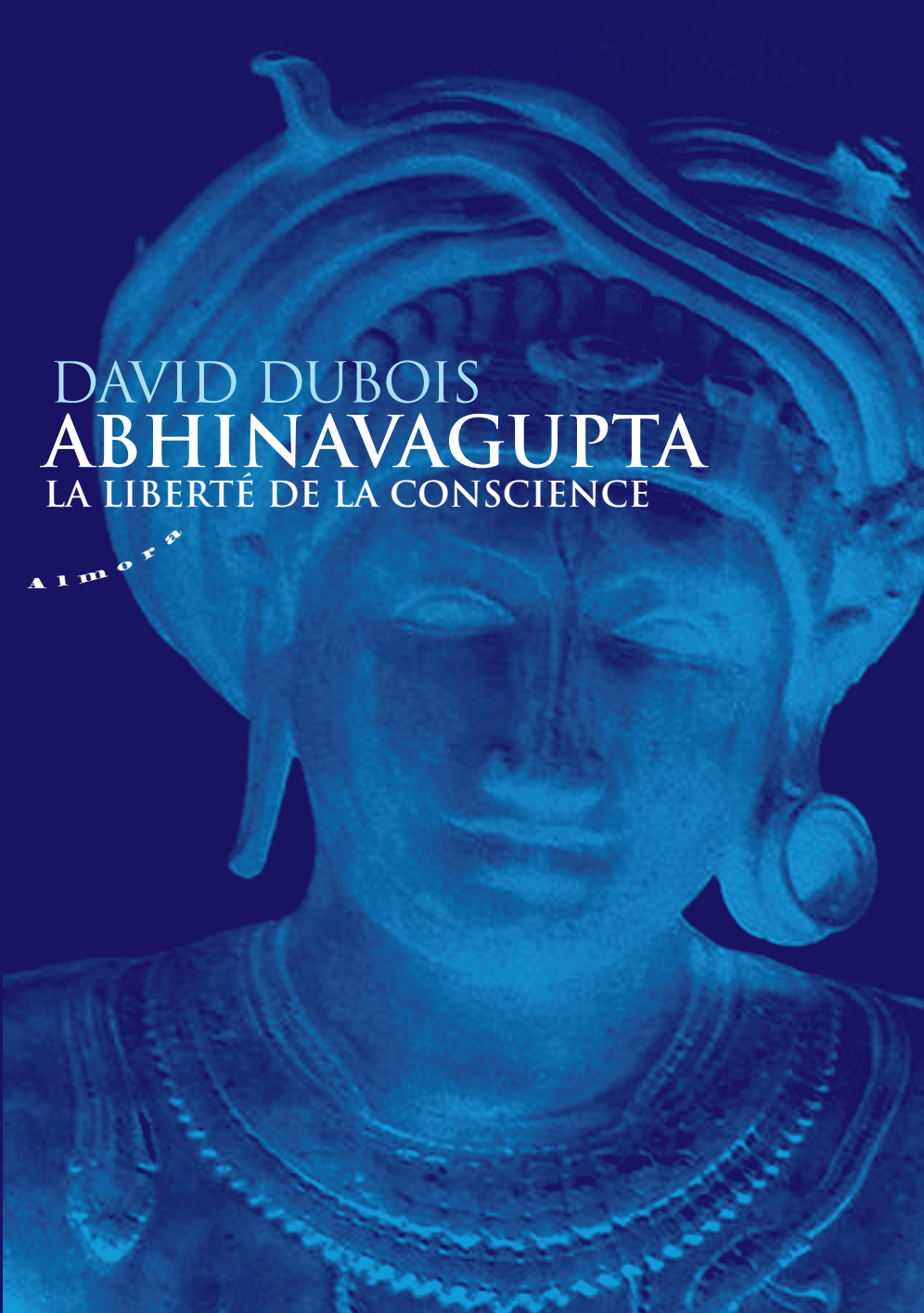


DAVID DUBOIS

ABHINAVAGUPTA

LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE

Almora

ABHINAVAGUPTA
LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE

Du même auteur

Les Stances sur la Reconnaissance du Seigneur avec leur glose, composées par Utpaladeva.
Introduction, traduction et commentaire, Éditions L'Harmattan, collection « Ouverture Philosophique », 2007.

Au Cœur des tantras, de Kṣemarāja.
Introduction, traduction et commentaire,
Éditions Les Deux Océans, 2008.

© Éditions Almora • 51 rue Orfila, 75020 Paris • mars 2010
www.almora.fr
ISBN : 978-2-35118-046-4

DAVID DUBOIS

ABHINAVAGUPTA

LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE

Almora

COLLECTION DIRIGÉE PAR JOSÉ LE ROY

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS 8

CHAPITRE 1
ABHINAVAGUPTA
ET SON TEMPS 12

Un immigré de bon lignage 13
Une religion pour les rois 15
Une situation politique délicate .. 17
Une vogue tantrique ? 20
Le Fils de la Yoginī, maître
de la Réconciliation 24
Une synthèse de tous les savoirs
de l'Inde 28

CHAPITRE 2
LE TINTAMARRE DES
SECTES ET L'INCLUSIVISME
D'ABHINAVAGUPTA 32

Dieu à la découverte
de lui-même 33
Faiblesse de la pureté, impureté du
pouvoir 35
Le śivaïsme extérieur, porte donnant
sur la révélation intérieure 35
Une liberté qui prend corps 38
Fées, sorcières, furies et autres
avatars de la femme 43
Des maṇḍalas féminisés 45
Un univers occulte rempli
de périls et de promesses 47
Une non-dualité
mise en pratique 50
Vers l'intériorité 52

CHAPITRE 3
DE QUELQUES NOTIONS
FONDAMENTALES 54

Une autre non dualité 56
Non dualité avec ou sans désir 58
Liberté passive et liberté active ... 61

CHAPITRE 4
PAS DE VOIE
VERS L'ÉVIDENT 64

Le Soi est le Seigneur 65
Le Soi ne peut être ni prouvé ni
réfuté 66
Aucune pratique ne peut faire
réaliser le Soi-Seigneur 67
Le Soi est évident car il est la
conscience 69
Le Soi n'est pas une chose
particulière 70
Le Soi est évident, mais il
n'est pas encore reconnu
comme le Seigneur 71
L'absence de voie n'exclut pas les
voies progressives ou directes 72
Ce n'est pas le Soi qui est révélé,
mais ses pouvoirs 73
Comment éviter de réifier
le Soi ? 79
Le Soi peut être suggéré 80
Contre un usage paresseux
de la « non-voie » 81
L'ignorance est une forme
de liberté 83
La non-voie éclaire les pratiques
variées 87

CHAPITRE 5
LA MÉTHODE DE L'INTUITION
ET LA DÉVOTION 90

Les trois voies 91
Un désir nommé Śiva 93
Une voie de la spontanéité 96
Le désir comme reconnaissance
de soi 98
Désir et Parole, les deux modes
de la conscience 102
La conscience comme extase et
les deux sortes de dualité 105

Désir pur et désir conditionné 107
Comment la finitude est encore une forme de liberté 110
Une liberté absolue 112
Des moments de pur désir 116
La « théorie » du Soi-miroir et sa liberté 119
Le désir comme fil directeur du devenir 124
Pas de Soi sans conscience, donc sans désir 130
Une libre création 134
L'action est la conscience, et non pas une illusion 137
Le devenir temporel est conscience de soi 141
Quel rapport entre liberté absolue et la liberté individuelle ? 145
Cette voie est le but de la voie de la connaissance 148

CHAPITRE 6
LES VOIES DE L'INTELLIGENCE 150

Qu'est-ce que l'ignorance ? 151
Qu'est-ce que la connaissance ? . 153
Le rôle de la connaissance intellectuelle 155
Comment la pensée peut mener au-delà d'elle-même ? 157
« Cultiver la liberté par la contrainte » 158
Une liberté « dialectique » 160
Une révolution philosophique 164
Tout préexiste dans la conscience 165
Toute perception est un jugement 167
Le passé et l'avenir existent dans le Présent 173
Rêve et réalité 178
La toute-puissance du désir 181
L'instant, temps de la liberté 184
Une vision de l'union du dieu et de la déesse 185
Derrière l'activité la plus banale, l'œuvre de Dieu 188
Pourquoi il n'y a qu'une seule conscience 190
Théories linguistiques de la préexistence de l'effet dans sa cause 193
Conscience et parole sont inséparables 196
Distinction entre Parole innée et langues acquises 200
Tous les mots désignent le Soi 201
Le désir comme parole et écoute 205
Priorité du temps et de l'action sur l'espace et la connaissance 207
Une parole murmurée 209
La nature complexe de la Reconnaissance 211
Comment nous passons de l'atemporel dans le temporel 216
Cette pensée est-elle totalitaire ? 218

CHAPITRE 7
UN PROLONGEMENT ÉTONNANT DE LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE : TOUT EST DANS TOUT 222

Que deviennent les pigeons morts ? 224
Les pigeons ne disparaissent jamais totalement 227
Les leçons du jardinage 228
Le yoga de Patañjali et les Trois Chemins 230
Abhinavagupta révèle Patañjali .. 232
Voir Śiva c'est voir que tout est Śiva 235
Rendre au Bouddha ce qui appartient au Bouddha 236

Dans le Commentaire au tantra de la déesse Suprême 240
Une question à l'origine de toutes les autres 242
Celle qui dévore le Temps 244
Eros et Thanatos 247
Le « jeu » du je, tu, il… 250
Une théorie extravagante mais vérifiable 253
Liturgies fractales 257
Tantra, corps textuel 258
Le devenir n'est pas éliminé, mais transformé 262
En quel sens le désir sexuel est-il une porte vers le Soi ? 264
En Occident aussi, « tout est partout » 265

CHAPITRE 8
LES VOIES DE L'ACTIVITÉ 272

Projeter le tout en chaque partie .. 273
Le dressage du cheval 275

CHAPITRE 9
L'INITIATION ET LES RÈGLES 278

Rejouer l'origine, sous certaines conditions 279
Le système des castes est un artifice 281
Le śivaïsme dualiste 283
Entrer dans l'Extinction 286
Sans transe, point de délivrance .. 288
Le culte de la Triade 289

CHAPITRE 10
LE RITUEL QUOTIDIEN 292

« Seul Śiva peut adorer Śiva » 294
Épouser la danse du couple divin 296
Hors du souffle, point de salut 299
Une vie à l'image du Seigneur des yogins 302
Re-venir au monde 306
Le maṇḍala : une carte universelle 308

CONCLUSION
UNE RENAISSANCE POUR LA RECONNAISSANCE ? 312

CINQUANTE STANCES
POUR EXPLIQUER LA RÉALISATION ULTIME 316

BIBLIOGRAPHIE PARTIELLE ET PARTIALE 336

L'essentiel 336
Quelques livres pour aller plus loin 336
Pour une bibliographie plus complète en plusieurs langues 337
Abréviations et éditions utilisées 337

PETIT LEXIQUE DES TERMES TECHNIQUES, DES NOMS ET DES TEXTES 338

INDEX 346

AVANT-PROPOS

Ironie de l'Histoire ! Au moment même où la culture śivaïte du Cachemire achève d'être anéantie par l'islamisme, le monde découvre sa richesse et s'enthousiasme du vent de liberté qui souffle en elle.
Mais cette redécouverte n'eut pas été possible sans la collaboration d'un Cachemirien et d'une étrangère venue de France, Lilian Silburn. Son œuvre pionnière reste pour nous une référence indispensable, tant par la profondeur de ses analyses que par l'authenticité de l'expérience mystique dont elle est le témoignage. Aussi voudrions-nous lui dédier ce livre.
Le śivaïsme du Cachemire suscite de plus en plus d'enthousiasme. Cependant, l'accès aux textes reste difficile. Le maître principal de cette tradition, Abhinavagupta, demeure peu traduit. Il est vrai que ses discours, écrits il y a fort longtemps pour un public très différent de nous, sont d'un abord particulièrement ardu. Il ne nous a toutefois pas paru inutile de proposer une brève plongée dans ce vaste océan qui recèle en lui tant de perles universelles. Car de plus en plus d'hommes et de femmes le comprennent de par le monde : Abhinavagupta, « toujours inédit et pourtant mystérieux », est un de ces sages qui appartiennent au patrimoine de toute l'humanité.
Sa pensée et l'expérience dont elle est le reflet brillant sont centrées sur une seule notion, celle de liberté. L'absolu, cet « unique nécessaire », n'est pas une chose massive et froide, mais un dynamise vivant qui n'aspire qu'à être reconnu.
Nous ne prétendons pas avoir épuisé le sujet. Bien au contraire, plus nous avançons dans cette exploration débutée il y a bien des années, plus nous réalisons notre ignorance. Mais cette ignorance est « docte ». Cette lumineuse obscurité est l'expérience qui nous guide dans ce tra-

vail, lequel n'a aucune valeur scientifique ou universitaire. Nous ne sommes pas philologues, ni indianistes, ni spécialistes. Les commentaires que nous proposons peuvent sembler parfois difficiles, redondants ou les deux à la fois. C'est que nous n'avons nulle intention de posséder le fin mot sur Abhinavagupta. Nous ne faisons que partager quelques fragments du banquet auquel nous invite ce Fils de la Yoginī, par-delà les siècles. Notre seule ambition est de partager la passion qui anime la pensée de cet homme à la fois si éloigné et si proche de nous.

Enfin, nous avons trouvé intéressant de proposer une traduction d'un opuscule du maître. En effet, l'enseignement d'Abhinavagupta est un tout. Il insiste inlassablement sur le fait que, pour le comprendre, on doit l'étudier en entier, et non par passages choisis. Mais les dimensions du présent ouvrage n'ont pas rendu cela possible. Nous avons donc opté pour un œuvre concise, dense mais complète, accompagnée d'un minimum de notes. Cela rend la lecture quelque peu laborieuse, mais la tradition indienne veut que ce genre de textes soient appris par cœur avant d'être expliqués par un maître.

CHAPITRE 1
ABHINAVAGUPTA ET SON TEMPS

On aimerait en savoir plus sur Abhinavagupta, sur son existence extérieure. Mais à l'image de la cité de Śrīnagara il demeure à la fois fascinant et mystérieux. Comme cette ville située au carrefour des routes marchandes et des civilisations, Abhinavagupta est au croisement de plusieurs courants religieux et spirituels de l'Asie du x^e^ siècle. De fait, nous savons fort peu de choses sur sa personne, alors même que son environnement est assez bien connu. Rassemblons toutefois ce qui paraît vraisemblable.

Un immigré de bon lignage

D'abord, il n'est pas Cachemirien de souche. Ses ancêtres furent ramenés au Cachemire par l'un de ses rois, après une incursion dans l'Inde centrale, peut-être non loin de Bénarès, dans ce « pays du milieu », cette plaine du Gange en laquelle Abhinavagupta voyait le berceau des tantras. Le lien avec la cour royale qui s'instaura alors se voit encore à l'époque du maître lui-même : plusieurs de ses disciples viennent de familles occupant de hautes fonctions, et il composera parfois à leur intention. Cela n'a rien d'exceptionnel. Les milieux śivaïtes sont souvent des chapelains proches des monarques. Les maîtres śivaïtes initient les souverains et leur procurent une aide spirituelle, voire magique, contre leurs ennemis et leurs rivaux. En retour, les rois patronnent les monastères śivaïtes qui sont le cœur où bat la foi śivaïte. De fait, on trouve dans les textes de cette religion des descriptions du culte privé, mais également de nombreuses prescriptions concernant la manière d'initier un roi, de l'aider à gouverner, voire de bâtir une ville, de construire des réservoirs d'eau, de conduire une armée, d'établir un calendrier, de préparer une fête, et ainsi de suite. Cette collusion du spirituel et du temporel,

qui s'est vérifiée tout au long de l'histoire de l'Inde jusqu'à nos jours, explique en grande partie la réussite du śivaïsme dans l'Inde médiévale. En effet, on peut affirmer que le śivaïsme est, avec le bouddhisme, la principale religion de la civilisation de l'Inde médiévale, telle qu'elle s'est développée du VI^e^ au XII^e^ siècle, depuis l'Afghanistan jusqu'au Vietnam, en passant par l'Indonésie.

C'est dans ce contexte de succès grandissant qu'il convient de situer l'œuvre d'Abhinavagupta. Au X^e^ siècle, le śivaïsme atteint son apogée. Il est une religion établie, en pleine effervescence, produisant d'année en année de nouveaux textes, bâtissant des temples plus splendides les uns que les autres.

Abhinavagupta a vécu, sans doute entre 950 et 1050, au centre de cette ébullition. Maître d'une religion relativement nouvelle et rivale du bouddhisme également florissant, il montre une vive conscience de cette situation et de ses enjeux. En un sens, Abhinavagupta *est* cette époque, du moins exprime-t-il son esprit dans ses dimensions tantriques et śivaïtes.

Revenons au lieu de cette naissance : la vallée du Cachemire. Son climat est tout différent de celui du reste du sous-continent. Les Indiens d'aujourd'hui aiment à comparer le Cachemire à la Suisse et la comparaison, pour ce qu'elle a de naïf, est loin d'être fausse. La vallée est en effet clémente par son climat alpin, entourée et protégée par des montagnes hautes mais non pas infranchissables. On y accède par le nord ou par le sud, situation au carrefour du sous-continent indien et de l'Asie centrale, encore en grande partie indianisée avant l'arrivée de l'islam[1]. Elle est aussi la cité de la connaissance. Des maîtres de toutes les traditions s'y rencontrent, bouddhistes, jaïns, śivaïtes, viṣṇouïtes ou brahmanes orthodoxes, mais aussi pèlerins chinois et aventuriers tibétains en quête de nouveaux enseignements. De même des Indiens accourent de toute l'Inde pour étudier avec les érudits du Cachemire.

Abhinavagupta naît donc dans une famille immigrée, dans une ville cosmopolite. Cette famille est de caste brahmane. Dans la culture bra-

1. Ainsi Kaboul héberge des Bouddhistes et des Śivaïtes jusqu'à nos jours. En 2001, les Talibans forcèrent les Hindous à porter un badge jaune en public.

hmanique qui forme l'arrière-plan millénaire des évolutions séculaires des religions de l'Inde, les brahmanes sont voués aux fonctions de prêtres. Mais ce sont, avant tout, des spécialistes de la parole. Cette parole, c'est d'abord la Parole transmise oralement et rigoureusement depuis plusieurs millénaires et qui forme le corpus du *Veda*. Cependant, quand Abhinavagupta naît vers 950, le *Veda* est davantage une référence mythique qu'une pratique vivante. En dehors de quelques conservateurs, la plupart des brahmanes se sont convertis à d'autres disciplines religieuses. Ainsi, les parents du futur maître sont eux-mêmes śivaïtes. Le śivaïsme est sans doute une religion parmi les plus anciennes en Inde. Cependant, sous sa forme tantrique, il ne semble prendre conscience de lui-même que vers le VI^e^ siècle de notre ère.

Une religion pour les rois

Mais qu'est-ce que le tantrisme ? L'une des principales sources d'information sur les tantras, ce sont les tantras eux-mêmes, ainsi que la littérature sanskrite dans son ensemble, avec ses contes et ses œuvres de théâtre en particulier[1]. De toutes ces sources, il ressort indubitablement quatre traits principaux :

Le tantrisme propose un salut par une *initiation*. La plus grande partie des textes est consacrée à décrire ses différentes formes et ce qu'elles impliquent. L'activité principale des maîtres śivaïtes est d'octroyer ces initiations. Ils sont d'ailleurs réputés être des envoyés de Śiva, destinés à cette noble tâche afin de conduire les âmes vers leur Seigneur.

Ensuite, le tantrisme est un *ritualisme*. Mais cela n'est pas nouveau. Ce qui l'est, en revanche, c'est que ces rituels qui sanctifient chacun des actes de la journée d'un initié sont centrés sur l'adoration d'un Dieu personnel, ici nommé « Seigneur » ou « le plus haut Seigneur », afin d'indiquer qu'aucun pouvoir n'existe en dehors de lui. Ce culte peut-être public, privé ou purement intérieur, mais il est toujours fondé sur un amour vivant (*bhakti*) d'un être vers un autre. Toute la vie et l'œuvre d'Abhinavagupta peuvent être considérés comme des expressions

1. Voir, en particulier l'*Océan des rivières de contes* du Cachemirien Somadeva, et le *Théâtre de l'Inde ancienne*, tous deux parus dans la Bibliothèque de la Pléïade.

de cette aspiration à vivre une vie de louanges adressées à cet être inconcevable, sans lequel rien ne saurait être conçu, ni même être. Le śivaïsme se caractérise donc par la dévotion à Śiva, et ses adeptes se distinguent des autres courants religieux par l'accent mis sur cette relation d'amour intime[1].

Troisièmement, le tantrisme ne vise pas seulement à la délivrance du cycle des renaissances, comme ce fut le cas des religions plus anciennes (y compris śivaïtes), mais propose en outre bonheur *et* succès en ce monde ou dans différents mondes après la mort. En effet, le brahmanisme orthodoxe comme le bouddhisme ancien se caractérisent par un dilemme : soit l'on agit et l'on jouit en ce monde, auquel cas on souffrira encore et encore ; soit l'on aspire à une parfaite quiétude, auquel cas il faut renoncer à toute jouissance, ici-bas ou dans l'au-delà. Le tantrisme, sous ses différentes formes, offre de réconcilier ces idéaux jusque-là antagonistes. Cette réconciliation prend différentes formes : le roi peut avoir pouvoir et délivrance, tout comme le séducteur peut séduire et se délivrer de tout conditionnement.

Ceci nous conduit naturellement au quatrième trait du tantrisme - le plus important peut-être - à savoir la recherche de la *liberté* et du pouvoir. Le tantrisme est un culte de la puissance (*śakti*), essence de la souveraineté recherchée par les rois comme par les hommes du commun. Incarnée par des femmes, des déesses ou des êtres surnaturels appelés *yoginīs*, cette puissance est plus ou moins grande selon son degré d'impureté. Dans la vision brahmaniste, est impur tout ce qui vient du corps ou de la mort : les sécrétions corporelles, les cadavres, la viande, le sang, l'alcool, mais aussi les femmes en général. Dans la société telle que la conçoivent les brahmanes conservateurs, la pureté est nécessaire pour garder son statut social. Mais elle exige un renoncement constant à la jouissance et à l'autonomie. Or, l'accès à la libre puissance implique presque toujours un contact avec l'impureté. Plus les adeptes du

1. Toutefois, le viṣṇouisme connaît une évolution parallèle, du reste influencée en profondeur par le śivaïsme, tout comme le bouddhisme et le jaïnisme. Ces religions deviennent « tantriques » en même temps que le śivaïsme, tant cette évolution est forte.

tantrisme recherchent le pouvoir, spirituel ou temporel, plus ils devront prendre de risques pour y parvenir. À cet égard, il ne fait pas de doute que le tantrisme se définit par opposition aux mouvements religieux orthodoxes fondés sur le renoncement au « moi » et au « mien ». En effet, alors que le brahmanisme orthodoxe et le bouddhisme ancien visent à s'affranchir des conséquences des actes personnels par un mouvement de dépersonnalisation, de dés-appropriation, le tantrisme śivaïte met au contraire l'accent sur la souveraineté de l'agent, même lorsqu'il est encore limité et incarné dans un corps. La volonté de puissance, même si elle s'exprime chez un être borné, recèle toujours une aspiration légitime à la toute-puissance qui est l'essence de Dieu. Ce dont il faut se débarrasser à tout prix, ce sont des limites ou disons de l'amour-propre tel qu'il est déterminé par l'idéologie religieuse commune. *Il ne faut pas renoncer au moi, mais à ses limites*. D'où une éthique et une esthétique fort différentes. Évidemment, cela ne veut pas dire qu'il faut donner libre court à ses fantasmes, car ceux-ci sont généralement des habitudes engendrées par le conditionnement (*saṃskāra*) social. Simplement, les idées ascétiques du brahmanisme font, selon le tantrisme, également partie de ces habitudes foncièrement impures, immorales, car fondées sur une ignorance totale de la réalité. L'impureté, dira Abhinavagupta, c'est de *croire* qu'il y a de l'impur. Il faut donc contrer ces conditionnements par d'autres, afin de s'éveiller au pur élan de vie absolument délivré de toute entrave.

Une situation politique délicate

Les parents d'Abhinavagupta étaient très probablement initiés à ces différentes formes du tantrisme śivaïte. Nous pouvons en distinguer au moins deux. Dans ses formes extérieures, cette religion prend la forme de règles de vies, de participation à des pèlerinages, à des fêtes, mais aussi de dons accordés aux prêtres, à la fondation de monastères. Ce śivaïsme visible, publique, respecte dans une large mesure les règles de la société brahmanique, même si le śivaïsme « ordinaire » se considère déjà comme supérieur à la révélation brahmanique formée par le *Veda*. Cependant, même ce śivaïsme extérieur est réservé aux initiés. Il est donc différent du śivaïsme populaire que l'on trouve par exemple dans ces ency-

clopédies de l'Hindouisme bien-pensant que sont les *purāṇas*[1]. Mais par rapport au brahmanisme puritain et attaché avant-tout au système d'apartheid entre castes, le śivaïsme tantrique peut être considéré comme une rupture majeure.

Il est toutefois vraisemblable que, du côté des adeptes du śivaïsme, cette conformité au système des castes n'était le plus souvent qu'un compromis destiné à ne pas froisser les orthodoxes. Les Śivaïtes ont conscience d'appartenir, grâce à leur initiation, à une nouvelle caste, différente de celles des orthodoxes. Cependant, ils se conforment aux règles brahmaniques « afin d'agir selon les règles propres à chaque état », c'est-à-dire les règles du système commun des castes, fondé sur l'opposition entre le « pur » et l'« impur ». « Autrement les Śivaïtes, sans état ni règles de vie, seraient objet de mépris. (Mais le respect) de ces (règles) ne procure aucun résultat particulier »[2] supérieur aux fruits produits par l'initiation śivaïte et l'adoration quotidienne du Seigneur. En outre, certains brahmanes s'autoproclamaient gardiens de l'ordre public - au service du roi donc - et menaient une sorte d'inquisition contre tous les mouvements trop marginaux à leur goût. Ainsi, dans une pièce de théâtre cachemirienne du VIII^e^ voit-on un brahmane chargé par le roi de décider du sort des traditions non-brahmanistes, lesquelles sont le plus souvent menées par des brahmanes ![3] Du coup l'auteur – brahmaniste lui-même – se dépeint sous les traits d'un brahmane soucieux du bien commun. Il décrit en revanche les bouddhistes, les jaïns et les śivaïtes comme des parasites sans scrupules. Un maître śivaïte l'approche, inquiet pour son avenir. Mais notre grand Inquisiteur le rassure - magnanime ! - qu'à son goût le śivaïsme qu'il représente n'est pas une menace suffisante pour être interdite par le « bras séculier ». Ce śivaïsme est vraisemblablement ce śivaïsme extérieur, dit du Siddhānta. C'est donc la première et la principale forme du śivaïsme tantrique.

---

1. En disant cela, nous simplifions, car la situation réelle est souvent plus nuancée. Certains *purāṇas* intègrent des pans entiers de textes tantriques ou de manuels de liturgie śivaïte. C'est que l'affrontement entre tenants d'une orthodoxie rigide et les partisans du compromis n'a jamais cessé jusqu'à nos jours.
2. *Parākhyatanta*, XV, 28-29, édité et traduit par Goodall 2004, p. 394.
3. Y compris les bouddhismes.

Nous décrirons plus loin cette religion plus en détails, mais retenons pour l'heure que toute l'histoire du śivaïsme est traversée par cette tension entre le besoin d'être accepté par les brahmanistes conservateurs d'une part, et d'autre part l'aspiration à suivre les voies les plus extrêmes du tantrisme intérieur inspiré par les *yoginīs*. Nous ne devons pas l'oublier, car l'une des problématiques d'Abhinavagupta est justement de savoir comment réconcilier la recherche de l'autonomie (qui suppose un contact avec l'impur) et une existence intégrée au système des castes. Car il ne faut pas s'imaginer que le Cachemire, pour son cosmopolitisme relatif, fut une sorte de réserve naturelle de tolérance idyllique à tous égards. Le roi, conformément aux devoirs qui incombent à son état selon le brahmanisme de stricte observance, veille au respect des bonnes mœurs, comme en témoigne l'œuvre précitée, mais aussi un passage d'une chronique des rois du Cachemire. Selon son auteur, l'un des ancêtres spirituels d'Abhinavagupta dans la tradition śivaïte la plus secrète fut emprisonné et brûlé au fer rouge d'une marque infamante – une patte de chien ! - sur le front, pour avoir pris part à un banquet tantrique où les adeptes boivent et ont des relations sans prendre garde aux castes. Le père de ce malheureux, qui nous a par ailleurs laissé un témoignage de son désir de retourner « dans les champs de crémation » au plus vite malgré sa peine, se vanta d'avoir tué ce roi grâce à un rituel tantrique. Or, il était son ministre de la guerre. Les rois n'hésitaient donc pas à punir même des membres de leur entourage. En tous les cas, cette anecdote illustre bien la tension et le climat de suspicion et de fascination tout à la fois qui régnait entre le roi, les orthodoxes et les partisans du tantrisme. Une autre secte, assez mystérieuse, a été persécutée vers cette époque au Cachemire, celle des célèbres « châles noirs »[1], à qui l'on reprocha de copuler « en public ».

1. *Nīlāmbara*.

Une vogue tantrique ?

Du reste, cet opprobre à l'endroit du śivaïsme tantrique intérieur persista avant et après Abhinavagupta, malgré ses efforts pour rassurer. Nous avons, d'une part, les nombreuses caricatures des śivaïtes par les brahmanistes dans des œuvres théâtrales, comme dans *l'Aube de la lune de l'éveil*[1].

D'autre part, nous avons les railleries de Kṣemendra, un auteur peut-être bouddhiste, cachemirien, du XI^e^ siècle. Ce virtuose des doubles sens moque les maîtres du tantrisme, śivaïtes ou bouddhistes, et leurs naïves victimes. Ces textes sont tissés du jargon d'Abhinavagupta, celui des tantras des *yoginīs*. Bien qu'il n'y ait pas de mention directe d'Abhinava, la pratique des *yoginīs* (*kaula*), qui comprend le ou les banquets tantriques mensuels, est explicitement mentionnée. Le moraliste dénonce la connivence entre les prêtres śivaïtes et la caste des bureaucrates[2], au détriment des brahmanes authentiques. L'une des œuvres de Kṣemendra porte un titre tantrique[3], que l'on peut rendre diversement par « la déesse-mère des serments sacrés » ou par « la putain entremetteuse »... Le terme sanskrit *samaya*, crucial dans le tantrisme, signifie en effet « moment opportun », « convention », « rendez-vous », mais désigne également les règles sacrées que l'initié s'engage à suivre toute sa vie durant. Ailleurs, Kṣemendra dépeint l'Âge des ténèbres, le fameux *kaliyuga*[4], en décrivant les stratagèmes d'un jeune étudiant brahmanique qui, sous prétexte de pratiquer des « vœux » tantriques, folâtre avec des femmes de mauvaise naissance[5] dans des lieux sacrés.

---

1. *Un drame allégorique sanskrit : le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra*, texte traduit et commenté par A. Pédraglio, De Boccard, 1974 (voir en particulier l'Acte III).
2. Les Kāyasthas, caste ou plutôt corporation de douze castes, célèbre dans toute l'Inde, tant pour son niveau d'éducation, remarquable pour des non-brahmanes, que pour l'absence de scrupule de certains de ses membres...
3. *Samayamātṛkā*.
4. Selon une doctrine commune à tout l'hindouisme, l'histoire du cosmos passe par des cycles qui se répètent indéfiniment jusqu'à la Délivrance. Chaque cycle comporte quatre Âges caractérisés par une dégénérescence croissante des vertus tant morales que physiques.
5. Des indigènes. De fait, les brahmanes sont très souvent des colons ou des immigrés, à l'instar de la famille d'Abhinavagupta.

Ailleurs, un magistrat se prosterne devant une intouchable. Or, toutes ces pratiques sont justement celles qui sont prescrites dans les traditions śivaïtes des *yoginīs*, auxquelles Abhinavagupta sera initié et qu'il entreprendra de défendre sur la place publique. De même, les adeptes des banquets sont souvent des notables. Ils recrutent des prostituées ou des intouchables pour danser ou jouer de la musique. Le chant, la danse et les instruments sont présents dans la vie religieuse śivaïte depuis les premiers textes, et ce n'est pas un hasard si le traité principal concernant ces matières, le *Nāṭyaśāstra*, fut commenté par Abhinavagupta. Kṣemendra, reflétant ainsi le jugement des conservateurs, condamne le mélange des castes, la promiscuité, les astrologues, les administrateurs corrompus, ainsi que les « porteurs de crânes » (*kāpālika*), adeptes du śivaïsme le plus extrême. Nus, couverts de cendres, ils boivent de l'alcool dans un crâne de brahmane et sont accompagnés par de jeunes intouchables : ils incarnent, dans l'imaginaire brahmanique, la dépravation, le mal et la perversité. Or, c'est dans leurs milieux que sont probablement composés les centaines de tantras du śivaïsme ésotérique de Bhairava – forme terrible de Śiva – et des *yoginīs*. Leurs homologues du śivaïsme exotérique du Siddhānta sont aussi souvent couverts de cendres, mais ils ne consomment ni alcool, ni sang ni substances impures. Ces deux sortes d'ascètes sont les milieux dans lesquels naît le śivaïsme sous ses deux formes : celle, exotérique, du Siddhānta, tolérée par les brahmanistes, et l'autre ésotérique, centrée sur une forme « effrayante » (*bhairava*) du Seigneur. Mais personne ne trouve vraiment grâce aux yeux du moraliste acerbe. Sous le scalpel impitoyable de Kṣemendra, les śivaïtes apparaissent comme des profiteurs, cyniques et indolents :

« Égal envers l'ami comme l'ennemi, face aux honneurs comme aux calomnies, le méchant a reçu l'initiation du *nirvāṇa*... car il excelle à cesser de travailler ! »[1]

1. *Deśopadeśa*, I, 6.

Le premier hémistiche est tiré du fameux *Chant du bienheureux Seigneur* (*Bhagavadgītā*), un texte réputé très orthodoxe, mais dont les Śivaïtes et Abhinavagupta vont proposer leurs propres interprétations. « L'initiation au *nirvāṇa* », c'est l'initiation finale proposée par les différentes écoles tantriques, celle qui permet d'accéder à la délivrance et de redevenir l'égal du Seigneur par sa grâce. *Nirvāṇa* signifie littéralement « extinction d'un feu », donc repos, donc oisiveté… L'expression « cesser de travailler » ou d'agir fait également allusion à la célèbre définition du *yoga* donnée par Patañjali « le *yoga* est la cessation des activités mentales ». Les œuvres de Kṣemendra offrent ainsi des dizaines d'exemples de vers « à double sens » qui suggèrent, voire qui veulent montrer, la dépravation générale du siècle. Il n'hésite pas à parodier Śiva ou plutôt les ascètes śivaïtes qui cherchent à l'imiter. Il est vrai que la figure mythologique de Śiva – à ne pas confondre avec le « suprême Seigneur » (*parameśvara*) dont parle Abhinavagupta – est percluse de contradictions. À la fois ascète et séducteur outrancier, ce Śiva semble n'avoir d'égard pour aucune règle, aucun tabou. Et c'est pourtant en vue du bien des hommes qu'il prétend agir ainsi ! En outre, les « porteurs de crâne », ascètes gyrovagues à l'origine de nombreux tantras ésotériques et de la tradition sulfureuse *kaula* révélées par les *yoginīs*, cherchent à reproduire ses hauts faits de manière quelque peu ostentatoire… Kṣemendra en dresse ainsi le portrait, d'abord appliqué à l'ascète śivaïte dégénéré :

« Le clochard s'habille de cuir. Sa tignasse est toujours desséchée, faute de bains. Son cou est assombri par la crasse. Comme il ne mange pas de sel, il est pris de coliques ».[1]

Le lecteur habitué à ces jeux de mots peut ensuite le lire comme s'appliquant à Śiva :

« Habillé de peaux, toujours mince, les cheveux collés car il ne (s'offre) pas (le luxe de se) baigner, sa gorge est assombrie par le poison (qu'il a accepté de boire)[2]. Portant le trident, il fait résonner les cavernes ».

1. *Deśopadeśa*, II, 9.
2. Allusion à l'épisode du barattage de l'océan de lait.

Même la pratique de la méditation n'est pas épargnée :

« Tourné vers l'intérieur, absorbé à l'intérieur, recueilli, les sens résorbés, le charmant atteint soudain l'état de *yogin*, reposant dans la délectation du Soi »[1].

Ce qui devient :

« L'élégant s'immisce en (tout), reste chez lui, complotant, absorbé dans son narcissisme. L'espace d'un instant, il ressemble à un *yogin* (absorbé en méditation)... »

Ailleurs, il décrit les habitants d'un monastère śivaïte, comme celui qui existait à Śrīnagara. Ils font tantôt pénitence, tantôt prennent part à des banquets tantriques, étudiants qui profitent de leur liberté pour donner libre carrière à leurs mauvais penchants. Bien que nombre d'allusions nous échappent - Kṣemendra se propose de parler l'argot du moment -, il ne fait guère de doute qu'il décrit bien les milieux śivaïtes. Il décrit aussi plusieurs maîtres tantriques avides, avec leur cour de dévots pitoyables ou calculateurs, s'appuyant toujours sur le principe du double sens. Pour Kṣemendra tout ceci n'est qu'une comédie, celle du *kaliyuga*. Les disciples sont de toutes origines : fonctionnaires, épouses, lettrés, marchands, poètes, alchimistes, joueurs de dés, vagabonds, joueurs de *vīṇā*[2], des médecins, des scribes, des ascètes, des veuves... Le maître les initie, c'est-à-dire qu'il leur vide le porte-monnaie ![3] Les disciples, manipulés, manipulent à leur tour le reste de la société pour extorquer de l'argent. Le maître invite des femmes mariées pour des relations intimes. L'époux, resté profane, est tenu à l'écart. Il reproche à des brahmanes lettrés de fréquenter ce même genre de personnage :

1. *Deśopadeśa*, V, 5.
2. Nom des instruments à cordes en général.
3. Selon une sorte d'étymologie comique : *dīkṣā* = *dīnāra+kṣaya*, initiation = argent+destruction...

« Résolu à boire de l'alcool, (mais) timide (en apparence) de peur de perdre sa caste à cause des rumeurs (sur son appartenance à la tradition tantrique) *kaula*, le vénérable initié va à la demeure du maître (*kaula*), un plat de poisson à la main »[1].

C'est en ce sens que nous parlions d'un risque à propos de l'accès à la « puissance » : le risque de perdre sa caste, d'être ostracisé ainsi que ses descendants. Boire de l'alcool est de même l'un des plus graves péchés du brahmanisme que seule une mort atroce (boire de l'alcool bouillant !) est à même de purifier. On comprend alors mieux la raison d'être du secret cultivé par ces traditions ésotériques.
Quoiqu'il en soit, ces critiques montrent le succès social du tantrisme au Cachemire à l'époque d'Abhinavagupta.

Le Fils de la Yoginī, maître de la Réconciliation

Si nous insistons sur ces descriptions peu flatteuses, c'est afin de situer l'œuvre d'Abhinavagupta dans son contexte, celui d'un pays à la fois fasciné par le tantrisme, mais aussi pressé de condamner et d'exclure. C'est également pour expliquer – en partie du moins – l'hermétisme et la difficulté de ses textes. En effet, d'un côté le maître du tantrisme s'exprime parfois en langue locale, défend la dignité spirituelle des femmes, raille le système des castes ; mais de l'autre, il emploie un sanskrit difficile, se réfère souvent à la science - inaccessible pour le commun des mortels - de la grammaire sanskrite, et ainsi de suite. Cette attitude ambiguë est typique du tantrisme lorsqu'il cherche à se faire comprendre tout en se dérobant au regard des inquisiteurs. Voilà pourquoi les sujets sont souvent abordés de manière détournée, voire sous forme de digression. De même, dans le manuel tantrique composé par Abhinavagupta pour la tradition ésotérique du Trika, les pratiques transgressives *kaula* – dont le Trika est une branche – sont décrites ici et là. La plus grande partie de cette *Lumière des tantras* (*Tantrāloka*) semble consacrée au Trika certes, mais sous une forme compatible avec le śivaïsme exotérique du Siddhānta. Il s'appuie d'ailleurs principalement

1. *Deśopadeśa* VIII, 11.

sur des tantras reconnus par cette tradition. Ceci n'empêche pas de le comprendre, mais cela écarte les curieux : pour comprendre le sens de l'œuvre, il faut la lire tout entière.

Cependant, il faut nuancer ce tableau. Abhinavagupta naît à une période favorable, dans un contexte familial déjà gagné à sa future vocation. Lui-même commence la plupart de ses œuvres par une stance de bénédiction adressée, comme il se doit, aux divinités élues de son cœur, à savoir Śiva et la Déesse. Mais on peut aussi la lire comme un hommage à ses parents Vimalā et Narasiṃhagupta. Ce dernier lui enseigna la grammaire et la logique, fondements de la culture de l'élite brahmanique. Son pedigree le promet à un brillant avenir dans la haute société cachemirienne.

Mais surtout, Abhinavagupta nous révèle que ses parents le conçurent en une circonstance bien particulière : ils étaient des adeptes du tantrisme *kaula*. Cette tradition aux multiples branches présentes dans toute l'Inde repose sur l'affirmation de l'équivalence du Tout avec les *yoginīs*, le corps et la conscience universelle. Comme on le voit, cette pratique fait fi des oppositions, des dualités (*advaitācāra*), ou plutôt elle veut réconcilier ce que les traditions brahmaniques ou bouddhiques opposent. Ses adeptes à la recherche du sacré en toute chose s'adonnent à des rites spéciaux afin de sanctifier chacune de leurs activités, notamment sexuelles. Du reste, Abhinavagupta décrit ces rituels par le menu, et nous y reviendrons. Or, c'est une croyance commune de l'époque que l'état physique et mental des parents au moment de la conception détermine en grande partie le sexe, le tempérament, voire la destinée de leur enfant. D'ailleurs, on rencontre des croyances semblables dans d'autres cultures.

Les parents d'Abhinavagupta, comme tous les adeptes *kaula*, s'identifiaient lors de leurs étreintes sacrées au couple divin du Seigneur et de sa Déesse. Selon les śivaïtes en particulier, il est possible que des *yoginīs* ou des *siddhas* – contreparties masculines des *yoginīs,* et magiciens et alchimistes – s'incarnent alors dans le fœtus. Aux yeux des Indiens, très précis sur ce point, la fécondation est le moment où l'âme s'incarne. Attiré donc par la dignité et la piété de ce couple, un être divin se serait alors incarné. Abhinavagupta est ainsi « fils de la *Yoginī* », état

décrit dans les tantras et qui, comme les tulkous du bouddhisme tibétain, doit pouvoir se vérifier par un certain nombre de signes, dont la piété spontanée envers Śiva et l'inspiration poétique.
On aimerait savoir plus précisément qui, dans son entourage, croyait à ce destin exceptionnel. Toujours est-il que l'un de ses disciples nous rapporte que des représentants de plusieurs traditions śivaïtes le désignèrent comme étant une incarnation de Śrīkaṇṭha, émanation majeure de Śiva dans les mondes ordinaires. Il faut dire que ces croyances étaient assez largement partagées. Ainsi, le grand public connaît les tulkous du bouddhisme tantrique, ainsi que les avatars dans le viṣṇouïsme. Dans le śivaïsme, il y a des « cristallisations » (*mūrti*) du Seigneur. C'est que, en un sens, tout est une cristallisation de la sève qu'est Śiva. Mais la plupart des créatures l'on oublié, pour des motifs que chaque école explique à sa manière. Le Seigneur s'incarne donc en l'homme afin que l'homme puisse consciemment se reconnaître comme étant ce Seigneur. Cette thèse, proche de celle des Pères de l'Église, sera d'ailleurs au cœur du message de la philosophie d'Abhinavagupta, celle de la Reconnaissance (*pratyabhijñā*) justement.
Abhinavagupta est donc né au bord du lac Dal qui illumine le centre de la vallée. On ne sait pas au juste où il a résidé, mais il a dû connaître le village installé au centre des eaux, avec ses nénuphars célèbres pour leur beauté et son ciel transparent qui favorise la naissance du sentiment de l'immensité. Son père, disions-nous, lui transmet la grammaire, la logique, la poésie, savoirs de base que doit posséder un brahmane, śivaïte ou non, pour maîtriser la Parole, âme du brahmanisme orthodoxe comme du tantrisme. Selon une tradition orale, le jeune Abhinavagupta brille tellement qu'il s'impose comme une réincarnation de Patañjali, le célèbre commentateur du plus ancien système de grammaire sanskrite. Il est vrai que les œuvres du maître sont littéralement truffées de renvois et d'allusion à ce système d'une incroyable complexité – il est fondé sur la mémorisation de plusieurs milliers d'aphorismes !
Mais sa mère mourut alors qu'il était encore un enfant. Son père devient ascète śivaïte. Le jeune Abhinavagupta aurait alors fait le vœu de ne jamais se marier, désirant ainsi conserver son indépendance

(*svātantrya*)[1]. Il resta donc sans doute toute sa vie célibataire, tout en côtoyant les membres de sa famille et en connaissant plusieurs partenaires féminines durant les pratiques sexuelles *kaula*.

Soutenu financièrement par des dévots ou probablement par les revenus des terres octroyées par le roi, Abhinavagupta entame alors une vie d'étude sans équivalents par la diversité des traditions qu'il convoque. Tout en demeurant śivaïte, en effet, il va étudier auprès de maîtres de toutes les traditions. Il appartient pourtant à une tradition sectaire assez pointilleuse sur la question de la fidélité au maître, mais elle n'interdit pas d'aller butiner « comme une abeille » en diverses fleurs pour en faire son miel. Du reste, Abhinavagupta, tout comme ses maîtres avant lui, insiste sur le fait que l'on ne peut réfuter une théorie si on ne la connaît pas. De même, l'unité de soi avec le Seigneur et les êtres ne peut être réfutée, dépassée, que si l'on a au préalable exposé à fond la dualité. Impossible d'établir une vérité sans passer par l'élucidation de l'erreur. Pour ce faire, il va en particulier étudier la doctrine du philosophe bouddhiste le plus redoutable de l'époque, Dharmakīrti. Selon ce dernier, tous les concepts sont faux, *a fortiori* ceux d'âme, de monde et de Seigneur. La religion d'Abhinavagupta, fondée sur la toute puissance du discours, le craint à juste titre. Mais au VIII^e^ siècle, un esprit śivaïte d'une extraordinaire pénétration va établir une « voie nouvelle » vers le salut par la reconnaissance de soi comme étant le Seigneur, voie frayée en s'appuyant de façon fort audacieuse sur les thèses de ce Dharmakīrti. Ce génie śivaïte, Utpaladeva, est également un amoureux du Seigneur. Ses hymnes de louange sont l'un des chefs-d'œuvre de la littérature universelle[2]. Abhinavagupta s'initie à cette philosophie ouverte à tous, sans restriction de castes, de sexe ou de religion, par l'intermédiaire d'un disciple d'Utpaladeva, un certain Lakṣmaṇagupta.

Parallèlement, il s'initie auprès d'autres maîtres aux arts de la scène, dont la musique, à la poésie, et surtout aux deux traditions ésotériques qui formeront le cœur de son œuvre tantrique : le culte de la

1. C'est l'un des noms de la philosophie de la Reconnaissance.
2. Voir *Les Hymnes de louange à Śiva*, trad. Roselyne Bonnet, Ed. Adrien Maisonneuve, Paris.

Triade (Trika) et celui de Kālī[1] (Kālīkrama ou Krama). Ces deux traditions sont des branches de la tradition *kaula*, secrète entre toutes, bien qu'elle infuse toutes les autres traditions « comme le parfum est présent dans les fleurs ». Ce système de pratiques centré sur le corps, le culte des *yoginīs* et une liturgie fortement sexualisée, est si rare que c'est en dehors du Cachemire, dans l'actuel Penjab, qu'Abhinavagupta va aller à la rencontre de celui qui sera son maître principal. Celui-ci, Śaṃbhunātha, vient du Sud de l'Inde. En effet, il ne faut pas s'imaginer que le « śivaïsme du Cachemire » provient tout entier du Cachemire. Des indices laissent penser que la tradition du Krama elle-même, placée par Abhinavagupta au cœur du cœur de sa synthèse śivaïte, aurait des origines dans les pays dravidiens. Et rappelons qu'Abhinavagupta n'est pas un cachemirien de souche. Quoi qu'il en soit, il rencontre son maître Śaṃbhunātha à Jālandhara. Accompagné par sa partenaire, incarnation de la Déesse, ce maître du Trika lui transmet les pratiques *kaula* par lesquelles Abhinavagupta recouvre la liberté propre au Seigneur. Nous pouvons même affirmer que c'est lui qui lui a inspiré ses œuvres tantriques. Du reste, à chaque fois qu'Abhinavagupta aborde un sujet particulièrement secret et relevant d'une transmission orale, c'est le nom de son maître Śaṃbhunātha qu'il invoque.

Une synthèse de tous les savoirs de l'Inde

De retour au Cachemire, il entreprend sa synthèse magistrale, *La Lumière des tantras* (*Tantrāloka*), hébergé dans la demeure d'une Vatsalikā, épouse de ministre, tante de Mandra, disciple dévouée au Seigneur. Il est aussi entouré de sa sœur Ambā, mariée à Karṇa, un pieux śivaïte de noble lignage et qui a demandé à Abhinavagupta de composer la *Lumière des tantras*. Avec d'autres dévots plus ou moins proches de la famille, comme son frère Manoratha et son cousin Kṣemarāja, Abhinavagupta vit dans une ambiance idéale, passant ses journées à accomplir ensemble les rites et à méditer sur les mystères des jeux de Śiva. Ses disciples et visiteurs viennent lui rendre

1. Sans rapport avec le culte de Kālī pratiqué au Bengale et dans l'Inde contemporaine.

hommage depuis toute l'Inde, lui permettant ainsi d'accumuler de nombreux manuscrits indispensables pour sa synthèse du śivaïsme. En effet, les tantras sont extrêmement nombreux, souvent longs et recopiés à la main sur des feuilles de palmiers dans le Sud, sur des écorces de bouleau ou des feuilles de papiers chinois au Cachemire. Les textes sont précieusement transportés et vénérés comme des incarnations de Śiva, à l'instar du fameux emblème, le *liṅga*[1]. La plupart des œuvres d'Abhinavagupta sont des commentaires à des textes révélés par Śiva ou l'une de ses incarnations. En dehors des rituels quotidiens qui prennent sans doute plusieurs heures, Abhinavagupta lit des textes et compose en dictant à des disciples qui recueillent ses paroles comme du nectar. En Inde comme dans la France d'Ancien régime, quand on est un homme respectable et qu'on a les moyens, on dicte à haute voix en parcourant sa bibliothèque, à l'image de Montaigne. *La Lumière des tantras* est une œuvre immense, qui couvre tous les sujets que se doit de connaître un prêtre du Trika. Mais, soucieux de vulgariser et de répondre à des demandes croissantes, il compose également des versions plus ou moins abrégées de cette véritable encyclopédie. De même, il compose des hymnes ou des résumés. Mais parfois, il délègue ces tâches à ses disciples, comme son cousin Kṣemarāja. Ce dernier est l'auteur de manuels sur la Reconnaissance, sur le Trika, de commentaires sur les hymnes śivaïtes les plus populaires, les tantras les plus pratiqués, et d'autres œuvres qu'Abhinavagupta n'eut pas le goût de commenter au vu du grand nombre de commentaires déjà existants.

Le maître et ses disciples forment une petite communauté dynamique, bien introduite dans les milieux de la cour et de plus en plus influente. Mais Abhinavagupta, sans doute conscient des risques encourus par les adeptes d'un śivaïsme ésotérique trop ostentatoire, et peut-être aussi par inclination personnelle, choisit de présenter la tradition *kaula* comme une pratique tout à fait compatible avec la vie respectable d'un notable cachemirien. Avec lui, le śivaïsme *kaula* s'intègre à la société cachemirienne. Du coup, il aura tendance à s'intérioriser et à s'intellectualiser.

1. De forme ovoïde, de dimensions variables, en pierre, il est le support principal du culte quotidien śivaïte.

La gnose en action devient gnose purement intérieure. De fait, on peut comprendre qu'un honorable brahmane préfère interpréter les pratiques sexuelles comme de simples métaphores plutôt que comme des actes concrets et obligatoires... Cependant, Abhinavagupta lui-même n'édulcore pas encore ces pratiques. Il les décrit et les justifie, de manière intelligente, sincère et courageuse. En revanche, ses descendants (spirituels, car il n'a pas eu d'enfants), n'en feront pas de même. Nous savons en effet que la tradition Trika, qui était très minoritaire du vivant même d'Abhinavagupta, ne lui a guère survécu que sous une forme très intellectualisée. Même le commentateur de la *Lumière des tantras*, qui vivait quelques générations après l'auteur, pratiquait une autre forme du tantrisme *kaula*, probablement édulcorée.

Parfois, des enseignements sont organisés. Un disciple venu de la lointaine Madhuraï[1] décrit une vaste tente dressée au milieu des vignes de la vallée de Śrīnagara. On ne sait pas au juste ce que mangeait Abhinavagupta, mais il ne fait guère de doute qu'il appréciait le vin. Il en distingue plusieurs variétés, mentionne les méthodes de fermentation. Avant l'islamisation, le vin était manifestement l'un des atouts du Cachemire. Car cette vallée contient, selon l'éloge faite par Abhinavagupta sur le ton de la poésie la plus sophistiquée, de nombreux sanctuaires śivaïtes et incarnations de Śiva. Or, parmi ces épiphanies, il y a le vin :

« Le vin est l'égal du grand Bhairava[2], brillant du feu des quatre Puissances[3], délicieusement rouge comme la sanguine, pâle comme un riz nettoyé, doré comme un citron, rayonnant du sombre éclat de la fleur Kandalī[4] dans une longue chevelure... »[5]

1. Dans l'actuel Tamil Nâdou.
2. Qui est, rappelons-le, une incarnation effrayante et quelque peu excentrique de Śiva, cruciale dans l'histoire de la révélation du corpus śivaïte ésotérique.
3. Allusion à l'un des panthéons śivaïtes, répandu au Cachemire et implanté semble-t-il jusqu'au Cambodge : Bhairava entouré de quatre déesses.
4. Genre de Pétunia sauvage d'un bleu profond, symbole de mauvais augure et de misère.
5. TĀ XXXVII, 42.

Ces couleurs sont à la fois celles des différents raisins et celles des quatre déesses, en accord avec leur tempérament paisible (blanc) ou courroucé (noir). De même que Śiva n'est rien sans sa Puissance (*śakti*), le Seigneur ne pourrait égarer le monde sans le vin ! Sans vin, en effet, pas de fièvre amoureuse. Il est difficile de ne pas penser à Dionysos.
Dans cette tente, il y a aussi des lampes à huile parfumées, des fresques, des danseurs et des musiciens. Abhinavagupta explique une œuvre de Somānanda, *La Vision de Śiva*, apparaissant lui-même tel un second Seigneur. Le pieux ascète qui le décrit ainsi le compare par ailleurs à Dakṣiṇāmūrti, une forme de Śiva mentionnée dans la mythologie śivaïte. Il est assis à l'occidentale, jambes croisées, il sourit en silence, et enseigne la suprême non-dualité à des sages vénérables plus âgés que lui. Abhinavagupta porte la barbe. Son corps est marqué de cendre sacrée et des trois lignes horizontales qui indiquent qu'il a rituellement transformé son corps en celui de Śiva. Il porte aussi des rosaires faits de la graine sacrée des dévots de Śiva, la *rudrākṣa*. Il accompagne sa récitation du texte de Somānanda à l'aide d'une sorte de harpe, et de son autre main il montre le geste de la pure lumière qu'est Śiva. À ses côtés, deux femmes lui préparent du jus de citron et l'éventent, tel un roi sur son trône. Face à lui, des disciples de toutes les sectes et ses proches qui, comme Kṣemarāja, recopient ses paroles.
Ce tableau est sans doute exagéré. Du moins, un tel faste devait rester exceptionnel, car Abhinavagupta critique par ailleurs ceux qui portent des signes religieux ostentatoires, et surtout, il insiste sur le fait que dans sa famille, l'on a toujours méprisé les biens et les honneurs de ce monde. Cette gloire est donc pour Śiva. Tout est fait, ou devrait l'être, pour suggérer qu'Abhinavagupta est le Seigneur incarné. De sa bouche s'écoule le nectar, l'ambroisie des paroles de liberté. Mettons-nous donc à la place de ces auditeurs, à l'écoute de cette parole qui parle du plus intime et du plus universel...

CHAPITRE 2
LE TINTAMARRE DES SECTES ET L'INCLUSIVISME D'ABHINAVAGUPTA

L'une des tendances les plus profondes d'Abhinavagupta est son inclusivisme. Nous voulons dire par là qu'à ses yeux, personne n'a complètement tort ni complètement raison, sauf peut-être la synthèse qu'il propose... Et encore, celle-ci n'est qu'un reflet de l'omniscience qui caractérise le Seigneur.

Dieu à la découverte de lui-même

Cette attitude généreuse s'explique en partie par le contexte historique. Le cachemire du x^e^ siècle est un véritable carrefour des religions, depuis les plus conservatrices jusqu'aux plus extrêmes. Mais la vraie raison en est la pensée d'Abhinavagupta et de ses maîtres. Pour eux, toute expérience est un fragment de l'expérience intégrale et parfaite de soi qui caractérise le Seigneur. Voir un vase – exemple classique donné dans les textes indiens – c'est se voir soi-même, voir le Soi illimité, mais le voir « contracté » aux dimensions de ce vase-ci, maintenant, à cet endroit. De même, tout désir, tout amour, toute activité ont en réalité le Seigneur pour objet et c'est le Seigneur lui-même qui en est le sujet, l'agent et l'initiateur. Tous les êtres n'en forment donc qu'un seul, de même que tous les désirs n'en font qu'un, et les expériences, et les actes. Rien n'existe en dehors de cette manifestation qu'est le Seigneur. Il n'y a que lui. Or, toute erreur présuppose l'existence d'au moins deux objets (comme la corde *et* le serpent). De même, il n'y a pas d'ignorance, si l'on entend par là une absence pure et simple de connaissance. Car tout est embrassé dans le regard de la conscience qui est l'essence même de toute connaissance. En ce sens rien n'est faux.

Mais, si la connaissance telle que la révèle Abhinavagupta est, tout de même, supérieure aux autres et aux connaissances profanes, c'est parce

qu'elle offre une connaissance *totale*, complète (*pūrṇa*), alors que toutes les autres religions et systèmes philosophiques ne mentionnent que tel ou tel aspect. Par exemple, certains ne voient que l'Absolu immuable et oublient l'activité, c'est-à-dire la liberté. D'autres ne voient que les choses de ce monde. D'autres encore ne voient que les perceptions, et affirment que tous les concepts sont faux. Pris isolément, ils ont tous tort. À cause de cela, leurs adeptes ne peuvent atteindre la vraie liberté. Mais, compris ensemble, à la manière d'un puzzle, ils forment différents moments ou étapes de la connaissance que le Seigneur prend de lui-même. Et cette connaissance n'est autre que la Déesse, son épouse fidèle. Nous y reviendrons lorsque le moment d'introduire les notions fondamentales sera venu.

Avant cela, nous devons dresser un tableau rapide du contexte religieux. Sans cela, impossible de comprendre Abhinavagupta et son esprit de synthèse.

Ce contexte est d'une richesse immense car, contrairement à ce qui s'est passé dans d'autres régions du monde, en Inde aucune religion n'a réussi à s'imposer au point d'exclure les autres. Aussi peut-on parler d'un marché de la croyance fort actif, raison pour laquelle Jayanta Bhaṭṭa, auteur de la pièce satyrique *Le Tintamarre des religions*[1], fut appelé en renfort par le roi pour effectuer une « purge » religieuse. Ces religions sont, dans l'ensemble, d'une sophistication remarquable. Les tantrismes en particulier, śivaïtes ou bouddhistes, s'adressent à des virtuoses du rituel qui constituent un véritable langage, avec sa syntaxe, ses vocabulaires spéciaux. Le tantrisme, c'est la « voie des mantras », des formules rituelles. On y accède par la porte de l'initiation. Le rituel quotidien, obligatoire, est lui-même constitué de trois ou quatre grands rituels, qui durent chacun deux heures environ. Autant dire qu'il faut pouvoir y consacrer tout son temps. Et encore, cela n'incombe qu'à ceux qui aspirent à la seule délivrance du cycle des renaissances. Ceux qui veulent des pouvoirs surnaturels (tuer un ennemi, trouver de l'or, paralyser une armée…) doivent, en plus, recevoir une initiation particulière et s'adonner à des pratiques qui peuvent s'étendre sur des mois, voire des années !

1. *Āgamaḍambara*.

À côté du bouddhisme et du viṣṇouïsme, le śivaïsme est donc la religion principale. Au-delà de son foisonnement – Abhinavagupta cite plusieurs centaines de textes – on peut distinguer quelques grands axes qui s'articulent autour d'oppositions.

Faiblesse de la pureté, impureté du pouvoir

L'opposition principale est celle entre pureté et puissance ou quête du pouvoir. Nous avons vu que, pour atteindre à quelque puissance, il faut en partie renoncer à sa pureté, autant dire à sa réputation sociale. D'où les deux grandes traditions du śivaïsme tantrique, Siddhānta et Bhairava/*yoginīs* tantras, avec d'innombrables nuances toutefois. À cet égard, il convient surtout de remarquer le décalage entre les traditions exégétiques comme celles d'Abhinavagupta, qui démarque clairement les tantras de leur école de ceux des autres, et les tantras eux-mêmes, dont l'appartenance à telle ou telle orientation, dualiste ou non, est le plus souvent obscure. C'est ainsi que plusieurs tantras importants sont revendiqués par des écoles opposées, chacun y voyant une confirmation de ses propres positions.

Cependant, l'inclusivisme d'Abhinavagupta échappe en partie à ce défaut, attendu qu'il convoque des tantras de toutes les tendances, et qu'il admet qu'un même texte peut recevoir des interprétations contradictoires selon la grâce dont bénéficient leurs adeptes.

Toujours est-il qu'il y a deux grandes traditions. Il faut les comprendre toutes deux simultanément, et non pas la seconde avant la première, car la première sert plutôt d'exposé général que la seconde va exploiter en précisant, le cas échéant, ses divergences. En effet, selon Abhinavagupta le corpus des révélations religieuses comme mondaines s'organise en une vaste hiérarchie qui va du pur vers l'impur.

Le śivaïsme extérieur, porte donnant sur la révélation intérieure

D'abord, le Siddhānta ou *Śaivasiddhānta*. Cette tradition remonte aux environs du v^e^ siècle. Implantée dans toute l'Inde et même dans ses « colonies », elle soutient les rois qui la patronnent en retour. D'où l'importance des images empruntée à un contexte féodal. Ce n'est pas un hasard si Dieu est conçu comme un roi, et si le roi tend à être divinisé.

Ceci explique également la profusion des *maṇḍala*, c'est-à-dire des royaumes, avec leurs divinités secondaires comme autant de vassaux. En raison de cette connivence avec les pouvoirs temporels, cette tradition est très active. Elle est à l'origine de la plupart des grands temples śivaïtes de l'époque, tant en Inde que dans le reste de l'Asie du Sud.
Sur le plan doctrinal, elle est dualiste. Cela veut simplement dire que les différences entre les âmes et le Seigneur, ainsi qu'entre les âmes et les mondes dans lesquelles elles vivent, sont réelles et indépassables, même si, grâce à l'initiation śivaïte, une âme peut devenir l'égale de Śiva. Śiva est omniscient, omnipotent, omniprésent et éternel. Les mondes, innombrables, sont faits de matière (*māyā*). Śiva les façonne, les agence grâce à ses Puissances. Les âmes sont de même nature que le Seigneur. Mais cette nature est comme voilée par trois substances qui sont trois impuretés, dont celle du *karman*, terme qui désigne ici les conséquences inéluctables des actes, bonnes, mauvaises ou neutres. Cette situation est sans commencement dans le temps, et le śivaïsme n'offre guère de mythe de chute pour expliquer l'enlisement des âmes dans les mondes de la matière.
Le Seigneur, plein de compassion, désire leur venir en aide. Mais dans ce système dualiste, il n'intervient pas directement. Il crée plutôt des mondes adaptés à chaque sorte d'âme pour leur permettre de consommer les conséquences de leurs actes. De cette manière, la gangue des impuretés s'assouplit jusqu'à être prête à tomber, tel un fruit mûr. Voilà pourquoi le Seigneur crée des mondes, les fait subsister puis les détruit, cycle après cycle, en dotant à chaque fois les âmes des facultés qui leur permettront de « mûrir » leurs impuretés. Mais cela, seul, ne peut délivrer les âmes de leurs souillures et des mondes de la matière. D'un autre côté, le Seigneur n'intervient pas au plan de la matière. Il s'incarne donc dans des mondes purs, faits de matière subtile et lumineuse où vivent des âmes déjà délivrées. De là, le Seigneur les choisit pour le représenter au plan de la matière. Concrètement, ces âmes deviennent les maîtres (*guru*) qui accordent l'initiation libératrice. Après l'initiation, que nous décrirons au chapitre IX, l'adepte se contente de pratiquer ses rituels quotidiens jusqu'à la mort. Puis cette âme devient comme Śiva, toute de lumière et absolument libre.

Quelques points particuliers de cette doctrine doivent être précisés pour comprendre ce qu'Abhinavagupta en dit. En effet, une grande partie de son œuvre s'adresse à des adeptes de cette tradition du Siddhānta et suppose donc une bonne familiarité avec ses doctrines et ses pratiques. Abhinavagupta cite très souvent des tantras dualistes. En fait, le Siddhānta est la voie royale qui mène au Trika d'Abhinavagupta, à la manière des marches inférieures qui servent d'appui pour accéder aux supérieures.

En premier lieu, remarquons que la structure du réel dans ce śivaïsme est assez différente de celle des autres traditions de l'Inde, en particulier de celles qui l'ont précédées. En effet, selon le bouddhisme ancien et les traditions brahmaniques classiques, comme le Sāṃkhya et le Yoga de Patañjali, il faut aspirer à se délivrer entièrement du cycle des renaissances (*saṃsāra*). Or, pour eux, tout, absolument tout, fait partie de ce devenir douloureux. L'enseignement du bouddhisme ancien sur ce point est bien connu, illustré par la « roue du devenir ». Elle inclut les mondes des enfers, des animaux et des hommes, mais aussi les mondes divins, les mondes de pure félicité, de pure lumière, et même ceux qui dépassent toute forme, constitués seulement par des états de méditation de plus en plus profonds et dépouillés. Le Sāṃkhya, de même, rejette comme douloureuses absolument toutes les expériences, depuis la plus ordinaire jusqu'aux états d'absorption aussi beaux soient-ils. Il en va de même pour le célèbre Vedānta de Śaṃkara. Leur point commun tient en peu de mots : toute expérience est douloureuse et due à l'ignorance de la réalité. La seule alternative est alors entre vivre et souffrir d'une part, et de l'autre, anéantir tout germe d'expérience pour atteindre un au-delà indicible, une « extinction » (*nirvāṇa*).

Dans le śivaïsme, comme dans le bouddhisme du « grand véhicule », il en va tout autrement. Toute expérience n'est pas due à l'ignorance de la réalité. Bien plutôt, il existe deux grandes sortes d'expérience et de mondes correspondants. Nous ne décrivons ici que le schéma du śivaïsme, mais il y a de nombreuses et significatives analogies avec le bouddhisme. D'une part donc, il y a le monde de la matière que nous connaissons, matière éternelle et inconsciente, qui comprend les enfers, les univers des animaux, des hommes ainsi que les « paradis » des dieux

suprêmes des autres religions comme Viṣṇu. Au-dessus de ce « nœud » de la Māyā – attendu que ce monde est un handicap par rapport à ce que les âmes sont réellement – il y a les mondes de l'expérience *pure*, ce qui comprend les différents degrés d'âmes délivrées. Ces âmes plus ou moins divinisées sont des Mantras masculins ou des Vidyās, des « sciences » féminines. Ce sont ces êtres qui sont invoqués durant les rituels au moyen des mantras ou formules sacrées. Quand leur office est accompli, ils deviennent les égaux du Seigneur. Il y a donc des mondes dans le *saṃsāra*, et d'autres mondes au-dessus de lui. Ceci revient à dire qu'il est concevable de vivre dans un corps tout en étant absolument libre de la matière et des conséquences des actes (le *karman*). Or, cette idée est décisive, car dans l'Inde d'avant le tantrisme, avoir un corps était le résultat des actes passés et la cause de toutes les souffrances. En proposant une nouvelle vision de la réalité, c'est ainsi tout le champ de l'expérience corporelle que le tantrisme a réhabilité. Il est important de le retenir, car la tradition *kaula* d'Abhinavagupta avec sa sacralisation du corps ne fait qu'approfondir une croyance qui se trouve présente dès les origines du tantrisme.

Une liberté qui prend corps

Et c'est notre deuxième point. Pour le bouddhisme et le brahmanisme ancien, se délivrer du cycle des renaissances, c'est se délivrer du corps. Alors que pour le śivaïsme tantrique, il importe plutôt de remplacer un corps impur par un corps pur et immortel. Cette transformation des corps est effectuée par le maître lors de l'initiation, et l'adepte la répète ensuite chaque jour lors des séances de culte du Seigneur. Du reste, ce dernier possède lui-même un corps fait de ses Puissances, de ses pouvoirs personnifiés par des déesses incarnées par les mantras que l'initié manipule durant son rituel quotidien, à l'image de ce que fait le Seigneur durant ses créations et destructions cosmiques. La première partie du culte consiste à détruire le corps ordinaire de l'adepte pour y substituer un corps pur, indestructible, fait de Puissance mantrique, qui rend l'adepte identique au Seigneur car même dans ce système relativement dualiste « seul Śiva peut adorer Śiva ». Le corps est donc l'enjeu de toutes les pratiques rituelles et yogiques, ces dernières n'étant

qu'une intériorisation des rituels. Ainsi, le corps est véritablement au centre de tous les rituels. En un sens, il est le temple, l'emblème du Seigneur, son « signe » (*liṅga*) dans lequel les dieux et les déesses qui forment le « corps » divin de Dieu vont venir habiter le temps de la cérémonie, tout comme on le fait pour une statue. En réalité, dans toute cette liturgie śivaïte s'exprime l'idée que le cosmos est le corps de Dieu. Les cycles de création et de résorption sont ses réveils et ses endormissements, ses exhalaisons et ses inspirations. La liturgie n'est donc qu'une reproduction de cette activité cyclique à l'échelle d'un corps individuel. Le corps d'abord, puis l'imagination, le souffle ou n'importe quel objet extérieur, comme le *liṅga*, le trident, mais aussi un texte, une pierre ou un simple espace de terre peuvent devenir les objets de ces transformations mantriques. À chaque fois, après avoir imposé l'ensemble de la hiérarchie cosmique sur son corps au moyen de sa main divinisée au préalable, l'adepte fait de même sur un *liṅga* par exemple. Il reproduit ainsi l'activité divine, laquelle consiste à projeter ses Puissances sur la matière inerte pour en faire les mondes et les corps des êtres qui viendront y consommer les conséquences de leurs actes passés.

C'est pourquoi le śivaïsme fait intervenir des individus, à l'instar du bouddhisme du Grand véhicule. En effet, chaque âme délivrée possède son histoire propre, même si toutes sont finalement identiques en nature.

Mais la conséquence la plus importante de cette valorisation de l'expérience et du corps est l'idée qu'il est possible d'être délivré « dès cette vie », dans le corps lui-même. Il est possible que cette tendance ait été favorisée par l'idéologie martiale de la caste guerrière, mise en avant notamment dans la plus vaste épopée de l'Inde, le *Mahābhārata,* et dans sa *Bhagavadgītā*. Mais le śivaïsme y est sans doute aussi pour quelque chose. Le corps n'est plus un obstacle. Au contraire, il devient au pire le moyen de purifier ses actes passés, et au mieux, celui de s'identifier à Śiva.

En troisième lieu, cette vision des choses fait la part belle au rituel, à la parole, à l'imagination et aux symboles. Or, il y a là une innovation frappante par rapport aux tendances ascétiques du bouddhisme ancien comme du brahmanisme, en même temps qu'un retour à une

ambiance védique fondée sur le principe que le langage – à savoir la langue « parfaite » qu'est le sanskrit – reflète fidèlement les structures de la nature. Autrement dit, connaître les règles de la grammaire sanskrite, c'est connaître les lois de la physique. Tel est le présupposé de l'usage des mantras. Cette vision naturaliste du langage s'oppose au nominalisme des doctrines plus connues comme le bouddhisme et le Yoga de Patañjali. Selon ces philosophies, en effet, tous les mots ne sont que de pures constructions imaginaires sans rapport avec la réalité. Si nous parvenons à communiquer, c'est simplement que nous partageons les mêmes habitudes imaginaires. Le discours bouddhique est donc constamment dans le registre du paradoxe, à dire que tout ce que l'on peut dire est faux. Le śivaïsme est, dans l'ensemble, plutôt du côté de ceux qui font confiance au langage. Le Siddhānta considère que la Parole est le corps du Seigneur, verbe cosmique et éternel dont les tantras sont des fragments parvenus aux hommes. Quant aux *mantras*, ils sont comme des parties du corps infiniment subtil de cet Être infini. Le *mantra* est la divinité. Les tantras sont le corps de Śiva. Le rituel consiste à imposer sur toutes choses ce corps divin.

Il y a cependant une différence importante avec le ritualisme védique du brahmanisme antique. Celui-ci, en effet, croit en un pouvoir exclusivement *naturel* de la parole. Concrètement, cela veut dire qu'il suffit de réciter correctement les *mantras* et d'accomplir sans fautes les gestes prescrits pour être certain que le résultat, ici-bas ou dans l'au-delà, se réalisera. Dans le śivaïsme, en revanche, il existe une nouvelle tendance, à côté de la plus ancienne - laquelle perdure évidemment - à savoir la tendance à mettre l'accent sur la grâce *surnaturelle* du Seigneur plutôt que sur l'application minutieuse de procédés techniques. Au-delà des pratiques, rituelles ou yogiques, seule une libre initiative de Dieu peut sauver l'âme, car Dieu est absolument souverain et impartial.

