-190, 195, 199, 209, 212, 252, 257, 273, 286, 290, 293, 333, 451, 482, 485, 492, N2, N6, N41
- complexes inconscients : saṃskāra 15, 32, 87, 120, 168, 224, 268, 437-438, 445, 521, N6, N12, N187
- conception/élaboration mentale : kalpanā 60, 87, 110, 174, 265, 268, 333, 379, 390, 417, 422, 479, 529, 533, 547, N1, N4, N21, N180
- concomitance universelle (loi de) : vyāpti 162, 290, 353, 371, 381, N7, N22, N32, N52

- confusion : moha 64, 103, 123, 128, 151, 158-159, 174, 180, 203, 221-222, 235, 252, 326, 343, 359, 369-372, 418, 427, 455, 457, 478, 481, 489, N6, N19, N22
- connaissance déterminée : adhyavasāya 121, 162, 168, 170-171, 173, 195, 203, 212-213, 232-233, 236, 254-256, 263, 273-274, 276, 278, 280, 301, 327, 360, 457, 494-495
- connaissance directe (déterminée) : miti 125, 338, 340, 343, 346, 360, 506
- connaissance (Énergie divine) : jñāna 32, 50, 53, 80, 85, 96, 149, 157, 176, 189, 193, 195, 205, 215, 217, 278, 281, 284, 288, 290, 299, 301, 304, 327, 338, 435, 497, 520, 533, 536, 542, N1, N8, N8, N24, N143, N189
- connaissance intuitive, définitive, pure conscience de soi : pramiti 116, 367, 463, 538
- connexion : samyojana 190, 193, 204, 228, 254, 278, 350, 394, 507, N8, N41, N49
- conscience absolue : cit/cid ; caitanya 63, 113, 135, 153, 179, 195, 240, 263, 265, 267, 278, 317, 338, 340, 413, 427-428, 484, 494, 518, 540, N10, N134
- conscience de soi : svasaṃvedana, svasaṃvitti 32, 41, 46, 48, 61-62, 64, 76, 83, 96, 98-99, 105, 107, 110, 114, 122, 187, 193, 214, 242, 246, 248, 250-251, 262, 265, 267-268, 271, 280-281, 283, 293, 326-327, 356, 368, 377, 436, 451, 468, 492, 497, N3, N7, N12, N22, N28, N142, N143
- conscience du Je suis : ahaṃpratīti 171
- conscience en acte, dynamique : citi 84, 116, 121, 128, 217, 240, 244-245, 247, 255, 331, 359, 451, 453, 522, N172
- Conscience-Énergie, prise de conscience : vimarśa 23, 25, 46, 56, 236, 248, 256-257, N17, N165
- Conscience-Lumière : prakāśa 92, 248, 257, 265, N1, N34
- Conscience parfaite (intégrant la manifestation) : saṃvit 65, 187
- conscience perceptive : saṃvedana 201, 276, 353, 414
- conscience réfléchie de soi : pratyavamarśa 46, 52, 73, 93, 97, 121, 125, 214, 218, 234, 240, 252, 263, 357, 359, 491, N17, N21, N109
- conscience : saṃvedana, saṃvit 31, 74, 83, 105, 123, 193, 201, 205, 209, 214, 248, 281, 290-291, 293, 321, 326, 340, 353, 356-357, 364, 368, 414, 451, 460, N56, N60

- contradiction : bādhā 74, 76, 234, 248, 251, 256, 276, 281-283, 291, 299, 315, 323, 342-345, 360, 362, 364, 367, 376, 381, 385, 547, N14, N44, N203
- conviction, perception : pratipatti 38, 102, 130, 152, 159-160, 252, 265, 327, 345, 370, N23, N27
- création (émission créatrice) : sṛṣṭi 23, 29, 36, 40, 45-46, 48, 50, 52, 54, 56-57, 59-60, 62, 68, 78-79, 82, 84, 95, 101, 104, 106, 113, 123, 126, 128, 190, 195, 204, 209, 235-236, 248, 251-252, 255, 270-271, 274, 301, 321, 329, 333, 340, 377, 383, 385, 388, 396, 409, 426-427, 441-442, 451, 453-454, 456, 458, 460-463, 492, 517, 521-522, 524-525, N1, N1, N2, N3, N10, N12, N13, N17, N18, N19, N32, N57, N92, N94, N197
- Danseur cosmique : śiva-naṭarājā 84
- décision : adhyavāsa 171, 244, 273, N6
- délivré-vivant : jīvan-mukta 37, 114, 425, N1, N3, N16
- désir : icchā, abhilāṣa 50-52, 57, 64, 66, 74, 83, 85, 89, 96, 105-107, 110, 121-123, 125, 141, 147, 149-150, 155, 189, 199, 226, 229-230, 235, 239, 255, 269-271, 274, 301-302, 319-320, 329, 331, 333, 335, 343, 347-348, 359, 364, 370, 373-375, 381, 384-386, 388, 400-402, 417, 419, 430, 442, 457, 469, 474, 485, 490, 495-496, 508, 512, 514, 518, N1, N1, N2, N3, N8, N11, N12, N15, N19, N22, N22, N26, N41, N42, N81, N100, N120, N121, N129
- différenciation : bheda 39, 46, 51, 54, 61, 63, 68-69, 73-74, 76, 79-82, 93, 110, 121-123, 127, 155, 161-162, 167, 187, 193, 195, 199, 202-203, 209, 213-214, 221-222, 224-225, 227, 235, 248, 252, 255, 259-263, 265, 267, 271, 274-275, 293, 296, 301, 313, 320, 324, 327, 330, 338, 347, 357, 359, 363-366, 388, 396, 398-400, 408-409, 413, 415-416, 419, 421-422, 426, 451, 455, 464, 485, 495, 502, 506, 508, 514, 517, 522, 540, N1, N1, N2, N7, N9, N16, N19, N20, N21, N24, N35, N45, N54, N133, N153, N188
- efficacité : arthakriyā 323, N17, N44
- efficience : kartṛtva ou kartṛtā 36, 38-40, 46, 50, 56, 58, 62-63, 90, 97, 99, 103, 113, 121, 123, 144, 208, 214, 224, 238, 240, 248, 294, 298-299, 321, 323, 333, 348, 350, 352, 355, 359-360, 370, 375, 377, 384, 388, 396, 422, 430, 467, 474, 491, 500, 507-508, 512, 518, 540, N1, N3, N6, N14, N16, N17, N35, N65, N99, N105
- élan du désir (Énergie divine) : icchā 15, 39, 48, 50-52, 55, 83, 89, 96-97, 106-107, 110, 118, 123, 234-235, 269, 302, 319, 359, 370, 373-375, 384-385, 400, 402, 439, 467, 476, 490, 495, 508, 512, 514, 542, N1, N2, N5, N11, N12, N19, N19, N42, N81

- élan-intention : icchā 234, 490
- émerveillement, prise de conscience émerveillée : camatkāra 41, 48, 93, 97-98, 128, 206, 240, 242, 432, 464, 468, N2, N5, N11, N20, N21, N197
- énergie (divine), puissance : śakti 42, 49, 51, 63, 100-101, 106, 109, 117-119, 536, 540-541, 546, N1, N1, N1, N2, N2, N3, N8, N12, N12, N17, N18, N19, N24, N33, N35, N174, N215
- enseignement : upadeśa 13-14, 25, 27, 38, 55, 60-61, 96, 99, 127, 146, 157, 164, 170, 292, 409, 421, 435-436, 451, 462, 465-467, 470, 473, 475, 478, N6, N6, N10, N12, N45, N61, N138, N157, N205, N207
- éternel, indestructible, permanent : nitya 35, 51, 88, 104, 107, 153, 158, 171, 176, 181, 338, 409, 482, N1, N15, N205
- être asservi : paśu : « bétail » 32, 61-62, 68-69, 96, 326, 369, 371, 416, 427-428, 442, 454-455, 461-464, 516, 518, 522, 525, N48, N105
- être éveillé : pati : « souverain » 62
- éveillé : prabuddha 62, 67, 93, N152
- exclusion : apohana 15, 78, 123, 235-236, 263, 265, 282-283, 286, 288, 290-291, 295, 315, 394, 439, 498, N7, N45
- expérience : anubhava, bhoga 13-15, 17, 27, 31-32, 38-39, 42, 46, 54-55, 65, 76, 79-83, 85, 87-88, 93, 96-97, 101, 104, 107, 109-110, 112, 117-118, 121-123, 126, 128, 163-164, 170-171, 173-174, 176, 180, 183-184, 187-193, 195, 199, 201-204, 206-210, 212-215, 218, 220, 223-224, 226-227, 229, 232, 246, 252, 254-256, 260, 267, 271-274, 276, 280-281, 286, 290-292, 297, 310, 327, 331, 342-343, 345, 368, 394, 427, 430, 435, 442, 445, 453-454, 460, 465-467, 474-476, 482-483, 485, 487, 489, 492, 495, 497-498, 522, N1, N2, N3, N4, N5, N7, N12, N14, N15, N17, N17, N19, N19, N21, N23, N24, N28, N31, N33, N120, N138, N143, N149, N205
- extérieur : bahya ; extériorité : bāhyatva, bāhyatā 29, 37, 46, 48, 52, 58, 69-70, 73, 75-76, 97, 100, 103, 105, 107, 121-123, 125, 128, 148, 170, 179, 195, 204-206, 218, 222-224, 227-228, 230, 232-234, 236, 248, 269, 272-274, 276, 294-295, 297-299, 301-302, 327, 330-331, 341, 346, 357, 379-380, 409, 412, 422, 441, 445, 453, 489-490, 495, 500-501, 508, 511, 515, 522, N1, N2, N10, N20, N29, N42, N53, N116, N171, N179, N195

- félicité : ānanda 18, 31, 34-35, 48-51, 53-54, 63, 75, 93, 96, 98, 101, 103, 107, 116-118, 126, 130, 156, 167, 236, 242, 304, 335, 430, 442, 446, 453-454, 456-457, 464, 470, 522, 524, 526, 541-542, N1, N2, N16, N17, N26, N196, N215
- foi, confiance, vue claire, compréhension totale : pratīti 38, 97, 265, 345-346, 396, 467, N1
- fulguration : sphurattā, sphuraṇa 46, 51, 55, 59, 106, 121, 456-457, N21, N23
- général, universel : samāna 35-36, 45, 48-49, 58, 67, 69, 71-72, 79, 89-90, 92-93, 98, 114, 120, 142, 144, 149, 152, 170, 184, 186, 197, 252, 282, 299, 321, 350, 353, 372, 383, 403, 411, 444, 454, 458, 463-465, 469-470, 476, 478, 504, 522, 525, 527, N3, N12, N16, N18, N22, N29, N34, N36, N40, N41, N50, N87, N116, N122, N133, N171, N189
- illusion cosmique : māyā, bhrama 238, 407, 541, N9, N179
- imagination créatrice : nirmāṇa ; (auteur de l'–) : nirmātṛ 68, 73, 112, 122-123, 146, 176, 210, 229, 252, 272-273, 301, 313, 357, 385, 425, 458, 467, 483, 501, 524, N101, N102
- imprégnations résiduelles, vestiges inconscients : vāsanā 64, 217, 428, N6
- impur : aśuddha ; impureté : mala 263, 414
- indifférenciation : abheda 52, 73-74, 81, 110, 122, 155, 224, 395, 398, 401, 430, 513, N2, N16, N188
- individu : aṇu 23, 63, 96, 163, 209, 226, 298, 302, 318, 330, 343, 368, 408, 428, 432, 434, 441, 476, 540, N22, N24, N33, N86, N152
- inerte, non-conscient : jaḍa 60, 66-67, 69, 85, 89, 125-126, 158, 161, 189, 373, 375, 377, 380, 383, 396, 432, 510, N3, N11
- infatuation du moi : abhimāna 65, 159, 371, 377, 383, 417, 422, 434, N20
- inhérence : samavāya 184, 225, 228-229, 329, 333, N1, N7, N32, N41
- instant : kṣaṇa 29-30, 34, 46, 48, 60, 75, 80-81, 83-85, 95, 100-101, 104-107, 109-110, 128, 144, 149, 163, 170, 195, 202-207, 212, 218, 220, 223, 232, 235, 240, 252, 255, 268, 281, 327, 340, 343, 348, 362, 374, 400, 470, 489, 491-492, N2, N3, N3, N3, N8, N8, N11, N12, N15, N17, N21, N22, N28, N32, N48, N143, N157, N175, N195, N206
- instrument : karaṇa 455, N7, N11

- intellect : buddhi 40-41, 61, 65, 71-72, 122, 157, 179-181, 214, 230, 252, 263, 265, 267-269, 273, 298, 317, 330, 377, 381, 418-419, 422-423, 428, 432, 438-439, 453, 468, 484, 494-495, 516, 522, 529, N3, N5, N10, N11, N26, N28, N51, N52, N107, N195
- intellection, pure conscience : bodha 38, 152, 178-179, 181, 213, 223, 225, 227, 246, 326, 328, 341, 348, 430, 489
- intérieur : antara ; intériorité : antaratvam 15, 22, 32, 34, 37, 52, 58, 64, 66, 69-71, 75-76, 84, 88, 93, 97, 100-103, 106, 128, 148, 163, 195, 205-207, 213, 226, 230, 234, 236, 242, 247, 254, 260, 263, 270-271, 273, 275-276, 286, 293-294, 299, 301, 319, 324, 331, 359, 368, 371, 379-380, 391, 445, 451, 474, 476, 487, 495, 501, 511, 545, N1, N13, N14, N16, N24, N29, N42, N116, N168
- intuition intellective : buddhi 14-15, 18, 24, 38-39, 41, 54, 88, 93, 98, 104, 106-107, 114, 116-118, 128, 142, 214, 240, 437, 473-474, 476, 520, N10, N11, N15, N21, N102, N157, N168, N184, N195, N222
- je (suis) : aham, ahantā, ahaṃbhāva 13, 17, 20, 35-36, 44-46, 48, 51-55, 60-61, 63, 65, 69, 73, 75, 78, 80, 82, 93, 95-100, 106-107, 109-110, 113-114, 120-123, 126, 128, 137, 142, 148-150, 152, 163-164, 168, 171, 176-177, 179, 193, 201-203, 207, 209-210, 212-213, 215, 223, 225-227, 234-236, 238, 240, 242, 244, 248, 250-252, 255, 257, 259-260, 262-263, 265, 267-268, 270, 276, 278, 288, 294-297, 299, 304, 315, 317-319, 341, 344-345, 357, 368, 370-371, 377, 383, 402, 407, 412-415, 418-419, 427, 430, 432-433, 435-439, 442, 444, 451, 453-454, 458, 460, 462-464, 466, 468, 472, 476, 482, 488, 492-494, 515-516, 521-522, 526, 540, 547, N1, N1, N2, N3, N4, N4, N5, N5, N5, N6, N7, N8, N10, N10, N11, N12, N14, N14, N15, N19, N20, N21, N29, N31, N32, N34, N34, N34, N35, N37, N47, N52, N53, N69, N98, N116, N159, N171, N179, N186, N194, N210, N215, N219, N220
- jeu : līlā, krīḍā 32, 34, 36, 42-43, 49, 63, 70, 84, 89, 95, 101, 114, 120, 125, 128, 149, 247, 258, 279, 309, 330, 333, 340, 348, 362, 384, 388, 390, 401, 454, 497, N2, N9, N10, N21, N195, N210
- libéré : mukta 56, 69, 97-99, 126, 383, 428, 436-437, 463-464, 467, 525, N190
- liberté absolue : svatantratva, svatantratā 240, 491, N9, N150
- liberté, autonomie : svātantrya 46, 53, 55, 57, 66-67, 74, 83-84, 156, 160-161, 201, 210, 230, 239, 248, 251, 272, 292, 294, 298, 302, 304, 326, 330, 364, 400-401, 409, 412, 414, 451, N9, N19, N125, N132

- limité à soi-même, auto-confiné : ātmaniṣṭha 60-62, 64, 67-68, 78, 119, 123, 140, 155, 193, 202, 218, 291, 301, 317-318, 320, 326, 331, 338, 340, 366, 368, 408, 415, 419, 421, 428, 435, 437, 439, 442, 446, 451, 455-458, 460-462, 464, 476, 502, 505, 524, N3, N10, N16, N17, N107, N122, N125
- mémoire, remémoration : smṛti, smaraṇa 1, 23, 30, 55, 60, 68, 80, 85, 95, 118, 122, 130, 171, 173-174, 176, 187-188, 190-193, 199, 203-204, 207, 210, 272, 281, 458, 483, 488, 524, 548, N2, N4, N7, N9, N11, N17, N18, N19, N89, N186, N187
- miroir : darpaṇa 24, 37-38, 45-46, 48-49, 52, 55-57, 59-60, 64, 69-70, 75, 83, 88, 92-93, 95, 105, 107, 112-113, 116, 119, 123, 128, 152, 179-181, 215, 230, 236, 258, 263, 273, 276, 298, 309, 311, 320, 373, 377, 385, 398-399, 419, 453, 545, N2, N3, N6, N19, N20, N24, N42, N127, N157, N173
- mise en lumière : avabhāsa 46, 57, 59, 76, 84-85, 90, 110, 112, 120-121, 125, 150, 157, 168, 180, 187, 190, 203, 206, 209, 217-218, 220, 236, 246-247, 268, 270, 281, 301, 320, 337, 340, 366, 369-370, 388, 400, 488, 494, 508, N1, N10, N13, N43, N122, N140, N143, N191
- moyen de connaissance vraie 226, 281, 292, 338, 366, 368, 474-475, 508, N9
- nécessité : niyati 32, 45, 146, 204, 257, 261, 275, 284, 331, 344, 363, 381, 419, 474, N6, N16, N125
- nescience : avidyā 24, 36, 40, 60, 64, 76, 96, 125, 128, 242, 399-400, 416, 428, 453, N3, N6, N22, N31, N78, N93, N114
- non-dualité : advaita, advaya 93, 355, 446, 541, N6, N6, N22, N31
- objet connaissable : prameya ; objectivité (le fait d'être « cela ») : idantā 55, 72, 209, 215, 248, 261, 321, 398, 419, 426, 438, 440, 464
- objet perceptible : grāhya 162, 180, 204, 214-215
- obscuration : tirodhāna 265, 267, 270, 534, N45
- obscurcissement : tirodhāna 54, 96, 399, 417-418, 516, N45
- orientation vers, intention : aunmukhya 66, 84-85, 88, 116, 195, 201, 247-248, 303, 394-395, 492, N105, N197
- ouverture/fermeture des yeux : unmeṣa-nimeṣa : éclosion-résorption 22, 49-50, 54, 74, 89, 107, 116, 162, 223, 230, 375, 411-412, 445, 489, 515, N11, N15, N87, N124, N171, N181

- parole : vāk 15, 19, 30, 34, 43, 70, 93, 110, 114, 119, 140, 142, 206, 242, 246, 256, 259-261, 284, 345-346, 470, 476, 478, 493, 542, 545, 547-548, N1, N1, N1, N2, N3, N3, N11, N14, N15, N17, N22, N32, N37, N39, N44, N62, N68, N80, N85, N88, N102, N124, N130, N158, N174, N203, N205, N206
- pensée : dhī 15, 17-18, 22, 27, 32, 34, 36-37, 39-40, 42, 68-69, 71, 78-79, 87-88, 99, 103-104, 106-107, 109, 121, 123, 126, 130, 140, 157, 163, 171, 173, 187, 191, 195, 203, 206-207, 209, 218, 232-233, 251, 255, 263, 268, 273, 278, 288, 299, 310, 326-327, 329, 340, 394, 400, 418, 430, 436, 439, 457, 460-463, 473, 476, 485, 487, 494, 498, 504, 546, 548-549, N1, N5, N5, N6, N9, N11, N13, N19, N22, N28, N28, N28, N32, N41, N51, N107, N159, N175, N187, N200, N222
- pensée différenciatrice, notion distincte : vikalpa-avikalpa 71, 233, 268, 327, 394, 400, 461-462
- pensée non-différenciatrice : avikalpa 78
- perception mentale : avasā 72, 203, 208, 212-213, 227, 326, 488
- perception : pratyakṣa, upalabdhi 23, 30, 60, 69-72, 76, 79-80, 83, 85, 93, 95, 105-106, 120-121, 123, 126, 153, 156-157, 161, 163-164, 168, 170-171, 174, 176, 178, 182-184, 187, 189-191, 193, 195, 199, 201-203, 205, 207-210, 212-215, 217-218, 220, 223, 226-227, 230, 232-234, 238, 248, 252, 255, 258, 261-263, 265, 268-269, 272-273, 279-282, 286, 288, 290-291, 295-297, 301, 311, 313, 321, 323-324, 326-327, 330, 333, 335, 340, 342-346, 348, 352-353, 355-357, 362-364, 366, 377, 379, 386, 390, 394, 396, 398-399, 402, 407, 413-414, 416, 423, 433, 438-441, 457, 460, 463, 476, 483-485, 488, 490, 494, 497-498, 500, 504, 507-508, 520-521, 546, N2, N2, N3, N4, N4, N4, N4, N4, N5, N5, N6, N9, N9, N10, N11, N15, N18, N20, N28, N44, N45, N48, N56, N108, N133, N137, N143, N149, N153, N155, N175, N179, N193, N195
- permanent : nitya, sthira 85, 168, 176, 482, N2, N12
- phénomène : ābhāsa 53, 66, 72, 78, 89, 144, 183, 203-204, 212, 222-223, 226, 229, 233, 251, 271-273, 280, 286, 295-299, 304, 311, 315, 331, 335, 338, 340-341, 344, 346, 348, 350, 352-353, 357, 362, 377, 388, 390-391, 409, 442, 487, 495, 507, 512, N3, N11, N22, N44, N122
- pouvoir merveilleux : vibhūti 468, 470, N17
- prise de conscience : ā-, ava-, parā-, pratyava-, vi- marśa 14-15, 18, 22, 34, 37-38, 41, 46, 48, 50-53, 56, 60-62, 64, 67-69, 73-74, 78, 83, 85, 89, 96-99, 107,

110, 114, 116, 121-123, 125-126, 146, 148, 161, 163, 190, 193, 201-202, 205, 210, 212, 214-215, 217-218, 232-234, 236, 238, 240, 246-248, 250-252, 254-256, 259-260, 262-263, 265, 267, 271, 276, 283, 288, 290, 297, 299, 303-304, 319, 323, 331, 335, 337-338, 341-342, 344-348, 350, 355, 357, 359-360, 362, 366, 384, 395, 399-400, 402, 408, 412-414, 432-433, 436, 438, 441, 444, 451, 453-455, 457, 460-464, 467-468, 470, 475, 492-494, 502, 506, 522, N1, N2, N3, N4, N5, N7, N7, N10, N10, N11, N12, N12, N20, N21, N23, N23, N23, N32, N33, N35, N56, N98, N109, N116, N158, N159, N179, N194, N203

- pur : vi-, nir-mala 49, 85, 164, 176, 181, 202-203, 212, 252, 263, 276, 284, 286, 298, 409, 414, 426-427, 478, 483, 497, 515, 517, N9, N41
- qualité : guṇa, dharma 13, 81, 123, 150, 157, 163, 170, 174, 179, 181, 184, 218, 234, 239-240, 288, 347, 360, 388, 394, 396, 409, 419, 423, 454, 456-457, 474, 498, N2, N6, N18, N35, N41, N134, N149, N190
- quotidien, dit en une journée, travail journalier : āhnika 32, N15, N59, N195
- raison : hetu, élément inférentiel 14-15, 18, 39-40, 48, 68, 70, 78, 80-81, 84, 93, 97-98, 105, 109-110, 112, 119, 121, 123, 126, 140, 142, 152, 158-160, 162, 174, 180-181, 183, 191, 195, 203, 207, 214, 218, 221, 223-224, 226-227, 230, 233, 235, 240, 247-248, 260, 265, 273, 280, 283-284, 288, 290, 299, 303, 311, 313, 315, 321, 323, 333, 338, 342-343, 348, 353, 359, 362, 364, 369-370, 376, 379, 384, 386, 388, 390, 396, 399, 401, 408, 413-414, 416, 419, 422, 426-427, 430, 434, 438, 440-442, 444, 451, 455, 470, 475, 481, 483, 485, 492, 498, 501, 504-506, 508, 512, 514, 518, N2, N5, N9, N22, N49, N50, N111, N116, N133
- raisonnement, argumentation, justesse : yukti 25, 27, 32, 35, 37-39, 42, 83, 102, 110, 119, 128, 181, 184, 218, 383, 451
- réaction mentale : anuvyavasāya 71, 213, 326, N5
- réalité : sattā tattva, vastutva 244, 297, 333, 375-376, 412, 456, 500, 510, 524
- reconnaissance : pratyabijñā 23-24, 34, 38, 46, 56, 73, 81, 95, 98, 107, 109-110, 112-114, 116, 118-119, 125, 127-128, 150, 152, 158, 168, 183-184, 214, 245, 278, 315, 357, 359, 369, 396, 425, 427-428, 451, 456, 468, 470, 474-476, 518, N5, N12, N14, N15, N19, N20, N20, N30, N32, N50, N186, N192, N197, N206, N210, N220

- reflet : pratibimba ābhāsa 36, 38-39, 44, 58, 61, 64, 88, 95, 104, 106-107, 112, 138, 144, 152, 170, 179-181, 209, 224, 357, 360, 362, 398, 411, 508, 548, N2, N3, N12, N19, N97, N98, N101, N107, N173, N210
- relation : samanvaya 70, 88, 279, 394, 513
- relation : saṃbandha, relation causale 88, 184
- saisie consciente : āmarśa 234, 490
- Seigneur : īśvara 12, 24-25, 41, 63, 66, 107, 126-127, 162, 248, 251-252, 326, 409, 411-414, 416, 426, 446, 455-456, 458, 460, 462, 464, 473, 515, 525, 529, 533, 536, 543, N1, N2, N3, N10, N12, N32, N87, N171, N215
- Seigneur suprême : parameśvara, maheśvara 24, 48, 52, 98-99, 110, 126, 147, 152, 154, 164, 202, 214, 235, 242-243, 245, 247-248, 250, 256-257, 265, 284, 293, 303, 320, 338, 355, 363, 365, 368-370, 372, 380-381, 383, 390, 401-403, 408-409, 412, 430, 436, 441, 446-447, 451, 455-456, 458, 462, 464-465, 470, 481, 491-493, 502, 511, 515, 522, N4, N14, N156, N171, N194
- sens : artha, suprême : paramārtha 66, 215, 217, 321, 392, 419, 468, 513, N2, N9, N11, N131
- sens : artha, suprême : paramārtha2222 62, 143, 218, 269, 302, 331, 373, 428, 451, N101, N150
- sentiment du je (suis) : ahaṃbhāva 242
- Soi : ātman, svātman 44-45, 62, 121, 541, N40, N41
- souffle (ou énergie) vital(e) : prāṇa 41, 68, 79, 164, 195, 265, 302, 418, 422, 437, 439-440, 442, 444-445, 460, 521-522, 525, 529, N28, N116
- souveraineté : aiśvaryam 48, 53, 58, 84, 90, 97, 110, 113, 120, 144-145, 156, 162-163, 168, 184, 197, 230, 240, 242, 247-248, 257, 293, 303-304, 315, 319, 367, 401, 416, 419, 427-428, 453, 463, 467, 470, 491, 516, 518, N1, N5
- substrat : āśraya 48-49, 58-59, 64, 70, 79, 87, 92-93, 101, 121-122, 126, 144, 157, 160-162, 164, 170-171, 174, 181, 183-184, 190, 193, 195, 229, 239-240, 242, 257, 261, 263, 265, 275-276, 278, 282, 293-294, 299, 310-311, 331, 350, 363, 365, 368, 377, 379, 412, 421, 505, 507, 510, 515, N2, N2, N3, N4, N4, N16, N18, N19, N22, N29, N30, N134, N149
- succession-non succession : krama-akrama 46, 59, 69, 90, 92, 100-101, 119, 122-123, 125, 145, 170, 183, 222, 254, 257-258, 276, 278, 309-311, 313, 315, 317-320,

379, 381, 383, 392, 396, 409, 419, 438, 461, 496, 502, 511, 514, N2, N5, N22, N28, N29, N165, N203

- sujet conscient : pramātṛ, parapramātṛ : sujet suprême 15, 51, 58-59, 61-64, 67-68, 70, 72-74, 76, 78-80, 83, 85, 89, 93, 95, 97, 105, 107, 109, 113-114, 118, 120-123, 125-126, 128, 155, 161-162, 164, 170-171, 180-181, 193, 202, 204-206, 209-210, 214-215, 218, 220, 226, 234, 236, 238-239, 248, 250, 252, 254, 263, 265, 268, 271, 273, 275-276, 278-284, 286, 288, 290-293, 295, 297-299, 301, 303, 310, 315, 317-318, 320, 326-327, 329-330, 333, 340, 343, 353, 355-356, 359, 363, 365-368, 374, 379-381, 388, 390, 394-395, 408-409, 413-417, 419, 421-422, 425-427, 430, 437-439, 442, 446, 451, 458, 464, 468, 475, 494, 496-498, 500-502, 504-505, 508, 511, 513, 515, 517-518, 520-521, 524, 536, 538, 540-541, N1, N2, N3, N3, N5, N6, N8, N11, N12, N17, N22, N23, N24, N26, N29, N31, N32, N46, N78, N118, N138, N179, N190, N197, N203, N218
- surimposition : āropana 261-262, 265, 327, 444, N2, N3, N21, N22, N116
- synthèse : anusaṃdhāna 25, 44, 53, 78, 80-81, 83, 97, 110, 149-150, 152, 195, 199, 228, 255, 269, 280-281, 350, 392, 507, 513, N6, N8, N131
- temps : kāla 18, 32, 35, 37, 48, 50, 55, 63-64, 72, 75, 85, 87-88, 90, 100, 104-105, 107, 113-114, 121, 123, 125, 127-128, 130, 144-145, 152-153, 160, 177, 183-184, 190, 199, 202, 207, 225, 243-244, 254, 257-258, 268, 272, 276, 279, 290-291, 303, 313, 315, 321, 323, 329, 335, 338, 340-341, 344, 346, 348, 353, 355, 362, 365, 392, 409, 419, 421, 423, 427, 430, 440, 451, 456, 478, 485, 491, 493, 502, 504, 506, 515, 517, 540, N1, N5, N7, N11, N11, N21, N22, N24, N41, N50, N122, N125, N149, N156, N176, N180, N184, N196, N217
- texte révélé : āgama, tantra 162, 192, 203, 369, 464, 508
- trait distinctif, particulier : viśeṣa, svalakṣaṇa 73, 83, 98, 170, 174, 177, 184, 215, 238-239, 321, 328-329, 335, 341, 348, 350, 352, 355, 432, 435, 437-438, 457, 462, 465, 483, 504, N7, N9, N10, N11, N12, N15, N50
- unité-multiplicité : eka-aneka 24-25, 30, 45, 48, 50-51, 55, 66-67, 70-74, 76, 78, 81, 88-90, 93, 98, 100-101, 106-107, 109, 112-113, 116, 120-123, 125, 128, 137, 162, 170, 183-184, 195, 205-207, 210, 218, 234-235, 252, 270, 278, 294, 299, 303, 311, 317, 321, 323-324, 326-331, 333, 335, 350, 352-353, 355, 357, 364, 390, 396, 398-402, 409, 411, 419, 430, 446, 458, 464, 487, 496, 501, 504-505, 507-508, 514, 518, N2, N9, N13,

N15, N16, N19, N20, N22, N28, N30, N32, N32, N50, N124, N133, N148, N188, N195, N210, N212

- universel (notion générale) : sāmānya 35-36, 45, 48-49, 58, 67, 69, 71-72, 79, 89-90, 92-93, 98, 114, 120, 142, 144, 149, 152, 170, 184, 186, 197, 252, 282, 299, 321, 350, 353, 372, 383, 403, 411, 444, 454, 458, 463-465, 469-470, 476, 478, 504, 522, 525, 527, N3, N12, N16, N18, N22, N29, N34, N36, N40, N41, N50, N87, N116, N122, N133, N171, N189
- vibration cosmique : spanda 88, 442, 541, N22, N82, N163
- vide d'objet (sujet ne parvenant qu'à la conscience du) : śūnya-pramātṛ 267-268
- vide : śūnya 64, 88, 161, 218, 265, 267-268, 284, 315, 317, 340, 368, 377, 417-419, 427, 430, 432, 437-440, 442, 455, 468, 498, 502, 516-518, 520-521, 529, N13, N17, N52, N113
- vie quotidienne et son réseau des conventions : vyavahāra 13, 36, 69, 79, 89, 92-93, 107, 120, 123, 159, 170, 193, 263, 270, 275, 283, 286, 288, 291-292, 363, 385, 475, N16, N138
- voilement, dissimulation : tirobhāva 82, 270, 418, 534, N1, N12, N22, N45

1. René Gérard aborda, dans *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, M. Didier, 1963, la réception des notions philosophiques et religieuses indiennes en Occident. Il fut d'emblée fort intéressé par la mise en regard des approches métaphysiques de Maître Eckhart et d'Abhinavagupta que je lui proposais comme sujet de maîtrise puis de doctorat.