Et c'est là la quatrième « invention » du śivaïsme tantrique. Nous voulons parler de la dévotion (*bhakti*) ou amour de Dieu. Dans le tantrisme, nous rencontrons une tension constante jusqu'à nos jours entre, d'une part, la tendance naturaliste et techniciste, presque proto-scientifique, et d'autre part la tendance disons mystique, celle qui prône l'amour de Dieu et la foi comme moyen suprême de délivrance. C'est pourquoi

les tantras eux-mêmes alternent entre d'interminables descriptions de rituels avec leurs successions de gestes mécaniques, et des hymnes de louanges dans lesquels éclate une ardeur visionnaire intense. Il ne faut pas l'oublier lorsque l'on étudie l'œuvre du maître de Śrīnagara. Dans sa *Lumière des tantras*, il y a certes des rituels, mais aussi beaucoup de ferveur. Abhinavagupta, conformément à sa tendance inclusiviste, cherche à réconcilier ces aspirations. Toutefois, et même s'il discute des rituels jusque dans leurs détails et menues variations, il met clairement l'accent sur le rituel quotidien, celui qui ne vise rien d'autre que la délivrance. Les rituels spéciaux destinés à ceux qui aspirent aux pouvoirs surnaturels sont par lui quelque peu négligés. De plus, il affirme sans ambiguïté dans un chapitre entièrement consacré à la grâce que seul le Seigneur absolument libre peut nous rendre à notre liberté. Autrement dit, à ses yeux, le rituel doit être une forme de dévotion, d'amour désintéressé, comme d'ailleurs toutes les autres formes de pratiques.

La cinquième et dernière caractéristique est la plus importance et résume toutes les autres : pour ce śivaïsme, l'Absolu est le Seigneur. Cela peut paraître banal, mais c'est en vérité profondément original. En effet, dans les doctrines mieux connues du Sāṃkhya, du Yoga, du Vedānta ou même du bouddhisme, l'Absolu est conçu comme une pure conscience, un pur regard sans aucune activité. Tout ce qui relève de l'action est rejeté dans le domaine du relatif, de l'imaginaire, de l'illusoire. Ainsi, le Vedānta ne rejette pas totalement l'idée d'un Dieu personnel, mais il la relègue au plan des « vérités conventionnelles valides ». De fait, cette idée permet d'adorer un être à forme humaine, avec qui l'on peut entretenir une relation d'amour. Mais, comme toute activité implique changement et que l'Absolu ne saurait être qu'immuable, cet Absolu ne peut être que pure connaissance sans aucune activité. L'idée d'un Seigneur, avec ce qu'elle implique d'activité de création, etc., n'est finalement qu'une projection imaginaire sur l'Être absolu qui transcende toute relation et donc tout discours. Ces systèmes sont donc constamment traversés par une tension entre l'aspiration à aimer l'Absolu à travers des rituels, ou du moins des affects, et une tendance intellectualiste qui tend à dépasser pour toujours toutes les formes ; car pour eux comme pour Aristote en Occident, tout change-

ment est signe d'un manque de réalité. Le réel est strictement immuable. Or le Seigneur, pour agir, doit être changeant. Donc, en définitive, le Seigneur ne peut être l'Absolu, même s'il est une « fiction utile » d'un point de vue éthique. Le « Seigneur » n'est qu'un compromis, une concession provisoire qui en dit plus long sur la psychologie humaine que sur l'Absolu.

À l'opposé de cette vision d'un absolu impersonnel, pour le śivaïsme un absolu qui serait dépourvu du pouvoir d'agir ne vaudrait guère plus qu'une pierre. Le Soi est donc connaissance autant qu'action. D'où l'importance de la liberté pour Abhinavagupta, liberté conçue non pas simplement comme un affranchissement du devenir, mais aussi comme un pouvoir positif de prendre des initiatives, d'agir sans être conditionné par cette opération. L'action n'est pas un accident passager, un interlude illusoire, mais bien l'essence du réel, le « Cœur du Seigneur ». Mieux même, cette essence *est* désir, émotion, volonté et amour (*icchā*). Cette intuition généreuse contient en elle toutes les possibilités que le tantrisme explorera au cours de son histoire.

Ses germes sont déjà visibles dans les Upaniṣads, textes les plus anciens du brahmanisme. Mais le Vedānta et le Saṃkhya, dans leurs polémiques contre un bouddhisme fort vivace il est vrai, semblent les avoir négligées.

Pour diffuser et défendre ces croyances, ce śivaïsme dualiste commente les tantras, compose des manuels de rituels et des traités polémiques pour établir des points de doctrines particuliers contre les autres religions ou sectes śivaïtes. Il fait bâtir des temples et des monastères. Il est cependant difficile de donner des chiffres et des noms précis. L'une des raisons étant la quasi-absence de fouilles archéologiques dans l'Inde contemporaine. Quant aux manuscrits, la plupart attendent encore d'être sauvés des rats[1]. Mais le cœur vivant du śivaïsme est constitué par des ascètes qui, à l'instar des moines bouddhistes, passent la saison des pluies dans des monastères puis voyagent à travers l'Inde assurant

1. Lequel - comble de l'ironie ! - est censé être l'animal de Gaṇeśa, fils de Śiva et protecteur des lettres. Mais plusieurs institutions, généralement non indiennes, travaillent à éditer les textes et faire l'ébauche d'une histoire du śivaïsme médiéval.

ainsi une certaine diffusion des tantras. Il est possible que l'instabilité politique croissante à partir du Ve siècle ait stimulé cette mobilité. Un système féodal instable émerge, avec ses cohortes de potentats avides de se rassurer dans un monde particulièrement incertain.

Fées, sorcières, furies et autres avatars de la femme

C'est dans ces milieux que va se cristalliser l'autre grande tradition śivaïte, celle du culte des *yoginīs*. Des ascètes extrémistes ont sans doute toujours existé. Mais les sources littéraires montrent que, vers le VIe siècle, la fascination pour les êtres surnaturels et les pouvoirs qu'ils peuvent conférer se renforce. Les Indiens croient qu'il existe de nombreuses sortes d'êtres invisibles. Les pratiques religieuses « villageoises » en forment le quotidien jusqu'à nos jours. Cependant, les villages sont également habités par des brahmanes, eux aussi préoccupés par le contrôle de ces puissances, souvent adorées par les populations tribales, ou qui vivent aux marges des villages. Deux créatures intéressent en particulier les śivaïtes : les *siddhas* et les *yoginīs*. Les *siddhas* sont des créatures masculines douées de pouvoirs magiques. Ils planent dans les cieux ou aux alentours des montagnes. Ils ont souvent acquis leur statut grâce à des pratiques tantriques. Ils ont ainsi « parfait » un mantra et obtenu ses pouvoirs. Les *siddhas* sont immortels et détenteurs de connaissances ésotériques. En bref, ce sont des sorciers qui intéressent beaucoup tous ceux qui sont intéressés par le pouvoir sous toutes ses formes. Les *yoginīs* regroupent d'innombrables espèces de créatures féminines qui ont les mêmes traits que les *siddhas*, mais elles peuvent changer de forme, se déguiser en animal, et sont avides de sang. Pour les séduire et obtenir d'elles des pouvoirs ou bien l'immortalité, il faut donc leur offrir du sang et fréquenter leur lieu de prédilection, le champ de crémation. Cet équivalent indien du cimetière est le lieu de toutes les puissances impures et redoutables. Peuplé de fantômes, de goules, de vampires, de chiens et d'intouchables, couvert de cendres et de la fumée des cadavres, décoré de crânes, c'est l'endroit à éviter pour tout Indien pieux. Du reste, les champs de crémation sont situés à l'écart des villes et des villages (sauf à Bénarès), ils sont interdits aux femmes, et de toute façon personne

ne s'y attarde... Malheureusement, et peut-être à cause de l'instabilité politique grandissante, les brahmanes orthodoxes et autre gens de haute caste sont de plus en plus en quête de pouvoir. Ils vont donc fréquenter les champs de crémation au risque de leur pureté, de leur vie, la nuit de préférence, offrant tout ce que la morale réprouve afin de s'attirer les faveurs d'êtres occultes, dangereux, mais très puissants. Une catégorie d'ascètes se spécialise dans ces pratiques, ce sont les « porteurs de crânes » (*kāpālika*). Ils imitent Śiva qui, dans sa forme « effroyable » (*Bhairava*), vit nu, couvert de cendres dans un champ de crémation, mendiant sa nourriture dans le crâne du dieu Brahmā dont il a coupé l'une des têtes. Or, Brahmā est un brahmane. Selon le droit brahmanique, cette ascèse du crâne est nécessaire pour expier ce péché du brahmanicide. Quant à son entourage, il est encore plus effrayant !

Les tantras dits « de Bhairava » le décrivent dans leurs prologues, dans des tableaux qui n'ont rien à envier à Jérôme Bosch. Ce sont en effet des foules de démons, dont des *siddhas* et des *yoginīs*. Certaines se livrent au cannibalisme, d'autre dévorent leurs propres entrailles, et ainsi de suite. Cette imagerie et ces pratiques constituent peu à peu une «culture des champs de crémation» qui va marquer l'inconscient collectif indien et asiatique jusqu'à nos jours. La violence de la plupart de ces *yoginīs* s'explique en partie par leurs origines supposées : ce sont souvent des femmes mortes en couche, des femmes violées, des prostituées assassinées. Voilà pourquoi elles en veulent particulièrement aux enfants et cherchent à vider les hommes de leur virilité, telles des succubes.

Le culte des *yoginīs* est, avec celui de Bhairava, au cœur de la tradition du śivaïsme ésotérique. Ces créatures sont adorées pour obtenir la libération du cycle des renaissances bien sûr, mais aussi et surtout pour des profits variés, comme de tuer un ennemi, de découvrir un trésor caché sous terre, d'attirer les femmes ou une femme en particulier, de créer une dissension dans un clan adverse, de trouver une épée magique. Parmi les pouvoirs surnaturels, les deux principaux sont l'immortalité corporelle et surtout le vol céleste. Du reste, la plupart des *yoginīs* sont censées voler. Concrètement, elles se déplacent en groupe (*cakra*). C'est pourquoi l'adepte les vénère en séquences (*krama*) plus ou moins complexes. La plupart des rituels sont ainsi constitués de litanies ou de

successions d'hommages à ces entités, hommages accompagnés d'offrandes de substances impures comme le sang, la chair ou l'alcool. Ce culte se pratique partout, en privé et en secret, mais idéalement dans les champs de crémation ou autres lieux hantés, marqués par des malédictions (par exemple une maison abandonnée).

Comment les *yoginīs* se manifestent-elles ? Dans les rêves qui suivent les pratiques rituelles ou bien en possédant une femme. En effet, l'adepte du culte des *yoginīs*, tout comme n'importe quel brahmane orthodoxe, ne peut accomplir ses rites sans une partenaire. Mais, tandis que le brahmane est marié à cette partenaire, le « porteur de crâne » *kāpālika* est un ascète vagabond, un marginal. À ses yeux, s'accompagner d'une femme, parfois une enfant recrutée dans des populations intouchables ou parmi les prostituées, c'est encore imiter Śiva, puisque celui-ci est accompagné par la Déesse sous sa forme de Pārvatī. Ces hordes divines sont regroupées de nombreuses manières, formant ainsi les panthéons de chaque tradition tantrique. L'une des classifications communes à la plupart des systèmes est celle des sept ou huit « mères » qui, en se multipliant huit fois chacune, donne les soixante-quatre *yoginīs*, de même qu'il y a soixante-quatre Bhairava avec leurs tantras respectifs. En théorie du moins, car en réalité, les choses sont beaucoup plus complexes.

Des maṇḍalas féminisés

Retenons juste deux exemples, ceux des deux traditions qu'Abhinavagupta place au sommet de toute la hiérarchie des révélations śivaïtes, à savoir le Trika et le Krama. Dans le Trika, le panthéon est constitué de trois *yoginīs* (*trika* veut dire « triple » ou « triadique »). Elles personnifient les trois grands « tempéraments » de ces femmes à la fois fascinantes et redoutées : la première est blanche, transparente comme le cristal et d'expression paisible. La seconde est rouge comme l'aube, souriante et séduisante, mais d'une manière équivoque, un peu comme une sorte de « femme fatale ». La troisième est noire et montre les crocs. Leur correspondent les rituels « pacifiques » (guérir une fièvre, par exemple), « violents » (tuer, etc.) et intermédiaires, ainsi que toutes sortes de triades, comme les trois *guṇas* qui sont trois modalités psycho-physio-

logiques employées pour toutes sortes de classifications dans tous les domaines. Selon Abhinavagupta, influencé en cela par la philosophie de la Reconnaissance, elles personnifient surtout le sujet, l'objet et la connaissance qui les relie, ainsi que de nombreuses triades plus abstraites. Concrètement, on les visualise dans le rituel quotidien assises sur les pointes d'un trident au-dessus de sa tête. Dans une autre version du Trika qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours dans le Sud de l'Inde, seule la Déesse blanche, la Suprême (*Parā*) est adorée. Ailleurs encore, ce panthéon est combiné à celui de Kālī (Kālīkrama ou Krama), dans lequel se succèdent douze formes de la Déesse Kālī. Il suffit de dire que chacune des trois déesses du Trika est la forme « contractée » de quatre des douze déesses du Kālīkrama, la « séquence de Kālī » dans laquelle ces douze formes incarnent douze facettes de la conscience en son dynamisme incessant de création et de destruction des perceptions, des pensées et des souvenirs. Ce genre de dispositif, plus ou moins complexe et ingénieux, est fort courant dans les tantras, qui aiment à se combiner à l'infini pour engendrer de nouvelles séquences rituelles. On peut dire que, du point de vue quantitatif, la quasi-totalité des textes est faite de l'énumération de ces séquences de *yoginīs*, souvent redondantes.

Selon les tantras cités par Abhinavagupta, il existe plusieurs variétés de *yoginīs* : divines ou humaines[1]. Les *yoginīs* « humaines » ne sont autres que des femmes possédées par les divinités, lesquelles peuvent néanmoins se révéler redoutables. Elles octroient alors les souhaits des adeptes ou bien les dévorent ! Les *yoginīs* peuvent être mauvaises, du moins pour les âmes qui le méritent. Cependant, il faut nuancer ce tableau qui vaut surtout pour les tantras de Bhairava et le Krama. Dans d'autres traditions, comme le Trika, l'esthétique moins morbide est davantage érotisante. Mais en dépit de ces apparences contradictoires, tous les tantras sont d'accord pour dire que ces *yoginīs* ne sont que des incarnations plus ou moins parfaites, adaptées aux mentalités des adeptes, de l'unique Déesse, sans forme et sans nom. D'ailleurs, la tradition suprême aux yeux d'Abhinavagupta, celle de Kālī, n'emploie pas de visualisations ni de gestes sacrés (*mudrā*), mais seulement des mantras

1. *Siddhāyogeśvarīmata*, XXII, 5, édité par Judith Törzsök.

ou actes de conscience car la Déesse est précisément conscience. Si les *yoginīs* semblent dangereuses, ce n'est donc qu'un reflet de la méchanceté latente dans l'esprit de celui qui l'invoque. Ou bien, cette violence n'est que l'énergie de la conscience de l'adepte, mais non reconnue comme telle, et prise à tort pour une entité étrangère et hostile. Les tantras expliquent que la conscience, devenue langage articulé, terrorise les hommes sous la forme des innombrables traités religieux, avec leurs interdictions et obligations. L'homme, c'est-à-dire le Seigneur lui-même, se prend pour un être limité conditionné (« engendré ») par ses pensées (les *yoginīs* envisagées comme « déesses-mères »[1]) qui le dévorent ensuite comme un vulgaire bétail de sacrifice.

Malgré le danger, ces sorcières peuvent devenir de véritables fées bienfaisantes et conduire l'adepte intrépide vers une liberté compatible avec une vie incarnée grâce à l'initiation śivaïte décrite dans ces tantras. Nous assistons donc à un processus de réinterprétation constant, où ce qui, à l'origine, était une culture accessible principalement à des ascètes marginaux, devient peu à peu une forme de spiritualité raffinée dont peuvent se réclamer publiquement des gens bien nés. L'œuvre d'Abhinavagupta a joué un rôle majeur à cet égard. Toutefois, il inclut dans sa synthèse à la fois le śivaïsme modéré du Siddhānta et l'héritage sulfureux du culte des *yoginīs*. S'il a pu y parvenir, c'est aussi que le Siddhānta et les Yoginītantras furent, presque dès l'origine, étroitement apparentés. En effet, la plupart des pratiques décrites dans les tantras plus ésotériques reprennent les structures des rituels décrits dans les tantras du Siddhānta. Et ceux-ci, de leur côté, connaissent et mentionnent les traditions des *yoginīs*.

Un univers occulte rempli de périls et de promesses

Cependant, il y a plusieurs innovations par rapport au śivaïsme extérieur. D'une part, le culte est essentiellement privé, voire secret, alors que le Siddhānta propose une pratique davantage orientée vers la vie

1. *Mātṛkā*. Mais l'appellation *yoginī* suggère aussi la maternité et la sexualité, puisque *yoga* désigne également l'union sexuelle et donc la procréation.

publique[1]. Les *yoginīs* et les « héros » (*vīra*) qui osent entreprendre de les rencontrer doivent se reconnaître grâce à des caractéristiques physiques, par des gestes conventionnels ou par des mots de passe recensés de manière assez précise, sans toutefois savoir s'ils ont été employés dans des pratiques réelles. La question du rapport entre les idéaux décrits dans les textes et la réalité reste sans réponse certaine. Ce qui est sûr, c'est qu'il a existé toutes sortes de communautés.

Le tantrisme des *yoginīs* a connu des hauts et des bas jusqu'à nos jours. Les femmes y ont parfois joué un rôle réel et parfois elles furent reléguées au statut d'objet de valeur. Nombre de tantras décrivent des rituels pour « attirer » à l'adepte les faveurs d'une *yoginī*. Un tantra bouddhique va jusqu'à prescrire à ses initiés de se faire passer pour des prêtres śivaïtes du Siddhānta, pour initier ensuite des villageois incultes et obtenir des filles en rétribution ! Ce qui est certain, également, c'est l'existence de telles pratiques dans l'imaginaire constitué par plusieurs siècles de littérature, assez comparables à l'occultisme occidental. On ne va pas nécessairement dans un champ de crémation la nuit, mais on lit des contes à ce sujet, on voit des pièces de théâtre, et on collectionne des tantras ou des fragments de supposés tantras[2]. Mais idéalement du moins l'adepte, qui est aussi idéalement un homme et un brahmane, doit pratiquer dans des champs de crémation ou des lieux spéciaux, des « sanctuaires » (*pīṭha*). Voyageant à travers toute l'Inde, le *yogin* en quête de *yoginīs* parcours ainsi le corps sacré de cette Inde occulte dans ces lieux qui sont censés être des restes terrestres du corps de la Déesse. Certaines pièces satyriques caricaturent les « porteurs de crâne », alcooliques invétérés accompagnés de jeunes nymphes qui ne sont autres que de pauvres filles d'origine souvent modeste, voire tribale, donc paria. En réalité, ce genre de pèlerinage ne devait pas être

1. Même si, à l'origine, ce śivaïsme était aussi secret et ésotérique que celui des *yoginīs* et de Bhairava. La cause de cette « dérive » tient sans doute au patronage royal. Quand une tradition est protégée par un patron royal, les adeptes craignent moins de se montrer au grand jour. De plus, ils doivent servir les intérêts du royaume, et donc participer au maintien de l'ordre public.
2. On l'a dit, les tantras se présentent souvent comme des abrégés, des fragments ou des reliques de textes aux dimensions colossales.

aussi idyllique. Nous avons des témoignages d'adeptes désespérés qui ne savent plus à quel tantra se vouer pour enfin rencontrer leur *yoginī* prédestinée ! C'est que, pour l'adepte qui parvient à trouver une telle femme, tout devient possible. C'est en elle que les vrais *yoginīs* célestes viendront parler et révéler de grands secrets.

Parfois, une femme se découvre ainsi une vocation de thaumaturge ou se met à révéler des tantras. Nous en avons au moins deux exemples, avec d'abord Maṅgalā qui, non loin du Cachemire[1], est à l'origine de la tradition du Krama. Ensuite, une étude récente a montré que certains tantras pouvaient eux-mêmes raconter l'histoire de leur révélation par une femme. Ainsi, l'un des plus anciens parmi les *yoginītantras* raconte comment Sattikā, une fille de brahmane d'un village situé non loin de la ville d'Allahabad (ancienne Prayāga) se rappela un jour qu'elle était la Déesse en personne, incarnée ici-bas à cause d'un petit malentendu avec son divin époux. Elle débuta alors une carrière de *guru*. Environ vingt-cinq disciples sont nommés, venants de toute l'Inde. La plupart sont des brahmanes, mais quelques-uns sont des intouchables. Son tantra, de plusieurs dizaines de milliers de vers, rencontra une diffusion et un succès considérables[2]. Cité par Abhinavagupta, il fût plagié par les bouddhistes pour composer le *Cakrasaṃvara Tantra*, et son mantra de neuf syllabes servit de base au mantra du célèbre tantra bouddhiste de la *Roue du Temps*.

Mais avant même de s'embarquer dans cette quête ardue de la femme divine, il faut trouver un maître (*guru*) capable d'initier à ce culte. Une telle entreprise requiert une audace immense pour un homme de haute caste, qui perd ainsi tout lien avec sa famille et qui se retrouve évidemment ostracisé.

De plus, cette initiation aux formes très variées comporte toujours au moins deux éléments qui mettent à l'épreuve la motivation de l'impétrant. D'une part, le candidat est amené les yeux bandés face au *maṇḍala*, c'est-à-dire face à une représentation simplifiée, en deux

1. En Oḍḍiyāna.
2. Voir S. Hatley, *The Brahmayāmalatantra and Early śaiva Cult of Yoginīs*, Ph.D. Thesis, 2007, p. 229.

dimensions, du palais dans lequel siège le panthéon propre à la tradition. Lorsqu'on lui enlève son bandeau, il jette une fleur qui, selon l'endroit où elle tombe, détermine la « famille » de *yoginīs* avec qui il entretient une affinité karmique remontant à ses existences passées, sur terre ou dans l'un des paradis du Seigneur. Puis, quand il voit ou entend le mantra, il doit être possédé par la Puissance du Seigneur, la Yoginī. Contrairement à ce qui se passe dans l'initiation śivaïte du Siddhānta où l'adepte reste tranquillement assis dans son coin en attendant que le maître ait finit de purifier et de reconstruire son âme, ici l'adepte est censé montrer des signes de cette possession. Il doit au moins rester paralysé, pleurer ou, mieux, s'effondrer inconscient, terrassé par la Puissance de Dieu (*rudraśakti*). Par ailleurs, un moment crucial de toute initiation śivaïte est le rituel de l'imposition de la « main de Śiva » (*śivahastavidhi*) sur la tête du candidat. Dans le Siddhānta, le disciple reste là encore passif. Dans le culte des *yoginīs*, en revanche, il est censé être possédé. De plus, le maître le teste en lui donnant un gâteau sacramentel contenant, entre autres ingrédients répugnants, de la viande de vache ou une coupe d'alcool contenant aussi un peu de la semence du maître et de sa partenaire de rituel. Si le disciple hésite alors, nous dit Abhinavagupta qui suit les tantras sur ce point, le maître sait que ce candidat ne sera jamais qu'un disciple ordinaire (*samayin*) et jamais un « fils spirituel » (*putra*), voire un successeur.

Une non-dualité mise en pratique

En effet, si les tantras de Bhairava et des *yoginīs* enseignent une forme de non-dualité, c'est d'abord une non-dualité incarnée dans une éthique radicalement différente de celle des hommes vulgaires. Ceux-ci sont emprisonnés par les scrupules et par la peur de perdre leur réputation, peur personnifiée par les hordes de démons qui hantent l'imaginaire de l'honnête homme de l'Inde. Accueillir la main tendue du maître – du Seigneur incarné – boire une boisson fermentée, « ensemencée » qui plus est, c'est se délivrer du doute (*vikalpa*) et de la peur (*śaṅkā*) qui sont les barreaux de la prison du *saṃsāra*. C'est aussi devenir un « fils » du Seigneur et de la Déesse, entrer dans la « famille » (*kula*) des *yoginīs*, pour ensuite devenir un *siddha* immortel. Les maî-

tres du Trika donnent à ces événements un sens intérieur : les facultés et les pensées de l'adepte chantent désormais pour lui le chant de la non-séparation entre le corps et l'univers, entre le Soi et le Seigneur. Au lieu de perpétuer une idéologie de la crainte, la Parole redevient la souveraine liberté de Dieu, capable de délivrer l'adepte accompli et tous ceux qu'il touchera, à l'image des rayons du soleil.

En l'absence d'un maître compétent, les tantras prescrivent des rituels pour être initié par les *yoginīs* elles-mêmes. De fait, les *yoginīs* ne font pas qu'accorder leurs faveurs aux bienheureux. Elles sont aussi la source même de la gnose libératrice du Seigneur. Nombre de tantras « descendent » parmi les hommes par le truchement de femmes qui sont des yoginīs incarnées, c'est-à-dire des avatars de la Déesse. Ainsi, nous avons mentionné comment l'un des plus anciens *yoginītantras* śivaïtes raconte de manière assez détaillée comment une jeune femme d'un village perdu devint la source d'un vaste système de croyances et de pratiques, révélation qui comporte près de cinquante mille lignes ! À la fin de la grande époque du culte des *yoginīs*, soit vers le XII^e^ siècle, on peut encore lire un auteur de l'Inde méridionale nous relater comment il composa un *Florilège de la vérité intégrale*[1] suite à la requête d'une *yoginī*, laquelle apparut soudainement alors qu'il faisait son rituel quotidien en compagnie de sa partenaire. La « bouche de la Yoginī », « bouche secrète » ou « bouche d'en-bas » sont autant d'expressions qui témoignent du rôle des *yoginīs*, humaines ou oniriques, comme source de révélation sacrée. Dans l'autre exemple que nous avons cité, celui de la tradition de Kālī (Krama), ce sont ainsi les enseignements les plus secrets qui furent transmis par une *yoginī* humaine, Maṅgalādevī, laquelle aurait vécu en Oḍḍiyāna, vallée voisine du Cachemire célèbre pour sa population de *yoginīs*. De plus, ces appellations désignent le corps féminin lui-même en tant qu'il est indispensable pour celui qui aspire à devenir un *siddha*, comme l'expliquera Abhinavagupta. Enfin, n'oublions pas qu'Abhinavagupta, incarnation du Seigneur, est lui-même « fils d'une *yoginī* ». D'ailleurs, alors que la quasi-totalité des tantras sont révélée par Śiva à la Déesse qui le questionne sagement,

1. *Mahārthamañjarī*.

ceux de la tradition du Krama sont enseignés au contraire par la Déesse à un Śiva qui en fait dévotement la requête, car la Déesse, la Yoginī, n'est autre que la connaissance que le Seigneur a de lui-même. Sans elle, il ne serait rien : sans conscience, ni désir, ni perception, ni activité. Autrement dit, la Déesse est l'âme de l'Âme des mondes, et les *yoginīs* sont les visages de cette unique Puissance.

Vers l'intériorité

En plus du Siddhānta et des *yoginī*- ou *bhairava*- tantras émerge sans que l'on puisse donner de date précise la tradition *kaula*. Fondée sur le culte des *yoginīs*, sa principale innovation consiste à abolir la plupart des signes sectaires qui permettent d'identifier un « porteur de crâne ». Selon les textes *kaula*, qui ne forment parfois qu'un simple chapitre dans des tantras plus vastes dédiés au culte d'une *yoginī* ou d'une forme de Bhairava, les *yoginīs* les plus puissantes refusent de se présenter à ceux qui affichent des signes sectaires. De plus, les rituels *kaula* sont grandement abrégés. Ils tendent à se réduire à l'énoncé de mantras. Enfin, il existe des versions « tantriques » et « *kaula* » de la plupart des grandes traditions du culte des *yoginīs*, dont le Trika et le Krama. En un sens, toute l'œuvre d'Abhinavagupta a pour but de montrer la supériorité de cette forme de śivaïsme sur toutes les autres. Du reste, elle avait de quoi séduire les brahmanes du Cachemire puisque, contrairement aux pratiques des « porteurs de crânes » originels, ont peut s'y livrer en secret tout en conservant l'apparence extérieure d'un brahmane orthodoxe.

Suite aux razzias musulmanes qui eurent raison du śivaïsme tantrique au XII^e^ siècle, les traditions des *yoginīs* connurent un grand déclin. Toutefois, des temples leur furent encore dédiés, et les envahisseurs musulmans eux-mêmes ne restèrent pas insensibles à leurs charmes puisque, via un traité de yoga peu connu et tardif, *Le vase d'ambroisie* (*Amṛtakuṇḍa*), certains mantras trouvèrent leur chemin jusqu'à Damas !

Que retenir de ce bref tour d'horizon de l'immense « océan des tantras de Śiva » ? Pour comprendre la suite, simplement ceci : ces très

nombreuses traditions forment un tout organique, dont Abhinavagupta veut montrer le Cœur vivant, qui est le Trika combiné à la tradition de Kālī. Il s'appuie sur les deux grandes traditions śivaïtes : le Siddhānta et les *yoginītantras* ou *bhairavatantras*[1]. Cette hiérarchie de révélations variées forme comme un immense spectre lumineux, entre d'une part le culte du Siddhānta comme fondement général, centré sur Śiva, soucieux de pureté et d'ordre social, et de l'autre, le culte de Bhairava et des *yoginīs*, centré de plus en plus sur la Déesse au fur et à mesure que l'on s'élève, cherchant à dépasser les restrictions de toutes sortes, en quête de puissance et de liberté. Du Seigneur vers la Déesse, du public vers l'intime, du pur vers l'impur puis vers un au-delà inconcevable, tel est l'architecture dialectique qui forme le corps gnostique du Seigneur et le corpus de l'œuvre de son pieux serviteur Abhinavagupta.
Pour entrer dans cette citadelle, il faut en posséder les clefs. Abhinavagupta les offre « ici et là », comme tout ce qui est secret, mais plus ouvertement au début de sa *Lumière des tantras*. Voyons à présent les principales d'entre elles.

---

1. Certains se demanderont pourquoi nous ne parlons pas ici des traditions tantriques popularisées en Occident depuis le XIXe siècle, notamment grâce à John Woodroff. La réponse est simple : tous ces textes, originaires du Bengale, sont postérieurs à Abhinavagupta. Dans l'histoire du tantrisme en Inde, il y a une vraie coupure au XIIe siècle. Les rois śivaïtes sont renversés par les « barbares » (*mleccha*) de l'islam et la plupart des lignées sont purement et simplement anéanties. Souvent, d'autres tantras réapparaîtront ensuite, avec les mêmes noms, ce qui peut ajouter à la confusion. De là viennent le culte de Kālī propre au Bengale, ainsi que le *haṭhayoga* et le célèbre système des sept *cakras* du corps subtil. Ce tantrisme « post-islam » est très différent de celui de l'Inde à son apogée entre les VIe et XIIe siècle, entre autres raisons parce que celui-ci est solidement structuré et se présente comme une religion globale et complète, alors que les tantras tardifs forment bien des traditions distinctes, mais elles se veulent greffées sur « la tradition védique ». Le tantrisme ancien se voulait supérieur aux Vedas et indépendant d'eux. Mais après les grandes destructions occasionnées par les envahisseurs, rien ne sera plus jamais comme avant et l'on peut affirmer sans crainte de se tromper que le tantrisme tardif est dominé par le souci du retour à l'orthodoxie brahmanique ou védique, ainsi que par l'oubli généralisé de l'âge d'or. De plus, il emprunte beaucoup au bouddhisme tantrique, alors que les tantras d'avant le XIIe siècle ont, au contraire, été source d'inspiration pour le bouddhisme tantrique.

CHAPITRE 3
DE QUELQUES NOTIONS FONDAMENTALES

Lire une œuvre d'Abhinavagupta est une expérience déroutante à plus d'un titre. En effet, il commence souvent par proposer une vision d'ensemble mais condensée à l'extrême, avant de proposer des perspectives de plus en plus détaillées, parsemées de nombreuses digressions. Si l'on ajoute à cela les innombrables références à des œuvres perdues et aux symbolismes de rituels extrêmement complexes, l'on comprend la perplexité du lecteur.

Pourtant, lorsque l'on a la curiosité de dépasser ces obstacles et que l'on pratique une lecture répétée de ces textes, un système clair et simple apparaît. En voici, tout d'abord, une formulation synthétique :

Toutes les choses, réelles ou imaginaires, ne forment qu'un seul et même être, appelé Soi, Seigneur ou « Lumière » (*prakāśa*). En elle-même cette affirmation n'est guère originale. Nombreuses sont les traditions qui, en Occident comme en Orient, affirment cette unité de l'être. Mais, alors qu'il s'ensuit généralement la conséquence que les apparences de nos vies ne sont qu'illusions, il n'en va pas de même chez Abhinavagupta. Dans sa pensée, l'affirmation de l'être n'est pas négation, ni dénigrement, des choses et des êtres, mais au contraire célébration. Bien sûr, tout n'existe que par et dans cette Lumière. C'est d'ailleurs pourquoi elle est le « Seigneur ». Tout dépend d'elle et elle ne dépend de rien.

Mais l'originalité est ailleurs. Car, aussitôt après avoir démontré – sur le ton de la philosophie ou de la poésie mystique – l'unité de l'être, le Fils de la Yoginī affirme que l'être est rempli de possibilités, de puissances. Autrement dit, l'être n'est pas immobile ou inerte comme le ciel. Au contraire, il est *capable* de tout. Capable de prendre conscience de lui-même, de désirer, de percevoir, d'agir, de se diviser et de se réunifier. Par conséquent, la pensée, la parole, les activités humaines et tout ce

qui s'ensuit ne sont rien d'autre que l'aventure de l'Absolu s'éveillant à lui-même. Le Seigneur, nous-mêmes (le Soi) et tous les êtres sommes une seule existence qui se connaît, se méconnaît et se reconnaît, sans fin, juste pour éprouver le vertige abyssal de la perte puis du retour à soi. Car, tout comme il n'existe que l'être, unique et infini, il n'y a qu'un seul sujet qui ressent tout à travers différents corps. Et de même, la seule réalité que l'on expérimente ainsi, c'est soi-même, le Seigneur fait de lumière. Ces mille manières de se perdre et de se retrouver sont les Puissances (*śakti*) du Seigneur, nos possibilités.

Tout devenir n'est donc rien d'autre que l'histoire de cet être débordant qui joue à se perdre pour mieux se retrouver. Remarquons que ce schéma pourrait aussi bien s'appliquer dans un contexte matérialiste ou scientiste : nous ne sommes que des fenêtres par où l'univers prend conscience de lui-même. En effet, Abhinavagupta insiste sur le fait que l'être pur, sans conscience ni désir, ne serait qu'un néant inerte et ne mériterait pas le titre de « Seigneur ».

En résumé donc, nous sommes la réalité s'explorant elle-même. La réalité est le Seigneur et les désirs, les pensées, les sensations, les consciences, sont autant d'inflexions de la Puissance, de la Déesse. Par exemple, quand je désire manger une mangue, je me désire moi-même, Manifestation infinie, mais sous la forme contractée de « cette chose-ci, désirée par cet individu-là ». Le Seigneur est ainsi à la fois sujet et objet. Sa capacité à se percevoir ou se désirer comme objet est sa Puissance. Mais comme cet objet n'est rien d'autre que le sujet, comme toute conscience de quelque chose est, en réalité, conscience de soi, et du même Soi, il n'y a finalement qu'unité : un seul être qui se ressaisit en un seul et même acte de conscience.

Une autre non dualité

On a souvent rapproché cette perspective de celle « non-dualiste » du Vedānta[1] de Śaṅkara, maître de la religion brahmaniste du VIII^e^ siècle dont se réclameront de plus en plus de brahmanes à partir du XII^e^ siècle

1. Le terme Vedānta désigne les Upaniṣads, textes de base que Śaṅkara interprète. Il y en a une douzaine.

jusqu'à nos jours. Chez Śaṅkara, ce qui n'est « pas deux » (*a-dvaita*), c'est la conscience individuelle et l'absolu, conçu comme être impersonnel et immuable. Pour montrer leur identité, Śaṅkara dit qu'il faut abstraire tout ce qui les oppose, c'est-à-dire tout ce qui est particulier, individuel, personnel. Or, selon lui la pensée et le désir sont les manifestations les plus fondamentales de cet individualisme naturel qui nous persuade que nous sommes des êtres limités, voués à mourir et à renaître sans fin. Comme les bouddhistes, mais pour des raisons très différentes, Śaṅkara rejette la conscience, le désir, la pensée, la parole, l'action et le corps. Bref, seul trouve grâce à ses yeux ce qui est absolument immobile, permanent, c'est-à-dire l'être, mais l'être pur, sans conscience au sens ou nous l'entendons ordinairement. Ceux qui connaissent sa doctrine – célèbre et pourtant mal connue – savent qu'il appelle aussi l'être absolu « Soi », « conscience » et « félicité ». Ces descriptions d'un absolu découvert en soi, dans l'instant présent, se trouvent de fait dans les Upaṇiṣads, que Śaṅkara tient pour la Révélation ultime qui, seule, nous permet de découvrir l'absolu dans ce monde d'apparences trompeuses et douloureuses. Pourtant, il souligne que l'être est immuable ; mais il relègue à l'arrière-plan les aspects de conscience et, surtout, de félicité. Avec lui, le Soi devient un être abstrait. La conscience (*cit*) constitue bien l'essence de l'absolu, mais cette conscience n'a pas grand-chose en commun avec celle que décrit Abhinavagupta. Śaṅkara déploie en effet tous ses talents de dialecticien pour dépouiller son concept de la conscience de tout ce qui pourrait ressembler à du désir.
Pourquoi fait-il cela, c'est-à-dire, pourquoi déforme-t-il le message des Upaṇiṣads, dont il se veut pourtant le champion ? C'est qu'il semble s'être donné pour mission de défendre le brahmanisme contre le bouddhisme. Or, c'est un principe constant de l'enseignement du Bouddha que le désir, et donc la conscience, sont la cause de toutes nos souffrances. D'ailleurs, toute conscience est désir et se pose en s'opposant à son objet. Quand l'objet disparaît (comme dans le sommeil ou l'évanouissement), la conscience elle-même disparaît. La conscience que l'on a de ce monde d'illusion n'est elle-même qu'une conscience illusoire, aussi éphémère que les choses qu'elle vise. Rien n'est permanent, il n'y a pas de Soi ni de conscience ultime, et voir cela pleinement, c'est se délivrer

parfaitement du Soi, et donc de la cause de toute souffrance.
Comme beaucoup de philosophes brahmaniques seront tentés de le faire (dont Abhinavagupta), Śaṅkara reprend certaines idées de son adversaire pour mieux le combattre. Cependant, le Soi de Śaṅkara est du coup plus proche du non-soi bouddhiste que du « soi-même » vivant des Upaṇiṣads, et la pure conscience dont il parle est bien difficile à distinguer de la simple inconscience. En somme, il prive le Soi de tout ce qui pourrait prêter à objection : plus de conscience, ni de désir, donc un Soi qui échappe à toute pensée, à la pensée des mécréants bouddhistes. Mais ceux-ci voient bien le défaut qui se fait jour alors : si le Soi est immuable comme le ciel ou l'espace, alors quelle différence y a-t-il entre ce Soi, et rien ? En effet, l'espace n'est rien, ou bien seulement un être de raison, créé par négation imaginaire. Il accueille, mais ne joue aucun rôle comme cause de quoi que ce soit. L'hypothèse d'un Soi permanent est donc un fardeau inutile. À la rigueur, ce n'est qu'un mot sans contenu. Les Bouddhistes suggèrent donc qu'ils ont gagné. Et, en effet, s'ils n'ont pas réussi à éradiquer le brahmanisme, ils l'ont influencé en profondeur. Sans le bouddhisme, la plupart des penseurs brahmaniques n'auraient pas existé. À cet égard, Abhinavagupta adopte une stratégie très différente de celle de Śaṅkara.

Non dualité avec ou sans désir

Pour résumer, disons que la non-dualité de Śaṅkara se distingue de celle d'Abhinavagupta sur les points suivants :

- L'absolu est être pur. Pour Abhinavagupta il est, en plus, action.
- La conscience est conscience pure, sans rapport avec le jugement et la parole. Pour Abhinavagupta, la conscience est la source de tout langage.
- Śaṅkara ne s'attarde guère sur l'absolu comme « félicité ». Abhinavagupta en fait le cœur de son système, notamment en « sexualisant » la liturgie.
- L'absolu n'est que connaissance, sans aucune activité. Pour Abhinavagupta, le Soi est connaissance *et* activité.
- Le Soi est sans désir. Pour Abhinavagupta, le désir, compris comme désir de soi, est l'essence de Dieu.

- L'absolu est défini seulement par négation et exclusion de tout ce qui est ressenti ou pensé. Abhinavagupta ne réduit pas l'absolu au discours, mais il inclut tous les aspects de l'expérience humaine dans le Soi-Seigneur.
- L'absolu n'est pas « Seigneur ». Ce n'est qu'une façon de parler, afin de décrire l'absolu par rapport à nous. Pour Abhinavagupta au contraire, la liberté est le cœur de l'absolu. L'« être immuable » sans cette liberté ne vaut rien.
- Le monde est une illusion, un faux-semblant. Seul l'absolu est réel. Pour Abhinavagupta en revanche, le monde n'est pas une simple illusion. Mais surtout, la question de savoir s'il est réel ou non est mal posée. Ce qui compte, c'est notre jugement vis-à-vis de nous-mêmes, du monde et des autres êtres. Ressentons-nous ce monde comme étranger, hostile, ou bien comme un prolongement de notre être ? Que tout cela soit réel ou irréel n'importe guère.
- Le rituel et le yoga ne sont que des moyens de purification pour se préparer à la connaissance de l'absolu par le moyen des paroles des Upaṇiṣads. Ils font partie de l'illusion. Dès lors, ils ne peuvent nous en délivrer. Abhinavagupta se montre plus nuancé. La connaissance n'est pas le moyen suprême de se délivrer. Il y a, au-dessus d'elle, le pur désir. De plus, l'action rituelle est une forme de langage. Dès lors, pourquoi ne pourrait-elle mener à la prise de conscience de soi au même titre que la connaissance ?
- Seul celui qui devient indifférent à tout peut accéder à la connaissance libératrice. Pour l'adepte *kaula* que fut Abhinavagupta, il n'est pas question d'indifférence. C'est au contraire le manque de sensibilité qui emprisonne la conscience ordinaire dans une gangue de sommeil.
- La délivrance n'est que la réalisation du Soi immuable et inactif. C'est être libre de toute affection, de toute condition et des conséquences des actes. Mais l'action n'est plus possible après la réalisation du Soi. Il s'agit donc d'une liberté toute passive. Pour Abhinavagupta, être seulement libre de tout déterminisme n'est pas la vraie liberté, laquelle consiste plutôt à agir selon une volonté inconditionnée, celle du Seigneur.

- La non-dualité concerne la théorie, jamais la pratique. Il est interdit de transposer les vérités de la connaissance dans le domaine des actes. Le système des castes ne doit jamais être remis en question. Celui qui est libre n'agit pas. Il renonce à tout et vit à l'écart de toute vie sociale. Pour Abhinavagupta, la non-dualité est au contraire une pratique, une éthique, qui implique de se défaire de son adhésion au système des castes.

Il est clair que, même si les différences théoriques peuvent paraître minimes (et encore !), leurs conséquences pratiques sont considérables. À la limite, on pourrait concevoir que le système d'Abhinavagupta puisse s'accommoder de celui de Śaṅkara. D'ailleurs c'est ce qu'a fait une partie de la tradition de la Śrīvidyā, une tradition tantrique contemporaine fort populaire et souvent intégrée aux institutions brahmanistes. En revanche, Śaṅkara ne pourrait adopter toutes les thèses d'Abhinavagupta sans perdre son « soi » brahmanique. Dans la vision inclusiviste du maître de toutes les traditions śivaïtes, la non-dualité de Śaṅkara aurait en effet sa place : elle correspond au moment où la conscience s'affranchi de tous les objets limités dans un geste de négation totale. C'est du moins ainsi qu'Abhinavagupta interprète la célèbre phrase de l'ancienne Upaniṣad : le Soi « n'est pas ainsi, pas ainsi ! ». Cependant, ce vidage n'est pour le śivaïsme qu'une étape vers la souveraineté.

Abhinava ne mentionne pas Śaṅkara. Par contre, il critique une position tout à fait semblable dans ses commentaires sur la *Reconnaissance*, celle de Maṇḍanamiśra[1]. Cet examen porte sur deux points en particulier : d'une part, le Vedānta affirme que les phénomènes sont irréels et sans fondement rationnel. Mais alors, d'où proviennent ces apparences ? Et qui est ignorant, si seul existe l'absolu ? D'autre part, le Vedānta soutient que l'absolu est sans désir ni activité. Mais du coup, il devient impossible d'agir librement. L'adepte du Vedānta semble condamné

1. Un autre partisan du Vedānta, peut-être contemporain de Śaṅkara (aux alentours du VIIIe siècle). Il est proche de Śaṅkara, mais moins radical que lui dans son rejet des rites et de la méditation. Pour Śaṅkara, en effet, aucune pratique ne peut mener à la réalisation du Soi toujours déjà réel. Seule la compréhension des paroles de la Révélation védāntique telles que « Tu es cela » permet d'accéder à cette réalisation.

à craindre la vie, se réfugiant dans une liberté abstraite, retranchée de tout. Or, que vaut une liberté si elle n'autorise pas à agir ?

Liberté passive et liberté active

Car au cœur du discours d'Abhinavagupta dont nous avons plus haut proposé une synthèse, il y a la liberté. L'absolu du bouddhisme, du Sāṃkhya et du Vedānta est un absolu *impersonnel*. Il n'est pas vivant, au sens où il n'est pas animé par une conscience de soi, laquelle est le germe des désirs, des pensées, des paroles et des actes. Le śivaïsme, au contraire, est d'emblée théiste. Il offre d'entrer dans une relation personnelle, comme disent les Chrétiens, avec Dieu, à travers des sacrements et des contemplations qui permettent non seulement de le voir par l'œil de l'intelligence (*buddhi*), mais encore de le savourer par un désir d'amour (*bhakti*) qui va s'intensifiant sans cesse. Cet amour, cet élan qui aspire à se perdre en la déité, à être pleinement possédé par elle, est le trait original et commun à toutes les traditions théistes, dont le śivaïsme. C'est pourquoi l'absolu est le « Seigneur », doué de souveraine liberté. Ces attributs ne sont pas des accidents projetés par l'entendement sur un absolu inconnaissable, mais bien l'essence de l'absolu.

Parvenus à ce stade, il importe de comprendre que de nombreux termes sont synonymes dans la bouche du Fils de la Yoginī. Du côté de l'absolu souverain, il y a l'être ou l'existence (*sattā*), la Grande existence (*mahāsattā*), la Lumière-manifestation (*prakāśa*), l'Apparaître (*ābhāsa*), le Seigneur (*īśvara*) ou Grand Seigneur (*maheśvara*). Du côté de la Puissance de ce Seigneur, les synonymes sont encore plus nombreux : la Puissance (*śakti*) bien sûr, mais aussi la Déesse (*devī*), la Pensée ou Conscience (*vimarśa*), le désir (*icchā*), l'intuition créatrice (*pratibhā*), la liberté souveraine (*svātantrya*), l'omniscience et l'omnipotence, l'action créatrice (*kriyā*), et bien d'autres encore. En un sens, tout l'effort d'exégèse d'Abhinavagupta se ramène à cette entreprise de traduction des termes des tantras en termes philosophiques, et réciproquement.

Parmi les concepts qui fondent le courant théiste en Inde, il y a celui de liberté (*svātantrya*). Ce terme désigne littéralement « le fait d'être à soi-même son propre instrument pour se déployer », pour se « tis-

ser » soi-même. Nous y retrouvons le mot *tantra* qui désigne à la fois un tissage et un livre, tout comme le français « texte » renvoie à « textile » ou « texture ». Cette autonomie se pose par contra-distinction d'avec le dépendant et l'hétéronome (*paratantra*). Ces idées sont bien plus anciennes que le śivaïsme tantrique. Mais les philosophies théistes antérieures à Abhinavagupta concevaient cette liberté comme étrangère au Soi, c'est-à-dire au plus intime des créatures. Pour ces traditions « dualistes » le Seigneur est seul libre. Les créatures et les créations sont dépendantes de lui. Mais, d'un autre côté, elles existent indépendamment de lui pour l'éternité. Le génie de la philosophie d'Abhinavagupta – la Reconnaissance – a été de montrer que les consciences individuelles et les mondes ne sont en réalité que les effets de la liberté du Seigneur. Sans être réduites à de simples faux-semblants comme dans le Vedānta, elles sont reconnues comme des effets du jeu gratuit auquel se livre l'absolu. En effet, pris par l'ivresse de sa liberté absolue, le Seigneur aspire à goûter la servitude. Parfaitement conscient, il désire l'oubli. Illimité, il veut se contracter. Absorbé dans le plus ineffable des ravissements, il se tourne vers la douleur.

En d'autres termes, la connaissance, la félicité, l'infini et autres attributs divins, ne sont pas envisagés ici comme de simples opposés des attributs de la condition humaine. Bien plutôt, la vraie conscience de soi englobe en elle-même la possibilité de son contraire. Il en va de même pour tous les autres attributs. La vraie liberté implique la possibilité de la servitude, etc. Ainsi, l'individualité et la servitude propres à l'état de créature sont une expression de la liberté. L'ignorance et l'inconscience expriment la parfaite conscience, mais librement limitées. De même, les désirs humains sont le pur désir de soi, le pur amour de soi qu'éprouve Dieu pour lui-même, mais réduit à l'échelle infime d'untel ou de tel objet. La non dualité n'est donc pas l'abolition de toute dualité, mais plutôt la réalisation que cette dualité se déploie sur fond d'unité.

Voilà pourquoi Abhinavagupta peut se permettre d'entretenir une vision relativement positive et optimiste du monde, de l'art et des affects humains. Tout ce chaos n'est que le vertige que Dieu éprouve en jouant à se perdre lui-même. Mais contrairement à ce qu'affirment les théo-

logies théistes, il n'y a en ceci aucun plan, aucune fin extérieure[1]. La conscience, la vie sont sauvages et cruelles parce que le Seigneur est parfaitement innocent, à l'image « d'un enfant qui regarde une fresque dans un temple ». Du coup, on ne trouve pas chez Abhinavagupta de réflexion pour réconcilier la bonté de Dieu et l'existence du Mal. Dieu est la cause de la souffrance. Mais Dieu, c'est nous. Dieu est donc le seul agent et le seul patient, le seul coupable et aussi bien la seule victime. C'est lui-même qui joue à se faire souffrir, entraîné par sa liberté sans limites, à l'image de comédiens qui se laissent envahir par leurs rôles. Ils éprouvent de la joie jusque dans leurs souffrances et leurs peines, car ils savent, au fond d'eux-mêmes, qu'il ne s'agit là que d'une comédie. C'est bien quelque chose comme un « paradoxe du comédien » que cherche à nous faire réaliser Abhinavagupta à travers sa métaphysique, son esthétique et son éthique tantriques.

Pour les autres philosophies de l'absolu en Inde, la seule cause de la souffrance, du « mal-être » (*duḥkha*) est l'ignorance. Et cette ignorance, si radicale que personne ne soupçonne son importance, est l'opposé de la connaissance, tout comme sont incompatibles la lumière et les ténèbres. Abhinavagupta admet aussi le rôle fondamental de l'ignorance. Mais il ajoute aussitôt que cette ignorance n'est qu'une expression de notre capacité absolument inconditionnée. Du coup, son discours diverge radicalement, il bascule du domaine du pessimisme ascétique vers une sorte de culture du ressaisissement de soi à travers tous les aspects de la vie, « par delà Bien et Mal ».

Ce sont ces « voies », diverses comme les facettes de la liberté, vers lesquelles nous allons à présent nous tourner.

1. Voilà pourquoi, même si Abhinavagupta parle du « Seigneur », il ne s'agit peut-être pas d'une théologie.

CHAPITRE 4
PAS DE VOIE VERS L'ÉVIDENT

Le Soi est le Seigneur

D'un point de vue philosophique, la différence entre le śivaïsme dualiste et le non-dualisme d'Abhinavagupta tient à leur définition du Seigneur. Pour les dualistes, Śiva est seulement autre que nous, bien que nous partagions la même essence éternelle, omniprésente, omnisciente et omnipotente. Pour Abhinavagupta en revanche, dire que le Seigneur est autre que nous, tout en affirmant que nous partageons une même nature, est incohérent. Comment, en effet, pourrait-il y avoir deux êtres infinis ? Par analogie, si l'espace est infini, il ne peut y en avoir qu'un seul. Il n'y a qu'un seul infini, même si ses possibilités autorisent à distinguer en lui d'innombrables attributs. Mais ces différences ne sont que des êtres de raison, pas des réalités, de même que dans le feu on distingue chaleur et lumière du feu lui-même, et cela pour des besoins pratiques, tout en sachant que le feu qui chauffe est le même que celui éclaire.

Donc, le Seigneur n'est autre que le Soi.

Mais comment faire le lien entre des êtres si opposés ? En d'autres termes, comment soutenir que le Soi est omniscient, par exemple ? En tous les cas, nous, humains ordinaires, ne sommes que des créatures incarnées, soumises comme telles aux contraintes de la forme, de l'espace et du temps. De plus, même en tant que purs esprits affranchis du corps nous resterions, selon la doctrine commune du śivaïsme, handicapés par les souillures de la finitude, de la matière et des conséquences des actes que nous avons posés dans le passé. Pourquoi ? Parce que, comme nous l'avons dit, tel est le bon vouloir du Seigneur. Comme la plupart des pensées de l'Inde, le śivaïsme dualiste n'explique pas la cause première de cette condition de finitude autrement que par la volonté souveraine de Dieu. En revanche, il en donne la fin dernière : le but de

l'existence est de purifier suffisamment ces souillures pour être prêt à recevoir la grâce libératrice sous la forme de l'initiation.

Le Soi ne peut être ni prouvé ni réfuté

Cependant, qu'est-ce qui nous prouve l'existence d'un tel Seigneur ? Enfin, y-a-t-il vraiment quelque chose comme un « soi », c'est-à-dire une identité permanente, immunisée contre l'action du temps ? Contrairement à une opinion répandue, cette idée que nous sommes un absolu qui s'est oublié dans un corps est loin de faire l'unanimité en Inde ! Pour le bouddhisme, par exemple, tout cela n'est qu'imagination. Selon les adeptes de l'Éveillé, un examen attentif révèle bien plutôt qu'il n'y a là qu'un flux de sensations et de pensées. Délivrer le « soi » du cycle des réincarnations, c'est donc simplement se délivrer de l'*idée* du « soi », du « moi » et du « mien », avec toutes les souffrances que l'attachement à ces fictions entraîne, telle une cascade de misères.

Voilà les principales objections qu'un esprit de ce temps pouvait formuler. Et, il faut bien le dire, elles conservent une grande partie de leur pertinence. Abhinavagupta semble, en effet, proposer des choses fort contradictoires : le monde et notre finitude ne sont pas une pure illusion, et pourtant nous sommes le Seigneur tout-puissant. Comment peut-on être à la fois prisonniers de la finitude et tout-puissants ? Même pour une mentalité indienne prétendument habituée aux extravagances mystiques, il y a là de quoi laisser perplexe.

La réponse d'Abhinavagupta, la plus simple mais pas la moins déroutante, est que le Seigneur-Soi ne peut être ni prouvé, ni réfuté. Il est, et il est l'être de toutes les preuves que l'on pourrait avancer à charge comme à décharge. De même, les autres « moyens » que l'on pourrait alléguer pour le faire connaître, ou bien même pour faire connaître son existence, sont tous également vains.

Car le Soi-Seigneur, c'est l'être de tout. Cet être, cette existence des choses - réelles comme imaginaires - n'est rien d'autre que leur manifestation, leur apparaître. Leur apparaître, c'est leur présence. Même le non-être ou le néant est « présent » dans la mesure où l'on peut en parler, l'imaginer, le concevoir et s'en souvenir, fut-ce sur le mode du

« Ah, il n'y a rien, c'est inconcevable » ou « Ça n'existe pas ! ». Cette présence qui embrasse à la fois la présence et l'absence de toute chose est décrite comme « lumière » ou « illumination » (*prakāśa*), car rien ne peut être ni ne pas être, être vrai ou faux, en dehors de cet Être, de même que rien n'est visible sans lumière. Donc on ne peut établir l'existence de l'Existence, tout comme on ne saurait éclairer la lumière à l'aide de la lumière.

On ne peut pas non plus la réfuter. Pour réfuter, en effet, il faut encore de la « lumière » en forme de conscience-connaissance. De plus il faut que l'objet de la réfutation baigne dans cette présence diaphane sans laquelle aucune manière de connaître n'est possible, fut-elle purement négative, en forme de simple constatation d'une impuissance à connaître. De façon plus imagée, vouloir réfuter l'Être est comme vouloir éclairer l'obscurité. Dès que la lumière atteint les ténèbres, celle-ci n'est plus ténèbres, mais lumière. Autrement dit, soutenir que l'Être n'est pas, c'est se contredire et c'est encore, indirectement, affirmer sa présence qui est la présence même du non-être. En termes de conscience, dire que : « Au-delà de ces limites, la conscience n'est plus », c'est encore implicitement avouer la présence d'une conscience au titre de témoin de cette absence de conscience. Affirmer que le monde, la mort ou autre chose, existent en dehors de toute conscience ou en son absence, cela sonne comme le témoignage d'un criminel qui assure qu'il était absent de la scène de crime car il a *vu* qu'il n'y avait personne... Si celui qui veut réfuter l'existence de Dieu réussit, il échoue.

Aucune pratique ne peut faire réaliser le Soi-Seigneur

Mais cela ne prouve t-il pas simplement l'impuissance de la raison ou, comme certains disent aujourd'hui, de l'intellect, du « mental » ? Non, car pour Abhinavagupta, il n'y a à cet égard pas de différence réelle entre un raisonnement « intellectuel » et une pratique de yoga ou de méditation. En effet, toute pratique n'est que la pratique d'une connaissance. Toute pratique n'est qu'un langage, une théorie en acte, car toute action n'est que l'extériorisation d'une connaissance intérieure. Si donc la théorie est incapable de mettre le Seigneur en lumière – puisqu'il est la Lumière même – aucun de ses prolongements pratiques n'en sera

davantage capable. Dans tous les cas, vouloir « réaliser » le Soi revient à chercher à éclairer le soleil avec une bougie : cela est ridicule, et vain.
Voilà pourquoi on ne trouvera nulle démonstration de l'existence de Dieu dans l'œuvre d'Abhinavagupta. Le grand maître de la philosophie de la Reconnaissance qui inspire Abhinavagupta, Utpaladeva, a bien composé une démonstration classique, dualiste, de l'existence de Dieu. Mais dans ses *Stances pour la reconnaissance de soi comme étant le Seigneur*, on n'en trouve nulle trace. Là, en effet, le Seigneur est le Soi, l'essence de toute chose comme de tous les êtres. Ce qu'il faut prouver, ce n'est pas que les choses ont un soi, une nature universelle, mais plutôt que ce soi est *notre* soi, et surtout qu'il est doué des mêmes attributs que ceux du Seigneur, à savoir principalement l'omniscience et l'omnipotence.
Cependant, ce sont là encore des manières de démontrer, indirectement, le Soi souverain. Dans les passages qui expliquent ce point, il y a de ce fait une sorte de tension très vive entre l'évidence du Soi et l'impuissance à le montrer qui, une fois mise en lumière, se dévoile être un moyen habile de le montrer. Dans ce miroir où l'on voit la gnose du Seigneur qu'est l'immense *Lumière des tantras*, Abhinavagupta argumente en effet ainsi :

« Supposons qu'il y ait un moyen pour parvenir à la connaissance (parfaite du Soi). Cette (voie) serait la connaissance (elle-même). (Car) à quoi bon mettre en lumière ce qui est apparent par soi ? Et comment autre chose pourrait le mettre en lumière ? »[1]

La connaissance est en effet comparée à l'acte d'illuminer un objet. Ainsi, une lampe fait voir ce qui était enveloppé de ténèbres. Mais comment et pourquoi éclairer une lampe ? Illuminer la lumière a-t-il un sens ? Si l'on répond que le moyen n'est pas la lumière même, Abhinavagupta répond que, dans ce cas, ce moyen ne pourra rien éclairer. Le Soi est « évident », il est l'Évidence en laquelle se font jour toutes les choses, claires ou obscures, il est la Connaissance en laquelle émerge l'ignorance elle-même, lumière sans laquelle il serait impossible de concevoir la possibilité même d'une ignorance.

1. TĀ II, 9.

Le Soi est évident car il est la conscience

Cette lumière, c'est aussi la conscience, principe de tout :

« La réalité de la conscience est évidente. Dès lors, à quoi bon ces stratagèmes à son endroit ? »

Mais comment sait-on que la conscience est évidente ? Tout simplement parce que « si elle était absente, l'univers n'apparaîtrait pas, car l'univers est (en lui-même) inerte »[1]. Inerte, c'est-à-dire justement privé de la capacité à manifester, à mettre en lumière, à faire connaître quelque chose, capacité qui est le propre du Soi-conscience.

Par conséquent toutes les pratiques sont dérisoires, y compris le yoga ou la méditation. D'un autre côté, il est également vrai qu'elles ne peuvent faire obstacle à cette texture lumineuse qu'est le Soi. Si vraiment elles voilaient le Soi, elles cacheraient la lumière qui les manifeste, et donc elles disparaîtraient dans le néant. Ceci est vrai du reste pour tout ce que l'on s'imagine être un obstacle à l'illumination. Du coup, l'idée même d'une « voie directe » s'effondre. Il n'y a aucun moyen :

« De même, ceux qui désirent discerner l'essence du (Soi) par un moyen direct sont semblables à des imbéciles qui veulent éclairer le soleil de la conscience avec une luciole. Tous ces moyens qui sont extérieurs ou que l'on croit intérieurs, tout cela n'est que le Soi qui est lumière, le propre corps de Śiva. Bleu, jaune, bien être, et (autres phénomènes)[2] : voilà Śiva, pure lumière ! En cette suprême non-dualité qui est lumière, qu'y a-t-il d'autre ? Car même s'il y a une relation de moyen à fin, celle-ci ne peut être que lumière (elle aussi). 'Cela est dualité', 'ceci est la différence', mais aussi 'cela est la non-dualité' : voici le Seigneur suprême, corps de pure lumière qui brille ainsi »[3].

1. TĀ II, 10.
2. « Le bleu, le plaisir, etc. » est une liste d'expériences « extérieures » (le bleu) et « intérieures » (le plaisir). Autrement dit, cette expression désigne le monde de nos expériences quotidiennes.
3. TĀ II, 14-18.

Dans ce passage comme dans les autres, ce que nous rendons par « lumière » (*prakāśa*) est toujours une métaphore pour désigner le Soi en ce sens qu'il est l'essence de tout, ce sans quoi les choses ne seraient ni existantes, ni même concevables. Et cette essence est le fait d'être apparent, manifeste, « lumineux ». Tout est lumière, même l'absence de lumière. Autrement, il serait impossible d'y penser, même si cette obscurité est confuse. Donc il n'y a que lumière :

« Comment une parcelle de ténèbres pourrait-elle apparaître dans la lumière ? Si cette ombre apparaît (lit. « Brille en ce moment même ») alors sa différence d'avec la lumière est réfutée. Si cette ombre n'apparaît *pas*, comment peut-on dire qu'elle existe ? Par conséquent, il est impossible de prouver l'existence de différences dans la Lumière (qu'est le Soi) »[1].

Le Soi n'est pas une chose particulière

Paradoxalement, cette métaphore de la lumière semble exclure tout accès au Soi. Ce paradoxe se retrouve également dans le domaine de l'existence. À vrai dire, cela est bien normal, car pour Abhinavagupta, exister, c'est apparaître, être manifeste, lumineux :

« Le sens commun attribue l'existence, caractérisée par le fait d'être défini, à tout ce qui apparaît sur le mode du 'ceci', à l'instar d'un vase. Mais Bhairava (i.e. le Soi) n'est pas ainsi »[2].

Le Soi est l'existence, mais il n'est pas l'existence de ceci ou de cela. Il est manifestation, mais manifestation illimitée. Il n'est pas une chose, objectivable, pouvant être indiquée, délimitée par une forme, en un moment et un lieu précis, tel un vase. Mais il n'est pas non plus la non-existence, car :

« Il est l'Existence, la vie de tout et la lumière simple qui constitue (tout ce qui est réel ou irréel) »[3].

1. TĀ II, 20-21.
2. TĀ II, 29.
3. TĀ II, 30b.

Si nous ne parvenons pas à l'appréhender, ce n'est pas parce qu'il n'existe pas, mais parce qu'il existe trop. Paradoxalement, c'est le caractère illimité de sa présence qui le fait passer inaperçu. De ce fait, il échappe également au langage. Il ne peut donc être décrit, ni indiqué en vue d'une pratique.
Est-ce à dire qu'il n'y a pas de moyens ? Mais alors, à quoi bon les explications d'Abhinavagupta sur les différentes approches et méthodes enseignées par le Seigneur dans ses tantras ?
Premièrement, ce discours s'adresse à tous, mais peu l'entendent. Autrement dit, le Seigneur choisit de ne pas se reconnaître en la plupart des créatures. Telle est l'économie de la Grâce, dont Abhinavagupta tente une théorie, toujours délicate dans un système dualiste. C'est pourquoi il précise que tout ceci ne s'applique qu'à quelques élus, bien qu'il y ait là une sorte de cercle : on ne sait si ces êtres sont purifiés par la Grâce ou si au contraire, leur pureté les a rendus dignes de cette Grâce. Cependant, à la lecture des passages consacrés à l'exposé de cette « non-méthode », il ressort clairement qu'Abhinavagupta ne se contente pas de décrire une expérience donnée à certains on ne sait comment. Au contraire, il argumente et instruit.

Le Soi est évident, mais il n'est pas encore reconnu comme le Seigneur

Mais à quoi bon, si tout est toujours déjà parfait ? C'est là une seconde réponse au paradoxe apparent de l'évidence du Soi : le Seigneur, en effet, est un fait, un « donné » de toute expérience, si banale soit-elle. On ne saurait donc le construire, ni le réaliser, ni le penser, ni le visualiser, ni le prouver. En revanche, on peut anéantir la croyance qu'il y a quelque chose à faire ou à parfaire. Tel est le sens de la voie de la connaissance que le maître de Śrīnagara enseigne ensuite. La « non-voie » est donc une voie de connaissance, dans la mesure où elle repose sur des arguments et sur une expérience. Simplement, ce moyen consiste à montrer qu'il n'y a pas de moyen. Mais cela n'est pas ruineux, car le Soi est tout : lumière et voiles, sans différence. Ou plutôt, les différences, les degrés, les étapes, les états, les nuances, sont eux-mêmes cette manifestation qu'est le Seigneur. Car le Seigneur n'est pas une lumière inerte, mais une clarté libre, d'une liberté telle qu'elle enveloppe son opposé.

C'est la lumière qui, sans cesser d'être lumière, se fait de l'ombre.
Ce qui domine ici, c'est donc une conscience de plus en plus compréhensive, qui va jusqu'à englober l'ignorance et toutes les sortes d'imperfections concevables. L'outil de cette inclusion sans bornes est la raison (*sattarka*), éclairée par la parole du maître, Verbe du Seigneur :

« Munis de la hache qui met en pièces tout le tissu des restrictions (posées dans les traités), il ne leur reste d'autre œuvre à accomplir que celle d'accorder la Grâce »[1].

C'est là un thème classique de la très célèbre *Bhagavadgītā*, d'ailleurs commentée par Abhinavagupta : le Seigneur ou l'homme déifié ne font rien et font tout. Cette identification à la source de toute efficience est le ressort secret de toute activité apostolique, pourrait-on dire. Car le śivaïsme, loin d'être une gnose retirée loin des soucis des masses, ne prend son sens que par rapport à cette activité universelle du don de la vérité. L'homme déifié participe, dans son incarnation, à l'octroi de la Grâce qui est la finalité de toute l'activité divine, bien qu'ailleurs Abhinavagupta affirme que tout cela n'est qu'un jeu. Mais les deux thèmes, celui de la Grâce et celui du jeu se rejoignent dans leur commune gratuité. Le Seigneur, comme l'homme déifié, agit sans besoin d'agir (*nirapekṣā*). Il n'agit pas pour combler un manque, mais pour laisser s'écouler sa nature en lui-même, parce que le Seigneur est un flux, un dynamisme et non un morne ciel.

L'absence de voie n'exclut pas les voies progressives ou directes

Ces êtres illuminés, diaphanes tels des rayons dans la lumière solaire, ne doivent pas pour autant mépriser ceux qui emploient des moyens, ceux qui suivent des voies progressives, directes ou indirectes. Car tout d'abord, ces « Seigneurs déguisés » sont le même être que tous les autres êtres. Tous les moyens ont le même point d'arrivée, le moyen ultime qui n'est plus un moyen mais le but même : tout est lumière. Seule l'idée qu'il y a de l'ombre se perd, peu à peu, dans la lumière du

1. TĀ II, 38.

soleil, au fur et à mesure qu'elle s'approche du zénith. Tout ceci n'est qu'un seul et même mouvement qui embrasse ignorance, connaissance partielle et progressive, le tout vers une connaissance intégrale.
Du coup les rites – qui constituent tout de même le quotidien du śivaïte – sont saufs. Eux aussi mènent à l'évidence, à condition qu'ils soient comme un discours qui la décrit, au lieu d'être comme une activité qui voudrait la construire. Mais cette conception du rituel ne prend consciemment ce sens que dans les rites des traditions ésotériques du Trika et du Krama.
Abhinavagupta peut donc se payer le luxe d'inclure un programme quiétiste au sommet de son édifice théologique, tout en légitimant les rites sans lesquels la communauté des prêtres śivaïtes ne saurait vivre. Il y a ainsi une sorte de gradation des pratiques, calquée sur celle des traditions religieuses, chaque niveau menant au niveau supérieur et tirant de lui son efficience, en une sorte de vaste hiérarchie cosmique.
Si l'on envisage cette « non-méthode » comme une voie, il faut alors comprendre qu'elle ne montre pas le Soi, mais élimine simplement l'idée que le Soi est autre chose que le Seigneur. Il n'y a donc pas de démonstrations de l'existence de Dieu, mais seulement des démonstrations de la nature divine du Soi. Au fond, il ne s'agit pas de faire connaître quelque chose de nouveau, un fait inédit, mais plutôt de relier entre eux des faits anciens, avérés, mais d'une manière neuve. Telle est la reconnaissance de Soi comme étant ce Seigneur (*pratyabhijnā*) dont parlent les différentes religions théistes.

Ce n'est pas le Soi qui est révélé, mais ses pouvoirs

Abhinavagupta expose cette impossibilité révélatrice qui est au cœur de l'exposé de la non-méthode, exposé qui inaugure la *Lumière des tantras* en particulier, mais qui se retrouve dans toutes les œuvres du maître. Pour comprendre la fécondité de ce paradoxe, il faut lire un discours parallèle sur l'œuvre majeure qui inspire la pensée d'Abhinavagupta, les *Stances pour la reconnaissance*. Le génial commentateur que fut Abhinava explique d'abord ce qu'est une démonstration. Pour saisir l'enjeu de ces discussions, il faut savoir que le terme qui désigne la démonstration – *siddhi* – désigne également la réalisation spirituelle.

Quand il affirme que le Seigneur-Soi ne peut être l'objet d'une démonstration, il veut dire aussi qu'il ne peut être connu par aucun des moyens de connaissance admis alors, à savoir la perception sensorielle, l'inférence ou le témoignage des textes sacrés.

« Qu'est-ce que cette démonstration (dont on parle à propos du Soi ou du Seigneur) ? Elle ne peut être sa production, car (le Seigneur) est éternel »[1].

Pour entendre correctement cet argument, il faut savoir que, pour les logiciens de l'époque[2], une preuve sert à faire connaître ce qui ne l'était pas jusque-là. Plus littéralement, elle collabore à « mettre en lumière » un être ou une chose qui jusque-là gisaient dans les ténèbres de l'ignorance. Utpaladeva, le grand ancêtre d'Abhinavagupta admet d'ailleurs cette définition dans le chapitre consacré à l'élucidation de la notion de preuve : « Une preuve est manifestation inédite » ou de quelque chose d'inédit[3]. Or, qu'est-ce que le Seigneur, selon la *Reconnaissance* ? C'est l'Apparaître de toute chose, la visibilité même, l'évidence incarnée. Dès lors, comment pourrait-on mettre en lumière la mise en lumière elle-même ? Comme nous l'avons dit plus haut, l'on ne peut éclairer la lumière, ni l'obscurité. En ce sens, le Seigneur ne peut être objet de démonstration. Il est bien plutôt le fondement de toute démonstration, la source et le modèle de toute vérité. Autrement dit, Abhinavagupta essaie de réduire toute tentative de démonstration ou de réfutation à une forme d'apparaître. Toute démonstration, toute réfutation, sont donc le Seigneur que l'on cherche à prouver ou à réfuter ! Elles ne peuvent donc rien contre lui ou pour lui.
D'autre part, prouver n'est pas créer, ni produire, ni engendrer ni faire venir à l'existence :

1. IPV I, p. 47.
2. La tradition du Nyāya. Abhinavagupta considère que cette tradition de logiciens, théistes, est utile et valide quand on parle des choses de ce monde, celles qui relèvent du domaine de la Māyā.
3. IPK, II, 3, 1.

« Même ceux qui composent des démonstrations de l'existence du Seigneur (à commencer par Utpaladeva) ne le « produisent » pas (pour autant) »[1].