2. Il s'agit du XV$^{e}$ Colloque International « Espace Asie », « Idéalismes d'Orient et d'Occident », qui s'est déroulé le 7 novembre 2014 et réunissait notamment Philippe Cornu, Professeur (Institut d'Études Bouddhiques et Inalco, Paris, UCL/Théologie) et Michel Bitbol, Directeur de Recherches (CNRS-ENS, Archives Husserl, Paris), Françoise Bonardel, Professeure (Paris I et Institut d'Études Bouddhiques), Marc Maesschalck, Professeur (UCL/Institut Supérieur de Philosophie), Patrick Carré, docteur en sinologie, Françoise Dastur, Professeure honoraire de philosophie, rattachée aux Archives Husserl de Paris (ENS) et Jean Leclercq, Professeur (UCL/Institut Supérieur de Philosophie). En binôme avec ce dernier, spécialiste de Michel Henry, notre contribution a porté sur : « *Pratyabhijñâ*, la "Reconnaissance intérieure" dans le Shivaïsme du Cachemire en regard avec la phénoménologie occidentale ».

1. L'influence grandissante de la religion musulmane au Cachemire à partir du XIV$^{e}$ siècle eut pour effet de porter ombrage à la floraison ultérieure de ces écoles qui se déplacèrent dans le Sud de l'Inde, notamment à Cidambaram sous la forme de la *Śrīvidyā*, liée au culte de la déesse Tripurasundarī.

2. La tradition religieuse et rituelle en laquelle s'inscrit le Śivaïsme non-dualiste du Cachemire (Trika) ne reconnaît pas les *Veda* comme Révélation adaptée au Kaliyuga mais elle ne les rejette pas non plus. Elle se démarque ainsi du Brahmanisme. Le Trika reconnaît quant à lui les *Tantra* (ou *Āgama*) comme textes révélés efficients en cette ère de forte perturbation : ils ont pour caractéristique d'accorder à l'énergie *(Śakti)* et aux correspondances micro- et macrocosmiques (héritées des *Upaniṣad*) un rôle essentiel. Les spéculations sur la parole en sa nature vibratoire et métamorphique remontent, semble-t-il, aux *Veda (Atharvaveda* et *Yajurveda)* et ne sont pas étrangères aux pratiques de l'alchimie (proches de celles du Taoïsme). Des tendances distinctes se dessinent, privilégiant un culte en l'honneur de Viṣṇu, de Śiva, de Śakti, de Sūrya ou de Gaṇeśa… *cf.* l'article « *Tantrism: Overview* » d'André Padoux, in *Encyclopedia of Religions*, éd. M. Eliade, New York, Macmillan, 1986.

3. *Cf.* A. Sanderson, « Purity and Power among the Brahmans of Kashmir », in M. Carrithers, S. Collins et S. Lukes (dir.), *The Category of the Person*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1985. Dans cet article nous est offerte une vision d'ensemble des principales doctrines établies (*Śaiva-siddhānta*, non-dualisme des *Upaniṣad*, dualisme du Sāṃkhya qui défendent la thèse du Soi et bouddhistes qui la réfutent), interagissant avec les maintes approches des courants mystiques tels ceux liés aux champs de crémation et se consacrant au culte des *Kālī* (énergies de la conscience) ou de Bhairava : les Kāpālika et les Kaula (sectes qui se développent à partir des cultes liés aux *Yoginī*). Quelques étapes dans cette osmose se dessinent, par exemple concernant le courant *Trika* dont le cadre conceptuel et métaphysique sera fourni essentiellement par l'école Pratyabhijñā : il s'agit dès lors de reconnaître comme Soi ultime la conscience douée des énergies de liberté, connaissance et action ; seule une parfaite réalisation et absorption en cette évidence livre accès à la plénitude de la liberté en ce monde (*jīvanmukti*), leitmotiv de l'ĪPV.

4. À propos des sectes *Paśupata*, *Lākula*, dont font partie les *kālāmukha* et *kāpālika* : *cf.* David Lorenzen, *The Kāpālikas* and *Kālāmukhas: two lost Śaivite sects*, 2$^{nd}$ rev. ed, Delhi, 1991. Il faut y adjoindre les Nāthayogin. Dans le paysage śivaïte, les sectes « en marge » appartiennent au courant *(srotas)* nommé *Atimārga* (voie extrême), réservé exclusivement aux ascètes et axé sur la délivrance, tandis que l'autre, voie des Mantras *(mantra-mārga)*, est suivi par ceux qui restent « dans le monde » *(gṛhastha)* et désirent à la fois conjuguer libération *(mokṣa)* et jouissance *(bhoga)*. *Cf.* l'article « Śaivism and Tantric Traditions » d'A. Sanderson, in *The World's Religions*, Stewart Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke, Friedhel Hardy (ed.), Londres, Routledge, 1988, p. 660-704.

5. Cause ou symptôme de l'opposition aux Śaivasiddhānta, dualistes, le fait de considérer le rituel comme un mode d'accès à la Délivrance inférieur à celui qu'offre la conscience du Soi, s'inscrit dans le droit fil de la tradition upanishadique en réaction au ritualisme parfois sclérosant des *Veda*.

6. Le culte de la Roue des *Kālī* dans l'école Krama s'attache à mettre en évidence la vibration originelle et immuable de la Conscience cosmique au cours d'une contemplation en cinq phases des quatre séquences (de l'émission, préservation, résorption, indicible) propres à toute cognition, et à mettre ainsi fin au fonctionnement mental soumis à la dichotomie. Il existe également une forme plus directe encore de réalisation, spontanée, qui rappelle celle du T'chan en Chine. D'où les notions de non-dualité et de libre dynamisme attribuées à la suprême Conscience. Utpaladeva et Abhinavagupta étaient initiés en cette tradition ésotérique où il est de mise que les textes donnent l'enseignement sous forme d'un dialogue entre Śiva qui questionne généralement et la Déesse qui lui répond ! Cette dernière symbolise le Cœur, essence indicible et inconnaissable de Śiva-Bhairava à laquelle on ne peut que s'identifier.

7. La vision *(dṛṣti)* de Śiva est précisément le titre de la première œuvre (de Somānanda) ouvrant la voie du courant Pratyabhijñā. C'est une forme pure de la manifestation de la conscience, aperception potentielle avant que n'apparaisse le contenu de la vision.

8. Au IX$^{e}$ siècle apparaissent pour cette école deux textes essentiels, d'une part, les *Śivasūtra* gravés, dit-on, sur un roc et ainsi révélés à Vasugupta par *Śiva* dans un songe, et, d'autre part, les *Spandakārikā*, composés soit par ce même Vasugupta, soit par son disciple Kallaṭa. *Cf.* Lilian Silburn, *Spandakārikā*. *Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, aux éditions De Boccard, 1990, Colette Poggi, *Sept joyaux du Tantra shivaïte, Rencontre avec sept maîtres du Cachemire médiéval*, Paris, Acarias-L'Originel, 2018.

9. Le terme « soi » concerne ici le soi métaphysique et non psychologique. Au-delà de toute description et de toute définition, il forme le socle des phénomènes mentaux tels que la mémoire. On pourrait déceler quelques analogies avec *The Yoga of the Knowing Mind – La vision de la réalité* de Padmasambhava : ce chapitre appartient à l'ouvrage suivant : *The Tibetan book of the great liberation Or the method of realizing nirvana through knowing mind*, W.Y Evans-Wentz, Londres, 1954. Dans ce passage on peut lire ainsi (p. 210) que, si l'on sait appliquer la connaissance de l'esprit des trois manières (cerveau, gorge, cœur), toute la connaissance passée, perdue pour la mémoire, devient parfaitement claire de même que la connaissance du futur, pensée du non-né, du non-conçu. La pensée repose alors dans son état naturel, intelligible bien qu'invisible (p. 211). Dans son état naturel, l'esprit (ou conscience) est pur, immaculé, sans dualité, transparent, au-delà de toute différenciation, il est saveur unique.

10. Dans les deuxième et troisième stances d'introduction de sa glose à la *Śivadṛṣṭi* (dont la majeure partie est hélas perdue) Utpaladeva déclare : « Incité par la requête de mon propre fils, Vibhramakara, et de son frère spirituel, Padmānanda, j'explique mot à mot l'œuvre de mon maître, la *Śivadṛṣṭi*, que j'ai développée in extenso dans *l'Īśvara-pratya-bhijñā-kārikā. » Cf. Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, p. 187.

11. *Cf.* traduction de l'ĪPV I.1 stances d'introduction : « Éclairé par le vénérable Lakṣmaṇagupta, je compose ce bref commentaire des versets du maître de mon maître. »

12. *Cf.* traduction de l'ĪPV I.1 stances d'introduction : « (Cette œuvre est telle) un reflet de la doctrine du vénérable Somānanda – joyau issu de la lignée de Trayambaka. »

13. Sur l'identité Soi-Lumière (consciente), voir la *Maitrī Upaniṣad* VI.17 : « Ce Soi suprême est (Lumière) infinie, innée, imperceptible, inconnaissable ; il a pour essence l'Espace lumineux. Que l'univers disparaisse, le Soi seul subsiste. C'est à partir de lui, le moment venu, que s'éveille le monde, fait de pure conscience. Tout ce qui existe, en effet, n'est autre que le fruit de sa pensée, c'est là-même que toute chose vient s'éteindre. Il est dans sa nature de resplendir, ainsi c'est lui qui dans le soleil réchauffe et illumine, qui dans le feu sans fumée éclaire et rayonne ; comme feu intérieur, il assure la digestion de la nourriture. N'est-il pas dit : celui qui est dans le feu, celui qui est dans le cœur, celui qui est dans le soleil, celui-là est l'Unique. Et celui qui sait cela, atteint l'union avec l'Unique. »

14. Ce nom « initiatique » (transmis lors d'une initiation) signifie littéralement « toujours nouveau » *(abhi-nava)* et « secret » *(gupta)*, n'est-ce pas la préfiguration de la reconnaissance : « miracle de l'ancienne nouveauté, ou de la nouvelle ancienneté… nouveauté qui paraît mystérieusement ancienne… inouïe », pour le dire comme V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* II, Seuil, Paris, 1980, p. 161.

15. *Vyavahāra,* en traduction littérale : action, activité, vie courante ; *vyavahārya*, ce dont il faut s'occuper, commerce, relations d'affaire ; le verbe *vyava-HṚ* a pour sens « se comporter, frayer, lutter ; travailler, se préoccuper de ».

16. *Cf.* K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1963, p. 11 *sqq.* et N. Rastogi, *Introduction to the* Tantrāloka, Motilal Banarsidass, Dehli, 1987, p. 32 *sqq*.

17. Les systèmes contemporains offrent des points de départ à la réflexion des philosophes du Trika et à leurs intuitions fondamentales : les apports les plus évidents semblent émaner des Vijñānavādin, en ce qui concerne l'épistémologie, ainsi que Bhartṛhari pour la théorie du langage, le Pañcaratra (moniste), l'Advaitavedānta, le Śaivasiddhānta, les « Réalistes », etc.

18. Dignāga (fin V$^{e}$-VI$^{e}$ s.), adepte de la doctrine Yogācāra, enseignant fondateur d'une école de Logique à l'université de Nālānda ; Nagārjuna (II$^{e}$-III$^{e}$ s.) est à l'origine de la théorisation philosophique du Mahāyāna fondée sur la doctrine de la Vacuité.

19. Dharmakīrti (600 ?-660), philosophe et logicien indien bouddhiste, est né en Inde méridionale dans une famille de brahmanes. Après avoir étudié l'ensemble de la philosophie hindoue, il en discerne certaines erreurs de logique et rejoint, à l'âge de dix-huit ans, la célèbre université bouddhique de Nālandā où il devient moine. Outre l'école de Logique, il suit également celle du Yogācāra (« école des pratiquants de yoga ») qui traite de l'aspect pratique du Cittamātra (« rien que conscience » ou « école de l'Esprit seul » ou Vijñānavāda (« école de la conscience »), appartenant au courant Mahāyāna. Il compose des traités importants, dont le *Pramāṇavarttika*, qui deviennent des références pour tous les philosophes indiens, jaïnes et hindous également. L'école du Cittamātra fut fondée à la fin du III$^{e}$ s. par Asaṅga et son frère Vasubandhu.

20. Ānandavardhana, l'auteur du *Dhvanyāloka*, écrivit un commentaire au *Pramāṇa-viniścaya-tīka* de Dharmottara. *Cf.* Th. Stcherbasky, *Buddhist Logic*, Bibliotheca Buddhica, Leningrad,1932,

reprinted New York, 1962, p. 40 *sqq*.

21. Le troisième livre de l'ĪPV est consacré à la présentation des trente-six catégories de la réalité.

22. Le Nyāya (Logique), le Vedānta (« achèvement du *Veda* » comprenant notamment les *Upaniṣad*), la Mimāṃsā, la doctrine Jaina, celle du Yoga… en font également partie.

23. Les plus importants dans ce contexte sont le *Vijñāna Bhairava-Tantra*, le *Svacchanda-tantra* et le *Rudrayamala-tantra.*

24. Du substantif *kula* : corps, « totalité ».

25. Ces pratiques rituelles incluent les unions sexuelles avec une *dūtī* incarnant une *yoginī*, la consommation de viande et d'alcool. *Cf.* L. Silburn, *La Kuṇḍalinī, l'Énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1983, rééd. 1996.

26. Si l'école de la Reconnaissance se donne pour objectif de mettre en lumière l'identité des énergies divines et humaines (Conscience, félicité, désir, connaissance et action), l'école du Spanda, de même inspiration, est centrée sur la Vibration cosmique qui n'est autre en fait que la Conscience animée de vie ; le Krama quant à lui s'attache à la pratique de la contemplation intérieure du cycle connaisseur-connaissance-connu sous-tendu par l'énergie de la conscience en ses diverses modulations : *Cf.* N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, vol.1, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979 ; A. Sanderson, « Shaivism and the Tantric Traditions », p. 696 ; *Hymnes aux Kālī, Énergies divines*, traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, De Boccard, 1975.

27. Pour une présentation détaillée de ces traditions *kaula* et leur contexte, *cf*. A. Sanderson « Shaivism and the Tantric Traditions ».

28. Ce concept est bien connu des bouddhistes ; on le rencontre dans l'ĪPV sous ses deux acceptions : en tant que conscience de soi, présente en tout acte cognitif (p. 131), condition nécessaire à la délivrance hors du devenir *(saṃsāra) ;* en tant que critère de vérité, dans l'expérience quotidienne (p. 210). Il s'agit en fait d'une conscience introspective, spontanée et intuitive propre par exemple au *yogin* ; *cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, *le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin, 1955, p. 290, 292, 295 et PTL p. 199.

29. Ou *sat-tarka* traité dans l'Introduction *cf. infra* I.3.

30. Le culte qui s'y rattache, ancré en la tradition tantrique *kaula* (à la déesse Mīnākṣī par exemple, comme l'indique un texte de Śrīnivāsa achevé en 1831), se démarque donc de la tendance des Śaivasiddhāntin, et du non-dualisme védāntique des adeptes de Śankarācārya. (Les informations sur cette greffe réussie de la Pratyabhijñā dans l'Inde méridionale proviennent du séminaire oxonien d'A. Sanderson durant l'année universitaire 1989-1990).

31. Lié aux champs de crémation.

32. Le swami Lakṣman Joo enseignait encore dans les années 1980 à un cercle de disciples la doctrine de la Reconnaissance.

33. Il se réfère à trois aspects de la réalité : Śiva, Śakti, son énergie, et *aṇu* l'individu.

34. *Cf.* « Rien n'apparaît qui ne repose en la triple énergie consciente s'exprimant par : je veux, je sais, je fais. » Abhinavagupta, in *Hymnes de Abhinavagupta*, traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, De Boccard, 1970.

35. *Cf.* TĀ II. 10 & 11 : « La réalité de la Conscience resplendit de son propre éclat. Dès lors à quoi bon les procédés logiques aptes à la faire connaître ? Si elle ne resplendissait pas ainsi, l'univers privé de lumière ne se révèlerait pas puisqu'il serait inconscient ». « Toutes les voies internes ou externes dépendent de la Conscience. Comment serviraient-elles à en révéler l'accès ? », in L. Silburn, André Padoux, *Abhinavagupta, La lumière sur les Tantras, chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*, Paris, De Boccard, 1998, p. 131.

36. ĪPV IV.16 : « Ainsi cette voie nouvelle est aisément praticable *(sughaṭa)*… Quiconque, de ce fait, s'engage en ce chemin et se reconnaît soi-même créateur de l'univers parvient à la réalisation sitôt qu'il pénètre le domaine indifférencié qu'est l'état de Śiva. »

37. Ce mot composé est à décomposer ainsi : *a-kṛtrimāhaṃ : a-kṛtrima* (non artificiel, non factice)-*ahaṃ* « je », la conscience « je suis ».

38. Traduction de Lilian Silburn dans L. Silburn (dir.), *Les voies de la mystique, ou l'accès au non-accès,* Paris, Les deux Océans, 1981, p. 186.

39. . *Cf.* les spéculations sur le mantra *om* in A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, De Boccard, 1975. Cette quadripartition touche également les niveaux de la Parole, les *yuga*, la structure de la société hindoue…

40. Mythe sous-jacent à toutes les initiations, il apparaît comme principe de l'*epoptia*, contemplation la plus haute des Mystères d'Éleusis.

41. Elle se situe à l'intersection de deux niveaux ontologiques où l'un disparaît au profit de l'autre, sans pour autant effacer sa trace oubliée au plus profond de la conscience. Dans la glose des versets III.2.13-15, Abhinavagupta expose la théorie du Trika : la Conscience originelle ayant caché sa véritable essence, se révèle sous l'aspect du connaissable, lequel s'étend de la pensée au corps et aux objets. Mais en sa dimension originelle, celle-ci repose en elle-même sans être associée à la manifestation objective ou, en sa dimension individuelle lorsqu'elle n'est pas encore particularisée, comme dans le sommeil profond ou le recueillement parfait *(samādhi)*.

42. *Cf.* PH 1&2 : « La Conscience absolue et dynamique *(citi)*, par le simple élan de son désir, est à l'origine de l'existence universelle. De son propre gré, la Conscience-en-acte *(citi)* déploie l'univers sur son propre écran » (tout comme les reflets apparaissent à l'intérieur d'un miroir, non à l'extérieur).

43. Ce *mantra* est la conversion de « *haṃsa* », le cygne qui symbolise l'âme qui transmigre ; mais sitôt que le retour s'accomplit, il devient « *so'ham* », libérateur. *Cf.* la *Haṃsopaniṣad.*

44. *Cf. Mahārthamañjarī*, traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, De Boccard, 1968, p. 146.

45. *Cf.* Versets introductifs composés par Abhinavagupta p. 137-138 et ĪPV IV.18 p. 471 où il est précisé : « cet enseignement s'adresse à tous, sans distinction aucune de "naissance" *(jātī)* ni d'aucune autre sorte. »

46. Depuis la fin du IX$^{e}$ siècle « …s'est produite une renaissance admirable des études de logique à laquelle les Kaśmīriens ont largement participé. » J. Naudou, *Les Bouddhistes kaśmīriens au Moyen-Âge*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études 68, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 104.

47. *Cf.* le début du *Pramāṇa-vārttika* de Dharmakīrti.

48. Le préverbe *vi-* suggère la division et *kalpa* l'agencement ; le substantif *vikalpa* signifie donc une appréhension non-globale et fragmentée de la réalité qui est le lot de l'être asservi *(paśu)*.

49. L. Silburn (dir.), *Les voies de la mystique, ou l'accès au non-accès*, p. 184.

50. Une analyse du terme *pratyabhijñā* (reconnaissance) est donnée dans les premières pages de l'ĪPV I.1 : *prati* suggère le retour et *abhi* le face-à-face. *Cf.* p. 149.

51. Le *Pratyabhijñā-hṛdayam*, dans sa glose au huitième verset, explique que toutes les perspectives exprimées par les diverses écoles philosophiques ne sont que des rôles assumés par le Soi.

52. Pour les premiers, le Soi, lors de la délivrance, se rapproche de *śūnya* (le vide) ; les Mīmāṃsakas considèrent le Soi comme ce qui est appréhendé dans la connaissance « Je » affectée par les conditions limitantes *(upādhi)*, quant aux bouddhistes (Vijñānavādin), ils voient en l'intellect le cadre des séries cognitives qui constituent pour eux la seule réalité.

53. *Cf.* le *Sarvadarśana-saṃgraha* de Mādhava : *Pāṇini-darśanam* citant le *Vākyapadīya* de Bhartṛhari.

54. Sur le sens complexe de *kula cf.* J. Singh, *Abhinavagupta, Parā-Triśikā-Vivaraṇa*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1989, rééd. 1996.

55. Les principales concernent la non-existence d'un Soi ultime, qui soit Conscience et Énergie.

56. Du moins à notre œil non hindou, loin d'égaler la luminosité cachemirienne.

57. *Cf.* H. Michaux, *Un barbare en Asie*, Paris, Gallimard, 1933, p. 35, à propos de l'esprit indien et du sanskrit : « Le sanscrit, la langue la plus enchaînée du monde, la plus largement embrassante, indubitablement la plus belle création de l'esprit indien, langue panoramique, admirable aussi à entendre, contemplative, induisant à la contemplation, une langue de raisonneurs, flexible, sensible et attentive, prévoyante, grouillante de cas et de déclinaisons. »

58. Les hymnes notamment, *cf. Hymnes de Abhinavagupta*, traduit et commenté par Lilian Silburn.

59. *Cf.* K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*.

60. Des études détaillées, des traductions intégrales, de l'ĪPVV et d'autres gloses existantes seraient d'une utilité indéniable pour une élucidation plus poussée. *Cf.* les recherches d'Isabelle Ratié, *Le Soi et l'Autre : Identité, Différence et Altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Leyde, Brill, 2011.

61. Autre interprétation : cette question peut prendre place au seuil de l'ĪPV, et l'auteur signifie ainsi que toute autre recherche est vaine à ses yeux. Mais il est probable que celui qui interroge n'a toujours pas perçu la teneur de l'enseignement au terme de l'œuvre.

62. *Cf.* les recherches de A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*.

63. Extrait du *Pādukodaya*, *cf.* L. Silburn, *Mahārthamañjarī*, p. 141.

64. Abhinavagupta précise que le Soi n'est pas conscient, mais est « Conscience ».

65. Pour la traduction sanskrite, liberté et efficience équivalent respectivement à *svātantrya* et *kartṛtā*.

66. Cette notion est connue en Inde, mais avec de tout autres connotations, dans les milieux bouddhiques (*cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, p. 180 & 190).

67. *Cf.* A. Sanderson, « Shaivism and the Tantric Traditions », L. Silburn, *Spandakārikā*. Les textes de ces deux écoles se citent mutuellement et présentent une vision de la Réalité sans grande différence.

68. La théorie cachemirienne des différents niveaux de la Parole correspond en fait un peu à cela. *Cf.* A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*.

69. Il s'agit alors de *citi*, conscience active qui se ramène à la Parole suprême, à la conscience « je » en sa plénitude, à la Liberté créatrice.

70. La métaphore du Soi comme danseur, etc. est utilisée dans les *Śivasūtra*, *cf.* L. Silburn, *Śivasūtra*, p. 83 & 84.

71. *Cf.* A. Padoux PTL p. 66 : la diffusion du concept de « Cœur » en Inde depuis les *Veda.*

72. *Cf. infra* III.2.

73. Sur ce thème dans le Shivaïsme du Cachemire *cf.* L. Silburn, *Le Paramārthasāra*, Paris, De Boccard, 1957, p. 66 & 67.

74. Abhinavagupta est un esthéticien illustre, notamment reconnu dans l'Inde entière pour sa théorie du *dhvani* (résonance, suggestion poétique) et du *śāntarasa* (saveur de l'apaisement). *Cf.* Bibliographie.

75. Les milieux d'ascètes, de *yogin*, les diverses sectes *kaula*… et particulièrement celles qui pratiquent la contemplation des Kālī. Ce climat se retrouve également dans certains courants bouddhistes : *cf.* séminaires d'A. Sanderson (Oxford, 1989-1990).

76. Parfois comparée aux diverses phases de la métamorphose du sucre de canne, *cf.* L. Silburn, *La Mahārthamañjarī, avec des extraits du Parimala*, p. 108, verset 25 : « Semblables au jus de la canne à sucre qui se solidifie peu à peu (sans perdre) sa saveur sucrée, les cinq grands éléments ne perdent pas la (douceur) de la lumière śivaïte ».

77. *Cf.* ĪPV III.2.11, etc. et note 1, p. 446-447 et la fin du III.2.

78. Le troisième livre de l'ĪPV lui est consacré ; la première partie présente les trente-six catégories de la réalité tandis que la seconde s'attache à mettre en lumière la nature essentielle du sujet conscient qui, en dépit de sa nescience, garde trace au plus profond de lui de sa nature originelle. Le propos de l'ĪPV est ainsi de l'éveiller par la Reconnaissance.

79. *Cf.* PTV qui, traitant de l'émanation phonématique de l'univers, cite ces versets de la *Śivadṛṣṭi* de Somānanda.

80. « L'insurpassable », sous-entend également l'Être *(sat)* assimilé à la Conscience. *Cf.* A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*, et PTL p. 162. L'émanation phonématique au niveau suprême concerne les voyelles, dans l'ordre : *a* pour *anuttara*, *ā* pour *ānanda*, *i* pour *icchā* qui devient *ī* : *īśana* ; l'énergie de connaissance est rendue ici par *u (unmeṣa)* qui devient *ū (ūnatā)* ; l'énergie d'activité s'exprime phonématiquement en ses diverses modalités par les voyelles : *ṛ, ṝ, ḷ, ḹ.*

81. Dans le *Pratyabhijñā-hṛdayam*, *sūtra* 1 : « La Conscience absolue et dynamique *(citi)*, par le simple élan de son désir, est à l'origine de l'existence universelle. »

82. Non dénué de vibration cosmique *spanda. Cf.* Somānanda cité à la suite.

83. *Cf.* le résumé de l'œuvre, *infra*.

84. Śiva profère l'univers, se faisant obstacle à lui-même (ĪPV IV.10).

85. Les trois niveaux de réalité *para, parāpara, apara* correspondent aux trois aspects de la Parole. *Cf*. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*.

86. *Cf*. TĀ XIII.113-115, TĀ I.146 *sqq*, TĀ II *(anupāya)*, TĀ III *(śambhavopāya)*, TĀ IV *(śaktopāya)*, le texte décrit ensuite de nombreux rituels qui ressortissent donc à la voie de l'individu *(aṇavopāya)*. Et le TS en entier.

87. *Cf*. ĪPV III.1.3.4 et 5 : « Īśvara est éclosion du regard au dehors. Sadāśiva est résorption du regard au-dedans » (III.1.3) commenté ainsi : « le déploiement universel naît de l'éclosion du regard… tandis que le reploiement est le règne de l'essence intérieure qui suscite l'indistinction ; (Sadāśiva) n'est alors que pure vibration qui, sous l'aspect d'un subtil mouvement né de son essence frémissante, a pour propriété de survenir au cœur de l'essence non encore déployée de Paramaśiva immobile. »

88. *Cf*. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*, p. 202.

89. *Cf.* Alain Lieury, *Le livre de la mémoire. De Mnémosyne aux neurosciences*, Paris, Dunod, 2013.

90. Pour le Vedānta, l'énergie d'action n'est pas essence mais seulement attribut de l'âme. Quant aux Mādhyamika, il n'y a ni agir ni agent.

91. Le terme *cikirṣā* est un substantif dérivé de la forme désidérative du verbe *KṚ* faire, agir.

92. La création *(sṛṣṭi)* divine est double : universelle et particulière (ĪPV IV.11), dénuée de cause matérielle (à l'encontre de la théorie des atomes des Vaiśeṣika), elle « rayonne » *(ullasayati)*.

93. L'univers phénoménal est dans ce cas irréductiblement l'œuvre de la « nescience ».

94. Ou *vimarśa*. Śiva projette en un « en-dehors » fictif, et imprègne de son essence toute sa création.

95. L. Silburn, *Le Paramārthasāra*, p. 67.

96. Sur la polémique bouddhique liée à l'auto-détermination *(svalakṣaṇa)*, *cf.* ĪPV p. 199-200 et 355 et Raffaele Torella, « The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism », in *Ritual and Speculation in Early Tantrism*, *Studies in honor of André Padoux*, Teun Goudriaan (éd.), Albany, New York, SUNY Press, 1992, p. 327-342. La question est de savoir si un groupe d'*ābhāsa* est doté de *sva-lakṣaṇa*, car, pour les bouddhistes, seul l'objet sensoriel immédiat l'est. Voir ĪPV verset II.3.2.

97. D'après la théorie du réfléchissement : *bimba-pratibimba-vāda*, il n'est rien qui ne soit par reflet l'absolu *anuttara. Cf.* PTV p. 135.

98. *Haṃsa* est l'oiseau migrateur, symbole du souffle inspiré et expiré, ainsi que de l'âme errant dans le cycle du *saṃsāra,* il n'est autre en fait que le soi, reflet du Soi : celui-ci correspondant au *mantra* : « *so 'ham* » (« je suis Lui »), qui est prise de conscience de son identité divine.

99. L'efficience est, en philosophie, la capacité d'une cause à obtenir un effet. Cette notion est liée à celle de puissance.

100. Au niveau individuel (ĪPV I.1.5), le même processus que sur le plan divin préside à l'activité : le désir est premier, cause, agent et action (p. 163) non-successifs pour Śiva.

101. Et la stance d'introduction au second chapitre du livre III : « Nous rendons hommage à Śiva qui, depuis le cercle de son propre cœur, peut susciter par son imagination créatrice *(kalpanā)* l'ensemble des sujets conscients, sans que sa nature essentielle en soit affectée. » Il est remarquable que la tradition des *Tantra* accorde un rôle essentiel à la capacité de la conscience de susciter mentalement *(bhāvanā)* des représentations de telle divinité… Cependant pour les bouddhistes, tout « apparaître » est dénué de réalité authentique *(paramārtha)* et se réduit à un reflet inconsistant *(pratibhāsa)*.

102. *Cf.* sur ce point K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, p. 704, 707, 709, 710 (Bhartṛhari), 730 (imagination poétique) ; PTV p. 94 ; c'est grâce à elle que conscience et verbe s'unissent pour former la source d'où émerge la diversité, elle est aussi l'intuition qui permet de ressaisir le sens de toute parole en une illumination intérieure. *Cf.* M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, La Haye, Paris, Mouton, 1964 et l'article d'Annie Montaut, « La tradition des grammairiens philosophes indiens : la notion d'objet dans la Grammaire de Bhartṛhari », LINX, 23, 1990, p. 19-38 ; F. Tola et C. Dragonetti, « Some remarks on Bhartṛhari's concept of *pratibhā* », *Journal of Indian Philosophy*, 18, 1990.

103. Extrait du recueil de poèmes de F. Cheng, *De l'arbre au rocher*, Fata Morgana, 1989.

104. *Cf.* M. Hulin cours en Sorbonne (1987-1988) ainsi que dans *Tripūra-Rahasya. La doctrine secrète de la déesse Tripurā*, Paris, Fayard, 1979.

105. *Cf. Śivadṛṣṭi* versets 39-43 in *Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, De Boccard, 1990 : « Śiva est donc Conscience, il est également suprême béatitude ; celle-ci, devenant ardente orientation, s'étend aux énergies de volonté, de connaissance et d'activité. C'est Lui, le Bienheureux, qui se déploie sous la forme d'êtres vivants, allant des corps doués d'énergies jusqu'aux êtres infernaux. Il apparaît encore sous l'aspect de catégories s'étageant de sa propre Conscience jusqu'à la terre elle-même. Dès lors partout réside son essence béatifique.

« Tantôt il semble ignorer sa propre divinité quand il revêt l'aspect d'un être asservi, tantôt il la perçoit et repose pour ainsi dire dans la paix. Il s'établit tantôt comme Souverain transcendant, tantôt sous forme de *kevala-śaṃbhu.* Tantôt, inconscient et sans organes, il devient un *pralaya-kevalin*, plongé dans l'état de résorption ; tantôt, conscient de soi, il apparaît comme un *vijñāna-kevalin.* »

Sur ce dernier terme, voir ĪPV III.2.13 : les Vijñāna-kevalin sont doués de conscience mais point de l'efficience. Les Kevala-śaṃbhu sont les êtres délivrés, isolés les uns des autres selon le Śaiva-Siddhānta.

106. La lecture *bālasya* « faible » est peut-être préférable ici à celle de *bhītasya* « terrifié », comme l'évoque la note 1 p. 159 in *Vijñāna Bhairava Tantra*, traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, De Boccard, 1976.

107. L. Silburn, *Vijñāna Bhairava Tantra*, p. 159 ; le commentaire de l'auteur précise : « L'intellect seul imagine qu'on est lié ici-bas et qu'on peut se délivrer. Mais une pure Conscience sans limite n'a pas d'entrave. Que la pensée n'entretienne plus ces fausses imaginations qui l'asservissent, et lien ou délivrance s'évanouiront comme un sortilège pour révéler la liberté immuable.

« En réalité il n'existe aucun lien. C'est le Seigneur qui, à l'aide de sa libre énergie, se manifeste comme limité et perd conscience de ses perfections (ĪPV IV.1.3) […] (à ce stade) la totalité cosmique apparaît comme un reflet *(pratibimba)* dans la Lumière de la Conscience divine. »

108. *Cf.* ĪPV I.1.2 : « Ayant assumé la forme de ce que l'on considère (d'ordinaire) comme champ de perception, le Soi rayonne sans jamais décroître, brillant même pour l'homme profondément endormi, sinon le souvenir (du sommeil) n'en subsisterait pas. »

109. Mot-clef de l'école Pratyabhijñā, il est rendu par l'expression « prise de conscience réfléchie de soi ». Voir *infra* II 3.

110. *Cf. infra* III.2.

111. *Cf.* le neuvième verset du *Pratyabhijñā-hṛdayam* : « en raison de la limitation assumée par l'Énergie, la Conscience devient l'être en proie au devenir *(saṃsārin)* enveloppé des souillures. »

112. Connaissance non-limitée, « pure science ».

113. « *Śūnya-pramātṛ* » : connaissant toute chose hors de la Lumière-Conscience, soumis ainsi à la finitude. Voir p. 266-267 : « Le vide, en vérité, n'est autre que la conscience sous un aspect contracté *(saṃkoca)*… »

114. Appelée aussi nescience : *akhyāti*, provoquant la non-discrimination de la Réalité. *Cf.* commentaire au quatrième *sūtra* du PH.

115. L'âme tisse un cocon qui entraîne la renaissance en d'autres vies : *Kaṭha Upaniṣad.*

116. Ces états sont mis en correspondance avec la « roue des cinq souffles » : *cf.* à partir du verset III.2.13, la description des cinq états et de la notion de « vie » (verset 14).

« Le souffle vital *(prāṇa)*, se compose de l'inspiration *(prāṇa)* et de l'expiration *(apāna)* qui toutes deux existent dans les états de veille et de rêve ; mais dans l'état de sommeil profond, le souffle vital prend la forme du souffle égalisé *(samāna)* qui est par essence cessation (de toute activité), et comparable aux équinoxes.

« Celui qui se dresse au centre s'appelle "souffle ascendant" *(udāna)*, il accomplit le sacrifice de l'objectivité *(huta-bhuj)* correspondant au quatrième état. Il concerne tous les sujets conscients depuis les *vijñāna-kevala* jusqu'aux *mantreśa.* Quant au souffle diffus *(vyāna)*, il œuvre dans cet état suprême et universel qui se situe par-delà tout état *(turyātīta)*. »

« Le souffle vital, nature essentielle de la vie *(jīvana-svabhāva)*, et dont le rôle caractéristique est de vivifier *(prāṇana)*, correspond à cette modalité de la conscience *(cit)* qu'est la vibration universelle *(sāmānya-parispanda)*, dispensatrice de conscience au corps, au souffle, etc., insensibles en eux-mêmes. Cet aspect de la conscience se laisse appréhender par une prise de conscience déterminée *(vikalpa-rūpaparāmarśa)* en tant que "je" en raison de la surimposition suscitée par l'énergie de liberté du Seigneur sur sa propre essence *(svātantryāropana)*.

C'est donc cette conscience elle-même qui assume une quintuple forme, se révélant tour à tour sous des aspects spécifiques tels que l'inspiration, où l'on abandonne quelque chose, l'expiration où l'on atteint quelque chose… Ces deux éléments caractéristiques apparaissent dans toute leur évidence à l'état de veille lorsque le souffle s'exhale hors du corps, se pose en l'objet expérimenté et, de là, réintègre le corps. Dans la remémoration, etc., il est également possible de discerner aisément ces deux souffles qui reposent alors intérieurement en l'objet perçu. Pour le rêve, ils coexistent aussi, observés par autrui comme un double mouvement d'entrée et de sortie du corps ! Mais puisqu'il a des perceptions (oniriques), le rêveur est lui-même conscient de la présence des souffles se mouvant en lui (alternativement) vers l'intérieur ou l'extérieur. » (ĪPV III.20 & 2.19), versets et commentaires).

117. *Cf.* ĪPV I.3.1, II.1.7

118. « Bien que participant de la Conscience universelle, ces objets sans conscience sont frappés de torpeur sous l'effet de l'énergie divine nommée *Māyā*... Ce qui est dénué de conscience existe grâce à la Lumière-Conscience, sans pouvoir briller indépendamment… Leur condition est rivée à l'existence d'un sujet conscient de leur (existence) sous la forme : "le bleu m'apparaît !" » (ĪPV I.1.4).

119. *Cf.* ĪPV IV.10 : du point de vue de l'émanation phonématique le Seigneur englobe en lui-même la totalité des mots, phonèmes… que représentent les énergies divines et dont l'expansion engendre « l'activité différenciatrice instable ».

120. Voir également l'unification des sujets conscients entre eux, en dépit de leurs « cuirasses individuelles » qui s'estompent lors d'une expérience esthétique, « selon le désir du Seigneur ».

121. La diversité objective perçue par la conscience correspond pour les Sautrāntika et Vijñānavādin aux multiples objets extérieurs, pour Utpaladeva en revanche, la pluralité phénoménale est suscitée par l'impulsion du désir de Śiva, à la manière d'un *yogin* suscitant une fantasmagorie en laquelle chacun voit une réalité. De même, les philosophes grammairiens ne conçoivent de sens pour les mots que dans le contexte commun de la phrase.

122. Concept essentiel chez Dharmakīrti, la nature propre *(svalakṣaṇa)* fait seule l'objet de la connaissance droite *(pramāṇa) ;* mais un *ābhāsa* correspond à un universel qui, affublé de paramètres contextuels (espace…), devient une auto-détermination *(svalakṣaṇa)*. *Cf.* ĪPV II.3.2 « …à chaque mot s'associe un seul phénomène *(ābhāsa)* sans relation aucune avec temps, espace… de ce fait la preuve d'authenticité porte sur une manifestation semblable à la catégorie "universel…" ». Sur *pramāṇa*, *cf.* le commentaire d'Abhinavagupta, ĪPV II.3.15-16 : « "Moyen de connaissance droite", ainsi appelle-t-on cette mise en lumière toujours nouvelle *(navanavābhāsa)*, orientée vers (le champ) du connaissable, relatif au sujet limité. »

123. On ne peut ni l'affirmer ni la nier.

124. Le terme *sphoṭa* dérivant de la racine verbale *SPHUṬ* (s'ouvrir, éclore, éclater) signifie littéralement « éclosion (de sens) ». Il correspond à une forme mentale de la parole, à l'idée qui préexiste au mot. Pour Patañjali (le grammairien auteur du *Mahābhāṣya* et l'auteur [homonyme] des *Yogasūtra*), Bhartṛhari et Maṇḍana Miśra particulièrement, le *sphoṭa* n'est pas simplement manifesté par l'agencement des phonèmes mais repose sur l'essence du mot, atemporelle, imperceptible, qui se distingue des phonèmes audibles. Toutefois c'est la phrase qui apparaît comme l'unité de sens majeure à ces grammairiens.

125. Les cuirasses ou gangues *(kañcuka)* sont le produit de *Māyā :* voir *supra* p. 63-64. L'éternité devient le temps, la liberté ou autonomie devient la nécessité, l'omniscience devient le savoir limité, l'activité autonome devient action restreinte, l'amour infini devient l'attachement.

126. M. Hulin, *Tripūra-Rahasya*, p. 125.

127. Le texte se poursuit ainsi : « Elle est la suprême conscience, la grande déesse Tripurā… Tout ce qu'elle manifeste demeure contenu en elle, comme les reflets dans le miroir… de même que la diversité immense de la cité reflétée n'est possible que grâce à la pureté, à la densité, à l'homogénéité de la surface réfléchissante, de même toute la diversité cosmique repose sur la pureté, la densité et l'homogénéité absolues de la suprême conscience. » (*Ibidem*, p. 126).

128. ĪPV I.5.14.

129. *Cf.* le verset I.5.10 : « Le Seigneur manifeste toute chose comme intérieure à lui-même. Il ne pourrait y avoir sinon de conscience, émergeant sous forme de désir. » et le verset I.6.7 : « Ainsi même au sein de la vie courante le Seigneur s'étant rendu présent dans le corps manifeste par son désir comme extérieure la multitude d'objets qui brillent uniquement en lui-même. »

130. Le sens originel de la racine *saṃ-DHĀ* exprime le fait de « fixer la flèche sur la corde de l'arc », action d'unir dans l'intention d'un acte efficient. Cette « fixation de l'attention » est sollicitée pour la méditation sur les *mantra* : voir A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*, p. 321 *sqq*.

131. *Cf.* le verset II.4.15 et sa glose : « Le sens *(artha)* du locatif ne concerne pas (les êtres inanimés), qu'ils participent ou non de l'existence, car ceux-ci se limitent strictement à eux-mêmes, étant inaptes à (réaliser) quelque synthèse *(anusandhānam)*. »

« Les êtres non-conscients n'ont pas la capacité de mettre en relation leurs "structures" entre elles ; cette unification des objets les uns par rapport aux autres a pour caractéristique essentielle d'être universelle *(vyāpta)*, c'est-à-dire d'être universellement liée à la Conscience *(caitanya) ;* elle se révèle donc incompatible avec les êtres inanimés, car elle présuppose nécessairement une intention *(apekṣā)* qui est (par essence) de nature exclusivement consciente. Cependant, (dans le cas des êtres inanimés), seul le sens figuré (d'"intention" est à prendre en considération). Ainsi, du fait de l'absence d'unification, l'objet dénué de conscience demeure dans l'état d'un corps recroquevillé que seul le repos en lui-même parvient à combler de bonheur ! Comment s'orienterait-il alors vers un autre que lui ? »

132. Un peu plus loin : « Parce que la Lumière-Conscience est immuable, qu'elle ne souffre aucune fêlure, qu'elle s'impose (de fait) à (tous) les autres sujets conscients, et enfin que la distinction qu'ils forgent (artificiellement) en "soi" et "autre (que soi)" – suscitée en réalité par la Lumière de la Conscience et ultérieurement assimilée à la sphère de *Māyā* –, ainsi, le Soi jouit d'une parfaite liberté et son autonomie *(svātantrya)* consiste précisément à susciter le différencié au sein de l'indifférencié, et à faire apparaître l'indifférencié au sein du différencié, au moyen de l'unification interne *(antar-anusaṃdhāna)*. » (ĪPV I.1.2)

133. *Cf.* p. 364 « …Par suite, d'une part la différenciation, qui se fonde sur les propriétés *(guṇa)* jouant le rôle de caractère déterminant *(upādhi)* et d'attribut, ou sur les mots, par exemple "bâton", d'autre part la non-différenciation due à la similarité, au caractère universel, à la non-perception de toute différenciation, abordées toutes deux au cours du verset II.2.1 : "en raison des critères de permanence…" ne sont possibles que si toute chose puise sa réalité dans le Seigneur, reposant en l'unité de notre cœur, Lui que l'on nomme Śiva, parfaitement libre d'émettre les connaissances vraies et leurs normes *(pramā-pramāṇa)* sans exception aucune, qui dans leur infinie variété et multiplicité (ne cessent de) se joindre et se disjoindre en un seul sujet connaissant ; il ne peut en aller autrement ! »

134. Citation extraite de ce passage (I.5.12) : « … Le monde, ses phénomènes, éléments, catégories, repose tout entier en cette Conscience absolue ; et parce qu'en réalité toute cette multitude

incluant catégories, éléments et phénomènes doués des qualités d'action, de *guṇa*, etc., procède de cette substance essentielle (évoquée ci-dessus), c'est bien la Conscience et elle seule qui en constitue la substance ultime. On a insisté sur le fait que la conscience absolue *(caitanyam)* constitue cette qualité de la Conscience toujours infuse, parfois potentiellement, en la multiplicité des qualités innombrables (de ce qui est) ; *caitanyam* est composé à la fois du suffixe *kṛt* indiquant le sujet de l'action, et de l'affixe d'état exprimant une relation.

Celle-ci se compose de deux éléments reliés entre eux ; la substance ici serait "principe de conscience" (auquel tout est relié) ; l'affixe *ya* qui désigne la qualité d'activité se réfère à l'acte de conscience, le mettant de la sorte en évidence. Et cette activité relative à la conscience n'est autre que l'acte de conscience par excellence, à savoir pleine liberté de joindre et de disjoindre, puis de réunir (à nouveau). Parfaitement autonome, elle brille sans trêve, ne se fonde en aucun autre substrat qu'elle-même, à la différence des éléments de la réalité autres que le Soi se trouvant, de ce fait, dénués de la puissance d'unir et de désunir (les qualités) à son gré. »

135. « Impulsion réalisatrice » visant un but. L. Silburn, *Instant et cause*, p. 202.

136. *Cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, p. 281 : « ce qui est caractérisé par soi » : « cela seul est la réalité ultime *(paramārthasat)*, l'ultimement réel désignant ce qui n'est ni construit, ni artificiel, ni imaginé. » (*sūtra 14* du *Nyāya-bindu-ṭīkā* de Dharmottara).

137. Sur la perception sensorielle distincte ou non *cf.* I.8.2.

138. *Cf.* p. 475 : « Cela signifie en réalité que l'expérience immédiate *(anubhava)* demeure la preuve *(pramāṇa)* la plus solide en ce domaine. Ceci est en effet bien connu de ceux qui ont bénéficié d'un enseignement *(upadeśa)* et ont acquis les richesses offertes par une attention aiguisée. Pour eux, la condition de la vie quotidienne, reconnue d'ordinaire comme soumise aux flots du devenir *(saṃsāra)*, s'assimile à l'état de Śiva, caractérisé par la resplendissante réalité du (suprême) sujet conscient *(pramātṛ)*. »

139. *Cf.* stance d'introduction au III.2.

140. Verset I.6.6 : « Opérer une jonction entre des phénomènes ponctuels et ceux qui leur sont antérieurs est l'œuvre, dit-on, de la construction imaginatrice *(kalpanā)* à partir des tendances inconscientes *(saṃskāra) ;* elle (consiste) en la mise en lumière d'objets distincts. »

141. *Cf.* ĪPV I.2.3.

142. Le terme *sva-saṃvitti* est construit sur *saṃvid/saṃvit*, avec le suffixe *-ti* indiquant une action, une dynamique : « l'action de prendre conscience », *saṃ-* complètement, parfaitement. D'où le sens suivant pour *sva-saṃvitti* : l'action de prendre pleinement conscience de soi, ou « conscience vivante et parfaite de soi ».

143. « Dans une remémoration, un objet (antérieurement) perçu *(anubhūta)* apparaît, c'est ce que l'on appelle "souvenir" *(smṛti)* d'un objet. Et s'il ne s'était déjà manifesté, aucun souvenir n'en serait possible. On assiste de la sorte à une mise en lumière de l'expérience antérieure *(anubhava-prakāsa)* et celle-ci, (en tant que perception), a pour nature la connaissance *(jñāna)*, et non le connaissable *(jñeya) ;* elle ne peut de ce fait être l'objet d'une autre connaissance, non-perceptible par son semblable. Ainsi brille-t-elle de sa propre lumière !

Si, en outre, elle n'existait pas à l'instant de la remémoration, comment cette dernière pourrait-elle se manifester ? Ou, si elle existe alors, néanmoins sa manifestation comme souvenir *(smṛti)* étant

distincte de l'expérience directe *(anyonya-bhinna)*, aucune remémoration ne serait jamais établie. Donc, elle n'est possible (que dans la mesure où la conscience de soi est présente en tout acte conscient). » (p. 281, commentaire au verset I.7.5).

144. Car elles ne suscitent ni renoncement réel, ni discernement, ni apaisement, ni illumination.

145. Cité in L. Silburn, *Instant et cause*, p. 168, extrait du *Majjhima Nikāya* (I.245-246), éd. V. Trenckner et R. Charlmers, P. T.S., 1887.

146. Cité in L. Silburn, *Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, p. 173.

147. ĪPV II.4.2.

148. Pour Dharmakīrti la relation est une élaboration conceptuelle et linguistique, en revanche Utpaladeva la considère comme authentique car suscitée par Śiva. Pour Utpaladeva, il est essentiel de montrer que la pluralité se résout en l'unité *(bhedābheda - ekānekam)*.

149. *Cf.* ĪPV I.2.10 : « Il n'est de perception que celle de l'existence de telle chose en présence de telle autre. Rien en dehors d'elle, véritablement, aucune autre relation n'a cours, si ce n'est celle de cause à effet » commenté ainsi : « À partir d'une motte d'argile, un petit dôme *(stūpa)* apparaît, puis un petit Śiva, puis une jarre. Ainsi, des moments d'existence *(bhāva- kṣaṇa)* distincts ne se perçoivent-ils (illusoirement), ni directement, ni par inférence ; et il en va de même, en ce contexte, pour l'action. On procédera également ainsi pour la relation entre substrat et qualité ; par exemple, après être restés, un certain temps, séparés, le fruit du jujubier et le plat s'associent en un seul et même acte de perception. Ainsi ce rapport unissant deux phénomènes ressortit au couple antériorité-postériorité et est désigné selon la convention en termes de relation causale.

« Cependant, aucune relation véritable n'existe, entre les énergies de connaissance et d'action d'une part, et le Soi d'autre part, car celui-ci n'en constitue pas un effet. Par ailleurs, l'expérience cognitive est fonction de ses éléments constitutifs *(sāmagrī) ;* quant à l'action, elle n'a pas d'existence en soi. L'action n'est donc pas liée au Soi et celui-ci n'est sujet ni de connaissance ni d'action. »

150. Thème introduit ainsi : « Dans notre monde, tout ce qui se manifeste n'est que l'expression du Soi, essence souveraine dont il sera question plus loin. À ce propos, également, les relations de type causal *(kāryakāraṇabhāva)*, comme celle qui unit un moyen à sa fin, participent de la Réalité ultime *(paramārtha)* car elles participent de la conscience, et jamais ne peut être nié ce qui a pour essence la Lumière-Conscience. Bhaṭṭa Divākaravatsa dans le *Vivekāñjana* exprime cette idée dans le passage commençant par : « et cette manifestation brille (à la conscience) » et se terminant par « ne se laisse pas effacer par une négation verbale ».

« Dans la relation causale vient s'interposer un voile constitué par la manifestation, distincte (de la Conscience), de certaines réalités (les pousses par exemple), elles-mêmes suscitées par d'autres réalités (les germes) qui dépendent de l'infinité des puissances lovées à jamais au sein de Maheśvarī – la grande Souveraine – dont la nature est liberté absolue et plénitude indivise *(paripūrṇa-svātantrya)*. » (ĪPV I.1.1 p. 143)

151. Voir le commentaire du verset ainsi que les deux versets suivants.

152. Tout comme Devadatta, Caitra est un prénom souvent utilisé par Abhinavagupta dans ses commentaires. Ce terme désigne en Inde le 2$^{e}$ mois du printemps, appelé aussi Madhu. Il est formé sur le mot *citra* signifiant multicolore, varié, étonnant, merveilleux, un tableau. Faut-il voir dans le

choix de ce nom une intention cachée de l'auteur dans l'idée de suggérer la variété, la multiplicité inhérente au paysage fluctuant de la conscience individuelle ? *CI*, la racine verbale de *citra* et de *caitra* pourrait en effet évoquer l'activité mentale de l'individu non éveillé : « entasser, accumuler, arranger, cueillir ». Il faut mentionner également la racine homonyme *CI* chercher, observer.

153. Voir également : « Si les objets (de perception) bleu, jaune, etc. étaient appréhendés séparément, demeurant confinés en eux-mêmes, leurs perceptions se limiteraient toutes à leur propre sphère, inertes, aveugles, sourdes à tout autre objet qui ne soit pas le leur propre, de même que les pensées différenciatrices *(vikalpa)*. Comment alors serait possible (cette constatation) : "voici un ensemble varié !" (ĪPV II.3.15-16)

« Sur une même paroi dépourvue de tout (relief) mais où se dessinent des lignes suggérant éminence et profondeur peut naître une image telle que celle d'une poitrine proéminente et d'un nombril en creux. Ainsi s'établit la différenciation inhérente à la diversité (d'une image) grâce à ce support unique que forme la paroi lumineuse de la conscience. L'auteur évoque de cette façon l'auto-luminosité *(svaprakāśatā)* immuable de la paroi lumineuse (de la conscience) car inlassablement elle assume la diversité des objets. »

154. Śiva-Naṭarāja semble avoir été à Cidambaram le symbole de la Pratyabhijñā.

155. *Cf. Vijñājna Bhairava* verset 106 : « La perception du sujet et de l'objet est la même chez tous les êtres nantis d'un corps. Mais ce qui caractérise les *yogin* c'est leur attention ininterrompue à l'union (du sujet et de l'objet). » L. Silburn, *Vijñāna Bhairava Tantra*.

156. En ses aspects les plus banals (une jarre) : « Fulguration, Réalité absolue, affranchie du temps et de l'espace, c'est cette essence universelle que l'on appelle Cœur du Seigneur suprême ! » voir le commentaire du verset.