Faire connaître, ce n'est pas engendrer dans l'être. L'astronome qui voit une étoile, même pour la première fois, ne la crée pas pour autant. La démonstration par la vue ou par le raisonnement est plutôt une révélation de ce qui est, une découverte du préexistant ; elle n'est pas une invention ni une création. Mais l'objection fait sens néanmoins, surtout dans un contexte « idéaliste » comme celui de la Reconnaissance, où la distinction entre être et connaître, entre vérité et réalité, tend à s'estomper. Puisque « être, c'est être » perçu, il est globalement vrai que voir une étoile, c'est en même temps la créer. Mais il y a une exception : le fait d'apparaître, c'est-à-dire la lumière en laquelle se révèlent les choses ou, pour le dire en mettant l'accent sur le versant subjectif, la vision qui voit, ne peut se créer elle-même. Si le regard invente ce qu'il voit, il demeure en effet qu'il ne peut inventer ce regard lui-même. Les choses apparaissent en l'Apparaître, mais l'Apparaître lui-même n'apparaît pas.

De plus, comme nous l'avons dit, le terme utilisé pour désigner la démonstration (*siddhi*) peut aussi désigner la réalisation ou l'actualisation, c'est-à-dire le passage de la puissance à l'être, par exemple lorsque qu'un adepte (*sādhaka*) procède au culte d'un Mantra pour en obtenir certains fruits (*phala*), qui sont justement appelés des « accomplissements » (*siddhi*). La *Reconnaissance* de soi comme étant le Seigneur est, elle-même, l'accomplissement ultime, le souverain bien. Mais dans le cas du Seigneur, il ne saurait être question de production dans l'être puisqu'il est, comme nous l'avons vu, ce sans quoi le néant lui-même ne pourrait « être ».

Mais alors, si un moyen de connaissance ne peut le faire exister, ne peut-elle au moins le découvrir à notre connaissance ?

Abhinavagupta répond que cela non plus n'est pas acceptable, parce que le Soi-Seigneur est un Apparaître, c'est-à-dire qu'il est du même ordre que la connaissance qui prétend le faire connaître :

1. IPV I, p. 47.

« Une démonstration est une mise en lumière (*prakāśa-*) reposant nécessairement sur la mise en œuvre d'un moyen de connaissance valide ».

Une telle activité de manifestation « n'est absolument d'aucune utilité à l'endroit de ce qui est Manifestation/Apparaître ininterrompu »[1]. Bref, il est absurde de chercher à mettre en lumière l'acte de mise en lumière lui-même, la « Lumière de toutes les lumières et de toutes les ténèbres »[2] tant il est vrai que, selon nos auteurs et leurs adversaires, toute démonstration est une activité, une relation donc, de cause à effet. Or, un « phénomène du type cause-effet » est impossible si les deux choses reliées sont de même nature. Comme nous l'avons dit, éclairer la lumière n'a guère de sens.
Abhinavagupta précise[3] que, puisque cet Apparaître est « ininterrompu », il ne peut, à son sujet, être question de *relation*, ni de cause à effet, ni d'aucune autre sorte, ni donc d'emploi de moyens de connaissance valides, de preuves, lesquelles ont la même structure relationnelle que la relation de cause à effet :

« On ne peut employer les facteurs de l'action à son endroit, ni même les moyens de connaissance valides, car il est éternel et de lui-même apparent »[4].

Les « facteurs de l'action » (*kāraka*) sont le nominatif, le datif et autres cas de la langue sanskrite, bref les différents types de relations entre les mots d'une phrase, analysés comme autant de catégories métaphysiques par Bhartṛhari[5]. Or le Soi ne peut être ni sujet, ni objet, ni moyen, ni destination, ni origine, ni lieu. Il est plutôt l'Acte pur qui anime et tient ensemble ces relations, sous la forme de l'Action consciente incarnée principalement dans le verbe ou l'une de ses formes dérivées. En ce sens, toute phrase exprime la forme du temps animé par l'Acte éter-

1. IPV I, p. 47.
2. *Bodhapañcadaśikā*, 1.
3. IPK I, 1, 3.
4. IPV, vol. I, p. 56.
5. Immense penseur non-dualiste qui pensait que l'absolu peut être réalisé par une « purification » de la langue, en s'appuyant sur le sanskrit.

nel. Si cela est vrai, il faut alors admettre que le Soi est au-delà de toute phrase, au-delà de tout discours ou plutôt en deçà, comme un murmure dont les mots seraient autant d'extraits.
Il est donc impossible de réfuter cette existence, ni de l'établir. Le grand dévot qu'est Utpaladeva rappellera, brièvement mais avec force, ce paradoxe précisément en conclusion du chapitre de ses *Stances* consacré à la question de savoir ce qu'est une connaissance valide :

« Quel moyen de connaissance valide, qui (par définition porte sur quelque chose qui) n'était jamais apparu auparavant, (pourrait faire office de preuve de l'existence) du Seigneur, le sujet connaissant, lui qui existe absolument, lui qui est en permanence apparent ? Il est comme un fond uniforme servant de support à la fresque bariolée de l'univers. L'associer au non-être, c'est simplement se contredire ! Il est l'Ancien dont le corps est à tout moment apparent. Il est le réceptacle de toutes les connaissances valides »[1].

Abhinavagupta revient de la même façon sur cette impuissance paradoxale de la science à l'égard du Soi :

« On dit qu'un moyen de connaissance valide », autrement dit une preuve, « est une apparence inédite visant un objet de connaissance valide possible pour un sujet connaissant limité à tous égards »

c'est-à-dire qui s'identifie au corps, etc., objets eux-mêmes délimités dans l'espace et le temps. Or, le Soi en tant qu'Apparaître ininterrompu ne remplit aucune de ces conditions :

« Quelle utilité, quelle pertinence, un moyen de connaissance valide peut-il avoir à l'endroit de ce qui est établi *a priori*, de ce qui est par sa nature même manifeste, de ce dont la forme est apparaître (pur et simple) ? »[2]

Toute cognition dépend de cette conscience. Mais elle-même est indépendante et évidente. Les moyens de connaissance à son endroit sont inutiles et vains.

1. IPK II, 3, 15-16.
2. IPV II, p. 135.

Abhinavagupta souligne également le caractère dérisoire de tout effort pour démontrer l'Apparaître dans d'autres passages comme celui-ci :

« 'Je connais, j'ai connu, je connaîtrai' : de fait, cette connaissance est entièrement fondée sur le ressaisissement intégral 'je' qui porte sur l'Apparaître qui est le Soi. À quoi bon réfléchir davantage à son sujet ? Car, en l'absence de cet Apparaître, le monde entier ne serait qu'obscures ténèbres, ou plutôt ne pourrait même pas l'être ! »[1]

...puisque, comme le fait remarquer Abhinavagupta dans la *Lumière des tantras*[2] :

« Même la non-existence des choses a (elle aussi) pour domaine unique l'étonnement : ('Tiens, le pot n'est pas ici !'). La notion 'ceci n'existe pas' diffère, en effet, de (l'état d'inconscience propre à) un objet inanimé, tel un mur. Ce qu'on nomme lumière resplendit en tout lieu. Comme elle échappe à toute négation, que peuvent à son égard les constructions logiques ? Ces critères logiques eux-mêmes, qui donnent vie à ce qui existe, c'est, en définitive, le Seigneur suprême et Lui seul qui les anime. Même celui qui se plaît à tout nier doit reconnaître que la négation de la connaissance, du connaisseur et du connaissable n'est possible que dans la mesure où ceux-ci se manifestent en moi, sujet conscient. Cette (réalité de la conscience) étant première dans la négation comme dans l'affirmation, quel rôle les critères logiques auraient-ils à y jouer ? »[3]

Ce passage est analogue à cet autre de la *Méditation sur les stances*, qui fait suite au précédent :

« En effet, même un enfant a conscience du fait que (tout) repose dans l'Apparaître. Cela est dit : « Eh, par quoi/par qui le connaisseur peut-il être connu ? » Car si on le nie, quelle question y a-t-il, et quelle réponse serait possible ? »[4]

1. IPV I, p. 71.
2. TĀ I, 5357.
3. Tradition Silburn 1998.
4. IPV I, p. 71, qui cite la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* II, 5, 17.

Il est amusant de remarquer comment Abhinavagupta invoque côte-à-côte le témoignage des enfants et celui des Védas...
Le Soi est donc évident. Mais, en vertu d'une confusion ou d'un assoupissement de notre conscience, nous ne le reconnaissons pas pour ce qu'il est. Nous faisons donc l'expérience du Soi, car rien ne peut le voiler. En revanche, nous n'expérimentons pas le Soi comme une source de bonheur. Nous nous sous-estimons, car nous ignorons nos pouvoirs. Il ne s'agit pas de réaliser le Soi, mais de réaliser que le Soi est le Seigneur. Le Soi est permanent, immuable. Mais comme il est doué de conscience, il peut se reconnaître ou bien s'oublier :

« Bien qu'il soit vu, le (Soi-Seigneur) n'est pas identifié comme tel en vertu de l'égarement. C'est pourquoi on donne à voir cette reconnaissance en dévoilant ses Puissances ».[1]

Approfondissons à présent cette idée d'un Soi évident mais oublié.

Comment éviter de réifier le Soi ?
Comme nous l'avons dit le Soi ne peut être objectivé, c'est-à-dire connu sur le mode du « cela », à la manière d'un vase. Mais alors, faut-il se taire ? Tout d'abord, Abhinavagupta ne manque pas une occasion de rappeler qu'il est impossible de ne pas réifier le Soi, tout en montrant qu'Utpaladeva fait tout pour l'éviter :

« Cette (liberté absolue du Seigneur) constitue précisément la nature de la conscience. Mais si (l'auteur) avait utilisé le terme « conscience » ? Nous disons qu'alors ce ne serait pas la conscience qui serait la vérité finale, car (cette conscience) serait créée, étant en contact avec l'objectivité, en tant qu'elle est objet d'une représentation discursive (du type « voici la conscience »). De même, la proposition « Le Grand Seigneur, omniscient, omnipotent » ferait apparaître cette même sorte (d'objectivation du Soi). Dès lors, il faut s'efforcer d'éviter aussi longtemps que possible cette tare qui consiste à dénigrer (le Seigneur) en l'abaissant au plan de l'objectivité.

1. IPKV, I, 3. Voir le commentaire d'Utpaladeva dans *Les stances sur la reconnaissance du Seigneur* et leur glose par Utpaladeva, L'Harmattan, 2007, pp. 99-100.

Voilà pourquoi (le Seigneur) a été indiqué (dans la stance d'Utpaladeva) au moyen d'un locatif absolu. Car, tant que dure l'enseignement (de la reconnaissance), il est impossible d'éviter totalement de l'objectiver »[1].

Le langage, en effet, nous contraint à parler du Soi et du Seigneur sur le mode du « cela ». Il est, de fait, impossible de l'indiquer, de le pointer du doigt sur le mode de la parfaite subjectivité qui est pourtant le sien propre[2]. Autrement dit, même si le Seigneur ne peut être objet d'une démonstration - ni pour établir son existence, ni pour la réfuter -, nous devons admettre de procéder « comme si » le Soi était, en quelque manière, un objet pour notre entendement. Abhinavagupta nous demande de faire crédit à la *Reconnaissance* de cette contradiction, avec la promesse implicite que si nous acceptons ce marché alors tout s'élucidera au terme de « l'enseignement ».

Le Soi peut être suggéré

On le voit encore quand Abhinavagupta essaie de trouver la raison pour laquelle Utpaladeva dit que la Puissance de connaître – autrement dit la conscience – « est devinée » chez autrui à partir de ses mouvements, plutôt qu'inférée. En effet, à première vue le raisonnement proposé ressemble à une inférence typique, avec son aller-retour du perçu au remémoré, puis au perçu, et avec son élément de symétrie. J'infère qu'untel est doué de conscience parce que, comme moi, il bouge d'une certaine façon, de même qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Abhinavagupta justifie ainsi ce choix de vocabulaire d'Utpaladeva, justification qui montre son souci réel de ne pas réifier le Soi comme conscience :

« Par 'deviné', (l'auteur) montre que la conscience ne peut être objectivée/faite objet de connaissance valide. Autrement, en effet, il aurait dit 'inféré' »[3].

1. IPV I, p. 54.
2. Sauf, peut-être, en pointant l'index vers celui qui regarde, c'est-à-dire vers cette absence de visage au-dessus des épaules dessinée par le philosophe Ernst Mach. Mais Abhinavagupta ne semble pas avoir envisagé cette possibilité.
3. IPV I, p. 78.

Notons également que le chapitre introductif des *Stances pour la reconnaissance* se termine par une invective contre les logiciens (*tārkika*), à distinguer des Logiciens (*naiyākika*), loués précédemment, sans doute parce que ces derniers sont théistes et adeptes, sinon des Transmissions (*āgama*) śivaïtes, du moins des Chroniques (*purāṇa*), d'orientation généralement plus brahmanique, à l'instar de Jayanta Bhaṭṭa, auteur de la pièce satyrique évoquée dans notre esquisse de la vie du maître de Śrīnagara.

Mais Abhinavagupta souligne surtout que le premier chapitre contient l'essentiel de la *Reconnaissance*, son idée essentielle. En effet, il expose en quelques pages la thèse essentielle, celle de l'Apparaître ininterrompu, qui constitue à la fois le fondement et le sommet – la clef de voûte – du système de la *Reconnaissance*. Sans elle, nulle omniscience, ni omnipotence, ni souveraineté ne seraient possibles.

Contre un usage paresseux de la « non-voie »

Mais, si les moyens de connaissance valide sont inopérants à l'égard de l'Apparaître, à quoi bon l'enseignement de la *Reconnaissance*, enseignement fort complexe qu'Abhinavagupta s'employa à expliquer durant les meilleures années de sa vie ? Cette re-connaissance, en effet, n'est-elle pas aussi un moyen de connaissance ? Dès lors, tous ces discours ne sont-ils pas vains ? Ne faut-il pas plutôt admettre que le Soi « toujours présent » est inconnaissable autrement que par une Grâce elle-même incompréhensible ? Ce genre d'objection est ainsi formulé :

« Si l'on considère que le désir sans entrave du Bienheureux[1] ne souffre pas d'être l'objet d'un examen rationnel, on peut conclure ceci : En voilà assez du labeur de ces illusions que sont la réflexion, l'explication, le discours et la lecture attentive des livres : ce lourd fardeau n'a qu'à être abandonné ! Prenons refuge dans le silence. Rien d'autre que le désir du Bienheureux ne délivrera celui qui doit être délivré[2] ! » [3].

1. C'est-à-dire du Seigneur, Śiva.
2. De « l'océan » des renaissances, le *saṃsāra*.
3. PTV p. 43.

De même, c'est une idée déjà assez ancienne à l'époque d'Abhinavagupta qu'il suffit de s'en remettre au Seigneur « éternellement Seigneur et éternellement délivré »[1], pour l'être à son tour par sa Grâce qui est la raison d'être ultime de toute existence[2]. De fait, n'est-il pas antérieur même à tous les maîtres, puisqu'il n'est pas interrompu par le temps ?[3] Alors, à quoi bon s'épuiser dans les traités de dialectique si arides ou bien aux pratiques de yoga ou encore à ces rituels interminables qui forment la plus grande partie des tantras ? Enfin, l'enseignement sur la non-voie est situé au début de l'enseignement d'Abhinavagupta dans la *Lumière des tantras*. N'est-ce donc pas maladroit de la part d'Abhinavagupta de commencer ainsi son exposé systématique des pratiques de sa religion en disant que les pratiques sont inutiles ?

Une première réponse est donnée par Utpaladeva, génial formulateur du texte de base de cette philosophie de la Reconnaissance, les *Stances pour la Reconnaissance de soi comme étant le Seigneur*. Dans la troisième stance du premier chapitre, Utpaladeva formule l'essentiel de son message de manière concise. Après avoir affirmé que le Soi-Seigneur ne peut être démontré ni réfuté par aucune expérience ni aucun raisonnement, il expose la nature de la voie qu'il propose en faisant fond sur la distinction entre l'Apparaître (*prakāśa*) et la conscience de celui-ci (*vimarśa*). Car le Soi n'est pas seulement manifestation ininterrompue. Il n'est pas seulement de l'ordre du fait accompli et toujours déjà accompli. Il n'est pas seulement le Soi, mais il est encore *connaissance* de soi. Cette connaissance est un acte de conscience, un ressaisissement absolument souverain, initiative inconditionnée, synonyme d'action et, en ce sens, de pratique sacrée aussi bien que d'activités quotidiennes profanes. Or, qui dit connaissance dit erreur. Si le Soi est doué de conscience, il peut se tromper sur la seule chose qui existe : lui-même.

---

1. YGB I, 24, texte Filliozat 2005, p. 76.
2. Ibid., p. 80.
3. Ib. p. 82 : YS, II, 26. Notons que dans tous ces passages, l'acception de yoga comme « arrêt du psychisme » semble être provisoirement reléguée à l'arrière-plan, pour laisser place à celle, théiste et śivaïte, d'union du Soi individuel avec le Soi ultime. Et Vyāsa, du reste, cite (*ad* I, 28) un vers qui prescrit le bourdonnement rituel (*oṃ, huṃ, hṛīm*, etc.) comme moyen pour réaliser cette conjonction, conformément à l'enseignement de la *Śvetāśvataropaniṣat*.

De la sorte, nous pouvons résumer la réponse d'Abhinavagupta dans les termes suivants. Il n'y a bien qu'un seul Apparaître, indivis dans le temps comme dans l'espace, indéniable (*anapahnīya*). Mais, en vertu de l'influence des deux modes de l'Acte de conscience – connaissance complète ou bien seulement partielle, il y a soit la Science impure qui engendre les apparences de l'existence ordinaire, la Māyā, soit la « vraie Science », qui engendre les apparences du « Chemin pur », les plans d'existence où le Soi se reconnaît pour ce qu'il est. Ces termes de la théologie śivaïte commune désignent l'expérience du corps et du monde dans une perspective intégrale, vision élargie qui est le but de la Reconnaissance. Le discours de la *Reconnaissance* est lui-même le moyen de parfaire la Science, c'est-à-dire la conscience ou la pensée afin qu'elle redevienne pure, dilatée à la mesure de l'Apparaître illimité.

En d'autres termes, même les interruptions apparentes de l'Apparaître sont, précisément, apparentes, sans quoi nous ne pourrions en parler. C'est pourquoi « ce Soi qui a pour nature d'être Seigneur apparaît sans interruption, et là réside sa liberté absolue »[1]. Mais, parce qu'il est autonome au sens où il peut se connaître comme étant continu ou discontinu, il se ressaisit comme étant tantôt apparent (dans l'état de veille, par exemple), tantôt comme ayant « disparu » (durant le sommeil profond). C'est ainsi, nous explique Abhinavagupta, qu'il assume les rôles distribués sur l'échelle de la hiérarchie des êtres, depuis Śiva jusqu'aux créatures infernales.

L'ignorance est une forme de liberté

D'où vient cette méconnaissance de soi, cet « égarement » dont parle Utpaladeva ? Il provient de « la Puissance du Bienheureux, nommée Māyā, l'Enchanteresse »[2]. C'est en vertu de sa volonté souveraine que le Soi, l'Apparent par essence, ne se reconnaît pas ou bien se méprend partiellement en se prenant pour une apparence limitée telle que le corps, la sensation interne ou l'« inconscience »[3].

1. IPV I, p.57.
2. IPV I, p. 58.
3. Les guillemets se justifient dans la mesure où cette inconscience, si profonde soit-elle, ne se déploie jamais ailleurs qu'au sein de la conscience.

Autrement dit, il n'y a pas ignorance ou absence pure et simple de connaissance, mais plutôt connaissance incomplète[1]. Voilà pourquoi l'Apparaître n'est pas ressaisi en toutes ses implications pratiques[2]. Le Soi n'est pas « pris à cœur à tout égard »[3]. C'est cela qui explique l'insatisfaction de l'être ordinaire, son sentiment d'incomplétude :

« Voilà pourquoi il n'a pas l'efficience qu'il a quand il réalise parfaitement qu'il est Apparaître »[4].

« Efficience » est synonyme de réalité, selon le bouddhiste Dharmakīrti qui influença tant la Reconnaissance, tant il est vrai « qu'être une chose, c'est être une cause ». Abhinavagupta distingue donc deux sortes d'efficience causale et deux sortes de réalités correspondantes : (a) Le fait que tout est, en soi et à jamais, apparaître, manifestation et illumination de lumière et (b), la manière, complète ou non, dont cet Apparaître se ressaisit lui-même, engendrant ainsi les états de « maître » et de « créature servile ». Si la réalité « en soi » ne devient pas un « pour soi » intégral ou adéquat, alors l'efficience du Soi restera à la mesure de l'incomplétude de l'Acte de conscience. La connaissance et le désir de soi doivent s'élever à la hauteur du Soi. En ce sens, il y a place pour un cheminement et la « réalisation du Soi » a un sens. La « non-voie » elle-même est une sorte de voie, seulement abrégée à l'essentiel.
Bref, le Soi a les pouvoirs qu'il se reconnaît. Il s'ensuit, pratiquement parlant, que le fait que l'Apparaître est ininterrompu n'est pas en soi facteur de liberté. C'est plutôt le degré d'amplitude de reconnaissance du Soi qui détermine le degré de liberté. Si la réalité du Soi n'est pas « prise à cœur », réalisée, sondée, éprouvée à fond, prise au sérieux, alors elle reste comme inexistante et l'individu ne peut en tirer nulle satisfaction, comme les herbes sur le bord d'un chemin que l'on parcourt au galop, en voyant sans voir, sans savourer ce que l'on aperçoit.

1. *Aparijñāna* et non pas *ajñāna*.
2. cf. IPK II, 3, 17.
3. IPV I, p. 58.
4. IPV I, p. 58.

Nous faisons tous l'expérience de cette vision aveugle lorsque nous attendons quelqu'un dans une foule. Il arrive parfois que l'on voie la personne, mais sans la reconnaître. Le moment de la reconnaissance est alors un moment de joie d'autant plus fort que nous réalisons que la personne était devant nos yeux. Inversement, certains sont capables de reconnaître des visages sans les avoir vu consciemment. C'est le phénomène de la « vision aveugle ».

En ce sens, que le Soi soit parfait, déjà accompli, etc. n'a en soi aucune valeur. Ce qui libère le cœur est uniquement la capacité à *apprécier* le Soi à sa juste valeur. En lui-même, le fait est neutre. Seule l'orientation du désir, du « cœur » (*citta*), décide du sort d'une existence.

Dès lors, la *Reconnaissance* sert de catalyseur à l'Acte de conscience, afin qu'il passe du mode incomplet au mode complet. Lorsque nous sommes face à un dessin ambigu, une simple suggestion peut parfois suffire à faire basculer notre regard. Notons que cela n'équivaut pas exactement à passer du temps à l'éternité, mais plutôt à ressaisir le temps comme se déployant *dans* l'éternité et dans son prolongement. Reconnaître le fond sur lequel se déploient nos existences, ce n'est pas nier ces vies, mais au contraire leur donner leur pleine valeur.

Notons également que le discours de la *Reconnaissance*, en forme de représentation mentale est, dans cette mesure, une sorte d'erreur portant sur soi. Mais elle est une erreur salutaire, comme un mal guérit par un autre mal, selon le principe thérapeutique déjà énoncé dans un ancien tantra relevant plutôt du Siddhānta, le *Kāmika*.

Mais comment révéler ce fond ? Comment établir l'Apparaître ? Abhinavagupta ne vient-il pas de démontrer que c'était impossible ? Le Soi ne peut être montré ni caché. Mais l'on atteint la plénitude « en dévoilant, en montrant les Puissances du Seigneur – Connaissance et Action – bien connues (par d'autres moyens, à savoir les révélations religieuses et les preuves de l'existence de Dieu) »[1].

1. IPV I, p. 59.

Ainsi, la *Reconnaissance* porte seulement sur du « déjà connu »[1], de l'ordinaire, mais met ces éléments en rapport d'une manière inouïe.

« On n'emploie pas les facteurs de l'action à l'endroit du Bienheureux[2], ni les moyens de connaissance valide[3] ; cette (Reconnaissance) consiste juste à écarter la confusion (concernant le Soi) »[4].

Abhinavagupta ajoute que dans la vie courante il n'en va pas autrement. Faire connaître au moyen de paroles, c'est le plus souvent mettre en relation divers éléments déjà connus, déjà apparents, comme dans une énigme résolue ou un casse-tête. Les discours, généralement, éliminent des doutes, des hésitations ou une confusion, bien plus qu'ils font connaître à proprement parler, tant il est vrai que l'intelligence consiste à mettre en relation. C'est également ce qui se passe dans l'apprentissage du langage. Le mot prononcé par l'adulte devant l'enfant ne lui fait pas connaître le vase qu'il voit déjà. Ou du moins il lui fait connaître le *rapport* entre le mot et la chose. Mais il n'y a aucune apparence nouvelle. De même, dans la Reconnaissance, on reconnaît seulement l'Apparaître pour ce qu'il est. Il n'y a aucune efficience, causale, verbale, physique ou épistémologique, sur ce plan. En revanche, cette Reconnaissance entraîne selon les śivaïtes un bouleversement de celui qui l'opère, de même que l'enfant intègre une nouvelle vision du monde et des capacités nouvelles en acquérant un nouveau vocabulaire. Le discours d'Abhinavagupta se veut une matrice discursive pour renaître à notre nature oubliée. Le Soi est immuable ; seul change le *rapport* de la Lumière à elle-même. Il n'y a donc qu'une seule réalité, au-delà des

1. Le fait que le Seigneur est tout-puissant est déjà connu par le truchement des Chroniques (*purāṇa*), des Epopées (*Mahābhārata*), etc.
2. Ce qui signifie simplement que Dieu n'est pas l'objet d'une démonstration verbale.
3. Autrement dit, les deux sciences fondamentales du système brahmanique, la grammaire et la logique, sont impuissantes à faire connaître l'essentiel. Mais elles demeurent fondamentales. Sans elles, l'on ne pourrait comprendre que l'on ne peut pas comprendre.
4. IPV I, p. 59.

mots et de toute action, mais deux sortes d'expériences radicalement différentes, dans lesquelles le devenir et la liberté apparaissent comme incompatibles ou non.

La non-voie éclaire les pratiques variées

Reste que, malgré l'intelligence de cette réponse, on peut encore se demander si elle n'est pas la marque d'un manque de pédagogie de la part de l'incarnation de Śiva. Ces déclarations sur l'évidence du Soi semblent à première vue ruiner toutes les pratiques de yoga. Du reste, Abhinavagupta ne se moque-t-il pas ouvertement des yogas comme des rituels ?

Or, il est clair qu'Abhinavagupta n'exclut jamais rien de sa conception de l'absolu, puisque tout est lumière, y compris l'obscurité. *A fortiori*, les rituels et autres pratiques supposent une certaine dualité, une différence entre le pratiquant et son but. Contrairement au non-dualisme de Śaṅkara, le maître śivaïte ne fonde pas sa « non-dualité » sur une exclusion de la dualité, mais sur son intégration dans l'unité. Certains systèmes, comme celui du Sāṃkhya ou du Siddhānta posent deux principes distincts qu'ils s'efforcent ensuite de réconcilier. Śaṅkara croit détenir la solution en admettant un seul principe. Or, Abhinavagupta admet que seul le Soi existe. Mais ce Soi est doué de conscience. Cette conscience ouvre la porte à la dualité. Mais le Soi reste un. Simplement, il se conçoit lui-même de diverses manières. Il y a donc non-dualité, mais une non-dualité qui justement rend possible la dualité. Il y a donc finalement trois possibilités : la dualité pure, l'unité pure, et la dualité perçue sur fond d'unité. La dualité dans l'oubli de l'unité est illusion. Mais l'unité excluant la dualité est une erreur. Seule la réconciliation de la dualité et de l'unité rend libre.

Par conséquent, les pratiques ne sont, elles aussi, que le déploiement de la liberté du Soi, déploiement de la dualité sur fond d'unité révélée peu à peu :

« L'action, de fait, n'est rien d'autre qu'une connaissance (éternelle et d'emblée parfaite, mais se révélant) progressivement afin de servir de voie. C'est cette connaissance qu'on nomme alors activité »[1].

1. TĀ, I, 232, Silburn mod. p. 119.

L'activité rituelle, comme toute activité, n'est que l'extériorisation de représentations qui elles-mêmes sont le prolongement d'un élan intuitif qu'Abhinavagupta nomme « volonté » ou « désir » (*icchā*). En ce sens la pratique pour réaliser le Soi en ses divers aspects est la liberté du Soi lui-même. C'est le Seigneur qui parcourt les voies qui mènent à Lui. Il n'y a jamais qu'une seule réalité qui se perd puis se retrouve de mille manières. Ce caractère aventureux de l'absolu ressort particulièrement de ce passage récapitulatif dans lequel Abhinavagupta joue sur les divers sens de la racine *div*, qui donne entre autre le mot « dieu » (*deva*) :

« (Le Soi est Dieu) parce qu'il joue un jeu qui est un jaillissement, masse indivise de la félicité du Soi, sans se soucier de ce qui est à rechercher ou à rejeter. Il est désir de dominer tout ce qui existe et liberté souveraine. Bien qu'il ne soit pas affecté par le langage, un murmure orienté vers la dualité se produit en lui. Manifestant tout ce qui existe, il est illumination. Il est louange car tous les êtres tendent vers lui, jouissant de ses œuvres. Enfin, il est conscience faite de la totalité des actions, constitué de connaissance et d'activité. Il est donc le mouvement à l'origine des apparences »[1].

Dans ce vaste mouvement de flux et de reflux les rituels, dont les divers yogas ne sont que des formes intériorisées, sont donc des actes de dévotion. Les différentes « méthodes » peuvent être envisagées du point de vue de chaque méthode. Ainsi l'activité rituelle prend un sens différent selon que l'on se place dans la perspective de la « non-méthode » ou dans celle de la « méthode individuelle »[2]. Pour l'adepte de la non-méthode, même le rituel sera une pure célébration gratuite. Pour l'adepte de la voie de l'activité, même la non-méthode apparaîtra comme une forme de pratique. Pourtant, les yogas et autres rituels n'ont pas d'autre

1. TĀ I, 101-103, Silburn mod. p. 97.
2. Au total, Abhinavagupta mentionne quatre méthodes (*upāya*). Du côté de l'absence de constructions mentales : 1) la non-méthode ou méthode simple, 2) la méthode de Śiva ou méthode du pur désir ; et, en employant les constructions mentales : 3) la méthode de la Puissance ou de la connaissance et 4) la méthode individuelle ou de l'activité. La méthode 3 est un écho de la méthode 1, et la méthode de l'activité est un écho de celle du pur désir.

but que la louange consciente du Seigneur. Il est clair que cette conception va à l'encontre de la tendance ritualiste et techniciste qui se rencontre dans les tantras comme dans les Védas. En même temps, elle préfigure une tendance qui va devenir dominante au cours du Moyen-Âge indien : celle de l'amour divin (*bhakti*) désintéressé et adressé à un absolu personnel, le Seigneur. C'est vers ce désir de Dieu que nous allons à présent nous tourner, car il est au cœur de la première et de la plus haute des voies, celle précisément du désir (*icchā*).

CHAPITRE 5
LA MÉTHODE DE L'INTUITION ET LA DÉVOTION

Les trois voies

S'appuyant sur une suggestion de son tantra favori, Abhinavagupta développe une théorie des trois voies, que l'on peut réduire à deux : d'une part la voie qui s'appuie sur les constructions mentales (*vikalpa*). Cette voie regroupe presque toutes les pratiques proposées par Abhinavagupta : philosophie, yoga, rituel. D'autre part et au-dessus, se trouve la voie qui ne s'appuie pas sur la pensée, sur l'imagination ou sur le corps (*nirvikalpa*), mais seulement sur un élan dépouillé. Celui-ci n'est pas sans rappeler la pure foi, amour pur ou nu, dont parlent les traditions mystiques de la chrétienté[1]. Dans les deux cas, en effet, la volonté ou le désir sont placés au-dessus de la raison et des facultés corporelles. Il s'agit, en fait, de se plonger dans cet élan qui précède toutes les pensées, mais qui n'est pas une pure conscience immuable ; bien plutôt, c'est un jaillissement qui est la source de toute vie, l'antithèse même de l'immobilité. Néanmoins, ce mouvement est si rapide, subtil et aveugle qu'il parait aussi bien immobile, à l'image d'une toupie.

Pour comprendre l'intention qui pousse Abhinavagupta à employer ce schéma, il faut se rappeler que ce qui détermine l'état de conscience n'est pas le Soi pris en lui-même, mais plutôt la manière dont le Soi s'appréhende lui-même. Ces modes sont les Puissances (*śakti*) ou pouvoirs du Seigneur, traditionnellement regroupées en cinq familles. Tout d'abord, il y a la conscience (*cit*), comprise comme faculté de se ressaisir, de prendre conscience de soi. C'est la liberté, puissance qui fonde le double destin du Soi : liberté dans une manifestation bien comprise ou aliénation dans sa propre création prise pour un monde étranger.

1. En particulier ceux du XVII^e siècle français.

Puis la félicité (*ānanda*), sans laquelle il n'y aurait aucun élan. Elan ou désir qui est justement la troisième puissance, que met en œuvre cette première et plus haute des voies, dite aussi voie du désir (*icchā*) ou voie de Śiva. Ensuite viennent les deux Puissances sur lesquelles prennent appui les deux voies qui s'appuient sur le mental et le corps : d'abord la voie de la connaissance (*jñāna*) qui correspond concrètement à la philosophie de la Reconnaissance. Puis la voie de l'activité (*kriyā*), laquelle regroupe l'ensemble des autres pratiques qui font le quotidien de l'adepte, à savoir yogas, visualisations, récitations, vœux, rituels variés... dont les pratiques sexuelles qui ont rendu le tantrisme si célèbre.
Ces différentes voies mènent à la même réalisation spirituelle. De plus, elles forment aux yeux d'Abhinavagupta un tout harmonieux, à l'image d'une eau qui s'écoule sans interruption d'un bassin vers les autres. En effet, ces voies sont autant de façons dont le Seigneur en personne se reconnaît. Si ces modes débouchaient sur des fruits vraiment différents, il faudrait alors admettre qu'il y a plusieurs Soi. Il y a donc une seule réalité qui se perçoit, s'oublie et se reconnaît d'autant de façons qu'il y a de désirs et de représentations. Le Soi est libre de se ressaisir dans ces modes, même s'ils sont contradictoires entre eux. Encore une fois, si le Soi n'était pas doué de ces possibilités, il ne serait pas le Seigneur. Ces possibilités infinies sont donc le cœur du Seigneur, sa liberté même :

« Si les trois Puissances - désir, connaissance et activité - étaient différentes de lui, alors notre thèse selon laquelle il n'y a qu'un seul Śiva serait sans fondement. Donc, cette conscience est liberté souveraine. Pour autant qu'elle se différencie (en ressaisissant le Soi de différentes manières) elle devient plusieurs puissances »[1].

Autrement dit, ces « puissances » sont autant de modalités de la conscience de soi. Désir, perception, action, conscience pure, félicité, sont autant de façons pour le Soi de s'appréhender, de même que sa luminosité, sa chaleur et son pouvoir de cuisson sont autant de manières de connaître

1. TĀ I, 159-160, Silburn modifiée, p.109.

le feu. Par conséquent, il a autant de manière d'accéder à Śiva qu'il y a de pouvoirs du Soi. On peut les réduire toutes à la conscience de soi ou bien les classer en trois, en cinq, en mille… En réalité, il y a une infinité de puissances, c'est-à-dire d'expériences ou d'états de conscience qui sont tous des portes vers l'absolu, pour peu qu'on les reconnaisse comme telles. Ainsi, la beauté, l'amour, la réflexion, les rituels, l'art, bref le champ entier des expériences humaines, des plus hautes aux plus viles, est potentiellement spirituel. Cependant, Abhinavagupta emploie surtout le schéma des trois puissances, désir, connaissance et activité, car il est simple et fécond à la fois. De plus, cette triade est personnifiée par le panthéon des trois déesses du Trika, la tradition suprême. Au sommet de cette triade se trouve donc le désir.

Un désir nommé Śiva

Le tantra du Trika dont Abhinavagupta est censé tirer les définitions des voies ou méthodes dit ceci quant à cette voie de l'élan de pure foi :

« L'absorption qui se produit grâce à un éveil intense pour qui ne se soucie de rien est dite propre à Śiva »[1].

« Éveil » désigne ici une prise de conscience d'une telle force, d'un tel poids, qu'elle suffit à entraîner la totalité de l'être - conscient et inconscient - dans la mer de la divinité. Bien sûr, une certaine conscience individuelle persiste, mais elle est perdue dans l'océan de la conscience de soi comme l'écume des vagues.
Le terme « absorption », littéralement « le fait d'être possédé par (un dieu ou un démon) » est un héritage du tantrisme extrême des Kāpālikas qui recherchent les pouvoirs surnaturels en invoquant des divinités masculines ou féminines au risque de s'y perdre. À cette différence qu'ici, la perte est voulue. C'est même le désir de cet engloutissement qui constitue toute la « méthode de Śiva » ou méthode du pur désir. Cette soif qui consume toutes les autres peut être spontanée ou bien dûe à une parole,

1. TĀ I, 169, Silburn modifiée, p.111.

à un regard lancé par un être en qui l'on a foi. Mais au fond, tout cela est dû à la Grâce, c'est-à-dire à la liberté souveraine qui est l'essence du Soi. Cette énergie dévastatrice est la Yoginī, la Déesse que l'on invoque dans ce rituel ultime. Le sacrifice consenti est celui de l'ensemble des possibilités de l'individu, les meilleures comme les pires. Il s'agit, littéralement, de s'offrir à Soi, poussé par un désir irrépressible « sans se soucier de rien ». Cette absence de toute autre préoccupation n'est pas vraiment une condition pour accéder à cette méthode. Elle en est plutôt l'effet. Car on pourrait croire, à lire rapidement cette définition, qu'il faut se débarrasser de toute pensée, « faire le vide », et qu'ainsi Abhinavagupta prescrit ici quelque chose de semblable à une pratique de méditation où l'on cherche à calmer l'agitation mentale. Mais il n'en est rien. Du reste, on ne trouvera guère, chez cet auteur, de conseils sur la méditation telle qu'elle est popularisée par le bouddhisme, avec ses grandioses analyses des états que rencontre celui qui aspire à la paix intérieure. L'adepte du Śivaïsme d'Abhinavagupta est bien censé goûter la paix, mais celle-ci ne résulte pas de la mise en pratique d'une technique, d'une posture, etc. mais seulement de l'intensité d'un désir qui est aussi une intuition. Seul compte cet élan. Il peut se traduire par un calme mental, par des postures, des techniques, des discours ou des rituels, mais ceux-ci n'y conduisent pas. Autrement dit, la « méthode du désir » est purement et simplement cette sorte de foi nue dont les mystiques chrétiens ont si bien parlé. Voyez par exemple Ruysbroeck à propos du « troisième avènement du Christ dans l'âme » qui se traduit par un « toucher » dans la meilleure partie de l'âme, l'étincelle de l'âme :

> « Ce toucher profond attire notre esprit et l'invite pour qu'il entre dans l'occupation la plus intime à laquelle une créature puisse se livrer, selon le mode de la créature et dans la lumière créée. L'esprit s'élève ici au-dessus des œuvres, grâce à la puissance d'aimer, jusque dans cette unité où bouillonne le filet d'eau courante qui est le toucher. Celui-ci réclame à l'intelligence de connaître Dieu dans sa clarté, en même temps qu'il attire et invite la puissance d'aimer à jouir de Dieu sans intermédiaire. C'est là d'ailleurs ce que désire par-dessus tout, naturellement et surnaturellement, un esprit qui aime » [1].

1. *Les noces spirituelles*, II, trad. André Louf, p. 150.

Ce passage décrit ce même amour qui, dans la voie de la connaissance située juste au-dessous de celle du désir dans la hiérarchie des voies ou méthodes établie par Abhinava, stimule l'intelligence et la guide vers la compréhension en laquelle elle se consumera pour redevenir pure délectation du Soi. Cet amour, jamais rassasié, éveille la raison en même temps qu'il la mène à sa perte, mort qui est pourtant la fin du désir. C'est pourquoi les grands mystiques peuvent être de grands intellectuels, à l'image du fondateur de la philosophie de la Reconnaissance, Utpaladeva. À côté de ses chants de louanges à Śiva, qui sont la meilleure illustration de cette voie du désir, il débute en effet ses *Stances pour la reconnaissance du Seigneur* par la reconnaissance qu'il a, il ne sait comment, « atteint l'état d'esclave du Seigneur ». Cette irruption de la dévotion au moment d'inaugurer une philosophie confirme que dans ces systèmes tantriques il n'y a nulle rupture entre dévotion et connaissance, volonté et entendement.

Abhinavagupta est aussi l'auteur de magnifiques hymnes, mais son œuvre est différente de celle d'Utpaladeva. On sent chez ce dernier une dévotion à l'état chimiquement pur, d'une intensité d'autant plus touchante qu'elle vient de la bouche d'un homme par ailleurs génial par l'audace de sa pensée. Cela ne veut pas dire, bien évidement, qu'Abhinavagupta n'a rien exprimé de sa ferveur. Il a composé quelques hymnes magnifiques et ses traités sont tissés de stances de louanges, dont celles-ci qui récapitulent la théorie des trois voies, toutes animées par l'amour divin :

« Ô totalité des choses ! De force tu t'empares des cœurs humains et tu joues, tel un acteur, à cacher sous de multiples détours le cœur du Soi. Celui qui te dit insensible[1], c'est lui l'insensible, prétendant à tort être doué de cœur. Et pourtant, il me semble qu'en cette insensibilité réside la louange, car en cela il te ressemble ![2] »

1. Le matérialiste, pour qui le Soi se réduit au corps, fait des quatre « grands éléments », Terre, Eau, Feu et Air.
2. Le matérialiste n'est autre que le Seigneur qui joue à se cacher lui-même. Sans le vouloir, le matérialiste chante la grandeur du Soi, capable de s'oublier alors qu'il est la présence même. TĀ I, 332, Silburn, p. 126.

On pourrait également s'étonner que le fondateur d'une philosophie « non duelle » se livre à de telles confessions, avec ce qu'elles semblent suggérer de dualité. Aujourd'hui, on associe plus facilement la « non-dualité » à des discours qui cherchent à déconstruire tout discours, sans guère de traces d'émotion. Le modèle de cette stratégie de la « terre brûlée » est le bouddhisme de Nāgārjuna qui, à l'instar du scepticisme du Grec Pyrrhon, détruit les thèses sans jamais en proposer une seule. Mais la tradition d'Abhinavagupta est à cet égard très différente. C'est une religion fondée sur une dévotion envers un dieu personnel. Même si elle ne se réduit pas non plus à un théisme dualiste, l'amour de Dieu dont témoignent tous ses auteurs la rapproche davantage des traditions théistes dites « dualistes », śivaïtes ou autres.

Une voie de la spontanéité

Mais revenons à cette expérience telle que l'enseigne Abhinavagupta. Bien qu'il la définisse en termes de connaissance, il ne faut pas oublier qu'il s'agit avant tout d'un élan, donc d'une émotion, bien que cette émotion ait un contenu de connaissance, à savoir le Soi-Seigneur.

Une telle méthode, faite de mouvement plus que de contemplation, est proche de la non-méthode par son caractère « spontané », inopiné, voire violent. D'ailleurs, la Grâce, dans la langue śivaïte, « tombe » sur l'âme comme une cascade pour anéantir toute trace de contraction en elle. N'étant pas elle-même une pensée, elle n'est pas une certitude, bien qu'elle engendre la certitude que « Je suis le Seigneur, et tout est moi ». Si le sujet limité n'est pas entièrement détruit par ce choc (sans quoi il mourrait), son esprit s'en trouve illuminé à jamais.

Un autre trait de cette voie est à retenir : l'intuition du Soi se fait jour « soudainement », sans raison apparente. Mais cette intuition se traduit « graduellement » dans l'intellect, le « cœur » purifié[1]. Cette voie est donc *à la fois* subite et graduelle, directe et indirecte, car elle touche tout l'être. Or, l'intellect et le corps ne peuvent changer instantanément, mais seulement là où ils existent, à savoir dans le temps.

1. TĀ I, 174b-176a.

Mais pourquoi cette voie du désir peut-elle se passer de tout autre moyen ? Y a-t-il une autre explication que la Grâce, cet asile de l'ignorance ? De fait, Abhinavagupta offre des explications alternatives. Pour réaliser le Soi, en effet, on peut soit « employer » ce dont on a conscience (le corps, une sensation, tel objet…), soit la conscience elle-même. Or, tout dépend de la conscience et elle ne dépend de rien. Tout dépend de la conscience, car une fois privé de conscience, plus rien n'existe pour nous. En revanche, la conscience elle-même ne devient jamais un objet de conscience pour une autre conscience, sans quoi elle perdrait son statut de conscience. En ce sens, la conscience est l'indépendance ultime. Donc, celui qui prend refuge en la conscience qui ne dépend de rien, bénéficie à son tour de cette indépendance. Toutefois ne nous leurrons pas. Cette autonomie de la conscience, du Soi, n'est qu'un autre nom de la Grâce, acte gratuit, initiative souveraine du Seigneur. Cette faveur est, de fait, désignée par des termes qui renvoient tous à l'acte de conscience, synonyme de liberté souveraine : « chute de la Puissance » (*śaktipāta*), « prendre sous son aile » (*anugraha*). En d'autres termes, cette méthode est le but lui-même ! Seul le Seigneur peut se reconnaître. À strictement parler, l'individu ne peut pas réaliser le Soi. Ou plutôt, réaliser le Soi est l'acte d'expansion de la conscience qui met fin à la finitude. En l'absence de contraction, il n'y a plus qu'une apparence d'individualité.

Mais en quoi consiste ce désir si intense, et comment l'atteindre ? Tout d'abord, cet amour divin n'est pas un sentiment à créer à coup de bonne volonté, de bonnes œuvres et de prières. Ou alors, si cela s'avère payant, c'est que l'on est déjà poussé par la Grâce, mais sur la voie de l'activité, la troisième voie, au-dessous de la voie de la connaissance. Mais le désir dont Abhinavagupta parle à propos de la voie de Śiva n'est pas un désir nouveau, pas plus que la conscience « toujours-déjà-présente ». En fait, il s'agit du pur élan qui anime tous nos désirs. Tout désir est désir du Soi. Pour le découvrir, il suffit de retourner à ce désir jaillissant, avant que la volonté ne soit conditionnée par son objet conscient, comme un jet d'eau avant qu'il ne retombe, entraîné par la gravité.

Le désir comme reconnaissance de soi

Pour bien comprendre ce miracle, revenons à la philosophie de la Reconnaissance. Bien qu'à strictement parler elle forme la méthode de la connaissance, laquelle nous occupera au chapitre suivant, elle constitue également l'arrière-plan conceptuel de toute la théologie du maître de Śrīnagara. Selon elle, donc, non seulement le Soi est l'objet de chaque expérience, mais encore la manière dont nous l'appréhendons au quotidien récapitule la manière dont le Soi se ressaisit de manière authentique. Chaque désir, si anodin soit-il, est comme une réplique du pur élan qui est l'acte créateur divin. À chaque instant nous créons ainsi le monde.

De la sorte, le tout début de chaque geste ou perception est fait de ce pur élan du désir inconditionné sur lequel s'appuie la voie de Śiva. Quand je vois ce vase, par exemple, le tout premier instant de cette perception est en réalité un désir, ou plutôt une sorte d'élan « sauvage », sans objet déterminé, autrement dit un pur désir de soi. Abhinavagupta y voit une forme d'amour de l'être, donc du Soi. Du moins est-ce ainsi qu'Abhinava, à la suite du grand Utpaladeva, interprète les célèbres paroles du sage antique Yājñavalkya[1]. Tout désir est désir du Soi, au-delà, ou plutôt en-deçà de l'objet ou de l'être apparemment visés. Donc, toute expérience, même la plus neutre affectivement, commence par un désir, et ce désir est désir de Dieu. Mais cet instant passe comme l'éclair. De plus, les hommes n'ont ordinairement nulle conscience de lui. Ils n'imaginent même pas cette possibilité. Dès lors cet élan poursuit sa course, le Soi se contracte, se délimite peu à peu et devient perception de *ce* vase, sur lequel je puis agir en tant que sujet limité dans l'espace et le temps.

Abhinavagupta explique tout cela. Mais ses discours relèvent de la voie philosophique de la Reconnaissance, la voie de la connaissance ou encore de la Puissance. Or, l'adepte de la voie de Śiva ne cherche pas à manipuler ses représentations. De fait il s'absorbe en amont, dans le pur désir innocent et inconditionné à la source de toute représentation comme de toute action. Ces discours ne sont donc pas la cause immé-

1. Voir la plus ancienne Upaniṣad conservée, la *Bṛhadāraṇyaka*.

diate de son absorption. Néanmoins, il est utile d'informer l'esprit afin qu'il plonge en lui-même. De plus, même celui qui suit la méthode de la connaissance finit par adopter celle du désir, car le retour vers le Soi suit le même parcours que le Soi à chaque perception, mais en sens inverse. On pourrait dire que chacun suit sa propre voie, à l'aide de différentes méthodes, la méthode supérieure étant l'âme des méthodes inférieures.

Par ailleurs, bien que cette méthode mette l'accent sur le désir, on peut également décrire cet élan en termes de connaissance. On le nomme alors « connaissance non discursive » (*nirvikalpa*). En effet, conformément à la tendance inclusiviste chère au cœur d'Abhinavagupta, on peut affirmer que, de même que l'action est un prolongement de la connaissance, de même le désir n'est qu'une forme de connaissance subtile. Son objet, indifférencié, n'est autre que le Soi. L'homme ordinaire croit désirer le vase car il est trompé par le langage, par ses propres puissances, mais en réalité il désire le Soi. Donc, en termes de connaissance, ce désir nu est comparable à la vision d'ensemble d'un tableau ou au spectacle d'une cité entière contemplée depuis une hauteur[1]. C'est donc une connaissance directe, « non discursive », non verbale. Pour Abhinavagupta, ceci revient à dire qu'elle n'exclut rien, tel un miroir qui, même limité dans ses dimensions, est capable de refléter un paysage immense, à l'instar de l'œil.

Du reste, le discours inclusiviste de ce penseur généreux cherche à imiter cette expérience de l'évidence non verbale. Car le langage et la pensée ordinaires désignent leur sens en *excluant* le reste. Ainsi, selon l'exemple célèbre du philosophe bouddhiste qui a formulé cette théorie de la signification par exclusion, le sens du mot « vache » apparaît en excluant du champ de la conscience du locuteur tout ce qui est « non-vache ». De même, le Soi se définit par exclusion du non-Soi, etc. Mais le Soi et la conscience dont parlent les maîtres de la Reconnaissance ne se posent pas en s'opposant à quelque chose d'autre, car il n'y a rien

1. Ces exemples sont vraisemblablement tirés de l'expérience personnelle du maître de Śrīnagara, cité entourée de petites montagnes, comme celle où se trouve le temple de Śaṅkara, situé juste au bord du lac Dal.

d'autre que le Soi. Ou bien, même cet « autre » existe, il ne peut exister que dans le Soi, à l'image d'un reflet qui n'est rien en dehors du miroir. Lumière infinie, le Soi-Apparaître est l'apparaître de ce qui est présent, mais aussi de ce qui est absent. De sorte que le Soi n'a pas véritablement d'opposé. Il embrasse en lui-même les catégories du « même » et de l'« autre ». Il ne peut donc pas être le sens d'un mot ou d'une phrase. Il est plutôt le sens indifférencié que l'on savoure intuitivement, directement, à l'orée de toute formulation verbale, comme lorsque l'on cherche un mot ou une formule et que celle-ci reste comme bloquée sur le bout de la langue. Il y a à la fois une certitude pleine de sens, mais pas encore un sens différencié en mots. Cette vision globale devient particulièrement sensible dans les moments où l'on ne trouve pas ses mots, ou bien lorsqu'ils peinent à franchir les lèvres. C'est en effet une expérience courante de voir, sentir ou comprendre, sans trouver les mots adéquats. Cette intuition, prise en sa source vive, est le désir nu, l'élan vers le Soi. Il suffit de se délecter en lui pour se perdre à jamais dans le Soi-Seigneur.

Abhinavagupta ajoute que l'habileté à bondir dans cet instant est déterminée par la Grâce, mais cette Grâce prend d'abord des visages plus communs. En effet, Abhinavagupta raisonne sur la base de la croyance en la transmigration. Si un individu a telle capacité extraordinaire, c'est tout simplement qu'il s'est exercé dans ses vies antérieures :

> « Un expert en pierres précieuses peut remarquer les particularités d'un grand nombre de pierres même si elles lui sont montrées de nuit, le temps d'un éclair. Une telle pureté de la conscience est due à la pratique des vies passées ou à la volonté du Seigneur que rien ne restreint »[1].

De même, dans la voie de la connaissance, la méthode consiste à connaître des aspects du Soi, tels que l'omniscience ou l'omnipotence. Ce sont donc des représentations discursives. Mais la familiarisation avec elles aboutit à une connaissance directe, intuitive. Dans la voie du désir et de l'intuition, il y a non pas une succession de représentations discursives,

1. TĀ I, 184b-186a, Silburn p. 113.

mais une succession d'intuitions symbolisées par les cinquante phonèmes de l'alphabet sanskrit. À travers cette succession d'illuminations de plus en plus vastes, l'adepte débouche sur la connaissance intégrale dont parle la « non-méthode » :

« En cette prise de conscience globale non discursive nommée voie de Śiva, l'éveillé doit fixer son esprit sur les cinquante (illuminations) qu'on a dites. Percevant intuitivement (l'élément) Terre reflétée en lui-même, l'(adepte) atteint la nature (de cet élément, à savoir) Bhairava »[1].

« Cette prise de conscience globale non discursive nommée voie de Śiva » est encore une autre manière de designer l'adoration du Seigneur. En effet, le terme rendu ici par « prise de conscience globale » (*parāmarśa*) a de fortes connotations affectives. Il s'agit non pas simplement de *connaître* un fait, bien que le Soi soit d'abord donné comme le fait le plus évident de tous, mais surtout de le *savourer*, de se délecter en lui, longuement et de tout son être. Le langage imagé des rituels Śivaïtes permet peut être de mieux apprécier la richesse de cette méditation à travers de nombreuses images et expériences sensibles, comme par exemple celle du bain (*snāna*), à laquelle Abhinavagupta consacre d'ailleurs des descriptions assez détaillées.
Quoi qu'il en soit, l'adepte poursuit ce processus d'élargissement de la conscience, s'élevant vers des principes qui incluent tout, jusqu'au Soi-Seigneur fait de pure lumière. Ce pur Apparaître lui-même n'existe que par la conscience qu'il a de lui-même, conscience synonyme de liberté souveraine et de Puissance. Elle est le cœur du Seigneur, le terme de la voie. On voit ainsi comment la conscience, c'est-à-dire l'amour du Soi, est à la fois la méthode et le but. Le fait que l'on y accède par une succession d'intuitions partielles n'est nullement incompatible avec la vision globale sur laquelle on débouche :

« Ainsi, quand on voit une chose rouge dont on n'a (d'abord) qu'une conscience non discursive (et unifiée), on parvient par divers moyens (tels

1. TĀ III, 276, Padoux mod. p. 202.

qu'une succession de jugements de plus en plus complets) à l'idée une et indivise que 'ceci est un vase' ».

L'expérience invoquée ici est des plus banales : quand on voit un vase, on perçoit d'abord une succession de formes et de couleurs variées, selon des perspectives changeantes. À partir de cette succession, l'idée de vase devient de plus en plus claire et distincte.

« De même, celui qui prend conscience intégralement de son propre Soi par un ensemble de principes partiels tel que l'élément Terre ou autre, s'illuminera dans la plénitude »[1].

Désir et Parole, les deux modes de la conscience

Encore une fois Abhinavagupta anticipe sur les explications de la voie de la connaissance. Mais il est bien obligé de faire de cette expérience du désir une forme de connaissance, au moins pour faciliter son partage. L'exposé sur la non-voie était également basé sur le langage de la voie philosophique de la Reconnaissance, celle-ci constituant la clef de l'ensemble de l'édifice conceptuel du maître. Cela étant, il ne trahit pas véritablement l'expérience, puisque ce désir pur est aussi une véritable intuition.

Nous ne décrirons pas ici le détail de l'ensemble des cinquante méditations intuitives et amoureuses symbolisées par les phonèmes de l'alphabet sanskrit, comme A, KA, TA, etc. Retenons-en seulement quelques idées, remarquables par leur originalité.

Premièrement, ce n'est pas un hasard si ce maître de la langue sanskrite choisit des phonèmes pour symboliser ces expériences non discursives. Car, si elles dépassent les possibilités du langage ordinaire, elles le fondent aussi bien. En effet, contrairement à ce qui se passe dans le bouddhisme et la plupart des mystiques, dans la Reconnaissance le langage n'est pas totalement étranger à l'expérience du Soi-Seigneur. Plutôt que de dire qu'elle est non verbale et non discursive, il serait plus juste de la qualifier de pré-verbale et de pré-discursive. De fait, ces intui-

1. TĀ III, 278-279, Padoux mod., p. 203.

tions sacrées sont l'âme de toutes les représentations mentales, sacrées comme profanes, depuis celles de la révélation de la gnose śivaïte la plus sublime jusqu'au bavardage le plus inepte. Ces émotions sont en quelque sorte le langage pré-verbal que le Soi se tient à lui-même, un murmure qui relie la pure conscience de soi aux langages conventionnels que nous pratiquons. Là encore, il n'y a pas *rupture* mais continuité entre les différents plans de l'expérience humaine. Ces phonèmes ne sont pas des conventions, des inventions humaines, mais des expériences naturelles de Soi, des modes de délectation innés du Seigneur, et donc des Puissances, symbolisées dans le rituel par des déesses. Ce sont ces créatures ambivalentes qui vont construire nos « réalités » respectives. Elles incarnent la gamme des émotions et des réactions qui forment le soubassement de nos vies.

Ces germes de la différenciation sont infus, c'est-à-dire présents depuis toujours dans la conscience comme les vagues dans l'océan immobile. La pure conscience de Soi est donc sans pensées discursives, articulées, mais néanmoins elle est pleine de ces sortes d'archétypes des mondes profanes, matrices des univers affectifs possibles. Certaines sont plutôt sympathiques, d'autres sont redoutables. Il y a, comme dirait Spinoza, des passions joyeuses et des passions tristes.

De plus, cette palette d'émotions pleines de sens est la source secrète des mantras, lesquels sont le cœur vivant de toutes les pratiques tantriques sans aucune exception. Les mantras ne sont pas de simples formules magiques ou des sons aux propriétés spéciales. Il n'est nulle part question d'une théorie des effets physiques et psychiques des mantras, bien que les règles de leur prononciation ne soient certes pas laissées au hasard. Mais ces règles existent aussi bien pour le sanskrit en général ou pour réciter des poèmes profanes. L'efficience des mantras est liée au désir du Soi qui gît en chaque homme et aucunement à des propriétés acoustiques. Par ailleurs, l'idée, populaire dans le bouddhisme tantrique, selon laquelle l'efficience des mantras est déterminée par le niveau spirituel de celui qui les ont transmis et par la foi de celui qui les récite, n'existe pas chez Abhinavagupta. Pour ce dernier, les mantras sont incréés, inséparables de la conscience, à l'image des vagues dans l'océan. En fait, chaque âme est un mantra et l'âme des mantras

est la pure conscience de soi, le « je suis je ». Une grande partie, et sans doute la plus difficile, des traités de l'Incarnation de Śiva est dédiée à démontrer qu'il n'y a au fond qu'un seul mantra, lequel n'est rien d'autre qu'une ineffable conscience de Soi, pleine d'émerveillement et de délectation. Les expériences ordinaires sont faites de ses débordements, de ses extases. En se différenciant librement, elle engendre en effet les langues vulgaires et les mantras contenus dans les innombrables révélations des différentes religions. Un *mantra* est un dieu. Une *vidyā* est une déesse. Contrairement à ce qui s'est peut être passé dans le bouddhisme tantrique, le mantra est l'essence de la divinité, avant même toute représentation imagée. Ainsi la tradition la plus ésotérique aux yeux d'Abhinavagupta, le Krama, ne retient pour ses rituels que les mantras, les visualisations étant délaissées.

Deuxièmement, ce corps de phonèmes se condense en un seul mantra : « je ». En sanskrit, cela semble presque naturel, car « je » se dit *aham*[1]. Or, *a* et *ha* sont respectivement le premier et le dernier phonème de l'alphabet sanskrit. Cette heureuse coïncidence est le point de départ de nombreuses méditations. Mais nous n'entrerons pas dans un examen détaillé des cinquante phonèmes, car ce genre de spéculation kabbalistique ne peut être pleinement apprécié que par les amateurs de la « langue des dieux ». Aux autres, un tel exposé donnerait une fausse image de l'enseignement d'Abhinavagupta. Ne retenons donc que deux choses : d'une part, toutes ces intuitions sont enveloppées dans l'intuition « je suis je ». Notez bien : non pas « je suis *moi* », mais « je suis *je* », « je » c'est-à-dire l'*acte* de conscience, ce ressaisissement insaisissable qui caractérise toute vie consciente. D'autre part, il est question ici de volonté, de désir et d'étreinte amoureuse. Comme le désir est le cœur de la méthode de Śiva, attardons-nous sur ces passages.

La conscience (personnifiée par la déesse) que le Seigneur (le Soi) a de lui-même engendre d'abord la félicité et l'émerveillement. Puis cette béatitude déborde pour ainsi dire et devient une tension qui, en s'amplifiant, devient le germe de la conscience individuelle sous la forme du souffle. En somme, l'union du dieu et de la déesse engendre la condition humaine.

1. Prononcé « ahame ».

La conscience comme extase et les deux sortes de dualité

Le désir ou volonté est donc la plus haute forme de conscience après la pure conscience de soi caractérisée par la félicité et l'extase. Comme elle est aussi une forme de conscience, elle est « reprise de conscience de soi » (*vimarśa*), cette expression en forme de pléonasme mettant l'accent sur la capacité du Soi à se ressaisir, à revenir à soi en dépit des innombrables objets qu'elle saisit. On pourrait même dire que tout son être est de se ressaisir, de revenir sans cesse à soi pour retourner ensuite vers un nouvel objet. La conscience est ce qui ne peut jamais devenir un objet, en même temps qu'elle est ce qui ne semble jamais pouvoir coïncider durablement avec soi. Le Soi pense sa pensée, désire son désir, etc., et c'est par ce processus de mise en abîme qu'il s'éloigne peu à peu de lui-même. Mais cela est étrange à dire, car c'est sa nature propre qui le pousse à dévier ainsi de sa propre nature parfaite. Cette capacité à être autre tout en demeurant le même, que nous appelons l'identité, est ici compris comme liberté absolue et souveraineté. Nous y reviendrons.

Pour l'heure, retenons seulement que le Soi se savoure, se délecte, revient sans cesse à soi, tout en créant librement un écart entre soi et soi qui est à l'origine de toute souffrance comme la source d'un étonnement vertigineux. La conscience est donc par nature ambivalente.

Le « je suis je » originel devient alors un « je suis tout cela », germe de la dualité à venir. Le Soi se prend d'abord pour un « cela », avant de se ressaisir de nouveau comme « soi », pour ensuite se retrouver comme objet... et ainsi de suite, à l'infini. Et cette conscience qui ouvre un écart juste suffisant entre soi et soi pour s'émerveiller de ce spectacle est le désir (*icchā*), essence de l'amour divin, personnifié par la Déesse. À ce stade, la dualité est encore harmonieuse. Elle n'est en effet qu'un bref interlude entre deux félicités parfaites, intervalle pris dans un mouvement pendulaire équilibré, à l'image des souffles dont le va-et-vient s'esquisse alors. Ce mouvement immobile est décrit comme vibration, mouvement en soi et acte de conscience de soi :

« L'extase, c'est la projection du Soi dans le Soi par le Soi »[1].

Ce *cycle* d'extase, de sortie de soi puis de retour, est l'archétype de toutes les expériences qui vont suivre, jusqu'à celle de l'individu ordinaire. Comme nous l'avons dit, il y a deux sortes de dualités : la dualité dont nous parlons à présent, qui est une dualité bienheureuse car ressaisie sur fond d'unité, et la dualité qui va en découler, la nôtre, une dualité « pure et dure », sans aucune conscience d'un arrière-plan unifié.
Mais comment passe t-on d'une dualité à une autre ? Il semble que chaque fois qu'il se répète, le cycle perd un peu de son équilibre, en ce sens que le retour à soi n'est pas toujours parfait. L'objet est certes ressaisi comme étant « soi-même », pure Lumière identique à la conscience que l'on en a, mais pas complètement. Il y a un « reste », un résidu, une sorte d'ombre de l'objet qui laisse un doute dans la conscience. L'objet, par exemple tel tableau, est certes savouré et « digéré » par le plaisir que l'on éprouve à le contempler, mais il n'est pas entièrement digéré. En effet, cette délectation engendre des doutes, des commentaires, des alternatives et des dilemmes. Surtout, l'on croit que le tableau est « hors » de notre conscience et qu'il est foncièrement autre chose que nous qui le regardons. Dès lors que la moindre tache subsiste à ce tableau, elle s'inscrit dans l'inconscient et resurgira tôt ou tard, dès que les circonstances s'y prêteront. Voilà pourquoi Abhinavagupta affirme que les doutes (*vikalpa*) sont les barreaux de la prison du *saṃsāra*.
Le pur désir devient alors désir égoïste déterminé par des circonstances accidentelles, selon des goûts et des dégoûts de plus en plus antagonistes jusqu'à l'opposition entre pur et impur, opposition en laquelle Abhinavagupta voit l'essence du devenir misérable.
On peut distinguer deux grandes sortes de cycles correspondants aux deux sortes de dualité : dans le « cheminement pur », le Soi s'objective, se perçoit, se désire comme un « ceci », mais finit par se ressaisir comme « je ». Le Soi s'égare à chaque perception, mais se retrouve dans chaque intervalle entre les perceptions. Si bien que, même si l'objet (le Soi appréhendé sur le mode du « ceci ») existe, il y alterne en toute

1. TĀ III, 141b, Padoux, p. 172, modifiée.

beauté avec le « je ». L'altérité s'esquisse, mais, comme une vague sur l'océan, elle replonge aussitôt dans la subjectivité, la pure conscience de soi du « je suis je ». Cependant il advient un moment où, entraîné par l'ivresse de sa liberté, le Soi s'objective tant qu'il ne revient plus entièrement à lui-même. Il finit par s'enliser dans une conscience en laquelle « je ne suis *que* ce corps-ci » et le reste est autre que moi. Abhinavagupta en parle comme d'une cristallisation de la sève de la conscience ou comme une contraction. La conscience perd alors de son dynamisme, de sa souplesse. Remarquons encore une fois que c'est le mouvement qui se trouve ici mis en valeur, alors que l'inertie est du côté de l'imparfait. La conscience est pur mouvement, fluidité infinie. Mais cette versatilité se retrouve dans la conscience individuelle même la plus assoupie, sous la forme du souffle, des rythmes vitaux et de tous les instants où la conscience, « distraite » de son objet du moment, fait retour à la lumière massive du Soi, comme dans la surprise, l'orgasme ou le désir intense et soudain. Malheureusement, comme nous l'avons dit, cet instant passe vite. L'intervalle entre les perceptions passe inaperçu. C'est alors le « cheminement impur », règne d'une dualité obnubilante. Ou alors, comme c'est le cas durant le sommeil, cette lumière est si massive et illimitée que la conscience, « durcie » par son contact répété avec un Soi fragmenté en objets innombrables, n'y voit qu'une inconscience pure et simple.

Donc Abhinavagupta n'aspire pas à une conscience inerte, projet qui à ses oreilles sonne comme une absurdité, mais à réveiller le Soi, à assouplir la conscience pour qu'elle reconnaisse en toutes choses différentes apparences de Soi, pur Apparaître infini.

Désir pur et désir conditionné

Mais revenons au désir-intuition. Abhinavagupta y distingue deux modalités. Observons au passage combien le maître śivaïte est féru de distinctions, comme le sont tous les lettrés sanskrits. Mais chez Abhinavagupta, ce n'est pas là une simple habitude inconsciente, un maniérisme d'érudit, mais un véritable choix, car sa pensée n'aspire pas seulement à supprimer les différences. Elle souhaite plutôt les incor-

porer dans un tout harmonieux. Un tel soucis de précision correspond à la nature limpide du Soi qui, n'ayant aucune couleur en propre, est d'autant plus capable de laisser apparaître d'infinies nuances.
Le désir pur en effet peut être soit vierge de tout conditionnement par un quelconque objet, soit légèrement conditionné pas lui. En effet, la conscience est comme un océan, et c'est la nature de l'océan que d'être agité de courant et de vagues. De même, nous dit Abhinavagupta, la conscience est spontanément créatrice d'excitation, elle est attente, tension vers, « extase » comme disent les philosophes occidentaux. La conscience, en visant le Soi, l'objective à lui-même, le posant pour ainsi dire face a lui et presque hors de lui, à l'image de n'importe quel autre objet. Car, si tout repose en la conscience, celle-ci n'en est pas moins le dynamisme qui empêche de coïncider parfaitement avec soi. D'un autre côté, s'il y a ainsi arrachement à soi et conditionnement au sens négatif du terme, la conscience n'en est pas la cause. Le problème n'est pas la dualité, mais l'idée que cette dualité est vraiment autre que soi, amie ou ennemie. On pourrait peut-être parler de crispation, au lieu de contraction. La conscience se resserre, devient craintive et cette inquiétude engendre les idéologies religieuses[1]. Le Soi aspire à se saisir lui-même sur le mode du « ceci ». Or, comme nous l'avons vu, la définition de l'objet est qu'il n'est autre que le sujet - le Soi - mais délimité à l'un de ses aspects, comme ce que nous avons coutume d'appeler « notre corps » - alors qu'en réalité *tout* ce que nous percevons est notre corps. Ou alors, Abhinavagupta dit que la conscience cherche à se saisir elle-même comme si elle était un objet de conscience, comme si un miroir cherchait à produire un reflet de lui-même – tâche que seule l'imagination peut accomplir. Or l'imagination est, aux yeux d'Abhinavagupta, une forme de liberté.

1. C'est-à-dire que les règles morales des traités religieux servent à cacher la félicité native de l'âme. Évidemment, c'est là un cercle vicieux. Mais de fait, tout se passe comme si, à un moment de sa danse, le Soi s'effrayait de l'audace de sa liberté infinie. Bien qu'il soit anachronique, le terme d'idéologie se justifie dans la mesure où il y a comme une mauvaise foi du Soi qui choisit de ne pas choisir, de dénigrer sa liberté au profit de systèmes purement dualistes.

Cependant, ayant librement choisi d'ignorer cela, le Soi se retrouve donc dans une situation sans issue : il est pris d'un obscur vertige devant sa liberté illimitée, mais en même temps il ne peut se satisfaire d'un fragment de lui-même (corps, sensations, biens matériels ou spirituels) ; il aspire à la totalité de soi, totalité qu'il ne peut reconquérir que dans l'abandon de toute objectivation, c'est-à-dire de toutes ces choses auxquelles il s'identifie.

Enfin, le Soi doit comprendre que cette tendance à l'objectivation lui est naturelle et inévitable, puisqu'elle découle de sa liberté native. Contrairement à ce que prônent d'autres traditions, il ne suffit pas de renoncer à toute objectivation pour « être soi ». Se perdre dans les désirs est un égarement, mais désirer supprimer le désir en est un autre. Il s'agit plutôt d'opérer un double renoncement : à la tendance à *s'identifier* à un objet d'une part, et à la tendance à *rejeter* tous les objets, de l'autre. Nous avons vu que la peur, autant que le désir, est à l'origine de la souffrance, dans la mesurer ou la peur engendre les religions d'oppression (certes pas sociales, mais spirituelles tout de même) que sont les religions extérieures selon Abhinavagupta. La situation est donc complexe. Mais elle devient plus simple si l'on comprend qu'il suffit de s'abandonner au désir pris en sa source. Au lieu de chercher à les satisfaire les uns après les autres pour n'obtenir que des satisfactions éphémères, il est plus judicieux de laisser libre cours au désir de Dieu, source et destination de tous les autres. Voilà pourquoi Abhinavagupta nous enjoint de ne pas supprimer le désir, mais plutôt de retrouver le désir jaillissant, avant toute bifurcation, avant toute objectivation. Mais à la différence des philosophies hédonistes, Abhinavagupta ne propose pas de s'abandonner aux désirs. Car la remontée, tel un saumon, vers l'origine de tous les désirs implique une ascèse extraordinairement rigoureuse qui exige de se défaire de tous les objets habituels du désir et de la peur. Si l'adepte en est incapable, alors lui sont proposés des rituels tantriques, lesquels sont comme autant de thérapies comportementales visant à retrouver une réelle innocence. Même s'il ne s'agit pas de se libérer des désirs, mais bien de libérer le désir, cette voie reste paradoxalement une voie de dépouillement.

Comment la finitude est encore une forme de liberté

Ce désir originel est également l'acte de conscience « je suis je », parfaite conscience de soi, ressaisissement du Soi-Seigneur sans aucune trace d'altérité à la fin de l'acte. Aucun doute ne subsiste alors : « l'ombre se perdit dans le soleil, et voilà tout »[1]. Le désir est dans ce cas « parfait » (*pūrṇa*) puisqu'il coïncide parfaitement avec son objet, à savoir, l'Apparaître lumineux infini. Ensuite se déploie l'éclosion des objets à partir du Soi. Mais tout cela reste en soi, dans un mouvement circulaire impeccable, unité de la liberté, du désir et de la perception symbolisée par un triangle. En se combinant, ces modalités sont à l'origine de toutes les autres. La conscience est donc libre au sens où elle est une capacité à se multiplier sans se perdre :

« Mais (pourrait-on objecter), comment l'Incomparable et la Félicité[2], qui sont eux-mêmes sans aucune différenciation, pourraient-ils assumer une pareille diversité ? – Écoute ! Ce Seigneur qui est conscience[3] ne peut être délimité. Il est le maître de l'Artisane[4] qui émet et résorbe toute la diversité des énergies sans nombre. Si le Seigneur revêtait la forme d'un corps déterminé, il renoncerait (par là) à sa nature de Seigneur et de conscience et serait tel un vase ou autre (chose inerte). De fait, l'inerte se définit par son apparence délimitée (dans la forme, l'espace et le temps). La conscience, au contraire, diffère de l'inerte en ceci qu'elle n'est pas délimitée ».