157. Cette intuition est exprimée à merveille par cet extrait de l'épilogue de « La doctrine secrète de la Déesse Tripurā » (M. Hulin, *Tripūra-Rahasya*, p. 215) : « De même que des objets reflétés dans un miroir paraissent au premier instant posséder une existence indépendante, mais sont perçus comme de simples reflets dès l'instant où l'on s'avise de la présence du miroir…, de même pour celui qui a connu la Réalité, l'univers conserve la même apparence mais est perçu comme identique au Soi…, (empruntant) à la pure conscience la réalité qui est la sienne… C'est là en résumé l'enseignement de toutes les Écritures. Il n'y a pas de servitude, pas de délivrance, pas d'adeptes ni de moyens de salut… Il n'y a que la manifestation de la déesse Tripurā, la pure puissance de conscience indivise. »

158. *Parāmarśa* a pour racine *MṚŚ :* effleurer, entrer en contact ; il s'agit pour le Trika de la prise de conscience dans son aspect dynamique et global. Il a également le sens de « saisie intentionnelle », de prise de conscience synthétique des cinquante phonèmes (A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*, p. 229) comme reposant en elle-même et néanmoins nuancés par leurs diverses modalités de l'énergie. « C'est par lui que Śiva amène à l'existence en lui-même ce qui sera ensuite projeté dans l'énergie qui le reflètera et fera par-là naître les univers » (*ibidem*, p. 187).

159. *Cf.* PTL p. 24 ; p. 25 : « cette énergie a pour caractéristique la totale liberté… étant guidé vers cette prise de conscience globale, je trouverai l'assouvissement, c'est-à-dire jouissance et libération. » Il ne s'agit pas ici du cœur physiologique ni du centre subtil appelé « lotus du cœur », mais de la dimension à la fois la plus profonde et la plus universelle de l'être animé de la plus haute vibration. L'image du cœur comme siège de la pensée et des sentiments a cours dans les *Veda*, les *Upaniṣad*, les textes du *Tantra* ainsi que les textes bouddhiques (*cf. Prajñāparamitā-sūtra*). Le Shivaïsme du Cachemire non-dualiste contient de nombreux textes attestant son rôle majeur.

160. . *Parāmarśa* est construit sur la racine verbale *MṚŚ ; parā- MṚŚ* a pour sens saisir, toucher, embrasser, considérer. *Parāmarśa* évoque ainsi une saisie, une prise en considération globale, synthétique, un acte de réflexion ou de remémoration.

161. *Cf.* PH commentaire du verset 20.

162. Voir la note 1 p. 28.

163. *Cf.* ĪPV III.2.18 : « Même un être faible, s'il s'absorbe dans la vibration cosmique *(spanda)*, réalise sa tâche ; il sait aussi, bien qu'affamé à l'extrême, dompter sa faim ! »

164. *Cf.* ĪPV III.2.20 ; in PTL, lié à *pramiti* et p. 207, à *ānanda.*

165. Le terme *krama* signifie degré, succession, progression. Pour l'école Krama, également appelée Mahārtha « Sens suprême », les innombrables formes universelles, la totalité du monde manifesté, tout cela est perçu comme un océan ondoyant, fait de vagues d'énergie se déployant, se résorbant en la Conscience-Énergie (divinité suprême). Celle-ci se manifeste sous la forme de douze énergies fondamentales, les *Kālī*, représentées par douze déesses incarnant les fonctions du Temps *(kāla)* qui dissout toute existence. Pour s'affranchir de cet asservissement, le pratiquant cherche à coïncider avec le moyeu de la Roue *(kha)* du Temps.

166. Sonnet à Orphée de R.M. Rilke (*Die Sonette an Orpheus: Geschrieben als ein Grab-Mal für Wera Ouckama Knoop*, 1923) : « Sois épris de la flamme, Ô veuille la métamorphose ! »

167. Ce mot dérive de la racine verbale *SĀDH* (réaliser) et qualifie l'adepte sur une voie de réalisation.

168. Dans « Agathe, conte singulier », Paul Valéry évoque cette intuition de la connaissance comme éclairée de l'intérieur, en arrière de soi : « Tu te connais à reculons. Tu transportes *en arrière* (souligné par nous-même) un pouvoir, une sorte de discernement ; et n'étant éclairé que dans la direction opposée à ta route, tu divises ce qui est accompli, tu n'agis que ce qui est achevé. »

169. La conscience « moi » et ses convictions, habitudes, repères. Et ces paroles du poète Charles Juliet ne témoignent-elles pas du même processus ?

« toutes ces années
avant que mon regard
s'inverse
vienne m'explorer
dissoudre
ce qui limitait
ou altérait
ma vision
instants inoubliables
que ceux où un œil
plonge en lui-même
rejette ses brumes
saisit en un éclair
la totalité
de ce qu'il est »

Charles Juliet, *Ce pays du silence. Trop ardente*, Paris, P.O.L., 1992.

170. *Yukti* suggère l'idée de s'ajuster avec rigueur (racine verbale *YUJ* joindre, atteler) par le moyen d'une vision correcte, pleine de cohérence, et par une connaissance sous-tendue par le discernement et la pratique du *yoga* (contemplation, recueillement).

171. *Cf.* ĪPV versets III.1.3.4 et 5 ainsi que le commentaire : « Le déploiement universel naît de l'éclosion du regard (vers l'extérieur) ; dans ce cas, la catégorie d'Īśvara est évoquée par le terme d'éclosion. L'épanouissement de l'univers et son extériorité correspondent en effet à une ouverture, tandis que le reploiement est le règne de l'essence intérieure qui suscite l'indistinction *(a-sphuṭatva) ;* ainsi la résorption correspond à la catégorie de Sadāśiva (Éternel Śiva) [*cf.* tableaux 7 et 9 en appendice] puisque l'univers s'y trouve anéanti. Il n'est alors que pure vibration qui, sous l'aspect d'un subtil mouvement né de son essence frémissante, a pour propriété de survenir au cœur de l'essence non encore déployée de Parameśvara immobile. L'ensemble des catégories se ramène en vérité à l'éventail des énergies du Seigneur suprême. » L'harmonisation du « je » et du « cela », puis la prépondérance du « cela » marquent les étapes du « flux » de la conscience dans les étapes de l'émanation, tandis que le reflux jusqu'au « centre » est préconisé par le Krama.

172. « *yad idaṃ tad aham eva* » : TĀV.5.3 cité par A. Sanderson « The doctrine of the *Mālinī-vijayottara-tantra* », in *Ritual and Speculation in Early Tantrism*, p. 295. Dans le même article, A. Sanderson suggère que le « non-dualisme de la conscience dynamique » (apparaissant aux X$^{e}$ et XI$^{e}$ siècles) que défend Abhinavagupta s'origine dans des textes des courants Trika et Krama : les *Trika-sāra, Triśiro-bhairava* pour le premier, et les *Kālikā-krama, Kālī-kula-krama-sadbhāva* et le *Jayad-ratha-yāmala (Tantra-rāja-bhaṭṭāraka).*

173. Divinité suprême du Krama qui se veut être un stade plus élevé encore, sinon l'ultime, de la Réalité, englobant ainsi les trois divinités du Trika *Parā, Parāparā, Aparā* (suprême, intermédiaire et inférieure). Dans la MM le verset 40 lui rend louange : « Dans la Splendeur *(bhāsā)* où se manifeste la Beauté de l'unique indivisible, les pensées dualisantes ne se manifestent pas. » (p. 141) ; le

Pādukodaya de même : « La grande illumination qui contient en son sein l'univers s'appelle Splendeur… Comme un reflet le monde consistant en sujet et objet connu se révèle en elle – écran lumineux – à la manière d'une ville dans un miroir. C'est la liberté, l'indicible énergie consciente du Seigneur. » Voir aussi le verset suivant et sa glose portant sur la *Kramamudrā.*

174. Le moyeu de la roue des énergies est parfaite vacuité *(kha)* ; il est identifié à Śakti, à l'espace du cœur *(hṛd-vyoman)* mis en correspondance avec le suprême *mantra AHAM -MAHA* (*cf.* A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*, p. 307 & 348). Les expressions suggérant dans le sens le plus profond bien-être *(sukha)* et mal-être *(duḥkha)* se forment d'ailleurs en sanskrit à partir du substantif *kha* en préfixant soit *su-*, soit *duḥ-*, qui connotent l'aspect positif ou négatif de la centration sur cet espace qui, pour être efficient, doit demeurer libre.

175. Selon les bouddhistes, l'instant seul fait l'objet de la perception directe *(pratyakṣa)*. Leur propos est d'ailleurs de « déconstruire » la pensée *(kalpanā)* pour apaiser la tyrannie du moi et la soif inextinguible qui en dérive.

176. « Comment, demande Abhinavagupta dans le PTV, la notion du temps d'aujourd'hui qui est une construction mentale (pourrait-elle exister) dans le corps cosmique de la Conscience qui est étrangère à toute construction rationnelle ? » in PTL p. 78.

177. Dante, *Divine comédie, Paradis*, chant XXXII vers 139.

178. Propos du Bouddha in *Suttanipāta*, éd. V. Fausboell PTS 1913, cité in L. Silburn, *Instant et cause*, p. 326 : « l'immédiat, souligne l'auteur, désigne encore l'accessible, l'actuel. »

179. « Pour la conscience, réaliser : c'est moi en vérité qui suis, par essence, unique Lumière (et c'est ainsi que) je me manifeste *(aham eva prakāśātmā prakāśe)*, équivaut à poser que la conscience *(saṃvid)* assume (dans toute sa plénitude) l'aspect de la triade "objet, sujet, moyen de connaissance" et ne dépend de rien d'autre que d'elle-même. Ces caractéristiques sont toutefois loin de concerner le cristal, etc., car, même lors de la diffraction du faisceau de la Lumière-Conscience sur eux, de tels objets nécessitent un sujet conscient extérieur pour que s'opère un acte de conscience à leur adresse ; puisqu'ils sont dénués de vie consciente, ils demeurent non-conscients.

(Toute chose, en réalité) repose en la conscience "je (suis)" qui ne se départit jamais de sa nature de sujet conscient, (inaltérable présence subsistant) avant et après la perception de la manifestation déterminée. (On peut ainsi affirmer) que (cette dernière) est animée de conscience.

Il est dit (à ce propos) :

« L'accomplissement suprême de la prise de conscience définie comme "ceci" s'enracine en sa propre essence et revient à la prise de conscience "je suis ceci". »

Seul l'état intermédiaire, dont les extrémités initiale et finale échappent à toute perception, relève du champ phénoménal et concerne le flot ininterrompu du devenir *(saṃsāra)*, (qui se joue) des êtres égarés *(vimūḍha)*, domaine de l'illusion cosmique *(māyāpada)*. » ĪPV I.8.11

180. Sur la conception du temps, de *pratyakṣa*, *cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, p. 276 et suivantes. : sur les logiciens de l'école de Dignāga.

181. Ne pourrait-on la rapprocher du *bindu*, point-germe phonique, ou de *sphoṭa*, source de l'éclosion du sens ?

182. *Cf.* PTV p. 32.

183. L. Silburn, *Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, p. 190.

184. Sur cette faculté d'un retour salutaire « à soi », bien éloigné des pratiques du Krama mais proche sur le principe, Schelling écrit : « Nous possédons un pouvoir mystérieux et extraordinaire de nous retirer des modifications du temps dans notre moi le plus intime, dépouillé de tout ce qui lui vient du dehors et là d'avoir en nous l'intuition de l'éternité sous la forme de ce qui ne change pas… » (*Huitième lettre philosophique sur le dogmatisme et le criticisme, Werke I*, p. 316).

185. Particulièrement pour Bhartṛhari.

186. *Cf.* « Tu es cela » *(tat tvam asi)* des *Upaniṣad* et de l'Advaita Vedānta, « Je suis Lui » *(so'ham)* des *Tantra ;* pour les réalistes : Vaiśeṣika, Nyāya, c'est une connaissance relative à la mémoire et basée sur la synchronicité *(saha-cetanā)*, pour la Mīmāṃsā, la reconnaissance est de l'ordre de l'analogie *(upamā)*.

187. Dignāga assimile la mémoire également à une construction mentale bâtie sur l'inexistence, à la différence d'anciens textes bouddhiques où la remémoration exerce une catharsis sur les complexes inconscients *(saṃskāra)*. Elle est alors considérée comme vigilance active de la pensée qui s'oriente vers tel objet mémoriel.

188. L'ĪPV tente de montrer par une démarche rationnelle, inférentielle, la continuité harmonique qui existe entre différenciation et indifférenciation, unité et multiplicité…, tous les degrés de la réalité ainsi que des niveaux de conscience, etc.

189. Définition du terme : « Quant à la Reconnaissance, elle est évidence *(prakāśa)*, (acte de) connaissance *(jñāna)* réalisé grâce à une (simple) présence à soi-même *(svātma-avabhāsa)*, tel un face-à-face avec le Seigneur. Le mot *pratīpam* (face-à-face) n'implique pas que la splendeur du Soi universel ne se soit pas déjà présentée à la conscience car sa luminosité brille sans interruption. » (ĪPV I.1.1 p. 149)

190. Le terme *kartṛ*, nom d'agent issu de la racine verbale *KṚ*, signifie « acteur, auteur » d'un acte. Dans la plupart des écoles philosophiques, l'agent est considéré comme lié par le poids de l'acte car il devra tôt ou tard consommer/subir « les fruit des actes » (*karma-phala)*. Par exemple, dans l'Advaita-Vedānta, l'ego s'assimile à l'acteur des actes ; il faudra donc se désolidariser de cette identification illusoire. Dans le Trika, le fait que Śiva soit à la fois Conscience et Énergie lui confère la capacité d'agir librement. Cette qualité est aussi valable pour le sujet conscient libéré.

191. « Quiconque est doué de vie, depuis le vermisseau jusqu'à Brahmā, possède de manière innée les deux puissances de connaissance et d'action consistant respectivement en la mise en lumière *(avabhāsana)* et en « cisèlement » (représentation) *(ullekha)*… Tout être vivant ne fait qu'un avec le Seigneur. » (ĪPV I.6.11)

192. *Cf.* II.3.6, ainsi que le verset II.3.11 : il est question dans sa glose du ressaisissement des divers reflets d'un même objet comme ne faisant qu'un à travers la reconnaissance : « c'est bien lui ! ».

193. « Lorsqu'on sait, grâce à une perception *(pratipatti)* inébranlable, l'essence de Śiva présente en tout ce qui existe,

à quoi bon avoir recours à la contemplation *(bhāvanā)* ou à tout autre moyen ?

Sitôt l'or connu, a-t-on encore besoin de l'évoquer *(bhāvanā)* ou de quelque autre investigation ?

Cette connaissance-là, en effet, est irréfutable, à l'image de celle que nous avons de nos parents ! » (ĪPV IV.16 citant la *Śivadṛṣṭi*).

194. « Seul le Seigneur suprême et unique est le Soi de tous les êtres vivants, il est pleinement imprégné de cette prise de conscience exempte de dualité : « je suis cela, essence universelle ! » ĪPK IV.1

195. La pratique de la Kramamudrā consiste en une attitude d'égalisation entre extériorité et intériorité. Elle vise la transfiguration du quotidien par une intense attention aux ressorts subtils de la conscience. La Kramamudrā fait ainsi référence à une attitude intérieure en laquelle tout est perçu avec, en arrière-plan, l'intuition de l'unité. Graduellement *(krama)*, cette appréhension de l'existence tend à devenir spontanée et à irriguer tous les domaines (corps, sens, intellect…). La conscience recouvre alors sa nature cosmique qu'elle avait elle-même occultée, tout comme le Seigneur Śiva se révèle ou se voile par jeu. En toute perception les philosophes cachemiriens distinguent trois phases qui se fondent en un seul mouvement partant du sujet vers l'objet, ou trois instants correspondant à la trilogie traditionnelle de l'Inde : connaisseur, connaissance et connu. Ces trois étapes, imperceptibles d'ordinaire, sont représentées par trois cercles autour d'un unique centre : la circonférence correspond à l'infinie multiplicité des perceptions, pensées… ; de chacun de ses points un rayon rejoint le centre, signifiant que tout instant rend également possible une percée vers ce Centre, symbole de la Splendeur *(bhāsa)* infinie de Śiva. Seul ce qui est conscient est créateur, et participe ainsi de la nature divine.

196. La quintuple limitation – les cinq cuirasses *(kañcuka)* – réduit l'éternité en temps, la liberté en Nécessité, la plénitude de connaissance, d'action et de félicité, en savoir, activité et désirs morcelés.

197. Voilement et dévoilement, les deux activités de Śiva complémentaires à la triade (création-conservation-dissolution) pourraient dans cette illustration être compris ainsi : le spectateur qui éprouve un plaisir intense et ému à contempler une danse se perdra tantôt dans le sillage et le rythme des mouvements, oubliant le danseur, mais tantôt revenant à l'origine de son émerveillement, ne regardera plus que ce danseur à travers sa danse. La métaphore est aisément transposable au niveau du sujet conscient qui s'égare dans les miroitements du treillis d'Indra (ĪPV II.3.17), tout en étant déjà, et depuis toujours, sur le point de retrouver l'orientation salutaire dans l'acte simple de la reconnaissance : *cf.* verset IV.15 « Ayant acquis une parfaite conscience du Soi, de ses énergies de

connaissance et d'action, les ayant reconnues identiques à son propre soi, ainsi cet être agit et connaît tout ce qu'il désire ».

198. Saint-John Perse, *Chroniques*, dans *Œuvres complètes* (éd. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1972-1982), p. 404.

199. Derniers mots du *Paradis*, chant XXXIII, in *Divine Comédie* de Dante.

200. *Cf.* M. Biardeau, *Clefs pour la pensée indoue*, coll. « Clefs », Paris, Seghers, 1972.

201. Citons quelques textes occidentaux illustres tels que le biblique *Cantique des cantiques*, la *Nuit obscure* de Sain-Jean de la Croix, *la Divine Comédie* de Dante, etc., et, en se tournant vers l'Orient, les témoignages de Rûmi, Sohrawardî, etc., et, en Inde, Kabîr, ainsi que tous les *bhakta* śivaïtes, viṣnouïtes. Le Cachemire est une pépinière d'œuvres célébrant l'amour de l'âme pour Śiva (Lallā, par exemple). Utpaladeva écrivit aussi des stances de la même veine *(Śivastotravallī)*.

202. Michel de Miras*, La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien Nur 'Ali-Shah (circa 1748-1798),* Paris, éd. du Sirac, 1974, p. 297.

203. Abhinavagupta in ĪPVV I.5 (vol. 2, p. 177) cité par A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole* : « on appelle béatitude ce qui n'est que la plénitude de l'illumination de sa propre nature accompagnée d'une prise de conscience active de soi-même, de sa propre nature. » Dans l'ĪPV verset I.7.1 : « Et ce rayonnement de la conscience *(pratibhā)* voilé par la poussière (qui émane) des objets variés se succédant (sans trêve) n'est autre que Parameśvara, sujet conscient (par excellence), Lui dont l'essence est conscience infinie pure de toute succession. » … « Celle-ci forme l'essence lumineuse de toute chose, en tant que parfaite intériorité et ultime réalité, pure lumière à l'abri de toute contradiction, dénuée de toute succession… » (glose de ce verset p. 277)

204. Il existe une traduction de cette œuvre par Antoine-Léonard de Chézy (titulaire de la chaire de sanskrit au Collège royal de France) qui parut en 1830 à la Librairie Orientale de Dondey-Dupré. Le linguiste et anthropologue Williams Jones fit paraître une traduction anglaise en 1789.

205. Les deux ouvrages qu'Abhinavagupta a consacrés à l'expérience esthétique sont le *Dhvanyālokālocana* et l'*Abhinavabhāratī*, *cf.* Bibliographie. Dans le *Dhvanyālokālocana* Abhinavagupta fait un parallèle entre la poésie et l'amour – où prévaut *pratibhā* – amour (incarné en une femme qui aime), marquant ainsi sa différence avec l'enseignement des *Veda*, assimilé à la relation de maître à disciple, et la narration historique *(itihāsa)* mise en regard avec l'amitié ; dans l'*Abhinavabhāratī :* la parole suprême est identifiée à *pratibhā* « qui a son siège dans le cœur des poètes et est en éternel devenir ».

206. *Cf.* ĪPV IV.17 : « Mais, lorsque soudain, sur une parole (du messager) ou par la reconnaissance d'une caractéristique du héros ou à l'aide d'un autre moyen peut-être, la jeune femme prend enfin parfaitement conscience des éminentes qualités du héros comme étant celles-là mêmes de son bien-aimé, alors en un instant cette subite réalisation fait s'épanouir son cœur et la comble de plénitude. Ainsi, grâce au plaisir renouvelé de l'union, elle accède à la quiétude et aux autres (saveurs de l'apaisement). »

207. Mark S. G. Dyczkowski, *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, SUNY Press, 1988, p. 63-64. Plusieurs cas de figure : soit la *dūti* (épouse du maître) donne un enseignement considéré comme égal en tout point à celui de son époux ; soit, il peut s'agir d'une *yoginī* sans attache. Pour certains *Tantra*, le *Manthanabhairava* ou le

*Paścimāmnāya*, il n'existe aucune différence entre le maître et la *yoginī* puisque, selon cette tradition, « le secret de toute la Parole révélée réside sur les lèvres de la *yoginī*. »

208. In L. Silburn, *Vijñāna Bhairava Tantra*.

209. M. Hulin, *Sept récits initiatiques tires du Yoga-Vasiṣṭha*, Paris, Berg International, 1987, p. 134.

210. DîwĀn-i Shams-i Tabrîz-i, Ode 939. Sur le thème de l'unité divine qui joue à se différencier comme par reflet, suscitant une distance qu'elle efface au travers de sa reconnaissance : « Quand l'homme et la femme deviennent un, Tu es cet Un ; quand les unités se sont effacées, Tu es cette Unité. Tu as façonné ce "je" et ce "nous" afin de pouvoir jouer au jeu de l'adoration avec Toi-même. Afin que tous les "je" et "tu" deviennent un seul esprit et soient, à la fin, submergés en le Bien-Aimé » Rûmi Mathnawî I.1785-87.

211. Dans l'ĪPV, la proximité est synonyme d'intériorité.

212. Le thème de l'unité de l'amour, l'amant et l'aimé, évoque la définition néo-platonicienne de l'Être divin. Voir également sur la dialectique de l'amour H. Corbin, *L'archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p. 111 *sqq*. : et (p. 125) « "L'Aimé est plus proche de l'Amant que sa veine jugulaire" : proximité si excessive qu'elle commence justement par être un voile ».

213. H. Corbin, *Rûzbehân, Le jardin des fidèles d'amour*, Verdier, 1991, ch. 161.

214. Le *parama-guru* est le maître du maître.

215. Śiva, Conscience suprême, et Śakti, Énergie au cœur de la Conscience, pleine de félicité, s'unissent pour émettre l'univers. Les premières catégories *(tattva)* appartiennent à la sphère de l'Énergie ; ce sont – Sadāśiva « Éternel Śiva » où la connaissance, ainsi que la conscience « je suis », est prédominante par rapport à l'action et où le monde demeure à l'état de germe ; – en Īśvara c'est l'énergie d'activité qui prend le relais et l'objet « ceci » passe au premier plan ; – *sadvidyā* « science véritable, pure science » où prévalent la conscience *je suis Śiva* et celle de l'irréalité du monde.

216. . *Kaṭha Upaniṣad* IV.1, 2 & 3 : « Né de soi-même, Il s'est ménagé des ouvertures vers le dehors ; aussi voit-on hors de soi et non en soi. Un certain sage, désireux d'immortalité, a inversé son regard et ramené vers soi sa contemplation.

« Les êtres faibles, poursuivant au dehors leurs désirs, vont dans les filets de la mort, béante. Les gens avisés, quand ils savent ce qu'est l'immortalité, n'aspirent plus ici-bas à la permanence dans les choses impermanentes.

« Celui grâce auquel on distingue forme, saveur, odeur, les sons, les contacts et l'union charnelle, c'est par lui aussi que l'on distingue : "Qu'en reste-t-il donc ?" En vérité, ceci est cela. » in Anne-Marie Esnoul (éd.), *L'Hindouisme*, coll. « Trésor spirituel de l'humanité », Paris, Fayard, Denoël, 1972.

217. Les trois corps (matériel, subtil et causal), la quintuple limitation (temps, attachement…), la triple impureté, etc.

218. Lors de ces absorptions *(samāveśa)* la conscience opère un retrait du domaine connaissable *(prameya)* vers le sujet conscient *(pramātṛ)*.

219. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* II.

220. Voir à propos des deux types de reconnaissance, éphémère et décisive, (*epignôrisis-anagnôrisis)* les pages passionnantes de V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* II, p. 166 *sqq*.

221. Baudelaire cité in Saint John-Perse, *Œuvres complètes* (Pléiade), p. 1163.

222. Comme on l'a déjà remarqué certains *Tantra*, tel le *Vijñāna Bhairava*, contiennent en germe les linéaments des thèmes majeurs qui animent les courants Spanda, Pratyabhijñā, Krama, Kaula, au sein du Śivaïsme cachemirien non-dualiste. La ferveur de la Bhakti, de même, se trouve évoquée au cours des versets 121 & 147 : « Cette sorte d'intuition qui, grâce à l'intensité de l'adoration naît dans l'homme parvenu au parfait détachement, c'est l'énergie même du Bienfaisant. Qu'on l'évoque perpétuellement et l'on s'identifiera à Śiva. » « L'adoration véritable ne consiste pas en une offrande de fleurs et autres dons mais en une intelligence intuitive *(mati)* bien établie dans le suprême firmament (de la Conscience) exempt de pensée dualisante. En vérité, cette adoration (se confond) avec l'absorption (en Śiva) issue de l'ardeur mystique *(ādara)*. » In L. Silburn, *Vijñāna Bhairava Tantra*.

1. *Vapus* signifie plus précisément la forme, la beauté cosmique. Souvent employé dans le *Vijñāna Bhairava* pour désigner la splendeur de Bhairava, ainsi que dans le *Kramastotra* d'Abhinavagupta : « C'est sous de semblables aspects, ô Toi qui accordes les faveurs, que Ta merveilleuse Essence *(vapus)* de Seigneur resplendit en ce monde de façon variée et dans sa particularité (sitôt) la différenciation évanouie. Alors puissent mon cœur, ma parole, et la série ininterrompue de mes activités orientées vers l'extérieur éternellement l'exalter et que jamais ne me fasse défaut un zèle des plus ardents. » (verset traduit par L. Silburn, *Hymnes aux Kālī, Énergies divines*, p. 138).

2. Ce verset propitiatoire illustre la dynamique de la conscience dans sa double énergie d'expansion et de résorption, de créativité et de retour à l'unité simple. Pour une lecture de l'ensemble de ces versets (avec commentaire), ouvrant chacun des chapitres de l'ĪPV, *cf.* C. Poggi, *Le Miroir de la conscience : du reflet à la lumière, chemin de dévoilement*, Paris, Les Deux Océans, 2016. Voici comment comprendre la signification de cette scénographie divine. Parameśvara, le suprême Seigneur, est, par essence, Conscience absolue. Depuis cet état transcendant toute réalité, ineffable, inconcevable, il fulgure tout d'abord sous forme de la prise de conscience « je (suis) » ; suscitant en soi félicité et émerveillement, soulevé par une surabondance de plénitude, il conçoit ainsi dans un élan spontané le désir de manifester, comme « à l'extérieur » de lui-même, la création « imaginée », sur le miroir de sa propre conscience. C'est alors que Parameśvara donne naissance à la double prise de conscience « je » et « cela » où prédomine la conscience « je suis » associée à l'objectivité, en demi-teinte. Tel est le stade de *Sadāśiva* où prédomine l'énergie du désir *(icchā)* alors que le monde sensible demeure à l'état indistinct *(asphuṭa)*. Dans la phase suivante, la catégorie d'*Īśvara*, c'est l'objectivité qui l'emporte, devenue clairement distincte *(sphuṭa)*. Mais quand celle-ci se résorbe, alors émerge de nouveau la pure subjectivité (la conscience « je suis »), seuil vers l'apaisement en soi. Alors que « l'effusion de son essence » *(unmeṣa-prasara)* évoque l'ouverture du regard ou l'éveil *(unmeṣa)*, le mouvement inverse de retour en l'essence correspond au reploiement du regard *(nimeṣa)*. Il faut cependant garder à l'esprit que tout demeure à jamais au-dedans, même si la conscience se prend au jeu du dehors en projetant une forme imaginée : les reflets ne sont jamais distincts du miroir, même s'ils font apparaître un paysage lointain.

3. *Aham*, « je », est un concept-clef du Śivaïsme cachemirien non-dualiste. Il symbolise la source des énergies de connaissance et d'action. Infusé de la conscience de soi, il a pour essence *prakāśa* et *vimarśa* (lumière-énergie consciente), plénitude, efficience *(kartṛtva)*, liberté *(svātantrya)*. *Aham* joue le rôle de support universel en tant que sujet conscient ultime. Incarné dans un sujet conscient limité par la nescience *(avidyā)*, les potentialités innées de plénitude, liberté… subissent une limitation. Sur le repos en la conscience *Je suis cf.* ĪPK I.2.2, ĪPV I.2.2, III.1.5, ĪPK IV.1.

4. Lakṣmaṇagupta (X$^{e}$ s.), disciple d'Utpaladeva, l'auteur des stances sur la Reconnaissance, fut le maître d'Abhinavagupta et l'initia au Krama et à la Pratyabhijñā ; même si aucune œuvre connue

ne lui est attribuée à ce jour, il est mentionné au terme de l'ĪPVV comme auteur du *Śrīśāstra* (*cf.* K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 165).

5. Somānanda (IX$^{e}$ s.) est le fondateur du courant *Pratyabhijñā* comme le mentionne Utpaladeva dans ce verset : « Ainsi cette nouvelle voie est aisément praticable ; je la révèle ici telle qu'elle fut naguère évoquée par notre maître vénérable dans le traité intitulé *Vision de Śiva (Śivadṛṣṭi)*. Quiconque, de ce fait, s'engage en ce chemin et se reconnaît soi-même créateur de l'univers parvient à la réalisation *(siddhyati)* sitôt qu'il pénètre le domaine indifférencié qu'est l'état de *Śiva (śivatā)*. » (ĪPV IV.16&17). Ses œuvres : *Śivadṛṣṭi, Parātriṃśikāvivṛti.*

6. Somānanda se dit dix-neuvième descendant de Tryambaka (ou Traiyambaka), l'un des trois fils (avec Amardaka et Śrīnātha) nés de l'esprit du sage Durvāsas. Ce dernier reçut, selon la tradition, l'enseignement de Śiva lui-même pris de compassion pour l'humanité à l'âge du *Kaliyuga ;* Tryambaka fut ainsi initié aux *Āgama* de la non-dualité, tandis que les deux autres connurent respectivement, l'un, ceux de la dualité, et l'autre, ceux de la non-dualité avec dualité. Il faut noter également l'existence d'un quatrième courant (appelé *ardhatryambaka* « moitié de Tryambaka » car issu de la fille de Durvāsas), le *Kula*. Concernant la naissance de la lignée de Tryambaka, voici une version simplifiée d'un passage situé en conclusion de la *Śivadṛṣṭi* de Somānanda :

« Autrefois les mystérieux enseignements relatifs à Śiva et aux autres divinités résonnaient dans la voix des poètes, ces grandes âmes. C'est là, en vérité, que résidait l'efficience de la grâce (de Śiva). Mais au seuil du Kaliyuga, les sages se firent rares puis disparurent, et l'on ne put dès lors que très difficilement accéder à leur enseignement. Il se trouva qu'un jour, le Seigneur Śiva se promenait aux abords d'un village situé sur le Mont Kailaśa ; sous sa forme de Śrīkaṇṭha, il venait sur terre en vue de répandre la grâce. Il suscita tout d'abord l'ascète Ūrdhvaretas (dont la semence est dirigée vers le haut), appelé aussi Durvāsas, afin que l'enseignement secret ne soit pas perdu : "Agis !" lui enjoignit-il.

Alors ce bienheureux, après avoir reçu du divin Śiva cette injonction, fit effort et créa par la puissance de sa pensée, un fils nommé Tryambakāditya. (Voici pourquoi :) il se retira dans une grotte appelée Tryambaka, et entra pleinement en contact avec les mystères originels.

À son tour, il engendra par la pensée un fils désigné par ce (même) nom. Quand il connut la plénitude de la réalisation, il s'éleva au ciel ; il en fut de même pour son fils, et ainsi de suite.

Cet être accompli engendra lui-même un fils, et cela sur quatorze générations. Il advint qu'un beau jour, le quinzième fils, versé en tous les traités, se mit en route afin de découvrir le monde qui l'entourait. Il s'avisa d'une brahmine qu'il trouva dotée de jeunesse, de beauté, de grâce et autres signes auspicieux. Elle parut, à ses yeux, la compagne idéale.

Après avoir demandé, selon la coutume, la main de cette jeune-fille à son père, il conduisit, plein de hâte, dans sa demeure, cette brahmine devenue son épouse. De ce mariage brahmanique naquit un fils de même classe. Bien des années plus tard, celui-ci se rendit en voyage au Cachemire. Il s'appelait Samgamāditya, et eut également un fils, nommé Varśāditya.

C'est de ce sage reconnu qu'est né Bhagavan Aruṇāditya. Il eut (un fils) de même qualité, nommé Ānanda. C'est de lui que, moi Somānanda, je suis issu.

J'ai composé ce traité nommé *Śivadṛṣṭi*. Ainsi s'est propagée la doctrine appelée Tryambaka ou Teramba en langue vernaculaire, qui (depuis ce premier sage), s'est transmise de maître à disciple. Quant à ce bref traité composé par mes soins, même s'il est en soi utile, la présence d'un maître est indispensable pour bénéficier d'une pleine compréhension. »

7. Bref commentaire à ses stances sur la Reconnaissance que composa Utpaladeva, fils et disciple de Somānanda. *Cf.* R. Torella, *The* Īśvarpratyabhijñākārikā *of Utpaladeva with the author's vṛtti*, Critical edition and annoted translation, Roma, Istituto Italiano per il Medio et Estremo Oriente, 1994.

8. Cette glose comptant six mille versets, rédigée par Utpaladeva et citée dans le *Sarvadarśaṇasaṃgraha* de Mādhava, semble aujourd'hui irrémédiablement perdue.

9. Nul ne peut en effet, selon l'adage tantrique *(devo bhūtvā devaṃ yajet)*, adorer Śiva s'il ne s'y est préalablement identifié. Dans ce système non-dualiste, tout, même l'illusion cosmique, apparaît comme jeu de métamorphose des énergies divines. Tout se passe ainsi comme si la Conscience divine se faisait obstacle à elle-même pour mieux se retrouver. Ne dit-on pas en Inde que les dieux aiment à cacher ce qu'ils ont de plus précieux ?

10. Dans ce système non-dualiste, la transmigration, consécutive aux impuretés intellectuelle et individuelle, peut être évitée par l'effacement de celles-ci. Il suffit de remédier à la première qui détermine la vigueur de l'autre. *Cf.* ĪPK III.2.4, ĪPV III.2.8 et *Tantrāloka* I.44 : « Si, grâce à la connaissance intellectuelle (*bauddha*, issue de *buddhi* l'intuition-intelligence, faculté d'éveil), l'ignorance intellectuelle cesse de se déployer, la libération en cette vie est là, sur la paume de la main. » L. Silburn, A. Padoux, *La Lumière sur les Tantras*, Paris, De Boccard, 1998, p. 86. *Idem* I.50 : « Quand l'ignorance intellectuelle cesse d'agir, les *vikalpa* (pensées différenciatrices) sont extirpés jusqu'à la racine et l'on acquiert aussitôt la délivrance. » Abhinavagupta interprète parfois ce terme en lui donnant un sens limité à l'existence présente : il s'agit alors du devenir soumis à la temporalité, au sein de l'existence.

11. *Cf. Akṛtrima-ahaṃ-vimarśa :* prise de conscience immédiate de soi, naturelle, non artificielle. Dans le sens où il n'y existe aucun artifice *kṛtrima* qui serait de l'ordre du « faire », du factice, du préparé. *Cf.* la racine verbale *KṚ* (faire, agir, préparer). Pourrait-on voir dans cette notion une résonance de l'*anṛta* védique (analogue au non-forgé, *akṛta*) qui a pour nature l'atemporel et correspond au *nirvāṇa* bouddhiste ? Le mystère de l'Un originel, ineffable, on ne peut le saisir par la pensée conceptuelle, mais seulement dans l'élan d'une conscience intuitive qui s'élève au-dessus des constructions mentales. De même, dans le Tao, le chercheur en quête de cette dimension originelle et ineffable, rejette le factice, et réalise dans l'instant la vérité du non agir.

12. Voir Prologue III.1.a : De la prise de conscience de soi.

13. Ce mot composé *śakti-pāta* qui signifie la grâce (de même que le terme sanskrit *anugraha*) a pour sens littéral « chute de l'énergie ». La grâce relève de la quintuple activité cosmique de Śiva : après la triade hindoue classique création-maintien-destruction, viennent la dissimulation de l'Essence puis son dévoilement correspondant à la cinquième et ultime activité. *Cf.* ĪPV I.6.7 : le dévoilement de la plénitude correspond à la mise en lumière de l'unité sujet-objet.

14. Dès le *Veda*, la remémoration joue un rôle primordial dans la pratique religieuse hindoue ; elle vise une imprégnation profonde de la Parole sacrée dans l'esprit et le corps, cette approche se trouve également dans les *Tantra* ou *Āgama* : « Les sages versés dans les *Āgama* pensent que la remémoration consacrée aux *mantra* est pareille à la pierre précieuse dispensatrice de tous les pouvoirs » (ĪPV I.4.1).

15. Illumination intérieure, intuition, inspiration…, le mot *pratibhā (prati-bhā* lumière venant vers soi, de retour vers soi) suggère l'éclosion de l'idée à l'instant où elle est encore ancrée dans l'instant sans parole, dimension prédiscursive. Bhartṛhari en a fait un thème essentiel de sa philosophie. *Cf.* M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 723 et G. Kaviraj, *Aspects of Indian Thought*, University of Burdwan, West Bengal, 1966. ĪPK / ĪPV II.3.6.

16. Le rapport de cause à effet constitue un thème fondamental de l'ĪPV, reflétant ainsi la polémique qui nourrit à cette époque la vie philosophique en Inde, entretenue notamment par les bouddhistes (prônant la discontinuité des événements-instants), les adeptes du Nyāya-Vaiśeśika (insistant sur le rapport antériorité-postériorité et la toute nouveauté de l'effet *(asatkāryavāda)*), les partisans du Sāṃkhya (pour lesquels l'effet préexiste dans la cause *(satkāryavāda)* et en est une transformation *(pariṇāma)*), les Vedāntin (persuadés que l'effet n'est pas réel selon la théorie du *vivartavāda*) (*cf.* ĪPV II.4). L'ĪPV insiste sur la relation causale car c'est de cette dernière que dépend toute la vie pratique. Dans le Trika, en effet, la cosmogenèse établie à partir des trente-six *tattva* se répartit en causes conscientes et effets non-conscients.

17. Il s'agirait de Bhāskarācārya (*cf.* K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 159), intervenant dans la lignée Spanda, auteur des œuvres suivantes : *Śivasūtravārtika, Vivekāñjana, Kaksyāstotra* (hélas perdu, dont il ne reste qu'un verset : « Si, à l'aide de (ton) cœur, tu projettes ta vision et toutes les autres énergies, simultanément et de toutes parts, vers leurs objets respectifs (couleurs…) en demeurant fermenent fiché comme un pilier d'or au plein centre (de tes activités), tu apparais alors comme l'Unique, le fondement de l'univers. » Cité dans Lilian Silburn, *Mahārthamañjarī*, p. 121, commentaire du verset 34 : *sarvāḥ śaktīcetasā darśanādyāḥ sve sve vedye yaugapadyena viṣvak/ kṣiptvā madhye hāṭakastamhabhūtatiṣṭhan viśvādhāra eko'vabhāsi//*.

18. L'Énergie est Śakti, dont le « détenteur » est Śiva *(śaktimant)*.

19. La doctrine exposée ici par Abhinavagupta porte le nom de *svātantryavāda* : « doctrine de la liberté ou de l'autonomie ». L'auteur met ainsi au premier plan l'énergie d'autonomie ou de liberté divine, possédée par Śiva. Ce principe divin est également conçu comme agent/acteur suprême, créateur de l'univers en dehors de tout support matériel. On emploie par ailleurs l'expression d'*ābhāsavāda* (doctrine de la projection lumineuse) lorsqu'on se place dans la perspective de la manifestation cosmique pensée comme création-reflet *(ābhāsa)* apparaissant/disparaissant dans le miroir de la Conscience infinie. La liberté du Seigneur – doué d'acte libre et créateur, non conditionné – n'est autre que Śakti, son Énergie, affleurant comme élan/énergie de désir *(icchā)*. Les Philosophes-Grammairiens, à la suite de Pāniṇi, font état d'un concept fondamental, celui de *svatantra-kartṛ* (l'agent autonome), qui fut de toute évidence une source d'inspiration pour Abhinavagupta.

20. *Cf.* ĪPV II.3.17, II.4.4. La libération est liée à la fonte de la tendance à la prétention du moi *(abhimāna)* qui est une forme d'égarement : selon la présence ou l'absence d'absorption *(samāveśa)*, la reconnaissance conduit respectivement à la libération dans la vie même ou après la mort.

21. *Cf.* Prologue *supra* (I.1 fin) sur les diverses visions de la Réalité du point de vue des *darśaṇa*, ainsi que le tableau 1 dans les Appendices.

22. Il s'agit de la loi de concomitance constante de deux ou plusieurs éléments comme, par exemple, le feu et la fumée. La traduction est simplifiée, littéralement on lit : « elle n'apparaît pas avec évidence du fait de la différence qu'elle présente avec la causalité courante *(laukika)* établie par la méthode de co-présence et de co-absence. »

23. *Cf.* ĪPV II.3.2 : la prise de conscience et conviction intime sont toutes deux requises pour vivre l'expérience de la Reconnaissance.

24. *Cf.* ĪPV III.1.10 et note 1, p. 446-447.

25. Littéralement « entière soumission » à la volonté de Śiva.

26. *Cf.* Colette Poggi, *La Bhagavad Gītā ou l'art d'agir*, Équateurs, Paris, 2020.

27. *Pratipatti* : ce terme se retrouve en II.3.2 & 16 et en IV.16 : « Lorsqu'on sait, grâce à une conviction *(pratipatti)* inébranlable, l'essence de Śiva présente en tout ce qui existe, à quoi bon avoir recours à la contemplation *(bhāvanā)* ou à tout autre moyen ? Sitôt l'or connu, a-t-on encore besoin de l'évoquer *(bhāvanā)* ou de quelque autre investigation ? Cette connaissance-là, en effet, est irréfutable, à l'image de celle que nous avons de nos parents ! »

28. Cet affixe désigne le participe présent dans la grammaire paninéenne.

29. Proximité et intériorité sont ici presque synonymes, comme Abhinavagupta le précise plus loin : « Quant à l'intériorité, elle concerne ce qui s'enracine en le sujet en tant que "Je" *(aham iti viśrāntatva)* ; "intérieur" a ici le même sens que "très proche de", et cette expression sous-entend ainsi que le sujet conscient, et lui seul, est le substrat universel, car il n'en existe en réalité aucun autre. Par suite, pour le sujet, proximité équivaut à identité *(tādātmya)*, et extériorité signifie séparation *(bhinnaṃ tat bāhyam eva)*. » (ĪPV I.8.8)

30. Il s'agit probablement du pic d'Adam, une montagne du Śrī Lankā, dont le sommet considéré comme sacré pour les Bouddhistes et les Śivaïtes le devint également pour les Musulmans, d'où son nom actuel. Sa configuration se prête en effet à une sacralisation car on y décèle une empreinte de pied (celle de Bouddha, de Śiva ou d'Adam lors de sa chute du Paradis…).

31. *Śivastotravalī* d'Utpaladeva XX.11. Ces hymnes pleins d'amour dévotionnel à la louange de Śiva s'inscrivent dans le courant de la Bhakti.

32. *Cf.* Prologue I.2 et III.1.c. Dans l'ĪPV plusieurs illustrations d'une soudaine « reconnaissance » sont mentionnées, notamment celle du roi par le serviteur, du héros de son cœur par celle qui l'aime sans le connaître, ainsi que quelques expressions de la forme : « c'est Caitra ! », « je suis Īśvara ! ». Il s'agit d'un même schéma dans tous les cas : celui d'un oubli, d'un défaut d'attention envers la réalité, certes voilée, mais qui peut être dévoilée d'un instant à l'autre. Il n'est besoin que d'un signe propice propre à dissoudre l'opacité intellectuelle qui lui fait ombrage *(bauddha-mala)*. La prise de conscience est le moyen privilégié et indispensable pour révéler l'unité

passée inaperçue : la jonction se parachève – puisqu'elle existait déjà virtuellement – en premier lieu dans la pensée par l'unification *(anusaṃdhāna)*, puis dans la réalité. Elle doit, pour être définitivement libératrice, porter sur la nature réelle du sujet conscient, « connaissant et agissant », c'est-à-dire perçu comme tissé de la même énergie consciente *(vimarśa)* que celle de Śiva (Conscience absolue).

33. Ce terme dispose d'une double valeur : établir l'existence de quelque chose par la démonstration ou la porter à son accomplissement. Sa racine verbale est *SIDH.* On traduit ce terme selon les contextes également par « perfections surnaturelles » ou « suprême achèvement ».

34. *Cf.* ĪPV I.5.13, I.8.11. L'apaisement qui met un terme au flot incessant des pensées duelles/idéations *(vikalpa)*, joue un rôle fondamental car il donne accès à l'intériorité, le « je suis » *(ahantā)*, et par là, au « centre » universel qu'est la Conscience *(saṃvit)*. Il faut également mentionner l'importance qu'accorde Abhinavagupta à l'apaisement dans ses travaux sur l'esthétique : *śāntarasa*, la saveur de l'apaisement, est au centre de sa réflexion *cf.* J. L. Masson et M. V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Bhandakar Oriental Research Institute, Poona, 1969. On peut aussi envisager le repos comme la présence apaisée de toute réalité en la Conscience-Lumière *(prakāśa)*, et plus encore, le repos de la Conscience en sa propre essence, ce qui correspond littéralement au *samādhi* (« être parfaitement posé au centre *(sam-ā-dhi)* ». Dans cette métaphysique, la notion de repos rime avec celle de source originelle qui est lumière-énergie.

35. Ce terme-clef est construit à l'aide du préfixe *vi-* indiquant dissociation, discrimination, parfois intensité, et de la racine verbale *MṚŚ* (saisir, toucher) ; le sens courant de ce mot est « réflexion » et connote une saisie claire, une attention active. Dans le Trika, *vimarśa* correspond à l'aspect de la Conscience qui est énergie pleine d'efficience, il se traduit alors par « prise de conscience ». *Vimarśa* connaît plusieurs degrés, depuis la simple appréhension du « cela » teintée de différenciation et qualifiée d'« inférieure » *(apara),* jusqu'à la saisie du « je » « suprême » *(para)* où règnent intériorité et parfaite simultanéité. Pour Śiva, *vimarśa* s'identifie à *Śakti, Kālī, Parāvāk, Spanda*. Cœur, vibration, sève, liberté, pouvoir d'actualisation de la Conscience absolue *caitanya*. Pour résumer, on peut dire que ce concept condense en lui toutes les valeurs de la vie, jouant sur les registres les plus variés. Sa qualité fondamentale consiste dans le Trika à vivifier la Lumière-Conscience dont il est l'essence-énergie.

36. Alors que pour le Vedānta et le Sāṃkhya le Soi est inactif, impassible témoin, il est pour le Trika l'agent (et le connaisseur) ultime, en tant que Conscience dynamique ayant pour essence la liberté, (créateur universel).

37. Ce terme désigne un acte synthétique réalisé par la mise en présence de deux éléments et une focalisation de l'attention *cf.* A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, p. 321. Selon l'analyse étymologique, *anusaṃdhāna* est construit sur la racine *DHĀ* poser, *dhāna-* fait de poser, *anu-* près, *saṃ-* ensemble.

38. En sanskrit il existe deux voix, appelées par convention : voie active et voix moyenne. Les noms sanskrits qui les désignent sont plus éloquents : ils suggèrent que l'action est faite, pour la première, au bénéfice d'autrui *(parasmai-pada)*, et pour la seconde, pour le bénéfice du sujet, pour soi *(ātmane-pada)*.

39. *Cf.* ĪPV IV.16.

40. Abhinavagupta met en scène une polémique dont l'interlocuteur principal est un bouddhiste réfutant l'existence du Soi universel (le Seigneur), comme du Soi individuel *(ātman)*.

41. Cette question s'adresse, d'une part, aux partisans du Vaiśeṣika (système « réaliste » dualiste des Physiciens), qui refusent la thèse d'un Soi doué de conscience et se focalisent sur la réalité plurielle du monde connaissable, d'autre part, aux adeptes du Sāṃkhya qui considèrent le Soi perceptible ou inférable. Pour ces derniers, le monde est réel, produit par la Nature primordiale, *Prakṛti*, douée des trois qualités *sattva, rajas* et *tamas*, non ultimement consciente, à partir de laquelle « évolue » toute manifestation. Concernant *Prakṛti* ou *Pradhāna* (*cf.* ĪPV II.1 introduction, II.3.14 et 17), cette dimension constitue un élément du couple irréductible formé avec le *Puruṣa*, pur Esprit, sans lien aucun avec lui. Concernant les Vaiśeṣika, ils portent un regard de « physicien » sur l'univers et les phénomènes de la Nature dans le but de discerner leurs spécificités et d'opérer une classification. Ces défenseurs de la théorie des atomes acceptent par inférence l'existence d'une substance appelée *ātman* (Soi), à la différence d'autres systèmes où cette dimension de l'être est révélée ou intuitivement perçue. Ils conçoivent l'existence d'un principe spirituel, divin, assisté par un élément invisible *(adṛṣṭa)*. Si ce dernier est considéré comme cause fondamentale de la réalité, les atomes en revanche n'en sont que la cause matérielle. Le texte de référence intitulé *Vaiśeṣikasūtra* et datant du début de notre ère est attribué à Kaṇāda (VI$^{e}$ s. av. n. è. ?) et commenté par Praśastapāda en 550 dans le *Compendium des caractéristiques des catégories Padārthādharmasaṃgraha.* Parmi les catégories de réalité, l'espace et le temps sont éternels et partout présents, indifférenciés en dépit de leur apparence différenciée au sein du monde phénoménal multiple et formé de distinctions. Les atomes *paramāṇu* constituent la base de cette philosophie. Par nature éternels, sans cause, non conscients et immanents dans les cinq grands éléments (terre, eau, feu, air, éther), ils se mettent en connexion pour composer le monde phénoménal. Les six catégories principales appelées *dravya* substances se répartissent ainsi : *guṇa* (qualité particulière) [24 en tout : couleur, goût, odorat, tact, nombre, taille, séparation, jonction, disjonction, éloignement, proximité, poids, fluidité, son, cognition, plaisir, douleur, désir, aversion, effort intentionnel, mérite, démérite, tendances héritées], *karma* (action), *samanya* (caractère universel), *viśeṣa* (caractère particulier) et *samavaya* (inhérence).

42. On retrouve cette idée dans la *Śvetaśvetara Upaṇiṣad* : « Resplendissant, il illumine toutes les régions au-delà, en deçà et à travers […]. » V.1 « Il n'est pas possible de voir sa forme, nul ne peut le voir par les yeux. Ceux qui, par le cœur, par le sens interne, le connaissent ainsi comme siégeant dans le cœur deviennent immortels » IV.20 ; « Là où le soleil ne brille pas, ni la lune, ni les étoiles, ces éclairs ne brillent pas et moins encore ce feu : lorsqu'il brille, tout brille après lui, ce monde entier resplendit de sa splendeur. » VI.14. *Śvetaśvetara Upaṇiṣad*, publiée et traduite par Aliette Silburn, Adrien Maisonneuve, Paris, 1948.

43. Le mot *prakāśana* bénéficie d'un double sens : « mise en lumière » et « apparaître ». La conscience est par essence auto-lumineuse *(svaprakāśa)* et illumination, « illustration » (au premier sens du terme) de la manifestation *(prakāśa)*.

44. Les *pramāṇa* sont les moyens de connaissance vraie ; ce thème parcourt tout le commentaire d'Abhinavagupta (particulièrement II.3). Dans cette doctrine ils portent sur le phénomène dénué de ses paramètres temporels…, appréhendé alors en tant que « général » *(samānya)* et en liaison avec un mot, tandis que pour les Bouddhistes, ils s'attachent au phénomène « auto-déterminé » (ou auto-confiné) *(svalakṣaṇa)*. Centrés sur l'exigence d'efficacité et de non-contradiction, ces moyens se

déclinent comme suit : perception directe *(pratyakṣa)*, démarche inférentielle *(anumāna)*, parole authentique *(śabda)* issue de textes sacrés ou de sages.

45. *Moha* désigne l'obscurcissement provoqué par *Māyā* (*cf.* ĪPV II.3.17). Cette puissance d'obscuration suscite un égarement responsable d'une perception altérée. Cette dernière est caractérisée par le principe d'exclusion qui sévit dans les domaines de la différenciation, du devenir, de la multiplicité, et est responsable de l'oubli de sa nature essentielle par l'être humain. *Moha* est rattachée à la quatrième des énergies formant la quintuple activité de Śiva, elle concerne la fonction de dissimulation ou de voilement, *tirobhāva*, à laquelle remédie l'ultime : énergie de grâce et de dévoilement de la réalité.

46. Les sept niveaux du sujet conscient sont abordés dans le second chapitre du troisième livre et dans le Prologue II.1.b, ainsi que le tableau 6 de l'Appendice.

47. Ce terme suggère généralement une surestimation du moi, une prétention de l'ego ; formé du préverbe *abhi* exprimant le mouvement vers ou l'intensité, et d'un substantif dérivé de la racine *MAN* (penser, considérer), il semble exprimer ici plutôt un pressentiment surgi du sentiment du « je ».

48. *Pratyakṣatva* signifie littéralement « le fait d'être perçu directement (*prati* - en face - *akṣa* - des yeux) », sans aucune élaboration mentale ni erreur, au vif de l'instant, d'où son statut de critère de connaissance vraie. Il existe selon la tradition deux types de perception directe, celle qui représente la sensation (interne tant qu'externe) et celle propre aux *yogin* qui perce à jour la réalité ultime.

49. *Hetu* signifie la raison de l'inférence, la connexion logique, comme dans l'exemple fameux « il y a du feu sur la colline en raison de la fumée… » Le terme *anumāna* (inférence) est construit sur la base de la préposition *anu* (selon) et de la racine *MĀ* (mesurer). Les grands systèmes de Logique (*Nyāya* puis *Navyanyāya*) en firent leur cheval de bataille, ainsi que de grands philosophes tels Uddyotakara, Kumārila, Vācaspatimiśra, et des logiciens bouddhistes éminents, Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti.

50. ĪPK II.2.1 : « Action, relation, trait universel, substance, lieu et temps, (toutes) ces notions sont bien réelles en raison (des critères de) permanence et d'application pratique. Chacune d'entre elles est considérée comme une unité incluant la multiplicité. » Le chapitre II.2 est intitulé « Présentation de l'unité dans la multiplicité ».

51. *Puryaṣṭaka* : autre appellation du corps subtil également appelé *sūkṣmaśarīra.* Ce terme signifie littéralement la « cité des huit » comprenant l'intellect *(buddhi)*, l'agent d'individuation *(ahaṃkāra)*, la pensée *(manas)*, et les cinq éléments subtils *(tanmātra)*… ĪPV III.2.15.

52. *Vyāpti* désigne la règle logique qui induit l'effet à partir de la cause, ainsi que la concomitance universelle.

53. Ces deux stades de la Conscience correspondent, d'une part, à l'intériorité de la pure subjectivité (état du *je suis*), d'autre part, à la conscience objective où prévaut l'extériorité (ĪPV III.1.3-5, III.2.20).

54. *Cf.* ĪPV III.2.2 & 3 (l'objectivité devient nettement distincte, la différenciation s'épanouit). K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 374.

55. *Cf.* ĪPV III.1.9, III.2.11, III.2.15… et K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 372.

56. Cette vibration qui se situe en amont de tout acte cognitif n'est autre que la prise de conscience *(vimarśa)*, et de ce fait, la pulsation cosmique *spanda* ; Rāmakaṇṭha déclare dans la *Spandakārikāvivṛti* : « S'il fait et connaît ce qu'il veut, c'est que l'énergie du Seigneur est unique ; elle consiste en une reprise de conscience *(pratyavamarśa)* de sa nature propre ; en tant que perception *(saṃvedana)*, on la nomme connaissance ; en tant qu'ébranlement *(saṃrambha)*, on la connaît comme activité *(kriyā)*. » (Traduction L. Silburn, *Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, p. 152).

57. Voir ĪPK III.2.14, ĪPV III.2.15.

58. Littéralement : « Ainsi, ce qui brille sous un autre mode (qu'un tel) ne saurait lui correspondre réellement. »

59. *āhnika* : dit en une journée, quotidien, travail journalier.

60. *Cf.* ĪPV I.7.1, I.8 introuction, ĪPV III.1.5, ĪPV III.2.15 *(sva-saṃvedana)*, IV.1 introduction, IV.10.

61. Exemple d'étymologie ésotérique, prisée par les *tāntrika*. *Cf.* l'étymologie symbolique de *Bhairava*, autre nom de Śiva, dans le *Vijñāna Bhairava* v. 130 : « Au moyen de *bhā*, la lumière consciente, tout résonne *(rava)*. *"Sarvadaḥ"* : il donne toute chose *(da= RĀ)*, il pénètre dans tout l'univers *(vyāpaka= VĀ)*. Ainsi, par la récitation ininterrompue du mot *Bhairava*, on devient Śiva. »

62. Le texte donne le chiffre de « quatre », de manière erronée, semble-t-il. D'autres erreurs de comptabilisation des versets apparaissent dans l'édition de l'ĪPV in KSTS XXII & XXXIII.