Le dernier vers de ce passage, qui se retrouve dans les *Quinze stances pour l'éveil* composées par Abhinavagupta pour ses disciples « à l'intelligence déliée », touche au cœur de la pensée du maître. Le Soi, en effet, n'est pas une chose ni une absence de choses. Il se définit

1. Aṭṭar, *Le Langage des oiseaux*, Albin Michel, p. 296.
2. « L'Incomparable et la Félicité » sont le Soi-Seigneur en tant que Lumière (*prakāśa*) et conscience (*vimarśa*).
3. *Cit*. Nous traduisons par « conscience » pour suivre l'usage. Mais en fait, nous devrions traduire par « Lumière » ou « Apparaître », ou « Être », car *cit* a le même sens que *prakāśa*. Il faudrait prend l'habitude – au moins dans le contexte du śivaïsme du Cachemire – de réserver « conscience » aux termes de la famille de *vimarśa*.
4. La conscience au sens fort du terme (*vimarśa*).

bien plutôt par le fait qu'il ne peut être enfermé dans aucune définition. Par là, Abhinavagupta rejoint le cœur des mystiques de tous les temps. Dieu est « tout autre » en ce sens qu'il échappe à toute délimitation, puisqu'il est même capable de se délimiter sans cesser d'être illimité. En effet, on peut bien dire que le Soi est fini ou infini. Mais le comble de la liberté n'est-il pas de pouvoir s'abaisser à risquer la perte de soi ? Cette espèce d'ivresse, ce goût de la contradiction, sont l'essence du Seigneur. Le Soi ne peut être délimité – car il est condition de possibilité de toute délimitation – mais il se délimite quand même, par jeu.
Cependant, en bon dialecticien qu'il est, Abhinavagupta voit bien qu'il s'agit là d'une nouvelle définition, fut-elle en forme d'anti-définition. Le Soi peut donc se définir. Il n'est pas limité par le fait de ne pas pouvoir être délimité. C'est en ce sens redoublé qu'il est insaisissable. Et cette mise en abîme, cette tendance à aller du côté où on l'attend le moins, est l'essence de Dieu, sa liberté de conscience.
Cette attitude quelque peu désinvolte n'est pas une invention du maître de Śrīnagara. Si il est un trait commun à tout le Śivaïsme, c'est bien celui d'aspirer à se délivrer des oppositions, à viser la liberté dans la réconciliation à travers l'épreuve de tout ce que la pensée ordinaire fuit. Ce qui, évidemment, le rapproche encore davantage de ce christianisme qui invente un Dieu qui se fait le plus humble des hommes, pour que les plus humbles puissent redécouvrir leur divinité.
De plus, nous parlons de processus dialectique car les Puissances, en se combinant et en s'objectivant, finissent par arriver à un état d'équilibre, à l'image des trois modes (*guṇa*) de la nature dans le Sāṃkhya :

« Lorsque ces trois (Puissances de désir, connaissance et activité) resplendissent dans l'unité, alors aucune d'elles n'a plus rien à conditionner car (leurs effets) s'annulent mutuellement »[1].

Ces trois Puissances qui forment le panthéon triadique du Trika sont sises sur les pointes d'un trident que l'adepte, durant le culte quotidien que nous décrirons plus loin, visualise en son corps, sortant par le som-

1. TA III, 107, Padoux mod. P. 162.

met du crâne. Ainsi, la conscience est une, mais cette unité est composée de possibilités innombrables, puisque la conscience est la liberté même.
Cette liberté persiste jusque dans l'état de sujet limité, pour deux raisons. Premièrement, la limitation de ce sujet est une auto-limitation, un effet de la liberté qui est l'essence de la conscience. Deuxièmement, la conscience reste infinie même lorsqu'elle se contracte. Un fragment de conscience conserve en réalité les mêmes capacités que la conscience toute entière. Il en va de même pour le Soi-Apparaître : chaque apparence « contient » tout l'Apparaître et donc toutes les autres apparences possibles. Nous reviendrons plus loin sur cette théorie étrange, mais qui commande l'idée de correspondance entre macro- et microcosme, idée sans laquelle le rituel serait dénué de sens.
Toujours est-il que le sujet individuel est dans une situation intermédiaire entre la pure liberté du Seigneur et l'inertie d'une pierre, situation qui résulte de son désir à la fois de s'objectiver et d'échapper à toute limite objective. Voilà pourquoi les hommes s'identifient à leur corps (ou à leurs biens, à leur fonction, etc.), en même temps que leur esprit est sans cesse distrait sautant, tel un singe, d'un objet à un autre. Même cette douloureuse condition est l'expression authentique de la conscience. Autrement dit, le Soi se conditionne lui-même (car il n'y a rien d'autre) en s'éprouvant comme une multitude de conditions insatisfaisantes. Mais comme tout cela est assumé librement, cet auto-conditionnement est liberté, tant il est vrai, pour reprendre une expression célèbre, que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

Une liberté absolue

Mais le Dieu d'Abhinavagupta, sans doute plus proche en cela du Dieu de Descartes, est créateur de cette loi même. Ce qui est pour nous nécessité reste pour lui une pure liberté, une initiative souveraine. Ce qui veut bien dire qu'il peut à tout instant transgresser ces lois, selon son bon plaisir. La volonté de Dieu est au-dessus des nécessités mêmes de la raison. En fait, les principes de la raison sont une autre forme de la nécessité (*niyati*), de la réalité objective, laquelle n'est qu'une façon pour le Soi de se ressentir, par désir de jeu. Le Seigneur crée tout, y compris la

raison. Du reste, Abhinavagupta définit parfois la liberté souveraine du Seigneur comme ce pouvoir de réaliser ce qui est « plus que difficile à accomplir » à savoir paraître absent dans l'acte de sa présence même (puisqu'il est la présence, la « donation » de cette absence de lui), se multiplier dans l'acte même de se rassembler, et ainsi de suite pour toutes les modalités de l'épreuve de soi. En ce sens précis le Seigneur est au-delà du principe de contradiction. Sa nature consiste à pouvoir nier sa nature. Il prend alors sa présence pour une absence.

La félicité du Soi s'approfondit dans ces contradictions et ces paradoxes car le comble de toute expérience, pour Abhinavagupta, est l'émerveillement, la surprise. Or, comment se surprendre lorsqu'on est seul, invulnérable et tout puissant ? Comment ne pas sombrer dans un ennui plus mortifère encore que la mort ? C'est donc par sa liberté et par soif d'étonnement que le Soi est poussé à s'oublier pour s'identifier à un sujet limité. La conscience est liberté, laquelle aboutit nécessairement à un désir de se limiter soi-même. À partir de là, le Soi aspire à se dilater à nouveau.

Mais d'un bout à l'autre de cette fresque, ce ne sont que différents visages de la liberté elle-même. Ainsi, l'ignorance est une forme de connaissance, l'inconscience une facette de la conscience, la finitude une conséquence de l'absence de limites, la servitude un aboutissement de la liberté, la frustration le *summum* du désir, la souffrance un autre visage de la félicité, et de manière générale, l'imperfection ajoute à la perfection. On pourrait gloser Abhinavagupta avec Leibniz, en disant que « la variété du moins bon entre dans la composition du meilleur ». Cette épopée de la découverte de soi, cette épreuve de la liberté est la Kuṇḍaliṇī[1], déploiement de toutes les possibilités depuis la parfaite conscience de soi jusqu'aux affres des enfers - car Abhinavagupta croit à l'existence des enfers - pour ensuite faire retour à une conscience élargie de soi. Dans l'expérience de l'individu ordinaire, ce mouvement circulaire, cette circulation en soi-même, deviennent le souffle, la parole, mais aussi le désir sexuel et érotique. Le rituel de l'union, secret et « primitif » (*ādi*) est en effet une découverte du désir nu.

1. Voir TĀ III, 137b-141a.

Par ailleurs, la liberté du Soi s'illustre dans le sujet limité par l'acte du « *je suis* ceci ou cela », bien qu'alors ce « je » tende à ne plus être un acte, mais une substance, une chose, définie par des traits objectifs[1].
Conformément à la structure fractale des rythmes de la manifestation – de la conscience de soi – une fois ce cycle accompli « en soi », il se répète à l'extérieur. En d'autres termes, le même thème se répète, mais chaque itération est pour le Soi-Apparaître l'occasion d'aller un peu plus loin dans l'objectivation, jusqu'à l'aliénation qui caractérise le *saṃsāra*.
Comme nous l'avons dit, la manifestation « en soi » est dite pure, car en elle le mouvement d'objectivation est exactement compensé par le retour à la pure subjectivité. Par exemple, je vois ce vase (ocre comme la terre de l'Inde !) : en fait, c'est le Soi, Apparaître illimité, qui se ressaisit comme « ce vase ». La perception « Tiens, voilà un vase » est une conscience de soi, mais d'un soi objectivé, c'est-à-dire contracté dans la forme, dans l'espace et le temps. Ensuite, le Soi se débarrasse de cette contraction et se dit, « ce vase, c'est moi, pur Apparaître illimité qui apparaît ainsi librement ». Il y a objectivation de soi, puis retour à la pure subjectivité, à l'Apparaître pur éprouvé en un « je suis je » sans aucun reliquat d'altérité. Le Krama compare ce ressaisissement à un feu qui ne laisse rien du combustible dont il s'est nourri. La symétrie entre objectivation et retour à la subjectivité est alors parfaite.
Quand, en revanche, l'objectivité n'est plus entièrement reconnue comme Soi, comme pur apparaître, c'est alors la création « à l'extérieur », « impure » car en elle l'objectivation l'emporte sur la conscience parfaite « je suis je ». Pour reprendre l'exemple du vase, on le perçoit comme un objet *face* à soi. Puis on reprend conscience de soi, mais sans identifier le vase a soi. En effet, on éprouve un doute au sein de cette reconnaissance. On se dit par exemple que le vase n'existe pas seulement pour nous, qu'il est fait de matière, qu'il existe indépendamment de la perception qu'on en a, qu'il sera là quoi qu'on en pense, etc. Ces jugements deviennent des habitudes. Ils sont intériorisés si bien que l'individu n'a même plus conscience d'eux. Ces préjugés « réalistes »

1. TĀ III, 125b-127a.

sont comme des reliques d'objectivité non consumées par le feu de la reconnaissance. Elles constituent alors « le monde », la réalité commune, publique, dans laquelle le Soi se croit perdu, avantagé ou désavantagé. Tout se passe alors comme si le feu digestif de la conscience perdait de son pouvoir.

Elle est ainsi contrainte de régurgiter ces reliquats. Le vase, par exemple, réapparaît encore et encore, confortant à chaque fois l'idée que « il n'est pas moi, il est différent des autres vases, des autres choses, je suis différent des autres qui voient ce vase de manière différente ». Voilà comment s'élabore le *saṃsāra*. On pourrait dire que le monde est fait de l'ensemble des apparences, des phénomènes qui n'ont pas été entièrement reconnus. Comme le « retour du refoulé » dans la psychanalyse, l'objectivité apparaît comme telle tant qu'elle n'a pas été totalement consumée, consommée, identifiée de nouveau à soi, au Soi, à l'Apparaître illimité.

En se replongeant dans le désir à sa source, le feu de la conscience se ravive, car il n'a jamais cessé de couver sous la cendre de la soi-disant « réalité » commune. Cette présence latente de la conscience de soi jusque dans ses états les plus assoupis est symbolisée par le serpent kuṇḍalinien dans l'homme et par le « Rudra du Feu de la fin des temps » au plan cosmique. Ce feu est situé tout en bas de l'œuf cosmique et à la base du corps humain. Il brûle doucement mais constamment jusqu'à la déflagration finale, de sorte qu'il « cuit » le monde.

Dans la langue des hommes, ce feu qu'est la conscience porte un autre nom : le Temps, c'est-à-dire la Mort (*yama*). Personnifié sous les traits de la déesse Kālī, nous verrons que le temps est à la fois une puissance terrifiante car elle dévore ses propres enfants, et salvatrice quand elle consume toutes les limites, restaurant l'équilibre dans le cycle de la conscience de soi.

La conscience est en effet ambivalente car elle contient des possibilités terribles. Mais le désir pris en sa source est toujours bon. Plonger en lui, dans l'ambroisie de la vie, dans l'Immortelle, c'est assurément tendre vers le bien, vers ce qui est véritablement désiré. La loi du désir est donc simple : plus l'objet du désir est délimité, plus la frustration guette. Au contraire, plus on s'enracine dans le désir pris en son com-

mencement, plus la plénitude devient une réalité ressentie, et le Soi de lumière et de félicité devient une expérience de première main. C'est que le désir est antérieur à la connaissance, à la perception et à ses doutes. La volonté est à jamais vierge de tout conditionnement et c'est pourquoi, selon Kṣemarāja, elle est « la Vierge », la vie inconditionnée en amont de tout dilemme. Dans le Trika, le désir-volonté correspond à la déesse « Suprême » (*parā*), la meilleure des trois, visualisée sous les apparences d'une jeune femme qui respire la paix et la bienveillance, le corps transparent comme le cristal, faisant le geste du don de la connaissance, de l'absence de crainte, de la conscience et tenant à la main le livre qui enseigne la parfaite conscience de soi « je ».

Des moments de pur désir

La déesse Suprême contient toutes les autres comme la graine contient l'arbre. En d'autres termes, la Puissance contient toutes les possibilités de la conscience dans un état d'équilibre, ou plutôt de fusion. Mais comment accéder à cet état ? À strictement parler, il n'y a pas d'accès vers elle, puisqu'elle est la conscience qui nous permet d'accéder à tous les états. Cependant, il y a des moments de la vie quotidienne durant lesquels elle se montre en sa nudité, des moments de pur désir. Selon plusieurs sources traditionnelles auxquelles se réfère Abhinavagupta, cette Puissance intégrale en forme de pur jaillissement se dévoile dans certains états d'émotion extrême ou dans les intervalles entre deux expériences. Plusieurs stances sont citées, qui résument cette idée typiquement tantrique[1] :

« À la vue d'un parent dont on a été longtemps (séparé), on accède à une félicité très grande. Ayant médité sur la félicité qui vient de surgir, on s'y absorbe, (puis) la pensée s'identifie à elle.

Ayant observé un désir qui surgit soudain, qu'on y mette fin (brusquement). Quelle que soit (la source) d'où il jaillit, que là même il s'absorbe.

1. Toutes les traductions des citations qui suivent sont de Lilian Silburn. C'est grâce à son œuvre de plusieurs décennies que la mystique du śivaïsme du Cachemire nous est aujourd'hui accessible.

Si l'on réussit à immobiliser l'intellect alors qu'on est sous l'emprise du désir, de la colère, de l'avidité, de l'égarement, de l'orgueil, de l'envie, la Réalité de ces (états) subsiste (seule).

Lorsque, physiquement égaré, on a tourné de tous côtés et en toute hâte au point de tomber à terre (d'épuisement) ; grâce à l'arrêt de l'effervescence de l'énergie, la condition suprême apparaît.

Si l'on est privé de force ou de connaissance à l'égard des choses ou encore si la pensée se dissout, dès que prend fin l'effervescence produite par l'envahissement de l'énergie, la forme merveilleuse de Bhairava (se révèle).

Au commencement et à la fin de l'éternuement, dans la terreur et l'anxiété ou (quand on surplombe) un précipice, lorsqu'on fuit le champ de bataille, au moment où l'on ressent une vive curiosité, au stade initial ou final de la faim, etc. la condition faite d'existence brahmique (se révèle).[1]

Au comble de la furie, ou transporté de joie, ou épouvanté et ne sachant plus que faire, ou encore courant à perdre haleine (pour sauver sa vie, un yogī) atteint le domaine où la Vibration (*spanda*) est bien établie.[2]

On décèle le (moment du pur désir) dans la région du cœur à l'instant où l'on se rappelle soudain une tâche urgente à accomplir, quand on apprend une nouvelle excitante, à l'instant précis d'une vision effroyable, à la vue de quelque chose d'inattendu, au début de l'émission séminale ou quand on en parle ; et encore quand on lit rapidement ou quand on s'enfuit en toute hâte. À ces occasions se produit un frémissement de toutes les énergies »[3].

Abhinavagupta en retient principalement deux idées. Premièrement, que le divin se révèle dans les états les plus ordinaires. D'une part, la frontière entre sacré et profane se trouve ainsi remise en question et de l'autre, la limite entre états « yogiques » et états ordinaires est laissée de côté dans une voie qui veut se suffire des phénomènes du quotidien. Ce ne sont pas les émotions et autres réactions qui sont des liens, mais plutôt la manière de les envisager. Grâce à la Reconnaissance, il devient possible de réaliser les liens comme étant un jeu exprimant notre véri-

1. *Vijñānabhairavatantra* 71 ; 96 ; 101 ; 111-112 ; 118.
2. Vasugupta, *Spandakārikā* I, 22.
3. Somānanda, *Śivadṛṣṭi* I, 9-11a.

table volonté. Cette réalisation est accessible par un examen minutieux de l'expérience la plus banale :

« Dans la (Reconnaissance), on apprend à atteindre le sujet absolu au seul moyen d'un examen des expériences comme le bleu, le plaisir, etc. qui apparaissent de la manière la plus évidente (à tous, qu'ils soient initiés ou profanes) »[1].

De même, il est possible d'arriver à cette compréhension par l'attention portée aux extrémités de chaque expérience, y compris celles qui ne sont pas particulièrement intenses. Deuxièmement, cette observation n'est possible que par une attention dépourvue d'effort systématique, une attention légère mais continue qui n'est rien d'autre qu'une forme de dévotion (*bhakti*). Abhinavagupta explique ailleurs que l'effort, dans la mesure où il est douloureux, constitue un obstacle à la réalisation du pur élan de conscience. Il fait remarquer d'abord que le yoga systématique, à « six membres »[2] enseigné dans le tantra du Trika qu'il commente alors, est inutile :

« En réalité, aucune des parties du yoga n'est utile ! En effet, la forme propre du (Seigneur) est sans forme (propre) car il n'est pas délimité. Bien que (l'on parle de) « méthode » pour (réaliser le Seigneur), il s'agit (en fait d'une) « non-méthode » puisqu'il n'y a (en elle) ni rituel ni suppression des activités mentales[3]. Ce navire va par vent faible, sans inspiration ni expiration. Il conduit[4] ainsi l'âme à travers le vaste océan de la dualité, alors même que l'esprit se plonge dans le nectar des objets des sens. Une citrouille ne peut être peaufinée tant qu'elle n'a pas été imbibée d'eau[5]. De même, certains bloquent le cours naturel de l'esprit comme si c'était un cheval (sauvage à dompter). Parce qu'ils cherchent à le briser, il se met à courir dans des voies

1. IPV I, p. 18.
2. Les tantras anciens, tant śivaïtes que bouddhistes (*Guhyasamāja*, *Kālacakra*), prescrivent en effet un yoga en six parties qui diffère sensiblement de celui, mieux connu, de Patañjali qui en comprend huit.
3. Allusion à la célèbre définition du yoga par Patañjali.
4. « Faire traverser » signifie également « sauver ».
5. En Inde, de nombreuses variétés de citrouilles sont séchées et traitées pour servir de récipient ou de résonateurs pour cordophones, comme par exemple la *vīṇā*.

contraires. Pourquoi (ces difficultés) ? (Parce que ceux qui prônent l'effort n'ont pas compris que) généralement, l'esprit peut se délecter même de la douleur, et il arrive qu'il se dégoûte du bien-être ou de la connaissance ! Le maître[1] a indiqué cela de nombreuses façons dans ses enseignements. C'est seulement par un détachement *nonchalant* que les activités des facultés (mentales et sensorielles ordinaires) sont anéanties. Au contraire, tant que l'on s'acharne à les contrôler, elles se rebellent »[2].

La voie du désir n'est donc pas une voie de l'effort, mais une voie d'amour, ou l'intensité de l'émotion peut être d'abord révélée dans les expériences les plus banales telles que la colère. Cependant, rappelons encore une fois que cette démarche présuppose un certain renoncement préalable aux buts humains ordinaires. Sans cela, la colère par exemple sera entièrement tendue vers son objet. Pour retourner à l'énergie brute de l'émotion, il faut être profondément convaincu que la colère n'est pas une solution sur le long terme. Ainsi, l'attention sera préparée à lâcher sa fascination pour l'objet habituel et se retourner vers l'émotion pure. Cela demande un immense sacrifice. L'on comprend alors l'utilité de l'univers symbolique des « champs de crémation », ambiance morbide et érotique à la fois, qui signifie que, pour rencontrer la Yoginī de la conscience bienheureuse, il faut premièrement avoir le courage d'entrer dans le sinistre champs de crémation, c'est-à-dire de laisser mourir le « vieil homme » perclus d'espoirs et de craintes.

La « théorie » du Soi-miroir et de sa liberté

La méthode du désir met ainsi l'accent sur le côté affectif de la conscience. L'amour et les émotions intenses sont alors autant de portes vers le Soi. Mais comme nous l'avons vu aussi, cet élan, ce ressenti sont une *connaissance* intuitive, confuse, de tout ce qui peut être connu par la suite, et non pas simplement une émotion aveugle. Ou plutôt, l'émotion est une forme de connaissance. Quand on éprouve le « je

1. Peut-être Hrasvanātha, un maître de la tradition du Krama dont nous avons deux textes qui proposent des expériences originales pour réaliser le Soi, à la manière du *Vijñāna Bhairava Tantra*.
2. *Mālinīvijayavārttika* II, 106-112.

suis je » on est le Soi subissant l'*émotion*, la mise en mouvement primitive (*spanda*), mais aussi bien l'on *connaît* que « je suis tout ». Le désir est connaissance, et cette omniscience se prolonge en toutes les actions divines, animales et humaines.

Abhinavagupta ne pouvait donc exposer la méthode du désir sans en parler aussi comme d'une connaissance. Nous avons déjà vu quelques termes dans ce registre, comme la « conscience de soi » (*pratyavamarśa*), l'intuition créatrice (*pratibhā*) ou encore la « conscience amoureuse » (*parāmarśa*), terme qui se situe précisément au croisement des registres du désir et de la connaissance.

Le Fils de la Yoginī amplifie l'exploration du désir comme conscience à l'aide d'une métaphore particulièrement riche, celle du miroir. Dans le chapitre de la *Lumière des tantras* consacré à la voie de Śiva et dans ses commentaires aux *Stances pour la Reconnaissance*, il la développe plus qu'aucun de ses prédécesseurs.

Le Soi-Apparaître est comparé à la surface limpide d'un miroir en qui les reflets apparaissent, tout comme les phénomènes de l'univers. Ainsi, tout se manifeste en soi, de même que les reflets n'apparaissent pas, et donc n'existent pas, en dehors du miroir.

Le miroir, comme le Soi de lumière, est pur, limpide. Mais comme la pureté du miroir est limitée, il ne peut accueillir que les formes matérielles. Il n'a pas le degré de pureté requis pour laisser apparaître en lui les odeurs, les saveurs ou les sensations tactiles. Certaines formes reflètent les sons. C'est du moins ainsi qu'Abhinavagupta interprète le phénomène de l'écho. Mais seul le Soi doué de conscience peut refléter tout cela sans aucune restriction.

Cette notion de pureté (*svacchatā*) est capitale, car Abhinavagupta en tire des conclusions très originales sur le rapport entre l'Apparaître illimité et les apparences, en même temps qu'elle éclaire la notion de liberté.

Lisons un premier passage qui articule tout cela de façon concise :

« La suprême splendeur de Bhairava est envisagée ici (dans le contexte de la méthode du désir) en insistant sur son aspect de liberté ».

Dans le chapitre précédent de la *Lumière des tantras*, en effet, Abhinavagupta avait exposé la « non-voie », laquelle met l'accent sur le Soi lui-même, comme Apparaître. Comme nous l'avons dit, les trois voies mettent l'accent sur différentes manières pour le Soi de s'éprouver. La première voie, dite de Śiva, s'appuie sur le désir, compris comme acte de conscience de soi, désir de soi et liberté. De plus, cette Puissance est « suprême » en ce sens qu'elle enveloppe en elle-même les autres Puissances, à savoir la connaissance et l'action. Après avoir exposé le Soi-Apparaître dans le chapitre sur la « non-méthode », Abhinavagupta met donc à présent l'accent sur le désir que cet Apparaître ressent pour lui-même. Pour commencer, il résume ce qu'il a déjà établi, à savoir que rien n'existe en dehors de cet Apparaître :

« Cet Apparaître (qu'est le Seigneur) est ce qui confère son apparence à toute chose. Rien n'est autre que lui, sinon cette chose (autre que lui) n'apparaîtrait pas. De cette façon, le suprême Seigneur dont la liberté est sans entraves fait apparaître dans le firmament de son propre Soi tout l'immense déroulement des émanations et résorptions cosmiques. Comme en un clair miroir apparaissent sans se confondre la terre, l'eau, et autres (formes), de même, en cet unique Seigneur de pure conscience, (apparaissent) tous les aspects possibles »[1].

Cet « enseignement du miroir » comme l'appelle Abhinavagupta rentre dans le cadre de sa critique de toute démarche pratique ou même théorique visant à « réaliser » le Soi. Selon lui, toute apparence apparaît dans l'Apparaître comme un reflet dans un miroir, comme une lumière sur une lumière. On peut les distinguer, mais non pas les séparer. La différence entre eux n'est que de nuance. Et, de toute façon, ces différences ne sont encore qu'autant de modes de l'Apparaître.
De plus, de l'objet reflété au reflet dans l'orbe, tout s'inverse. Le maître de Śrīnagara l'explique en détail dans son *Commentaire au tantra de la Suprême, souveraine des Trois Puissances*. De même que dans un miroir, le haut devient le bas, de même la conscience apparaît comme un produit de la matière inconsciente, alors qu'en réalité la conscience

1. TA III, 3-4, Padoux mod., p. 140.

est la source de toute existence. Ce qui est premier apparaît, par le jeu de la libre conscience, comme dernier et dérivé.

Afin de développer ce point, Abhinavagupta critique l'emploi de la métaphore du miroir par une école philosophique ancienne et célèbre, celle du Sāṃkhya. Selon elle, la pure conscience (*puruṣa*) est entièrement inactive. Le monde des objets, appelé « nature » (*prakṛti*) est quant à lui actif, mais dépourvu de conscience. Ces deux entités ne peuvent s'influencer mutuellement, car le Soi de pure conscience est éternellement libéré. Or, pour être un individu, il faut à la fois être conscient et doté d'un corps. Pour expliquer comment l'impression d'être un agent peut se faire jour, le Sāṃkhya pose alors l'hypothèse d'un intellect (*buddhi*) fait de matière inerte, mais d'une limpidité telle qu'il peut *à la fois* recueillir la « lumière » du Soi-conscience et les apparences des objets. L'individuation devient ainsi possible, alors que le Soi n'entre jamais réellement en contact avec la matière.

Mais pour Abhinavagupta, un substrat ne peut refléter que ce qui est aussi pur ou moins pur que lui. Ainsi l'œil, la surface de l'eau ou d'un métal poli reflètent des formes matérielles ou d'autres surfaces équivalentes. Mais affirmer qu'une substance inerte, comme l'est l'intellect selon le Sāṃkhya, serait susceptible de refléter la conscience, est absurde. Comme Abhinavagupta l'a fait remarquer dans le chapitre sur la « non-méthode », seul l'inverse est possible : l'intellect comme le reste apparaissent *dans* la conscience, les apparences apparaissent *dans* l'Apparaître. Le contraire est impossible, d'où l'inanité des méthodes qui veulent atteindre le parfait par l'imparfait ou réaliser la réalité. Dès lors, il apparaît que cette critique de la version sāṃkhya de la métaphore du miroir ne fait que réitérer, dans un contexte différent, la critique de la thèse de l'école théiste du Nyāya selon laquelle il serait souhaitable et possible de prouver l'existence du Soi et du Seigneur. Les deux erreurs sont analogues : dans les deux cas, il y a inversion de la hiérarchie véritable, en ce sens que l'on veut « éclairer le soleil avec une luciole »[1].

1. TĀ, II, 14.

De fait, cette inversion spatio-temporelle est la caractéristique majeure du passage de la « Science » pure et vraie à la Science impure et limitée, de l'expérience parfaite à l'expérience imparfaite, nommée « plan de la Māyā », *māyā* étant un vieux terme qui désigne la magie, au sens d'un tour de prestidigitation. Car dans l'expérience du délivré-vivant comme dans celle de l'être asservi, les formes du temps et de l'espace *apparaissent*. Mais l'être absolument libre (plutôt que « délivré ») les *ressaisit* comme reposant *en* lui-même, alors que le vulgaire les perçoit, au contraire, *face* à lui. Comme l'explique clairement Abhinavagupta dans le *Commentaire sur la Suprême Souveraine des Trois Puissances*, la cause devient alors l'effet. L'élément Terre qui est le dernier des effets du Soi, la dernière extrémité de son auto-négation comme Apparaître ininterrompu, apparaît dès lors comme la cause de la conscience et de l'idée de Dieu. Le matérialisme est l'effet de cette illusion. Le Seigneur, si l'on osait s'exprimer ainsi, a créé l'homme à son image, mais l'homme l'oublie et se croit créateur de l'idée de Dieu, de même qu'il croit que la matière est cause de la conscience.

Cependant, s'il est absolument certain que la conscience ne peut être reflétée par ce qui est de l'ordre de l'inerte, privé de conscience, il reste qu'une conscience individuelle peut en refléter une autre. C'est le cas lorsque plusieurs consciences s'accordent et communient dans une même délectation, par exemple durant un spectacle, même profane. Car les consciences ne sont jamais qu'une seule et même conscience qui joue simplement à être plusieurs personnages, un peu comme dans les jeux des enfants :

> « La conscience, qui est constituée de et constitue toutes choses, est dans un état de contraction du fait de la différenciation des corps. Mais dans les célébrations publiques, elle recouvre un état d'expansion – puisque tous les éléments (i.e. les participants) se reflètent mutuellement[1]. L'éclat de notre propre conscience en effervescence est reflété dans la conscience de tous les participants comme en autant de miroirs et, embrasée par eux, elle abandonne sans effort sa contraction propre »[2].

1. Autrement dit chacun fait écho aux autres, sans opposer aucune résistance à l'instar d'un miroir reflétant d'autres miroirs a l'infini.
2. TĀ, XXVIII, 373379.

Le désir comme fil directeur du devenir

De plus, la métaphore du miroir permet d'entrevoir comment l'Apparaître peut être à la fois un et multiple sans contradiction.

En effet, tout ce qui est, est ce Soi qui consiste en un pur Apparaître, une clarté sans extérieur. Donc il est un en dépit des négations opérées par la conscience, en particulier quand elle est articulée dans un langage humain. Car cette conscience discursive pose un sens en niant son opposé ou, comme dirait Sartre, en néantisant une partie des phénomènes :

« Par conséquent, il est certain que lors d'une remémoration ou d'une représentation discursive – qui suppose négation – ou même lors d'une perception, l'apparence n'existe que dans (l'acte de conscience) »[1].

Malgré cette unité indestructible, le Soi apparaît divisé par la multiplicité des apparences, comme un miroir paraît affecté par ce qu'il reflète. Cependant, même dans la dualité la plus extrême, la parfaite conscience ne s'interrompt jamais. Elle est alors le désir qui préside à une action, par exemple celle de cuire du riz. Action divine ou humaine, il s'agit d'un processus analogue :

« Dans (notre système), l'Action n'est en réalité rien d'autre que le Désir du Seigneur suprême, désir indifférencié, qui consiste en une conscience ininterrompue de son Soi, qui est liberté sans entrave aucune ».[2]

« Désir indifférencié » signifie ici « prise de conscience globale », acte qui appréhende l'Apparaître sans en rien laisser, sans « avant » ni « après », donc. C'est un sentiment de soi « toujours présent » (*nityoditā*) par opposition à la prise de conscience successive, c'est-à-dire à l'actualisation graduelle de la totalité. Autrement dit, derrière la succession des désirs visant tel ou tel objet, il y a un désir qui n'est pas affecté par le devenir. Il est bien plutôt l'âme du devenir :

1. IPK I, 6, 8.
2. IPV II, p. 24.

« Ainsi le Désir lui-même est la Cause, l'Agent, l'Action »[1].

Comme le sujet limité n'est autre que le Seigneur, tout ceci vaut aussi pour le désir individuel :

« Pour (les sujets limités) comme Caitra ou Maitra aussi, une action n'est rien d'autre que le désir intérieur « je cuisine ». Et de fait ce (désir) de cuisiner n'est pas interrompu même par (sa) relation avec d'innombrables autres mouvements, tels que celui de mettre le plat sur le feu et autres (activités). Car en fait, c'est le désir exprimé sous la forme « je cuisine » qui apparaît par de semblables mouvements. De même, pour le Seigneur, la conscience en forme de désir qu'on peut exprimer sous ces formes « Puissé-je dominer, apparaître, me manifester, m'enivrer, me reconnaître », tout cela n'a que le « Je » pour essence : il n'y a là aucune succession. Et c'est précisément cela qui est dit : « Que la succession de la multiplicité des sujets et des objets apparaisse (cela ne contredit nullement l'unité du désir qu'est la conscience) » »[2].

« Mais, de même que le désir de cuisiner devenu mouvement, incarné dans un corps, apparaît conditionné par une succession (de gestes), de même le Désir du Seigneur associé à la différentiation entre les sujets et les objets semble affecté d'une succession, tout comme la surface d'un miroir paraît affecté par le courant d'un large fleuve s'écoulant (qui se reflète en lui) »[3].

Le désir de préparer un plat de riz est un seul désir. Mais il se traduit par une succession de pensées, de perceptions et d'action pour se réaliser. Cette succession de phases n'affecte pas l'impulsion initiale, sans laquelle il n'y aurait pas de coordination entre les gestes. Comme frappés de sénilité, il nous serait impossible de faire quoi que ce soit. De même, le surgissement du devenir temporel n'affecte en rien l'Acte de conscience, sans quoi le devenir serait impossible. On dit aussi que le désir ou l'intuition créatrice demeurent alors sous-jacents aux actions comme le fil sur lequel sont enfilées les perles d'un col-

1. IPV II, p. 24.
2. IPV. II, p. 24-25.
3. IPV II, p. 27.

lier. Abhinavagupta emploie également des termes d'origine sexuels pour désigner cette idée d'un devenir qui serait littéralement une extase intemporelle. Il parle de *visarga*, terme qui désigne littéralement l'éjaculation, mais aussi l'accouchement libérateur. Dans tous les cas, il y a l'idée d'une tension intérieure à un être qui aboutit à une création. Sauf qu'ici, le Soi crée en lui-même. Il se conçoit comme autre que lui-même, mais cette aliénation est son essence.
Car contrairement aux autres choses, la conscience peut affecter et être affectée sans cesser d'être elle-même. Évidemment, cela est impossible pour un être matériel, mais nullement pour la conscience, qui est unique et incomparable en ce sens. En effet, on ne peut admettre une telle contradiction « pour une (chose) privée de conscience, car son essence indifférenciée serait contredite par son état différencié »[1].
Utpaladeva évoquait déjà la métaphore du miroir, malgré son imperfection, tant il est vrai que comparaison ne vaut pas identification :

« (En revanche), on peut admettre cette (coexistence de l'un et du multiple, de l'identité et de la différence) pour qui est conscience transparente, une, car de cette manière il n'est pas contredit par le fait qu'il embrasse (en lui-même) une multitude de reflets »[2].

Mais la conscience n'est pas exactement un miroir. De fait, le miroir a des propriétés merveilleuses, dont plusieurs qui le rapprochent du Soi-conscience, mais il lui manque l'essentiel, à savoir la capacité de *ressentir* les reflets qui se font jour en lui, puissance nommée « désir » dans le contexte de la méthode du désir :

« Ici (la différence entre le miroir et le Soi) est seulement que le miroir n'a pas de désir. Alors que le désir existe pour le Seigneur suprême »[3].

1. IPKV II, 4, 19.
2. IPKV II, 4, 19.
3. IPV II, p. 27.

Abhinavagupta admet qu'il n'y a pas de multiplicité sans unité, et que cette unité ne peut être une autre entité elle-même statique, mais nécessairement une *activité*. L'idée qu'il n'y a pas multiplicité sans un fond unificateur de ce multiple est assez commune, en Occident comme en Orient[1]. Seulement, cette unité est généralement conçue comme une entité statique. Selon Platon, l'Un immuable est le contraire du Multiple changeant. Du coup, il devient difficile de comprendre comment ils peuvent coexister. Voilà pourquoi la plupart de ces systèmes métaphysiques affirment que le Multiple n'est qu'une illusion. Autrement dit, il n'y a pas contradiction car les deux termes opposés n'appartiennent pas au même plan. L'Un est le réel invisible, alors que le Multiple n'est qu'une apparence évanescente.

Mais le prix à payer pour cette solution est lourd de conséquences éthiques : en effet, comme l'a remarqué Nietzsche, tout ce qui relève du monde sensible s'en trouve dévalorisé. Il ne s'agit plus, dès lors, que de « fuir seul vers le Seul »[2]. C'est tout un cheminement monastique qui se trouve ainsi tracé. On retrouve le même en Inde, avec le Sāṃkhya et le Vedānta.

Le programme d'Abhinavagupta est tout différent, car le Soi n'est pas une substance immuable, une conscience impassible devant laquelle danserait la Puissance d'illusion. Cette interprétation du couple Śiva-Śakti est très répandue, mais elle est fausse. La Déesse danse, certes, mais cette danse symbolise la conscience que le Soi a de lui-même. Il n'y a pas deux entités, qu'il faudrait réconcilier ensuite, quitte à dénigrer l'une des deux. Il n'y a pas un Soi impassible témoin d'une illusion tragi-comique. Bien plutôt, il n'y a que le Soi (Śiva), qui se ressent lui-même, se connaît, se désire, se crée. Tels est le Pouvoir (Śakti) du Soi, Pouvoir qui fait de lui un Seigneur.

Tout cela découle de différentes conceptions de la conscience. Pour le Vedānta, le néoplatonisme, le bouddhisme de Nagārjuna, etc., la conscience de soi implique la dualité, et donc la souffrance. Mais pour

1. Voir en particulier Platon et le néoplatonisme.
2. Dernières paroles du maître fondateur du néoplatonisme, Plotin, selon son disciple, successeur et biographe Porphyre.

Abhinavagupta, la conscience de soi est une « bonne » dualité. De plus, dire que le principe ultime doit être au-delà de cette conscience de soi pour être au-delà de toute dualité, c'est en fait retomber dans la dualité, à savoir dans les constructions mentales fondées sur l'opposition et l'exclusion d'une part, et c'est oublier, d'autre part, que la conscience est unique : elle peut se « dédoubler » pour se ressentir, tout en restant une et la même. Nagārjuna et consort ont beau jeu de dire qu'un couteau ne peut se couper lui-même. Car l'expérience montre que la conscience n'est pas une chose, inerte, objective, quoique le langage nous détermine à croire le contraire. La conscience est un *acte*. Un mouvement, une ouverture, une échappée, une transcendance, comme ont dit certains.

Du coup, le désir, l'émotion, l'action et tout ce qui suppose fluidité sont rétablis dans la même dignité que la pure vision à laquelle le Vedānta par exemple, voudrait réduire la conscience. De plus, le changement (la fameuse impermanence), grand épouvantail inventé par les bouddhistes, ne fait plus peur à personne. La conscience change ? Heureusement ! répondrait Abhinavagupta. Tout va ? Bon vent ! La vie, c'est cette capacité à se métamorphoser. Mais la conscience change tout en restant elle-même. Vous ne le comprenez pas ? Alors appelons ce mystère la liberté. De toute façon, à quoi bon expliquer un fait ?

Cela ne veut pas dire qu'Abhinavagupta est aux antipodes de la vacuité bouddhique. Au contraire, sa métaphore du miroir l'intègre au plan théorique, de même que la tradition du Krama l'avait déjà fait au plan religieux. En effet, la fluidité du Soi-Apparaître rejoint très exactement l'« absence de nature propre »[1] du bouddhiste Nagārjuna. Selon ce dernier, seule cette vacuité de nature propre est à même d'expliquer la capacité des choses à changer. Sans vacuité donc, il n'y aurait pas de causalité, donc pas de cause de la souffrance et pas de voie menant à son apaisement. D'où le célèbre « Si la vacuité est impossible, rien n'est

1. *Niḥsvabhāvaśūnyatā* : le fait que tout est dépourvu de nature propre. Ultimement, cela veut dire que rien n'est concevable, un peu comme dans le scepticisme de Pyrrhon. Dans le śivaïsme, l'école Krama utilise régulièrement ce terme pour décrire la nature de la conscience : sa nature est de ne pas en avoir.

possible ». Or, Abhinavagupta affirme de même que l'Apparaître n'a pas de forme propre, à l'instar d'un miroir incolore, et que les reflets-apparences sont sans substance propre non plus. Du coup, la matière n'est plus ce mot vide de contenu que dénonça Berkeley, mais une *lumière* vivante, sensible. La Nature ou matière première ne peut être privée de conscience, sans quoi on se heurte à des légions d'absurdités :

« Ainsi, si la Nature (et autres êtres constitutifs de notre réalité) sont privés de conscience (comme le prétendent les partisans du Sāṃkhya et d'autres), il ne convient pas de dire qu'elle a pour attribut l'unité et que (malgré cela) elle serait l'agent de l'action qu'est le changement, et qu'elle aurait pour caractéristique l'absolue liberté de se multiplier en de multiples attributs s'épanchant sans discontinuer. Car ce qui est privé de conscience est par nature confiné (à être ce qu'il est et rien d'autre : soit un, soit multiple). Il relève du plan de l'objet connaissable. Or, à l'exemple du bleu, du jaune, etc., il est divisible en plusieurs. (En même temps), comme le bleu, il est indivis car il possède une seule nature. Or, la nature (d'une chose) ne peut être *à la fois* identique et différenciée, car affirmer et nier (un attribut) au même moment et à propos d'une même chose est contradictoire[1]. Si vous dites qu'il y a une nature différenciée et une autre nature indifférenciée, comment alors ces deux natures pourraient-elles appartenir à une seule et même nature ? Cela ne convient pas, car la règle est que :
L'idée qu'il pourrait être logique
D'être à la fois différencié et indifférencié
Est exclue, et cela, pour toute entité »[2].

Retenons de ce passage l'idée que la conscience, bien loin d'être une chose statique, est au contraire la liberté de ne pas être une chose, fut-elle infinie et lumineuse. Voilà pourquoi, aux yeux d'Abhinavagupta, la conscience de soi, fut-elle douloureuse, a infiniment plus de valeur que l'aspect de Soi-lumineux. Le Vedānta et le Sāṃkhya définissent également le Soi comme une Lumière infinie et éternelle. Mais ils ne retiennent de la conscience que les aspects qui semblent convenir à un tel Soi immuable, à savoir la vision, distanciée et impassible. Car on peut

1. Formulation explicite du principe de contradiction, si besoin était d'établir qu'il n'a pas été ignoré des penseurs de l'Inde.
2. IPV II, pp. 198-199.

voir une chose sans être affecté par elle. On peut voir du feu sans être brûlé, comme le miroir peut le refléter sans en être consumé. Mais une telle conscience inaltérable est alors handicapée, comme amputée de son essence, de son âme, à savoir de la capacité à souffrir, au sens littéral de ce terme. D'où le célèbre adage des tantras : Śiva sans Śakti n'est qu'un cadavre (*śava*). C'est du reste ainsi que le Seigneur est représenté dans les cultes śivaïtes ésotériques : comme un « grand cadavre à la renverse ». Le Soi, c'est-à-dire le réel, n'existe pas indépendamment de la conscience. Sans conscience, le Soi serait moins que rien. Pour cela, on peut dire qu'Abhinavagupta place la conscience au-dessus du Soi. Bien sûr, la conscience est la conscience du Soi, et ces deux n'en forment qu'un, à l'image du feu et de sa chaleur. Néanmoins, la conscience est l'essence de l'essence. Que serait un feu sans chaleur ni lumière ? Et l'on peut, en ce sens, dire que la dévotion du Fils de la Yoginī est adressé à la Déesse plus qu'au Dieu.

Pas de Soi sans conscience, donc sans désir

Récapitulons : être, c'est apparaître, se manifester. Cet Apparaître-lumineux est le Soi-Seigneur. Mais d'où vient la seigneurie de ce Seigneur ? De ce qu'il est doué de conscience, c'est-à-dire de la capacité de ressentir ce qui se manifeste, à savoir lui-même comme Apparaître. Ce qui Apparaît est l'Apparaître lui-même. Et il apparaît à lui-même, grâce à sa conscience. Il est ainsi comme un corps qui se sent en sentant les choses, ou bien comme une peau pour qui toucher les choses, c'est aussi se toucher elle-même. Sans cette liberté, le Soi ne serait pas le Seigneur, et alors il ne serait pas désiré par nous autres. Dès lors, il n'y aurait pas de désir, ni de connaissance, ni d'action. Bref, ce serait la mort universelle. En ce sens, l'objet du désir de cette « voie du désir » dont nous parlons à présent, c'est le désir lui-même, et non pas vraiment le Soi comme Apparaître. Le désir, c'est-à-dire la conscience, est la qualité la plus désirable, le souverain Bien. Une conscience limitée et souffrante est préférable à un infini vide comme l'espace, l'idéal étant une conscience infinie de l'Apparaître infini, c'est-à-dire une pleine et parfaite conscience de soi.

Mais l'avantage de la conscience, même limitée, est qu'elle ne reste jamais limitée très longtemps, car sa nature est de s'arracher d'un objet vers un autre, alors qu'un infini éternellement privé de conscience n'est *que* ce qu'il est. Il lui manque l'essentiel : la conscience, la liberté, le désir, l'amour, le ressenti. Cet accent mis sur la conscience comme ressenti est peut-être l'une des raisons qui explique le peu d'intérêt que porte Abhinavagupta aux phénomènes de la vision comparé à d'autres traditions. Pour lui, la conscience est un toucher, un contact et non un regard froid. Le Soi est libre, parce qu'il est libre de s'éprouver à travers des modes sans cesse différents. Évidemment, cela ne veut pas dire que cette conscience est toujours discursive, verbale. Au contraire, il s'agit de plonger le désir utilitaire, obsédé par l'objet, dans le désir pur. Dans le non-dualisme d'Abhinavagupta, la pure conscience est un pur désir.
Une chose, même la plus sublime, en est incapable. Elle est donc « confinée en elle-même »[1]. L'expression sanskrite est ici très significative : « être fixé en son propre soi » ne désigne pas la réalisation du Soi, mais son contraire ! Elle suggère que le « Soi » dont on nous rabat les oreilles n'est pas le fin mot de l'histoire, si terme il y a. C'est pourquoi Abhinavagupta redéfinit le Soi et la conscience en des termes qui étaient proscrits par les auteurs antérieurs. Le Soi est la réalité parce qu'il est Apparaître ! La conscience est pure parce qu'elle est désir et pensée ! Le Soi et la conscience, tels que conçus par les sages « anciens », ne sont qu'une forme de mort. Bien sûr, ces états de vide, d'inertie et d'inconscience font partie du jeu de la conscience de soi. Mais ils en illustrent la phase dépressive, soumise à des règles, enfermée dans sa propre recherche de sécurité, stérile et pétrie de contradictions vécues comme des fautes. Aristote et Abhinavagupta le disent certes : on ne peut à la fois être et ne pas être, au même instant et sous le même rapport... sauf si l'on n'est pas *quelque chose*.
En effet, une telle transgression du principe de contradiction est possible pour la conscience, dans la mesure où elle n'est pas un objet :

1. *Svātmaniṣṭha*.

« Mais ce qui ne tombe jamais au plan de l'objet connaissable est, en tant que conscience et en vérité absolue, un Apparaître limpide n'ayant pour nature que la conscience. Elle assume une forme à la fois différenciée et indifférenciée. En effet, l'expérience nous apprend que l'orbe d'un miroir limpide est différencié en milliers de formes – montagne, éléphant, etc. – alors qu'il est par sa nature même indifférencié »[1].

Mais cette profusion de reflets ne cache-t-elle pas cette vacuité du miroir ? Abhinavagupta précise et exploite de façon assez géniale, il faut le dire, cette métaphore galvaudée :

« Et la montagne et autres (formes) n'apparaissent pas dans le miroir comme l'argent dans la nacre ou la lune double dans la lune unique »[2].

C'est-à-dire que l'apparence des reflets n'occulte *pas* l'apparence du miroir. De plus, cette profusion multicolore ne trahit pas un défaut du miroir. Le monde n'est pas une erreur ou une illusion comme la nacre prise pour de l'argent ou la corde prise à tort pour un serpent. Bien au contraire, cette profusion de couleurs et de formes exprime l'excellence du miroir lui-même, alors que les illusions des sens témoignent d'un défaut de la perception :

« En effet, cette manifestation dans (le miroir) manifeste au plus haut point l'essence même du miroir puisqu'on se dit alors que ce miroir est pur et excellent (comme miroir) »[3].

De fait, un miroir qui reflète est un miroir sans tâche. Quand on achète un miroir, on ne se dit pas : « Achetons un miroir qui ne reflète que peu les formes, sans quoi cette profusion risque à terme de l'user »... Pourquoi ce qui est vrai d'un miroir ne le serait-il pas du Soi ? À quoi servirait la pureté du Soi, si elle n'était pas destinée à accueillir des formes ? Abhinavagupta réfute ensuite les théories qui voudraient expli-

1. IPV II, p. 199.
2. IPV II, p. 199.
3. IPV II, p. 199.

quer le reflet-monde en termes de pure unité ou de pure dualité dans une volonté de confiner le Soi dans l'unité ou la dualité :

« De fait, la montagne extérieure n'est pas transférée dans (le miroir), ce qui impliquerait qu'elle quitte son lieu propre (en dehors du miroir). Elle n'apparaît pas non plus *sur* le miroir car cela impliquerait nécessairement qu'elle n'apparaîtrait pas *dans* le miroir. La montagne n'apparaît pas à l'intérieur du miroir car elle ne peut entrer en lui, vu que (ce miroir) est par nature résistant, solide et compact. Elle n'apparaît pas non plus juste ''derrière'' le miroir, car elle n'y est pas visible (quand on y regarde) et elle apparaît distante. Les rayons (émis) par les yeux ne saisissent pas non plus la montagne elle-même parce qu'ils en seraient renvoyés après avoir touché le miroir, car on perçoit dans l'apparence du miroir placé à flanc de montagne à la fois le reflet et ce qui est reflété »[1].

En effet, on n'a pas l'expérience d'un parcours successif de la lumière depuis la montagne jusqu'aux yeux, via le miroir. Signalons au passage que ce genre d'énumération est typique des démonstrations d'Abhinavagupta, fondée sur une dialectique qui vise à élargir l'esprit, prélude à la dilation de la conscience. Le reflet a donc un statut paradoxal, puisqu'il ne semble extérieur au miroir qu'à la condition d'apparaître en lui :

« Par conséquent, c'est précisément la grandeur de la limpidité (du Soi) que d'être à la fois doué d'unité et différencié en apparences infinies (qui semble exister hors de lui. De même,) celui qui va au sommet d'une montagne appréhende en une seule cognition les milliers d'apparences des choses que contient une cité. C'est ainsi que l'on explique la créativité de ce qui est conscience, car il est possible qu'il soit doué de la Puissance d'Action, dans la mesure où, tout en étant indifférencié, il est capable d'être à la fois identique et différent »[2].

La métaphore du miroir se montre ainsi particulièrement riche pour comprendre la conscience. En effet, elle ne sert pas simplement à mon-

1. IPV II, pp. 199-200.
2. IPV II, p. 200.

trer en quel sens le Soi est indestructible, mais, dans les mains expertes d'Abhinavagupta, elle parvient presque à nous faire toucher du doigt la créativité de la conscience. La conscience n'est pas libre *en dépit* des pensées et sensations multiples. Bien plutôt, cette versatilité est le *signe* de cette liberté.

Une libre création

Dans cette voie de Śiva ou de la Puissance de désir – car seule la Puissance peut servir de voie vers Śiva – il est question encore et toujours de l'Apparaître, mais de l'Apparaître *libre*, conçu comme pur jaillissement sans aucune restriction[1], que ce soit celle de la Nécessité ou même celle du principe de contradiction. Le Seigneur est au-delà de tout, libre absolument, c'est-à-dire sans même avoir à répondre des conséquences de ses « choix ». Pour lui - et pour lui seulement - être *un* ne l'empêche pas d'être *complexe* et le flux du temps ne contredit en rien son éternité. C'est bien pourquoi il y a continuité depuis l'absolu en sa simplicité jusqu'à l'individu en sa complexité :

> « La portion objective », à savoir le temps et tout ce qui est dans le temps, qui suppose une contraction (du Soi illimité), est assurément créé librement par le Seigneur suprême et lui seul, dans le miroir qu'est son propre Soi en forme d'Apparaître et nulle part ailleurs que dans ce Grand Seigneur présent en tant que notre Soi »[2].

De là, il en vient, toujours par une sorte d'ébullition spontanée, par une nécessité de sa nature propre, à s'identifier aux individus que nous sommes. Dire « je suis Caitra », c'est se connaître de manière inadéquate, se connaître partiellement comme doué d'une identité seulement temporelle, parce qu'on le désire en tant que Seigneur, parce que « moi, souverainement libre, je le désire ».
En effet, l'oubli qui appelle la reconnaissance participe d'un seul et même mouvement inconditionné de part en part. Ne pas savoir, manquer de claire conscience ou de la connaissance complète, tout cela fait par-

1. TĀ III, 3.
2. IPV II, p. 282.

tie intégrante du jeu que nous jouons avec nous-mêmes. Par conséquent il n'y a, en réalité, aucune servitude définitive, aucune finitude tragique. La finitude est ici la conséquence d'un libre jeu. Imaginons un instant que nous soyons un esprit tout-puissant. Au début, nous tenterions une suite d'expériences de plus en plus raffinées pour éviter l'ennui. Mais, tôt ou tard, la seule solution pour prolonger le suspens serait d'*oublier* que nous sommes tout-puissants. Il y a ainsi comme une dialectique de la toute-puissance qui aboutit à la finitude. À celui qui lui demande :

« Qu'il en soit ainsi. Mais alors, qui est lié ? Car il n'y a personne d'autre que le Seigneur (si ce que vous dites est vrai) »[1].

À quoi Abhinavagupta répond :

« Mais oui, c'est vrai. Absolument parlant, il n'y a aucun lien. Simplement, lorsque le (Seigneur) lui-même s'apparaît à lui-même (sous une forme) contractée en raison de son absolue liberté insurpassable et spontanément, alors il ne connaît pas intégralement sa propre nature parfaite alors même qu'il est actuellement apparent (comme il l'a toujours été) »[2]

Puisqu'il n'est qu'Apparaître lumineux et que l'imperfection n'est elle aussi qu'une apparence, l'oubli est aussi une manifestation de l'indépendance. Et n'oublions pas que dans le présent contexte l'Apparaître-Présence a une acception positive, la plus positive même qui se puisse concevoir après la conscience. Abhinavagupta démontre que dans un miroir, seul ce qui est moins pur que lui, tout en étant de même nature, visuelle ou sonore par exemple, vient se refléter. Par conséquent, plus une chose est capable de refléter, plus elle est pure. La profusion des phénomènes temporels est donc la preuve de l'absolue pureté atemporelle de l'Apparaître :

« La pureté appartient éminemment et absolument à l'unique Seigneur de conscience. Tout autre chose pure ne l'est que partiellement et selon son désir »[3].

1. IPV II, p. 283.
2. IPV II, p. 284.
3. TĀ III, 10.

Ici encore, le Désir, synonyme d'absolue liberté, précède toutes les autres vérités, de fait comme de raison. L'Apparaître, pour être ininterrompu n'en est pas moins foncièrement plastique, au point d'apparaître comme n'apparaissant pas. La liberté est donc le pouvoir d'être ce qu'on est en étant autre que soi, une sorte de générosité ou de luxe qui est la marque de la vraie puissance, comme le rappelle Abhinavagupta dans ce passage où il s'appuie sur un tantra, ce qui montre qu'il n'invente pas complètement la métaphore du miroir en contexte Śivaïte :

« Le Maître a (également) défini la pureté (permettant le reflet) comme la capacité de montrer comme identique a soi ce qui en est séparé, sans jamais abandonner sa propre lumière »[1].

C'est-à-dire sans cesser d'apparaître. La manifestation du Seigneur, sa liberté, c'est de se prendre pour un autre que lui, c'est-à-dire croire qu'il n'apparaît pas ou seulement de façon partielle, intermittente. Et ses attributs se transmettent plus ou moins aux apparences temporelles, lesquelles expriment plus ou moins le Soi et les vertus de la conscience :

« Pas de lieu, ni de forme matérielle, pas de temps ni de mesure, pas de jonction réciproque, ni d'absence de celle-ci, pas de dureté, ni d'irréalité, ni enfin aucune essence qui lui soit propre : préciser cela, c'est assurément mettre fin à l'illusion. Tel l'enseignement du miroir »[2].

« Pas de temps » déterminé, c'est-à-dire que, selon Jayaratha, « le (Soi-Apparaître) n'a pas de relation avec le temps, car il ne dépend pas de phénomènes tels que l'avant et l'après, attendu qu'il n'obtient pas son être d'un autre que lui »[3]. Plus étonnante est la proposition selon laquelle l'Apparaître est « sans aucune essence propre »[4]. Autrement dit, le Soi est « sans essence propre ». Sachant que cette métaphore du

1. TA, III, 8, Padoux, p. 141.
2. TĀ III, 23.
3. TĀ vol. 2, p. 383.
4. *na ca kimapi sāraṃ nijam.*

miroir est employée de manière assez semblable dans des textes bouddhistes comme le sūtra de la *Guirlande de fleurs* et l'*Enseignement de Vimalakīrti*, il est tentant d'y repérer un emprunt. L'expression « sans nature propre » se rencontre assez fréquemment dans les textes de l'école Krama. Or, celle-ci constitue, comme nous le verrons, l'une des principales sources d'inspiration ésotérique de la théologie d'Abhinavagupta.
Quoi qu'il en soit, cette absence de forme fixe, cette pureté, est un autre nom de la liberté de la conscience. Et c'est ainsi que l'Apparent, libre, transmet une partie de sa lumière et de ses vertus aux apparences et aux êtres :

« Ainsi l'univers, se reflétant dans le miroir de la conscience exprime la pureté de la forme cosmique du Seigneur. De même que l'odeur, la forme, la saveur, etc., lorsqu'elles sont réfléchies, apparaissent affectées par les propriétés de leur support – comme un visage reflète sur (la lame) d'une épée – ainsi tout cet univers, reflété dans la conscience, en revêtira toutes les propriétés : luminosité, liberté, et autres (qualités du Soi) ».[1]

En d'autre termes, le monde n'est pas un objet inerte entre les mains du Grand Seigneur. Les individus ne sont pas des pantins entre les mains d'un être tout-puissant. Bien plutôt, le Seigneur est cet ensemble de manifestations. Et sa liberté s'exprime notamment dans l'impermanence des choses. Si un être était immuable sous prétexte de perfection, alors le Soi serait confiné en cette forme, et il ne serait plus libre.

L'action est la conscience, et non pas une illusion

Au fond, l'Un et le Multiple sont aussi distincts et inséparables que la connaissance et l'action. Approfondir le rapport de continuité entre ces deux aspects de nos vies reste le meilleur moyen de comprendre la liberté évoquée par Abhinavagupta :

« L'action d'un être vivant devient directement perceptible par autrui quand elle atteint l'étape finale qu'est le mouvement corporel. La connaissance

1. TA III, 44-46, Padoux mod., p. 147.

(=la conscience), nous pouvons la connaître par nous-mêmes. Elle devient en outre évidente pour autrui précisément en tant qu'action (corporelle ou verbale) ».[1]

Autrement dit, l'action n'est que le prolongement de la connaissance-conscience. Voilà comment nous pouvons deviner qu'autrui n'est pas une simple apparence, alors même qu'il n'y a qu'une seule conscience qui ne peut être objectivée. De même, l'action en général n'est que le déploiement extérieur de la connaissance :

« L'action se déploie selon une succession (dans le temps). Elle n'est qu'une extériorisation de soi, du sujet connaissant qui existe à l'intérieur. De sorte que connaissance et action de la (conscience) sont inséparables »[2].

« L'action n'est qu'un prolongement de la connaissance »[3].

L'action, c'est-à-dire aussi bien la vie quotidienne. Elle n'est qu'un prolongement de la saveur éprouvée lors des absorptions intérieures. La vie mystique n'est ainsi jamais coupée de la vie ordinaire. Elle en est bien plutôt l'âme. Dans ce binôme action-connaissance, Abhinavagupta souligne que l'Action correspond à la liberté absolue, qui est l'attribut principal du Seigneur et qui s'avère, en réalité, n'être que sa souveraineté elle-même :

« Telle est sa souveraineté de Seigneur Suprême, son attribut principal, fait de félicité »[4].

« Ce Soi qui a pour nature d'être Seigneur apparaît sans interruption, et là réside sa liberté absolue »[5].

1. IPKV I, 1, 5.
2. IPK III, 1, 1.
3. IPV I, p. 53.
4. IPV I, p. 53.
5. IPV I, p.57.

Connaissance et action sont deux facettes du même objet (le Soi), connues en deux moments. Cette thèse est aussi capitale pour Abhinavagupta en tant que représentant d'une religion fondée sur de nombreux rituels. Elle fonde sa vision du rituel comme étant a) une forme de langage qui exprime une connaissance, un état de conscience, une intuition et un désir ; et b) comme déploiement pratique d'un éveil intemporel, au contraire des perspectives tranchées comme celle du Vedānta, pour qui le rituel est inutile quand on a la connaissance du Soi, ou encore de la démarche volontariste du bouddhisme du Mahāyāna pour qui la pratique rituelle tend à construire littéralement les qualités de l'état d'un Bouddha à la manière d'un culturiste.
Dès lors, Abhinavagupta peut insister sur le fait qu'il n'y a pas contradiction entre l'Un et le Multiple parce que le Seigneur est doué de désir, à l'opposé du choix de la plupart des autres traditions d'exclure le désir et l'action. Au lieu de choisir de ne pas choisir, le Seigneur embrasse tous les choix possibles, tout en s'identifiant à certain d'entre eux, selon son bon plaisir :

« Si par une perspective grossière, on doute de la possibilité de l'existence d'une action pour le (Seigneur) à cause de l'absence de succession (en lui) dans la mesure où son Apparaître est ininterrompu, on peut du moins expliquer de cette manière sa Puissance d'Action »[1].

Abhinavagupta a, nous semble t-il, parfaitement conscience du caractère « étrange » (*vicitra*), voire étranger, de cette notion d'un désir radicalement sauvage et néanmoins parfaitement libre qui serait à l'origine de toute nécessité logique comme temporelle. Mais de fait, la plus grande partie de son argumentation cherche à démontrer que ce mystère est la seule explication recevable de cet autre mystère qu'est l'existence profane. Il récapitule ce qu'il tire de ces raisonnements dans le passage suivant :

1. IPV II, pp. 28-29.

« La relation de cause à effet telle qu'elle est énoncée par les autres systèmes philosophiques, reposant sur des entités inertes, n'est en aucune manière recevable par la raison. Bien plutôt, l'Action est la conscience elle-même, projetant la succession temporelle, présente sous la forme de ces apparences intérieures et extérieures, alors même que du point de vue de la vérité absolue, son Corps est Apparaître (donné une fois pour toutes). Cette (succession temporelle) est l'attribut du sujet connaissant doué de la Puissance de connaître. Dès lors, le connaître et l'agir sont inséparables : le connaître est animé par l'Acte de conscience, et l'Acte de conscience est l'Action »[1].

Le « connaître » est l'Apparaître pur et atemporel, l'aspect « omniscience » de la souveraineté du Soi. L'agir ou Action est le ressaisissement successif du Soi, autrement dit le temps. Le temps, le devenir ou le changement constituent donc l'âme de cette Lumière ininterrompue qu'est le Soi. Du reste, l'âme c'est le souffle, c'est-à-dire l'ensemble des mouvements de va et vient qui caractérisent aussi bien la vie individuelle que la vie cosmique. Il n'y a donc pas de séparation possible entre le temps et l'éternité, entre le plan du Soi et celui des désirs humains. Bien au contraire, c'est seulement leur identité-dans-la-différence qui rend leur distinction possible au regard de la raison. Encore une fois, Abhinavagupta distingue non pas pour choisir, mais pour montrer qu'il n'est pas nécessaire de choisir. Il ne s'agit pas là d'une liberté d'indifférence, mais d'une liberté ultime qui serait le pouvoir de choisir sans pour autant éliminer les autres choix possibles. Ou plutôt, dans la pensée d'Abhinavagupta, *tous les possibles sont simultanément réels*, et telle est l'insigne liberté du Seigneur. Nous y voyons la raison pour laquelle Abhinavagupta répugne à déréaliser le temps :

« Comme avec un miroir, différentes apparences multiples n'infirmant pas son unité, nulle contradiction ne s'ensuit. Ainsi cette entité (=le Soi) qui a pour essence le fait d'apparaître[2] est un phénomène simple établi par une perception directe qui est une « reconnaissance non infirmée ». Elle assume sans crainte en elle-même des formes réellement contradictoires. Elle fait apparaître dans l'indifférenciation ces apparences successives en elle-même.

1. IPV II, p. 215.
2. Ou bien « qui est l'essence des apparences ».

Elle est (ainsi) le substrat de l'action »[1].

Tout ce que la spiritualité rejette d'ordinaire est donc ici reconnu comme essence de l'esprit, car le monde des religions communes fait partie, selon Abhinavagupta, de l'illusion où tout s'oppose et se renverse. La conscience est désir du Soi. Il suffit donc de s'y plonger, ou de savourer les moments où ce désir originel affleure, pour découvrir le Soi de lumière et de félicité.

Le devenir temporel est conscience de soi

Ailleurs, Abhinavagupta définit la liberté sans la métaphore du miroir ou en recourant a d'autres métaphores, comme celle du cuisinier que nous avons déjà rencontrée. Par là, il va jusqu'à affirmer que le devenir lui-même, le fameux *saṃsāra*, est le déploiement de l'Acte unique de conscience de soi « je suis je » :

« Et on ne peut dire : « Comment ce qui est essentiellement identique peut-il assumer des formes différenciées ? ». Car ce n'est pas un phénomène qui est ainsi imaginé (à la manière dont une corde est propre pour un serpent)[2]. Car c'est la conscience elle-même qui apparaît (librement) ainsi. Et apparaître ainsi, telle est sa souveraineté. Car rien n'est capable de contredire cet Apparaître ; car c'est lui (i.e., ce libre Apparaître), qui fait apparaître le plaisir, la douleur, etc. ; car l'essence d'une contradiction n'est rien d'autre que l'inexistence d'une telle apparence »[3].

Et ce qui apparaît, fut-ce sous l'apparence d'un manque, c'est l'Apparaître avec sa liberté, sa pureté et sa fluidité. Prenant conscience de lui-même à travers une succession d'apparences, il devient le temps. La méthode du désir consiste donc à remonter en amont du temps, afin de saisir l'acte éternel qui l'engendre :

1. *Vivrtti* II, 1,1.
2. La corde ne choisit pas d'être prise à tort pour un serpent. Elle est le substrat passif de cette illusion. Alors que le Soi désire librement se prendre pour un être limité.
3. IPV II, p. 17-18.

« Ce sujet connaissant *a priori* fait apparaître en une série ininterrompue ces phénomènes, ces apparences qui ont toujours été apparentes (comme des vagues sont toujours déjà présentes en l'océan). Comment ? Par l'efficience, par la force du désir du Seigneur, désir inséparable de lui, indéterminé et non successif »[1].

Ensuite, il peut « retenir » ces apparences, les rappeler, les analyser ou les combiner, à l'image d'un monteur de cinéma :

« La liberté absolue est séparation, association, synthèse, etc. C'est ne pas reposer seulement en soi comme un objet inerte. Elle est Apparaître ininterrompu. Elle est le fait de ne pas dépendre d'autre chose »[2].

Cette liberté de la conscience est la Puissance suprême, au sens où elle inclut toutes les autres possibilités :

« Toutes les Puissances sont incluses dans la Puissance qui tient au fait d'être un agent, laquelle consiste en souveraineté. Il est donc cohérent d'affirmer que l'Acte de conscience est son essence »[3].

Liberté et nécessité se contredisent du point de vue de la raison. Mais la liberté de la conscience consiste justement à pouvoir oublier sa liberté, à s'aliéner donc, sans perdre sa liberté. Ce geste paradoxal est l'essence de la liberté :

« Hétéronomie et autonomie se contredisent. Et l'autonomie est précisément le fait d'être indépendant, définition même du Soi. Par conséquent, si le Soi tendait à se séparer (de cette autonomie) il serait le non-Soi et rien d'autre. Or, le non-Soi est inerte. Par conséquent, il ne saurait viser un connaissable (i.e. il n'a aucune « conscience de »). Par conséquent, dans le cas contraire, il s'ensuit ceci, que le (Soi), étant autonome et ne visant rien d'autre (que lui-même), se fait lui-même objet de connaissance, (de désir et d'action).

1. IPV II, p. 152.
2. IPV I, p. 247-248.
3. IPV I, p. 267.

(Objection :) Mais comment peut-il à la fois être doué d'une absolue liberté et faire émaner (la succession temporelle) ? (Réponse :) Ce dont la réalisation apparaît quasiment impossible dans le domaine de Māyā, c'est la liberté sans entraves (du Seigneur). Le Grand Dieu est absolument libre de se conformer à la Nécessité ou de la transgresser »[1].

Les contradictions entre le temps et l'éternité ne valent que pour un entendement humain, qui n'est autre que l'intelligence illimitée librement compliquée. Succession et non succession, liberté et nécessité se contredisent certes, « mais en réalité absolue, c'est lui-même qui apparaît en faisant apparaître l'univers de façon successive ou non, lui dont la nature même est la prolifération de l'œuvre quintuple de création, (maintient, résorption, occultation et révélation) »[2].

La liberté est absolue car elle dépasse l'entendement et son principe de contradiction :

« Selon notre système, la parfaite et souveraine liberté du Seigneur suprême consiste à réaliser un état quasi-impossible ou qui est éminemment impossible dans l'état d'être asservi qui est le notre avant (de réaliser cette souveraineté absolue) »[3].

Est absolument libre celui dont l'asservissement même est un acte de liberté, l'absence une présence :

« Dès lors, manifester une apparence de négation de l'Apparaître, alors même que cet Apparaître est absolument indivis et qu'il est l'Apparaître même : qu'y a t-il de plus impossible que cela ? »[4].

La liberté est le nom de ce comble du paradoxe qu'est l'idée d'un Soi apparent et caché à la fois.

1. IPV I, p. 269-270.
2. IPV II, p. 173.
3. IPV II, p. 141.
4. IPV II, p. 141.

« Par conséquent, cette suprême liberté absolue du Seigneur suprême est cette apparence-là, cette apparence en tant qu'être asservi. Elle est manifestation de l'aspect de sujet désirant et limité, à travers qui se manifeste à son tour l'aspect d'objet désiré. Telle est la Puissance de Māyā du Seigneur »[1].

Cette liberté est l'essence de l'essence, le cœur de ce grand corps cosmique du Soi-manifestation :

« On a coutume de dire que le Cœur est le support (du corps). Or, selon ce même principe, la conscience est (le support) des choses inertes. Son support à elle est l'Apparaître. Le support de l'Apparaître est la Puissance qu'est l'Acte de conscience. Dès lors, parce qu'il est le lieu ultime de son repos, l'Acte de conscience qui est le mantra suprême est le Cœur mentionné dans certains (tantras) »[2].

Ce Cœur en forme d'Acte de conscience s'exprime comme un « je suis je », conscience de soi en plénitude, mantra qui contient tous les autres mantras et tous les modes possibles de la conscience. Ce mantra est si puissant qu'il n'est énoncé qu'une seule fois, hors du temps. Toutes les expériences qui se succèdent en constituant le temps ne sont que des phases de cet Acte, comme les mots d'une phrase qui ne sont que les inflexions d'une seule et même expiration. En effet, selon la doctrine des tantras, plus l'énonciation d'un mantra est attentive et plus ce mantra est puissant, moins il est nécessaire de le répéter :

« Par conséquent, tout cet ensemble de phénomènes apparaît dans le Soi-conscience sous la forme d'un (acte de conscience unique) ''je''. Et la conscience extériorise cet (ensemble) de manières variées, sous une forme successive ou non, à cause de sa souveraineté, de sa maîtrise, et parce qu'elle est douée de souveraine liberté »[3].

1. IPV II, p. 141.
2. IPV I, pp. 262-263.
3. IPV I, p. 238.

Abhinavagupta expose encore et encore cette thèse de la liberté absolue parce que, dit-il, elle est l'essence de sa théologie. En effet, la théologie d'Abhinavagupta est une sorte d'imitation de la prise de conscience de soi. Ainsi, lorsqu'il expose la hiérarchie des « principes » (*tattva*) qui fondent l'expérience individuelle, on lui fait l'objection suivante :

« Mais le principe-Śiva est ainsi (indifférencié et atemporel). Comment alors peut-il y avoir d'autres réalités, à savoir cet univers qui est distinct de lui ? Comment, en l'absence de succession spatio-temporelle, pourrait-il y avoir la succession de catégories reposant en une seule et même catégorie de la conscience ? ».

À quoi Abhinavagupta oppose le privilège qui est l'attribut exclusif du Seigneur :

« Bien qu'il n'y ait qu'un seul principe, Śiva, la liberté absolue qui est exclusivement sienne est telle qu'il donne à voir en lui-même une différenciation de son essence, à la manière d'autant de reflets. La succession spatio-temporelle n'est rien d'autre qu'une merveilleuse distinction »[1].

« Merveilleuse », c'est-à-dire surnaturelle, étrange, qui dépasse l'entendement et l'anéantit dans cet étonnement sans fin. Cette expérience est aussi une manière de décrire le désir pur.

Quel rapport entre liberté absolue et la liberté individuelle ?