1. La thèse adverse *(pūrvapakṣa)* est présentée dans ce deuxième chapitre par les divers porte-paroles des doctrines influentes contemporaines d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta : les Mīmāṃsaka, les Advaita-Vedāntin qui soutiennent la thèse d'une expérience interne du Soi, les Nyāya-Vaiśeṣika qui l'établissent par inférence, les Bouddhistes de l'école Mādhyamika représentée notamment par Dignāga et Dharmakīrti, nient quant à eux son existence. Dans cette controverse interviennent également les bouddhistes Sautrāntika et les Vijñānavāda.

2. La dialectique de la différenciation et de l'indifférenciation innerve toute l'ĪPV *cf.* Prologue II.3.a. Dans la *Śivastotravalī* (traduction R. Bonnet, *Les Hymnes de louange à Shiva*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1989) : « C'est un univers tissé de ton être / Que toi seul répands au dehors. Une telle certitude ressentie inébranlable, / Qu'elle apparaisse dès maintenant évidente. »

3. . *Cf.* L. Silburn, *La Bhakti et le Stavacintāmaṇi* de Bhaṭṭanārāyaṇa, De Boccard, Paris, 1964 (réimpr. 1979).

4. Terme essentiel des adeptes de la Mimāṃsa signifiant erreur, connaissance fausse.

5. Ce sont les *anātmānīśvaravādin = an-ātma-an-īśvara-vādin*, ceux qui prônent la non-existence du Soi, comme celle du Seigneur. *Cf.* le logicien bouddhiste Dharmakīrti.

6. Le terme *saṃskāra* désigne les complexes inconscients qui sont composés d'imprégnations résiduelles *(vāsanā)* interagissant. Voir note 3, p. 171.

7. Ce terme technique a pour sens la conceptualisation différenciatrice qui, par ses enchaînements, entrave la prise de conscience de soi. Sur le rôle des *vikalpa*, relativement au langage, voir ĪPV I.2.1, III.2.20.

8. Selon cette approche (des bouddhistes), la présence centrale d'un sujet conscient, assurant une synthèse globale, et assimilé au Soi, n'est donc pas avérée dans le processus cognitif.

9. *Cf.* la triade sujet-moyen-objet de connaissance. Tout part du sujet.

10. Substantif signifiant « début » et employé comme dernier terme d'un composé possessif (de type *bahuvrīhi*), il prend alors le sens de la formule « ainsi de suite ».

11. Ce terme sanskrit évoque un agrégat dynamique de constructions inconscientes, qui recueille et synthétise toutes les impressions d'expériences diverses qui ne se sont pas consumées lors de leur « dévoration » par la conscience, et perdurent ainsi sous le boisseau, conditionnant attitudes mentales et actes, responsables du *saṃsāra.* Pour les Bouddhistes ces synergies inconscientes *(saṃskāra)* sont la cause nécessaire et suffisante des remémorations. *Cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, p. 154, 200, 320. Le sens originel de ce terme provient du contexte rituel, il signifie alors « perfectionnement, purification » ainsi que « sacrement », évoquant la transformation invisible survenue dans l'être du sacrifiant, ou les offrandes sacrificielles. D'où l'idée de conséquence du sacrifice.

12. Il correspond pour les Bouddhistes à une série personnelle, de type psycho-physique, se renouvelant d'instant en instant au fil de la réorganisation de ses éléments. Les complexes inconscients fonctionnent selon une logique qui leur est propre, adaptée aux circonstances du moment ; ils obéissent également à un projet pragmatique, celui de faire réapparaître tel souvenir. Il s'agit ici des bouddhistes logiciens.

13. Le sens premier est « qui prend égard de », « qui condescend aux désirs de ».

14. Détermination cognitive de la forme « c'est une jarre ! » (ĪPV I.4.3), identification active des objets connaissables où intervient le jugement, cette activité de la conscience (reposant en le Je) s'enracine dans l'énergie du Seigneur suprême (ĪPVI.4.7, I.5.13, I.5.14), et a pour nature la parole.

15. Par rapport au trait commun *(samānya)*, *viśeṣa* est le trait particulier.

16. Ainsi nomme-t-on la trame des conventions linguistiques, sociales… communes, qui fonde implicitement la vie pratique. Les philosophes du Trika l'invoquent à maintes reprises pour justifier de la nécessité d'un substrat commun universel : la conscience vivante. La vie quotidienne repose sur la vie cognitive – remémoration, différenciation, connaissance. La quintuple activité du Seigneur y préside, produite par les énergies de connaissance et d'activité divines…, unité et multiplicité y coexistent, différenciation et indifférenciation de même : la vie pratique n'est donc pas un obstacle à la délivrance.

17. L'expérience *anubhava* est éprouvée dans l'instant, elle connote l'immédiateté de l'expérience intuitive.

18. Cette remarque fondamentale trouve des résonances avec les recherches contemporaines en neurosciences. Le verset expose l'argument bouddhiste contre l'adversaire brahmanique : si la manifestation de l'objet (de nature instantanée) disparait, il en va de même pour sa perception, or la mémoire en dépend. Quel est donc l'objet remémoré ?

19. L'existence d'un sujet focal, unificateur, qui réactive le souvenir, identique à celui qui en fit l'expérience immédiate, est réfutée par les Bouddhistes.

20. Il s'agit ici de la perspective bouddhique.

21. Il s'agit de la conception, propre au Sāṃkhya, d'un Soi conscient (ce qui est différent d'un Soi-Conscience).

22. Afin d'élucider son apparente continuité, les partisans du Trika comme les bouddhistes, analysent et décomposent la texture temporelle en grains d'instants. Toutefois subsiste entre ces deux perspectives une différence essentielle : tandis que pour les premiers le monde manifesté est bien réel, innervé par la vibration cosmique, *spanda*, pour les seconds, ce qui semble réel ne l'est pas, la trame du monde étant en dernier ressort discontinue et sans fondement ultime. Les premières spéculations indiennes accordent, à côté du temps phénoménal, un statut de réalité absolue au temps (*cf. Atharva Veda*) ; les réalistes du Nyāya-Vaiśeṣika en font une substance omniprésente. Quant aux shivaïtes non-dualistes du Cachemire, ils considèrent la catégorie temporelle *(kāla)* comme un lien, une cuirasse *(kañcuka)* qui ligote l'âme aux apparences mondaines. Les bouddhistes voient pour ainsi dire en lui une métaphore, n'accordant de valeur qu'au point-instant. Pour les éternalistes, il y a donc un témoin et universel atemporel, le Soi, tandis que pour les bouddhistes, le temps, comme le sujet-substrat, ne sont que synthèses artificielles traduisant le désir de l'ego de se conforter dans le rêve

d'une durée sans fin. Les partisans du Trika discernent en toute chose une essence atemporelle, cependant le temps est le grand « différenciateur », origine de toute succession.

23. *Cf.* ĪPV I.2.7, II.3.2 (essence de *pramāṇa*). Cette conscience limpide, forme la plus élevée de la connaissance, n'étant pas encore parvenue au niveau de la Conscience pleinement épanouie *saṃvit*, éclot cependant à la lisière de la modalité du sujet conscient *(pramātṛ)* dans la triade *pramātṛ-pramāṇa-prameya* (sujet, moyen et objet cognitifs). Dans la *Śivadṛṣṭi* de Somānanda I.27, *bodha* est compris comme prise de conscience : « …la Connaissance subtile, omniprésente, pure Conscience *(bodha)* est toujours de la nature innée de ce Śiva. »

24. *Buddhi*, évoquée ici par l'adversaire brahmanique, se compose des trois qualités *sattva…*, elle est à la fois douée de conscience *(cetana)* et de la capacité de mettre en lumière la manifestation empirique, lisière-miroir favorisant l'osmose entre conscient et non-conscient. Elle se présente dans la doctrine du Sāṃkhya comme connaissable de l'intérieur pour le sujet conscient, reflétant l'Esprit, *Puruṣa*, assurant les fonctions de différenciation *(apohana)* et de continuité entre toutes les strates de la Réalité manifestée et non-manifestée.

25. Sur ce thème, *cf.* ĪPV I.2.8.

26. Dans le Sāṃkhya, les trois visages de la Nature primordiale *Prakṛti* : *sattva, rajas* et *tamas* constituent également les qualités de l'intellect *buddhi*, qui est « perceptible », tout en étant tourné aussi vers l'Esprit, *Puruṣa.*

27. Mot composé à partir de la préposition « vers, autour » *(pari)* et de « vibration, infime mouvement » *(spanda)*, il signifie : « palpitation, agitation, mouvement vers » ; dans ce contexte, il s'agit de déplacements visibles, au plan du connaissable, cependant ce terme suggère essentiellement la pulsation de la Conscience embrassant la totalité de la manifestation. Il s'agit ici de la perspective bouddhique de l'action.

28. L'authenticité de la notion de mouvement est remise en question par les bouddhistes puisque toute chose n'est qu'« apparition disparaissante » (V. Jankékévitch). Dans le *Tattvasaṃgrahapañjikā* de Kamalaśila, on peut lire : « le mouvement ne peut apparaître dans la chose instantanée car celle-ci cesse à l'endroit même où elle a surgi. » « La chose ne durant pas, même un seul instant, ne peut parcourir fût-ce l'espace le plus réduit. » (L. Silburn, *Instant et cause*, p. 232-233). L'évanescence passant inaperçue est symbolisée par la flamme à tout instant semblable et différente : « Ainsi la lumière de la lampe n'est que série de flammes similaires apparaissant en succession et donnant l'illusion d'une unité, alors qu'en réalité il y a plusieurs flammes ; quand un de ces moments successifs de la lampe a surgi dans un autre lieu, on dit que la lampe s'est mue ; pourtant il n'existe pas de mouvement à part et distinct des instants de flamme, lesquels n'ont fait que de naître en des lieux différents. De même on désigne métaphoriquement par pensée *(vijñāna)* une série de pensées… » Vasubandhu (*ibidem* p. 370).

29. *Cf.* à propos de succession et action : ĪPV II.4.5, II.4.9 & 10.

30. Durée et reconnaissance sont deux concepts indissolublement liés que le Bouddhisme rejette tous deux, alors que les Réalistes Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmaṃsaka défendent la thèse que la sensation dure jusqu'au moment de la recognition : *cf.* la partie intitulée « Durée et reconnaissance » in L. Silburn, *Instant et cause*, p. 336.

31. La relation est l'argument privilégié d'Abhinavagupta, désirant combattre les thèses contraires à la non-dualité, à la permanence d'un sujet conscient ultime, assumant en chacun la forme « je ». *Cf.* Prologue II.3.

32. La relation d'inhérence, éternelle *(nitya)*, générale *(samānya)*, dotée d'une essence propre *(svarūpa)*, émane de la théorie du Nyāya-Vaiśeṣika qui considère l'effet comme nouveau par rapport à la cause, tous deux étant ainsi indissociables mais distincts.

1. Philosophe du II^e^ ou III^e^ siècle, fondateur présumé du système Vaiśeṣika, dit « réaliste » – il accorde foi en l'existence indestructible de l'âme, des atomes, du temps éternel, et en une connaissance objective du monde –, de même que le Sāṃkhya (avec lequel il diverge sur quelques points tel le problème de l'inhérence de l'effet dans la cause, etc.). La doctrine Vaiśeṣika est citée directement ou par allusion également dans ĪPV I.2, I.7.3, II.1.2, IV.15 et la doctrine Sāṃkhya : ĪPV I.1.2, I.2.7, et Prologue I.3.

2. La réfutation de la thèse bouddhiste niant l'existence d'un sujet conscient, connaissant et agissant, est maintenant abordée. Utpaladeva et Abhinavagupta pensent, en accord avec leurs adversaires philosophes bouddhistes, que connaisseur et connaissance ne sont en effet pas distincts ; en outre, ils s'opposent aux Vaiśeṣika pour lesquels la connaissance est une qualité propre au sujet, considéré comme substance. Néanmoins, pour les partisans du Trika, un substrat conscient permanent s'avère indispensable pour l'accomplissement de l'activité mémorielle car la connaissance aperceptive est auto-lumineuse et celle-ci ne peut faire l'objet d'une cognition. On va ainsi essayer de prouver que, dans l'exemple de la mémoire, si celle-ci porte sur l'expérience en priorité (et non sur l'objet directement), c'est bien que se dessine en arrière-plan un sujet conscient immuable ; en effet, les traces résiduelles héritées de l'expérience n'établissent que la relation unissant objet à souvenir, non pas celle vivifiant le lien expérience-souvenir (pour la raison que l'on a invoquée). Tel est le thème de la polémique engagée.

3. Les traces *(saṃskāra)* une fois produites disparaissent du champ de conscience, entrent en sommeil, jusqu'à l'instant où une nouvelle expérience les réveille et remet la perception première en relation, à travers les couches temporelles, avec le sujet conscient. Le contenu lui-même, le souvenir, est dépourvu de conscience ; il est *jaḍa* : inerte (bien que participant en son essence ultime de la Conscience), dépendant de ce fait du principe conscient pour le mettre en lumière et le ressaisir.

4. L'essence de la remémoration qui consiste à faire revivre une expérience ne peut se passer d'un substrat – fait de conscience – qui perdure, autonome et doué de l'intention déclenchante. L'objet de la prise de conscience dans la mémoire est bien la perception originelle, révélée de nouveau, à la première personne sous la forme « je me souviens » !

5. Pour les bouddhistes, le souvenir est issu d'un acte psychique synthétique, artificiel et, pour tout dire, il est dénué de réalité et ressortit à l'erreur puisque selon eux la perception actuelle ne saurait préserver quoi que ce soit de la perception originelle, fût-ce son auteur ! Cette appréhension mentale considérée comme mirage ne pourra évidemment pas donner lieu à quelque reconnaissance authentique.

6. Utpaladeva souligne ici la nécessité d'un sujet conscient pour ressaisir, à l'image d'un miroir, les divers éléments que sont les cognitions multiples et réaliser leur synthèse. Le Soi, la Conscience, jouent le rôle de catalyseur d'interconnexion.

7. Le terme de la même famille *apoha* (« exclusion ») est employé par Dignāga, logicien bouddhiste, dans le cadre d'une théorie du langage et représente alors « la somme des négations qu'il indique », en rupture avec la doctrine Nyāya dans laquelle le mot correspond à un trait général inhérent à l'objet désigné. Dharmakīrti, cependant, tempère cette vision purement négative et émet ainsi l'hypothèse qu'un aspect positif accompagne cette « exclusion » de tout ce qui ne concerne pas l'objet en question. *Cf.* ĪPV I.6 Stance auspicieuse (le ciseau de la différenciation qui vient en aide, aux niveaux « impurs » d'expérience, aux énergies d'action et de connaissance). *Cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, p. 285, 287, 327 et Th. Stcherbasky, *Buddhist Logic*, p. 98.

8. En fonction de *pramāṇa*, critère de connaissance juste qui porte sur un aspect de l'objet changeant d'instant en instant *(navanava-ābhāsa)* : ĪPV II.3.15-16.

1. Le troisième livre est consacré à la présentation exhaustive de ces catégories. Elles sont l'expression de l'énergie de liberté de Śiva qui, uni à Śakti – *prakāśa* et *vimarśa* –, imagine et projette en lui-même sa création dans un afflux de félicité.

2. « Ce qui est à soi-même sa propre marque », sans relation avec les autres, ce point-instant de la réalité constitue une notion importante dans la doctrine de Dharmakīrti puisque, selon lui, cette auto-détermination seule est objet de perception, et non l'unification des *ābhāsa* comme le pense Utpaladeva ; sur cette notion dans le cadre bouddhiste, voir L. Silburn, *Instant et cause*, p. 280 (*pratyakṣa* vu différemment par les protagonistes du Nyāya-Vaiśeṣika), p. 283 (non effleuré par les *vikalpa* – idéations), p. 282 (efficient, non forgé), p. 333 (réfutation de la notion de « tout »), p. 406 (saisi instantanément).

3. Il est possesseur de *siddhi* (pouvoirs supranaturels), dont celui de susciter, faire exister, *(bhāvanā)* chez autrui la vision de sa création sans intermédiaire matériel. Il représente ainsi pour le Trika l'archétype de la cosmogénèse. Parfaitement conscient en toute circonstance de la relation sujet-objet (*cf. Vijñāna-Bhairava śloka* 106), il demeure immergé en la conscience du jaillissement du premier instant (voir Prologue III.1.b.ii).

4. Ce mot est formé sur la racine *LABH* signifiant « obtenir », le préfixe *upa* indiquant la proximité ou le mouvement vers, et le suffixe d'action. Le verbe a pour sens : saisir, percevoir, reconnaître.

5. Conscience universelle en sa plénitude, douée des énergies d'action et de connaissance.

6. Voir Prologue II.1.b.

7. Voir Prologue II.2.

8. Ce terme se décompose en le pronom démonstratif « ceci » *(idam)* et le suffixe d'abstraction *-tā* donnant pour sens « le fait d'être cela » et désignant l'objectivité.

9. Ce terme sanskrit se décompose ainsi : *sva-tantra-tva.* Il est construit sur le nom *tantra* qui dérive de la racine verbale *TAN* tendre (le sacrifice). Outre « livre, doctrine », il a pour sens premier (navette, chaîne du tissu, continuité) ; *sva-tantra-* prend ainsi le sens suivant « être une chaîne continue, une "trame" pour soi-même », d'où l'idée d'autonomie. Le suffixe d'abstraction *-tva* peut se traduire par « le fait d'être autonome », soit « liberté absolue », « parfaite autonomie ».

10. La racine de ce terme fort courant dans les textes du Trika est *MṚŚ* (effleurer, entrer en contact, saisir, assumer, réfléchir) ; *parāmarśa* traduit l'idée de réfléchir (en soi) (sur) un tout.

11. Le locatif suggère un phénomène interne tandis qu'un ablatif suggèrerait la provenance : (émane) du Soi.

12. Ce substantif est formé sur le préfixe *prati* (vers) et la racine (aller) ; il signifie « idée, notion, connaissance acquise d'expérience ; condition (dans le contexte bouddhique) ».

13. Terminologie de la grammaire paninéenne.

14. L'expérience passée.

15. Tout sujet est en essence connaissant et agissant, à l'image de Śiva, ultime agent. La conscience est définie par cette liberté créatrice. *Cf.* Prologue II.1.c.

16. Sage disciple de Vyāsa, fondateur présumé de l'école Mīmāṃsa.

17. Le sens littéral de ce mot est « activité en vue d'un objet ». Il évoque la relation causale de première importance chez les bouddhistes, et l'école des Logiciens en fait le critère d'authenticité de l'existence.

1. Cette activité de la conscience a une valeur extrêmement positive dans le Trika ; elle s'exerce sur deux modalités : les déterminations/idéations *(vikalpa)* et le « je ». Ainsi ce dynamisme intrinsèque de la Conscience en tant qu'ultime Réalité lui confère la liberté, la relation avec *Māyā* est de fait sans césure (contrairement à la vision du Vedānta). La notion de Liberté semble avoir un lien avec la doctrine de Bhartṛhari *(śabdādvaitavāda)* : la liberté de représentation de la parole provient de la conscience « je » *(pratyavamarśa)*.

2. *Cf.* Prologue III.1.a.

3. Les Sautrāntika élaborent la théorie de l'instantanéité (*kṣaṇa-bhaṅgin* : l'instant est périssable, sans durée aucune) ; les Mādhyamika ne voient dans l'instant qu'un éphémère mirage tandis que les Logiciens considèrent au contraire qu'il livre accès à la nature réelle des choses.

4. Abhinavagupta entreprend dans cette partie de l'ouvrage une critique des autres théories de la perception, qu'elles relèvent des doctrines bouddhistes, du Sāṃkhya, etc. Il s'agit ici de la conception Prakaṭavāda (*prakaṭa,* évident, clair) propre à la Mīmāṃsā, selon laquelle l'objet est lumineux par lui-même.

5. *Aiśvaryam* (souveraineté) dérive de la racine *ĪŚ* (régner, pouvoir).

6. *Paramāṇu* : super-atome indivisible, infinitésimal. Les Mīmāṃsaka acceptent cette théorie de l'atomisme.

7. Le terme *avyāpyavṛtti* qui relève de la doctrine Vaiśeśika, désigne une existence partielle, une application limitée, une inhérence partielle, par rapport à l'espace et au temps de modalités telles que le bonheur, la souffrance, etc. Ce qui s'oppose aux notions d'éternité, d'inhérence universelle, etc. Ce terme correspond également à la classification des vingt-quatre *guṇa* (qualités) selon le *Tattvasaṃgraha.*

8. Élan pré-discursif de désir, non attaché à un objet particulier, *īccha* est l'une des trois énergies divines (avec *jñāna* et *kriyā*), correspondant au premier instant (*cf.* Prologue III.2).

9. *Cf.* ĪPV I.3.5.

10. *Cf.* ĪPV II.2.4, et sur le thème des phénomènes intérieurs au Soi : ĪPV I.6 stance auspicieuse, I.6.3, I.6.7 & 8 & 9, II.4.1, ainsi que Prologue II.3. Dans ce système il ne peut être question d'objet cognitif extérieur. C'est le jeu divin qui fait « miroiter » l'extériorité, en analogie avec la création des yogin qui font surgir aux yeux des personnes présentes un arbre par leur seul souhait de le voir là ! En ce sens il est dit *kartṛ* (agent), non différent de la conscience ; quant à la création, elle est « mise en lumière » *(prakāśa)* ressaisie par le « je » car lors de toute prise de conscience d'objet extérieur, *ahaṃvimarśa* et *idaṃparāmarśa* sont indissociables.

11. L'objet ainsi perçu parvient au repos en la conscience ; considéré comme « inerte » *(jaḍa)* c'est-à-dire dénué de vie consciente, circonscrit par le temps, l'espace, la forme… il diffère du sujet

conscient qui est *a-jaḍa*, *cf. Ajaḍapramātṛsiddhi* d'Utpaladeva.

12. La quintuple activité de Śiva-Naṭarāja se décline ainsi : création-conservation-dissolution-voilement-dévoilement. Tel un artiste aux dimensions de l'univers, omniscient, Parama-Śiva qui est suprême Conscience dotée d'une puissance de créativité infinie, « danse le monde » à travers ces cinq modalités.

13. Stance XX.9.

14. Shivaïte du Cachemire du IX$^{e}$ siècle, auteur du *Stavacintāmaṇi*, joyau à la louange de Śiva, traduite en français par L. Silburn, *La Bhakti et le Stavacintāmaṇi* de Bhaṭṭanārāyaṇa. Ici strophe 112.

15. Ce verbe signifie : « on sait que », « il est établi que », cela fait allusion à l'assentiment des Bouddhistes sur ce point (*cf.* les études épistémologiques de Dignāga, Dharmakīrti principalement). L'unique particulier *(svalakṣaṇa)* se réfléchit dans la conscience qui élabore ensuite les *vikalpa.*

16. Mot de la même famille que *ā-bhāsa* (rayonnement) avec ici le préfixe *ava* (vers le bas). Il signifie « manifestation ».

17. *Citi-katṛtā* : le terme *citi* est défini dans le verset suivant en tant que Parole suprême ayant pour essence la conscience réfléchie de soi *(pratyavamarśa)*. C'est la conscience cosmique créatrice qui émet l'univers, la *Śakti*, sous-jacente à toute expérience, colorée par *Māyā*, assumant ainsi l'infinité des formes (intérieure…) ; *cf. Pratyabhijñā-Hṛdayam sūtra* 14 : *citi* est comparée au soleil et *Māyā* aux nuages. Quant au terme *kratṛtā*, il désigne l'acte de l'agent, la parfaite efficience. Pour le Sāṃkhya et le Vedānta, la Conscience pure est inactive, pour les Bouddhistes n'est réel (relativement) que ce qui fait preuve d'une efficacité ; dans le terme *citi-katṛtā* se conjuguent ces deux valeurs positives… La Lumière-Conscience *(prakāśa* ou *cit)* est seulement apte à refléter en elle la réalité, cependant que la Conscience-Énergie *(vimarśa* ou *caitanya)* est l'étincelle vive qui met en œuvre spontanément sa révélation, et de ce fait exprime – et s'assimile à – sa Liberté. Celle-ci est de ce fait essence de toute création, sur le plan divin comme humain. Étant plénitude sans limite, l'unique ingéniosité qui puisse ajouter encore à sa félicité consiste justement à la nier, c'est-à-dire à feindre par d'infinies nuances, et de son plein gré, la restriction de cet état parfait, à apparaître ainsi comme sujet limité, dénué de Soi, ou encore objet, pour, en retour, reconnaître, émerveillé, l'identité foncière qui lie ces deux niveaux, et, qui sait ?, savourer la joie de la création artistique !

18. « *Caitanyam ātmā* » (le Soi est Conscience) : premier verset des *Śivasūtra*. Cette prise de position se démarque de celle des adeptes du Nyāya Vaiśeṣika pour lesquels le Soi est une substance douée de la qualité d'être « conscient ». Dans la doctrine transmise en tant que Śivaïsme non-dualiste l'énergie et son détenteur forment un tout *(śaktiśaktimant-advaya)*. Patañjali considère aussi la Conscience comme une qualité distincte de son substrat. L'école des philosophes grammairiens pose cependant l'existence d'une suprême réalité *(mahasattā)*, catégorie des catégories, commune à toute chose ; de même cette conscience active *(caitanya)* est le support universel qui fait advenir (suffixe causatif).

19. *Cit* est la Conscience suprême *(parasaṃvit)*, alors qu'elle ne manifeste pas encore l'univers, auto-lumineuse, « immédiate » *(akṛtṛima)*. Sur l'énergie d'activité *kriyā*, voir ĪPV II.3.17, II.4.1, III.1.1 et IV.3.

20. L'émerveillement est cause de la Reconnaissance (ĪPV III.2.8 & 9, IV.6 & 14 & 16). Au tréfonds de soi, il n'y a plus de résistance, d'écran, tel que la différenciation liée à l'extériorité, pour

être à l'écoute de la vibration générique du *spanda.*

21. Le mot *pratyavamarśa* (prise de conscience réfléchie de soi) s'inscrit de même dans le champ des termes-clefs de l'expérience esthétique, suggérant l'intuition de soi pleine de saveur (apaisement…) et hors du temps, plus qu'une activité d'ordre cognitif, elle s'apparente à l'émerveillement de la découverte du Je. Le courant Krama a mis l'accent sur la nature innée éminemment active de la conscience qui, entrant dans le jeu du connaissable par un processus de différenciation, s'en retourne à sa fulguration pure, (qui est réfléchissement de soi) au premier instant du cycle cognitif – sujet, moyen, objet, fruition –, celui du frémissement *(saṃrambha)* précédant l'expansion objective.

22. Parole indifférenciée, « source transcendante du langage et de la pensée » *cf.* A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*, p. 274, et p. 164 (associée à la conscience de soi *ahaṃ-pratyavamarśa*), et 147-150. *Idem* pour les trois niveaux de la Parole.

23. *SPHUR* est la racine signifiant fulgurer, désignant ici le dynamisme qui meut tout l'univers en ses métamorphoses incessantes. Dans le commentaire de Kṣemarāja aux *Spandakārika*, il est déclaré qu'il n'existe qu'une énergie, prise de conscience de Śiva, connue sous le nom de *spanda, sphurattā* (fulguration de la Lumière-Conscience), *ūrmi* (onde), *udyoga* (ardeur), *hṛdaya* (cœur)… (L. Silburn, *Spandakārikā*, *Stances sur la Vibration* de Vasugupta, p. 45) ; sur *sphuraṇa* voir ĪPV II.1.7. Conscience et liberté sont implicitement liés à cette notion.

24. Au cœur de toutes réalités qu'égrène au rythme du temps le syllabaire-univers, la Conscience est en contact avec la temporalité dans son intégralité, sans en subir la fragmentation. Elle exprime de la sorte sa puissance de représentation.

25. *Śivadṛṣṭi* I.2.

26. *Spandakārika* 22.

27. *Spandakārika* 21.

28. *Spandakārika* 29.

29. La divinité de l'alphabet est Parā, proche de Sarasvatī, elle porte le nom de *Vāgīśvarī* (souveraine du Verbe), *Lipidevī* (déesse incarnant l'alphabet). *Cf.* l'article d'A. Sanderson, « The visualization of the deities of the Trika », in *L'image divine. Culte et méditation dans l'Hindouisme*, Éditions du CNRS, Paris, 1990, p. 31-88.

30. Ce *mantra* du Cœur-Conscience symbolisant l'Essence universelle a pour forme phonématique *sauḥ.* Il exprime, selon les maîtres du Trika et de l'école Pratyabhijñā, une vision unitaire de l'univers fondée sur la complexité : le monde phénoménal qui se déploie dans toute sa multiplicité relève d'une unité originelle. De même, l'arborescence infiniment variée d'un banyan surgit d'un germe unique. Cette unité première, indifférenciée en essence, est considérée comme riche de toutes les potentialités. Elle contient à l'état latent une immensité de différenciations, mais jamais, cependant, la dimension du substrat ne se trouve limitée par la diversité des formes potentielles. La *Parāpraveśikā* de Kṣemarāja présente un exemple de cette métaphore chère à la culture indienne. « De même qu'un arbre immense se tient, sous forme d'énergie potentielle, dans le germe du figuier, de même l'univers, les réalités animées et inanimées, tout cela demeure, selon la tradition, dans le germe du cœur. Comment cela ? De même que la véritable nature des pots et des plats d'argile n'est autre que l'argile transformée, de même que la nature des liquides variés, eau…

n’est autre que l’élément fluide, ainsi toutes les catégories de la réalité, depuis *Māyā* jusqu’à la terre doivent-elles être considérées comme « participant de l’être » *(sat)* […]. »

31. . *Mātṛ(kā)* : littéralement « petite mère », « énergie-mère » ou originelle. Ce terme désigne l’énergie primordiale des phonèmes dont la connaissance-expérience met à l’unisson avec la Vibration cosmique.