Mais s'il n'y a qu'un seul être, tout-puissant, que deviennent les libertés individuelles ? Les hommes ne sont-ils que des zombies entre les mains d'un Dieu pervers ? Nous avons vu précédemment que le Seigneur est lui-même l'individu, mais sous une forme contractée. L'individu est un modèle réduit, plutôt qu'un fragment de Dieu.

Plus exactement, le Soi individuel n'est qu'un agrégat d'objets plus ou moins subtils : corps, sensations intimes, souvenirs, désirs, et autres expériences qui sont autant de visages « contractés » de l'Apparaître

1. IPV II, pp. 216-217.

infini. En tant qu'objets privés de conscience, ils n'ont aucune indépendance par rapport à la conscience qui les fait être :

« Et ce sujet connaissant qui (s'identifie au) vide, (au souffle, à l'intellect et au corps), faisant face à l'ensemble des objets, perçus comme séparés (de lui), n'est en fait qu'un objet, un « ceci ». Et il est privé de sa liberté absolue par les cinq (« cuirasses ») que sont le temps, (la nécessité causale, le désir limité, le pouvoir limité et le savoir limité) »[1].

Le « sujet » au sens ordinaire n'en est donc pas vraiment un. Au sens strict, le sujet est ce qui perçoit, jamais ce qui est perçu. Le corps et les pensées, dans la mesure où elles sont perçues, ne sont donc pas le vrai sujet. D'un autre côté, cette multitude d'objets qui font les individus et leurs mondes n'est rien d'autre que le Soi-Seigneur :

« La variété (des apparences successives) comme le bleu, (le jaune et autre phénomènes) est intégrée (par notre philosophie) dans la catégorie du Brahman immuable et neutre dont parlent aussi les partisans du Brahman[2]. Leur désir de prendre en faute (notre thèse), au motif que nous intégrons la conscience omnisciente intemporelle elle-même comme possédant une variété d'apparences de phénomènes présents ou absents en tous lieux et en tout temps, une telle faute n'apparaît qu'à leurs yeux, parce qu'ils n'ont pas compris l'intelligence créatrice purifiée (qui est celle du Seigneur et de l'adepte qui se reconnaît en lui). Elle surgit par la grâce du Grand Seigneur, une fois celui-ci agréé par l'éducation parfaite de l'habilité qui consiste à prendre intégralement conscience de ce qu'est la conscience. [...] Parce qu'il produit cette variété, cette Existence du Seigneur, (visible de cette façon), qui est le Soi de tout, est la seule cause du déploiement du temps »[3].

Abhinavagupta répond ici aux critiques faites par les partisans d'un absolu (*brahman*) inactif, passif, statique, dépourvu de désir et d'activité. Ils rejettent cette multiplicité parce qu'ils n'ont pas reconnu que le Désir absolu est à l'origine de tous les désirs individuels. La liberté

1. IPKV, III, 1, 9.
2. Terme ancien et général pour désigner l'absolu, la réalité ultime.
3. *IPVV II, 1, ad 4, vol. III, p. 11.*

du Seigneur et celle des individus n'en forment en réalité qu'une seule, comme le mouvement unique d'une vaste roue avec ses rayons multiples :

« Toute apparence est la Puissance créatrice du Seigneur, la Puissance d'Action, et non pas seulement l'action des sujets limités (identifiés au) vide (inconscient, au souffle, à l'intellect et au corps) »[1].

Mais Abhinavagupta ne compare pas pour autant le monde à une machine qui fonctionnerait sur le mode impersonnel. C'est exactement le contraire. *Tout* est liberté, même si ces libertés semblent s'opposer. La nécessité des lois de la nature, de la « force des choses », est la pure liberté du Seigneur. Les lois de la nature et les désirs des individus ne forment en réalité qu'un seul et même désir. Les libertés individuelles sont aussi cette même liberté qui, comme nous l'avons vu, est capable de se multiplier sans rien perdre de sa force. La liberté individuelle est la liberté absolue du Seigneur, mais contractée par cette même liberté, juste pour la joie gratuite de jouer à se perdre ;

« Et c'est ainsi qu'il fait apparaître ces choses en vertu de son désir, car (sa) Puissance est infinie. Voilà son Action, sa créativité »[2].

En outre, l'homme ne peut créer qu'en s'appuyant sur cette liberté qui lui apparaît comme Nécessité. Si la Nature n'avait pas de loi, aucune liberté, même limitée, ne serait possible :

« Par exemple, tel potier façonne une jarre en préparant successivement l'argile, etc. uniquement selon la règle déterminée par le Seigneur »[3].

De même, il deviendrait impossible de produire des raisonnements du genre « il y a de la fumée, donc il y a du feu ». Sans régularité des phé-

1. IPV, vol. II, p. 28.
2. IPK II, 4, 1.
3. Ibid., 9.

nomènes, la condition humaine serait impossible : les agriculteurs ne sauraient plus quand semer, quand récolter, et tout disparaîtrait sans tarder. Il y a certes des caprices de la Nature, et des miracles, mais l'ensemble reste assez cohérent, afin précisément de rendre la vie possible. Cet ordre de la Nature prend principalement la forme du temps :

« Il fait apparaître la succession qui est le temps en manifestant - selon le jugement, selon le désir, en vertu du contexte tel que le désir d'accomplir un résultat précis et autres (paramètres), grâce à une unification des (actions) - une multiplicité des (actions) »[1].

De sorte que le désir « conditionné » qui est l'apanage de l'individu n'est qu'un dérivé du Désir inconditionné du Seigneur. Ou plutôt, la source (*nibandhana*) du désir humain est le Désir divin inconditionné (*svecchaiva*), de même que l'action humaine visible par l'autre à sa source, son fondement, dans une connaissance subjective qui ne dépend de rien[2] :

« Dans notre système, en effet, seul le Seigneur suprême doué d'une Puissance illimitée, désirant devenir ainsi, devient ainsi »[3].

« La bienheureuse Suprême a pour caractéristique unique l'émerveillement et pour seule saveur l'absolue liberté. L'Effroyable apparaît éternellement et spontanément »[4].

Cette voie est le but de la voie de la connaissance

De même que le Désir est le Cœur de toute réalité, de même la méthode qui prend refuge en lui est le but des voies dites « discursives » de la connaissance philosophique et des activités. L'absorption en cet élan nu est donc l'état du Seigneur. Abhinavagupta parle de « délivrance en

1. IPV II, 1, 5, vol. II, p. 17.
2. Selon IKP, I, 1, 5.
3. *Ibid.*
4. PTV, p. 72, l. 15.

cette vie même » (*jīvanmukti*). En effet, le but du cheminement spirituel n'est pas simplement d'échapper au cycle des réincarnations, mais plutôt d'être libre dans un corps, individuel ou cosmique. Le Seigneur dépasse toutes les contradictions. Il n'est donc pas étonnant que l'individu qui s'identifie à lui réalise de même une synthèse entre le singulier et l'universel, tout comme la figure du Christ.
Enfin, cet état de conscience élargie est le trait caractéristique du maître (*guru*). Cette conscience globale de soi, cet amour du Soi, en-deçà de tout acte comme de toute pensée sont l'essence du maître. La substance du maître, en effet, n'est rien d'autre que le grand mantra « je », la conscience de soi de Dieu. Abhinavagupta cite le plus ancien tantra du Trika :

« Les mantras dépourvus du premier et du dernier (phonème, i.e. A et HA=Aham, « je ») sont semblables aux nuages d'automne (qui se montrent, mais ne déversent aucune pluie). Le trait caractéristique d'un maître est donc qu'il doit connaître le premier et le dernier (phonème). Possédant cette connaissance, il est, comme moi (Śiva) digne d'être vénéré. Quelque verset, stance, etc., qu'il appréhende ainsi comme associé au premier et au dernier (phonème), il le voit comme un mantra »[1].

Quoi qu'il lise, il le comprend comme le Soi lui-même, doué de libre efficience. Le maître est donc celui qui s'est reconnu comme identique au Seigneur, absorbé dans l'acte de conscience unique « je ». Pour lui, tout acte de conscience, discursif ou non, est prise de conscience de soi. Dès lors, son verbe est capable de libérer autrui sur la voie de la connaissance.

1. TĀ III, 223b-225, Padoux, pp. 192-193.

CHAPITRE 6
LES VOIES DE L'INTELLIGENCE

Bien que les enseignements sur la non-voie et sur la voie du désir anticipent largement cette voie de la connaissance, celle-ci se distingue par son recours systématique et répété à des arguments rationnels, alors que la voie du désir s'appuie davantage sur des symboles (les phonèmes de l'alphabet sanskrit) et des métaphores (le miroir).

Qu'est-ce que l'ignorance ?

Comme la plupart des maîtres spirituels de son temps, le Fils de la Yoginī admet que le but de toute pratique spirituelle est de s'affranchir du cycle des renaissances. De même, il acquiesce à l'idée que l'ignorance est la cause de ce que nous appellerions aujourd'hui la finitude. La connaissance est donc ce qu'il faut obtenir pour atteindre la liberté.
Cependant, il s'empresse de préciser de quelle connaissance il s'agit et, surtout, de quel *genre* de connaissance il retourne. En effet, toutes les écoles philosophiques de l'Inde d'alors, tous les courants spirituels ou presque, s'accordent à reconnaître que le plus haut but de l'existence humaine est la connaissance du principe de tout. Il y a donc un Bien souverain et un moyen de le réaliser. Mais, bien évidemment, chaque maître, chaque religion donne à cet idéal un contenu bien distinct, car c'est aussi en fonction de ce contenu que se définit l'identité sectaire.
En outre, même si ce « maître de toutes les écoles » est prêt à admettre que toutes les voies mènent au sommet, il désire néanmoins démontrer la supériorité du système qu'il propose, excellence fondée sur des traditions ésotériques qu'il tient pour supérieures à toutes les autres.
De fait, dans cet effort pour se démarquer du « tintamarre » des sectes que donnait à voir le marché spirituel de l'Inde du x^{e} siècle, Abhinavagupta cherche à montrer que la connaissance qu'il a à offrir est supérieure en

tous points. Mais, dira-t-on, cela aussi tout maître le dit. Rares sont les apologues, en effet, à cacher la prétendue supériorité de leur doctrine. C'est pourquoi le maître de Śrīnagara tient à montrer que sa doctrine est supérieurement supérieure, pourrait-on dire : il va jusqu'à montrer que la façon dont il justifie la supériorité de sa synthèse est elle-même supérieure à ses équivalents dans d'autre traditions.

Pour cela il commence, disions-nous, par dire ce que tout le monde pensait à l'époque : que la connaissance est la seule cause de la délivrance.

Mais qui ignore quoi ? Abhinavagupta répond que c'est le Seigneur, omniscient et tout-puissant qui, emporté par l'élan même de son inconcevable liberté, s'ignore lui-même. Par conséquent, cette Ignorance n'est pas le fait d'un entendement humain. Elle n'a pas son origine ultime dans un intellect particulier qui, à un moment de son parcours, aurait commis une erreur, l'entraînant ainsi dans la finitude. L'entendement n'est pas la cause de l'ignorance. Bien plutôt, c'est l'ignorance qui est la cause de l'entendement, lequel se dévoile ainsi être une sorte d'effet de la liberté illimitée du Seigneur. L'entendement ou intellect (*buddhi*) se voit conférer, de ce fait, un statut ambivalent : il est à la fois un effet d'un manque de connaissance, en même temps qu'il est l'effet d'une liberté absolue. C'est que, et nous touchons là au cœur de la pensée d'Abhinavagupta, l'ignorance est un des visages de la connaissance parfaite, de même que l'esclavage et la déréliction qui sont notre lot sont l'expression d'une liberté si vaste qu'elle enveloppe en elle-même la possibilité de s'égarer en s'oubliant. Chez Abhinavagupta, chaque terme est défini comme englobant à la fois lui-même et son opposé. Ainsi, la connaissance que l'homme vulgaire oppose à l'ignorance est l'un des aspects d'une connaissance plus vaste. De même, la servitude comme la liberté spirituelle sont différents visages d'une liberté autrement plus vaste. C'est elle qu'il faut toujours viser.

Voilà pourquoi il faut préciser que l'ignorance n'est pas une absence de connaissance (*a-jñāna*), mais bien davantage une connaissance partielle et partiale, incomplète (*apūrṇa*). En effet, la pure et simple absence de connaissance, ce serait l'absence de conscience car, pour Abhinavagupta et nombre de ses contemporains, connaissance est

synonyme de conscience. Or, si cela était le cas, les choses et les êtres privés de conscience, tels cette cruche ou cette pierre, devraient également transmigrer. Mais cela n'est manifestement pas le cas. De fait, seuls les êtres conscients peuvent transmigrer, victimes des conséquences inéluctables de leurs actes. Or, un être doué de conscience ne peut être totalement privé de connaissance, par définition. L'ignorance n'est donc pas inconscience, mais conscience incomplète ou, comme dira aussi Abhinavagupta, conscience « contractée ».

Qu'est-ce que la connaissance ?

Que faut-il connaître ? Non pas telle ou telle chose, car ce ne serait encore qu'une connaissance limitée. Il faut connaître *toutes* les choses, en leur totalité et sous tous leurs aspects. La connaissance, au sens fort du terme, celle qui délivre des liens de la finitude, c'est donc l'omniscience. Toute autre connaissance, qui serait incomplète, ne serait encore qu'un lien. En ce sens, on peut dire que toutes nos connaissances ne sont qu'ignorance. La vraie connaissance est la connaissance globale ou intégrale du réel. Tant que l'on n'a pas atteint cela, rappelle Abhinavagupta, on reste dans le devenir douloureux. Dans cette perspective, toutes les révélations offertes par les différentes religions et leurs sciences ne sont que des entraves dont il convient de se délivrer. La connaissance proposée par les autres sectes – ou même dans les tantras révélés par le Seigneur – c'est une connaissance de presque tout sur presque rien. Ce ne sont que des bribes, des fragments du tableau d'ensemble, que seule l'œuvre d'Abhinavagupta prétend pouvoir donner à voir. Aussi, l'adepte devra-t-il s'en départir, fut-ce à l'aide de rituels révélés à cet effet par le Seigneur, et que l'Incarnation de Śiva ne se prive pas d'exposer en temps voulu.

Cependant, ces connaissances imparfaites ne sont pas totalement nulles et non avenues. En réalité, elles constituent autant de marches vers la connaissance parfaite. Abhinavagupta s'ingénie même à classer les doctrines de la délivrance sur une sorte d'échelle, depuis les visions qui lui semblent les plus bornées (« je suis le corps ») jusqu'à la révélation d'ensemble, en passant par les positions qui, pour n'être pas entièrement fausses, n'en sont pas moins partielles, comme celles des parti-

sans du vide, du non-être, du non-agir ou d'une conscience pure dénuée d'activité. Dans ce cheminement, personne n'a complètement raison, mais personne n'a complètement tort non plus. Chaque point de vue peut ainsi être envisagé de deux façons : soit en soulignant ce qui lui manque ; soit, au contraire, en mettant en avant la part de lumière qui se fait jour à travers lui et qui préfigure – à sa manière imparfaite certes – la vérité totale.

Dès lors, la vérité ne peut être qu'une synthèse de toutes les vérités entr'aperçues jusqu'ici. Une telle vision ne peut être obtenue que par un mouvement qui vise à réconcilier les contraires. Ainsi, alors que la plupart des traditions indiennes s'accordent à considérer que l'expérience affective et la délivrance sont incompatibles, le Fils de la Yoginī soutient que la vraie délivrance est, au contraire, une réconciliation de la liberté et du corps. Il ne propose pas d'abandonner les émotions, mais de les reconnaître comme des expressions de la liberté divine, exactement comme les dogmes contradictoires des innombrables sectes.

Il va jusqu'à affirmer que les points de vue « faux » ou imparfaits sont nécessaires pour arriver à la connaissance intégrale. En effet, sans la connaissance mondaine, commune, nous n'aurions aucune base concrète pour partir en quête d'autre chose. Plus profondément, la vie quotidienne, avec ses conflits fondés sur les oppositions entre soi et autrui, réussite et échec, bonheur et malheur, etc., est déjà, selon Abhinavagupta, une ébauche de connaissance qu'il va simplement s'agir d'approfondir, et non pas de fuir.

Mais où trouver cette connaissance intégrale, cette omniscience ? Les choses à connaître semblent infinies, et notre vie est limitée. Il faut certes se souvenir que, dans la perspective indienne, nous transmigrons depuis des temps « sans commencement » et nous avons encore du temps devant nous... Mais Abhinavagupta ne se contente pas de cette réponse. Du reste, contrairement à ce qui se passe dans le bouddhisme par exemple, il n'évoque que très rarement le dogme des renaissances. C'est que, à ses yeux, la liberté peut être recouvrée dès cette vie. La raison profonde de son optimisme est simple : *la connaissance de tout est la connaissance de soi*. En effet, il n'est pas besoin de connaître quoi que ce soit pour être omniscient, dit Abhinavagupta avec bien d'autres. Il faut et il suffit

de se connaître soi-même, car le Soi est l'être. Il est tout ce qui est, avec ses innombrables facettes. Il n'est donc pas question de connaître son soi psychologique, c'est-à-dire sa personnalité ou ses traits de caractère, son tempérament, sa nature individuelle ou quelque autre chose du même ordre. De tout cela, Abhinavagupta ne parle presque jamais. Il existe de nombreux enseignements en Inde sur la manière de connaître la « nature humaine ». L'une des sources favorites pour ce genre d'enseignement fut, pour Abhinavagupta, *La Grande épopée de Bharata* qui, en plusieurs dizaines de milliers de vers, dresse une grandiose et tragique fresque de l'humanité qui se déchire en une guerre universelle qui la mènera à sa perte. L'issue en est bien connue : seule gagne la Mort, c'est-à-dire le temps, ce temps qui, selon cette épopée, emporte absolument tout. Abhinavagupta sait cela. Mais le Soi visé par la connaissance libératrice ne relève pas du même plan. Cependant, ce genre de littérature, représentée par exemple dans le théâtre, a aussi un rôle spirituel indirect.

Le rôle de la connaissance intellectuelle

Il y a deux accès possibles à la reconnaissance du Soi omniscient. Premièrement, il est possible de « rester sans penser à rien ». C'est la voie du pur désir. Cette absence de discours intérieur est aussi une absence de doutes, d'hésitations, de craintes et de scrupules quant à l'intuition qui s'éprouve dans ce vide. Car cette méthode peut également se définir en termes positifs, comme cette intuition d'être le Seigneur omnipotent, omniscient et omniprésent. Il s'agit d'une connaissance en amont de toute parole articulée, mais qui peut néanmoins être communiquée à soi ou à autrui au moyen de mots. Elle est la source et le but de la voie de la connaissance. Cette connaissance est la plus féconde et elle constitue la source des tantras.

Un autre point important à retenir est que cette méthode est, en réalité, identique au but à atteindre. L'intuition selon laquelle « je suis la source de tout » est, en effet, le Souverain Bien, au-delà duquel il n'y a plus rien à désirer.

Mais comment accéder à cette intuition ? Par des instructions données par le maître ou par des divinités ou bien encore par le regard du maître. Cette idée que la vision d'un être libre est libératrice connaîtra un

succès immense jusqu'à nos jours. Elle est, en partie, à l'origine de l'importance du « gourou » dans l'hindouisme contemporain. Dans la société indienne, le maître est toujours essentiel, qu'il transmette un savoir spirituel ou mondain. Dans les tantras « anciens » sur lesquels s'appuie Abhinavagupta, le maître n'est toutefois qu'un intermédiaire. C'est un homme investit par le Seigneur pour transmettre sa Grâce à travers l'initiation et, surtout, par l'explication des traités. Car, contrairement à une opinion répandue et à ce qui se passe en effet dans l'Inde moderne, les textes et les livres (les tantras donc) occupent une place centrale dans la religion Śivaïte et le tantrisme en général. Les manuscrits sont objets de culte, et le maître tire son autorité de sa capacité à les expliquer selon des règles précises, qualité qui suppose un savoir immense. Abhinavagupta lui-même doit une grande partie de sa réputation à son talent d'interprète des tantras de multiples courants. De fait, aucune de ses œuvres n'est autonome. Ce sont à chaque fois des commentaires ou des explications d'un ou de nombreux textes. De même, la forme de calligraphie employée pour copier ces textes est essentielle. Par exemple, le phonème E est un symbole du « Trident » (d'où le nom Trika) des Puissances de Śiva parce que, en écriture cachemirienne de l'époque, elle se notait sous la forme d'un triangle.

L'importance du maître et la prédominance de l'oral sur l'écrit sont plutôt le fait d'un courant ésotérique à l'intérieur du Śivaïsme, le courant Kaula, sorte de culte rendu à des fées ou des démones, mouvance qu'Abhinavagupta tient pour la pratique suprême.

Or, si l'on ne parvient pas à l'intuition ultime par ces moyens, on doit recourir à la pensée, aux discours, à l'imagination, aux émotions, bref, à toutes les ressources mentales et corporelles. Cette méthode mentale consiste à transformer sa manière de voir le monde par une rééducation systématique de l'entendement. Elle regroupe la plupart des autres méthodes offertes par le tantrisme tel que le comprend Abhinavagupta. Rituels et yoga ne sont que des formes extérieures de cet entraînement mental. L'essentiel de cet culture de la conversion du regard est exposé par la philosophie de la Reconnaissance, expliquée par Abhinavagupta dans ses commentaires aux *Stances pour la Reconnaissance de soi comme étant le Seigneur* composées par Utpaladeva.

Comment la pensée peut mener au-delà d'elle-même ?

L'intuition du Soi, en dépit de sa simplicité, est la source d'une infinie fécondité intellectuelle.

Mais comment ces pensées pourraient-elles, a leur tour susciter cette intuition chez autrui ? Abhinavagupta n'a-t-il pas expressément affirmé dans son exposé sur la non-voie que la pensée ne peut mener au-delà de la pensée ? N'a-t-il pas dénoncé la vanité de la philosophie, du yoga et des rituels ?

La plupart des philosophies ont dépassé cette contradiction par une sorte de théologie négative qui dit ce que Dieu n'est pas pour laisser la place à un silence intérieur dans lequel Dieu se révèle directement. Les bouddhistes de leur côté, pour qui le langage n'est qu'un tissu d'erreurs, ont élaboré des discours qui réfutent tout et qui finissent par s'emporter eux-mêmes dans ce mouvement, à l'instar des arguments du génial dialecticien Nāgārjuna.

Mais la solution d'Abhinavagupta est assez différente. Il invoque, encore et toujours, la liberté de la conscience :

« (Objection :) Comment la conscience, sujet prenant amoureusement conscience de soi, dont tout l'être est cette prise de conscience amoureuse de soi, comment pourrait-elle devenir l'objet de cette prise de conscience ? Car si elle le devenait, elle serait inerte, privée de conscience ».

À ce titre, la conscience ne peut devenir son propre objet, de même qu'un couteau ne saurait se couper lui-même. Comme dit un passage célèbre d'une des plus anciennes Upaniṣads, « Par quoi le connaisseur peut-il être connu ? ».

« (Réponse :) On répond que la conscience de soi demeure très exactement ce qu'elle est (en son fond). On ne peut rien lui ajouter ni lui retrancher, comme on l'a montré (dans l'exposé sur la non-voie). Mais en vertu de sa capacité à faire ce qui est très difficile, de sa pureté et de sa liberté souveraine, le Seigneur suprême est un expert au jeu qui consiste à se cacher lui-même à lui-même »[1].

1. TĀ IV, 8-10.

Autrement dit, le Soi est évident, mais cette évidence même, cette limpidité, est ce qui le cache. De plus, il est absolument libre. Il fait ce qu'il veut, même si cela paraît impossible, car la vraie liberté consiste en cela. Donc, il se révèle à lui-même par une succession de prises de consciences de plus en plus vastes. Tel est son bon plaisir. Ces prises de conscience successives sont précisément les arguments proposés par la philosophie de la Reconnaissance.

« Cultiver la liberté par la contrainte »

La voie de Śiva s'appuie sur l'élan nu. Abhinavagupta l'évoque à travers des symboles et des métaphores. Mais, comme rien n'est entièrement séparé, la voie de la connaissance a aussi pour but ce libre désir. Simplement, au lieu de l'évoquer directement, elle cherche à cultiver l'entendement pour que la conscience, convaincue par des arguments rationnels, se laisse aller dans cette liberté, se laisse posséder par cette *yoginī*. Dans le contexte de cet entraînement mental, la répétition se justifie donc. Elle est un aspect essentiel de la voie philosophique de la Reconnaissance et des voies du yoga et du rituel, ces dernières n'étant que des mises en pratique des arguments philosophiques. Voilà comment Abhinavagupta justifie ces retours sur l'idée de liberté :

« Et ce (Seigneur)-ci est absolument libre. Et son absolue liberté consiste à diviser l'indivis, et à unifier par un acte de synthèse intérieure ce qui a été divisé : voilà ce que nous déclarons sous de nombreuses formes »[1].

Cette affirmation, avec d'autres, éclaire encore davantage la tendance proprement dialectique du Trika d'Abhinavagupta. Cette thèse est « déclarée sous de nombreuses formes ». C'est en effet la thèse finale du système d'Abhinavagupta, tout comme l'argument de l'Apparaître ininterrompu est son fondement. Voilà pourquoi ces deux thèses reviennent sans cesse dans notre corpus : la *Reconnaissance* propose une manière de rééducation des représentations (*vikalpasaṃskāra*). La répétition, l'exercice sur une longue durée sont donc des activités

1. IPV I, p. 53.

essentielles pour que le temps fasse « mûrir les souillures », pour le dire à la manière du śivaïsme commun ou, comme dit Abhinavagupta, l'intellect des hommes doit être labouré pour être assoupli, afin que les mauvaises herbes des idées fausses soient extirpées à la racine, qui est la dualité (*māyā*). Voilà pourquoi « cette (thèse de la liberté absolue du Soi) est un point crucial (de notre enseignement) » [1].

Voici un autre passage où Abhinavagupta cherche à acculer son interlocuteur à reconnaître cette liberté. Il débute par une série de questions qui récapitulent l'argument selon lequel tout est un seul Apparaître :

« Si l'Apparaître n'est pas (toujours déjà) établi/présent, qui suis-je ? Qui es-tu (toi qui affirme que les choses existent en dehors de leur apparence, affirmant ainsi indirectement que tu n'existes pas) ? N'y a t-il que ténèbres ? Ou bien rien du tout ? Comment le néant (litt. « le silence ») serait-il même possible (s'il n'était pas présent) ? Par conséquent le temps est incapable de différencier les phénomènes eux-mêmes, (car) ils participent de Bhairava[2] attendu qu'ils sont identiques à cet Apparaître.
(Objection :) Mais alors, comment se fait-il que (les tantras emploient à propos de Bhairava) des séries de mots tels que « en ce temps là » et autres (expressions qui suggèrent que Bhairava est soumis au temps) ?
(Réponse :) Écoute ! Bien que je l'aie déjà dit, je vais l'expliquer à nouveau en détails. Cet unique Apparaître s'apparaît (à lui-même) sous telle et telle formes. Et rien d'autre que lui n'apparaît, à personne d'autre. C'est lui la plus haute noblesse, lui qui fait apparaître chaque chose sans exception. Sa Puissance de désir, étant absolument libre, est techniquement désignée par le terme « liberté absolue ». Et ce (Soi-Apparaître) repose en lui-même, car rien d'autre que lui ne peut exister. Ce repos en soi-même est ce que l'on appelle la félicité de Dieu. La grandeur de sa liberté absolue est que rien n'existe à part de cette essence. Il fait apparaître l'enchantement phénoménal dans son Royaume – le Soi-Apparaître/l'Apparaître du Soi/en soi. Cette manifestation est nommée « Puissance d'action » dans les traités. Elle fragmente (l'Apparaître ininterrompu) en la multitude des catégories et autres (principes constitutifs de la réalité). De fait, comment la manifestation pourrait-elle s'élaborer dans une absence de manifestation ? Par conséquent, le fait que

1. *Mālinīvijayavārttika* I, 224b-227. 226a.
2. Rappelons qu'il s'agit du nom du Seigneur employé plus particulièrement dans le śivaïsme ésotérique.

la manifestation de (l'Apparaître) existe à l'intérieur (de l'Apparaître) est la Puissance de connaissance, le « je (suis je) » [1].

En d'autres termes, le devenir se réduit à une prise de conscience de soi. Rien ne peut apparaître en dehors de l'Apparaître. En ce sens, le Soi est absolument indépendant. Dès lors, il peut s'apparaître en partie seulement ou en se prenant pour autre chose ou en se méprenant pour l'absence des apparences[2]. Il peut se diviser pour mieux se réunifier. Abhinavagupta justifie ainsi philosophiquement le mythe de la séparation et de la réunion de Śiva et de sa Puissance.

Une liberté « dialectique »

Comme nous l'avons vu, cette liberté ne se définit pas comme une simple transcendance par exclusion des phénomènes, mais comme un processus d'intégration progressive. Il y a comme une épopée de la conscience qui s'explore à travers mille possibilités. De plus, conformément à l'adage tantrique selon lequel on guérit d'un mal par ce mal même, c'est par le temps que l'on surmonte le temps, par une succession de représentations limitées que l'on peut s'affranchir des limites. Abhinavagupta poursuit, un peu plus loin, en montrant que l'activité temporelle est nécessaire pour surmonter cette activité même :

« Et ainsi, le (Soi) qui est Apparaître, est au-delà des trente-six catégories (qui constituent les êtres et les choses). En faisant apparaître la diversité (des apparences de soi), le Seigneur manifeste le temps. L'essence de la Puissance du temps n'est autre que cette manifestation de la diversité (des apparences). Dès lors, nous sommes conditionnés par les mots tels que « en ce temps-là », etc. parce que nous nous conformons à la Puissance du temps du (Seigneur) qui apparaît ainsi », c'est-à-dire qui se révèle par touches successives. « Et ce (déterminisme qui dérive d'une libre initiative) n'est pas absolument absent en cet (Apparaître), car qu'est-ce qui nous autoriserait à affirmer cela ? »

1. *Mālinīvijayavārttika* I, 83-91.
2. Dans le cas des partisans du vide.

En effet, le temps apparaît selon un ordre de l'avant et de l'après. On ne peut donc totalement le nier comme le font certains bouddhistes ou partisans du Vedānta. Que le devenir apparaisse en réalité ou comme le serpent projeté sur la corde, cela ne change rien à sa présence :

« De fait, s'il se déployait ailleurs, alors il existerait (aussi bien) en vertu de son apparaître (dans cet autre substrat) ».

Mais alors, demande le disciple, si tout est le Soi, d'où vient la division entre apparences pures et impures ?

« (Objection :) Mais s'il en va bien ainsi, alors l'ensemble des catégories inférieures impures, tout comme le royaume des catégories à la fois pures et impures à commencer par la Vraie Science, seront indifférenciés, attendu qu'en réalité ils sont (tous également) Bhairava qui est la pureté (même) ! »

Autrement dit, à quoi bon des voies spirituelles et des initiations coûteuses, si les points de départ et d'arrivée sont de même nature ? La réponse d'Abhinavagupta est surprenante :

« Ah ! Nous dansons de joie ! Cela même que nous expliquons laborieusement apparaît de soi-même dans l'entendement de votre personne. En effet, la différence entre pur et impur n'a pas sa place lorsque l'on parle de la réalité ultime. Car une telle (différenciation) est enracinée dans l'entendement des êtres confus... »[1].

Le devenir de la conscience est dialectique au sens où il ne pourrait y avoir de synthèse s'il n'y avait pas eu, d'abord, analyse. Pas d'indifférenciation sans une réalité *déjà* différenciée. La stance inaugurale du chapitre deux des *Stances pour la Reconnaissance*, chapitre qui expose la vision bouddhiste incarnant la dualité, la multiplicité et le temps, ne dit pas autre chose, dans une forme qui se veut poétique :

1. *Mālinīvijayavārttika* I, 99-104.

« Nous saluons ce Śiva qui manifeste un univers de différenciation en tant que thèse préliminaire, puis qui la parfait dans l'indifférenciation sous la forme de la thèse finale »[1].

Le commentaire explique : « Dans notre système, la vérité finale est élucidée d'une manière excellente en étant décrite à fond sous la forme de doutes qui sont ensuite réfutés »[2].

Autrement dit, il ne saurait y avoir d'intégration du Multiple dans l'Unité s'il n'y a pas d'abord exposition de la dualité en tant que telle :

« Dans ce chapitre, l'auteur (Utpaladeva), désireux de mettre en lumière la vérité finale après avoir déconstruit l'erreur des partisans de l'inexistence du Soi et du Seigneur, expose cette (erreur)... »[3].

Notons qu'Abhinavagupta utilise le même terme que nous avons rendu par « manifester » ou « apparaître » pour désigner « l'exposition » du point de vue erroné. La raison en est que ce point de vue, ici assigné aux Bouddhistes, est également celui du monde en général. C'est dire que ce qui est réfuté, c'est à la fois le monde ordinaire et tout ensemble l'acte de conscience inadéquat ou incomplet qui l'engendre. Exposer un point de vue, c'est exposer une thèse et le monde qui va avec, tant il est vrai que c'est l'Acte de conscience (*vimarśa*) qui conditionne l'Apparaître (*prakāśa*).
Ksemarāja, le « disciple »[4] d'Abhinavagupta, formule ainsi cette interdépendance :

« Le sujet et l'objet se correspondent »[5].

1. IPV I, p. 81.
2. IPV. I, p. 82.
3. IPV. I, p. 83.
4. De fait, Abhinavagupta n'en parle pas beaucoup. Peut-être étaient-ils plus distants qu'on ne l'a autrefois pensé.
5. *Pratyabhijñāhṛdaya*, 3.

Le devenir est ainsi digéré en même temps que les perspectives qui lui correspondent, à l'image du paon qui se nourrit de plantes empoisonnées :

« Ce qui repose dans la conscience apparaît de deux manières (comme identité et comme différence), en raison de l'absolue liberté de la conscience. De fait, cela est établi pour chacun par sa propre conscience, même pour les oiseaux, à savoir que le feu et l'eau, atteignant à l'unité lorsqu'ils viennent reposer en la conscience, ne se contredisent point »[1].

Ainsi, non seulement identité et différence coexistent harmonieusement dans le miroir infini du Soi, mais encore toutes les thèses philosophiques sont également des moments dans le processus de révélation intégrale de ce Soi et de sa liberté. Quand on demande à Abhinavagupta ce qui se reflète dans ce miroir, attendu qu'il n'y a rien en dehors de lui qui puisse servir de modèle à la réflexion, Abhinavagupta répond que c'est la pureté du miroir qui se reflète, tout comme les phénomènes de l'existence expriment la liberté du Seigneur. Ce qui apparaît dans le Soi n'est rien d'autre que le cœur du Soi, à savoir l'amour et la joie qu'il éprouve à jouer avec ses innombrables possibilités.
Abhinavagupta ne recherche pas simplement l'unité ou une dualité enrichie par l'unité. Bien plutôt, il aspire à partager avec ses lecteurs la reconnaissance qu'il est - que *nous* sommes - un seul et même être qui se désire, se connaît et s'agence selon les modes de la dualité, de la dualité dans l'unité, de l'unité pure, et enfin de l'essence, Acte de conscience absolument libre en lequel tous ces modes coexistent à chaque instant.

1. IPV II, p. 131.

Une révolution philosophique

C'est donc un véritable retournement de perspective accompagné d'un renversement de l'échelle des valeurs qu'a initié Abhinavagupta en Inde. Une révolution ontologique d'abord : les systèmes indiens, comme la plupart des pensées d'Occident, sont fondés sur l'opposition entre l'être et le paraître. La réalité est ce qui n'apparaît pas, ce qui se cache ou est caché derrière les apparences. D'où les louanges d'un absolu « sans forme » et le dénigrement des apparences, à commencer par le corps. Le mot « apparence » (*ābhāsa*, mais aussi *prakāśa*) en vient à être synonyme d'illusion. Ainsi, une « apparence de raison » désigne en Inde un sophisme. Pourtant, le terme signifie littéralement « le fait de briller ». Abhinavagupta est original en ceci qu'il revient à ce sens premier : la réalité elle-même est « illumination », manifestation, mise en lumière, révélation, clarté, apparaître. Du coup, l'opposition entre la réalité et les apparences change de nature. Les apparences sont « dans » l'Apparaître comme une couleur dans un arc-en-ciel : on peut les distinguer, mais jamais les séparer. Les apparences ne cachent pas l'Apparaître. Au contraire, c'est l'Apparaître qui apparaît en elles comme dans un prisme, la conscience jouant ici le rôle de diffracteur. D'où les paradoxes de l'Apparaître, qui est « caché » par ses manifestations comme peut l'être un miroir par ses reflets, en même temps que ceux-ci le révèlent. Il se révèle en se cachant. Et son absence est sa présence. Si l'on se rappelle la métaphore du miroir, ces paradoxes s'éclairent pour l'intelligence intuitive.

De même, tout ce que les sages tiennent généralement pour superficiel est ici compris comme essentiel, puisque l'Apparaître, essence de tout ce qui est, a lui-même une essence qui est conscience, désir et imagination. Abhinavagupta va jusqu'à célébrer la fécondité des circonstances (*upādhi*), pouvoir dans lequel il repère la liberté absolue qui est le seul véritable objet de ses méditations. Alors que la pensée tend à valoriser ce qui est fixe, ce qui est sous jacent, lui s'étonne de ce qui est nouveau, imprévisible, éphémère. Le monde des apparences, la fameuse illusion cosmique ou Māyā, devient la liberté du Seigneur. La savourer, s'en émerveiller de toutes les manières, telle est la manière d'adoration propre à Abhinavagupta.

Tout préexiste dans la conscience

Cependant, dire que la dualité coexiste harmonieusement avec l'unité de l'Apparaître simple ne suffit pas. Il faut encore expliquer de quelle manière le devenir existe *en* elle. Le monde est-il dans la conscience comme un lapin dans le chapeau du magicien ? Dans la mesure où il n'y a qu'une réalité, celle du Soi, comment expliquer l'apparition du reste, de la multiplicité ? N'est-ce qu'un mirage, une illusion ? Nous avons cité de nombreux passages qui montrent la raison d'être du devenir, à savoir la liberté. Mais quelle est la nature de ces manifestations ?

La réponse est que le Soi façonne en lui-même les phénomènes qui font les mondes innombrables. Comme il n'y a rien d'autre que lui-même, pure manifestation, il crée en se prenant lui-même pour matériau. Comme il ne peut rien ôter à un autre, il crée du nouveau en niant certains aspects et en mettant en avant d'autres aspects de sa plénitude d'abord indifférenciée. Le Soi est une matière vivante qui se sent et s'agence elle-même, de sorte que l'univers des apparences préexiste en le Soi « comme le banyan dans sa graine » ou encore le dessein des plumes du paon dans l'œuf de paon. Ainsi, quand je vois ce vase, je me vois moi-même, Apparaître infini. Simplement, l'aspect « vase » est mis à l'avant-plan, le reste, infini, étant « néantisé », est relégué (provisoirement) à l'écart dans l'arrière-plan de l'Apparaître indifférencié.

Les principaux arguments à l'appui de cette thèse sont les suivants : 1) rien n'existe en dehors de la conscience ; 2) rien ne peut être inféré en dehors d'elle ; 3) enfin, le désir d'un objet serait impossible si cet objet n'existait pas « dans » le Soi. Autrement dit, exister *en* soi c'est d'abord et avant tout exister *pour* un Soi, grâce à un acte de conscience. Abhinavagupta formule ainsi cette thèse :

« Par conséquent la totalité des phénomènes existe à l'intérieur. Car sans cela, l'objet ne pourrait être désiré »[1].

Cet argument rappelle celui de Pascal lorsqu'il fait dire à Dieu s'adressant à l'homme en quête du divin : « Tu ne me chercherais pas si tu

1. IPV I, p. 240-241.

ne m'avais pas déjà trouvé ». En effet, la vie est faite de désirs, d'inclinations et d'élans, tous mouvements cognitifs que désigne le terme *parāmarśa*, littéralement « l'acte d'appréhender », de viser un objet, et ceci de toutes les manières : en tant que perception présente, en tant que souvenir ressuscité, comme objet du désir, comme affection ou comme détermination. Or, de même qu'on ne peut se souvenir ou inférer que de ce qui a été perçu dans le passé, de même on ne peut désirer que ce qui a été au moins une fois perçu.

Selon Abhinavagupta[1], la mémoire est fondée sur la perception. Ces deux activités rendent possibles, à leur tour, l'activité de « néantisation » (*apohana*) qui rend possible le langage et, à travers lui, toutes les transactions mondaines fondées sur le langage. Or ce qui est perçu l'est toujours dans l'acte de perception qui le manifeste : personne ne conteste ce point. Le désir ne peut donc viser qu'un objet qui est déjà perçu, même s'il faut admettre qu'il l'est de manière fort confuse ou très obscure. Or, de fait, le désir est infini et nombreux sont les humains qui ont soif d'absolu, qui désirent un être illimité. Même ceux qui ne désirent que des choses concrètent ne sont jamais satisfaits de ces choses, comme si eux aussi désiraient sans le savoir une totalité sans limites. Donc l'existence du désir prouve que l'infini, l'être illimité, la totalité des choses et du devenir temporel existent dans le Soi, et se réduit en dernière analyse à cette Manifestation illimitée qu'est le Soi. Tout désir est donc désir du Soi.

Cependant, tous ces actes semblent impliquer une certaine *diversité*, qui elle-même enveloppe une succession, autrement dit une temporalité. Car aucun désir, aucun jugement ne sont perpétuellement en acte. Ils sont plutôt éphémères, renaissants sans cesse en visant de nouveaux objets, tel le phénix renaissant de ses cendres. Or si l'on admet bien que le Seigneur puisse embrasser en lui un Apparaître atemporel qui convient à son éternité divine, on conçoit mal en revanche qu'il puisse contenir le temps lui-même *dans sa succession*. Or c'est bien cela que semble impliquer le terme *parāmarśa*. Un objectant le rapproche du terme qui désigne les pensées discursives (*vikalpa*) dans le passage suivant :

1. IPV I, p. 147.

« Mais cet acte de conscience intentionnel (qu'est la conscience désirante – *parāmarśa*) est une construction discursive. Comment peut-il avoir lieu dans le Seigneur, incarnation de la pure conscience dépourvue de constructions discursives ? »[1].

En effet, aux yeux du Bouddhiste et de nombre de penseurs brahmaniques plus ou moins influencés par le bouddhisme, un *vikalpa* est un acte mental qui vise un objet en excluant le reste. C'est un acte de division, de fragmentation, d'interruption, de négation, qui contredit foncièrement le caractère ininterrompu et absolument homogène de l'Acte de conscience comme de l'Apparaître sur lequel il porte. Lorsque j'affirme que tel tableau est beau, j'exclue qu'il soit laid. Ainsi, il semblerait que cette conscience qui juge ne soit jamais capable d'appréhender la totalité.
Abhinavagupta, s'appuyant sur Utpaladeva, ne recule pas devant cette objection. Au contraire, il va tout faire pour convaincre son interlocuteur que ce pouvoir de se ressaisir est l'essence même du Soi. Si le Soi-Apparence est le cœur des choses et des êtres, en effet, alors l'Acte de conscience est le Cœur de ce cœur.

Toute perception est un jugement

Plus encore, le Fils de la *yoginī* ne craint pas de soutenir que l'Acte de conscience, en tant que pensée en puissance, est présent jusque dans les sortes de connaissance les plus simples en apparence. Certes, il ne va pas jusqu'à affirmer, comme le fait le Nyāya, que la perception directe est en réalité une forme de conception discursive. Mais il récuse l'idée typiquement bouddhiste d'un gouffre infranchissable entre le médiat et l'immédiat, d'une disjonction radicale des moyens de connaissance. Selon lui, il n'y a qu'une différence de degré entre la pensée discursive d'un côté, et les perceptions immédiates, de l'autre. Tout comme la connaissance n'est qu'une activité subtile, la perception n'est qu'un jugement implicite. Par conséquent il n'y a pas contradiction entre la perception et la pensée : les jugements ne sont qu'une explicitation, à l'occasion de circonstances particulières et accidentelles, de possibilités qui préexistent de toute éternité dans l'Apparaître intemporel.

1. IPV I, p. 241.

Prenant le problème sous un angle différent, un objectant fait remarquer que si la conscience est inséparable de l'Apparaître, alors toute expérience sera de nature discursive, attendu que toute conscience est, par nature, discursive[1]. Or cela semble contredire l'expérience immédiate dépourvue de toute pensée articulée, cela va à l'encontre de la possibilité d'expérimenter. Quand je me coince le doigt dans la porte, je sens, mais je ne pense pas ou plus, ou pas encore. Et de même quand j'ai faim, soif, sommeil et autre sensations suffisamment fortes pour interrompre tout discours intérieur.

Comment répondre à cette contradiction entre la théorie et l'expérience ? Abhinavagupta avait promis que la *Reconnaissance* se donnait pour tâche de rendre raison de l'expérience mondaine. Or s'il est admis que les transactions linguistiques sont par nature discursives et donc successives, comment accepter que l'expérience brute, immédiate, soit également de nature discursive ? N'est-elle pas au contraire purement atemporelle en tant qu'elle est libre de toute référence ? Dès lors que l'expérience immédiate et l'expérience de la pensée discursive s'opposent en tous points, cela ne montre-t-il pas que la dualité de la pensée et l'unité du Soi n'ont rien de commun quand bien même l'on admettrait qu'ils coexistent ?

Le maître de Śrīnagara rétorque que la conscience est certes intrinsèquement linguistique, et donc successive, en ce sens que la conscience mentale, verbale, n'a pas d'autre source que l'Acte de conscience éternel, même si cette dernière ne saurait être réduite aux mots :

« En ce monde assurément l'Acte de conscience est intrinsèquement linguistique, semblable au geste de pointer du doigt et autres (signes) »[2].

Pour établir cela, son premier argument est analogue à celui de certains philosophes théistes de la tradition Occidentale[3]. D'où vient à l'enfant la compréhension des mots ? Abhinavagupta montre que le

1. IPV I, p. 283.
2. IPV I, p. 284.
3. Voir en particulier Augustin dans son traité *Du Maître*.

petit d'homme doit avoir une intelligence innée prédisposée à comprendre que le doigt tendu par l'adulte « fait signe vers » le vase qu'il voit. Autrement nous serions entraînés dans une régression à l'infini : nous savons que tel signe désigne telle chose grâce à tel autre signe. Mais comment avons-nous acquis ce premier signe ? Grâce à tel autre, qui lui-même a été acquis grâce à un autre, et ainsi de suite, à l'infini... Évidemment, dans le contexte de la transmigration sans commencement dans le temps, l'acquisition de l'intelligence des signes pourrait s'expliquer par les traces des vies passées. La régression à l'infini ne semble pas alors poser problème. Si, en effet, le temps est « sans commencement », il ne semble pas nécessaire de lui supposer une origine atemporelle. Tel est la position bouddhiste.

Ce débat est comparable à celui qui oppose Leibniz à Spinoza sur la question de la raison suffisante de l'existence du monde. Pour Spinoza, chaque état du monde est amené à être et à agir par un état antérieur, lui-même déterminé par un état précédant, et ainsi de suite, à l'infini. Du coup, il ne voit nulle nécessité de sortir de cet enchaînement horizontal de causes et d'effets pour subitement et par un mouvement de rupture à la verticale, poser l'existence d'un Être nécessaire qui serait Dieu. À ses yeux, Dieu se réduit à la totalité des causes et des effets, totalité qu'il appelle « Nature ». Sa position est semblable à celle des Bouddhistes pour qui il n'y a pas lieu d'admettre autre chose que la chaîne sans commencement des causes et des effets. Pour Leibniz au contraire, expliquer un état par un autre n'est pas vraiment rendre raison de cet état (celui du monde par exemple) ; du moins, ce n'est pas donner la raison *suffisante* pour laquelle il en est ainsi plutôt qu'autrement. C'est le fameux principe de raison suffisante. De même, expliquait le Socrate de Platon, dire que je suis ici à attendre la mort dans ma cellule plutôt qu'à fuir en sécurité à Thèbes ou ailleurs, simplement parce que j'ai un corps agencé de telle et telle manière, ce n'est pas vraiment expliquer ma situation, car avec le même corps, j'aurai pu aussi bien me trouver en sécurité ailleurs plutôt qu'ici à attendre la mort.

Mais la réponse d'Abhinavagupta montre que son but est légèrement différent. Il concède, en effet, que l'objet, en lui-même - les qualités telles que le rouge, etc. – n'est pas de nature linguistique, verbale. Du

moins, l'objet n'est pas un mot fait de phonèmes puisque ces mots sont des agencements conventionnels (*māyīya*) relevants du plan de la dualité oublieuse de son fond d'unité (*māyā*). Le mot n'est pas la chose qu'il désigne, et comme dit Shakespeare, les roses ne sentent pas moins bon sous d'autres noms.
En revanche, l'objet lui-même est tissé de la « Parole suprême » prédiscursive, dont on a l'expérience au moment du « eurêka ! » ou bien lors de tout autre moment d'intelligence non-discursive. Les choses sont faites de Parole, mais d'une parole d'avant les mots. C'est cette parole qu'Abhinavagupta désigne également par les termes « désir », « intelligence créatrice », « intuition », « élan », « conscience de soi » et autres termes hérités des tantras. Autrement dit, l'objet lui-même est de la nature de l'acte conscience qui le vise et le découvre. Le Soi et la conscience qu'il a de lui-même sont de même nature. Cette conscience est entre la pure conscience de soi et la conscience purement verbale. Cette dernière est articulée et ses conventions sont en grande partie acquises par le truchement de l'éducation. La Parole intuitive par contre, est articulée, mais comme muette, comme lorsque l'on comprend quelque chose, mais sans trouver les mots pour le dire, ou comme une joie qui nous prend par surprise quand les mots se bousculent malgré l'évidence. Cette parole-là est innée, universelle et toujours présente. Elle est la grammaire universelle, à l'œuvre particulièrement dans l'art et les relations humaines.
Même les états d'inconscience ou de torpeur, déclare Abhinavagupta, sont tissés de conscience préverbale :

« Si les états d'inconscience, et autres (états dépourvus de pensée claire et distincte) ne sont pas constitués par l'Acte de conscience (de nature linguistique), alors leur possibilité même restera, en fin de compte, un vœu pieux. De même, il ne saurait y avoir de remémoration (sans cet Acte). Car alors l'activité du sujet connaissant qui consiste en une conceptualisation discursive, ne se produira pas »[1].

1. IPV I, p. 289.

En d'autre terme, il y a de la pensée, de la logique, jusque dans les états qui en paraissent le plus dépourvus, car la pensée ne peut se souvenir que d'une pensée. Le postulat ici est que « le semblable connaît le semblable ». Donc, il serait impossible de se souvenir d'un profond sommeil si celui-ci ne recelait pas quelque chose du même ordre que le jugement qui le ressaisit. Or de fait, nous disons en nous réveillant « je dormais et je n'avais conscience de rien ». Donc, il y a quelque chose comme de la pensée, même dans un état apparemment aussi simple que peut l'être le sommeil profond sans rêves.

Remarquons que l'argument est similaire à celui donné par Śaṅkara et d'autres partisans du non-dualisme tout en s'en écartant sensiblement. En effet, le Vedānta de Śaṅkara affirme que la conscience pure, sans aucune pensée, est présente jusque dans le sommeil profond. Sinon, comment pourrait-on témoigner que l'on était inconscient ? Cet aveu d'inconscience n'est-il pas une preuve éclatante de la présence du pur Témoin qu'est le Soi ?

Mais Abhinavagupta se sert de cet état de sommeil profond pour montrer, en un sens, le contraire ! À savoir, que toute conscience est par essence pré-discursive et proto-temporelle, alors que Śaṅkara se sert au contraire de cette « non expérience » du sommeil profond pour démontrer que la conscience pure n'a rien à voir avec le langage, qu'elle l'exclut sans compromission aucune. Pour Abhinavagupta en revanche, il y a discursivité jusque dans les états qui paraissent les plus simples. Seulement cette activité est subtile, « intérieure », comme l'esquisse d'un murmure. Voilà pourquoi elle passe aux yeux du vulgaire pour un état entièrement étranger à la pensée.

Un troisième argument est tiré des états où la conscience ne disparaît pas, mais en lesquels le langage semble impossible, faute de temps, précisément, durant lequel se déployer. Cet argument consiste à dire que la course, la fuite hors du champs de bataille et autres activités en apparence trop rapides pour qu'il soit question d'y réfléchir, contiennent en réalité des délibérations subtiles, des analyses et des synthèses, des hésitations et des résolutions, sans quoi il serait impossible de courir ou de fuir. L'analyse *a posteriori*, en effet, révèle que ces activités « intuitives » sont de fait beaucoup trop complexes pour ne pas être

composées d'un enchaînement d'opérations successives. Il y a donc du temps dans cette absence de temps, une succession de jugements, une certaine discursivité propre au discours. Simplement, cette activité se trouve être trop rapide pour être ressaisie en son détail par la conscience non exercée. Ainsi, lorsque je fuis un ennemi à grandes enjambées, seul le temps en sa forme la plus grossière semble suspendre son vol. Mais un autre temps, « compressé », ne suspend nullement son vol. Ce temps que le profane prend pour une *absence* de temps correspond, du point de vue linguistique, à cette parole-conscience intégrale, semblable à la vision globale d'une cité depuis un point haut.

Ainsi le regard non averti de ces subtilités oppose la perception à la pensée parce qu'il est aveugle aux dimensions subtiles du temps. Comme dans une figure fractale, il y a des temps à l'intérieur des temps, et tout ces temps sont l'explicitation plus ou moins actualisée d'une totalité des temps que, sous un autre rapport, l'on nomme également « conscience parfaite de soi » ou « subjectivité complète ». Le temps préexiste donc dans l'éternité comme le discours n'est que le déploiement réglé d'une intuition « atemporelle », à l'instar du savant génial qui va passer sa vie à expliciter une intuition instantanée. Par conséquent, il n'y a pas contradiction entre la perception et la pensée, entre l'unité et la dualité, cette unité étant comprise comme une dualité compressée ou contractée, comme eût dit Nicolas de Cues. Dès lors, il n'y a pas rupture entre le pur présent de la perception et les constructions mentales. Cette continuité, ce *tantra* ou cette lignée (*gotra*), comme diraient certains Bouddhistes, tisse une sorte de méta-temps, en lequel temps et non-temps correspondraient à des phases plus ou moins rapides, plus ou moins dilatées. Le « temps » est une succession à un rythme lent et comme distendu, évoquant la *dilatation* dont parle Augustin, laquelle exprime la vanité de l'âme d'après la Chute, privée du regard panoramique propre à Dieu et à l'âme qui lui ressemble. L'éternité de la parfaite conscience de soi est la totalité des expériences possibles et successives, mais ressaisies en un instant.

Plus loin, Abhinavagupta va jusqu'à affirmer que la pensée, articulée et en partie objectivable sous la forme d'un « je vois que je vois le pot », *est* l'Acte de conscience éternel pareil à une lumière diffractée. Ainsi, la

théologie d'Abhinavagupta repose essentiellement sur une théorie de la connaissance qui cherche à réduire le gouffre entre les opposés, entre la parole et le silence, au lieu de simplement supprimer l'un des termes. Pour cela il opère toujours en deux temps : distinction d'abord, voire opposition des termes, puis synthèse. Car il ne faudrait pas croire, en effet, qu'Abhinavagupta se contente de proclamer une unité pareille à « une nuit où toutes les vaches sont noires ». Il n'a jamais prétendu que la succession des phonèmes du bavardage profane est purement et simplement identique à la pure conscience ininterrompue. En effet, le Soi-Apparaître et les apparences successives n'ont pas le même statut. Cette succession n'existe que grâce à l'Intelligence (*pratibhā*) instantanée, alors que cette dernière existe par elle-même. Compris ainsi, le Multiple n'a qu'une existence relative, alors que le Soi existe absolument. Simplement, au lieu d'en tirer une forme de dualisme, Abhinavagupta livre une conclusion en forme de synthèse qui autorise une appréciation positive du devenir. Le temps n'existe pas en dehors de l'Apparaître intemporel, donc il n'en est pas séparé :

« Par conséquent, l'Acte de conscience n'est jamais séparé de l'Apparaître »[1].

Autrement dit, pensée et perception sont inséparables[2].

Le passé et l'avenir existent dans le Présent

C'est encore le dépassement des opposés qui va nous occuper à présent, mais sous l'angle du rapport entre l'éternité et cette forme de temps bien particulière qu'est le présent. En effet, le présent est le « moment »

1. IPV I, p. 295.
2. L'originalité des positions d'Abhinavagupta ressortira encore mieux si on la compare à un analogue plus proche de nous, par exemple l'hermétisme. Voir, entre autres passages, l'*Asclepius* XI, 30, pp. 79-82, dans *Hermès trismégiste Les trois révélations*, Les belles lettres, 1998. Le temps y est impliqué dans l'éternité – ce qui procure au monde sa permanence dans le temps, si chère aux Grecs – mais l'éternité est conçue comme l'antithèse du mouvement. On est très loin, nous semble-t-il, du concept de conscience libre cher à Abhinavagupta.

du désir nu que l'adepte de la voie de la connaissance s'efforce d'atteindre en travaillant sur sa vision du monde.
Le passé comme mémoire et l'avenir comme imagination sont deux manières pour le Soi de se nier lui-même, c'est-à-dire de quitter le présent de la perception. Cependant, et contrairement à ce qui se passe dans le bouddhisme, la mémoire et l'imagination sont parfois valorisées, voire célébrées comme puissances divines susceptibles d'apporter à l'homme l'assurance de son identité au Seigneur. Ces trois sortes de cognitions correspondent, selon Utpaladeva, aux trois Puissances nommées par Kṛṣṇa dans la *Gītā* : « Il a dit : « Mémoire, perception et négation viennent de Moi ».[1] Ces trois pouvoirs, en effet, désignent trois formes de l'indépendance temporelle du Seigneur par rapport aux cognitions et aux phénomènes particuliers qui leur correspondent. La perception a pour objet le présent, défini comme « apparence inédite et spontanée ». La mémoire est liberté par rapport au passé, pouvoir de ressusciter un fragment de soi. Quant à l'imagination, pouvoir de construction mentale, Abhinavagupta la met en rapport avec le futur.
Ces trois rapports au temps sont trois types de rapport à l'Apparaître, donc à soi. L'essentiel sur ce point est qu'ils existent « dans » l'Apparaître, tant il est vrai que les apparences différenciées ne sont possibles qu'au sein de cette Présence, de même que les reflets ne peuvent se faire jour que dans l'orbe du miroir :

> « Par conséquent, il est certain que lors d'une remémoration ou d'une représentation discursive – qui suppose négation (d'une partie du Soi) – ou même lors d'une perception, le phénomène n'existe que dans (l'Acte de conscience) ».[2]

Ici comme ailleurs, Utpaladeva privilégie les métaphores spatiales. Néanmoins, il est clair qu'il est bien question du temps. Ce qui est dit exister « dans » l'Apparaître repose aussi bien dans l'éternité, tant il est vrai qu'il est difficile voire impossible de ne pas « spatialiser » nos

1. *Gītā* XV, 15 ; IPKV I, 3, 7.
2. IPK I, 6, 8.

représentations du temps. D'ailleurs, Abhinavagupta ne fera pas autre chose lorsqu'il enseignera l'inclusion des cycles temporels dans ceux du souffle. Ces cycles, bien que temporels, y sont en effet situés dans l'espace du corps subtil, mesurés le long du « canal médian ».
Par ailleurs, il ressort clairement des définitions données dans les *Stances pour la Reconnaissance* des « états » ou modes du Soi individuel que la veille est analogue au présent, alors que le passé et l'avenir (comme imagination créatrice), correspondent à l'état de rêve[1]. D'une autre manière, on peut dire que la perception prédomine dans la veille, la mémoire dans le rêve et la négation (*apoha*) dans le sommeil profond.
De même Abhinavagupta dans le *Commentaire au tantra de la déesse Suprême, Souveraine des trois Puissances* confirme ces correspondances :

« En l'absence de déterminations accidentelles, parce qu'il n'y a pas d'attente (tendue vers l'avenir), la réalité n'est pas déterminée par le temps, (... car) c'est le (Seigneur) lui-même qui manifeste la Puissance différenciatrice du temps (en désirant tel ou tel aspect particulier de lui-même) »[2].

Ici, l'unité atemporelle devient le présent relativement au passé et à l'avenir, et ceci à cause des circonstances accidentelles que sont les pensées se succédant. Dire que « la réalité n'est pas déterminée par le temps », c'est dire que l'unité n'est pas réellement fragmentée par la succession des épisodes cognitifs, autrement dit par le Multiple, puisque l'unité de l'Apparaître est condition de possibilité et cause du Multiple. Et l'effet ne peut détruire la cause puisqu'il n'est au fond que la continuation de cette cause sous une forme différente.
De plus, succession et simultanéité ne sont pour Abhinavagupta que des constructions mentales. La simultanéité peut en effet n'être qu'une impression, comme lorsqu'une flèche transperce « simultanément » une pile de feuilles : dans l'expérience primordiale, antérieure à toute ana-

1. IPK III, 2, 15-17.
2. PTV, p. 87.

lyse, « il n'y a pas simultanéité au sens temporel. (Il y a succession, mais) celle-ci n'est pas aperçue en raison de sa subtilité. D'où l'on suppose qu'il y a simultanéité, exactement comme le percement de cents fleurs empilées apparaît simultané »[1].
Donc le temps existe dans ce qui semble instantané, le complexe existe dans le simple, tout comme nous avons vu que toute perception implique une sorte de jugement. Apparence d'unité, mais réalité (qui est pourtant l'apparence même !) multiple. Dans la mesure où la succession temporelle a le pouvoir de faire oublier son fond atemporel, l'apparence du temps est une sorte d'illusion. Mais surtout, l'absence apparente du temps dans l'éternité et dans l'instant, qui est son équivalent dans l'expérience ordinaire, est aussi une illusion due au manque de finesse de notre perception. Bref, à des circonstances adventices.
Et comme le fait remarquer Abhinavagupta, cette simultanéité et cette succession sont relatives l'une à l'autre : ce sont des constructions qui se ramènent à une succession d'absences et de présences. Ainsi, la simultanéité n'est qu'une succession rapide. La conscience en laquelle ces distinctions se font jour est atemporelle. Temps et éternité sont de la même étoffe, à savoir la Présence, sorte de corps divin, libre substrat capable de s'affecter lui-même en se ressentant dans une sorte de boucle infinie.
Dans son explication de la genèse du temps, Utpaladeva fait dériver le temps du présent :

« Du temps dérivent pour le (sujet limité) le passé et le futur, à partir de l'apparence présente » [2].

Cette thèse n'est pas nouvelle. Elle a un antécédent important dans le commentaire des *Yogasūtra* attribué au sage mythique Vyāsa[3] quand celui-ci, à la suite de Patañjali, cherche à expliquer comment il peut y avoir du « nouveau », sachant que tout effet préexiste dans la Cause qu'est la Nature matérielle. Tout se transforme, mais rien ne s'ajoute,

1. PTV, p.56.
2. IPKV III, 1, 9.
3. YSB, IV, 12-13.

rien ne se perd. Où est la nouveauté ? La réponse de Vyāsa consiste à affirmer que le passé et le futur apparaissent en divergeant à partir du présent. De cette différenciation apparaissent les « trois voies » du temps que sont passé, présent et futur :

« Ces trois choses sont une réalité qui est connaissable. [...] Le passé et le futur existent à partir de l'Essence »,

c'est-à-dire la Nature (*prakṛti*). Mais si tout est également matière, comment différencier les trois temps ? Tout n'est-il pas également présent ? Passé et futur sont les états subtils de cette Matière, alors que le présent seul en est la condition manifeste, « claire et distincte » :

« Le futur existe sous une forme qui pourra être manifestée (mais qui n'est pas encore manifestée), le passé existe sous une forme dont la manifestation a déjà été objet d'expérience (mais ne l'est plus). (Par conséquent), il n'y a de manifestation complète de l'Essence que pour la voie du présent, alors que cette manifestation (complète) n'a pas lieu pour les voies du passé et du futur ».

Néanmoins, ces deux voies « non manifestées » du passé et du futur reposent dans la voie « manifestée » qui est celle du présent :

« Lors de la manifestation d'une voie, les deux autres existent bien, liées à la substance (de la Nature) »[1].

Le passé et le futur existent donc dans le présent, autrement dit, ils coexistent toujours, l'un des trois étant seulement temporairement plus évident que les deux autres :

« Ces formes des trois voies, en vérité, ont leur forme propre manifestée (pleinement) quand elles sont présentes. Leur forme propre est à l'état subtil (et caché) quand elles sont passées ou futures ».

1. YSB, IV, 13, Filliozat 2005, p. 349351, trad. légèrement modifiée.

Puis Vyāsa cite un traité du Sāṃkhya :

« La forme réelle des états (de la Nature) demeure invisible (aux sens). Quant à ce qu'on voit, ça n'en est à peine qu'un fragment, comme dans un tour de magie »[1].

Autrement dit, la partie visible dans le présent n'est que la partie émergée de l'iceberg du réel atemporel englobant la totalité des trois temps. Mais le passé et le futur sont contenus en lui et sont visible en un sens, bien que de façon obscure comme dirait Abhinavagupta. Du reste, nous allons voir qu'Abhinavagupta reprend entièrement à son compte cette théorie.

Rêve et réalité

D'autre part, selon Utpaladeva, le présent englobe les souvenirs et les songes, en ce sens qu'un objet imaginé, par exemple, est tout aussi présent au sujet qui l'élabore qu'un objet « réellement » présent, c'est-à-dire publique, visible par tous. Il en va de même pour les souvenirs et les anticipations de l'avenir. Toutes ces constructions mentales sont également « présentes » dans le Présent du Soi :

« Il n'y a aucune sorte de différence quant à l'*existence* de l'apparence d'un objet imaginé, que celui-ci soit futur, présent ou passé »[2].

La pomme devant moi est la même que celle que je peux imaginer. Affirmation qui semble aller à l'encontre du sens commun, pour qui le réel et l'imaginaire sont bien différents. La glose quant à elle délimite le champ d'application de cette thèse :

« Dans le cas d'une construction de l'imagination qui dérive d'une perception (passée), comme la mémoire ou bien la conjecture, ou bien encore dans celle qui est indépendante (de toute perception empirique proche, comme dans les rêves), l'apparence de l'objet, prise en elle-même, demeure identique, qu'elle porte sur un objet passé, présent ou futur ».[3]

1. Ib., p. 351.
2. IPK I, 8, 2.
3. IPKV I, 8, 2.

Le passé, le présent et le futur n'existent que dans la conscience, c'est-à-dire, d'un point de vue temporel, dans le Présent. Quand je me souviens du vase, il a pour moi la même réalité, le même degré de clarté que si je le voyais. De plus, ce souvenir apparaît dans le présent de l'Apparaître.

Mais si tout est déjà là, qu'est-ce qui distingue mémoire, imagination et perception ? Utpaladeva, comme la plupart des penseurs qui soutiennent que rien n'existe en dehors de la conscience, s'efforce d'élucider une distinction entre mémoire et perception, entre rêve et « réalité »[1]. La mémoire comme la perception sont « à l'intérieur » de l'Apparaître et, en même temps, manifestées « à l'extérieur », à l'instar de ce qui se passe avec un miroir : ce qui apparaît en lui semble être hors de lui. Il n'y a donc entre perception et mémoire qu'une différence de *degré*. Dans la perception directe, la manifestation est « spontanée » - elle est suscitée directement par le Désir du Seigneur - tout comme dans l'imagination capable de créer des configurations originales, par exemple un éléphant à deux trompes, cent défenses et autres chimères. Comme chez Descartes, l'imagination ne fait que réutiliser, reconfigurer, re-contextualiser des traits généraux perçus à volonté durant l'état « publique » de veille. Mais, en un sens, tout est imagination puisque tout dérive du libre Désir du Seigneur.

De la sorte, l'imagination et le rêve sont des preuves de la Puissance de connaître et d'agir que possède le sujet :

> « Par conséquent, puisque (même chez l'individu ordinaire) il y a manifestation à volonté de ce qui est mentalement conçu, il a été prouvé que l'omniscience et l'omnipotence sont évidentes en chaque être »[2].

La glose explique que ce pouvoir de l'imagination est un pouvoir de création radicale, qui constitue l'argument principal de la Reconnaissance :

1. IPK 1.6.8.
2. IPK 1.6.11.

« En raison de la capacité de créer et de connaître des objets qui n'ont pas été perçus antérieurement, faculté qu'on observe dans les constructions mentales (*vikalpa*), les Puissances sont évidentes en chacun »[1].

Ce qui est surprenant ici est le *mélange* de réalisme et d'idéalisme. L'ancêtre d'Abhinavagupta fait une distinction entre le Grand Rêve du Seigneur, dont sont dérivés tous les rêves individuels comme autant de branches d'un même tronc, nourries d'une même sève. Utpaladeva semble vouloir à la fois garantir à l'état de veille un plus grand degré de réalité et, en même temps, montrer que ces mêmes perceptions directes sont l'œuvre du Soi prenant conscience de lui-même. On peut alors se demander pourquoi il ne privilégie pas plutôt le paradigme du rêve qui semble pourtant bien être le plus parlant, du genre « Tout est un rêve, le Soi est le Grand Rêveur ». Abhinavagupta affirme bien que la seule différence entre la réalité « objective » commune et le rêve est une différence de degré. Un rêve devient un rêve dès lors que l'on se réveille ou qu'une autre série de représentations vient le « réfuter ». Mais une perception, tant qu'elle dure, n'est ni un rêve ni la réalité, de même qu'un son pris en lui-même n'est ni grave ni aigu. Pour cela, il faut le comparer à un autre son. Abhinavagupta ouvre ainsi la porte à une perspective selon laquelle « la vie est un songe ». Un texte immense a été composé au Cachemire vers 950, pour illustrer ce thème de la toute puissance de l'imagination sur le modèle du rêve. Mais Abhinavagupta n'en parle pas. Quant à Utpaladeva, peut-être souhaite-t-il de la sorte mettre en évidence non pas une créativité de la conscience individuelle (dont le solipsisme serait la conséquence fatale), mais plutôt une spontanéité tout impersonnelle ou, disons, transpersonnelle. Le Seigneur n'est pas un grand rêveur, mais un grand magicien. La différence entre les deux modèles est essentielle : le rêveur subit son rêve comme un spectateur ; le magicien est l'auteur de son spectacle. Le tantrisme, dans sa quête de pouvoir, vise toujours à passer d'un modèle à l'autre. Même dans le bouddhisme tantrique, il existe des instructions visant à recouvrer sa lucidité durant un rêve, pour finalement en reprendre le contrôle.

1. IPKV 1.6.11.

La toute-puissance du désir

La différence de réalité entre les objets remémorés ou imaginés et les objets perçus au présent est en fait due à leur degré d'efficience, elle-même dépendante de leur degré variable de clarté, c'est-à-dire de séparation d'avec le sujet percevant. Une pomme réelle peut produire davantage d'effets, elle est plus vivace. Mais au fond, cela dépend de la puissance du désir. Voilà pourquoi on ne peut se nourrir avec une nourriture imaginée ou se servir d'un souvenir de vase pour décorer une pièce. À l'inverse, le souvenir d'une mauvaise rencontre peut gâcher l'ambiance d'un lieu :

« L'efficience causale suppose une dualité (entre la cause et l'effet) »[1]; et : « De plus, (dans le cas du souvenir elle ne produit) pas un état identique car (l'objet) est passé. Cela bien que l'apparence soit belle et bien présente, et que le plaisir et autres (phénomènes ressentis au moment du souvenir) et leurs causes soient bien réels ».[2]

Or, le fait « (d'apparaître comme) extérieur au (sujet connaissant et séparé de lui) est une condition passagère. Ce n'est pas l'essence, ni l'existence des apparences des choses ».[3]

L'état naturel des choses, c'est qu'elles sont identiques à moi, au Soi. L'impression d'être étranger à ou impuissant face à une chose n'est qu'un interlude divertissant. L'auto commentaire précise :

« *Toutes* les apparences, tant celles qui portent sur des choses existantes que celles qui portent sur des choses inexistantes, lors d'une remémoration par exemple, existent bel et bien même si elles n'apparaissent pas à l'extérieur (de la conscience). Le fait (d'apparaître comme) extérieur (à la conscience)

1. IPK I, 8, 6b. Toutefois, l'extériorité n'est pas la seule condition de l'efficience causale. Il y a aussi la Nécessité (*niyati*) qui n'est rien d'autre que le Désir du Seigneur et, dans le cas de la mémoire et de l'imagination, l'intensité du désir de percevoir (IPK, I, 8, 4). Toutefois, toutes ces causes et conditions se ramènent bien, en dernière analyse, au désir de créer, désir qui est un autre nom de la conscience.
2. IPK I, 8, 3.
3. IPK I, 8, 5.

est, en effet, une condition passagère et non la forme propre[1] (de l'apparence) ».[2]

Abhinavagupta suit fidèlement cette explication[3]. Selon lui, le passé et le futur ne sont que des apparences, apparentes mais relativement obscures. Si, en vertu des désirs du sujet, elles deviennent distinctes, elles sont alors « présentes » et considérées par le sens commun comme réelles. Les choses qui nous entourent clairement sont comme les vagues les plus hautes de la mer. Les souvenirs et les songes sont les petites vagues, et le Soi-Apparaître demeure comme profondeur océane.
Autrement dit, tous les phénomènes existent toujours, mais comme immergés dans l'Apparaître indivis qui n'est autre que le Présent :

« Les (apparences) existent donc à tout moment à l'intérieur de (la conscience) »[4] ; « En tant qu'elles sont conscience, les apparences existent à tout moment à l'intérieur de (la conscience) »[5].

La mémoire, la perception et l'imagination ne sont rien d'autre que diverses manières pour l'Être de se connaître lui-même, jeu de charmes librement joué. L'existence (*sattā*) est le Présent et la conscience toujours déjà présente.
Mais il faut préciser de quel présent l'on parle. Ainsi, en un sens, passé et futur sont des états où le Soi se ressaisit comme un autre, mais sans une franche altérité, alors que le présent est caractérisé par un clair face à face. Le présent est le temps de la dualité poussée à l'extrême, tandis que passé et futur correspondent à divers degrés de retour à la pure identité de soi à soi. Ainsi le présent est-il *ambivalent*. Il est tantôt présenté comme le lieu de la révélation du Soi, tantôt comme le moment de la dualité la plus extrême. Il faut donc distinguer un présent relatif,

1. Ou l'état naturel.
2. IPKV I, 8, 5.
3. IPV I, 8, 3-4.
4. IPK I, 8, 5d.
5. IPK I, 8, 7ab.

qui n'existe que par rapport au passé et à l'avenir, d'un présent absolu, en lequel se déploient toutes les modalités temporelles, dont le présent relatif.

Du point de vue du Présent absolu, tout est toujours présent car tout est soi, un Soi atemporel, arrière-plan de tous les changements. Tout est là, mais indifférencié, indistinct de soi et donc comme en état de suspension temporelle. Cette théorie est en partie comparable à celle de Freud à propos des rêves : leur contenu, inconscient, échappe à l'emprise du temps tant qu'il n'est pas actualisé sous la forme de tel contenu onirique donné. Mais imaginons que le psychisme (*citta*) d'untel s'appréhende lui-même sous les traits d'un éléphant blanc qui veut le tuer. Plus le rêveur s'aliène dans cette image, plus le rêve semblera « présent ». Le rêve, une fois disparu, « redevient » ce qu'il a toujours été, c'est-à-dire une trace inconsciente parmi d'autres, fondue dans la masse du psychisme. En effet, une chose ne peut exister en tant que telle sans dualité, sans extériorité. Le Soi est un Apparaître indifférencié en lequel les apparences particulières, comme cet éléphant blanc, sont comme la statue dans le bloc de pierre brut. Le sommeil profond serait cet état d'identité, d'intériorité et d'éternité du psychisme, alors que le rêve correspondrait à l'extériorité et à la temporalité, toujours au plan individuel, l'état de veille n'en étant qu'une modalité où la dualité est encore plus avérée. Ce sont précisément ces cycles et ces oscillations entre les deux pôles de l'identité et de la différence qui animent le temps du psychisme, avec ses rythmes variables d'un état à l'autre. L'inconscience du sommeil profond est donc une pure identité atemporelle. Nous la prenons d'ordinaire pour une inconscience en raison du caractère massif, indifférencié et infini de l'Apparaître qui s'y donne sans aucune altération. Il y a alors Apparaître pur, mais la conscience, s'abrutissant librement, l'appréhende sur le mode d'un rien banal : « J'était inconscient, il n'y avait rien ». La veille – ou le présent – est à l'inverse pure différence et temporalité objective. L'Apparaître y est aussi donné – car tout son être est dans cette donation – mais il est alors comme fragmenté par une conscience tisseuse de mots. Quant au passé du souvenir et à l'avenir de l'imagination, prédominants dans les états de rêves, ils correspondent à des degrés intermédiaires entre l'identité et la dif-

férence, forgeant des temporalités plus élastiques, comme l'illustre le récit du roi Hariścandra qui vécût une existence onirique pleine de péripéties dans l'espace d'un soupir[1].

L'instant, temps de la liberté

Plus qu'ambivalent, le présent se dévoile ainsi par définition invraisemblable : il est à la fois et le temps de la dualité, et ce temps qui contient tous les autres temps. Par là il est intemporel. Ce temps est donc, par excellence, celui de la liberté vis-à-vis du devenir. C'est dans cet esprit, inclusivement, qu'il faut comprendre la distinction mentionnée plus haut entre les deux présents. Le premier serait celui de la Māyā, de la dualité comprise comme complète extériorité du sujet et des objets. L'autre serait le présent de l'instant, sans durée, qui change sans changer, incarnation même de la palpitation indéfinissable qui constitue la souveraine liberté du Soi. Remarquons qu'à chaque fois, Abhinavagupta ne valorise ni la dualité, ni même la non-dualité, mais il célèbre la dualité perçue sur fond d'unité. Seule cette synthèse autorise une existence authentiquement libre. L'homme ordinaire souffre, car il passe de l'inconscience du sommeil profond (ou de la mort) à la dualité de l'état de veille, de la torpeur à la peur, de l'excitation à l'abattement, d'une forme d'esclavage à une autre. Mais la cause de ce mal-être est le regard qu'il porte sur ces phases de son existence. Car elles ne disparaissent pas chez l'éveillé. Simplement, elles sont transfigurées. Le sage ne souffre pas de la même manière, car l'inconscience devient pure conscience, et la dualité devient félicité. Il passe sans cesse de la pure conscience à la conscience de la dualité sur fond d'unité, pour replonger dans l'unité, interprétant chaque jour une danse sans fin.

L'important ici est de retenir que tous les objets visés par les pensées et les perceptions sont toujours présents en tant que Soi-Apparaître, de même que les vagues ne quittent jamais l'océan. Le sage ne désire donc

1. Abhinavagupta mentionne ce conte relaté dans le *Mārkaṇḍeyapurāṇa*. Un conte similaire – l'histoire du roi Lavana – se trouve dans le *Yogavāsiṣṭha*, composé au Cachemire vers 950. Voir *Sept récits initiatiques tirés du Yogavāsiṣṭha*, traduits par Michel Hulin, Berg International.

rien par manque, mais seulement par jeu et gratuitement. En ce sens, même ses désirs sont Grâce.

Une vision de l'union du dieu et de la déesse

Abhinavagupta formule les mêmes thèses dans le *Commentaire au tantra de la déesse Suprême, Souveraine des trois Puissances*, mais au moyen de la terminologie révélée propre au Trika. Ici, l'accent est mis sur la dimension *symbolique* du discours, perclus d'images érotiques. Cependant, les thèses sont les mêmes, bien que l'abondance des images tirées des liturgies confère à cet extrait une coloration foisonnante qui stimule sans doute davantage l'imagination que la raison. Le contexte, fort sophistiqué, est celui d'une sorte de combinatoire où chaque plan se retrouve à l'intérieur des autres. Il s'agit de montrer comment les trois registres de la dialectique ternaire du Trika reposent comme en leur synthèse ultime suprême dans la Déesse « Suprême » (c'est son nom), divinité dont le culte est le sujet exposé par le *Tantra de la Suprême souveraine des Trois Puissances*. Il ressort par ailleurs de la lecture de l'ensemble des œuvres d'Abhinavagupta que, pour lui, cet entrelacement sert à montrer ces trois registres sous les trois plans différents de l'unité, de la dualité dans l'unité et de la dualité, le tout coexistant dans le mode ultime en lequel se fondent harmonieusement les trois autres. Le plan de la déesse Suprême, au-delà des trois Puissances et constituant leur synthèse savoureuse, est alors celui de la vision juste qui prend conscience du Soi-Apparaître successivement tout en appréciant ces séquences comme autant de modalités de l'Acte de conscience de soi atemporel de pure béatitude. Nous avons donc un schéma du type 3+1, typique du Trika « philosophique » propre au Cachemire[1], dans lequel la déesse Suprême est à la fois membre de la Triade des trois Puissances, et incarnation de leur arrangement parfait, liberté souveraine de Bhairava. Abhinavagupta en tire une genèse des trois temps :

1. Car le Trika n'a pas existé seulement au Cachemire. Le maître du maître d'Abhinavagupta était originaire de l'actuel Karnataka, dans le Sud de l'Inde. Mais la profondeur de l'interprétation philosophique est vraisemblablement une innovation cachemirienne.

« Tout cela rayonne dans la majesté de la Suprême souveraine (des trois Puissances-registres de la conscience du Soi), sous une forme harmonieuse qui convient à sa (suprématie), selon une gradation de catégories correspondant aux (trois Puissances), à commencer par la Déesse Intermédiaire, etc., lesquelles (Puissances personnifient les trois plans de la Parole), à commencer par la Voyante, etc. qui correspondent au moment où (le devenir temporel) commence à apparaître clairement, puis de plus en plus clairement (jusqu'à la pleine manifestation de la dualité). La réalité qui adviendra en dernier (à savoir la dualité), elle aussi, apparaît nécessairement dans le premier Apparaître (car tout préexiste en lui). L'avenir (en effet) est simplement la clarification (de ce qui est toujours déjà là, mais indifférencié comme l'arbre dans sa graine), c'est-à-dire la différenciation de ce qui est (d'abord) indifférencié (de l'Apparaître pur et simple). Soit, par exemple, la proposition « Le Kālkin adviendra et détruira les ennemis du Dharma »[1]. Comment aurait-elle pu être composée dans un Purāṇa[2] si elle n'est pas, (d'une certaine manière, déjà) apparente (à l'esprit de celui qui la prononce) ? Si l'on rétorque qu'un Kālkin qui exista durant un cycle cosmique passé les tua (déjà) ainsi (et que, pour cette raison, l'on est fondé à penser qu'il adviendra à nouveau pour les tuer), nous répondons (par une autre question) : ce (Kālkin) est-il le même ou un autre (différent à chaque cycle cosmique) ? Si c'est un autre, il ne sera apparent (pour personne, et alors comment expliquer que les auteurs des Purāṇas en parlent ?). Si c'est le même, comment (peut-il advenir en) des temps différents ? Si (l'on rétorque qu') il n'est pas mesurable par le temps (en raison de sa nature divine), comment le savez-vous ? Si (vous répondez) que c'est parce qu'il est toute chose, attendu qu'il est doué de conscience, alors (votre thèse est la nôtre : admettez) que tout (passé ou futur) existe dans le Seigneur Bhairava, ce Seigneur suprême, infailliblement présent (en moi) de la pointe de la langue jusqu'au cœur[3], dont le corps splendide est identique à l'unité nécessaire (qu'est l'Apparaître conscient de lui-même), laquelle n'est nullement contredite par les centaines d'émanations et de résorptions manifestées comme autant de contractions et d'expansions de son absolue

1. Prophétie selon laquelle le dieu Viṣṇu s'incarnera à l'avenir pour anéantir les ennemis de l'ordre social brahmanique.
2. Textes brahmanistes dans lesquels on trouve ce genre de « prophéties ».
3. Expression intéressante, puisqu'Abhinavagupta explique dans la *Lumière des tantras*, chapitre VI, que le souffle et tous les cycles temporels qu'il enveloppe s'étend sur 36 largeurs de doigts, depuis le cœur jusqu'à « l'ouverture qui mène au Brahman » au sommet du crâne. C'est aussi le parcours du souffle qui, en percutant les différents lieux d'articulation depuis le fond de la gorge jusqu'au nez, va engendrer tous les phonèmes possibles selon la « grammaire » sanskrite.

liberté, lui qui est à jamais inséparable de toutes les Puissances, en lui qui est conscience non mesurable par le temps. Dès lors que vous arrivez par vous-même à cette même conclusion que nous, pourquoi ne pas l'exposer à gorge déployée, en l'acceptant franchement, affranchi de toute réserve ? Par conséquent, le principe-Śiva est Commencement sans commencement ni fin, se déployant spontanément, elle dont le propre est une absolue liberté qui est pure et simple indépendance débordant de sa plénitude innée. Elle embrasse en elle-même la totalité des catégories comme leur Soi, leur Fin et leur Vérité ultime. Cette totalité existe dans la conscience « suprême » qui, parce qu'elle est toujours présente/en acte, parce qu'elle ne peut être contredite par rien, parce qu'elle n'est, pour tout et pour tous, que grâce, ne peut tolérer d'être désignée par le mot « état »[1]. La forme sublime de Bhairava, non mesurable par le temps, se tient en elle comme sur son trône. Dès lors, il est établi, en adéquation avec ce traité (i.e., le tantra de la Suprême triple souveraine), que c'est la Grande création et autres (actes divins inconcevables) qui convient (à la nature de Bhairava telle qu'on vient de la définir), et non pas une séquence limitée dans son ordre qui commencerait par la création et les autres (actes dans leur séquence figée par les limites de l'entendement vulgaire). Il en va comme de deux hémisphères jointes : telle est la tradition de nos maîtres. Tout existe dans l'Existence qu'est la (Déesse) Suprême, car tout, la totalité du flot des catégories, est emboîté dans une seule et même catégorie (celle de Bhairava) »[2].

Cette « Grande création » est la liberté absolue de Bhairava, c'est-à-dire le fait que la dualité peut coexister avec l'unité. Toutes les possibilités sont incluses en elle d'une manière qu'Abhinavagupta cherche à suggérer à l'aide de métaphores comme celle du miroir ou par des expressions étranges et complexes.

Par ailleurs, cette joute dialectique est adressée aux partisans des Purāṇas ou des doctrines orthodoxes qui, selon Abhinavagupta, pensent au fond la même chose que lui, mais qui refusent d'en tirer les conséquences pratiques. Autrement dit, ils considèrent avec méfiance la tradition ésotérique du Trika parce qu'elle renie la dualité du pur et de l'impur[3], alors qu'eux-mêmes en leur cœur admettent que tout dépend

1. Elle n'est pas une chose, elle ne peut être réifiée.
2. PTV, pp. 48-49.
3. Et donc le système des castes.

d'un Seigneur suprêmement souverain. En effet, l'enjeu de ce passage est de savoir si l'ordre réglé de la succession des choses – et donc aussi les hiérarchies morales prescrites par les brahmanistes – doit être l'horizon de toute l'existence humaine ou bien s'il doit être, non pas seulement nié, mais aussi dépassé et embrassé dans un regard plus ample. En effet, les traités de mœurs (*dharma*) ne peuvent être que l'œuvre du bon désir du Seigneur ou plutôt de sa volonté infinie. Les revendications de l'entendement humain ne sauraient donc s'appliquer à lui, à ses œuvres ou à la représentation de celles-ci.

Derrière l'activité la plus banale, l'œuvre de Dieu

À ce temps qui s'oppose passivement à l'éternité, soumis à la rigidité de la flèche du temps, Abhinavagupta enjoint de lui substituer l'hypertemps du Seigneur, déploiement qui lie toute chose et qui est en harmonie avec toute chose. Bref, c'est un temps et une nécessité qui n'ont plus grand-chose de commun avec ceux du point de vue profane, lequel est pourtant inclus, à la manière d'une poupée russe, dans un point de vue où toute opposition entre sacré et profane comme entre ordre et désordre est dépassée tout en étant conservée. Le plan de la déesse Suprême est celui de l'éternel Présent en lequel se déploient harmonieusement la modalité médiane, correspondant au futur, et le registre de la déesse Inférieure qui correspond au passé accompli. Selon cette interprétation proposée par le Swāmi Lakṣman Joo[1], passé et futur sont deux reflets de l'éternité. Toutefois, celle-ci n'est pas conçue comme immobile, mais au contraire comme représentant le comble de la fluidité, mouvement si subtil qu'il est pris par les esprits grossiers pour une absence de mouvement, une absence de temps.

Michel Hulin cite et analyse un passage parallèle de la *Grande Méditation sur les Stances*[2] afin de montrer que le temps « s'enracine dans un éternel présent où le sujet limité lui-même est à jamais installé, *de sorte que la disposition de son expérience selon l'avant et*

1. Le plus grand héritier d'Abhinavagupta au xx^e^ siècle. Sa lignée se perpétue encore aujourd'hui.
2. IPVV, I, p. 63.

l'après, et *a fortiori* sa limitation dans le temps, relèvent de la pure apparence »[1], ou, dirions-nous, de la pure liberté, ce qui dans l'esprit d'Abhinavagupta revient au même :

« La cause du jugement : « cette cruche apparaît pour la première fois » est (tacitement identique à) cet (autre) jugement : « cette cruche n'est pas apparue auparavant », lequel comportera toujours un souvenir, quel qu'il soit, relatif à un passé privé de la manifestation de cette cruche. Autrement, les notions « auparavant » et « non apparu » ne seraient pas possibles, étant donné l'absence d'une représentation de ce passé. Et la cause de ce souvenir est une *expérience directe* de ce temps privé de la manifestation de la cruche... »

Autrement dit, il y a apparence de la non-apparence de la cruche dans le passé. Donc, celui qui dit une chose aussi banale que « Tiens, voilà une pomme comme je n'en avais jamais vue ! » affirme sans le dire qu'il est hors du temps et de l'espace. « Avant qu'Abraham fut, je suis ». Mais tout ceci apparaît nécessairement au « temps » présent de l'Apparaître.

« Lors donc qu'on réalise : « Moi, sujet conscient, j'existe maintenant, mais je n'existais pas auparavant », cela implique un souvenir de ce temps passé ; et ce souvenir, à son tour, implique l'expérience directe de ce temps. Ainsi se trouve réfutée (l'opinion) du sujet conscient (profane) selon laquelle il n'a pas existé et ne s'est pas manifesté dans le passé (mais seulement à partir de la date de « sa » naissance). Dire : « À l'époque de l'Avatar Rāma, je n'existais pas », c'est affirmer (indirectement) sa propre expérience directe de ce temps. Direz-vous que la connaissance de ce temps nous est procurée par la tradition religieuse (et non par une expérience directe) ? – Mais la Tradition elle-même suppose l'existence de celui qui a connu (ces événements) et les relate... - Sans doute, mais ce sujet conscient était Vālmīki (auteur de l'Epopée de Rāma) et non quelqu'un de notre époque ! – Objection pertinente... mais cela même démontre l'existence du Sujet qui se ressaisit éternellement comme Je ! (En effet), ce sujet connaissant est, en vérité absolue, unique. (Mais) multiples et distincts sont les corps, leurs composants, les souffles et les intellects. C'est en raison de cette multiplicité que l'on parle (vulgaire-

1. Michel Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique*, De Boccard 1978, pp. 20 sq. c'est nous qui soulignons.

ment) du sujet connaissant comme étant multiple (et comme ayant un début et une fin dans le temps). La vérité est donc, finalement, qu'à l'époque (de Rāma), seul mon corps d'aujourd'hui n'existait pas (encore. Mais j'étais présent en tant que conscience de Rāma et autres personnes) ».

Comme le fait remarquer Michel Hulin, ce passage sonne à première vue comme un sophisme. Abhinavagupta semble confondre identité de nature (nous sommes tous doués de conscience) et identité numérique (nous sommes tous *la même* conscience), comme si je disais que moi et Tintin sommes la même personne simplement parce que nous sommes tous deux des êtres dotés d'un corps... Cependant, la fin du passage corrige cette première impression. En effet, tout ce qui pourrait nous distinguer des sujets passés est seulement *ce dont* nous avons conscience, mais jamais la conscience elle-même, car celle-ci ne peut être objectivée. La conscience n'a et ne peut avoir aucun trait distinctif. Il ne saurait donc y avoir deux consciences.
Quand je parle de « ma » conscience, je parle donc mal. À cause de l'influence d'une connaissance incomplète, nous reportons spontanément les attributs de l'objet sur le sujet. Nous croyons que la conscience des différences prouve la différence des consciences. Nous croyons que les reflets affectent le miroir. Autrement dit, nous identifions la conscience à ses objets, nous nous confondons avec le corps et autres conditions adventices, lesquelles sont les seuls facteurs d'individualisation de l'Apparaître. Les objets sont multiples, la conscience qu'on en a, au contraire, retrouve sans cesse son unité. Pourquoi ? Parce qu'elle ne peut, par définition, devenir *objet* de conscience, comme s'en explique Utpaladeva dans la *Grande explication des stances pour la Reconnaissance*.

Pourquoi il n'y a qu'une seule conscience

Mais ne peut-on pas objectiver la conscience ? En effet, l'expérience ne prouve-t-elle pas que l'on peut avoir conscience d'avoir conscience, penser sur une pensée, sentir une sensation, se souvenir d'un souvenir et ainsi de suite, sans difficultés ? D'ailleurs, le Vedānta n'enseigne-t-il pas qu'il faut se détacher de ses pensées, de ses émotions, de ses souve-

nirs et de ses sensations comme d'autant de choses, aussi étrangères à notre vrai Soi que des vêtements ?

Abhinavagupta répond qu'essayer d'objectiver l'acte que l'on nomme « conscience » ne fait que produire un objet de plus, et jamais la conscience elle-même. Réifier la pensée, la sensation ou la perception leur fait perdre leur qualité propre, à savoir leur pouvoir de mettre en lumière. Il est, en effet, impossible d'affirmer qu'un objet est connu, si on fait abstraction de son essence. Ainsi, il est impossible d'imaginer un corps sans extension, pour reprendre l'exemple de Kant. De même, il est impossible de connaître la conscience comme un objet. Car l'essence de la conscience est de connaître, et non d'être connue passivement sur le mode du « cela » objectif. Car ce qu'on obtient alors par ce jeu du langage, c'est un *objet* de la pensée, un *objet* de la sensation, un *objet* du souvenir, etc., mais pas la conscience, la pensée, la sensation, ni le souvenir eux-mêmes, c'est-à-dire pas l'acte de mettre en lumière, de ressaisir, de sentir, de se souvenir. Un acte ne peut être réifié ou objectivé sans par là même perdre sa qualité d'acte, en l'occurrence sa vertu de « conscience de », de « manifestation de » l'objet.

Ici, Abhinavagupta nous met en garde contre les pièges du langage. Celui qui croit pouvoir se tenir à distance de ses émotions ou sensations par l'exercice de l'objectivation, du genre « Je suis le Témoin des sensations, des pensées », se trompe et se livre à un exercice stérile. Ce en quoi il faut se plonger entièrement, c'est en *l'acte* de sentir, de penser, de se souvenir. Telle est la conscience, âme du Soi, lui-même âme de toutes les choses.

La conscience, contrairement à ce que pourrait laisser penser le terme de « catégorie » employé par Abhinavagupta, ne signifie pas que la conscience est une forme contenant le temps comme un sac contient du riz. Encore une fois, précisons que ce type de relation entre objets découle de l'erreur fondamentale, celle qui, selon Abhinavagupta, consiste à concevoir le sujet sur le mode d'un objet. Or, le sujet n'est pas un objet, une substance ou un substrat statique. Abhinavagupta, il est vrai, emploie des termes (*bhitti* « fond », *āśraya* « substrat », etc.) qui le donnent à penser. De fait, le Seigneur est le Seigneur parce qu'il contient les phénomènes, telle une chambre aux trésors. Cependant

dans ce passage comme dans tant d'autres, le maître de Śrīnagara cherche ensuite à corriger ce que ces images ont de réifiant. L'éternité n'est pas la version statique du temps et celui-ci n'est pas, à tout prendre, « l'image mobile de l'éternité ». De fait, c'est exactement du contraire qu'Abhinavagupta cherche à nous convaincre. Mais par la force des choses et à cause de l'inertie du langage il est contraint de recourir à des images spatiales qui trahissent sa véritable intention. L'éternité est un Acte, dont le temps n'est que le ressaisissement successif. Le temps que qu'une cristallisation de cette sève qu'est la sensibilité toujours disponible du Soi.

Mais revenons à notre propos principal : les trois temps surgissent dans un éternel présent qui est leur présence même : présence « passée » ou « future », tout est présence, présentation, c'est-à-dire inflexion d'un acte infaillible qui, seul, permet de rendre compte des actes quotidiens de re-connaissance comme le souvenir, la prophétie ou, même, l'identification à un « autre » sujet. Tout – les trois temps, les sujets multiples et leurs caractéristiques successives – surgit grâce à un Acte et cet Acte est la liberté du Soi. Identique à lui, elle est le vrai sujet. En définitive, il n'y a donc aucune différence ultime entre l'eau (l'éternité) et la glace (le temps). Il n'y a donc aucune contradiction entre le temps fait d'objets et l'éternité qui est l'Acte qui anime le temps.

L'*ego* n'est donc pas l'ennemi absolu. Comme le présent, il est ambivalent. Michel Hulin note que « le Je limité n'est ici que la forme « incomplète » - *apūrṇa* – du Je absolu et non une forme factice surimposée à un *ātman*[1] dont il voilerait la réalité propre »[2]. Ou plutôt, disons que le Je limité est bien factice, qu'il est bien une surimposition, mais librement assumée et que ce voilement est, par le fait même, manifestation. Or, le Seigneur n'est justement que Manifestation. Même envisagé comme contraction temporelle, le Je limité n'est donc qu'une manifestation, une expansion jubilatoire (*prathā*) en laquelle consiste le Soi. Considéré depuis un point de vue global, le factice est ainsi parfaitement naturel. Ou plutôt, l'incomplétude participe à compléter une

1. Le Soi.
2. Michel Hulin, p. 300.

complétude encore plus complète, comme il apparaît dans les passages où Abhinavagupta tente de démontrer que la non-dualité « ultime » ne pourrait être établie sans la médiation de la dualité. Ces propos de Michel Hulin illustrent parfaitement la réconciliation dialectique qui caractérise le génie d'Abhinavagupta : « Le temps psychologique vécu et le temps cosmique ne représentent pas ici l'illusion pure et simple en face de l'éternité statique de la conscience pure recueillie en elle-même. D'un plan à l'autre, la différence est plutôt celle d'une temporalité « grossière » (marquée par les caractères d'irréversibilité et de fixité des rapports cause-effet, par la constitution de rythmes et de périodicité, etc) et d'une temporalisation « subtile », sorte de vibration imperceptible qui anime de l'intérieur le temps constitué et l'empêche de se fixer en un « devenir objectif », observable de l'extérieur : le flot du temps n'est pas lui-même quelque chose qui s'écoule – ce qui entraînerait une régression à l'infini – mais il n'est pas davantage réductible à un ensemble de rapports statiques »[1]. Le temps n'existe donc pas dans l'éternité comme une fresque sur un mur, mais plutôt comme une ville dans un regard vivant, porteur en puissance de toutes les perspectives possibles sur cette cité.

Théories linguistiques de la préexistence de l'effet dans sa cause

Le devenir n'est pas une simple succession inerte des choses qui, pour ainsi dire, s'ignorent mutuellement comme les images d'un film. Le temps est une prise de conscience de soi successive et surtout *articulée*, comme un langage dans lequel chaque mot ne prend tout son sens que par rapport aux autres mots. Cette vaste expérience est l'œuvre d'un auteur plutôt que le produit d'une multitude de facteurs aveugles et d'agents passifs comme le pensent les Bouddhistes. En effet, elle a une nature verbale, et donc un sens. La conscience est alors décrite comme une Parole qui s'énonce constamment sans jamais se taire, et les mots des langues humaines en seraient les formes plus ou moins articulées. Personne ne peut ni l'énoncer, ni la réduire au silence. Cette conception, originale pour un non-dualiste, apparaît notamment dans le pas-

1. Michel Hulin, p. 300.

sage suivant dans lequel Abhinavagupta s'efforce de penser l'Acte de conscience éternel comme liberté *et* comme parole tout à la fois :

« L'Acte de conscience, en effet, est tout-puissant : il assimile l'autre à soi ; il se fait autre lui-même ; il unifie ces deux-là ; il fait passer au second plan cette dualité unifiée »[1].

Il la fait « passer au second plan », en effet, lorsqu'il appréhende le devenir temporel au sein de l'Apparaître éternel. Tous ces actes expriment sa liberté souveraine qui n'est autre, donc, que l'Acte de conscience ou encore cette activité qu'on appelle « la conscience ». Mais ensuite, cette conscience conçue comme toute-possibilité est redéfinie comme *parole* :

« Et l'Acte de conscience de soi a pour nature une parole qui est une énonciation intérieure »[2].

Cependant cette parole éternelle est d'un genre singulier puisqu'elle n'est pas articulée en une succession de phonèmes selon les conventions humaines. Elle n'est donc pas temporelle :

« Et cette parole ne s'incarne dans aucun signe conventionnel »[3].

Mais alors, en quoi consiste-t-elle ?

« Elle est un émerveillement ininterrompu »[4].

Cet émerveillement (*camatkāra*) désigne littéralement une onomatopée, censée correspondre au claquement de langue de celui qui se délecte d'un mets. Il désigne aussi l'expérience en général en tant qu'elle est

1. IPV I, p. 252.
2. IPV I, p. 252.
3. IPV Ip. 252.
4. IPV I, p. 252.

savourée, vécue. Bref, elle souligne que toute vie est une existence, un « pour soi », une subjectivité. De manière plus concrète peut-être, Abhinavagupta montre qu'elle est

« visible sous la forme d'une indication qui est un mouvement intérieur du visage, car elle forme le fond intérieur de toutes les réflexions du genre ''cela est bleu'', ''je suis Caitra'', etc. En effet, celles-ci sont animées par une parole faite de signes conventionnels relevant du domaine de Māyā, à savoir (les phonèmes de l'alphabet sanskrit) tels que ''A'', etc. »[1].

Abhinavagupta raisonne de la manière suivante : le devenir temporel est fait de cognitions qui se succèdent. Or, ces cognitions sont faites de phrases, elles-mêmes faites de mots, lesquels sont faits de phonèmes, en l'occurrence ceux de l'alphabet sanskrit. Ces phonèmes se succèdent les uns après les autres. Par conséquent, pour expliquer qu'ils puissent être reconnus comme formant des mots puis des phrases, il faut admettre qu'il existe une conscience en acte qui les met en relation. Comme cet acte n'est pas de nature différente des cognitions qu'il met en relation, nous devons comprendre que la conscience est de nature verbale. Donc le temps et l'éternité ont la même nature. Il n'y a, entre eux, qu'une différence de degré d'articulation.

« En raison de sa perfection, cette (conscience) est la (Parole) ''Suprême'' »[2].

Cet Acte de conscience est parfait, au sens où il est intégral, il enveloppe en lui-même toutes les expériences possibles. Mais pourquoi est-ce une parole ? Pourquoi ne pas dire qu'elle est un silence au-delà de toute parole ? Abhinavagupta s'en explique :

« Elle est appelée « parole » parce qu'en prenant conscience de soi elle « énonce », elle « dit » l'univers »[3].

1. IPV I, p. 253.
2. IPV I, p. 253.
3. IPV I, p. 253.

Ce « dire » n'est rien d'autre que la succession des apparences qui forment le devenir universel. Ce qu'elle dit, son potentiel linguistique, c'est l'univers et toutes choses, c'est-à-dire la totalité des phénomènes, réels ou non. Cela revient à affirmer que la totalité des phénomènes repose dans l'Acte de conscience qui la vise et qu'elle n'existe que par lui. Le Seigneur, totalité des choses, est existence. Et cette existence est la Déesse. L'Apparaître est la totalité des objets d'expériences possibles, totalité prise en son indivision. Le signifié n'existe que dans le signifiant, c'est-à-dire qu'il n'existe qu'à travers l'acte signifiant lequel, pris en sa perfection, n'est autre que l'Acte de conscience parfait.
En d'autres termes, ce vase n'existe que dans et par la *conscience* de ce vase, acte d'un sujet qui n'est autre que le Seigneur, l'Apparaître infini choisissant librement de se ressaisir sous tel aspect limité, en l'occurrence celui de ce vase.
Ainsi, nous voyons comment les choses existent « dans » le Soi aussi du point de vue linguistique. D'un autre côté, la conscience n'est jamais sans visée, sans objets. Leur totalité constitue le Soi, tant il est vrai que le Seigneur et la Déesse sont inséparables. Le temps est alors à la fois distinct de l'éternité et de fait inséparable de lui, de même que le signifié et le signifiant, l'objet et le sujet, l'Apparaître et son Ressaisissement.

Conscience et parole sont inséparables

Ainsi le Seigneur et sa Puissance sont inséparables. Cette idée d'une union du dieu et de sa déesse est très souvent citée dans les ouvrages sur le tantrisme pour décrire sa « métaphysique ». Pourtant, elle reste incomprise. Le plus souvent, on affirme que le dieu est la pure conscience passive, témoin immuable des activités de la déesse, laquelle personnifierait le devenir, la vie et tout ce qui change. Dans la plupart des cas, on considère que cette étreinte divine n'est qu'une version imagée des doctrines du Vedānta ou du Sāṃkhya avec leurs couples Brahman-Māyā et Puruṣa-Prakṛti. Selon le Vedānta, en effet, le Seigneur Śiva est une sorte de personnification de l'absolu impersonnel, un compromis temporaire pour se faire comprendre des profanes. L'absolu serait en réalité dépourvu de tout attribut personnel et transcenderait tout discours. De

même, la conscience sans objet et inactive du Sāṃkhya serait symbolisée par le Seigneur, tandis que la Nature (*prakṛti*), changeante, serait personnifiée par la déesse. Dès lors, on serait tenté d'affirmer, comme Madeleine Biardeau et d'autres indianistes, que le tantrisme « sectaire » n'a rien apporté aux philosophies de l'Inde, se contentant d'envelopper des idées anciennes sous les oripeaux de l'imaginaire collectif, avec ses démones et ses légendes interminables.

Pourtant, il n'est que de lire Abhinavagupta pour s'apercevoir combien ces jugements sont contestables, tant ils sont éloignés de ce que disent les textes, en particulier ceux d'Abhinavagupta. En effet, selon ce dernier, le Soi est inséparable de la conscience. De plus, comme nous l'avons vu cette conscience n'est pas « sans objet », ni inactive, ni sans rapport avec le langage. Alors que pour le Vedānta, le Sāṃkhya et le bouddhisme la réalité n'a rien de commun ni avec les apparences, ni avec ce que l'on peut en dire, pour Abhinavagupta c'est le Soi qui apparaît comme monde. La présence du monde est le Soi. Quant aux apparences en leur variété, elles sont autant d'aspects de la conscience de ce Soi. De même, ces aspects ne sont pas les manifestations du jeu aveugle et impersonnel des traces latentes inscrites dans l'inconscient psychique par les actes passés, mais une libre création, le déploiement d'un jeu gratuit et tout ce qu'il y a de spontané, même si, au vu des souffrances humaines et animales, on peut trouver cette position scandaleuse. Voilà pourquoi on trouvera peu de discours sur l'opposition entre le discours, justement, et l'expérience mystique. De même, il n'y a pas ou peu d'exercices visant à cultiver l'attitude d'une conscience-témoin distante des objets. La perception passive n'est pas, selon Abhinavagupta, l'expérience la plus proche de la liberté de la conscience. Il ne s'agit pas de penser moins pour sentir plus, mais de penser mieux, avec curiosité et audace, afin de retrouver la source commune de toutes les dimensions humaines que nous opposons habituellement.

Mais voyons plus précisément les raisons profondes de ces divergences, textes à l'appui. Ainsi, pourquoi Abhinavagupta ne fait-il pas fond sur l'antinomie, pourtant évidente aux yeux des Bouddhistes, entre la conscience pure et le langage ? C'est que pour Abhinavagupta il n'y a pas d'expérience, même immédiate, sans une forme de parole. Il ne craint pas

de montrer qu'il emprunte cette thèse au grand grammairien Bhartṛhari[1], en même temps qu'il met en évidence la présence de ces idées dans les tantras :

« Le Cœur de toutes (les expériences) n'est autre que le mantra, et ce mantra est l'Acte de conscience (intégral). Or, cet Acte de conscience est la Puissance qu'est la Parole Suprême. Voilà pourquoi il est dit :
« Sans les (mantras), il n'y aurait ni mot ni sens, ni activité consciente non plus ».

Et :

« C'est assurément là que les phonèmes de l'alphabet deviennent efficients »[2].

Cette dernière citation est ici rendue assez librement. Littéralement, les phonèmes de l'alphabet sont désignés par une expression à première vue énigmatique : « l'état des mères », c'est-à-dire les sept « mères », régentes des sept séries des consonnes de l'alphabet sanskrit. Attendu que « mère » (*mātā*) est proche, phonétiquement parlant, de « sujet connaissant » (*pramātā*), cette sentence peut vouloir dire également que les mantras sont l'essence des pensées qui constituent l'environnement psychique de tout sujet, sa « famille » (*kula*). Les émotions fondamentales symbolisées par les phonèmes de l'alphabet sanskrit sont les matrices de l'individu.
Puis, Abhinavagupta cite le philosophe Bhartṛhari, dont la doctrine est justement axée sur l'idée que toute expérience est tissée de parole :

1. Bhartṛhari, philosophe exceptionnel de date incertaine. Il affirme que le monde n'est qu'un déploiement illusoire du Brahman défini comme Parole et que donc la grammaire sanskrite est la voie royale vers la délivrance, attendu qu'elle seule permet de décrire et de connaître la réalité « telle qu'elle est ». Par ailleurs, son œuvre pose de nombreux problèmes de compréhension et d'interprétation. Peu commentée, elle a pourtant inspiré plusieurs concepts centraux de la Reconnaissance, tels que la conscience comme acte créateur (*vimarśa*, *kartṛtā*).
2. IPV I, p. 263-264.

« En ce monde, il n'y a pas d'expérience qui ne soit conditionnée par la parole. Toutes les cognitions sont tissées de parole. Si la conscience se distinguait de la Parole éternelle, l'Apparaître n'apparaîtrait pas, car elle est prise de conscience de soi (qui anime cet Apparaître) »[1].

Autrement dit, si la conscience n'était pas intrinsèquement de nature linguistique, l'on ne pourrait expliquer pourquoi nous avons conscience de percevoir, de penser, de reconnaître, de sentir et de désirer :

« Cette (Parole) ainsi définie (comme omniprésente) agit chez les êtres ordinaires aussi bien de façon interne qu'externe »[2].

Autrement dit, ce ne sont pas seulement les facultés « internes », c'est-à-dire mentales, qui sont conditionnées par la parole, mais aussi les facultés sensorielles « externes » réputées capables de connaissance directe sans mots. Mais si cela était le cas, aucune expérience, avec ou sans pensée, ne serait possible :

« S'il s'en séparait, l'(être ordinaire) serait aussi inerte qu'une bûche »[3].

Cette perspective semble radicalement contredire celle des Bouddhistes, comme celle de la sensibilité « yoguique », pour qui toute pensée (*vimarśa*) n'est qu'un vain bavardage (*prapañca*). Pourtant, Abhinavagupta s'empresse d'ajouter qu'ils ne sont pas loin de l'admettre :

« Même les Bouddhistes admettent implicitement cette vérité, eux qui soutiennent que la validité d'une apparence dépend du jugement (que l'on porte sur elle et qui la valide ou non). Or le jugement consiste en un discours »[4].

1. IPV I, p. 265.
2. IPV I, p. 265.
3. IPV I, p. 265.
4. IPV I, p. 266.

Donc l'intuition préverbale, la pensée, la parole articulée et la perception sont inséparables. Ce qui les distingue est seulement le degré d'explicitation de la multiplicité préexistante dans la Lumière toujours-déjà présente. Ce genre de finesse théorique peut sembler secondaire, mais elle est en vérité cruciale, car les tantrismes śivaïtes comme bouddhiques sont des religions de la parole. Elles sont toutes deux basées sur des révélations écrites, les tantras. De plus, les tantras sont faits de phrases, eux-mêmes faits de mots, eux-mêmes faits de phonèmes. Si toute parole est fausse, alors les tantras sont faux et leurs révélateurs sont des fourbes ce qui, dans la tradition indienne, constitue une faute particulièrement grave.

Distinction entre Parole innée et langues acquises

Est-ce à dire qu'Abhinavagupta voue une sorte de culte à la parole et à la pensée ? Si tel était le cas, comment expliquer l'importance de la notion d'« absence de constructions mentales » (*nirvikalpa*) dans la voie de Śiva, voie du pur désir avant toute pensée ?

En fait, Abhinavagupta n'est pas un adorateur du sanskrit, contrairement à d'autres brahmanes orthodoxes. Pour lui, les mots sont des conventions. Ils ne reflètent pas directement la réalité. Même la langue sanskrite, divine, n'est qu'un ensemble de conventions. L'attachement à la perfection grammaticale est une expression de la fierté d'appartenir à la caste la plus « pure », pureté qui, dans la doctrine d'Abhinavagupta, n'est qu'une forme d'impureté car elle ignore que tout est également Śiva et que toutes les langues – et pas seulement le sanskrit – sont faites de phonèmes qui, eux, sont d'authentiques Puissances de la conscience, au service du libre jeu du Seigneur.

Voilà pourquoi les tantras ésotériques sont perclus de barbarismes respectés par les sanskritistes et compris comme « langue du Seigneur ». Voilà aussi pourquoi le langage et la pensée ne sont pas, en eux-mêmes, des obstacles à l'éveil à notre identité au Seigneur. Comme tous les pouvoirs, tout dépend de l'usage que l'on en fait, et avec quel degré de connaissance. Pour ceux qui ont la connaissance intégrale « je suis tout cela », toute parole est infusée de cette intuition. Le moindre bavardage devient alors un mantra, c'est-à-dire une formule sacrée car capable de

ramener à cette intuition, alors que n'importe quel mantra récité sans cette intuition n'est qu'une parole mondaine, trompeuse comme un de ces nuages d'automne qui s'amoncellent dans la plaine gangétique sans jamais lâcher la moindre goutte.
Enfin, le terme « absence de construction mentale » (*nir-vikalpa*) a deux sens chez Abhinavagupta : il désigne a) Soit l'élan de pur amour ou n'importe quelle émotion pré-verbale. Il a alors peu de rapport avec l'attitude de pure conscience passive cultivée dans le Vedānta ou le bouddhisme. b) Soit il désigne l'absence de doute, c'est-à-dire la foi, comme par exemple lorsque Abhinavagupta exige que celui qui aspire à participer aux sacrements sexuels soit « exempts de doutes », d'hésitations, de craintes quant à sa réputation. Dans ce contexte précis, cette expression de *nirvikalpa* ne désigne pas l'absence de toute pensée, sans quoi seules les pierres pourraient y prendre place !

Tous les mots désignent le Soi

Mais d'où vient cette idée que les apparences et les phonèmes préexistent dans l'Acte de conscience éternel « comme l'arbre dans sa graine » ? Nous avons déjà fait allusion au Yoga et au Sāṃkhya. Récapitulons d'abord ce que nous avons compris jusqu'ici :
Tout existe simultanément pour le Seigneur[1], puisque exister, c'est seulement être apparent. Et l'efficience causale au contraire suppose l'extériorité, la dualité. Puisque d'autre part il n'y a pas d'effet sans cause, il faut admettre que tout pré-existe dans l'Apparaître[2]. Abhinavagupta démontre cette même thèse dans le *Commentaire au tantra de la déesse Suprême, Souveraine des trois Puissances*[3] à partir d'une analyse du temps :

« (Le sujet connaissant, le Soi) est manifesté une fois pour toutes »[4].

1. Voir plus haut IPK 1.8.5.
2. *satkāryavāda*.
3. PTV, p.229.
4. PTV, p.229.

C'est dire qu'il est nécessairement Apparent, que sa manifestation est son être même et l'Apparaître de toute chose. Il est le Signe (*liṅga*) et la Présence ultime, condition de toute autre présence. De fait, toute autre présence est la sienne, puisque sa nature est d'être « conscient de » lui-même, et non pas simplement d'être. Par conséquent, il est la matière même des apparences et non pas un substrat invisible qui recevrait passivement les projections imaginaires des êtres. Les choses temporelles sont donc ainsi faites d'une matière éternelle. La matière correspond à l'éternité, tandis que les formes changeantes déterminent la temporalité, à l'image de l'océan et des vagues, à ceci près que cette matière lumineuse qu'est le Soi est infiniment plus plastique que toute matière objective, et du reste, c'est cette malléabilité qui autorise le changement dans la matière mondaine, à l'image de la vacuité de Nāgārjuna, ouverture et limpidité sans lesquelles rien ne serait possible.

Par là nous voyons au passage une autre divergence capitale entre la pensée d'Abhinavagupta et celle de Śaṅkara : pour ce dernier, le fait que les formes changent prouve qu'elles n'ont aucune réalité. Le fait que l'apparence du serpent soit réfutée par celle de la corde établit que l'apparence du serpent n'a *jamais existé*. Pour Abhinavagupta, au contraire, les changements formels prouvent que *tout existe toujours*. Il semblerait que cela tienne à la décision de ne pas séparer radicalement la forme de sa matière, attendu qu'il n'y a que des formes se présentant à l'intérieur de la Présence. Et de fait, toute matière ne se réduit-elle pas, au terme d'une analyse soigneuse, n'être que forme ? Qu'est-ce que la matière, si ce n'est la plus creuse des abstractions ?

En outre, il est possible d'accorder à Abhinavagupta que, même si rien n'existe réellement dans l'Apparaître, tout y existe virtuellement, comme dans une forme si complexe qu'elle contiendrait toutes les formes possibles, ou une image si ambiguë qu'elle serait le support d'interprétations infinies. Au demeurant, comme nous l'avons vu, Abhinavagupta affirme à de nombreuses reprises que les apparences successives ne sont pas réellement possibles dans l'Apparaître. Ainsi, par exemple :

« Par conséquent, les apparences du vase et autres (objets) ne sont que l'Apparaître qui est la conscience. Or, cette (apparence des objets tels que le vase) n'a aucune réalité indépendante (de leur Apparaître). Et le Soi n'est qu'Apparaître ».[1]

Autrement dit, la vie quotidienne, le changement et les choses – ce qui revient au même – n'ont pas d'existence réelle, autonome. Plus loin, il affirme de même que seul le fond des phénomènes est réel :

« Et, bien que le (Soi) apparaisse multiple, cela est causé par les circonstances adventives que sont les objets de conscience inertes tels que le corps et autres (fragments du Soi). Par conséquent, cette (multiplicité) n'est pas la réalité ultime ».[2]

Ces passages évoquent les idées du Vedānta, selon qui le monde n'est qu'une apparence illusoire « plaquée » sur l'absolu immuable. Pourtant, Abhinavagupta déclare par ailleurs que rien de ce dont on a conscience ne peut être nié :

« En ce monde, tout ce qui apparaît n'est qu'une manifestation de notre Soi, en forme de ce Seigneur dont il est question (dans les *Stances pour la Reconnaissance*) » [3].

Tout n'est qu'Apparaître, donc. Mais il poursuit :

« Mais ce qui (apparaît,) en revanche, ce qui relève d'une relation entre moyen et fin et autres (sortes de relation), et aussi la relation de cause à effet, tout cela existe réellement *pour autant que cela apparaît*, car il est impossible de nier ce qui apparaît » [4].

1. IPV I, p. 56.
2. IPV I, p. 66.
3. IPV I, p. 24.
4. IPV I, p. 24.

Les phénomènes ne sont donc par réels, et en même temps, ils doivent l'être. Selon le Vedānta, aucune apparence n'est réelle. Selon le bouddhiste Dharmakīrti, aucune pensée, aucun jugement ne sont vrais. La Reconnaissance réfute ce pessimisme en s'appuyant sur le fait que les apparences ne peuvent être dénigrées par ces propos et que l'effort de compréhension doit précisément porter sur elles. Il faut rendre raison des apparences, les sauver du chaos auquel les voue la théorie de Dharmakīrti. Les apparences sont absolument vraies en tant qu'Apparaître, et relativement seulement, en tant qu'apparences susceptibles d'être contredites par d'autres. Abhinavagupta est de la sorte lié par la promesse faite par Utpaladeva, auteur des *Stances pour la Reconnaissance*. Autrement dit, d'un côté il doit *sauver les apparences* multiples et donc la réalité du devenir temporel. Mais de l'autre, il doit aussi rendre raison de l'unité de l'Apparaître, unité sans laquelle celui-ci ne saurait être « ininterrompu » et donc, éternel.

L'une des solutions proposées par Utpaladeva et exploitées par Abhinavagupta consiste à dire que cette multiplicité a toujours existé en puissance dans la Présence ininterrompue, à la manière de la statue d'Aristote qui préexiste dans le marbre. Le devenir est aussi réel que l'Acte de conscience qui l'anime parce que, comme lui, il est fait de son étoffe.

Seulement, pour être doué d'efficience et ainsi devenir objet de pensées et d'actions, les objets apparents et successifs doivent se distinguer de l'unité du Soi. La dualité est donc condition aussi nécessaire que l'unité pour rendre compte de la causation et du devenir. Il n'y a pas de devenir en dehors de la conscience, mais cette vie a bel et bien une forme propre, quelque chose de différent de la conscience qui l'appréhende, sans lequel il n'existerait pas. Le Seigneur aussi bien que sa Puissance sont également nécessaires pour rendre compte de l'expérience mondaine.

Cela signifie aussi que le changement, qui en un sens est bien une apparence illusoire (*vivarta*) de l'Apparence, en est aussi, en un autre sens, la transformation réelle (*pariṇāma*). L'Apparaître est réel, mais les apparences le sont aussi, justement parce qu'elles sont faites du même substrat. Le Seigneur, en effet, n'est pas autre chose que ce qui se présente actuellement, ce qui vient au jour dans l'instant. L'instant, du reste, est

le moyen terme grâce auquel il devient possible de comprendre et de réaliser que le devenir équivaut à l'éternité, et le *saṃsāra* au *nirvāṇa*. La multitude des choses que l'on peut désirer, espérer, est déjà là, « comme le banian préexiste dans sa graine », selon l'image offerte dans le *Tantra de la déesse Suprêmes, Souveraine des trois Puissances*[1]. Plutôt que d'exclure le devenir, Abhinavagupta, fidèle à lui-même, choisit de l'inclure dans l'Acte de conscience.

Le désir comme parole et écoute

Comme nous l'avons vu à propos de la voie du pur désir, cette présence totale et éternelle de toutes les choses possibles doit être discernée spécialement dans le premier instant de toute cognition, celui de la volonté ou élan pur :

« Tout comme dans le Soi du Seigneur, dont l'essence est conscience, de même dans les réalités objectives elles-mêmes il y a une Manifestation/mise en lumière (des objets créés) sans différenciation, car autrement la représentation, en forme de volonté, qui nécessairement concerne des objets qui sont déjà manifestés (au sujet), consistant en l'état de créateur, ne pourrait exister »[2].

À chaque désir, tout est connu. Tout élan vital est la preuve de notre omniscience et autres attributs divins. De même, toutes les représentations, toutes les pensées et toutes les idées dans toutes les langues, toutes les séquences temporelles possibles, sont déjà « énoncées » dans l'énonciation ininterrompue qu'est la Parole Suprême accompagnant infailliblement l'Apparaître ininterrompu. Elle est la Parole primordiale en ce sens que la totalité des mots et de leur sens préexiste en elle comme en un bourdonnement constitué d'harmoniques. En fait, ce que 'dit' cette parole, c'est-à-dire ce qu'elle vise, n'est autre que l'Apparaître, soi-même. Et c'est ainsi le Soi qui se ressaisit, conceptuellement ou non. « Je » est donc le Verbe du Seigneur, Acte de conscience de soi infaillible, discours perpétuel et nécessaire qui rend possible tous les

1. PTV, 25.
2. IPKV I, 5, 10.

discours contingents ainsi que les expériences mondaines correspondantes :

« C'est, en vérité, en cette majesté de la Parole, en ce ''Je'', que tous les signes conventionnels empiriques atteignent à l'identité avec ce Mantra ''Je'' ».[1]

Abhinavagupta interprète le conventionnel comme ayant le non-conventionnel pour fin et raison d'être :

« La seule raison d'être de ces signes conventionnels mondains est d'atteindre l'expérience de l'essence non-conventionnelle, ils n'ont pas d'autre (sens/fin/objet) ».[2]

Autrement dit, les séquences temporelles ont l'éternité pour origine et pour destination.
De fait, le thème de la préexistence de tous les langages possibles et de toutes les séquences temporelles possibles en l'Apparaître est le thème central du *Commentaire au tantra de la déesse Suprême, Souveraine des trois Puissances*. Cette exégèse d'une grande sophistication peut être considérée comme un immense effort pour réconcilier le temps avec son origine pourtant antagoniste. L'Acte de conscience, en tant que Parole Suprême, apparaît multiforme ; elle prend la forme des lettres, des mots, des phrases qui correspondent aux trois grands registres de l'Être (=l'Apparaître) et de la Parole (=l'Acte). Elle est la Conscience qu'Abhinavagupta nomme l'« écoute »[3], audition du Sens intemporel, de la source qui est la toute-possibilité. Mais cette aperception n'est pas passive. Elle analyse et met en relation ce qu'elle entend, c'est-à-dire l'Apparaître plus ou moins fragmenté :

« C'est elle, la Déesse Suprême, qui entend tout. Elle existe comme Écoute. Elle possède cette liberté souveraine qui s'impose comme totalité des pho-

1. PTV, pp. 66-67.
2. PTV, p. 67.
3. PTV, p.68 : *śravaṇam.*

nèmes, laquelle consiste en la vibration du Soi (qui se manifeste) successivement, clairement et (pourtant) conjointement dans l'écoute (de n'importe quel discours). Elle consiste à effectuer des connexions congruentes et adéquates en unifiant les sons en un tout (doué de sens). Sans cela, en effet, on n'entendrait rien, si ce n'est des mots noyés dans un borborygme »[1].

Par son action organisatrice, elle fait du bruit un langage, et de la succession une durée, un véritable mouvement orienté vers une fin, laquelle n'est autre que le retour à l'unité originelle. Nous sommes donc ici en présence d'une formulation paradoxale de ce que peut être l'expérience au plan de la connaissance vraie (*śuddhavidyā*) : Manifestation du multiple, mais pour ainsi dire sans multiplicité ; prise de conscience instantanée d'une succession, l'un n'étant que le déploiement de l'autre. En tout instant, il n'y a que le déploiement d'un seul temps, ce Grand Temps qui enveloppe en lui-même à la fois le temps et l'éternité, comme deux états de lui-même, les états « apaisé » (*śānta*) et « en acte » (*udita*) selon la terminologie *kaula*, ou bien « résorbé » (*līna*) et « à la tâche » (*adhikāra*) selon le discours exotérique du śivaïsme commun. Les deux premières expressions, au cœur du discours ésotérique du *Commentaire au tantra de la déesse Suprême*, sont de fait l'analogue des termes des tantras « dualistes » revendiqués par le śivaïsme exotérique. Telle est la magnanimité du Soi, générosité évoquant la liberté cartésienne.

Priorité du temps et de l'action sur l'espace et la connaissance

Évidemment, Abhinavagupta parle de l'éternité comme s'il s'agissait d'un espace. Mais, comme nous l'a montré Bergson, il est quasiment impossible de ne pas transposer ainsi l'un en l'autre. Abhinavagupta traite de « la voie de l'espace » dans le chapitre qui suit immédiatement les deux chapitres consacrés à la « voie du temps » dans la *Lumière des tantras*. Cette priorité traduit, nous semble t-il, la prééminence du temps sur l'espace dans l'opinion de l'adepte du Krama qu'était Abhinavagupta. Cette tradition tente en effet d'évoquer l'absolu sous la forme d'une activité dont la face mondaine est le temps, compris avant

1. PTV, p. 24.

tout comme faculté de néantisation, comme ce pouvoir de ne jamais se laisser enfermer dans aucune réification, aucune essence. C'est pourquoi le temps équivaut à l'Action (*kriyā*) divine, ainsi qu'à la série des métaphores traditionnelles venant l'illustrer avec plus ou moins de bonheur : le « Cœur », la « Vague », la « Vibration », toutes expressions qui désignent une activité cyclique, susceptible en cela d'être employée pour décrire le temps. Et, comme nous le verrons, c'est exactement ce qui se passe selon Abhinavagupta. Du reste, son discours peut être vu comme un vaste effort, puissant mais dépourvu de tout labeur, pour montrer que tous les mots sont synonymes, en ce sens qu'ils se dévoilent, au terme de la Reconnaissance de soi, n'avoir tous qu'un seul et même référent, à savoir l'Apparaître.

Parmi les mots ou les notions capables d'exprimer la manière dont le temps est comme préexistant dans l'éternité, le langage ou la Parole figurent, aux yeux du brahmane Abhinavagupta, au meilleur rang. En effet, le langage est, tout d'abord, l'image même de la temporalité, tant il est vrai qu'il se ramène à une succession de phonèmes, de mots et de phrases, qui forgent les divisions de l'Être (les *kalā*), puis ses trente-six catégories et, enfin, ses cent dix-huit mondes, c'est-à-dire ces hiérarchies spatiales qui seront décrites par Abhinavagupta après que celui-ci nous ait d'abord suffisamment convaincu que le temps, avec tous ces cycles, ne peut s'avancer qu'au sein de son antithèse, tout en préservant la continuité entre ces deux pôles. Ainsi, l'Apparaître est-il à la fois l'agent et l'objet du temps, de cette activité en quoi il consiste. Il est la grande victime sacrificielle, sacrifice qui inaugure les créations mondaines. L'instrument de ce sacrifice est la Parole. Par Elle, l'Être se « sculpte » lui-même, se cisèle en une infinité de configurations.

Pour un esprit comme celui d'Abhinavagupta, en effet, la structure du langage ne peut-être que profondément analogue à celle de l'Être. Et cela, même si, par ailleurs, Abhinavagupta refuse d'octroyer à la langue sanskrite le statut de « langue naturelle ». Pour lui, de même que la Présence est une toute possibilité, il est impensable d'enfermer la Parole dans les limites d'aucune langue, fut-ce le sanskrit. Toutes les langues sont conventionnelles. Seuls les phonèmes sont naturels. Ils sont comme une sorte de matrice des langues, qui elles-mêmes engen-

drent les mondes humains, divins et animaux. Il n'en demeure pas moins que les rythmes du langage sont, assez précisément, ceux du temps, liées qu'ils sont par les mouvements du souffle. De sorte que, même si l'on peut admettre que différentes temporalités soient l'œuvre de chaque matrice culturelle et éducative, il y a comme un proto-langage qui orchestre une temporalité naturelle à l'écoute de laquelle le yogin se met de manière méthodique.

Mais, pour l'heure, ce qui nous intéresse est de comprendre comment Abhinavagupta se sert de la notion de Parole pour décrire l'imbrication de la dualité dans l'unité et ainsi surmonter ou dépasser l'apparente contradiction entre eux. Or, si la parole est un des visages du temps, et si ce dernier n'est que l'aspect grossier d'un Acte éternel, alors il doit exister une Parole subtile et échappant à la succession.

Une parole murmurée

C'est ce langage en particulier, qui précède la parole articulée, qui est le lieu de la coïncidence de l'Un et du Multiple, comme de l'éternel et du temporel. Le langage, en effet, n'est rien d'autre qu'Apparaître (signifié) et conscience (signifiant). Or, tous les systèmes de communication préexistent dans cette communion subtile. De fait, c'est parce que la condition de possibilité du signe est innée que l'enfant peut acquérir les signes conventionnels. Chez un nouveau-né, même lorsque les organes vocaux ne sont pas encore formés, une forme subtile de parole articulée existe dans la pensée, par quoi il peut associer le mot entendu et l'objet perçu au moyen d'un langage intérieur subtil implicite[1].

Et ce murmure gros de tous les discours n'est autre que la Représentation « Je », matrice et fond de toutes les représentations se succédant. Cette Parole subtile n'est donc pas *dans* le temps. Elle ne se présente pas de façon successive, bien qu'elle constitue la toile de fond vivante de la succession des mots. Bien plutôt, elle est la source atemporelle de toutes les séquences linguistiques possibles. Voilà pourquoi elle est innée

1. PTV, pp. 5556. Argument repris p. 64. Selon Abhinavagupta (p. 67) cette thèse était déjà proposée par Utpaladeva dans sa *Vivṛti*.

(*sahaja*[1]) chez tout être vivant. Ce terme pourrait certes désigner les traces laissées par les pratiques linguistiques acquises durant les vies antérieures. Pourtant, il est clair qu'Abhinavagupta n'invoque pas ici une intelligence linguistique antérieure dans le temps, mais bien antérieure dans l'ordre des conditions de possibilité. Autrement dit, cette Parole ressort à l'éternité. De sorte que le temps découle de l'éternité comme les discours dérivent de l'intelligence pré-discursive, tout comme le naturel précède l'artificiel.

Cette Parole n'est pas discursive. Ou, du moins, la succession des phonèmes et des mots n'apparaît pas distinctement en elle. Et, au-delà d'elle, il est aisé d'admettre qu'il existe une Parole encore plus subtile, dans laquelle toute succession serait comme dissoute en un bloc et compressée, selon l'expression de Bhartṛhari. Dans le contexte du *Commentaire au tantra de la déesse Suprême*, dans lequel Abhinavagupta s'adresse d'avantage à l'adepte qu'au profane, il définit cette Parole Suprême comme étant une conscience non-discursive dans laquelle s'inscrivent tous les discours et qui est célébrée comme intuition ou inspiration :

« Cette conscience non discursive, célébrée dans les tantras à travers les termes comme ''éveil'', ''intuition'', etc., existe entre une cognition discursive et celle qui la suit »[2].

« Tout ce qui peut être énoncé doit s'appuyer sur une perception directe (non discursive) »[3].

Il est selon Abhinavagupta impossible de comprendre comment un entendement peut unifier les pensées, les souvenirs et les perceptions si l'on n'admet pas qu'il existe une unité simple, mais en forme d'Acte, qui enveloppe déjà en son sein ces éléments :

« Un jugement synthétique ne peut s'expliquer/n'est pas possible sans conscience immédiate »[4].

1. PTV, p. 36 ; p. 49.
2. PTV p. 36.
3. PTV pp. 56-57.
4. PTV p. 57.

En effet, le jugement synthétique dépend de la mémoire, qui elle-même dépend de la perception immédiate. Par conséquent, tous les phénomènes se succèdent déjà au sein de la perception pure, mais en un seul instant. Et cet instant qui contient tout, nous dit Abhinavagupta, est le premier instant de chaque cognition. Cette « impulsion pré-cognitive » de nature linguistique est grosse de toutes les cognitions, et donc du temps. Autrement dit, chaque séquence temporelle ou bien chaque cycle du temps répète et récapitule le déploiement qui va de l'éternité au temps et ce, quelle que soit l'échelle en jeu. Cette thèse est la clef de la pratique de l'engloutissement du temps au cœur de l'enseignement ultra-ésotérique du Krama.

Cependant, cette tension entre le temps et l'éternité n'apparaît pas complètement résolue, même dans le *Commentaire au tantra de la déesse Suprême*, œuvre dans laquelle Abhinavagupta semble pourtant enclin à invoquer toutes les ressources de l'exégèse symbolique et grammaticale mises à sa disposition par son éducation encyclopédique. De fait, il semble hésiter entre un modèle qui met l'accent sur l'éternité, sur le silence et sur tout ce qui est de l'ordre du pré-verbal, d'une part, et un autre modèle qui met résolument la parole en valeur, avec l'intellectualisme que cela implique. Mais Abhinavagupta, attentif qu'il est à toujours tenir les deux bouts de la chaîne, semble soucieux, à travers tout le *Commentaire*, de montrer que la Parole Suprême et ininterrompue est *à la fois* non-discursive et discursive, et que le langage articulé n'est qu'une transformation à la fois réelle et apparente de ce qui existait déjà.

Ainsi, il affirme plus loin que « cette (acquisition de la langue) est due précisément à une conscience qui est (déjà) parole »[1].

La nature complexe de la Reconnaissance

Cette nature linguistique englobe l'acte de reconnaissance de soi, dans la mesure où il est aussi une pensée qui peut se communiquer à autrui par des mots[2]. La Reconnaissance, même si elle affranchit l'adepte des

1. PTV p.64.
2. PTV p. 89.

limites temporelles, est elle-même une séquence temporelle faite de raisonnements successifs[1]. Ce qui transparaît, à travers cette hésitation entre le modèle yogique de la prééminence de l'immédiat conçu comme instant-éternité et la thèse des Grammairiens selon laquelle toute cognition est discursive, c'est encore le problème de l'identité-dans-la-différence : Comment penser une unité qui peut engendrer le multiple tout en conservant son unité ? Autrement dit, comment définir la *relation* entre le temps et l'éternité ? Peut-on arriver à un concept à partir de ces deux notions antinomiques ? Pour ses adversaires bouddhistes, la réponse ne fait nullement problème : l'éternité et l'unité du Soi ne sont que des fables à propos d'une fiction. Il incombe donc à Abhinavagupta de nous montrer une autre voie par le biais de la notion de Parole.

Ainsi, tantôt Abhinavagupta parle de l'Acte de conscience comme d'une unité simple anéantissant toute multiplicité et toute succession à l'image d'un feu - c'est le modèle de Kālī enseigné dans le Krama, modèle qui met l'accent sur cet Acte compris comme une résorption, une conversion et une digestion ; tantôt il souligne que cette unité est en fait une sorte de multiplicité, un devenir, mais encore inexpliqué et potentiel – il s'agit alors du modèle de Parā, la « Suprême » proposé par le Trika et dont le culte est prescrit dans *Le tantra de la déesse Suprême*, paradigme qui met en avant l'émanation, la procession et la manifestation du temps comme source de création. Par conséquent, lorsque Abhinavagupta s'emploie à faire la synthèse des panthéons du Krama et du Trika, c'est au fond le problème de la relation de l'Un et du Multiple qu'il s'emploie encore à résoudre.

Que tout existe toujours dans un Acte atemporel, Abhinavagupta entend par ailleurs le prouver au moyen d'un argument tiré du contenu « prophétique » de ces sortes d'encyclopédies de l'hindouisme orthodoxe que sont les Purāṇas[2]. Que l'on considère :

1. PTV p. 12.
2. PTV pp. 48-49.

« Par exemple cette proposition : « Le Kālkin apparaîtra et détruira les pécheurs »[1]. (Or) si cette proposition se référant au futur n'avait pas *déjà* été objet d'expérience dans un « présent antérieur », comment alors aurait-il pu être produit dans les Purāṇas ? »[2].

Il reprend ici l'idée, démontrée dans les *Stances pour la Reconnaissance* et en maints autres lieux[3], selon laquelle on ne peut se représenter que ce qui est manifesté, apparent, présent à soi, en montrant que toutes les autres réponses possibles mènent à des absurdités. Le passé ainsi que le futur reposent dans le présent atemporel. Ce moment gros de tous les autres est, nous l'avons dit, le premier de toute séquence temporelle. Il est l'équivalent, dans le domaine de l'expérience mondaine, du pur élan pré-discursif où l'Apparaître prend conscience de lui-même en sa globalité. Sur le plan théologique, cet instant initial est celui du pur désir du Seigneur.

En quoi consiste cette « volonté du Seigneur », paradigme de l'identité-dans-la-différence ? Il importe d'éclaircir le plus possible ce point, car il s'agit là d'un exemple tiré de l'expérience de tout un chacun. Il ne s'agit donc pas d'un simple argument d'autorité, puisé dans un texte révélé, mais bien d'un argument philosophique. La volonté semble en quelque sorte constituer la cause efficiente de la dualité, du multiple et de la succession :

« En raison de la volonté du Seigneur, les représentations discursives et le plaisir sont manifestés à la conscience comme extérieurs, de la même manière que (en raison de la volonté du Seigneur) la manifestation - en forme de perception directe – de ce qui relève des réalités perceptibles par l'œil, etc. est extérieure » [4].

---

1. Déclaration au demeurant importante aussi peut-être pour les Bouddhistes contemporains d'Abhinavagupta ; nous savons, en effet, que le tantra de *Kālacakra* reprend ce mythe viṣṇouïte pour l'appliquer au dernier roi de *Śambhala*, chef de la guerre finale contre les Musulmans.
2. PTV p. 48.
3. Nous en avons déjà vu un exemple tiré de l'un des commentaires aux *Stances pour la Reconnaissance*.
4. IPK I, 8, 9.

De même :

« Et ainsi, sa Puissance étant infinie, il manifeste ces choses (qu'il a déjà manifestées, selon Abhinavagupta) *grâce à sa volonté* ; et telle est son activité, sa créativité ».

Mais la volonté n'est qu'une forme de représentation, de réalisation de la part de la conscience, et l'on ne peut se représenter que ce qui est manifeste, qui est apparent. Or, comme au départ, il n'existe que la Manifestation, l'Apparaître, cette volonté ne peut être que le ressaisissement parfait de l'Apparaître en sa totalité, acte désigné par le mot « Je » et bien distinct de l'*ego*, lequel est une pure construction imaginaire faite de diverses apparences limitées s'opposant à d'autres apparences.
D'un autre côté, l'Apparaître-Seigneur ne peut s'empêcher de se représenter lui-même, de se désirer et donc de créer le multiple, qui n'est rien d'autre que lui-même, mais ressaisi « à l'extérieur », fragment d'apparence faisant face à un autre fragment (le corps, l'entendement, le souffle-sensation, le néant), en privilégiant un aspect de la totalité qu'il est et en niant le reste. L'élan créateur du multiple ne semble donc pas ici relever d'un registre inférieur de l'être, il semble au contraire constituer son attribut essentiel :

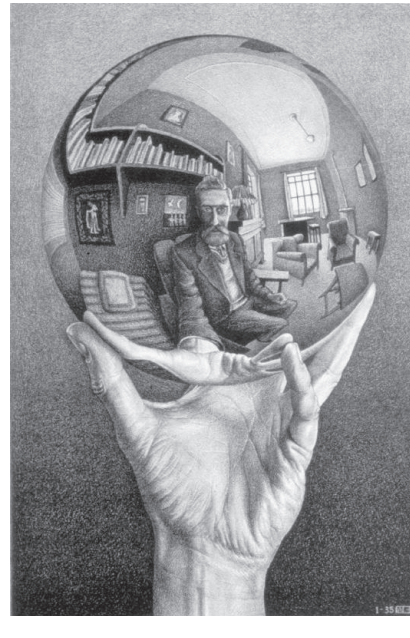
« Ce registre transcendantal (*parā*), dont la nature même est un désir d'exhiber cette variété du multiple, s'épanouit *sans interruption* du point de vue de la création »[1].

Le temps est enfanté par l'éternité et en elle, un peu comme un sculpteur qui façonne son propre esprit avant de faire apparaître la forme dans la pierre par exclusion progressive. Le temps préexiste dans l'Apparaître éternel comme la forme dans la matière.
De même, ce processus est analogue à la manière dont chacun se représente différemment une même chose selon ses intentions :

1. PTV, p. 63.

« Dans un objet, bien que son unité soit établie par la puissance de liaison de l'esprit, diverses manifestations peuvent être distinguées selon les inclinations, les besoins pratiques et l'expérience propre (au sujet) »[1].

Ainsi, une même chose peut être perçue contradictoirement selon des points de vue différents ou encore à des moments différents, grâce à une Puissance de néantisation (*apohana*) pourrait-on dire. En un autre temps et en un autre lieu, Sartre a analysé ce phénomène de la vie quotidienne. Lorsque nous écoutons une conversation dans un café, nous sommes capables de distinguer la parole de notre interlocuteur des autres bruits et des conversations voisines (voire croisées !). De même, le Soi ne réalise que des fragments de lui-même et laisse le reste à l'arrière-plan, dans un état de néantisation ou d'indifférenciation. Une belle illustration de cette façon de voir l'expérience a encore été donnée par Leibniz quand il dit que chaque perception exprime tout l'univers, mais d'un point de vue particulier, un peu comme une scène se reflétant sur une sphère chromée. Tout est là, mais de plus en plus compressé vers les bords. Le grand dessinateur Escher l'a dessiné ainsi :



Nous avons vu que l'unification des choses est le propre de l'Acte qui, après avoir divisé l'Apparaître en paquets discrets (les traits généraux), les réassocie de différentes manières (en des combinaisons qui produisent des individus ou des entités singulières). Mais la conscience peut

1. IPK II, 3, 3.

de nouveau différencier ce qui a été lié. Par exemple, le vase peut derechef être analysé en la collection de ses traits généraux constitutifs, lesquels sont inépuisables, puisque chaque perception n'est rien d'autre qu'une perception « contractée » de l'Apparaître infini. Cette différenciation en forme de succession constitue, à proprement parler, le temps. Il est une succession de points de vue, comme autant de tentatives pour se ressaisir tout entier dans un fragment de soi[1].

Comment nous passons de l'atemporel dans le temporel

Mais à présent, cette thèse nous permet de véritablement comprendre comment le temps dérive d'une entité qui n'est pas temporelle. En effet, l'aperception du vase est, en elle-même, une expérience instantanée. À ce titre, elle est atemporelle, à l'image de l'Apparaître indifférencié. Puis, un sujet l'analyse selon ses désirs et engendre ainsi une séquence temporelle qui n'est rien d'autre qu'une parcelle de devenir. Un même objet, unifié en une même représentation, peut voir l'un de ses aspects mis en avant, selon les dispositions du sujet. Ce but est lui-même une unité ou une entité qui peut avoir été aperçue en un acte de cognition unique, instantanée et, en ce sens, atemporelle. Par exemple, pour un sujet enfermé dans une pièce avec un serpent : « fuir ». C'est une sorte d'idée-éclair, analogue de l'impulsion pré-cognitive nommée « désir du Seigneur ». À cette fin, il regarde autour de lui et analyse le vase, peut-être pour en déterminer la taille afin de s'échapper par une fenêtre. Il débute ainsi une séquence d'analyse de l'entité « jarre », initiative qui engendre le temps qui semblait avoir été suspendu par la vision du serpent, vision choquante, massive et donc, se dressant comme hors du temps. Ainsi, dans cet exemple simple, une vision entraîne l'individu hors du temps, puis débouche sur une séquence temporelle (l'observa-

1. Évidemment, il serait tentant de faire le rapprochement avec la dialectique hégélienne. Cela ne nous semble pas poser problème, à condition de ne pas oublier qu'Abhinavagupta ne considère ni devenir historique ni dignité de l'homme au sens où l'entendait Hegel. En revanche, il serait intéressant et sans doute fort pertinent de comparer sa vision de l'individu (qui est tout de même l'une des trois catégories premières de sa théologie) avec ce que Nicolas de Cues a pu dire sur la dignité de l'homme, après les Pères de l'Église.

tion du vase), qui n'a elle-même pour but qu'une fin qui surplombe cette succession comme un horizon atemporel. De même, l'éternité engendre le temps, lequel n'a pour fin qu'une réintégration dans l'éternité, par l'intermédiaire de la Reconnaissance, séquence temporelle à laquelle participent plus ou moins directement toutes les séquences temporelles possibles, puisque la Reconnaissance est le « souverain bien » et l'achèvement de toute expérience.

Le temps n'est donc jamais qu'un interlude entre deux éternités, temps qui est lui-même constitué d'innombrables allers-retours entre le temps et l'éternité, et ainsi de suite, à l'infini. Le temps est donc comme une vague entre deux creux, selon l'image suggérée par Somānanda dans le premier chapitre de sa *Vision de Śiva*. Le discours articulé n'est qu'un intervalle entre deux moments ou plutôt deux « hors temps » de silence ou bien de murmure, comme l'on voudra, bien qu'Abhinavagupta favorise davantage une description en termes de murmures qu'en termes de silence abyssal.