32. Dans son œuvre majeure, le philosophe-grammairien Bhartṛhari (V$^{e}$-VI$^{e}$ s. ?) place la *Vākyapādiya*, la grammaire, à un rang incomparablement plus noble que dans la culture occidentale. Selon lui, en amont de la création cosmique, se situe l’Absolu conçu comme Parole suprême ou *Śabda-Brahman* (Brahman-Son) ; pour accéder à cette dimension, le cheminement vers la réalisation est connaissance ; quant à la grammaire, elle est déclarée comme la porte ou la voie *(dvāra)* ouvrant sur la réalité absolue : « (La grammaire) est une voie de délivrance (et de béatitude) *(apavarga)*, une panacée pour les impuretés de la parole, elle illumine et purifie toutes les sciences… (Telle est) la voie royale sans méandre des chercheurs de délivrance. » *Vākyapādiya*, I.14 et 16b *(tad dvāram apavargasya vāṇmalānāṃ cikitsam / pavitraṃ sarvavidyānām adhividyāṃ prakāśate //… iyaṃ sā mokṣamāṇānām ajihmā rājapaddhatiḥ //I)*.

Bhartṛhari a également recours à une analogie suggérant la présence de l’énergie potentielle qui, à partir de l’unité, manifeste la multiplicité : « De même que la lumière *(jyotis)* infuse dans les bois de friction est source d’autres luminosités *(prakāśa)*, /de la même façon, c’est la parole, présente à l’état latent dans la conscience intellective *(buddhi)*, qui est cause des paroles (émises et) entendues. » *(Araṇisthaṃ yathā jyotiḥ prakāśāntarakāraṇam /tadvacchabdo’pi buddhisthaḥ śrutīnām kāraṇām pṛthak// Vākyapadīya*, I.46*)*.

33. Littéralement « à commencer par », se traduit généralement par « etc. ».

34. Dans le verbe *pacati* (il cuisine), c'est la terminaison -*ti* indiquant l'aspect subjectif, l'agent, le « je ». La théorie du langage établit une distinction entre *sattvarūpa* (la substance) : la nourriture et le cours de l'action (de cuire) *(bhāva* ou *asattvarūpa)*.

35. Les notions d'unification et séparation à l'œuvre dans la pratique verbale s'envisagent en analogie avec celles du Seigneur et se fondent en sa liberté : *cf.* ĪPV I.5.13 ; II.3.6.

36. Il s'agit de prendre pour préfixe une préposition *(upasarga)*.

1. *Cf. Pratyabhijñā Hṛdaya* sūtra 2 : « Par l'énergie de son désir *(svecchā)*, (la Conscience) déploie l'univers sur son propre écran ». C'est-à-dire sans cause matérielle. Il est remarquable que cette émission créatrice soit simultanément une « mise en lumière » de l'univers et un « voilement » de l'essence. Cette puissance est définie également comme seule cause *(hetu)*, efficience *(kartṛtā)*, créativité. Selon Kṣemarāja, seul l'élan du désir divin est la cause de la création universelle qui se déploie à l'intérieur de la Conscience-Lumière. De ce fait, la création n'est pas conçue comme distincte de sa source, à la différence des théories du Vedānta notamment. *Cf.* le verset 26 du *Paramārthasāra* : « Tout comme jus, sirop, sucre candi, mélasse, sucre en morceaux sont tous également le jus même de la canne à sucre, ainsi, les divers états appartiennent tous à Śiva, le Soi suprême. » Yogarāja commente ce verset en citant la *Bhagavad Gītā* v. XVIII.20 : « Si, dans tous les êtres on reconnaît une essence unique, impérissable, indivisée, dans les divisés, voilà, sache-le, la science de *sattva.* » L. Silburn, *Le Paramārthasāra*.

2. Ce terme désigne le fait d'écarter une chose, il est formé du préverbe *apa* (marquant la privation) et de la racine verbale *ŪH* (pousser). Cette approche par les philosophes cachemiriens du Trika fait écho à la théorie « négative » du langage des Bouddhistes logiciens qui considèrent qu'une notion éclôt sur la négation de toutes les autres, impliquant un fonctionnement de l'esprit « par défaut » (théorie qui s'oppose à celle du Nyāya-Vaiśeṣika).

3. Concept de la doctrine Vedānta tiré de l'illusion optique suggérant la surimposition des conditions limitantes *(upādhi)* sur le Brahman ; la délivrance requiert ainsi la dissolution de cette méprise. Dans ce passage, il s'agit de la parole qui sert de substrat à toute autre forme verbale (surimposée).

4. Mot construit sur la racine *CHID* (couper).

5. *Cf.* R. Torella, « The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism », in T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Series in Tantric Studies, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 333.

6. *Cf.* Prologue II.3.

7. Collocation, identité de référence : terme emprunté à la grammaire.

8. Mot dont la racine est *BHRAM* (errer).

9. Adeptes de la doctrine matérialiste et sceptique qui nie l'existence d'un Soi. Pour les Cārvāka**,** « beaux parleurs », tout se fonde sur le corps et la perception *(pratyakṣa)* qu'ils reconnaissent comme seul moyen de connaissance vraie *(pramāṇa)*, au détriment même de l'inférence. À leurs yeux, l'identité est liée au corps physique, source de la conscience et le Soi n'a pas de réalité. Parmi les quatre buts de l'existence (*puruṣārtha)*, ils reconnaissent l'acquisition des biens *(artha)* et la recherche du plaisir *(kāma),* mais n'adhèrent ni au *dharma* (respect des lois socio-religieuses), ni à la délivrance *(mokṣa)*. Le seul texte de référence connu aujourd'hui est le *Tattvopaplavasiṃha* de

Jayaraśi (VIII$^{e}$-IX$^{e}$ s.). Selon cette philosophie, la matière est douée de vie (hylozoïsme). *Cf.* Prologue I.3.

10. « Ayant abandonné, sous l'effet de *Māyā*, sa nature de conscience absolue *(cit-tattvam)*, la prise de conscience *je suis* brille séparément sous forme de corps, d'intellect, de souffle, ou d'éther ». I.6.4

11. « Cela dont le sens *(artha)* est suprême *(parama)* ». Il s'agit de l'essence unique, indivise, de Śiva ou de Brahman, soit de l'Essence qui est Conscience universelle. *Cf.* L. Silburn, *Le Paramārthasāra* & L. Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy, The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*, Londres, Routledge, 2011.

12. Suffixe grammatical indiquant l'optatif.

13. Il s'agit de la strophe 112 du *Stavacintāmaṇi. Cf. La Bhakti et le Stavacintāmaṇi* de Bhaṭṭanārāyaṇa.

14. Cet adjectif est formé du préfixe *ni-* (indiquant l'intérieur) et d'un dérivé de la racine verbale *SṚJ* (émettre) ; il a pour sens littéral « émis de l'intérieur » d'où « inné ».

15. Cette image évoque l'ouvrage de l'artisan faisant émerger une sculpture multiforme d'un monolithe, ou mieux encore le surgissement du temple d'Ellora taillé à même la montagne et symbole de la multiplicité cachée puis révélée par le simple fait d'en ôter *(apohana)* les fragments inutiles.

1. « Ainsi parce qu'au gré de son désir, tout être vivant révèle *(avabhāsana)* en la ciselant, (la réalité) / Celui-ci possède d'évidence, (les deux énergies de) connaissance et d'action. » ĪPK I.6.11

2. *Cf.* ĪPV I.4.8 : 22 types de conscience selon la perception passée…, ĪPV I.3.5 : surimposition du « cela » sur le sujet.

3. *Prati* a les deux sens de « en retour » et « vers ». Il semble ici qu'il s'agisse du rayonnement lumineux naissant à partir du sujet.

4. *Śvetāśvetara Upaniṣad* VI.14.

5. Terme essentiel de la doctrine de la connaissance de Bhartṛhari, cette intelligence intuitive est assimilée à l'énergie imaginatrice du Seigneur. *Cf.* ĪPV I.7.1.

6. Ce mot est construit sur *saṃvit* (conscience suprême), enrichi du suffixe dénotant l'activité *-ti*, il signifie « connaissance (active), perception ».

7. Littéralement « parenté » (la racine est *JÑĀ* connaître).

8. Ce terme est dérivé de celui signifiant « connexion » *(anvaya)* constante, il est répandu dans les traités de logique du Nyāyavaiśeṣika pour exprimer par exemple le lien feu-fumée.

9. Cela fait référence au modèle de l'inférence typique de la logique indienne, syllogisme en cinq parties *(pañcāvayava)* :
– sur la montagne il y a du feu (proposition, *pratijñā*) ;
– en raison de la fumée (raison, *hetu*) ;
– tout ce qui a de la fumée a du feu ; ainsi la cuisine (mais non le lac) (déclaration à l'appui, *udāharaṇa*) ;
– or la montagne fume (application, *upanaya*) ;
– par conséquent il en est ainsi (conclusion, *nigamana*).

10. La perception du feu ne se déroule pas simultanément à celle, ultérieure, de la fumée. Elles sont distinctes et sont incapables de se mettre en relation par elles-mêmes.

11. *Pramāṇa* signifie littéralement l'instrument de mesure qui permet de connaître la réalité sous son vrai jour : perception, inférence, parole vraie (textes révélés ou personne disant le vrai), etc., selon les systèmes d'autres sources peuvent venir s'adjoindre à celles-ci : l'analogie, l'intuition, la mémoire…

12. Opération qui apporte un démenti à une connaissance erronée ; la racine *BADH* signifie « entraver ». (Du point de vue de la Mīmāṃsā, ce terme suggère dans la pratique sacrificielle une règle générale annulée par un cas particulier.)

13. Le verbe *vi-RUDH* a pour sens « obstruer ».

14. Les perceptions ne sont pas contradictoires, réduites à elles-mêmes. Ou bien il existe entre les perceptions une contradiction qui ne se fonde pas en celles-ci.

15. Le thème de l'absence (non-existence) *(abhāva)* se retrouve dans l'ĪPV I.7.8 & 11. *Cf.* L. Silburn, *Instant et cause*, p. 339 sur la polémique avec les Bouddhistes. La constatation de l'absence *(anupalabdhi)* constitue pour les *Mīmāṃsaka* un moyen de connaissance droite ; aux yeux des logiciens du Nyāyavaiśeṣika, la non-existence est une catégorie de la réalité *(padārtha)* connue par inférence.

16. Étymologiquement : *vi-ati-RIC* (séparer) ; le nom signifie « distinction ».

17. Démon invisible lié aux défauts humains.

18. Mot dérivé de la racine verbale *MAN* (penser, supposer)

19. Le monde fondé sur les réseaux de notions socio-culturelles, permettant sa cohérence et toutes les relations intersubjectives, ne subsisterait pas à une absence de Conscience unificatrice et créatrice (ĪPV I.1.1, I.2.5), substrat de connaissance, mémoire, différenciation, de toute transaction (ĪPV I.6.7), intégrant unité et multiplicité, et substrat de toutes relations. Le monde n'est de ce fait pas considéré comme un obstacle à l'absorption en Śiva.

20. *Cf.* Prologue II.2 pour le thème du miroir unifiant l'ensemble varié des reflets.

1. C'est au délivré-vivant qu'il est fait allusion dans cette stance. *Cf.* ĪPK III.2.2, ĪPV III.1.2 introduction, IV.15 & 18. Non seulement il a percé à jour sa nature essentielle, mais il s'absorbe sans trêve en cette prise de conscience inébranlable, avec l'ardeur du cœur et de l'esprit.

2. Car ils viendraient fusionner en leur substrat.

3. *Cf.* Prologue II.2.b et II.3.

4. Le sens premier de ce substantif est « creuser pour faire apparaître », d'où description, allusion ; le verbe *ul (=ut)-LIKH* signifie « ciseler, graver ». L'idée est celle d'une réalité qui se détache sur un fond.

5. Bhārata est célébré, selon la tradition hindoue, comme l'auteur du *Nāṭyaśāstra*, traité d'art dramatique codifié par cet auteur qui demeure une œuvre de référence, aujourd'hui encore, en Inde. Abhinavagupta fait souvent référence aux conceptions esthétiques, comme dans ce passage. Il fut un parfait connaisseur des textes traditionnels de l'*Alaṃkāraśāstra*, corpus incluant les traités spécialisés sur le théâtre (IV$^{e}$-XIII$^{e}$ siècle) tels que la *Kāvyamīmāṃsā*, le *Rasagaṅgādhāra*, l'*Abhinavabhāratī.* Il a en outre composé des œuvres fondamentales dans ce domaine qui ont fait date : un commentaire du *Nāṭyaśāstra* de Bhārata intitulé *Abhinavabhāratī*, ainsi que le commentaire sur la « résonance » en art *(dhvani)*, le *Dhvanyālokalocana. Rasa* apparaît, dans l'histoire des idées, comme une notion omniprésente et transversale dans la pensée indienne, touchant à la fois les domaines de l'art, du *yoga*, de la médecine, de l'alchimie même, appelée *Rasāyāna*, « voie des fluides ». Il existe huit ou neuf *rasa*, qui furent sélectionnés comme les plus significatifs et désignés par des noms précis depuis des temps fort anciens, remontant jusqu'à l'épopée du *Mahā-Bhārata*. Selon cette approche, chaque être est capable de ressentir huit (ou neuf) dispositions psychiques innées. Abhinavagupta souligne l'importance de la saveur fondamentale de l'apaisement et l'ajoute aux huit autres. Ces saveurs correspondent à des « dispositions d'esprit permanentes » *(sthāyibhāva)*, présentes à l'état potentiel en chacun. Les correspondances s'établissent comme suit : l'Érotique, *śṛṅgāra* / tendresse, le Comique, *hāsya* / gaîté, le Pathétique, *karuṇā* / souffrance, le Furieux, *raudra* / colère, l'Héroïque, *vīra* / enthousiasme, courage, le Terrible, *bhaya* / peur, l'Odieux, *bībhatsā* / aversion, le Merveilleux, *camatkāra* / étonnement, émerveillement. S'appuyant sur la vision de son maître en esthétique, Bhaṭṭa Tauta (X$^{e}$ s.) Abhinavagupta instaure une nouvelle base de l'esthétique indienne en leur adjoignant une neuvième saveur : l'Apaisé, *śānta* / quiétude, dépassionnement.

6. La première des cinq activités divines de Śiva.

7. *Cf.* ĪPV I.1.1, I.5.13 : apaisement lié à la prise de conscience « je » où le « cela » se résorbe en le « je ».

8. Félicité procurée par la parfaite coïncidence avec et en soi, centration juste et bonne *(su-kha)*, au-delà du moi, mais qui intègre cependant cette expression de l'individualité, enracinée en et vivifiée par l'effervescence de la Conscience absolue dont elle constitue la deuxième énergie (*cid,*

*ānanda, īccha, jñāna, kriyā)*. Cette énergie est également associée à la voie de la Pratyabhijñā, au-delà des trois voies de l'activité, de la connaissance et de la « volonté ».

9. Le dynamisme de l'Absolu se traduit par divers termes, tel *spanda*, *kartṛtā*, *vimarśa*… C'est ce principe qui permet à la pure conscience d'assumer le kaléidoscope infini des réalités en préservant son unité.

1. Ce terme évoque la couleur jaune d'or, couleur du soleil, et est attribué à Pārvatī (épouse de Śiva), qui après maintes austérités acquit ce rayonnement solaire.

2. Le mot *ṛta* dérivé de la racine verbale *Ṛ* (participer à, agencer) a pour sens premier « vrai, régulier », il signifie dans la tradition védique l'ordre naturel, cosmique.

3. Elle est l'essence vivante de l'activité cognitive, *vimarśa* (l'énergie) animant *prakāśa* (la Lumière-Conscience).

4. Après avoir dans le premier livre présenté l'ultime réalité en tant que Śiva, doué de l'énergie de connaissance et substrat unique de ses aspects d'énergie mémorielle, cognitive, différenciatrice, et déclaré que la nature essentielle de la conscience n'est autre que ce Seigneur suprême, origine de la manifestation cosmique, l'énergie d'action est à présent analysée par l'intermédiaire de la théorie de la relation (du différencié et de l'indifférencié), de celle de la perception, puis celle de la causalité.

5. La réalité suprême (ou la réalité perçue en un état de conscience semblable au *dhyāna* – recueillement) est d'ailleurs presque toujours conçue comme inaffectée par la succession ; on pourrait citer pour exemple les propos du peintre Tch'an Mi-Fou qui s'en explique ainsi dans son *Histoire de la peinture* : « Sou che Tseu-tchan a peint des bambous à l'encre qui s'élancent d'un seul jet de la terre jusqu'à la cime. Je lui demandai pourquoi il ne les divisait pas par des nœuds successifs. Il me dit : "Pendant la croissance du bambou, se forme-t-il jamais des nœuds successifs ?" (…) La poussée de la vie est continue, et les nœuds se marquent seulement lorsque la sève se lignifie. L'idée retient l'élan, elle ignore le durcissement ; elle est instantanée, il n'y a pas de place en elle pour une succession d'instants discontinus, l'activité… est continue et indivisible. »

6. *Cf.* ĪPK I.5.21, I.7.1.

7. *Cf.* la controverse avec les Bouddhistes qui soutiennent que la mémoire s'explique sur la seule base des tendances inconscientes : ĪPV I.2.2 & 5 & 8 & 9.

8. *Cf.* PTL p. 83, ĪPV I.6.5, Prologue II.1.b.

9. *Pūrvapakṣa* : exposition préalable de la thèse adverse qui eut lieu principalement dans le deuxième chapitre du premier livre, et qui prend place tout au long de la glose sous la forme d'objections envisagées par Abhinavagupta.

10. Il fut le fondateur du système Vaiśeṣika (II$^{e}$ ou III$^{e}$ siècle de notre ère). Abhinavagupta cite également ce système qui reconnaît deux substances, spirituelle et matérielle, et a développé la thèse de l'atomisme.

11. *Cf.* ĪPK II.4.18, III.1.1 & 9. Le temps pour le Nyāya est une substance *(dravya)*, alors que pour le Trika elle est un aspect d'énergie différenciatrice, parmi les cinq « gangues » *(rāga, niyati…)* que revêt l'âme individuelle. Il apparaît ainsi comme une modalité qu'assume Śiva, (non pas comme une

entité scindée), que l'adepte du Krama, par exemple, s'attachera à « reconvertir » en conscience. *Cf.* Prologue II.1.b.

12. *Eva* est un adverbe sanskrit servant à insister sur un terme précis.

13. Nom formé sur le préfixe *sam-* et la racine verbale *KḶP* signifiant « agencer, façonner », il s'agit d'une élaboration mentale née d'une résolution. *Cf.* ĪPV I.5.7, III.1.11, I.5.2, ĪPK I.5.16, I.8.9.

14. De mi-Septembre à mi-Novembre.

15. De mi-Novembre à mi-Janvier.

16. *Cf.* ĪPK I.7.6.

17. Le sujet conscient du vide est celui dont la conscience s'est « cristallisée » (du fait de *saṃkoca*) (ĪPV I.6.5 & 6), et n'a plus de référence en la réalité empirique (qui est ainsi « vide » *śūnya)*. Empreint de cette finitude relevant de la quintuple cuirasse, il s'imagine prisonnier de ses actes (ĪPV III.2.3).

18. Ce substantif est formé à partir du verbe *nir-MĀ* : accomplir une création (en mesurant), il connote une métamorphose réalisée par l'énergie cognitive, fondée en un sujet *nirmātā.* La dimension de conscience, essentielle dans cette école, est réaffirmée même dans les moindres actions : Abhinavagupta prend (ĪPV II.4.4) l'exemple du potier en lequel *saṃvid* est origine de toute création. *Cf.* ĪPK II.4.7. Śiva est bien entendu l'archétype du créateur auquel l'adepte doit s'identifier après s'être avisé de l'identité de leurs énergies ĪPK- ĪPV II.4.9 & 10.

19. *Icchā* élan, première énergie de la conscience *udyama.*

20. Raison d'être, cause logique.

1. Un *mantra* se définit comme une formule mystique, allant d'un simple phonème à un mot ou un texte entier, de nature révélée ou sacrée. La pratique du *mantra* repose sur la conception cosmique du son, établie dès le *Veda*. La parole est ainsi assimilée dans la culture sanskrite védique à une construction de « briques » sonores ; de même, l'architecture des temples, des espaces sacrés, repose sur une architecture subtile faite de *mantra*, selon la perspective développée dans la culture des Tantra. Les *mantra* sont constitués de phonèmes véhiculant chacun une énergie spécifique, elle ne devient efficiente qu'en s'unissant à la Conscience. La vertu du *mantra* est ainsi de conduire à une conscience intériorisée. On peut même dire que la conscience est *mantra.*

2. Adjectif formé sur le substantif *parama-artha*, ce qui est porteur d'un sens suprême, ce qui est ultimement réel.

3. Le premier livre de l'ĪPV consacré à la connaissance évoque ce terme pour déclarer que la cause du monde objectif n'est autre que nous-mêmes qui produisons son reflet *(pratibimba)* ; de même la cause de l'énonciation d'une phrase procède de la prise de conscience du désir de parler. Dans le livre III, il est question également de la cause et de la relation causale, dans la perspective de la cosmogénèse.

4. Cause matérielle.

5. *Cf.* la polémique bouddhiste sur l'action in L. Silburn, *Instant et cause*, notamment p. 357-358 « L'acte et ses fruits ».

6. Le préfixe *anu* indique le sens « selon, d'après » et le nom *(vi-ava-SĀ)* qu'il complète signifie réflexion et décision.

7. *Cf.* ĪPK I.3.5.

8. Ce terme complexe de la doctrine bouddhiste indiquant ce qui est caché, une pseudo-vérité de l'ordre de la réalité empirique, mondaine, est souvent traduit par « vérité de recouvrement ».

9. Terme issu de la doctrine Nyāya qui prend valeur de synonyme de *jāti* (espèce) (dans le commentaire *mīmāṃsa Śābarabhāṣya*), bien qu'il soit réservé aux choses matérielles ; le trait commun est le point de départ également de l'inférence, en assurant une continuité de telle entité lors de tels mouvements…

10. *Śleṣa* est un terme technique indiquant un procédé polysémique dans lequel une phrase « équivoque » peut offrir deux sens distincts du fait de sa structure sonore jouant à la fois sur les jonctions des mots entre eux *(sandhi)* et les fréquentes homonymies dans la langue sanskrite. Dans le contexte présent il s'agit du sens premier de jonction, adhésion.

11. La racine verbale *JAN* signifie « naître » ; le mot *jāti* désigne le groupe caractérisé par le même trait distinctif *(viśeṣaṇa*), qui constitue ainsi leur trait commun *(sāmānya)* et de là, leur critère

abstrait *(ākṛti)* : le fait d'être une vache… Dans la société hindoue, ce terme désigne également les diverses corporations (scribes, etc.).

12. L'étymologie (*vi-AÑJ)* confère le sens de « manifestation individuelle (séparée), de trait spécifique » à ce substantif. Dans l'Esthétique indienne, il a également pour sens « puissance de suggestion ».

13. Ère cosmique équivalente à un jour de Brahmā, c'est-à-dire quatre milliards trois cent vingt millions d'années humaines.

14. Pour les bouddhistes, seule la relation est vraie.

15. La relation représente pour les Bouddhistes (Dharmakīrti notamment) un critère de l'existence.

16. Cette conclusion s'adresse aux Bouddhistes qui n'accordent crédit qu'à la relation causale.

1. Expressions construites sur la forme causative du verbe *JÑĀ* (connaître), la première est passive et signifie : ce dont la connaissance est produite, la seconde, au contraire, est active et renvoie à ce qui fait connaître.

2. Connaissance non-différenciée, correspondant à *pramā* ; c'est le stade de la connaissance où l'objet connu est unifié, en le sujet connaissant, à la lumière de la conscience. Il s'agit donc de la quatrième étape englobant *prameya, pramāṇa* et *pramātṛ*.

3. Substantif dérivé de la racine verbale *DHṚ* (tenir, maintenir) qui offre, dans la tradition hindoue, tout un panel de sens dont le plus connu est celui de « loi morale », ou « ordre cosmique » ; dans le bouddhisme on trouve également ce terme dans l'acception de « phénomène », « idée », « éléments de la réalité empirique ». Dans ce passage, il a semblé préférable de retenir la signification de « propriété caractéristique ».

4. *Cf.* I.5.12 ĪPK I.3.5, p. 238-239..

5. La théorie de la relation occupe une place primordiale dans l'ĪPV en raison de son rôle omniprésent dans l'expérience quotidienne, les divers types de relation évoqués sont entre autres, ceux de dépendance, de qualification, de différence, de coordination, de parenté, de causalité, etc.

6. Démon de la cosmogonie hindoue symbolisant l'éclipse du sud-ouest en mode ascendant. Il est néanmoins compté, avec Ketu (l'autre éclipse), au nombre des neuf planètes *(navagrahā)*.

7. Conscience inébranlable : *cf.* ĪPV I.1.1, IV.16.

8. Garuḍa est un oiseau fabuleux qui sert de monture à Viṣṇu dans la mythologie hindoue. Il est identifié à la « Parole volante », sacrée entre toutes, que représentent les Veda. Cette affirmation constitue un *mantra* : *na etad viṣaṃ māṃ mārayati garuḍa eva aham.* Toutefois, précise Abhinavagupta dans l'ĪPVV, vol. III, p. 84 (Delhi, 1991), celui qui le prononce doit être libre de son moi et se placer sur un plan supra-individuel pour ne faire qu'un avec le sens profond de cette assertion.

9. Cérémonie védique comportant un rite autour du *soma.*

10. Voici un trait d'humour un brin critique, comme souvent chez Abhinavagupta.

11. Tradition révélée qui fait l'objet d'une transmission. Terme formé de *ā* (de, à)- *GAM* (venir) : ce qui est issu de la Conscience cosmique et s'adresse aux êtres humains.

12. Quatrième « caste », vivier de serviteurs, ses membres n'avaient pas droit à la connaissance des livres sacrés *(Veda)* ni à la participation aux cérémonies rituelles.

13. Membres de la plus haute des quatre castes traditionnelles, ils doivent de ce fait se consacrer à l'étude des textes sacrés.

14. Coordination fonctionnelle. Ce terme connaît une correspondance dans la grammaire où il désigne une (inter)relation de mots ayant une même référence, une collocation commune. *Cf.*

A. Sanderson, « The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra », in T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Series in Tantric Studies, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 295 et R. Torella, *The Pratyabhijñā and the Logico-Epistemological School of Buddhism*, p. 334.

15. La phrase est considérée par le philosophe-grammairien (VI$^{e}$ s.) Bhartṛhari (et donc Abhinavagupta qu'il inspire notablement) comme l'unité essentielle du discours. C'est à cette notion qu'il fait référence dans ce passage : « L'univers est une phrase dont le sens est Brahman ». *Śabda-Brahman*, le Brahman-Son, est l'Absolu en tant que Parole ou Son éternel, incréé, ineffable, résumant l'énigme de l'univers.

16. Pierre dressée d'aspect phallique, le *liṅga*, symbolisant Śiva, est vénéré dans tous les lieux consacrés à cette divinité en versant sur lui un peu d'eau, de lait ou de beurre ; mais ce mot désigne en premier lieu un signe caractéristique permettant l'inférence.

17. *Cf.* ĪPV IV.16 (le Seigneur est la cause efficiente de l'univers).

18. *Anumāna* désigne la démarche inférentielle, qui compte parmi les moyens de connaissance droite.

19. Défaut, inconvénient, dommage ; la racine verbale est *DUṢ* (être corrompu).

20. On a déjà noté que pour les adeptes de la Mīmāṃsā et du Nyāya la reconnaissance est une catégorie spécifique de la connaissance, mise sur le même plan que la perception immédiate ; pour les Bouddhistes, les deux éléments perçu et remémoré constituent deux entités différentes, artificiellement identifiées ; dans le Trika, la théorie de la multiplicité incluse en l'unité justifie l'identification qui prend place dans la reconnaissance ; comme variation sur ce thème, la lumière, *prakāśa*, est une unité indivise contenant la multiplicité et *vimarśa* la prise de conscience de la multiplicité en l'unité ; ainsi la reconnaissance « je suis Lui » *(ahaṃ-pratyabhijñā)* unifie-t-elle la perception déterminée à l'indéterminée.

21. Ce terme désigne en Logique une spécification, une propriété déterminante, par exemple, une couleur pour une fleur. Dans le Vedānta, *upādhi* renvoie à une sorte de surimposition inconsciente par laquelle un élément sans limite (espace, Soi, etc.) se trouve doté de limites et divisé en aspects. Par exemple le Soi est identifié au corps, au souffle, etc.

22. Cette expression est composée du *a-* privatif, *pūrṇa* (plein, total) et de *khyāti* (appréhension) ; elle semble signifier ainsi une appréhension non-parfaite, d'ordre simplement pratique, et fait songer à cet autre terme, voisin dans sa morphologie : *akhyāti* (méconnaissance) appartient au lexique des expressions de la nescience et remonterait à Maṇḍana Miśra (IX$^{e}$ s.). Ce philosophe de l'Advaita-Vedānta est l'auteur de nombreux textes sur la Mīmāṃsā et le Vedānta (*Brahmasiddhi*, *Sphoṭasiddhi*). Il défend la thèse de la non-dualité en posant le Brahman impassible, conscient, dénué de toute relation et de toute caractéristique, comme unité ultime indifférenciée, immanente en toute chose. Bien qu'accessible à tout sujet conscient, cette aperception se trouve chez le sujet conscient ou l'individu, altérée en raison de la tendance à la surimposition par d'autres objets de connaissance. Ce phénomène participe de la nescience *(avidyā)* et du processus de voilement, engendrant la multiplicité phénoménale et, de là, l'apparition de la souffrance, de la confusion et du désir passionné. Maṇḍana Miśra qualifie la nescience d'indéfinissable *(anirvacanīya)* car la relation l'unissant à Brahman forme une aporie, cette dernière ne pouvant ni exister séparément ni être une

avec Brahman. *Cf.* M. Biardeau, *La philosophie de Mandana Misra vue à partir de la* Brahmasiddhi, PEFEO n$^{o}$ 76, EFEO, Paris, 2005.

23. Le critère d'authenticité étant d'ordre pratique et non purement intellectuel, le jugement est imparfait.

24. La triade sujet, expérience et objet de connaissance est représentée par le triangle *(trikoṇa)* : Śiva correspond alors à *pramātṛ* et à *icchā*, Śakti à *pramāṇa* et à *jñāna*, et l'individu *(nara)* à *prameya* et à *kriyā.*

25. *Cf.* Prologue II.3.

26. Signifiant littéralement « préétabli » : ici le sujet conscient.

27. Littéralement « ancien ». Cet adjectif dérive de *purā* avant, au commencement, à l'origine. *Cf.* Sir Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged, with references to cognate Indo-European Languages*, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 634.

28. *Cf.* ĪPV III.2.15 « Le groupe des cinq souffles, *prāṇa*, etc., l'ensemble des sens de perception, celui des sens d'action ainsi que la pensée *(dhī)* conférant une connaissance certaine, sont réunis sous le terme de "groupe des huit" *(puryaṣṭaka)*. D'autres pensent que ce sont : "les cinq éléments subtils *(tanmātra)*, l'organe mental *(manas)*, l'ego *(ahaṃkāra)*, l'intellect *(buddhi)*" (selon les *Spandakārikā*, VIII.11). » Selon le commentaire au verset I.1.4, il est fait mention « d'une autre appellation du corps subtil *(sūkṣmaśarīra* ou *puryaṣṭaka)* (signifiant littéralement "cité des huit") comprenant l'intellect *(buddhi)*, l'agent d'individuation *(ahaṃkāra)*, la pensée *(manas)*, et les cinq éléments subtils *(tanmātra)*… ». Et ĪPV III.2.15.

29. *Cf.* ĪPV II.3.15 & 16.

30. Philosophe du IV$^{e}$ siècle, ou antérieur à cette date, nommé également Gautama.

31. *Cf.* ĪPV II.3.17, II.4.4. Le propos de la démarche de l'ĪPV est de chasser l'égarement, et verset II.3.17. *Moha* entretient la nescience et les tourments qui s'y rattachent, étouffant la motivation vers – et voilant l'accès à – la voie salvatrice. La racine verbale de ce mot est *MUH* (s'égarer).

32. *Vyāpti* désigne la règle logique qui induit l'effet à partir de la cause, ainsi que la concomitance universelle. *Cf.* ĪPV I.1.4, II.4.4, II.4.10. Les deux termes *vyāpaka* et *vyāpya* (contenant et contenu) sont appelés également terme majeur et moyen du syllogisme (feu et fumée).

33. La pratique continuelle consiste en la prise de conscience des énergies divines en soi fondées sur la Conscience-énergie ; la contemplation créatrice, *bhāvanā*, est un moyen privilégié pour en faire l'expérience.

1. *Cf.* Prologue II.1.

2. Rappelons que pour le Sāṃkhya l'effet préexiste en la cause *(satkāryavāda)*, les Bouddhistes envisagent la relation causale en termes de succession, alors que le Trika y verrait davantage un rapport de conscience imaginante qui conçoit à objet imaginé.

3. Cette école est citée également dans ĪPV I.2.8 (perceptibilité du Soi), ĪPV II.4.16 (à propos de la cause préexistant en l'effet) et ĪPV II.4.18 (Kapila sur l'action une et multiple).

4. Les deux systèmes de perception sensorielle, dans la perspective hindoue, ne captent pas seulement, mais émettent des énergies qui se saisissent des objets perceptibles.

5. Corps subtil composé de l'intellect, l'ego, la pensée et les cinq sens.

6. Les Logiciens, Naiyāyika, sont détenteurs de la doctrine du Nyāya, concernée par la Logique et l'épistémologie. Le Nyāya est l'une des six écoles « orthodoxes » hindoues, correspondant au terme sanskrit *darśana* « vision, perspective ». Cette école est en corrélation avec celle de la Physique, *Vaiśeṣika*. Le texte fondateur qui s'intitule *Nyāyasūtra* a pour auteur Gautama Akṣapada (II$^{e}$ s.).

7. *Anvaya* désigne la relation constante, *vyatireka*, la séparation, la distinction. Ensemble ces deux termes indiquent le procédé qui permet de déceler la relation de concomitance constante *(vyāpti)*, par exemple celle qui unit un objet au mot qui le désigne.

8. « Grande divinité » : Śiva en son aspect créateur symbolisé par le *liṅga*. Sa *Śakti* (parèdre) est alors Rohinī (la Rouge).

9. *Cf.* Prologue II.3.a, ĪPK I.7.1, ĪPV II.1 introduction, II.2.

10. Cette expression signifie « celui qui dévore les oblations », c'est-à-dire le feu Agni.

11. Pour un traité, notamment, c'est par la démarche inférentielle que survient la compréhension du sens recherché.

12. Fondateur du Sāṃkhya, vénéré parfois comme une incarnation mineure de Viṣṇu.

13. Peut-être s'agit-il du grand principe *buddhi*.

14. Le *puruṣa*, selon le Sāṃkhya, conscient par essence, est non actif et non soumis au changement, il est témoin passif. Par ailleurs, dans ce système, les *puruṣa* « entités spirituelles » sont innombrables.

15. Le terme *cikīrṣā* est la forme désidérative du verbe *KṚ* (faire) et *icchā* signifie désir.

16. L'univers n'existe pas indépendamment, sa cause, le *spanda*, lui est à la fois immanente et transcendante ; tous ses aspects, reflets venant au jour (phénomènes – du grec *phaino*) sont réels pour les disciples de la Pratyabhijñā, alors que pour les Vedāntin ou pour les Vijñānavādin ils ne sont qu'illusion ou idéation. Dans ce système, Abhinavagupta pose le principe essentiel d'une Énergie universelle et unique qui apparaît cependant aux consciences individuelles comme fragmentée et

éphémère. Cette perspective, qui fleurit dans le milieu tantrique médiéval où s'épanouit une haute culture sanskrite, constitue un grand enrichissement doctrinal car elle permet de concilier les deux aspirations fondamentales de *bhoga* et *mokṣa*, puisque le monde n'est pas scindé du divin.

1. Les éléments principaux de ce chapitre reposent en effet sur la connaissance sise dans les *Āgama* dont Utpaladeva offre une interprétation métaphysique. En dehors de Paramaśiva, l'Absolu immuable, on compte 36 catégories de la réalité, dont les cinq premières correspondent aux cinq énergies de Śiva, *cit, ānanda, icchā, jñāna, kriyā* : *Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara, Śuddhavidyā*. Vient ensuite le monde phénoménal : par l'intermédiaire de *Māyā* et des cinq limitations *(kalā, niyati, vidyā, kāla, rāga)*. Ainsi le règne de la distinction apparaît entre les esprits *(puruṣa)* et *prakṛti* ; ces derniers y compris, la suite est conforme aux vingt-cinq étapes de la manifestation du Sāṃkhya. Il est intéressant de voir que la différenciation *(bheda)* s'impose avec de plus en plus d'évidence au cours de la « descente » des catégories de la réalité, depuis ses prémices en *Sadāśiva* jusqu'à sa parfaite consommation en *Māyā.*

2. Il en est également le centre, le moyeu. Dans la pratique contemplative de la roue des Énergies, le *sādhaka* visualise tout son être, depuis les organes perceptifs, intellectuels… parcourant les cercles concentriques de la réalité, comme un faisceau d'énergies centrées en son « cœur », qui sera alors identifié à Śiva enlacé à sa Śakti.

3. Pour résumer, les trente-six catégories se présentent comme suit :
– *Śiva et Śakti* ;
– *Sadāśiva* ;
– *Īśvara* ;
– *Śuddhavidyā* ;
– *Māyā* et la quintuple cuirasse *(kañcuka)* ;
– *Puruṣa* ;
– *Prakṛti* ;
– *Buddhi, Manas, Ahaṃkāra* : intellect, organe mental, ego ;
– *5 Karmendriya* (*upastha, pāyu, pāda, pāṇi, vāk* : organes de génération, d'excrétion [anus], pied, main, parole) ;
– *5 Jñānendriya* (*ghrāṇa, rasanā, cakṣu, tvāk, śrotra* : nez, langue, œil, peau, oreille) ;
– *5 Tanmātra (śabda, sparśa, rūpa, rasa, gandha)* ;
– *5 Mahābhūta* (*ākāśa, vāyu, agni, jala, pṛthivī* : espace, air, feu, eau, terre).

4. Ce mot a pour racine *VṚT* (tourner, vriller, exister, s'accomplir) et suggère, hormis le mouvement, la modification, notamment celle qui affecte inlassablement le psychisme et que le yoga s'attèle à apaiser depuis sa source. Ici, il s'agit du sens d'activité.

5. *Cf.* Prologue II.3.a. L'intériorité correspond à la prise de conscience « je suis cela », c'est-à-dire à la prise de conscience de tout le connaissable comme éclairé et « porté » par la luminosité de la conscience, et centré de ce fait en le sujet conscient, à la manière de cercles concentriques variés mais issus de la même origine.

6. *Cf.* Prologue II.1.b.

7. Le sens de ce terme est en général « instrument », cause efficiente proche de l'effet.

8. Le substantif *avalokanam* dérive du verbe *ava-LOC*, observer, regarder, considérer. De la racine verbale *LOK* (voir, to look en anglais), vient le nom *loka* (espace libre, univers, [au pluriel] humanité, la vie, les affaires).

9. Vidyeśvara (*vidyā-īśvara* « seigneur de la connaissance ») : une définition est donnée au verset III.2.9 : « (Les êtres) dotés de l'état d'agent *(kartṛtvam)* et de la pure conscience *(bodha)*, qui connaissent un mode de perception différencié mais en qui l'impureté d'action a été anéantie, ne sont affectés (que) par l'impureté de *Māyā*, ce sont les Vidyeśvara. »

10. Terme signifiant « l'enseignement de la moitié des six », c'est-à-dire le Trika. *Cf.* le *Tantrāloka* d'Abhinavagupta I.3. K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, p. 296 le donne aussi pour synonyme de *Kula*.

11. *Cf.* ĪPV I.7.14 (*Māyā*), ĪPK I.8.7 (désir divin). Quatrième activité de Śiva.

12. Celui qui a reçu une initiation (*dīkṣā*, terme féminin en sanskrit) est appelé *dīkṣita.* Pour cela il est indispensable d'être « qualifié », d'être doté de « qualification spirituelle ou rituelle » *(adhikāra)*. Dans cette voie du Tantra śivaïte non-duel, *dīkṣā* est autre qu'une cérémonie incluant geste, formule sacrée… Elle se fonde sur une prise de conscience ouvrant sur une connaissance qui dissout l'écran de l'ignorance spirituelle. Reconnaître ce qui est peut ainsi constituer dans cette non-voie une *dīkṣā.*

On trouve dans la *Spandapradīpikā* d'Utpalācārya (X$^{e}$ s. ?), commenté par Rāmakaṇṭha et Abhinavagupta, au verset 32, une définition de *dīkṣā* reposant sur l'étymologie herméneutique, en jouant sur les deux syllabes du mot. Le commentaire précise que *dīkṣā* confère la connaissance véritable, détruit toutes les impuretés et fait éclore dans le Cœur-Conscience l'éveil ; elle est celle qui accorde le don *(dāna)*, (la faveur de la grâce) et provoque la destruction *(kṣapana).*

13. « Espace », vide et lumineux, trame vibrante du son et de toute chose dans le monde.

14. Le *Tantrasāra*, « moelle des Tantra », est un condensé du *Tantrāloka*, « Lumière des Tantra », qui offre un aperçu encyclopédique sur les pratiques rituelles et les doctrines tantriques. Tous deux furent composés par Abhinavagupta.

1. Cercle ou roue, *cakra* évoque la roue des énergies qui émanent du cœur de Śiva (son Énergie *Śakti*) ; du point de vue humain, atteindre le « centre » de sa conscience identifié à celui de cette roue et s'y absorber signifie la libération et la souveraineté acquise sur cette roue cosmique englobant connaissable à sa périphérie, énergie cognitive en tant que rayons, et sujet conscient dans la région centrale d'où jaillit la lumière.

2. « Seigneur des larmes », autre nom de Śiva, dans les Veda.

3. *Cf.* ĪPV III.2 introduction, ĪPK III.2.2, IV.15. Ici est donnée la définition du délivré-vivant selon la Pratyabhijñā qui a dissous l'impureté intellectuelle *(bauddhajñāna)*. Cette métamorphose consiste à réaliser que le manifesté est par rapport à la Conscience absolue ce que sont les reflets par rapport au miroir : non-distincts et néanmoins différents. Ainsi le fait de reconnaître que c'est la conscience-énergie qui contient et tisse le monde de sa vibration aux multiples intensités parachève *(siddhi)* le passage de l'état de *paśu* à celui de *pati* et confère la certitude que le monde, objet de connaissance, est non-distinct du sujet connaissant.

4. « Souffrance, passion » (la racine verbale *KLIŚ* signifie « affliger ») émanées de l'identification de soi au corps… assument quatre aspects : le sentiment du moi *asmitā* (du « je suis »), l'attirance *(rāga)*, l'aversion *(dveṣa)*, le vouloir-vivre *(abhiniveśa)*.

5. Cela signifie que le corps participe au cycle incessant des naissances, des morts et des renaissances, régi, selon la loi de cause à effet, par la loi du *karman*, « acte » (physique, mental, verbal) indissolublement lié à sa rétribution.

6. Le terme *kleśa* signifie littéralement « tourment, souffrance, facteurs de servitude », qui tirent leur origine de la nescience *(avidyā)* et de la confusion. Comme le déclare ici le texte, les *kleśa* sont au nombre de cinq selon les *Yogasūtra*. Dans le bouddhisme, ce terme prend le sens de « souillure morale », incluant passions et défauts de toutes sortes.

7. *Cf.* Prologue II.2.b.ii et note 1, p. 446-447.

8. Concernant *kriyā*, voir la fin du commentaire du verset III.2.18 ci-après.

9. *Cf.* sur ce thème, François Chenet, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*, *« Le monde est dans l'âme »*, De Boccard, Paris, 1999 et Michel Hulin, *Sept récits initiatiques selon le Yoga-Vāsistha*, Berg international, Paris, 1987.

10. *Spandapradīpikā* d'Utpalācārya, verset 38. *Cf.* L. Silburn, *Spandakārikā, Stances sur la Vibration de Vasugupta et leurs gloses*, p. 170 : « Une personne épuisée, sans force, s'emparant du *spanda*, afin d'effectuer ses tâches, jouit d'une puissance intense et acquiert une grande énergie… ».

11. Vibration extrêmement subtile de la conscience qui assume un double mouvement, une oscillation incessante, de compression en soi et d'« expression » *(saṃkoca-vikāsa)*, ou encore

d'éclosion et de résorption *(unmeṣa-nimeṣa)* ; s'ouvrant avec émerveillement à son essence, Śiva « oublie » la manifestation et inversement.

12. Pour résumer, les sept niveaux de sujets conscients s'échelonnent ainsi :

– Śiva (uni à Śakti), où prédominent les énergies *cit, ānanda* correspondant à la conscience *aham* (« je [suis] ») ;

– les *mahāmantramaheśvara* (suprêmes seigneurs des *mantra*), avec *icchāśakti*, catégorie *Sadāśiva* correspondant à la conscience *aham idam* (je [suis] ceci) ;

– les *mantramaheśvara* (seigneurs des *mantra*), avec *jñānaśakti*, catégorie Īśvara – *idam aham* ;

– les *mantra – kriyāśakti –śuddhavidyā* ;

– les *vijñānakevala* ayant la connaissance mais non la liberté, dénués d'organes sensoriels, affectés de l'impureté individuelle *(āṇavamala) – Mahāmāyā* ;

– les *pralalākala* affectés d'*āṇavamala* et de *kārmamala* (impureté d'action) – *Māyā* ;

– les *sakala* (dotés d'organes sensoriels), affectés d'*āṇavamala* et de *māyiyamala* (impureté d'illusion) – niveau du *māyāpramātṛ* où prédomine le connaissable *(prameya)*.

1. *Cf.* ĪPK I.5.14 ; ĪPV I.2.8, III.2, IV.1.

2. Rudra et Kṣetrajña « connaisseur du champ (du connaissable) » représentent respectivement les archétypes des sujets agissant et connaissant. *Cf.* le chapitre XIII de la *Bhagavad Gītā* dédié au discernement du champ du connaissable et du connaisseur, et particulièrement le dernier verset (v.34) : « Pour ceux qui ont reconnu, grâce à la vision de la connaissance, la distinction entre le champ et le connaisseur du champ, et sont ainsi parvenus à se libérer de (l'emprise de) la Nature et des éléments, ceux-là gagnent (le domaine) suprême. »

3. Cette attribution, à l'égard du Puruṣa, d'un état non-conscient de sa plénitude est une pique pour les défenseurs du Sāmkhya pour lesquels le Puruṣa est l'Esprit suprême et immuable. Ce dernier a recours à la Prakṛti, la Nature procréatrice dotée d'énergie, afin de susciter la manifestation cosmique qui n'est pas ultimement réelle. Voir Prologue II.3.a.i.

4. La notion « bleu » est comprise comme n'étant pas élaborée mentalement, mais issue d'une perception immédiate *(pratyakṣa)*.

5. La relation au monde des enfants apparaît de nature plus immédiate, spontanée, car, par rapport aux adultes, elle est moins conditionnée par le *manas* et son appareil notionnel « artificiel », « forgé » (*kalpita)*, acquis au fil des années d'éducation. Pour le Seigneur, c'est-à-dire la Conscience universelle, il en va différemment : elle n'est pas limitée par l'écran du mental et de l'ego et accède donc directement à la perception de l'objet en son essence.

6. Les huit divinités et les huit groupes *(varga)* de phonèmes qu'elles président se correspondent respectivement ainsi : Mahālakaṣmī / *a-varga* (voyelles), Brāhmī / *ka-varga* (gutturales), Maheśvarī / *ca-varga* (palatales), Kaumarī / *ṭa-varga* (cérébrales), Vaiṣṇavī / *ta-varga* (dentales), Vārāhī / *pa-varga* (labiales), Aindrī / *ya-varga* (semi-voyelles), Cāmuṇḍā / *sa-varga* (sifflantes).

7. Ce substantif dérive de la racine verbale *SṚJ* (émettre, projeter).

8. Ainsi se modifie la conscience « cela » dans la mesure où elle devient assujettie au « je », et le « je » à Śiva.

9. *Cf.* in PTL p. 47 : « Toutes les joies qu'il désire, il les obtiendra rapidement. Grâce à ce *(bīja)*, l'omniscience est sans nul doute, perçue. / Telle est l'obtention du fruit du *mantra.* C'est là l'union de Rudra. La perfection des pouvoirs (s'obtient) par cette pratique et l'omniscience est atteinte. »

10. Au sein de la philosophie Vaiśeṣika (des physiciens), le philosophe hindou Kaṇāda (II$^{e}$-III$^{e}$ s. ?), également appelé Ulūkā (« hibou »), auteur probable du *Vaiśeṣika-sūtra*, développe une théorie atomistique du réel.

11. Dans l'hindouisme, un réseau complexe de « qualifications » *(adhikāra)* sous-tend l'ensemble de l'univers socio-religieux et régit les nombreux rites qui balisent la vie de tout hindou. Le texte de référence, pour l'hindousime brahmanique, est le *Pūrvamīmāṃsā* : il abonde en différenciations de

naissance, caste, sexe, statut social… Concernant les voies de réalisation fondées sur la connaissance, et visant la délivrance, il s'agit de dispositions intérieures : pureté de cœur, vivacité de l'intellect intuitif, etc.

12. Ce premier texte du courant Pratyabhijñā comprend sept chapitres commentés par Utpaladeva (les quatre premiers sont aujourd'hui seuls connus) ; le premier chapitre expose la forme universelle qu'assume Śiva, par l'élan de son désir allié aux énergies de connaissance et d'activité, ainsi que son identité à tout ce qui existe. Le deuxième chapitre réfute la thèse des Grammairiens qui admettent *Paśyāntī* (la Parole « voyante ») comme ultime cause de l'univers. Dans le chapitre suivant est exposée la thèse non-dualiste de Śiva et de Śakti comme fondement universel. Dans le quatrième chapitre sont présentées et réprouvées par une argumentation logique les doctrines bouddhistes, védāntique, jaïniste, celle du Nyāya… Puis dans le cinquième chapitre l'auteur démontre qu'une même essence et une même réalité imprègnent tous les êtres animés et inanimés. Le sixième chapitre met l'accent sur l'incapacité des autres systèmes à en faire autant ! Quant au septième chapitre, il condense l'enseignement et affirme que la Reconnaissance est la voie qui mène à la réalisation de Śiva comme immanent à l'univers en se remémorant et en prenant conscience des énergies qui le caractérisent, non reconnues auparavant. On discerne ainsi dans ce texte la trame de l'ĪPV qui justifie de même le rejet du Śaiva-siddhānta dualiste, du caractère illusoire de l'univers selon le Vedānta, de l'inexistence de sujet permanent prônée par les Bouddhistes… En revanche, la forme de syllogisme en cinq parties semble dater de l'ĪPK : on établit la reconnaissance de soi comme étant identique à Śiva, en effet tout sujet conscient possède les énergies de connaissance et d'action dont Śiva est détenteur. Ainsi, lorsqu'il a réalisé cela il peut connaître à sa guise et agir selon son désir.

13. La *Śivadṛṣṭi* « Vision de Śiva » est un traité philosophique composé par Somānanda (IX$^{e}$ s.), qui sera le maître d'Utpaladeva. L'auteur affûte ses arguments à l'encontre de différentes doctrines : bouddhistes issues de divers courants, Nyāya-Vaiśeṣika (Logiciens-Physiciens), Cārvāka (matérialistes). Ce traité est à l'origine de l'école de la Reconnaissance, *Pratyabhijñā*, dont les maîtres ultérieurs les plus connus seront Utpaladeva, Abhinavagupta, Kṣemarāja. Ce texte défend la thèse d'une conscience originelle, vivante, infinie, immanente et transcendante à la fois, symbolisée par Śiva.

14. Ce terme désigne généralement les diverses manifestations divines. Dans ce contexte, il suggère splendeur et puissance acquises par l'efficience de la réalisation et implique des pouvoirs surnaturels. *Cf.* ĪPV IV.17, voir la note 1, p. 470-471, se rapportant à *siddhi*.

15. À celui qui ne le reconnaît pas. *Cf.* V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* II, p. 167 et 213 : quelques exemples célèbres ou issus du quotidien illustrent l'expérience de la Reconnaissance en ses diverses nuances (de provisoire à définitive). V. Jankélévitch désigne cette expérience par l'expression « dessillement des yeux » : « la reconnaissance succède au malheur de méconnaître […] et accession à la lumière de la vérité ». Ses diverses formes « ont en commun le grand bouleversement qu'elles déclenchent » comme « au dix-neuvième chant de l'*Odyssée* où Ulysse rentre déguisé en mendiant, mais la vieille nourrice Euryclée, qui lui lave les pieds, le reconnaît soudain à la cicatrice laissée sur son pied par une défense de sanglier. » (p. 163-164)

Plus loin, le philosophe évoque l'« épignose », distincte de « l'illumination complète d'un esprit converti pour toujours à la vérité » : un dessillement subit, instantané, toujours nouveau. Avant « ces yeux-là voyaient sans reconnaître […] (il s'agit là) de conférer la clairvoyance pneumatique à une

perception banale, utilitaire et abstraite ». […] « À propos des pèlerins d'Emmaüs : "Et leurs yeux se dessillèrent"… Le dessillement rend visible la présence divine. » (p. 167)

16. Les *siddhi* sont d'ordre physique (limité) ou spirituel, visant la libération, la félicité, l'accomplissement intérieur. Il est dit dans de nombreux textes qu'il ne faut pas s'attacher aux perfections surnaturelles *(siddhi)*, inférieures et supérieures, appelées aussi « pouvoirs merveilleux » *(siddhi)*, car succomber à ces sortilèges signifierait interrompre, voire dévoyer, le cheminement. S'il le poursuit, plein d'audace, le *vīra* (« héros ») accompli *(siddha)* obtient l'état de *jīvan-mukta* (« délivré-vivant »). Les noms sanskrits *sādhanā, sādhanam* (réalisation)*, sādhaka* (celui qui met en œuvre la réalisation de soi), *sādhu* (bienveillant, sage, efficace) dérivent de la racine verbale *SĀDH* accomplir, réaliser. Cette dernière est liée à *SIDH* être réalisé, atteindre le but (suprême) dont dérivent les mots *siddha* (réalisé, être doté de pouvoirs surnaturels) et *siddhi* (efficience, pouvoir surnaturel). Dans la tradition des Nāthayogin les *siddhi* sont souvent liées aux *daśabala*, les dix pouvoirs merveilleux, ainsi qu'aux six facultés de connaissance surnaturelles *(abhijñā)*, nommées en pali *iddhi* par les bouddhistes. (Pouvoir de devenir aussi petit qu'un atome, immense, très lourd, très léger, d'atteindre toute chose, d'accomplir à son gré toute chose, de devenir puissant au niveau cosmique…).

17. *Siddhi* possède deux sens fondamentaux (voir note précédente), d'une part celui de « perfections supra-naturelles » propres aux *yogin* et leur permettant des réalisations n'étant pas du ressort de la condition humaine ordinaire – Patañjali emploie également *vibhūti* dans ce même sens, recouvrant la mémoire de ses existences antérieures, la connaissance de domaines inconnus normalement (régions célestes…), audition divine, perfection de la parole… –, et d'autre part, celui de réalisation absolue, c'est-à-dire de libération *(mokṣa)*.

18. Dans le *Sarvadarśanasaṃgraha* de Mādhava, il est dit : « Cinq gloses à la *Śivadṛṣṭi* constituent l'ensemble des œuvres de la Pratyabhijñā : ce sont les stances (IPK), la *vṛtti*, la *vivṛti*, et les deux *vimarśinī* (ĪPV & ĪPVV). Utpaladeva écrivit les stances puis un commentaire *(vṛtti)* qui les clarifie, puis encore un plus explicite la *vivṛti*, sur lequel Abhinavagupta composa une vaste glose et une autre à sa suite, plus accessible, pour de sagaces et obstinés disciples !

19. Au terme du *Parātrīśikāvivaraṇa*, Abhinavagupta déclare sur le même ton ironique : « J'ai été trompé par des maîtres qui prétendaient enseigner le vrai en clamant "je suis cela", mais ils n'avaient jamais effleuré ce "je" ni "cela" (la réalité) ! » Il évoque aussi la confusion que jettent ces maîtres à l'esprit émoussé dans l'esprit des disciples influençables et sensibles aux flatteries, qui subissent ainsi le fardeau de leur maître ; c'est à eux tous qu'Abhinavagupta propose « le trident de la sagesse » qui puisse trancher à jamais leurs liens. Tandis que dans ce texte c'est le *mantra* qui est prôné comme viatique, dans l'ĪPV, c'est l'expérience de la reconnaissance de soi.

Ces épilogues laissant entendre quelques accents personnels font penser à ce qu'écrivait non sans quelque amertume Dharmakīrti : « Non seulement la plupart des gens attachés à des buts ordinaires et dépourvus de la vigueur intellectuelle qui leur serait pour cela nécessaire, n'éprouvent pas le moindre intérêt pour les discours élevés, mais encore ils les méprisent et les haïssent ! Je n'irai donc pas espérer que cet ouvrage soit de quelque bénéfice à autrui ! Cependant, je ne puis m'empêcher d'accomplir cette tâche, mon esprit étant rompu à la discipline de l'étude et de l'écriture. » in *Pramāṇavārttika.* Sur Dharmakīrti, voir note 3, p. 29.

20. Certaines éditions présentent le livre IV en deux sous-parties, tel est le cas des « Kashmir Series of Texts and Studies » XXXIII, vol. II.

1. Joshin Luce Bachoux, *Journal de mon jardin zen*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 188-189, « Le silence ».