Quoi qu'il en soit, le langage est l'outil grâce auquel le Seigneur « ne cesse de sculpter sa propre statue » sous l'aspect des univers. Sur ce point, Abhinavagupta suit Dharmakīrti, selon qui c'est l'activité représentatrice qui, lors de chaque cognition, succède à l'intuition sensible et souligne par cela des aspects du singulier réel selon ses désirs. Mais pour Dharmakīrti, l'objet de l'intuition, le singulier réel, est donné comme un et atemporel à l'entendement qui le fragmente ; alors que pour Utpaladeva et Abhinavagupta, l'objet singulier est lui-même le résultat d'une synthèse combinant des traits généraux. Chaque mot, pris isolément, a un sens universel, un horizon sémantique pleinement ouvert. Le sens d'un mot tel que « bleu », pris en lui-même, n'est pas rattaché à un temps particulier. Ce bleu « en général » n'est pas associé à un temps ou à un lieu particulier. C'est d'ailleurs pourquoi il n'a pas « besoin » des autres mots de la phrase pour faire sens. Il est donc parfait. En revanche la mise en relation des mots qui, en eux-mêmes, sont atemporels, va les amener à se délimiter réciproquement, à se situer dans le temps. Abhinavagupta cite cette stance de Bhartṛhari pour étayer cette thèse :

« Tout mot est initialement complet en lui-même et indépendamment, mais (dans le contexte de la phrase), ce même mot devient un corrélatif (et acquiert ainsi une signification précise) »[1].

Autrement dit, au terme d'un processus d'exclusion sémantique, son horizon se referme, son sens se précise en s'insérant dans un réseau de relations. Dharmakīrti[2] donne l'exemple de la femme, amante, amie, mère, fille et épouse et Bhartṛhari[3] celui du maître, à la fois oncle et autres fonctions sociales. Utpaladeva[4] quant à lui, propose de considérer un vase : celui-ci est un et hors du temps dans la mesure où il est reconnu pour être un seul et même vase, dans le même temps qu'il apparaît différemment selon le point de vue où l'on se place. Il note aussi, à propos de la fumée, que l'on peut discerner, à partir d'une seule et même sensation donnée différents types de fumée, selon son expérience et autres paramètres. Quant à l'homme qui semble identifier en un instant seulement la provenance de tel joyau ou de telle fumée, c'est, selon Abhinavagupta, qu'il déploie une séquence temporelle, mais si rapidement à nos yeux qu'elle passe en un instant. Car toute identification suppose une analyse (*vimarśa*) et donc une succession temporelle. Individualiser, c'est donc temporaliser. Or, tout cela se passe uniquement grâce au langage, fut-ce un langage non verbal ou non discursif.

Cette pensée est-elle totalitaire ?

Ce genre de théorie de la pré-existence de tout en une conscience omnisciente et omniprésente n'est pas sans ambiguïté.

Elle peut en effet se prendre d'au moins deux manières - soit comme générosité, soit comme totalitarisme. Car toutes les théories sont nécessairement incluses en elle, tous les points de vue sont embrassés dans ce regard panoramique. C'est cette idée qui permet d'accomplir la vaste synthèse à laquelle Abhinavagupta aspira toute sa vie. C'est

1. PTV, p. 84.
2. *Pramāṇavārttika*, I, 58.
3. *Vākyapadīya*, III, 8, 64.
4. IPK, II, 3, 4-5.

ainsi qu'il cite Kṛṣṇa qui, dans le *Chant du Bienheureux*, affirme que tous les cultes rendus aux innombrables divinités sont un culte indirect rendu à lui-même, l'Être Suprême. Aux yeux des adeptes du Krama, le Kṛṣṇa de la *Gītā* est une incarnation de la déesse suprême, la déesse de la conscience comme temps qui engendre et dévore tout, y compris Bhairava. De même, les maîtres de ce śivaïsme ésotérique considèrent que leur doctrine est la crème de toutes les autres, présente en elles « comme tel parfum dans les fleurs ». Utpaladeva fait également allusion au passage d'une très ancienne Upaniṣad qui affirme que tout désir vise, au-delà de son objet immédiat, le Soi illimité. Mais qui dit « tout » ne dit-il pas aussi totalitarisme ? Plutôt qu'une générosité, l'inclusivisme d'Abhinavagupta n'est-il pas une sorte d'impérialisme intellectuel, préfigurant la doctrine d'un Vivekānanda au XX^e^, selon qui toutes les religions ne sont que des aspects plus ou moins complets du Vedānta ?

Il nous semble que l'on peut envisager au moins deux grandes familles de réponses à ces questions. La première solution est aussi la plus évidente, et nous espérons qu'à ce stade elle se présentera spontanément à l'esprit du lecteur ! À première vue, tout existe déjà. Il n'y a donc rien de nouveau. Comme nous l'avons vu, cela pose de sérieux problèmes au projet non-dualiste d'Abhinavagupta et Utpaladeva. Si le Soi est Manifestation, s'il est toujours déjà présent, comment et à quoi bon démontrer sa présence ? De même, si tout existe toujours dans le Soi de lumière, alors rien n'est véritablement nouveau. Il n'y a que des répétitions ou une illusion de changement.

Mais il n'en est rien, car le Soi n'est pas un être inerte et simple comme l'espace, l'océan ou un miroir. Il est doué de conscience de soi. Or cette conscience est activité, ouverture vers l'altérité et donc nouveauté. Versatile, cette curiosité innocente et sauvage qu'est l'esprit ne contredit pas l'unité de la conscience. Par sa conscience de soi, le Soi se distingue de lui-même mais sans se séparer de lui-même. Comme un même visage reflété en plusieurs miroirs, il se multiplie sans se multiplier vraiment, si bien que l'altérité n'implique ici nulle altération. Le Soi change, mais change en lui-même. Ce phénomène est apparemment inouï. Il est pourtant ce que nous expérimentons à chaque instant : nous

changeons tout en demeurant le même, même si nous sommes incapables de mettre le doigt sur ce qui ne change pas. Pour Abhinavagupta comme pour d'autres sages, cela est le signe que notre soi véritable est foncièrement libre. Insaisissable, il est capable de tout. Et donc d'invention. Notons au passage que ce paradoxe d'un Soi à la fois inaltérable et créatif est peut-être le sens profond du nom « Abhinavagupta-gupta », « toujours neuf (et pourtant) caché ». Le Soi-conscience est à la fois plus évident que ce vase que je touche et plus mystérieux que le phénomène des soucoupes volantes.

Tel est aussi la nature de la véritable tradition traditionnelle. Loin de la caricature qu'en ont présenté certains « traditionalistes », elle est, selon Abhinavagupta, toujours identique et toujours fraîche. Identique parce que son unique contenu est la parfaite conscience de soi, et innovante parce la conscience est liberté. Cette conception se retrouve ailleurs dans le bouddhisme du « véhicule universel » (*mahāyāna*). Quant à Abhinavagupta, il considère que, de même que nos expériences successives ne sont que des façons pour le Seigneur de se réaliser, de même les maîtres de la lignée sont autant d'incarnations des possibilités du Soi. La « transmission » (*saṃkramaṇa*) est la réalisation par le « disciple » qu'il est le Soi du « maître », comme en écho au dialogue éternel entre le dieu et la déesse qui forme le continuum (*tantra*) atemporel.

D'autre part, de même qu'il n'y a pas de Soi sans conscience, ni de conscience sans conscience *de soi*, de même le tout et ses parties s'incluent mutuellement. Abhinavagupta évoque souvent une forme plus complexe de la théorie de la préexistence de l'effet dans sa cause, à savoir la théorie du « tout est dans tout », car elle montre comment non seulement chaque partie préexiste dans son tout comme en sa cause, mais encore comment le tout est présent tout entier en chacune de ses parties. La graine contient l'arbre, mais chaque partie de l'arbre contient la totalité du plan de l'arbre. Voyons cela de près.

CHAPITRE 7
UN PROLONGEMENT ÉTONNANT DE LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE : TOUT EST DANS TOUT

De fait, la théorie selon laquelle l'effet préexiste dans sa cause a pour corollaire une autre thèse, selon laquelle « en chaque chose préexistent toutes les choses ». Elle constitue, avec celui de la liberté souveraine du Soi, l'un des thèmes centraux de sa pensée. Dans un passage du *Commentaire au tantra de la déesse Suprême* il s'inspire de la métaphore traditionnelle de la graine et de l'arbre, pour expliquer de quelle manière tous les devenirs possibles sont contenus dans l'éternité :

« De même que le banian[1] existe en puissance dans la graine, de même cet univers mobile et immobile existe dans le Germe du Cœur »[2].

Abhinavagupta interprète ainsi cette métaphore offerte par le dieu à sa déesse :

« Nous avons déjà dit qu'en ce monde, rien n'est absolument non-existant. Tout est fait de tout. De même que dans la graine du banian existent toutes ses parties telles que pousses, branches, feuilles et fruits, de même cet univers existe dans le Cœur de la Suprême (Puissance) »[3].

Le Germe du Cœur est le mantra *sauḥ*[4] de la déesse Suprême dont le culte est enseigné dans ce *Tantra de la déesse Suprême*. Dans le contexte śivaïte, cela signifiera que les trente-six éléments qui composent toute la réalité préexistent de quelque manière dans chacun de ces

1. Sorte de figuier sacré sous lequel le Bouddha atteignit l'Éveil.
2. PTV 24, p. 76.
3. PTV, p. 77.
4. Prononcé « ssaouhou ».

éléments, comme des miroirs se reflétant mutuellement. De sorte que, non seulement le devenir préexiste dans la « masse » de l'Apparaître illimité, mais encore le temps et l'éternité coexistent à chaque instant.

Que deviennent les pigeons morts ?

Selon les conclusions de certains indianistes[1], cette théorie, dont la généalogie demeure largement hypothétique, est l'une des plus anciennes et des plus caractéristiques de la pensée indienne. Elle se retrouve dans des contextes aussi variés que la théorie des « points de vue conditionnés » des Jainas adeptes de la non-violence que dans le *Vṛkṣāyurveda*, autrement dit le jardinage. Cela consiste simplement à faire accomplir un pas de plus à la thèse de la préexistence de l'effet dans sa cause. Selon celle-ci, tous les possibles préexistent dans la totalité de toutes les séquences possibles qu'est l'Acte de conscience éternel. Cette nouvelle théorie ajoute que la cause est présente dans son effet, que le tout est tout entier présent en chacune de ses parties, et que donc la parfaite conscience de soi se tient en chaque expérience, ne serait-ce que sous une forme « compressée ». Non seulement chaque pensée ou perception est présente dans la conscience du Seigneur, mais encore cette conscience intégrale est tout entière en chaque moment de nos vies ce qui, on en conviendra, est autrement plus audacieux.

Dans le Sāṃkhya qui, dans l'état actuel de la recherche, constitue à tout le moins le terrain d'origine de cette théorie, cette idée extravagante voire ridicule est glosée par la formule « tout est un, l'un est tout ». En d'autres termes, cette affirmation repose sur l'idée d'une certaine forme de coexistence de l'Un et du Multiple, de l'Identique et du Différent, voire du Même et de l'Autre.

Or c'est précisément ce que cherche Abhinavagupta. Mais à ce stade primitif, cette vue baroque semble avant tout s'appliquer aux éléments matériels constituant la Nature (*prakṛti*). L'hypothèse que cherche à vérifier Wezler est que cette opinion trouve son origine dans l'observation des chaînes alimentaires *organiques*. Cette caractéristique est impor-

1. Wezler, *Paralipomena zum Sarvasarvātmakavāda II*, StII, 16, 1992, pp. 287-315.

tante, car elle sera invoquée par les penseurs śivaïtes qui l'appliqueront en particulier à leur conception de la causalité (« humide ») pour la distinguer de la causalité « sèche », c'est-à-dire stérile en termes de pouvoir d'explication, défendue par les Bouddhistes. Cette théorie du « tout est dans tout » serait donc née de la constatation empirique de l'interdépendance des vivants et des morts telle qu'elle est visible par exemple sur les champs de crémation, théâtres privilégiés des méditations indiennes sur la nature de la vie. De fait, les vivants se nourrissent des morts, selon les cycles causaux et temporels décrits dès les Upaṇiṣads.

Littéralement, la Nature ne connaît ni augmentation ni diminution, mais seulement des *transformations*. Au-delà du principe de conservation de la matière de Lavoisier, cette thèse rappelle le matérialisme d'un Diderot pour qui tout est dans tout. Conformément au principe de causalité formulé par le Sāṃkhya, l'existant ne peut engendrer que l'existant. Abhinavagupta réutilise cette idée afin d'atténuer la nouveauté caractéristique du devenir temporel. Le gouffre qui semble séparer l'éternité immuable et le temps se comble ainsi quelque peu. Le propre de la pensée d'Abhinavagupta sur ce point est cependant de soutenir que les formes propres à chaque phénomène, ou du moins leurs traits généraux, subsistent dans leur état « compressé » qui est celui de l'éternité et se retrouvent en totalité en chaque partie du devenir. Cependant, cette idée extrême n'est pas non plus tout à fait nouvelle. Ainsi, le commentaire principal des *Stances du Sāṃkhya*, intitulé *La Lampe des arguments*, souligne que cette transformation de la vie en mort n'implique pas une perte d'identité spécifique, cette présence de tout en tout est « sans confusion ». Le pigeon mort a cessé comme individu. Mais il continue d'exister comme « terre ». Sa forme individuelle cesse, mais sa matière subsiste.

Cette physique insolite qui cherche à combler le fossé entre matière et forme, présuppose une distinction entre « exister » (*avasthita*) et « être visible » (*vyakta*), entre la réalité et l'apparence. Le pigeon mort, par exemple, continue d'exister dans le terreau, mais il n'est plus visible, c'est-à-dire identifiable en tant que pigeon.

Or la *Reconnaissance* est justement fondée sur la critique d'une telle distinction entre l'être et l'apparaître. Cette négation augmente encore

l'efficacité de cette théorie pour abolir toute distinction entre la forme et le fond, puisque aux yeux d'Abhinavagupta il n'y a plus qu'une différence nominale entre l'Apparaître et les apparences. De fait, même les différences – réelles et incommensurables – entre l'Apparaître illimité et ininterrompu d'une part, et les phénomènes circonscrits à tous égards de l'autre, ne sont qu'une apparence. Ici encore nous retrouvons l'argument de l'Apparaître qui, comme nous le disions d'emblée, est la clef de voûte de la pensée d'Abhinavagupta, même si elle fut inventée par Utpaladeva, lequel s'inspira du grammairien Bhartṛhari.
Quoi qu'il en soit, approfondissant son hypothèse d'une origine empirique, Wezler s'appuie sur un passage du *Mahābhāṣya*[1]. Un objectant s'interroge :

« Pourquoi appelle-t-on ''pigeon'' un pigeon mort ? »

Autrement dit, pourquoi désigne-t-on d'un même terme un être vivant et son cadavre, lequel semble pourtant être son antithèse même ? Le même ne doit-il pas, ici, l'emporter sur l'autre, la matière sur la forme ? Pāṇini rétorque que si l'on comprend qu'il n'y a « pas plus » d'être dans le pigeon vivant que dans le mort – mais seulement une modification purement formelle –, alors on peut user d'un même mot pour désigner deux états apparemment inconciliables. On voit que cette réponse contient la possibilité d'une solution au problème de la relation entre le changement et la continuité : il s'agit d'invoquer la métaphore – matérialiste à l'origine - fondée sur la distinction entre forme et matière, pour réconcilier le droit et le fait, l'immuable et le changeant. Le pigeon meurt formellement, mais pas matériellement.
Mais il nous semble bien qu'il n'y a pas ici simplement l'idée d'une fusion dans le tout, comme le précise l'expression de la *Lampe des arguments* citée plus haut. Bien sûr, il est possible d'interpréter ce composé dans un sens matérialiste : « il n'y a pas rupture de genre » entre le pigeon vivant et son cadavre. Ce genre, c'est précisément la matière et non pas

1. IV, 3, 155. Le *Mahābhāṣya* ou « Grand Commentaire » est le plus célèbre traité de grammaire sanskrite. Il est attribué à Patañjali.

une persistance de la forme. Autrement, d'où viendrait que l'on parle de ce pigeon comme d'un cadavre ? Cela est sans doute juste dans le contexte du Sāṃkhya, où la substance qui se transforme est inerte. De ce fait, elle est incapable de conserver une forme tout en se transformant.

Les pigeons ne disparaissent jamais totalement

Cependant, il en va tout autrement dans le contexte de la *Reconnaissance*, où la Nature, inerte et inconsciente, est remplacée par l'Apparaître lumineux et parfaitement fluide. Or, l'Apparaître n'est pas d'une autre nature que l'Acte de conscience qui le vise. Les deux sont, de fait, inséparables. La Lumière qu'est la Manifestation est consciente d'elle-même. Ainsi, bien que tout existe toujours en cette Présence, sa conscience lui permet de mettre en avant tel ou tel aspect particulier. Mais l'Apparaître n'a aucune apparence en propre, à l'image d'un ciel sans nuage. De la sorte, tout peut apparaître en lui. Par conséquent, des formes peuvent en lui coexister « sans confusion », comme en un miroir. Telle est la « plénitude » (*pūrṇatā*) que conçoit Abhinavagupta. La dualité ne contredit pas l'unité, car au fond, cette unité n'est pas une « chose », une substance que viendraient recouvrir les phénomènes comme une fresque cache un mur.

Il y a, en effet, un écart considérable entre le Sāṃkhya et la Reconnaissance sur ce point. À travers la théorie de la préexistence de l'effet dans sa cause et de la cause dans l'effet, le Sāṃkhya nie, d'une certaine manière, le changement et donc le temps. Le changement n'est que formel, il n'est pas matériel. Donc il n'est pas tout à fait réel. La nouveauté n'est qu'apparente justement, car en réalité, tout existe toujours au sein de la Nature. Le devenir, avec sa succession de « modes » (*guṇa*) ne concerne que la surface du réel. Pour Abhinavagupta, en revanche, la forme (les apparences) et le fond (l'Apparaître) ont le même degré de réalité parce qu'ils sont de la même nature, mais d'une étoffe vivante et indéterminée comme le miroir. Celui-ci peut apparaître comme bleu sans *être* bleu. On peut penser que ce basculement de l'Être statique vers un Apparaître tout de souplesse est un héritage du bouddhisme.

L'Apparaître étant doué de conscience, il peut s'explorer, s'oublier, bref s'écarter de lui-même tel un homme explorant une pièce avec une

caméra en « œil de poisson ». En un sens, cette caméra capte toujours la totalité de la pièce, mais à chaque fois l'angle est différent. Du coup, la nouveauté n'est nullement niée. Elle est embrassée dans la réalité constante, sans toutefois être niée dans sa réalité individuelle. Bien entendu, cela serait impossible aux yeux d'Abhinavagupta si la matière était réellement une substance inconsciente. C'est parce que la matière, l'objet, est en réalité toute spirituelle, qu'une confusion sans confusion de toutes les formes en une seule Forme est concevable. Du reste, une fois comprise la préexistence de toutes les séquences temporelles possibles dans la Grande Séquence (*mahākrama*) qu'est l'Apparaître éternel, il n'y a nulle difficulté à concevoir que la totalité de cette Grande Séquence puisse être présente en chacun de ses moments. Il y a, autrement dit, fragmentation formelle ou matérielle – ce qui revient au même pour Abhinavagupta - de la Représentation « Je » en multiples « je » particuliers, faisant face à des fragments d'eux-mêmes pris pour des objets inertes, en partie cachés et discrets. L'individualité est à la fois niée et conservée[1].

Mais revenons aux origines de cette idée décisive. Dans le Sāṃkhya donc, l'être-manifeste n'est qu'un épisode éphémère de l'Être éternel.

Les leçons du jardinage

La seconde preuve de l'origine empirique de cette doctrine est la science du jardinage ou plutôt l'art de faire prospérer les plantes (*vṛkṣāyurveda*), du moins tel qu'il est évoqué dans un passage du commentaire aux *Yogasūtra* attribué à Śaṅkara[2]. Le commentateur invoque ici un fait « bien connu de la science du jardinage » selon lequel les plantes se nourrissent des animaux, c'est-à-dire des cadavres. Un commentateur d'un célèbre traité de logique composé au Cachemire deux siècles avant Abhinavagupta[3] explique que le corps, lui-même formé à partir de lait,

1. Comme en témoigne les rites adressés aux ancêtres, pour les accompagner dans leur ascension post-mortem vers le Seigneur. Toutefois, et contrairement à ce qui se passe dans le christianisme, l'individualité n'est pas éternelle : elle finit par se résorber au terme de l'élévation en l'unité de l'Apparaître pur.
2. *Ad* III, 14.
3. Cakradhara, *Nyāyamañjarī,* 206, 5-10, cité par Wezler.

finit par pourrir à la mort, donnant ainsi naissance à des vers qui, eux-mêmes, finissant par pourrir, servent de nourriture aux plantes. Selon lui, le *Vṛkṣāyurveda* enjoint - pour cette raison ? - d'utiliser des engrais animaux, attendu qu'ils seraient de meilleure qualité. Et L'indianiste Wezler démontre de façon convaincante qu'il existait autrefois en Inde une utilisation de matières animales, voire humaines, à des fins de productivité agricole, ou du moins botanique. Quoi qu'il en soit, cela signifie que tout existe dans le lait, plantes et animaux :

« Par conséquent chaque chose est (contenue) dans le lait ; (mais les différents produits) ne se manifestent pas *simultanément,* car (leur manifestation) est conditionnée par le lieu, le moment et la forme »[1].

Ce qui rejoint manifestement ce que disent les śivaïtes lorsqu'ils affirment que tout existe toujours dans la conscience universelle, mais que les individus apparaissent par combinaison de différents aspects liés au temps, à l'espace et à la forme. Sur ce point donc, Abhinavagupta n'innove pas.

Dans le discours d'Abhinavagupta en revanche, le substrat inerte est remplacé par un substrat dynamique et de même nature que l'acte conscient qui l'appréhende ; puis il en tire les conséquences. Non seulement le temps est dans l'éternité, mais encore l'éternité est dans le temps, de sorte que le système d'Abhinavagupta réalise une synthèse de la transcendance (le Soi dépasse tout) et de l'immanence (le Soi est tout) dont Kṣemarāja affirme, dans sa *Quintessence de la Reconnaissance*[2], qu'elle est la perfection du cheminement de toutes les pensées.

Enfin, cette description d'une nature cannibale qui s'engendre et se dévore elle-même est sûrement une des sources du symbolisme[3] tantrique, celui du Krama en particulier.

---

1. Ibid., p. 295.
2. *Pratyabhijñāhṛdaya*.
3. Sur la question du symbolisme, voir l'étude de Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Seuil, 1978, « Le rôle de la structure linguistique », pp. 44-45, qui a le mérite de mentionner quelques idées d'Abhinavagupta sur ces sujets.

Le yoga de Patañjali et les Trois Chemins

Les *Aphorismes du yoga* (*Yogasūtra*) sont le texte le plus célèbre sur le yoga. À première vue, ils n'ont rien à voir avec le tantrisme audacieux d'Abhinavagupta. Pourtant, on trouve dans le commentaire de Vyāsa au *Yogasūtra* quelques éléments qui permettent de mieux comprendre les théories étranges du maître du Cachemire, notamment celle du « tout est dans tout ». Mais avant même cela, il est clair que ce texte emploie des termes qui seront par la suite typiques du tantrisme :

« La Puissance qu'est la conscience ne se transforme pas, ne s'absorbe pas (en autre chose qu'elle-même), elle est Regard sur les objets, à la fois pure et infinie »[1].

On y rencontre un autre terme typique de la Reconnaissance, *pratyavamarśa*, que Filliozat rend par « retour sur » soi ou sur l'expérience du sommeil, au moment du réveil[2]. L'auteur du commentaire aux *Yogasūtra* se fonde sur ce ressaisissement pour prouver que la conscience était présente même lors du sommeil profond. Nous croyons que nous sommes privés de conscience durant l'évanouissement, le sommeil profond et autres états similaires, mais il n'en est rien. Seuls les objets perdent leur contour propre. Comme le langage profane est fait pour parler des choses qui nous sont utiles dans l'état de veille, et comme nous sommes habitués depuis toujours à identifier toute connaissance à la connaissance des choses claires et distinctes, pour cela nous croyons que toute connaissance cesse lorsque cesse la connaissance des choses claires et distinctes. Pourtant, la conscience perdure. Sans elle un souvenir du type « j'ai bien dormi » resterait inexplicable.

On retrouve cet argument chez le Fils de la Yoginī, mais de façon plus développée. De même, le « je » y est défini d'une manière semblable, même s'il se dévoile être finalement un obstacle à l'arrêt du psychisme :

1. YGB, traduction Filliozat 2005, p. 30. Ib. p. 34 ; p. 376 ; p. 52.
2. Filliozat 2005, p. 565-7.

« Le « je suis » est la conscience, qui est unité (indestructible) »[1].

Par ailleurs, la dévotion au Seigneur y est un moyen d'atteindre la délivrance[2], de même que le « bourdonnement » de *oṃ* ou autre équivalent, illustré par un vers qui pourrait être tiré du *Vijñāna Bhairava Tantra* ou autres recueils śivaïtes de préceptes yogiques[3] :

« Par le bourdonnement, on demeure dans l'union (de l'âme individuelle avec le Seigneur), et par l'union on s'attachera au bourdonnement. En parachevant l'expérience de l'union et du bourdonnement, le Soi suprême apparaîtra »[4].

Mais surtout, la dévotion est décrite comme une forme de reconnaissance de Soi comme étant le Seigneur :

« De même que le Seigneur, l'Esprit, est pur, serein, absolu, sans troubles, de la même façon celui qui est conscient de l'intellect est cet Esprit »[5].

Bien sûr, le commentaire précise que l'on n'est pas le Seigneur, mais seulement *semblable* à lui. Comme dans le śivaïsme dualiste, une autre différence est que le Seigneur est délivré depuis toujours.
Enfin, la théorie du « tout est dans tout » est mentionnée. Il s'agit pour Vyāsa d'expliquer comment la substance qui forme le monde peut être à la fois une seule et même, tout en présentant une succession de modes (*guṇa*) qui prédominent tour à tour. Selon les *Stances du Sāṃkhya*, chaque qualité est présente en toutes les autres. Mais alors, comment rendre compte des différences entre les choses et les êtres ? On le voit, le problème est le même que celui d'Abhinavagupta : Comment penser

1. YSB, texte Filliozat 2005, p. 64.
2. YSB, I, 23-26.
3. Tels que la *Svabodhodayamañjarī* et l'*Advayasaṃpattivārttika* de Vāmana, ou encore le chapitre 24 du *Paramānandatantra*, et sans doutes de nombreux autres encore à découvrir.
4. YSB, I, 28, texte Filliozat 2005.
5. YSB I, 29, texte Filliozat 2005, p. 88.

une substance à la fois une et différente, ou plutôt qui puisse changer tout en restant elle-même ? Bref, comment concevoir le changement ? Car, selon Vyāsa, « en vérité absolue, il n'y a qu'une seule et même transformation ». La solution de Vyāsa[1] consiste, comme le Sāṃkhya, à opposer matière et forme. La forme change, pas la matière. Les changements de formes rendent comptent du temps, tandis que la substance est du côté de la permanence, voire de l'intemporel :

« Cette transformation de la substance est manifestée par l'intermédiaire de la forme. En ce cas il y a changement de nature seulement pour la forme qui se trouve dans la substance (à savoir, la Nature) sur les trois Voies du passé, du futur et du présent, mais non de la substance. De même y a-t-il changement de nature du récipient en or quand après avoir été brisé il est transformé, mais il n'y a pas changement de l'or »[2].

À un adversaire bouddhiste qui fait remarquer que cette distinction est sans fondement empirique, au motif que l'on n'observe jamais aucune substance ou matière indépendamment de telle ou telle forme particulière, Vyāsa répond de manière analogue à Abhinavagupta que rien ne meurt absolument. La destruction instantanée chère aux Bouddhistes n'est qu'un passage à un état subtil. Il ajoute que les trois temps sont solidaires et coexistent dans une sorte d'éternel présent, bien qu'il s'agisse là d'une matière inerte et privée de conscience de ces faits. Mais il n'en reste pas moins que les formes elles-mêmes ne périssent jamais complètement en aucun moment de la transformation de la Nature, « comme un homme qui a une passion pour une femme n'est pas (pour autant) sans passion à l'égard des autres »[3] !

Abhinavagupta révèle Patañjali

Il serait difficile de ne pas repérer dans cet effort pour frayer une troisième voie entre identité et différence, de la permanence et du changement, un précurseur de la dialectique d'Abhinavagupta. D'ailleurs,

1. YSB, IV, 13, Fil. 2005, p. 254.
2. YSB, III, 13, trad. Fil., p. 255.
3. Ibid. p. 257.

certains ont considéré ce dernier comme un « nouveau Patañjali », une réincarnation, une sorte de tulkou. Ce serait là l'un des sens du nom Abhinava-guptapāda, « le serpent nouveau », Patañjali étant traditionnellement tenu pour une incarnation de Śeṣa, le serpent cosmique. Puis Vyāsa donne l'exemple de la Terre et des pots, semblable à celui des vases en or dont Somānanda, fondateur de la Reconnaissance, se souviendra peut-être lorsqu'il parlera du lion et des bijoux en or pour illustrer l'intuition selon laquelle « tout est Śiva ».

Dès lors, la substance est définie comme ce qui se conforme aux attributs que sont le passé, le présent et le futur[1]. Ce qui frappe, dans cet aphorisme et dans son commentaire, ce sont les termes employés pour désigner les trois temps. Les deux premiers, en effet – « au repos » (*śānta*, passé) et « en acte » (*udita*, présent) – sont également employés par Abhinavagupta dans son *Commentaire au tantra de la déesse Suprême, Souveraine des trois Puissances* et dans la *Lumière des tantras* pour décrire le rituel d'union sexuelle. Ces deux termes correspondent aux deux premiers « principes » du vocabulaire ésotérique *kaula* : le « principe du plaisir-désir » (*kāmattva*) et « le principe du poison (qui se diffuse dans le corps de la victime) » (*viṣatattva*). Le plaisir-désir est l'excitation ressentie jusqu'au moment de l'orgasme. Le « poison » est la détente post-coïtale. Ces deux catégories sont censées être synthétisées dans « la catégorie de l'inconditionné » (*nirañjanatattva*).

Or pour Abhinavagupta le temps est animé par la Vibration, c'est-à-dire par le passage constant du potentiel à l'actuel, de l'absent au présent, de l'épanoui au contracté et de l'excitation sexuelle à l'assouvissement, pulsation illustrée par la palpitation « du ventre du poisson » (*matsyodara*) et de manière plus directe par l'union du couple d'adeptes initiés. De plus, Vyāsa emploie le binôme « contraction-épanouissement » pour désigner le processus par lequel la conscience du Seigneur ou la conscience omniprésente se contracte à la mesure des êtres en lesquelles elle s'incarne :

1. YS, IV, 14.

« Le Maître (Brahmā ?) dit que c'est la transformation du psychisme omniprésent qui est sujette à contraction et épanouissement »[1].

Bref, les *Yogasūtra* font manifestement partie de l'héritage de la tradition *kaula* dont Abhinavagupta se réclame. Par ailleurs, une tradition orale des pandits cachemiriens faisait d'Abhinavagupta une réincarnation de Patañjali qui, selon la tradition, fut à la fois auteur des *Yogasūtra*, grammairien et médecin. Tout cela, d'un point de vue indien, n'a donc rien d'étonnant et démontre d'une autre manière que le Soi est maître des trois temps.
Parmi ces trois « voies »[2], celle du futur retient l'attention par le terme qui la désigne. Si le futur est ce qui est à venir et qui, à ce titre, n'existe pas encore, on peut comprendre qu'on le désigne comme n'étant pas encore représenté [3]. Mais Vyāsa poursuit ainsi :

« Mais quelles sont les (formes) futures/qui ne sont pas (encore) représentées ? « Tout est fait de tout » (dit-on). À propos de cela il a été dit : on voit dans les êtres immobiles une infinité de formes, de saveurs, etc. qui sont des transformations de l'Eau, de la Terre ; de même dans les êtres mobiles (nous observons une infinité de formes qui sont des transformations) d'êtres immobiles, et vice-versa des mobiles dans les immobiles. Ainsi tout est fait de tout sans qu'il y ait changement de genre. (Donc tous les êtres existent toujours en tant qu'êtres). (Mais en tant qu'individus) les êtres ne se manifestent pas tous en même temps à cause de l'espace, du temps, de la configuration et de l'occasion de production ».

Tout existe toujours en ce sens que la substance dont sont faites les choses est permanente. Par contre, les individus apparaissent successivement en elle en vertu de ses déséquilibres internes, à l'image de vagues qui se succèdent à la surface de l'océan sans pour autant altérer la masse océane elle-même.

1. YSB, IV, 10, Filliozat 2005, p. 344.
2. Abhinavagupta emploie précisément ce terme dans le *Tantrāloka*, VI, sur la « voie du temps ».
3. Voir, à ce sujet, la note 507 dans Filliozat 2005, p. 263.

Patañjali conclut[1] fort logiquement que la connaissance directe, « yogique », de cette différenciation des trois temps à partir du présent permet de connaître le passé et l'avenir, exactement comme le tantra de *La Suprême Souveraine des Trois Puissances*, commenté par Abhinavagupta, prétend que celui qui « s'absorbe dans le Germe du Cœur » toujours présent s'en trouve capable de répondre à toutes questions sur des temps ou des lieux éloignés.

Voir Śiva c'est voir que tout est Śiva

Cependant, et malgré son contexte yogique et quelque peu exotique, cette théorie telle qu'elle est présentée jusqu'ici est tout à fait compatible avec un certain matérialisme pour qui tout se transforme sans aucun changement réel. La matière demeure, seuls les individus naissent et périssent. Une telle perspective peut éventuellement servir à acquérir une certaine sagesse, mais certainement pas la plénitude visée par le tantrisme d'Abhinavagupta.

Ce qui va changer radicalement la perspective, c'est que cette substance qui se transforme est douée de conscience : c'est une matière vivante et souverainement libre de se ressaisir sous tel ou tel aspect particulier. Le Soi est à lui-même son propre matériau de création, et c'est ce qui en fait un Seigneur.

La première occurrence de l'opinion selon laquelle « tout est en tout » (*sarvam sarvatra*) se trouve dans la Vision de Śiva (*Śivadṛṣṭi*) de Somānanda, composée vers le VIII^e^ siècle. Elle y est présentée comme une implication de la thèse centrale de Somānanda selon laquelle « tout est Śiva » (*sarvam śivātmakam*) ou selon laquelle « tout est fait de Śiva » (*sarvam śivamayam*). Ce sont en effet ces thèses que Somānanda cherche en particulier à établir dans cette œuvre très visionnaire qui va inspirer les *Stances pour la Reconnaissance* d'Utpaladeva, Abhinavagupta étant un disciple d'un disciple de cet Utpaladeva.

L'idée est la suivante : d'une part, Śiva est la cause qui contient tout. D'autre part, Śiva est présent en tout. Il s'ensuit que tout est présent en chaque chose. Or, Śiva est une entité spirituelle et non pas matérielle.

1. YS, III, 16.

De même donc que diverses représentations peuvent coexister en un même instant de la vie d'un esprit, la totalité des séquences temporelles existe, compressée, en chaque instant du temps.

Rendre au Bouddha ce qui appartient au Bouddha

De plus, aux diverses sources déjà mentionnées s'ajoute ici celle de l'idéalisme bouddhique. Pour ces gens, la vie est comme un songe. Dans un rêve, en effet, ce que nous voyons n'est qu'un aspect de notre esprit. De la même façon, tout ce que nous voyons dans notre monde « objectif » ne sont que des aspects de notre esprit, et en particulier des traces laissées en lui par les actes passés. C'est le fameux karma. Mais tout cela fonctionne à l'image d'une machine, c'est-à-dire de façon mécanique et impersonnelle.

La Reconnaissance reprend ce schéma, mais en le réinterprétant d'une manière inédite. Le monde est un rêve, mais c'est un rêve librement créé et mis en scène par le Seigneur à travers ses libres Puissances. Cette différence peut sembler négligeable au plan théorique, mais ses conséquences pratiques sont immenses. Le bouddhisme prêche le renoncement et l'effort pour supprimer les désirs, alors que le tantrisme prône une approche souple, une alchimie du regard. Abhinavagupta explique ainsi au début de son explication des *Stances* que la vie quotidienne n'est pas un obstacle en elle-même. Simplement, si l'on ne reconnait par les choses comme autant d'aspects du Soi, alors on est un esclave de soi, du Soi-Seigneur. Si, en revanche, cette œuvre est reconnue comme une création du Seigneur que nous sommes, alors le cauchemar est transfiguré en un jeu gratuit et saturé de félicité. Une seule réalité, mais deux regards qui changent tout.

Comme l'ont montré les bouddhistes, aucune expérience, réelle ou imaginaire, ne serait possible si la conscience et ses objets ne partageaient pas une seule et même nature, celle d'être manifestes, actuellement apparents, donnés, « présents ». Quand cet Apparaître, cette présentation, cette mise en lumière éternellement en acte, est ressaisie et réalisée en sa globalité, c'est l'Acte parfait « je », la conscience accomplie au cœur de tout devenir conscient, comme cœur de ce devenir, comme vie des phénomènes. Or, la conscience est, tel l'espace, de nature par-

faitement homogène ou disons isotrope. « Dieu est tout entier en n'importe quel point de lui-même[1] ». Si donc elle est cause, elle n'est pas davantage cause ici que là. Sa nature est tout entière présente en chacune de ses parties. Si d'autre part, causer c'est seulement manifester clairement et distinctement son propre fond, il s'ensuit inévitablement que chacun des effets peut être dit « contenir » tous les autres effets. La présence d'un effet déterminé est accidentelle, puisque son affirmation n'est que la négation provisoire de l'infinité des autres effets possibles. À strictement parler, chaque cognition manifeste le Tout, mais plus particulièrement l'une de ses parties.

Par conséquent, chaque instant contient les « trois temps » et, de plus, chaque séquence fait se succéder la totalité des séquences possibles, mais d'un point de vue particulier, déterminé par une fin particulière. Chaque instant est une actualisation particulière – libre ou accidentelle, c'est selon – du potentiel infini qu'est l'Apparaître éternel. Donc chaque perception est une perception du Tout, mais d'un Tout encore « contracté ». Nos consciences ne sont pas des fragments de conscience, mais à chaque fois la conscience intégrale. Il n'y a pas de « morceaux » de conscience. La conscience est tout entière ou elle n'est pas. C'est pourquoi chacun est le Seigneur en personne. Nous pouvons comparer ce phénomène au reflet du soleil sur l'eau. Quel que soit notre nombre à contempler son coucher au bord de la mer, nous percevons tous son reflet comme se situant exactement dans notre axe visuel. Pourtant le soleil reste un. De même, le centre de chacun d'entre nous est le centre unique. Tel est le luxe que seul le Seigneur peut se payer : être tout entier en chacune de ses parties.

L'univers est ainsi notre corps. Non seulement « notre » conscience contient tout, mais encore chacune des choses que nous percevons fait corps avec les autres, comme une seule et grande famille. Tel est le sens ésotérique de l'affirmation des tantras de Bhairava selon qui le monde est fait des « clans des Yoginīs » et des « clans des Siddhas ». Tous les objets de conscience sont des Siddhas, c'est-à-dire des incarnations du

1. Troisième sentence du *Livre des XXIV Philosophes*, Éditions J. Million 1989, p. 99.

Seigneur. De même, tous les actes de conscience sont des Yoginīs, des incarnations de la Déesse.
D'un autre côté si tout est dans tout, alors tout est conscience intemporelle et incorporelle. Même la solidité n'est qu'une illusion. Elle n'est qu'une cristallisation (*āśyānatā*) de la sève qu'est la conscience ou encore elle se dévoile n'être que ce que la glace est pour l'eau. De plus, si tout est conscient, tout est doué de volonté, animé de désir.
La conception śivaïte de la causation comme relation organique et volitive devient alors censée. Produire un effet, c'est *désirer* cet effet. Le feu « désire » la fumée. De sorte que le devenir a plus que jamais pour cause un *éros* réciproque universel, une soif qui met en branle même les objets apparemment les plus insensibles. Le temps constitue ainsi une chaîne où chaque moment « veut » le suivant. Le désir ou la « volonté » (*icchā*) sont donc également le moteur de nos existences. Ce désir de la cause pour l'effet, qui est la causation, est en réalité un désir de soi pour soi, puisque tout phénomène est le Sujet unique se prenant lui-même pour objet. Le temps est donc non seulement l'Apparaître se connaissant lui-même tout entier par touches successives, mais aussi cette totalité se désirant elle-même selon différentes perspectives, comme autant de tentatives de récapitulation de l'infini dans un temps fini, un peu comme un musicien qui reprendrait sans cesse le même thème, mais en révélant à chaque fois des sonorités inouïes.
Cependant on pourrait dire, en termes néoplatoniciens, qu'être, c'est nécessairement être pareillement vivant et être pensant. Toutes les choses, mêmes celles qui vraisemblablement n'ont que l'être, sont encore conscientes d'elle-même, c'est-à-dire animées par l'Acte nécessaire du « Je suis je ». Il n'y a pas de chose « en soi » sans un « pour soi », pas d'être sans conscience et donc, sans désir. D'où la stance de Somānanda souvent citée :

« La cruche connaît par mon propre Soi ; je connais (la cruche) par son Soi ; je connais par le Soi de l'Éternel Śiva, l'Éternel Śiva connaît par mon propre Soi »[1].

1. *Śivadṛṣṭi* (ŚD), V 106.

Autrement dit, il n'y a au fond qu'un seul sujet, le Sujet absolu, « du ver de terre jusqu'à l'Être Suprême ». Ces formules apparemment extravagantes rappellent évidemment celles de Maître Eckhart. Seul Dieu peut connaître Dieu et, en définitive, seul Dieu connaît. Voir Dieu, c'est être Dieu, car lui seul peut se voir. De même, Eckhart distingue entre Dieu comme Être suprême, sommet de la hiérarchie des étants, et la Déité, qui est ce qu'elle est aussi bien dans l'ange que dans le moustique. Somānanda poursuit en affirmant que « chaque chose est faite de toutes les choses, car chacune possède l'essence de toutes »[1]. Puis il applique cette théorie aux rapports de l'Un et du Multiple, car « ici tout existe pour tout sous forme de modes variés. La cruche possède mon essence, et l'essence de la cruche est la mienne. Connaissant son propre Soi – se connaissant lui-même, Apparaître ininterrompu - à travers les objets variés, Śiva est naturellement présent en chaque instant du devenir. Il est la manifestation de la Conscience, différencié en de multiples différenciations, infini. Ainsi décrit-on Śiva comme étant tout en tout, présent également en chaque phénomène »[2]. Chaque instant est une porte ouverte sur l'infini, mais dans un cadre limité. Chaque objet est un accès à l'Illimité.

L'objet en lui-même est indéfini, ouvert (*vitatātmā*). Que le profane, obnubilé par ses buts utilitaires, le sache ou non, chaque chose a un « horizon » qui la dépasse infiniment et qui rend son interprétation inépuisable. Il semble unique, tel un atome empirique, mais il est en réalité constitué d'une multitude d'apparences qui sont, chacune prise en elle-même, atemporelles. Si l'on suit sur ce point les implications de la doctrine en question, la chose particulière est en fait constituée de toutes les manifestations possibles qui préexistent en l'Apparaître, et qui ne sont autres que lui. L'objet singulier (*svalakṣaṇa*) ressaisi en tel instant de la succession temporelle est donc Śiva éternel lui-même, contracté par les accidents que sont le moment, le lieu et la forme, ou plutôt « individué » par ces circonstances qui, répétons-le, sont, prises isolément, atemporelles. Le bleu, pris à part de tout autre trait, n'est ni passé ni futur : il est atemporel.

1. ŚD, V, 107b-108a.
2. ŚD, V, 108.

Quoi qu'il en soit, cette conception d'une combinatoire individuante va être exploitée en particulier par Abhinavagupta dans le *Commentaire de la Souveraine des Trois Puissances*. L'exégèse tantrique est pour lui l'occasion de méditer plus librement que dans ses commentaires philosophiques sur l'idée de l'interpénétration de toutes choses. En effet, le « tout est dans tout » est bel et bien une sorte de doctrine de l'inter-être, de la fusion sans confusion.

Dans le Commentaire au tantra de la déesse Suprême

Abhinavagupta ne s'intéresse pas seulement à la non-dualité, mais aussi et surtout à la *réconciliation* de l'unité et de la dualité. Cette non-dualité est alors finale, achevée (*paramādvaita*) ou plutôt, intégrale, dans la mesure où elle englobe ou récapitule en elle-même à la fois l'éternité et la temporalité et tous les autres couples de notions que l'entendement aime à opposer. Cette compréhension est la réalisation spirituelle propre à la variante *kaula* de la tradition Trika de cette suprême révélation.

Une petite mise au point s'impose ici sur le sens de ce terme par rapport à « Trika » et « Krama ». Car, en définitive, quel est le nom de la tradition enseignée par Abhinavagupta et quelle sont les différences entre ces traditions ? En réalité, Trika et Krama sont bien deux traditions distinctes, avec leurs tantras, leurs lignées et leurs panthéons respectifs. Mais il n'en va pas de même pour « l'école Kaula ». En fait, il semblerait que dans la présentation qu'en fait le Fils de la Yogini, *kaula* ne désigne pas une tradition autonome mais plutôt une manière particulière de pratiquer les traditions Trika et Krama. Ainsi le *Tantra de la Guirlande de Victoire* est un tantra du Trika. Mais on trouve dans ce texte, essentiel aux yeux d'Abhinavagupta, un chapitre dédié à la « manière *kaula* » de rendre hommage aux trois déesses du Trika.

Il y a ainsi deux manières de pratiquer ces traditions. La manière « tantrique » tout d'abord. Puis le style *kaula*. Les divinités et les mantras sont les mêmes. Par contre, la seconde manière, *kaula,* est plus exigeante pour l'adepte. On peut dire que la théorie devient pratique, elle s'incarne. L'adepte y joue son corps, et aussi sa place dans le corps social. Alors que dans le mode tantrique il peut réciter ou enten-

dre le mantra sans manifester aucun symptôme de possession, dans le contexte *kaula*, l'initiation a échoué dit-on si la personne ne s'effondre pas sous le coup de la Puissance, autrement dit la Grâce du Seigneur. Comme le dit le professeur Sanderson, la pratique *kaula* se caractérise par une exigence d'intensité, par sa relative simplicité (en ce qui concerne les rites) et par sa tendance esthétisante : il s'agit en effet de s'abîmer dans l'extase du couple originel en réalisant que tout contact sensoriel est un écho de cette union atemporelle et créatrice. Tel est le sens de rituels durant lesquels les siddhas et les yoginīs s'accouplent en groupe. Au comble de l'excitation, tout sens du « moi » et du « mien » aboli, le flot humain devient le réceptacle du flot divin. Un tantra du Krama décrit ce banquet sacré en affirmant que les adeptes peuvent y recevoir la révélation de mantras, de danses, de postures ou encore d'instructions secrètes dont les yoginīs sont les dépositaires. Ainsi le symbolisme des yoginīs et des champs de crémation est préservé, mais s'y ajoute un sens profond, intérieur, explicité par la philosophie de la Reconnaissance.

Une formulation verbale mais moins « intellectuelle » que celle élaborée dans la Reconnaissance est décrite dans la question posée par la Déesse en exergue à la révélation du tantra de la déesse Suprême. La Déesse, en effet, requiert l'accomplissement (*siddhi*) de *kaula*[1]. Cette expression est si importante qu'on la retrouve sous plusieurs formes dans les œuvres des sages du Cachemire, car il s'agit du point-clef selon lequel le monde (*kula*), une fois reconnu, devient le moyen de l'accomplissement (*siddhi*) intégral (*kaula*). Selon Abhinavagupta, la reconnaissance fait que l'univers, constitué des phénomènes mentaux et physiques, passe du statut d'obstacle à celui de moyen, avant de se dévoiler n'être que le fruit même de la liberté divine. Le profane et le temporel sont les portes vers le sacré intemporel. Le catalyseur de cette transmutation n'est autre que l'enseignement de la *Reconnaissance* et des yoginīs.

1. PTV, 4.

Une question à l'origine de toutes les autres

Comme toujours chez Abhinavagupta, le problème posé est à la fois celui de l'origine de la multiplicité au sein de l'unité atemporelle de l'Acte nécessaire et celui de la coexistence de ces deux plans[1]. Or, selon Abhinavagupta, la solution n'est autre que le principe exprimé dans la formule du « tout est dans tout ». Et l'enjeu est la libération en cette vie, impossible tant que toutes les différenciations n'ont pas été intégrées, y compris l'apparente séparation entre l'éternel et le temporel, c'est-à-dire entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*.

Dans le contexte tantrique, imprégné de symboles forts, qui est celui du *Commentaire*, la connaissance intégrale et donc éternelle que l'absolu a de lui-même est symbolisée par la lettre-phonème A. Or, que cette lettre figure en tête de la séquence phonématique de l'alphabet ne signifie pas seulement que A est la première lettre, mais encore que A *continue* en chacune des lettres et que toutes existent en lui, car « dans le beau corps qu'est la conscience tout existe toujours, partout »[2]. En effet, la hiérarchie des trente-six principes peut être envisagée comme une séquence dont le déploiement constitue le devenir ou bien comme l'un de ses cycles. La hiérarchie des catégories ou principes, d'origine *sāṃkhya*, n'est pas à strictement parler une séquence temporelle. Ou plutôt, entre les mains des interprètes śivaïtes elle devient tout cela à la fois : temporelle, logique, épistémologique, métaphysique, gnostique, cosmologique, psychologique, empirique et même, si l'on veut, phénoménologique. C'est précisément cette confusion des genres qui a fait son succès, puisqu'elle a été adoptée par le śivaïsme, le viṣṇouïsme et le bouddhisme[3].

Cette séquence de phonèmes incarnée par la déesse-alphabet (*Mātṛkā*) symbolise donc la manière dont l'Apparaître se ressaisit au travers de chacune des apparences qui sont comme ses reliques ou les rayons de sa Lumière. Mais Abhinavagupta, conformément à la doctrine du « tout est dans tout », ne se contente pas de montrer que tout est dans la totalité

1. PTV, p.83.
2. PTV p. 35.
3. Dans le *Tantra de la Roue du temps* (*Kālacakratantra*).

des temps qui constitue l'éternité : il veut encore persuader son élève que chaque moment enveloppe la totalité du processus. Ainsi les voyelles en particulier constituent une sorte de séquence circulaire qui va du Tout au Tout. Mais, plus profondément peut être, chaque moment de cette séquence, chaque phonème, représente une prise de conscience parfaite, un accès suffisant à l'Absolu. En fait chaque voyelle désigne, sur le mode du symbole « non conventionnel » (*amāyīya*), un point de vue que le Tout adopte sur lui-même, une totalisation et donc une sortie du temps, un ressaisissement du devenir du point de vue de l'éternité. Évidemment, cela est vrai pour chaque moment, et non pas seulement pour ces moments privilégiés auxquels réfèrent les voyelles. Le symbole et la liturgie, selon Abhinavagupta, n'ont de valeur que dans la mesure où ils mettent en œuvre une gnose, et une gnose qui porte, finalement, sur l'expérience profane, afin d'en révéler la véritable nature sacrée. C'est pourquoi Abhinavagupta transpose son exégèse des 12 (ou 16) voyelles au ballet des 12 facultés du corps humain[1], symbolisées dans la liturgie *kaula* par la « roue des divinités situées dans le corps » :

« Le suprême Bhairava est le Seigneur de la Roue de l'assemblée des douze divinités des sens internes et externes qui sont toujours présents (à l'état latent) dans l'Existence suprême. ».[2]

Il est clair que nous avons une correspondance précise entre la théorie du « tout est dans tout », la séquence phonématique et l'expérience profane. Pour le dire à la façon de la théorie empirique originelle : un pigeon mort cesse d'être un pigeon visible, mais l'Être, lui, ne change pas. Seul l'Être est. Mais tandis que la matière première des matérialistes et du Sāṃkhya est un substrat invariable des qualités sensibles,

1. Œil, oreille, peau, langue, nez, mains, pieds, parole, anus, sexe, sens commun, intellect et *ego*.
2. PTV p. 93, à propos de l'initiation suprême par la roue des divinités des sens. Ces 12 facultés sont les cinq organes d'action (mains, pieds, sexe, anus, parole), les cinq organes de connaissance (les cinq sens), plus les facultés analytiques (*manas*) et synthétiques (*buddhi*).

dépourvu de conscience, l'Apparaître des Śivaïtes n'est que cela. Tout existe toujours dans l'unité de l'Apparaître qui embrasse tout, mais sous sa forme ultime et invariable, c'est-à-dire comme Manifestation ressaisie adéquatement et intégralement en tant que Soi.
L'Un n'est pas le contraire du Multiple, mais sa condition de possibilité et son âme. Toute dualité n'est pas mauvaise. Śiva, au plan supérieur de l'unité simple (*para*) embrasse en lui-même à la fois le multiple « séparé » (*apara*) et le multiple unifié à soi (*parāpara*), autrement dit les manifestations pures et impures. Il y a ainsi deux sortes de manifestations, de temps et de dualités. Dans les cheminements impurs, en effet, le temps est oubli de l'éternité. La liberté devient illusion, les Puissances deviennent de redoutables maîtresses personnifiées par les yoginīs assoiffées de sang. L'ignorance est omniprésente et tout s'oppose à tout. Dans le cheminement pur, au contraire, le déploiement des phénomènes est une forme de connaissance de soi, célébration de ce qui dépasse tout moment et tout lieu. Cela est particulièrement vrai pour la catégorie de la Science « vraie » ou « pure », (*sadvidyā*) catégorie qui désigne précisément l'état d'équilibre parfait entre la conscience discursive, verbale, qui constitue le temps, et l'Acte unique qui définit l'éternité. Le « sujet », c'est-à-dire, essentiellement, le corps, et les objets, y sont appréhendés comme des synonymes : ils réfèrent tous également à l'Apparaître. Nous faisons tous au moins une expérience d'un objet intégré à soi : celle du corps. Sa multiplicité, organique, ne s'oppose pas à l'unité du soi. Le corps change tout en restant le même. Et surtout, il est un objet perçu et senti, mais également capable de sentir. La main peut toucher la jambe en se « touchant » elle-même. De sorte que la procession des actes de conscience ne s'y oppose point à la conscience de la totalité du corps. La pratique *kaula* aspire simplement à étendre cette relation à tout le cosmos. Tout est le corps, tout est soi-même.

Celle qui dévore le Temps

Nous retrouvons le schéma de type dialectique 3+1 ou 2+1, essentiel dans l'élucidation des rapports transcendance/immanence : nous avons toujours un étant ou un plan qui à la fois transcende et constitue les autres plans. Ainsi, le plan suprême est-il ici à la fois le plan suprême et celui

qui engendre les trois plans, de même que la déesse Suprême (*parā*) de la triade qui donne son nom à la tradition du Trika est la première de cette triade, mais aussi « la quatrième », « essence du sujet connaissant », « qui dévore le Temps », à l'origine de la triade toute entière. Si l'on suit l'interprétation d'Abhinavagupta, c'est cette démarche dialectique qui définit le Trika et lui donne son nom. Les trois déesses incarnent les trois grandes solutions au problème du temps et de l'éternité. La déesse Inférieure, noire et terrifiante, désigne alors l'extrême de la vision profane qui consiste à ne voir *que* le temps, vision dont l'expression la plus poussée est, assurément, celle du Bouddhiste Dharmakīrti. Elle gouverne la procession impure, celle où prédomine la Māyā, c'est-à-dire la vision purement dualiste de la séparation. La déesse Suprême, blanche, transparente comme le cristal et sereine, personnifie l'extrême opposé, lequel consiste, à l'instar du système de l'Advaita Vedānta de Śaṅkara, à poser l'Être éternel en niant tout devenir. La déesse Intermédiaire, rouge, expressive sans être terrifiante, figure la synthèse du temporel au sein de l'éternel. Bien sûr, il existe d'autres types de lecture de ce schéma tripartite : l'Inférieure et l'Intermédiaire peuvent être envisagés comme la thèse et l'antithèse, et la Suprême comme représentant leur synthèse concrète. Mais dans le schéma de type 3+1, c'est la « quatrième » (*turyā*) déesse qui donne chair à cette synthèse du temps et de l'éternité, de l'immanence et de la transcendance.

Remarquons, en outre, que ces options ont leurs équivalents dans la hiérarchie des trente-six catégories (*tattva*) ou éléments constitutifs de toute réalité : tantôt la catégorie Śiva – correspondant, en gros, à la déesse Suprême – incarne la synthèse ultime, tantôt c'est la catégorie de la « Science pure » - équivalente à la déesse Intermédiaire –, tantôt encore Abhinavagupta insiste pour poser une 37e, voire une 38e catégorie – correspondant à la « quatrième » déesse qui « détruit le Temps » (*Kālasaṃkarṣaṇī*) - qui serait à la fois parfaitement immanente aux trois autres et absolument transcendante. Ces alternatives font apparaître les attitudes entre lesquelles hésite le tantrisme et, plus généralement, l'éthique indienne : soit dépasser les conflits du monde en les fuyant, soit tenter de les réconcilier. Cela est manifeste si l'on se souvient que les trois déesses correspondent également aux trois qualités de la Nature

envisagées par le Sāṃkhya. Au demeurant, elles en portent les couleurs, couleurs de la nature elle-même dans tout le sous-continent. Dans la littérature indienne on observe, de même, une certaine hésitation sur la valeur à attribuer à chacun de ces « modes ». Généralement, le *sattva* – mode de la légèreté, de l'harmonie et de la transparence - est situé au sommet de la hiérarchie, tout comme la Suprême et la connaissance de la réalité atemporelle. Les qualités « sattviques » seraient celles qui incarneraient le plus adéquatement cette réalité, comme le végétarisme par exemple. Mais, par ailleurs, le *rajas* (agitation et souffrance) est parfois défini comme une sorte de mélange du *sattva* et du *tamas* (lourdeur et opacité), voire comme un état de synthèse. C'est, notamment, le cas chez Utpaladeva[1]. Ainsi la condition humaine, intermédiaire entre celle des dieux et celles des animaux, serait celle où prédominerait le *rajas*. Par ailleurs, le rouge du *rajas* désigne selon les conventions de l'esthétique indienne la passion ou l'excitation sexuelle.

Par conséquent, et bien que le plan de la Suprême ou celui de la Quatrième symbolisent parfois la synthèse recherchée par Abhinavagupta, il nous semble que le plan intermédiaire de la pure Science incarne mieux l'idéal tantrique de réconciliation des opposés. Enfin, notons que, dans le Mahāyāna, le paradis bouddhique suprême, Akaniṣṭha, à savoir le « lieu » le plus favorable à la réalisation du plein et parfait éveil, n'est pas situé au *sommet* du cosmos (dans le Sans-forme ou au-dessus), mais bien au *centre* de l'échelle, dans le royaume de la forme pure (*rūpadhātu*)[2]. Nous estimons que cette situation paradoxale atteste de la même aspiration à réunir les extrêmes dont témoigne Abhinavagupta.

1. IPK, IV, 6.

2. C'est la position de Kamalaśīla dans le *Tattvasaṃgraha*, 3550. Pour les sūtra, voir *Laṅkāvatāra* X, 143 : « Nul n'atteint la bouddhéité dans le monde du Désir ou le monde Sans-Forme. La fin du désir et l'Éveil s'atteignent en Akaniṣṭha, le ciel ultime du monde de la Forme. », trad. de P. Carré 2006, p. 354. Akaniṣṭha est par ailleurs le lieu du « quatrième temps » selon la tradition de la Grande Complétude (dzogchen).

Eros et Thanatos

Dans son *Commentaire*, Abhinavagupta expose le « tout est dans tout » au moyen d'une méditation sur deux grands mantras qui sont deux formes de l'alphabet sanskrit, l'une dans son ordre classique et l'autre dans un ordre apparemment chaotique. Mais ce désordre symbolise en réalité une vision plus subtile du monde, celle justement en laquelle les choses s'interpénètrent. D'un point de vue conceptuel, elle désigne un ensemble de représentations par lesquelles l'adepte prend précisément conscience de chacune des catégories de l'expérience comme contenant toutes les autres, chaque instant contenant toutes les séquences possibles « de manière éminente », comme la graine contenant l'arbre. À ce titre, chaque élément du tout apparaît comme parfait, au sens où il ne manque de rien et où, au sens strict, il est tout ce qu'il peut être. Ainsi, par exemple, l'élément Terre, en plus de son caractère propre qui est la solidité, contient ou reflète en lui-même l'ensemble de toutes les catégories qui le précèdent. Car comme nous l'avons vu dans le passage cité au tout début, chaque être est « besogneux » en ce sens qu'il a besoin d'un autre être qui le rend possible, c'est-à-dire actuellement manifeste[1]. Toute catégorie antérieure est à celle qui la suit ce que le sujet est à l'objet, c'est-à-dire un mode de manifestation plus vaste, plus englobant, moins fragmenté. De même, chacune des catégories est à la fois contenue et contenant, actuelle et potentielle. Abhinavagupta en tire cette conclusion étonnante que chaque partie du tout est parfaite, car elle « contient » le tout, tant au sens spatial que temporel. Et il ajoute qu'en ce sens tout est Bhairava[2], nom du Soi qui par-delà Śiva même embrasse tous les contraires de manière inconcevable.

Sans doute conscient du caractère encore abstrait de ce genre de méditation, il fournit une analogie qui confirme que le problème de la relation entre succession et non succession, entre l'Un et le Multiple est bien l'enjeu de cette théorie en apparence plus mystique que philosophique. L'Acte qui embrasse toutes les manifestations en elle-même est analogue à la vision globale d'un paysage :

1. PTV, pp. 48-49.
2. PTV, p. 46.

« La vision d'ensemble douée de recul d'une étendue sans les limites que sont les lacs, les montagnes, les arbres et autres (éléments du paysage), ou même accompagnée de ces limites, procurant une vision globale, est un moyen bien connu de pénétrer la Conscience, Bhairava »[1].

Et de citer la stance correspondante du *Vijñāna Bhairava Tantra*[2], le « catalogue » de référence des méthodes admises par la tradition d'Abhinavagupta pour atteindre l'absolu. L'intérêt d'une telle contemplation – encore une fois empirique – est l'unité, la simultanéité et l'absence de fragmentation du regard qu'elles mettent en valeur. Ce regard humain peut aisément s'identifier au regard divin. Ce coup d'œil embrasse d'un seul coup une multitude de parcours possibles, lesquels figurent la succession temporelle et nos existences. Du coup, les deux regards apparaissent articulés au lieu de s'opposer. Nous pouvons même ajouter qu'ils se succèdent au sein d'une méta-temporalité, laquelle, pensons-nous, n'est autre que le Grand Temps (*mahākāla*) qui met fin au temps profane comme à une vision unilatérale de l'éternité. Non seulement ces deux regards « voient » le même Apparaître, la même Lumière, mais encore ils sont liés par un rapport de nécessité, tant il est vrai qu'il paraît impossible de voir cette étendue sans, tôt ou tard, se mettre à en explorer les détails, de même que tout regard focalisé suppose une vision d'ensemble.
À propos de cette métaphore, Abhinavagupta dit aussi que cette différence entre l'un où tout est contemporain, et le fragmenté, le divisé en passé et futur, ne peut être discerné que par soi-même[3]. Ici, les mots seuls sont impuissants. Cette expression évoque la thèse propre à la *Reconnaissance*, selon laquelle le Soi-Seigneur ne peut être prouvé ni réfuté. La conscience de soi est à la fois le moyen et la fin, en ce sens qu'elle est à la fois l'Acte éternel à identifier comme tel et le moyen de cette identification. Voilà pourquoi l'Acte de conscience qui appréhende l'Apparaître ininterrompu est « évident ». Selon Abhinavagupta,

1. PTV, p. 46.
2. *Vijñānabhairavatantra* 60.
3. PTV, p. 46.

le discours n'est pas là pour le faire connaître, mais seulement pour le faire re-connaître comme étant une connaissance du Soi divin éternel.
Après cette illustration, Abhinavagupta choisit un deuxième exemple, celui de la jarre, exemple que nous avons déjà rencontré dans un contexte différent :

« De même sur une jarre sur laquelle on porte un regard global. Dans ce cas aussi, l'intuition perçoit immédiatement le vase dans son ensemble, et ensuite (seulement) forme une multitude de jugements sur lui [...]. De même, la perception de la Terre peut apparaître comme identique à l'essence réelle (à savoir, la Lumière-Soi), et cela en dépit de son apparence comme objet, seulement si elle est en mesure de déployer la conscience de toutes ces catégories comme contenues dans la catégorie de la Terre »[1].

La « catégorie de la Terre » désigne ce principe qui assure la solidité de la matière. À première vue, il s'agit là d'une catégorie-limite, car tout n'est pas « solide », et tout n'est pas matériel. La Terre est d'ailleurs la catégorie ultime dans la manifestation, qui va de Śiva jusqu'à la Terre ». Elle incarne le comble de l'inconscience et du processus de contraction de la conscience. Pourtant, nous assure Abhinavagupta, même ce fragment contient le tout, c'est-à-dire l'Être illimité mais aussi toutes les étapes intermédiaires de la vie et de la conscience. Autrement dit, même les cailloux sont doués de conscience ! La Terre contient Śiva, Śiva contient la Terre, bien que par des voies inverses. En effet, en raisonnant dans l'ordre de la manifestation, il est aisé de montrer que la Terre n'est qu'une transformation de Śiva. À l'inverse, en raisonnant dans l'ordre de retour vers le Seigneur, qui met en avant l'Acte de conscience, la Terre « s'emboîte » en sa cause ultime, Śiva.
L'essentiel ici est que, quel que soit l'ordre retenu, Śiva et la Terre, respectivement symboles de l'éternel et du temporel, sont également parfaits « selon leur mode propre », car emplis du tout spatial comme du tout temporel, lequel n'est autre que l'Apparaître éternel. Après avoir invoqué, à titre de preuve, les domaines de la perception et de l'inférence, Abhinavagupta convoque deux citations, la première étant anonyme :

1. PTV, p. 46.

« Chaque catégorie possède les caractéristiques des 36 catégories »[1].

Puis, la célèbre et énigmatique stance[2] :

« Quand l'adepte désirant percevoir tous les objets en les infusant de la lumière qu'est la Conscience… à quoi bon en dire plus, il fera pour lui-même l'expérience ».

Cette expérience serait donc celle de l'interpénétration, d'une harmonie intime de l'Un et du Multiple. Comme dans la voie du pur désir, elle consiste en la prise de conscience du premier instant de n'importe quelle pensée, lequel contient tout ce qui va suivre mais sur un mode subtil et implicite. C'est l'instant où l'Acte consiste « à se tourner vers » le temps, sans que celui-ci soit encore appréhendé comme une multiplicité séparée du tout. Autrement dit, il s'agit de l'instant où le temps est une éternité, où il habite en elle comme sa promesse intrinsèque et naturelle.

Le « jeu » du je, tu, il…

Dans un autre passage particulièrement intéressant[3], Abhinavagupta combine les thèses de la doctrine de l'interpénétration avec l'analyse du rapport entre les personnes et les nombres grammaticaux, afin d'illustrer les rapports de l'Un et du Multiple et, partant, du temps et de l'éternité. La première personne, la seconde et la troisième correspondent aux trois grands registres de l'être divin et de sa libre conscience représentés par les trois déesses du panthéon du Trika. La première personne est le « Je », la pure Conscience qu'Abhinavagupta prend bien soin de distinguer de l'*ego* empirique. Mais les remarques les plus pertinentes pour notre propos concernent la troisième personne qui correspond à la déesse « inférieure » (*apara*), maîtresse du monde de la séparation et de l'oubli. Comme l'ombre par rapport a la lumière, cette

1. PTV, p. 47.
2. *Spandakārikā* III, 11.
3. PTV, pp. 71-72.

troisième personne est définie par défaut, elle n'est que « ce qui reste » (*śeṣa*) après la première et la seconde, c'est-à-dire après Śiva et Śakti[1]. Elle est donc ce qui semble « excéder » (*atirikta*) l'Apparaître, tout comme l'individu ordinaire croit que les choses existent en dehors de la perception qu'il en a. Par ailleurs, ses autres attributs sont bien ceux du multiple et de l'objet inerte, confiné en lui-même. Cependant, en vertu du « tout est dans tout » les trois personnes se combinent, donnant naissance aux nombres. Cela permet de formuler une distinction entre la dualité du duel – « similaire » à l'unité – et la dualité du pluriel. Le « cela » constitutif de la succession temporelle existe à l'intérieur de la représentation « je », sous la forme « nous deux, vous deux, nous tous, vous tous ». Quant à la deuxième personne, elle correspond précisément à la synthèse des premières et troisièmes personnes, du sujet éternel et des objets transitoires. Cette deuxième personne, qu'Abhinavagupta fait correspondre à Śakti est précisément le pouvoir d'unifier ce qui paraît séparé, opération qui définit la Vraie Science. C'est le modèle de la connaissance intégrale et l'image du but à atteindre.

S'adresser à quelqu'un sur le mode du « tu », ce n'est pas seulement reconnaître l'autre comme un autre que soi (c'est là le mode du « il »), mais encore comme un autre soi-même ou plutôt comme une extension de la représentation « Je ». L'autre est perçu comme existant sur le plan du « cela » et donc de la succession temporelle. Mais cette séquence est également perçue comme animée par l'Acte intemporel. Ainsi, moi qui suis hors du temps, je perçois l'autre comme *à la fois* dans le temps et se dressant hors de lui. Pourquoi ? Abhinavagupta ne le dit pas dans ce passage, mais nous pouvons supposer qu'il pense au raisonnement suivant qu'il expose ailleurs : Mon pouvoir de connaître est atemporel. Cet Acte de conscience se prolonge dans l'action qui, elle, est temporelle car constituée par une série de successions. Je perçois cette même série :

1. Dans ce contexte, l'Individu (*nara*), Śiva et Śakti ne sont pas trois des trente-six tattvas mais trois métacatégories qui peuvent contenir ces 36 catégories. Elles correspondent aux trois déesses et à toutes les autres triades qu'elles représentent. Śiva contient le *śivattva*, Śakti enveloppe les 4 tattvas de *śakti* à *śuddhavidyā* ; enfin, Nara regroupe les 30 autres catégories, depuis les 5 « camisoles » (*kañcuka*) jusqu'à la Terre, catégories qui relèvent du plan de Māyā.

c'est le corps d'autrui. Dès lors, je puis deviner qu'il est, comme moi, hors du temps, même si je ne perçois jamais *sa* conscience, au motif que la conscience ne saurait être connue sur le mode du « cela » objectif. Tel est le registre de l'identité dans la différence (*parāpara*), celui de Śakti, de la méthode (philosophique) de la Puissance, du paradigme de la Vraie Science, lesquels consistent à mettre en relation le Soi et le Seigneur, soi et autrui, le temps et l'éternité, au moyen de raisons qui sont précisément le connaître et l'agir. Je suis le Seigneur car, comme lui, je suis omniscient et omnipotent. Comme les êtres vivants manifestent eux aussi leur conscience à travers leurs actes, je peux deviner qu'ils sont aussi le Seigneur. À l'image d'un roi qui joue à se promener incognito parmi ses sujets, le Tout-Puissant se divertit dans les corps des êtres, depuis Śiva jusqu'aux créatures des enfers.
De même, Abhinavagupta montre à l'aide d'expressions titrées de la vie courante comment le sujet et l'objet se contiennent mutuellement. Selon ce principe du « tout est constitué de tout », dont la portée semble universelle chez Abhinavagupta,

« Même la troisième personne, pourtant inerte, participe aux premières et deuxièmes personnes en reléguant leur caractère inconscient (à l'arrière-plan). Par exemple, dans « Écoutez, Ô montagnes », la troisième personne à été traitée comme une deuxième personne ; dans « parmi les monts, je suis le mont Meru », la troisième à été traitée comme une première ; dans « Moi, Caitra, je suis en train de parler » la première est traitée à la façon d'une troisième [...]. Ainsi, la troisième personne – caractéristique du registre de l'individuel – peut manifestement s'élever jusqu'à la deuxième et même la première personne »[1].

Abhinavagupta cite alors un texte *kaula* :

« En réduisant le multiple (le pluriel et le duel) à l'un (le singulier), qui ne sera libéré des liens ? »[2]

1. PTV, pp. 26-27.
2. PTV, p. 27.

Notons que cette interprétation du langage et l'hypothèse d'une sorte de grammaire universelle fondée sur le « Je », c'est-à-dire sur une identité-dans-la-différence principielle, contribue à réfuter les objections Bouddhistes. Même les langues vulgaires qu'ils utilisent pour formuler leurs reparties constituent elles-mêmes une réponse, car par là ils se conforment « au Cœur »[1], c'est-à-dire au « Je ».

Une théorie extravagante mais vérifiable

De plus, ce fait paradoxal est lui-même éternel au sens où il s'actualise à chaque instant :

« En outre, dans le corps fait de conscience, le fait que « Tout est tout » est toujours présent »[2].

La conscience est éternelle, mais son corps aussi, fait des séquences d'expériences individuelles, est éternel, attendu que chaque instant contient tous les autres. Cette citation confirme également que cette vérité est fondée sur la plasticité de la conscience, son absence de forme propre qui, à l'instar du miroir lui permet d'accueillir toutes les formes sans qu'aucun de ces « instantanés » ne la souille.

En conclusion du traité, il réaffirme que « depuis l'expansion de la conscience de l'essence jusqu'à l'existence extérieure en laquelle il y a d'innombrables sortes de manifestations et de résorptions, tout cela est en vérité récapitulé dans la réalité insurpassable au delà du Tout »[3].

En d'autres termes, ces symboles en forme d'énumérations si variées et certes redondantes sont le support d'un entraînement de l'imagination créatrice (*bhāvanā*) qui permettra à l'adepte de résoudre pour lui-même le problème du temps et de l'éternité. Cette doctrine est un moyen de relier harmonieusement ces deux termes au moyen de la raison et de l'imagination, par l'intermédiaire des Puissances :

1. PTV, p. 27.
2. PTV, p. 35.
3. PTV, p. 103.

« Par le nom « Bhairava », il faut comprendre la Puissance universelle au moyen de la théorie selon laquelle tout est en tout »[1].

Comme le précise Abhinavagupta lui-même[2] il ne s'agit pas simplement d'un genre de spéculation cabalistique. Il s'agit bien plutôt, à travers la mise en œuvre réglée de cette matrice symbolique, d'appréhender comment l'Acte infaillible comprend en lui la totalité (*kula*) des représentations (*mantra*) possibles. Dans une citation du *Cœur de la Triade* (*Trikahṛdaya*), la Puissance est « ce qui garde les mantras ». En termes philosophiques, on dira qu'elle est ce ressaisissement infini qui rend possible toutes les représentations :

« Par conséquent, en vertu de ce (principe selon lequel tout est fait de tout), sans ce principe la différenciation elle-même serait impossible »[3].

Nous voyons comment, dans cet exercice d'herméneutique spirituelle, Abhinavagupta traduit en des termes symboliques les concepts philosophiques de la *Reconnaissance*.
Ainsi apparaît la profonde unité sous-jacente aux différents domaines dans lesquels s'est exprimé Abhinavagupta, profonde unité du discours qui reflète celle du réel. Abhinavagupta est, en ce sens, un maître de la transposition. De même, un musicien peut transposer une même mélodie dans différents registres sonores :

« (De même que c'est un seul et même Verbe qui existe sous diverses formes,) de même on dit qu'une même note, produite en différents points dans des instruments différents appartient au même registre »[4].

Puis Abhinavagupta fait référence à la tonique, qui reste la même quel que soit le registre - grave, moyen ou aigu. Dans l'*Abhinavabhāratī*,

1. PTV, p. 77.
2. PTV, p. 54.
3. PTV, p. 77.
4. PTV, p. 65.

il explique le statut particulier de la quarte (*madhyama*) en expliquant qu'elle est l'analogue, au sein de la gamme, du Son (*nāda*) éternel qu'est l'Acte de conscience « je suis je ». De même encore, tous les êtres vivants produisent les mêmes phonèmes, articulés en différents lieux selon la configuration particulière de leurs organes. C'est ainsi que le processus de production de la parole est, selon Abhinavagupta, l'image même du passage de l'éternité au temps, et en illustre ainsi les articulations. Or il s'agit précisément d'articulation : un souffle s'élève du cœur ou, disons, de la poitrine. C'est le « souffle expiré » (*prāṇa* en tant que l'un des cinq *prāṇa*, à ne pas confondre avec *prāṇa* comme vie). Il est la Parole « suprême » car encore indifférenciée. En entrant en contact avec les différents points d'articulation de la gorge, de la bouche et du nez, ce souffle va se différencier, et engendre les séquences de phonèmes qui forment les mots, ces séquences de mots formant les phrases.

Comme nous l'avons dit, nous avons là une description du processus de fragmentation temporel et subjectif – puisque la Parole est du côté du « signifiant » (*vācaka*) ¸ qui fait pendant à la fragmentation graduelle de l'Apparaître en formes que sont les Divisions, puis les 36 catégories, et enfin les mondes. Dans cette perspective, le temps naît de la rencontre d'un souffle fluide avec la solidité du corps, dont les formes jouent le rôle de conditions adventices. Le temps est le langage de l'éternité et chaque mot contient tous les autres. Par exemple, chaque consonne contient une voyelle, le A à tout le moins. Cette image de l'emboîtement des consonnes et des voyelles devait être, pour l'adepte indien familier de la phonétique brahmanique, particulièrement frappant.

Mais Abhinavagupta ne se contente pas d'affirmer encore et encore ce mythe fondateur des liturgies tantriques. Il ajoute, dans le *Commentaire de la Souveraine des Trois Puissances*, des exemples tirés de l'observation des choses et des hommes, fait assez rare dans les traités indiens. Ainsi le son des corbeaux est-il indistinct (« *ka ṭa ra* ») mais parfait en lui-même, car il procède du Verbe auquel rien ne manque, et se contenant tout entier en chacune de ses parties, tant il est vrai qu'une perception apparemment instantanée peut en réalité envelopper une succession, comme le son du tambour qui enveloppe le son de

la caisse, de la peau et celle de l'harmonique[1], ou le son du *Praṇava* (*oṃ*, traditionnellement divisé en douze étapes), d'une cymbale ou celui de l'océan (qui, comme fait remarquer Leibniz, enveloppe une multitude de « petites perceptions »). Aux yeux d'Abhinavagupta et de ses ancêtres, il ne s'agit manifestement pas d'une simple spéculation, mais d'une idée fondée sur des expériences communes.

Ce qui ne signifie pas que l'expérience yogique n'a pas eu son rôle à jouer dans sa pérennisation. Abhinavagupta rappelle d'ailleurs que l'aperception de différents sons est enseignée dans une sorte de yoga du son (*nādayoga*) qui se rencontre dans des tantras, et jusque dans cette compilation d'extraits de tantras qu'est la célèbre *Lampe du Yoga du Soleil et de la Lune* (*Haṭhayogapradīpikā*). Pour illustrer ces pratiques, Abhinavagupta cite cette stance anonyme et étonnante :

« De même que les chevaux et la mule hennissent, de même que le lion rugit et que le chameau crie, de même les puissantes *yoginīs* (c'est-à-dire les puissances cognitives qui engendrent le langage et la pensée) en murmurant un *mantra* (indistinct) « épuisent » la vitalité des hommes pareils à du bétail. »[2].

À savoir des profanes privés de la gnose de Śiva, protectrice et salvatrice. Il existerait donc une sorte de murmure indistinct à l'arrière-plan, dont les séquences constitutives seraient en quelque sorte perçues sans être aperçues, à l'instar des vagues océanes. Le temps ne serait donc que le résultat de la diffraction progressive d'une seule et même note, joué une fois pour toute : « je »[3]. Plus un mantra est puissant, plus le nombre de récitations nécessaires est réduit. De sorte que ce mantra suprême ne s'énonce qu'une seule fois. Chaque instant de nos vies n'est qu'une phase de cette ultime récitation du Seigneur. Par consé-

1. Produite sur le tambour *pakhāvaj* moderne par un disque de métal et l'ajout de pâte de farine.
2. PTV, p. 65.
3. Si tant est qu'un son pris isolément de tous les autres puisse constituer une note…

quent, la contemplation du Verbe inné et unique, c'est-à-dire la prise de conscience active de l'Acte de conscience présent à chaque instant, permet à l'adepte d'entendre tous les langages conventionnels qui en procèdent, bref, de connaître les trois temps : tel est, pour Abhinavagupta, le sens de l'énigmatique aphorisme de Patañjali.

Liturgies fractales

Sur le plan du rituel, enfin, il est dit que celui qui a l'intuition de ce Verbe (symbolisé ici par *sauḥ*, mantra du Cœur ou de la déesse Suprême) obtient le fruit des rituels, même s'il n'est pas capable de les exécuter parfaitement,

« Car ce (mantra du) Cœur est fait de tous (les autres mantras) »[1].

On peut aussi comprendre « ce mantra fait/constitue tous les autres mantras », de même que le cœur est la Vie de toutes les autres parties du corps.

De même, en écoutant ce Verbe intérieur, tous les sons extérieurs acquièrent un sens.

« Alors, selon ce raisonnement, il y a compréhension des chants des oiseaux, etc., de même que le son des tambours, etc., deviennent doués de sens »[2].

Le chaos lui-même devient parlant. Les sons de la vie quotidienne émergent de ce Verbe et le désignent spontanément. Ils participent d'une sorte d'intelligence atemporelle, de nature linguistique mais non-discursive, éternelle mais grosse du devenir. Afin de justifier le fait que de simples phonèmes de l'alphabet puissent avoir un sens, Abhinavagupta reprend plus loin cette idée d'un sens des sons émis spontanément, tels que les exclamations :

1. PTV, p. 91.
2. PTV, p. 66.

« Ces sons, en tant que simples sons, expriment un état de l'âme tel que la pitié, l'amour, la sérénité »[1].

Tout cela est possible parce que les sons et leur sens préexistent en la conscience. Autrement dit, les phénomènes qui se succèdent se succèdent déjà dans l'Acte, mais sous une forme qui dépasse les capacités de notre sensibilité profane, accoutumée qu'elle est à des rythmes plus lents. C'est cette source unique et non-conventionnelle, à la fois transcendante et immanente qui seule peut rendre compte du caractère arbitraire et purement conventionnel des signes :

« En vérité, les signes conventionnels ne reposent nulle part ailleurs que dans la grandeur de la Parole non-conventionnelle, de sorte qu'ils atteignent à l'identité avec le mantra qui n'est pas du domaine de Māyā et qui n'est pas désigné par un signe »[2].

Nous sommes à présent mieux à même de comprendre à quel genre de relation organique pensent les Śivaites quand ils voient l'univers comme un corps. De même, leur emploi des métaphores tirées du règne vivant – telles que la sève, etc. – s'éclaire. Il s'agit bien d'un véritable choix philosophique, c'est-à-dire opéré en connaissance des tenants et des aboutissants, et non pas seulement d'un héritage archaïque ou d'une corruption d'une pensée par ailleurs plus relevée.

Tantra, corps textuel

En outre, cette doctrine antique se révèle utile pour justifier le désordre apparent de la révélation śivaïte. Celle-ci contient des textes parfois contradictoires. Mais, plus profondément, la présentation des textes révélés soulève le problème du passage de la conscience intemporelle à une conscience linguistique située dans un contexte temporel précis. En effet, les tantras śivaïtes se présentent comme des dialogues, ils « sont faits de phonèmes, de mots et de phrases », « de questions et

1. PTV, p. 70.
2. PTV pp. 66-67.

de réponses ». Quand bien même ces séquences formeraient une doctrine concordante (*ekavākyatā*), il faudrait encore expliquer comment une telle succession a pu émerger d'une connaissance unique et atemporelle, à savoir, la connaissance que Śiva a de lui-même (*śivajñāna*). Comment réconcilier le fait et le droit ?

Abhinavagupta aborde ce problème au début du *Commentaire*. Le *tantra de la déesse Suprême* comporte un récit-cadre commun à tous les tantras de Bhairava : la Déesse interroge le Seigneur Bhairava. Mais ce dialogue est rapporté au temps de l'action accomplie, le parfait. Il en va de même, par exemple, pour les sūtras bouddhistes. Mais cela ne pose guère de problème, dans la mesure où Śākyamuni est un personnage historique. Évidemment, cela fait davantage difficulté quand les entités en dialogue sont censées être éternelles.

Au demeurant, les tantras du Vajrayāna mettent les Bouddhistes dans un embarras similaire, puisqu'ils furent révélés dans le passé et, en même temps (!), ils sont censés être enseignés éternellement par le bouddha suprême Vajradhāra à son entourage. Mais pour les Bouddhistes, la réponse est simple, à défaut d'être limpide : ce dispositif narratif est tenu pour être métaphorique ; c'est un artifice pédagogique, une façon de parler provisoire. Ou alors, on pourra dire que ce Bouddha atemporel a des vertus « inconcevables » et que, de toutes les manières, tout n'est qu'illusion.

Mais en contexte śivaïte, comment un enseignement « toujours en acte » peut-il avoir été révélé à un moment défini du temps ? Et si la Déesse est la connaissance éternelle que le Seigneur a de lui-même, pourquoi les tantras en parlent t-ils comme d'un fait accompli ?

La réponse d'Abhinavagupta constitue la première moitié du *Commentaire*. Son essence est le schéma des quatre plans de la Parole que nous avons déjà décrit. En outre, il fait appel à sa connaissance de la grammaire pāninéenne. Cependant, l'intention demeure toujours la même : montrer que la conscience est éternelle, tout en montrant qu'elle est grosse du temps, afin d'établir la non-dualité qui est réputée justifier la supériorité de la tradition du Trika. De même, c'est de cette façon que des doctrines comme celles du Krama sont justifiées. Leur apparente nouveauté par rapport aux tantras revendiqués par le Siddhānta n'est

qu'un leurre. En vérité, la doctrine Kaula, dont le Krama représente la branche la plus aboutie, préexiste dans toutes les écritures, « comme le parfum dans les fleurs », de même, aussi, que le « je » éternel imprègne et anime la succession des cognitions du type « je suis untel ».
Au-delà d'une multitude d'idées apparemment contradictoires, c'est ainsi une seule et même intention, une seule et même Idée, un seul et même Acte qui est à l'œuvre, adapté aux désirs et aux tempéraments provisoires des êtres, pour le dire selon la formule bouddhique[1]. Śiva est un Seigneur qui constitue un trésor de gnose (*jñānanidhi*). Celle-ci est aussi éternelle que l'Apparaître qu'elle vise. Mais elle se révèle par étapes qui sont autant de sortes de relations entre le Dieu et la Déesse, puis entre le maître et le disciple. Les récits de l'introduction de tel ou tel tantra dans notre monde sont aussi bien des mythes cosmogoniques. Ils sont confrontés au même problème du passage de l'éternité au temps : comment le temps peut-il avoir commencé ? Pour résoudre cette difficulté, la tradition – et Abhinavagupta – multiplient les modes intermédiaires, comme dans le schéma des quatre plans de la Parole.
Le Seigneur, bien entendu, gouverne par ses décrets. La révélation de la gnose parfaite est une grâce et non pas seulement, ni même du tout, un résultat mécanique d'actes vertueux. Abhinavagupta consacre un chapitre entier de la *Lumière des tantras* à établir cette thèse. La grâce, c'est l'Acte éternel de la conscience de soi. Elle n'a rien à voir avec la succession des causes et des effets. Mais le Seigneur est également une sorte de manne inépuisable, thème développé dans la première partie du *Mālinīvijayavārttika*, long développement de l'image des différents visages de Śiva comme source de tous les tantras comme de toutes les connaissances, sacrées et profanes, passées et à venir. La Déesse incarne cette omniscience, mais articulée selon les désirs temporels. Puisque tout préexiste en elle, aussi bien tous les plaisirs para-

1. Cette thèse essentielle dans l'herméneutique du Mahāyāna se trouve ici reprise. Les circonstances accidentelles qui donnent naissance aux enseignements ne sont plus seulement les mérites des êtres et les souhaits des Bouddhas, mais plus prosaïquement les trois Buts de l'homme (*puruṣārtha*). Ainsi s'explique que la plupart des liturgies (*sādhana*) sont destinées à ceux qui aspirent à autre chose que la simple délivrance.

disiaques (*bhoga*) sont en elle. C'est pourquoi elle est comparable à une pierre philosophale, un arbre ou une vache qui exauce les souhaits. De même que le joyau qui réalise les souhaits ne change pas tout en étant la source d'une succession de changements, de même cette gnose demeure égale à elle-même, tout en étant la matière première d'une hiérarchie de sciences plus ou moins à propos.

On comprend mieux alors comment Śiva peut être la source d'enseignements si nombreux et contradictoires. Mais de même que les différentes catégories correspondent à différents types de relation entre le temps et l'éternité, de même la multiplicité des séquences pédagogiques et liturgiques (*krama*, *vidhi*) s'incarne à travers différents types de relations entre l'enseignant et l'enseigné. Les dialogues entre le Dieu et la Déesse relèvent du registre supérieur d'une relation « divine » qui embrasse en elle toutes les relations et interactions qui font nos vies. Car ici c'est l'absolu qui, prenant conscience de lui-même, se livre à une sorte de dialogue intérieur. Cet Intelligible qui se pense lui-même va ensuite se représenter d'une manière de moins en moins adéquate, engendrant ainsi quelque chose comme une histoire des révélations tantriques correspondant au drame de l'Apparaître se perdant pour mieux se retrouver. L'enseignant et l'enseigné apparaissent de plus en plus séparés l'un de l'autre et l'événement du dialogue, puis de sa révélation, paraît de plus en plus lointain. De plus, les enseignés sont de plus en plus nombreux et ils ont des requêtes et des désirs de plus en plus variés et éloignés du désir initial de la Déesse qui n'aspirait qu'à s'unir à son époux.

Pourtant, selon l'herméneutique ambitieuse d'Abhinavagupta, tous les registres inférieurs de cette relation ne sont que des modes du registre supérieur et ne l'interrompent pas. Cela équivaut à dire aussi que la parole Articulée et la parole Médiane (i.e., la pensée) ne contredisent point la Suprême indistincte, puisque c'est bien plutôt cette dernière qui la rend possible et l'engendre. Les modes de transmission des enseignements qui ont cours dans les processions pures et impures sont au fond toujours animés par le désir de la Déesse, c'est-à-dire par le désir de se connaître qui anime l'absolu, sachant que cet absolu n'est rien d'autre que la connaissance de l'absolu puisque Manifestation et

Représentation sont inséparables. Parmi ces enseignements, certains mettent l'accent sur les jouissances sensibles (*bhoga*, c'est-à-dire les rituels pour obtenir un paradis, séduire une personne, trouver de l'or, guérir une maladie, faire avorter une rivale ou paralyser une armée), et visent donc à l'émanation du temps[1], d'autres privilégient la délivrance (*mokṣa*) et la conversion à l'Acte éternel. Seul le Trika parvient à réconcilier ces aspirations contradictoires. La réconciliation du temps et de l'éternité a donc aussi un enjeu religieux. Autrement dit, le schéma de transmission des enseignements est analogue à celui de l'expérience en général : il tend à poser la contradiction inhérente à toute relation, pour pouvoir ensuite la surmonter.

Résumant cette théorie qui, comme toujours chez Abhinavagupta, mêle plusieurs thèses, l'adepte du Sud, Maheśvarānanda, dira plus tard :

« Tout ce qui (existe), où et sous quelle forme n'existerait-il pas ? C'est pourquoi le Soi est éternel, permanent. Il ne devient impermanent qu'en relation avec la destruction dans l'instant »[2].

Tout existe, même le non-être n'est qu'une forme d'existence. Ainsi l'absence des objets durant le sommeil profond n'est-elle que leur présence sous une forme subtile, car tout apparaît en tout. Mais alors, ne doit-on pas poser le problème du retour toujours possible des objets et donc du *saṃsāra* ? Si libération il y a, en effet, elle devra par conséquent admettre l'existence de tout, y compris de la douleur, etc. Le Śivaïte pourrait alors affirmer avec Nietzsche qu'être libre du devenir, c'est accepter l'idée de devoir le revivre sempiternellement.

Le devenir n'est pas éliminé, mais transformé

Mais une telle solution, même si elle a sans doute quelque affinité avec le tempérament dionysiaque, ne saurait convenir. À vrai dire, si le

1. Ou à le protéger, attendu que seule une certaine ignorance peut empêcher l'effondrement de ce théâtre d'illusions qu'est le *saṃsāra*.
2. *Mahārthamañjarī* 54, p.162.

temps est inhérent à l'Acte éternel, comment garantir qu'il ne revienne pas sous sa forme douloureuse ?
La solution d'Abhinavagupta, conforme aux traditions dont il s'inspire, consiste à dire qu'il y a deux sortes de temps : le temps māyique du profane, et le temps intégré propre à la Vraie Science. Loin d'être la cause possible de son retour, c'est l'inhérence du temps dans l'Acte éternel qui garantit qu'il ne pourra plus s'échapper de l'adepte pour lui-faire face et le menacer. Cet adepte ne cherche nullement à exclure le devenir mais à le réintégrer, par les moyens que nous examinerons, dans sa source atemporelle. Le poison est digéré et transmuté. Peu importe s'il revient. Mieux encore, l'adepte *désire* le temps, ce devenir désormais appréhendé comme sa manifestation souveraine plutôt que comme une succession de réactions plus ou moins heureuses.
Or - et cela revient à faire un pas de plus en direction de cette pratique de « l'engloutissement du temps » propre au Krama - le lieu propre de cette tension ambivalente n'est autre que le corps. Le corps est le lieu par excellence des rapports du temps et de l'éternité. Dans la perspective des traditions ésotériques dont Abhinavagupta fait l'apologie, en effet, le corps est un tout (*kula*), fait de tous les dieux[1], c'est-à-dire de toutes les hiérarchies spatiales et temporelles. À ce titre, le corps est un objet de contemplation privilégié :

« On doit contempler l'existence corporelle elle-même comme étant la forme de Bhairava, forme qui contient intégralement tous les registres de l'expérience et les trois temps contenus dans le cheminement des souffles » [2].

Enfin, ce « tout est dans tout » est le sens exprimé par les détails du rituel quotidien, tel l'imposition de divinités sur le corps au moyen de mantras (*nyāsa*) :

1. Voir la citation du *Triśirobhairavatantra* dans le *Pratyabhijñāhṛdaya*, 2.
2. PTV, p. 82. Abhinavagupta fait manifestement allusion à la pratique de l' « emboîtement » des souffles dans des cycles temporels de plus en plus longs telle qu'elle est enseignée dans le TĀ, VI.

« Bien que les jambes, la tête, la bouche, etc. aient été mentionnées séparément, chacune d'elle renvoie aux autres. Cela a déjà été établi au moyen du principe : « Tout est en tout »[1].

Cette opération remplace la série des organes ordinaires par des séries de divinités (*devatākrama*), substituant ainsi un temps intégré à une temporalité saṃsārique.

En quel sens le désir sexuel est-il une porte vers le Soi ?

De même, le rapport de l'adepte avec sa partenaire symbolise l'emboîtement (*saṃpuṭīkaraṇa*) de la conscience et de l'univers, du successif et du simultané. Du reste, Abhinavagupta invoque encore ce principe pour justifier une certaine synesthésie, c'est-à-dire le fait qu'un son, par exemple, puisse évoquer des couleurs ou réveiller le souvenir de sensations agréables :

« Une seule (vision) de la forme (d'une belle femme), etc. suffit à engendrer une excitation relative à tous les autres objets, pour celui qui est doué de la Force (vitale et divine) dont on parle », c'est-à-dire la Puissance qu'est l'absolue liberté du Soi, « car pour chacun et chaque chose, tout est fait de tout »[2].

Et il en va de même pour les souvenirs, ce qui explique le pouvoir d'évocation de la poésie ainsi que sa vertu libératrice par rapport au temps. Cette Puissance qui s'exprime à cette occasion est en effet la conscience elle-même, qui est la source de toute vie et de toute félicité. Nous retrouvons ainsi le vieux thème de la félicité mondaine qui ne serait qu'un fragment de la félicité éternelle qu'est l'Immense (*Brahman*) :

« Quand la vitalité du Héros[3], identique à lui-même, est excitée, alors c'est l'effusion du bonheur, la liberté absolue faite de la Puissance de félicité,

1. PTV, p. 96.
2. PTV, p. 16, l.1.
3. *Vīrasya* : l'initié qui prend part aux banquets évoqués dans ce passage.

animée par la parfaite conscience que l'on est Bhairava, en forme d'Acte de conscience total, Vibration que ne mesurent ni l'espace, ni le temps »[1].

Cette théorie du tout est en tout est si centrale dans la pensée d'Abhinavagupta, que son disciple Kṣemarāja croit bon de s'appuyer sur elle pour définir la délivrance dès cette vie :

« La délivrance-dès-cette-vie est le déploiement de la grande souveraineté qui est tout en tout »[2].

De même Abhinavagupta conclut le *Commentaire* par cette formule :

« ...car cela », l'Acte de conscience éternel, « est toujours présent pour tous »[3].

En Occident aussi, « tout est partout »

C'est bien évidemment à Plotin qu'il faut penser pour trouver un usage de cette théorie en Occident. Le fondateur du néoplatonisme décrit dans un passage célèbre le monde de l'intellect où l'être se pense lui-même :

« Là-bas [...] au lieu du temps, il y a l'éternité. Là-bas, le lieu existe de façon intelligible, tout y est dans tout. Ainsi, puisque là-bas tout est ensemble, ce que l'on pourrait en saisir est réalité, c'est-à-dire réalité intelligible, et tout y participe à la vie : le même et l'autre, le mouvement et le repos, le mobile et l'immobile, la réalité et la qualité, et tout y est réel »[4].

Bien que le début du passage oppose ce monde intelligible au temps, il est clair qu'il enveloppe aussi une certaine temporalité, puisqu'il inclut l'autre et le multiple. Cependant, le propre de ce niveau est justement que l'un et le multiple s'y trouvent comme en état d'équilibre, tout

1. PTV, p. 16, l. 5.
2. Com. *ad Stavacintāmaṇi*, 31.
3. PTV, p. 103, l. 5.
4. Brisson 2002 (*Plotin Traités 1-6*, Traité 5, 10, 10), p. 208.

comme dans la catégorie de la Pure Science le « je » et le « cela » s'accordent. Remarquons également que l'emploi des catégories d'Aristote est similaire à celui des catégories du Nyāya par Utpaladeva, et que « tout y est réel ». Sans doute Plotin n'a-t-il pas en tête une réalité fondée sur l'apparence ou l'apparaître, puisque son système, inspiré de Platon, est fondé sur l'opposition classique entre la réalité et les apparences, entre ce qui est immuable et ce qui est en mouvement. Dès lors, le temps est perçu comme un écho déformé ou dégradé de l'éternité, des essences fixes à l'image des étoiles. Néanmoins, Plotin évoque également une certaine transparence entre les notions ordinairement opposées, une sorte de complétude qui fait penser aux extraits des œuvres d'Abhinavagupta citées plus haut. C'est que Plotin s'appuie sur une conception similaire de la relation : « On ne doit pas se montrer incrédule en estimant qu'il est impossible qu'une seule et même chose se trouve en plusieurs endroits », assure t-il à propos de l'âme[1].
Cette conception de la relation s'appuie elle-même sur un argument semblable à celui d'Utpaladeva examiné dans notre première réponse au problème du rapport entre le temps et l'éternité. Les choses sont incapables de se mettre en relation par elles-mêmes. S'il n'existait pas un acte unificateur, le cours du monde cesserait :

« L'univers qui est le nôtre serait détruit si l'on confiait à un corps la liaison de ses parties, en donnant le rang et jusqu'au nom d'âme à l'air et au souffle »[2].

En effet, il est incontestable que la matière ne peut s'organiser d'elle-même :

« Il va de soi que la matière ne se configure pas elle-même »[3].

Sans doute ce type d'argument est-il commun à toutes les pensées théistes ou spiritualistes, par où l'on voit que « l'argument transcendan-

1. Brisson 2002, p. 180.
2. Brisson 2002, p. 106.
3. Brisson 2002, p. 104.

tal » d'Utpaladeva n'est au fond qu'une reformulation de l'argument du « dessein intelligent » ou argument cosmo-théologique. Cependant, ce qui mérite d'être retenu est plutôt l'idée de réconciliation des plans opposés que Plotin esquisse dans ce passage et dans d'autres, tels que celui-ci, dans lesquels Plotin tente de réduire la contradiction entre le sensible et l'intelligible d'une manière qui rappelle la manière qu'aura Abhinavagupta de poser la distinction entre l'intérieur et l'extérieur :

« La maison qui se trouve à l'extérieur, abstraction faite des pierres, est en faite la forme intérieure, divisée selon la masse extérieure de la matière, et manifestant un être sans partie dans une pluralité de parties. Et donc, quand la sensation voit dans les corps la forme qui assure une liaison et qui domine la nature contraire, qui est sans figure, et quand elle voit une figure qui prend le pas souverainement sur d'autres figures, alors, rassemblant cette multiplicité dispersée, elle l'élève et la rapporte à l'intérieur de notre âme qui est toujours sans partie, et elle lui offre cette intériorité concordante et harmonieuse qui lui est chère »[1],

tout comme chez Utpaladeva, l'amour de l'unité est amour du Soi.
Le disciple de Plotin, Porphyre, n'a pas oublié ce principe, et il l'étend à toutes les hypostases :

« Toutes choses sont en toutes, mais sur un mode approprié à l'essence de chacune ; elles sont en effet dans l'intellect sur le mode de l'intellection, dans l'âme sur le mode des raisons, dans les plantes sur le mode de la semence, dans les corps sur le mode de l'image, et dans l'Au-delà sur le mode de la non-intellection et de la suressence »[2],

tant il est vrai que le semblable est connu par le semblable.
Mais c'est surtout Nicolas de Cues qui, par le truchement de Proclus et du Pseudo-Denys, trouvera les formules les plus frappantes pour un lecteur d'Abhinavagupta. La pensée du cusain, en effet, se déploie selon une dialectique ternaire – ce qui en soi n'est guère original pour un cardinal – mais en des termes d'une originalité sulfureuse. Cela se

1. Brisson 2002, p. 70.
2. Brisson, Porphyre, *Sentences*, Vrin 2005, t. 1, p. 311.

voit dans le plan de son œuvre maîtresse, La *Docte Ignorance*, constituée de trois parties : l'Un Maximum, puis la contraction que sont le monde et le temps ; et, enfin, la synthèse des opposés dans la personne du christ qui réalise le « Maximum contracté ». Que l'on considère, tout d'abord, ce passage sur le rapport entre temps et éternité réduit à un simple phénomène de contraction et d'explication, dans un chapitre intitulé *Comment le Maximum complique et explique toutes choses incompréhensiblement* :

« De la même manière, si on y prête attention, le repos est l'Unité compliquant le mouvement, lequel est une série ordonnée de repos. Le mouvement est donc l'explication du repos. Ainsi, le maintenant ou le présent complique le temps. Le passé a été présent, le futur sera présent. On ne trouve donc dans le temps que du présent ordonné. Par conséquent, le passé et le futur sont l'explication du présent. Le présent est la complication de tous les temps présents, et les temps présents sont l'explication successive du présent ; on ne trouve en eux que le présent. Donc, le présent est la complication de tous les temps. Et ce présent, en vérité, est l'Unité elle-même. Ainsi, l'identité est la complication de la différence, l'égalité celle de l'inégalité, et la simplicité celle des divisions et des distinctions »[1].

Trois idées, dans ce paragraphe, consonent admirablement avec notre auteur : premièrement, l'idée selon laquelle le temps et l'éternité ne sont que l'actualisation d'une seule et même réalité selon différents degrés de distinction ; deuxièmement, que le temps est une succession de révélations de l'absolu ; troisièmement, que le présent coïncide avec l'éternité – « ce présent (comparable au présent pur d'Abhinavagupta), en vérité, est l'Unité elle-même ». Pris en lui-même, ce texte est une remarquable explication des réponses au problème du rapport entre temps et éternité que nous avons examiné jusqu'à présent.
Il n'y manque que la doctrine du « tout est dans tout ». Or, cette doctrine d'origine fort ancienne en Inde comme en Grèce est reformulée en ces termes par le cusain, qui ne craint pas d'aller jusqu'au bout de sa

1. Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, Bibliothèque Rivages 2008, p. 124.

pensée, quand bien même il a certainement conscience de ses responsabilités de prince de l'Église. En effet, on peut lire ceci dans le chapitre intitulé *Tout est en tout* :

« Il revient, par conséquent, au même de dire : « Toute chose est en toutes » que de dire : « Dieu, à travers toutes choses, est en toutes » et : « à travers toutes choses, toutes sont en Dieu ». Une intelligence déliée comprendra aisément ces choses très profondes : comment Dieu est, sans se diversifier, en toutes choses parce que toutes choses sont en toutes et comment toutes choses sont en Dieu, parce que toutes choses sont en toutes choses. Mais, puisque l'univers est en toute chose de telle manière que toute chose est en lui, l'univers est dans toute chose de façon contractée ce qu'elle est elle-même de manière contractée et toute chose dans l'univers est l'univers lui-même, bien que l'univers soit dans toute chose d'une manière diversifiée, et que toute chose soit dans l'univers d'une manière diversifiée »[1].

Étourdissant jeu de mots, pensée qui s'emballe ou génie pénétrant ? À l'instar de la lecture du *Commentaire du Tantra de la Suprême, Souveraine des trois Puissances*, il est difficile de trancher, tant le vertige que suscitent ces raisonnements choque le sens commun et va à l'encontre du tabou qui interdit de jouer avec l'itération.

À propos de répétition, et pour conclure ce trop bref survol comparatif, il ne nous est pas permis de passer sous silence l'exemple le plus spectaculaire de l'intrication de la partie et du tout, tiré du domaine de l'étude des champs complexes, je veux parler, bien sûr, des ensembles de Julia et, en particulier, du célèbre « ensemble de Mandelbrot ». Il nous semble que le cardinal l'aurait plus qu'adopté, et qu'Abhinavagupta a ce genre d'images, si l'on ose dire, à l'esprit lorsqu'il écrit les pages du *Commentaire* citées plus haut. Du reste, Benoît Mandelbrot lui-même rapproche le phénomène (avant tout visuel) de cet ensemble du phénomène subjectif des photismes colorés. Or, des pratiques les prenant pour objets existent bien dans les tantras, en particulier dans le *Mālinīvijayottara*, texte quintessenciel, selon Abhinavagupta, du Trika.

1. Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, Bibliothèque Rivages, 2008, p. 132.

En tous les cas, il est évident que la structure et le type de réponse qu'élabore Abhinavagupta sont universels. Mais les contextes étant ce qu'ils sont, Abhinavagupta a pu en explorer les implications jusque dans des domaines (comme ceux de l'esthétique ou des rapports sexuels) que les Chrétiens ont été contraints de garder dans le secret de leur conscience[1].
Ceci est si vrai que les adeptes Śivaïtes n'ont pas craint d'exprimer tout cela jusque dans leurs liturgies quotidiennes, vers lesquelles nous allons à présent nous tourner.

1. Je pense plus particulièrement au mouvement chrétien dit « du Libre-esprit ». À ce sujet, voir Raoul Vaneigem, *Le mouvement du libre-esprit*, L'or des fous éditeur, 2005.

CHAPITRE 8
LES VOIES DE L'ACTIVITÉ

Comme nous l'avons vu, la position d'Abhinavagupta concernant les pratiques est qu'elles ne sont pas indispensables. C'est à l'adepte de trouver les moyens qui lui conviennent pour atteindre la pleine réalisation du Soi. L'absence de moyen, le pur élan ou l'entraînement mental sont tous acceptables selon l'intensité de la grâce reçue.
De sorte que si l'adepte ne trouve pas son accomplissement dans la voie du pur amour ni dans celle de la philosophie, il peut travailler sur ses représentations et ses réactions à l'aide des rituels et des divers yogas, lesquels ne sont jamais que des rituels intériorisés. La voie de la connaissance, celle de la philosophie de la Reconnaissance, s'appuie elle aussi sur des représentations mentales. Cependant, la voie des activités vise à réformer l'esprit et le corps au moyen d'images plus que de concepts.

Projeter le tout en chaque partie

Le principe de ces pratiques est de projeter par l'imagination des hiérarchies cosmiques et divines sur différents supports. L'adepte visualise par exemple les mondes en son corps, depuis les enfers jusqu'à la parfaite conscience de soi de Bhairava. Il y a donc plusieurs voies à l'intérieur de la voie des activités. Elles sont elles-mêmes hiérarchisées en allant de l'intérieur vers l'extérieur, et selon les hiérarchies projetées. Ainsi, on a d'abord les visualisations « dans l'intellect » appelé aussi cœur. Il s'agit par exemple d'imaginer un lotus au centre de la poitrine, et ainsi de suite. Puis on peut prendre le souffle comme support, pour y projeter tous les cycles temporels, depuis un instant jusqu'à l'Acte éternel de la conscience vibrante. Ensuite, on peut projeter les différents espaces dans l'espace du corps, depuis notre monde jusqu'à l'espace

infini du Soi. Enfin, on peut visualiser toutes sortes de hiérarchies sur différents supports externes, à commencer par le célèbre *liṅga*, sorte de phallus plus ou moins stylisé, dressé sur le *yoni*, qui, dans le śivaïsme dualiste symbolise la matière première dont se sert le Seigneur pour créer les mondes dans lesquels les âmes vont souffrir et mûrir jusqu'à être prêtes pour la délivrance.

Au-delà du foisonnement apparent des rituels, c'est donc un seul et même schéma qui se répète, celui du cycle de l'émanation et de la résorption, jusqu'à la vibration ineffable de la parfaite jouissance de soi. Le Dieu et sa Déesse s'unissent de différentes manières, engendrant ainsi les multiples plans de l'existence. Cette sorte de mythe constitue l'arrière-plan de tous les rituels śivaïtes, depuis le Siddhānta dualiste jusqu'aux pratiques les plus ésotériques exposées par Abhinavagupta. En fait, le śivaïsme exotérique, commun et publique, constitue la grammaire de base dont les rituels ésotériques ne sont que des formes particulières. C'est pourquoi il est important de connaître les rituels du śivaïsme dualiste du Siddhānta pour mesurer l'originalité d'Abhinavagupta dans ce domaine. Il cite d'ailleurs de nombreux tantras du Siddhānta. En effet, la règle d'exposition d'une procédure rituelle veut que l'on s'appuie d'abord sur les tantras ou les manuels de la tradition que l'on enseigne. Mais, en général, un tantra donné ne mentionne que les détails qui diffèrent des rituels mieux connus, ceux des tantras exotériques. C'est pourquoi Abhinavagupta « pioche » souvent dans des tantras assez éloignés de sa tradition du Trika pour former un exposé complet et cohérent. Dans sa *Lumière des tantras*, par exemple, il est censé s'appuyer sur un tantra du Trika, le *Mālinīvijaya*. Mais ce texte est laconique sur de nombreux points. Par exemple, il mentionne un geste rituel à accomplir, mais sans le décrire. Le lecteur (ou le maître qui se sert de ce texte pour enseigner) doit donc compléter lui-même en trouvant l'information dans les textes les plus proches de la tradition du rituel en question. D'où une impression de grande complexité, surtout que nous ne disposons pas de tous les textes auxquels se réfère Abhinavagupta ou son commentateur du XII^e^ siècle.

Le dressage du cheval

Pourtant, le rituel ou le yoga sont des pratiques concrètes et dotées d'une grande beauté. Leur efficacité est comparable à une sorte de thérapie comportementale ou l'adepte imagine pour lui-même ce qui est vrai depuis toujours. Paradoxalement, il lui faut imaginer la réalité, afin de corriger les erreurs mentales accumulées depuis des temps sans commencement. Telle est l'imagination créatrice (*bhāvanā*), forme humaine, contractée, mais pourtant identique, de la parfaite conscience de soi. Abhinavagupta compare les mises en scènes symboliques au dressage d'un cheval :

« De même qu'un cheval (sauvage) va par monts et par vaux à travers maints accidents de terrain en suivant la volonté de qui le monte (jusqu'à ce qu'il devienne un cheval entraîné, habile à courir sur tous terrains), ainsi la conscience, grâce à maints expédients, paisibles, effroyables, etc. abandonne la dualité et s'identifie à Bhairava »[1].

Ces moyens « paisibles, effroyables, etc. » sont les symboles parfois effrayants des rituels ésotériques. En effet, ces images sont celles des champs de crémations avec leurs cadavres, les cendres, les chiens, les démons, les zombies, les flammes, monde morbide fréquenté par les ascètes marginaux qui, rappelons-le, sont à l'origine de ces pratiques dont Abhinavagupta s'efforce de présenter une version compatible avec la vie domestique. La raison d'être de l'imagerie morbide ou érotique des tantras est donc de confronter l'esprit à ce qui le perturbe afin de l'assouplir peu à peu, afin de l'affranchir des couples d'opposés qui sont la racine du devenir douloureux, à commencer par le couple du pur et de l'impur, si important dans la société indienne orthodoxe.

De plus, si ces images sont bien des constructions mentales, elles sont néanmoins fort différentes des créations de l'entendement profane. Elles sont en effet « pures », c'est-à-dire qu'elles sont créées directement par le Soi, et non par le Soi « contracté » de tel ou tel individu. Abhinavagupta les compare donc à un miroir limpide en lequel on peut

1. TĀ IV, 205-206, Silburn p. 248.

voir son visage tel qu'il est et ainsi se reconnaître. N'oublions pas que les miroirs de ce temps étaient rarement limpides et lisses !

« À force de regarder son visage dans le miroir que l'on a devant les yeux, on acquiert la conviction que c'est bien son propre visage. De même, dans le miroir des constructions mentales (pures) que sont la visualisation, le culte et l'adoration, on contemple son propre Soi comme étant Bhairava, pour bientôt s'identifier à lui »[1].

Cependant, c'est encore une fois la liberté du Seigneur qui se manifeste ainsi. Parfois, il se reconnaît sans l'aide de ces pratiques et en d'autres âmes il joue ce jeu de la liturgie, jeu qui n'est encore qu'une forme d'amour :

« Les représentations (erronées) sont pacifiées (chez certains) grâce à la liberté du Soi, indépendamment de tout autre moyen, mais chez d'autres elles sont purifiées par divers moyens »[2].

Le Seigneur, qui est la Lumière même, joue ainsi à s'illuminer, comme s'il était absent. C'est ce miracle qui rend possible la vie faite d'oubli et de retrouvailles, de séparation et de réunion :

« Et, là encore, celle qui accomplit l'impossible, (la liberté souveraine), la Puissance du Seigneur Bhairava, se manifeste en se contractant et en s'épanouissant, (bien que le Seigneur ne se contracte ni ne s'épanouisse)... Si l'on décrit (des moyens) pour atteindre l'Insurpassable, c'est parce que (ces moyens) sont sa forme même. Pourquoi le soleil ne brillerait-il pas là où des lampes sont allumées ? [3] »

Bien sûr, il ne suffit pas de dire que « le mental » est aussi pure conscience. Il faut que la pensée se fasse certitude, sans quoi la crainte native de l'esprit ne pourra jamais redevenir la jouissance de la

1. TĀ IV, 207-208, Silburn mod., p. 248.
2. TĀ V, 3-4a, Silburn mod., p. 263.
3. TĀ V, 123, 125, Silbrun mod., p. 292-293.

conscience dilatée. Cette certitude peut être atteinte en s'appuyant seulement sur l'expérience et la raison. C'est la voie de la connaissance. Sinon, cette même certitude est atteinte par des exercices variés, mais qui ne sont au font que des expressions symboliques de la philosophie de la Reconnaissance.

Ainsi, au discours conceptuel se substitue le discours des images et des gestes, des postures, des parfums et des nombreux liquides employés. Mais le sens et la finalité sont les mêmes. Tout cela est possible parce que les pensées, les images, le corps et les choses ne sont rien d'autre que conscience de soi. Elles sont animées par elle et se résorbent en elle comme dans leur source vivante. La voie des activités n'est donc pas autre chose que la voie du désir. Dans tous les cas, il s'agit de retourner à la source de l'activité ou de la pensée. Notons cependant que l'inconscience, par exemple celle du sommeil profond, ne peut servir de support, contrairement à la pensée, à la sensation et aux objets extérieurs. En effet, l'inconscience est par définition un état inerte qui est l'exact opposé de l'Acte vers lequel il faut retourner. En revanche, les états de détente profonde ou les intervalles entre la veille et le sommeil sont particulièrement propices.

Il a existé au sein du śivaïsme des tendances nihilistes, pour qui le « suprême Śiva » est le non être (*abhāva*), le « non phénomène », ce qui n'advient jamais à l'existence. Abhinavagupta admet que le Soi ne peut exister au sens où il n'est pas un « ceci » objectif. Mais il met sans cesse en garde contre l'inertie. Le vide, chez lui, est toujours une ouverture vers une lumière plus subtile, jamais une absence pure et simple, tout comme chez les mystiques chrétiens.

CHAPITRE 9
L'INITIATION ET LES RÈGLES

L'acte le plus important de la religion śivaïte est l'initiation. Elle procure la connaissance et détruit les liens. Il en existe de très nombreuses sortes, toutes fondées sur le principe de l'émanation et de la résorption. Cependant, on peut être śivaïte sans être initié. C'est le cas de la plupart des dévots de Śiva, qui « reçoivent un mantra » et peuvent ainsi atteindre différentes jouissances dans différents paradis. Mais le śivaïsme tantrique, dualiste ou non, affirme que seule l'initiation peut délivrer une âme. Toutes les autres pratiques sont impuissantes à cet égard.

Rejouer l'origine, sous certaines conditions

En gros, ces initiations sont des récapitulations du mythe du Dieu et de la Déesse, et du cycle de la création et de la destruction. Elles sont comme des séquences accélérées des innombrables existences que doit normalement traverser une âme pour atteindre la délivrance. En fait, toute existence est une préparation à l'initiation qui n'est que la phase ultime du destin des tous les êtres de tous les mondes. Le rituel, ensuite, ne fait que répéter cette initiation jusqu'à la mort de l'initié, qui marque la délivrance effective et finale. Cependant, on peut être initié sans avoir de rituels à accomplir ensuite, voire sans avoir à suivre aucune règle. Tel est le cas, dans diverses mesures, des enfants, des femmes, des mourants, bref de tous ceux qui ne sont pas en état de pratiquer la liturgie quotidienne complexe, mais qui néanmoins reçoivent la grâce du Seigneur. Ainsi, l'initiation principale et les obligations rituelles qui vont avec sont réservées de fait à ceux qui s'engagent pleinement dans la voie des activités, à savoir les « prêtres » śivaïtes.

Mais une initiation est toujours possible, même dans le cadre relativement conformiste du śivaïsme dualiste du Siddhānta. Ainsi, contraire-

ment à ce qui se passe dans le brahmanisme, les membres de la plèbe sont également éligibles, de même que les femmes. Tous les initiés forment ainsi une seule et même « caste de Śiva ». Les śivaïtes *vīraśaivas*, très présents dans l'état du Karnataka, se sont ainsi constitués en communauté séparée par leur refus du système des castes. Ils ont cependant adopté une forme simplifiée du śivaïsme tantrique. Celui-ci, en effet, dépasse le système des castes, mais sans le détruire, principalement pour des raisons de survie. Le système des castes n'est qu'une concession à l'ordre établi. Mais il n'est pas le meilleur système social. Le système śivaïte s'appuie sur lui et le respecte dans la mesure où il ne peut faire table rase de ce passé millénaire, mais il n'est pas son idéal.

Pour prendre la mesure de l'originalité du śivaïsme à cet égard, il faut savoir que dans le brahmanisme orthodoxe, la société est idéalement divisée en quatre genres : les prêtres (brahmanes), les guerriers, les marchands et les ouvriers, classe qui regroupe la majorité de la population. Au-dessous se trouvent encore les fameux « hors castes », la partie la plus basse du genre humain. De plus, les femmes et les enfants n'ont pas de statut autonome. Une femme n'appartient à la caste des brahmanes qu'en vertu du statut de sa famille ou de son mari. Seuls les brahmanes, les guerriers et les marchands peuvent recevoir l'initiation brahmanique avec ses mantras. Les textes de droit brahmanique stipulent qu'un intouchable qui entendrait ces mantras, même accidentellement, doit être exécuté en lui mettant du plomb fondu dans la bouche. Même un maître du non dualisme brahmanique comme Śaṅkara cite ces punitions comme étant légitimes. Cette doctrine raciste n'a pas empêché l'expansion du brahmanisme à partir du VI^e^ siècle jusqu'au Vietnam et à Bali. Cependant, les populations conquises devaient être soumises au système des castes, c'est-à-dire traitées comme des intouchables. À l'inverse, une région de l'Inde où le système des castes péricliterait est censée devenir impure.

Dans le śivaïsme, en revanche, il est possible d'intégrer des populations étrangères ou jugées intouchables par les brahmanistes. Cette doctrine de l'intégration est l'une des raisons du succès de cette religion avant l'arrivée de l'islam.

Le système des castes est un artifice

Concrètement, le Siddhānta accepte d'initier des membres des quatre classes. Mais il concède au brahmanisme que l'on ne peut initier un membre d'une caste supérieure à la sienne. Ainsi sont apparues en Inde de nouvelles communautés śivaïtes. Même les intouchables peuvent être initiés par des brahmanes śivaïtes, à condition qu'ils fassent preuve de dévotion envers le Seigneur. Mais ils n'ont tout de même pas droit à l'initiation régulière. Pour éviter tout contact direct, le maître procède mentalement ou par le regard ou encore en les laissant boire l'eau qui a servi à laver ses pieds. Car même le Siddhānta, pourtant relativement conformiste, affirme que le système des castes est une « construction sociale » propre à l'Inde et non un fait de nature. Citons quelques tantras pour établir ce point :

« Il n'y a qu'une seule caste, l'humanité »[1].

« En ce monde, aucun système des « couleurs »[2] tels que les blancs, etc. n'a été ordonné. Tous les êtres sont nés de l'union du phallus et de la vulve[3]. Leur âme est la même. L'œil de la connaissance voit que Dieu est présent en eux tous. Ceux qui soutiennent que le système des castes est utile ne sont que des bavards, conditionnés par de mauvais enseignements, eux dont l'esprit est assombri par l'ignorance ».

« Le maître des titans[4] a inventé cette division en castes répandue dans les neuf parties de l'Inde. Elle n'existe pas dans les autres pays. Elle n'est donc qu'une construction imaginaire »[5].

Les tantras ésotériques cités par Abhinavagupta ne disent pas autre chose :

1. *Pauṣkaratantra*.
2. Le mot « caste » (*varṇa*) signifie « couleur », d'où le portugais *casta*.
3. On peut aussi comprendre qu'ils sont engendrés par le Seigneur et sa Puissance.
4. Les ennemis des dieux et de l'humanité.
5. *Cintyaviśvatantra*.

« Ce monde que voici, ma Chère, est né d'une seule semence. Par conséquent, cette théorie des castes est née de l'égarement »[1].

Même dans les tantras les plus anciens, ceux des « dualistes », l'amour de Dieu est l'élément principal, et non pas la caste :

« Ô déesse, de même que l'on ne peut distinguer les saveurs perdues dans l'océan, de même les castes et les états sont égaux pour un initié ou bien même un profane, du moment qu'ils sont unis dans une même dévotion à Śiva. Il n'y a aucun doute à ce sujet »[2].

De même, selon un tantra du Siddhānta cité par un commentateur d'Abhinavagupta, mieux vaut initier un « barbare » sincère qu'un brahmane hypocrite[3]. Bien sûr, toute hiérarchie n'est pas supprimée, mais remplacée par la hiérarchie des initiations. Cependant le système des castes perdurait dans les affaires de mariage et un certain apartheid demeure. Par exemple, on ne mange pas côte à côte dans les monastères śivaïtes, contrairement aux monastères bouddhistes.
Par contre les tantras ésotériques, à savoir le Trika célébré par Abhinavagupta, mettent en pratique l'idée que le système des castes est une construction sociale. Selon Abhinavagupta,

« Dans cet enseignement secret de Śiva, l'éthique des castes, etc. n'est pas enseignée car il s'agit d'enseigner la réalité vraie et authentique »[4].

L'initiation elle-même est comprise comme une destruction du statut social. Voilà pourquoi

« Ô déesse à la belle taille, le (maître) doit initier les brahmanes en leur faisant boire du vin, les guerriers en leur faisant boire de l'urine, les mar-

1. *Kulasāra*, cité dans TĀ XV, 595.
2. *Niśvāsakārikā* XII, 164-165.
3. *Ad* TĀ XV, 514.
4. TĀ XV, 517.

chands en leur faisant boire du sperme, les ouvriers en leur faisant manger des excréments, et les femmes en leur faisant étreindre un héros »[1].

Durant les rituels communs, il est interdit de mentionner la caste, de s'asseoir en fonction d'elle. Le plus ancien tantra de Bhairava promet des millions d'années en enfer à celui qui enfreindrait cette absence de règles !

« Ô souveraine des dieux, l'absence de discrimination produit toujours la délivrance et la perfection »[2].

De même, les intouchables peuvent être initiés et devenir des maîtres. Pour défendre cette thèse extrême, Abhinavagupta cite un tantra « dualiste » du Siddhānta, afin de montrer aussi que la doctrine ésotérique est partout présente, « comme le parfum dans les fleurs ». Évidemment, pour les partisans du Siddhānta, ces passages ne doivent pas être pris au pied de la lettre. Ils servent seulement à dire la puissance de la gnose śivaïte. Mais le śivaïsme ésotérique, au contraire, voit dans la transgression du système des castes l'une des marques de la liberté du Seigneur. De fait, certains tantras gardent trace de l'initiation d'intouchables.

Le śivaïsme dualiste

Par ailleurs, plus on s'élève dans la hiérarchie des systèmes ésotériques telle que la présente Abhinavagupta, plus la place des déesses devient importante, plus le rôle des femmes s'affirme, en même temps que les choses et les êtres considérés comme « impurs » par les brahmanistes. Selon l'éminent professeur Alexis Sanderson, on peut considérer que le rapport aux femmes est l'un des axes de la religion śivaïte. L'hindouisme en général semble considérer que la femme incarne l'impureté. Cependant, la femme incarne également la Puissance. Autrement dit, pour accéder à la Puissance, idéal de plus en plus important au fur et à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des traditions śivaïtes,

1. *Jayadrathayāmalatantra*.
2. *Svacchandabhairatantra* IV, 545.

la place des femmes et de l'impureté devient de plus en plus importante. Le brahmane orthodoxe est ainsi placé devant un dilemme : soit il conserve sa pureté mais ne peut guère aspirer à une quelconque souveraineté, soit il doit risquer sa réputation sociale – qui est tout pour lui – afin d'obtenir des pouvoirs. Cette Puissance se concrétise par différents pouvoirs surnaturels dans le tantrisme vulgaire, et par la liberté absolue du Seigneur dans le tantrisme d'Abhinavagupta. Ainsi, dans les pratiques les plus ésotériques, la femme a un rôle central, voire supérieur à l'homme. Dans les tantras qui décrivent ces pratiques, c'est parfois le Seigneur qui interroge humblement la Déesse, car elle est la conscience qu'il a de lui-même, sans qui il ne serait moins que rien. Le Seigneur, le Soi, « l'être pur », ne sont rien sans leur âme, qui est l'Acte de conscience, acte qui devient désir, élan, perception, sensation, activité, vie, souffle et mouvement.

C'est pourquoi dans le Siddhānta, Śiva est à l'avant-plan, alors que la Déesse n'est que le « trône » de Dieu. Dans la tradition suprême du Trika, au contraire, c'est Śiva qui sert de trône à la Déesse. Concrètement, il y a eu des maîtres femmes, comme la célèbre Maṅgalā, initiatrice du Krama, la tradition ultime selon Abhinavagupta. Elle a laissé son nom à la capitale du royaume d'Oḍḍiyāna, Mingora[1].

Quoi qu'il en soit, ces pratiques s'adressent en général à des hommes, brahmanes et souvent fils d'initiés, comme Abhinavagupta lui-même. Afin de comprendre la vision de ce dernier à propos de l'initiation, il convient tout d'abord de dire quelques mots de la conception propre au śivaïsme commun de la tradition dualiste du Siddhānta.

L'homme, comme tous les êtres vivants, est une âme asservie par la matière (*māyā*) et principalement par son corps, l'intellect faisant partie de ce corps. L'âme, prise en elle-même, est éternelle, omniprésente, omnisciente et omnipotente, à l'égal du Seigneur. Le but de la vie, qui est faite de souffrances et donc à abandonner, est de délivrer l'âme de la matière afin qu'elle redevienne l'égale de Dieu. Ainsi, l'âme est comme

1. Capitale du Swat au Nord du Pakistan, actuellement occupée par des islamistes qui y poursuivent leur œuvre de destruction des monuments bouddhistes et hindous.

couverte de souillures, dont celle des conséquences des actes passés (*karman*), qui sont une substance que seule une action, celle du rituel de l'initiation, pourra ôter. La délivrance ne consiste donc pas à transformer l'âme, le Soi, mais seulement à enlever ce qui empêche ses qualités éternelles de se manifester.

La vie profane qui précède l'initiation proprement dite, vie faite d'innombrables existences successives, sert seulement à affaiblir les souillures au point qu'elles puissent être détruites par l'initiation. Ensuite, l'initié n'a qu'à pratiquer les rituels obligatoires quotidiens afin d'éviter de nouvelles souillures. À sa mort, il est en tout point identique au Seigneur. L'âme ne reçoit pas ses qualités de Dieu, puisqu'elle est, comme lui éternelle et incréée. Pour le Siddhānta, il ne s'agit pas non plus de s'absorber en lui, puisque l'âme délivrée demeure numériquement distincte de Śiva. La seule différence est que Śiva n'a jamais été souillé.

Bien sûr, il est possible qu'une âme, au lieu de s'élever peu à peu, tombe au contraire de plus en plus bas, vers les enfers. Mais dans l'ensemble, le Siddhānta suggère qu'il y a comme un scénario d'ensemble et une tendance inéluctable vers la délivrance. D'ailleurs, le Seigneur crée les mondes uniquement pour que les âmes puissent s'y préparer à l'initiation. Le but de toutes les œuvres de Dieu est l'octroi de la grâce sous la forme de l'initiation libératrice. Ainsi, quand les conséquences des actes sont consommées, la souillure du karman est si faible que la délivrance est proche.

La doctrine du Siddhānta à propos du *karman* n'est guère originale : il distingue des conséquences qui peuvent être annulées, et d'autres qui doivent être consumée, comme une flèche ne peut plus être arrêtée une fois tirée. Le Seigneur est donc à l'origine à la fois du problème et de la solution. Un tantra dualiste souvent cité par Abhinavagupta le compare à un habile médecin :

« Un médecin est la cause de maintes souffrances pour son patient. Il lui administre d'amères préparations et autres (remèdes). Malgré cela, on ne le compte pas parmi les causes de souffrance car, finalement, il procure le fruit désiré (par le patient) »[1],

1. *Mṛgendratantra*, section de la doctrine, VII, 18.

À savoir la santé. De même, les souffrances de la vie débouchent sur la félicité de l'âme restaurée dans sa gloire.
L'agent de l'initiation est le Seigneur qui agit sur l'âme par l'intermédiaire du maître (*guru*). Ce dernier est une âme délivrée que le Seigneur a placée à ce poste pour accomplir son œuvre de grâce. En effet, selon le Siddhānta le Seigneur ne peut intervenir directement dans le monde de la matière. Le candidat, de son côté, doit manifester un certain nombre de signes de la grâce divine dont il est l'objet. Il se détache des valeurs du siècle car il réalise leur vanité. Il montre sa dévotion en fréquentant les temples, en témoignant son respect des prêtres śivaïtes, en aidant à subvenir à leurs besoins, et surtout en faisant preuve de dévotion à l'égard du Seigneur et de sa gnose révélée dans les tantras, par le chant, la musique et la danse, arts qui occupent une place éminente dans la religion śivaïte depuis les origines. Même s'il est impossible de se délivrer sans l'intervention de la grâce, l'effort individuel joue donc un rôle déterminant.

Entrer dans l'Extinction

L'initiation la plus importante est celle qui mène à la délivrance du cycle des renaissances dans les mondes de la matière. C'est « l'initiation de l'Extinction » (*nirvāṇadīkṣā*). La grâce est nommée « chute de la Puissance » (*śaktipāta*), car le Seigneur fait descendre sa Puissance sur une âme arrivée à maturité pour lui ôter ses souillures. Mais la forme la plus commune d'initiation est « l'initiation régulière » (*samaya*), qui fait de l'adepte un śivaïte baptisé. Elle donne le droit d'accomplir le rituel quotidien que nous décrirons dans le prochain chapitre. Il doit aussi honorer Śiva, protéger ses dévots, entretenir les temples, procurer les instruments du culte, et ainsi de suite.
Il devient alors digne de recevoir des initiations spéciales, comme celle du « fils spirituel » (*putraka*), puis du « maître » s'il veut transmettre à son tour l'initiation. S'il veut obtenir la maîtrise d'un mantra particulier, il doit demander l'initiation de l'adepte (*sādhaka*) et s'astreindre aux pratiques fort complexes qui vont avec. Avec l'initiation du « fils spirituel (de Śiva) », l'âme du candidat est purifiée par celle du maître au cours d'un véritable processus de mort et de renaissance. Il peut

alors pratiquer des rites plus complexes, comme celui du feu (*homa*), et étudier les tantras. La dévotion au Seigneur s'intensifie alors, ainsi que le désir de le contempler. La maturation de l'âme s'accélère et le dégoût du saṃsāra se fait si intense que l'adepte n'aspire plus qu'à une chose : la délivrance. Aucune jouissance, même paradisiaque, ne le motive désormais. Certains maîtres prescrivent une durée minimale d'une année avant d'accorder l'initiation finale, celle de l'Extinction.

Cette initiation est l'acte le plus puissant que l'on puisse vivre selon le Siddhānta. Les souillures y sont consumées comme du coton. Aucun retour en arrière n'est possible. Malgré cela, la souillure n'est pas réellement détruite en sa totalité, sans quoi le candidat mourrait aussi tôt. Rappelons-nous, en effet, que le corps est une souillure. Mais le Seigneur, dans sa compassion fondée sur une science infaillible, laisse un reste de souillure afin que l'initié puisse accomplir ses rites et finir ses jours en octroyant à son tour sa grâce, « comme un tour de potier continue de tourner » à cause de son inertie.

Concrètement, Śiva pénètre dans le maître au cours du rituel, d'abord celui de l'initiation régulière, qui dure environ trois jours. La phase décisive de l'initiation libératrice, sur une durée de deux jours, est la projection des souillures du candidat sur un cordon ensuite jeté dans un feu sacré. Ensuite, toujours au moyen de mantras et de visualisations, le maître « unit » l'âme à Śiva. Le cordon subit une longue préparation. Il est de la taille du candidat et sert de support concret, visible, à l'élimination des souillures.

Car en effet, le candidat n'est pas censé faire grand-chose durant toutes ces manipulations, ni manifester aucun symptôme. Tout cela se passe au plan inconscient (*pauruṣajñāna*), et les résultats ne peuvent être qu'inférés. Dans certaines variantes, on tente de « peser » l'âme, pour démontrer qu'elle s'est allégée suite à l'élimination des souillures. Ces dernières sont en effet des êtres matériels. Ce sont ces points qui seront critiqués par Abhinavagupta. Pour lui, les souillures de la Māyā et du karman ne sont pas des substances matérielles susceptibles d'être ôtées par des actions, mais plutôt des formes d'ignorance que seule une prise de conscience adéquate peut contrecarrer.

Mais concrètement, les initiations décrites par Abhinavagupta dans sa *Lumière des tantras* ne sont guère différentes, sauf pour les mantras, remplacés par ceux du panthéon du Trika. Dans tous les cas, la préparation du cordon est essentielle. En simplifiant à l'extrême, on peut dire que le maître entre dans le corps subtil du disciple, prend une partie de ce corps et l'impose ensuite dans le cordon pour enfin le brûler. À chaque fois, cette opération est censée détruire les causes karmiques qui pourraient entraîner un type de renaissance particulier. Le maître procède selon la hiérarchie des parties de la manifestation cosmique, avec ses « six cheminements » et ses « cinq divisions », comme si le rituel devait consumer toutes les expériences possibles, depuis les enfers jusqu'à l'état de Śiva. Dans la première et la plus basse des divisions, il y a par exemple les oiseaux, les plantes, les reptiles, les hommes, mais aussi différentes classes d'êtres divins. L'initiation est une série de morts et de renaissances accélérées, à travers tous les plans du cosmos. Le karma est consumé et consommé par le feu de Śiva, représenté par un feu sacré disposé sous un pavillon. Finalement, le maître visualise l'âme du disciple engendrée une dernière fois par l'étreinte du couple Śiva-Śakti. Mais, encore une fois, le candidat n'est pas censé éprouver quoi que ce soit.

Sans transe, point de délivrance

Dans les initiations ésotériques, *kaula*, le candidat est au contraire censé participer pleinement au processus. Au demeurant, ce sont ses réactions qui vont déterminer la suite de sa carrière spirituelle. Ainsi, le maître peut lui offrir une coupe remplie de vin et des sécrétions sexuelles de lui-même et de sa parèdre. Si le candidat hésite à consommer cette mixture certes peu appétissante, alors le maître, nous dit Abhinavagupta, doit réaliser que ce candidat ne sera jamais un « fils spirituel ». Cependant, le système du Trika tel qu'il est exposé par Abhinavagupta comporte plusieurs « styles » d'initiation et de pratique. Dans le style tantrique, tout d'abord, les choses sont faites, mais de manière assez complexes et mécaniques, somme toutes assez proche des rituels du Siddhānta dualiste. Dans le style *kaula*, en revanche, les procédures sont simplifiées et l'accent est mis sur l'intensité. Ainsi, quand le disciple prononce le

mantra qu'il reçoit, il est censé s'effondrer, terrassé par la « chute de la Puissance ». Ici les rites prennent corps, pour ainsi dire. Être absorbé en Bhairava, c'est effectivement être possédé par ses Puissances, entrer en transe. Si un disciple s'évanouit avec une seule récitation, c'est qu'il reçoit une grâce intense. Plus il y faut de récitations, plus la grâce est faible. Si cela dépasse un certain nombre, le candidat est renvoyé à ses rituels mécaniques et complexes. En effet, le style *kaula* est caractérisé par l'intensité, la simplicité (relative !) des rituels et l'accent mis sur l'expression corporelle. *Kaula*, en effet, veut dire « corporel »[1].
Quoi qu'il en soit, une fois l'âme débarrassée de ses souillures, ses qualités divines sont à nouveau évidentes. Le maître entre alors une dernière fois dans le corps du disciple, et plus précisément dans le « canal central ». Il énonce alors une version śivaïte du mantra *oṃ* et élève l'âme depuis la base de ce canal subtil, jusqu'à son sommet. Là, le maître réveille les attributs divins à l'aide des mantras appropriés, ceux qui forment le « corps mantrique » du Seigneur. En effet, en plus des liquides et du feu, les mantras sont l'ingrédient principal des rituels. Fort nombreux, ils sont l'essence sonore du divin et son outil d'action sensible. Les mantras sont les éléments les plus importants du rituel. Ainsi, même quand tous les autres éléments sont supprimés dans les rituels les plus secrets du Krama, les mantras demeurent. Enfin, le maître ramène l'âme restaurée dans le corps du candidat, afin que celui-ci consomme son karma dit « entamé », pareil à une flèche déjà tirée ou à l'inertie d'une roue de potier. Le rituel quotidien n'est qu'un prolongement et une répétition de cet événement qu'est l'initiation libératrice.

Le culte de la Triade

Dans la synthèse du Trika d'Abhinavagupta, ce scénario d'ensemble reste inchangé, mais son sens n'est plus du tout le même. Tout rituel est désormais interprété comme un discours symbolique, une expression imagée de la philosophie de la Reconnaissance. Le sens compte plus que l'acte lui-même, au point que la parfaite prise de conscience

1. C'est du moins l'un des sens de ce terme essentiel dans le vocabulaire du maître de Śrīnagara.

du Soi est considérée comme l'initiation ultime. De plus le Seigneur, le maître et les disciples ne forment qu'un seul et même être qui joue ces rôles pour savourer sa liberté illimitée. La conscience s'est contractée librement et c'est librement qu'elle se dé-contracte, de telle ou telle manière selon son bon plaisir. Les mantras du Trika sont simplement infiniment plus puissants que ceux du Siddhānta, car ils dérivent immédiatement de l'intuition globale que « je suis tout cela ». De plus, l'initiation du Trika dépasse toutes les règles, et même l'absence de règle. En fait, tout est possible, même si Abhinavagupta décrit en détail la « voie royale ». Dans le Trika, comme dans tous les systèmes centrés sur le culte des *yoginīs* et de leurs contreparties masculines, les *siddhas* (« parfaits », « accomplis »), le candidat est amené les yeux bandés devant le *maṇḍala* tracé avec des poudres colorées. Ce *maṇḍala* est une représentation stylisée du panthéon du Trika, en l'occurrence un trident, dont chaque pointe est surmontée d'un lotus. Sur chacun se trouve allongé un Bhairava et, sur lui, l'une des trois déesses. Mais à côté de cette initiation régulière, il reste possible d'être initié en dehors de tout rituel, spontanément, parce qu'au fond, le candidat est lui-même ce Seigneur auquel il aspire. Ici encore, le Soi est souverain de par son autonomie. Il peut être « initié par les *yoginīs* que sont ses facultés » sensorielles, motrices et mentales, ou à travers un rêve. En d'autres termes, de même que le rituel est une forme de connaissance, de même toute connaissance, toute expérience, sont potentiellement une sorte de rituel d'initiation. Ainsi, il est typique de la pensée d'Abhinavagupta que tous les plans, mystique, philosophique, yogique, rituel, esthétique et cosmique, se correspondent comme autant de dialectes d'une seule et même langue.

Mais celui qui est initié « spontanément » ne doit pas pour autant mépriser les rituels et autres moyens. Au contraire, il doit les étudier pour embellir sa réalisation et ses talents d'éveilleur, car la conscience libre est connaissance *et* action. La compassion est le signe infaillible d'une véritable réalisation. Abhinavagupta résout ainsi le délicat problème du rapport entre quiétisme et ritualisme. On sait qu'en France cette querelle marqua au XVII^e^ siècle le début d'un « crépuscule des mystiques ». En effet, il y a au sein de toute religion une tension entre l'élan vers le

dépouillement intérieur et les rites extérieurs, entre la religion du cœur et la religion des mœurs. De fait, Abhinavagupta semble avoir assez bien réussi à l'apaiser, puisque la gnose qu'il a formulée s'est perpétuée jusqu'à nos jours, même si son système rituel a vite périclité, pour être remplacé par des valeurs plus orthodoxes.

CHAPITRE 10
LE RITUEL QUOTIDIEN

Le rituel quotidien est une répétition de l'essentiel du rituel d'initiation, à savoir le cycle de résorption-émanation, perçu dans le Trika comme une succession de prises de conscience de soi personnifiées par les trois déesses qui donnent leur nom à cette tradition. Cette triade divine symbolise en fait toutes les triades possibles : désir, perception et action, sujet, connaissance et objet, unité, unité dans la dualité et dualité, etc. Mais le propre de la synthèse proposée par Abhinavagupta est que cette triade est rassemblée dans une quatrième déesse qui personnifie l'absolue liberté de la conscience, liberté qui consiste à pouvoir adopter chacun de ces trois modes simultanément, sans contradiction. Cette déesse est « l'Essence du sujet conscient », la souveraine de toutes les énergies de la vie, de toutes les facultés corporelles ou mentales. Elle est aussi identifiée à la déesse comme temps, Kālī. Ce panthéon est emprunté à un autre système, le Krama. Cette déesse personnifie la conscience comme source du devenir temporel.

En effet, selon Abhinavagupta le temps n'est rien d'autre qu'une succession de prises de conscience de soi, allant progressivement vers une conscience de plus en plus complète. Dans le Krama, elle est adorée à travers une succession de panthéons appelés « roues », perçus comme autant de modalités de cette conscience unique. Mais une seule roue est retenue par Abhinavagupta, celle à douze rayons, corrélés à la triade du Trika en faisant correspondre plusieurs formes de Kālī à chacune des trois déesses. Ce cycle rituel, fait comme toujours à l'aide de mantras, incarne le cycle complet de chaque acte de conscience, depuis la perception de l'objet jusqu'à la résorption dans la pure conscience. À l'image du temps, Kālī dévore ses propres enfants pour les engendrer à nouveau. Ce cycle est identifié à la pulsation (*spanda*) qui est une autre image de la conscience.

Abhinavagupta combine ainsi les deux panthéons les plus ésotériques de sa religion. Dans le Krama, la mort prédomine, alors que dans le Trika, c'est plutôt la vie. Ainsi, la déesse Suprême (*parā*) a deux visages : celui de l'émanation avec la Suprême et son mantra *sauḥ* ; celui de la résorption avec la déesse Kāli et son mantra *khphreṃ*. Ce rituel synthétique peut se pratiquer de deux façons : dans le style tantrique ou à la manière *kaula*. Examinons le style tantrique, exposé dans la plus grande partie de la *Lumière des tantras*.
L'initié se lève avant l'aube et entame son cycle rituel quotidien dès qu'il s'éveille. Il a alors le choix entre différents rituels de purification à base d'ablutions, réelles ou imaginaires. Le tantrisme reprend ici l'un des rites les plus importants du brahmanisme, celui de la « conjonction » (*saṃdhyā*), effectué notamment à l'aube. C'est ainsi que l'on peut voir sur les rives du Ganges à Bénarès, des centaines d'homme dans l'eau jusqu'à la taille, récitant des mantras, dont la fameuse *Gāyatrī*, adressée au dieu soleil, mais dont les traditions tantriques ont donné d'innombrables adaptations. Ce bain peut être purement imaginaire, solution sans doute plus convenable au climat du Cachemire !

« Seul Śiva peut adorer Śiva »

Ensuite, avant de pénétrer dans son temple privé – car le culte śivaïte est d'abord privé – il se transforme en Śiva. Il commence par sa main, détruite en imagination puis remplacée par une « main de Śiva » faite de cinq grand mantras qui constituent le corps du Seigneur. Autrement dit, ces mantras et quelques-autres sont les « instruments » concrets du rituel. Une fois la main divinisée, il touche le reste de son corps. Il installe en lui différents mantras, dont plusieurs formes de l'alphabet sanskrit qui symbolisent les différentes Puissances du Seigneur. Ce moment est crucial et indispensable, car seul le Seigneur peut adorer le Seigneur. Donc seul un homme identifié à lui peut lui rendre un culte. Cette règle vaut également dans les formes dites « dualistes » du śivaïsme du Siddhānta. Une deuxième règle fondamentale est que le rituel est d'abord interne puis externe.

Ainsi, après avoir divinisé son corps, il projette les mêmes mantras dans une coupe emplie de vin. Dans le śivaïsme « commun » du Siddhānta, on utilise plutôt de l'eau. Mais nous sommes ici dans le śivaïsme ésotérique du Trika, dans lequel on doit mettre en pratique la non-dualité du pur et de l'impur. Or, dans le brahmanisme, l'alcool est l'une des choses les plus impures. Comme le vin est par ailleurs source de désinhibition et de bien-être, il est « l'eau de Bhairava », la forme secrète du Seigneur. À travers toutes ces actions, l'adepte installe en lui-même et dans les instruments du culte le panthéon des Puissances divines qu'il va adorer. À travers elles, c'est le Seigneur qu'il adore, car c'est par ses Puissances que l'on accède au Seigneur. Il récite donc des séries d'hommages, du type : « *om* hommage à Untel, *svāhā* ! » Le rituel est ainsi décrit comme une succession de séquences d'hommages.
La coupe est aussi essentielle dans les rituels tantriques, car les liquides et la nourriture jouent un rôle central. Vu de l'extérieur, un rituel tantrique ressemble souvent à la préparation d'un plat gastronomique. Selon les régions, les fleurs, les parfums, les épices et les fruits sont omniprésents. De plus, le liquide de la coupe est, avec les mantras principaux et les mains, l'instrument principal de projection des divinités dans les instruments du culte. On emploie aussi des fleurs et des épices comme le curcuma. L'adepte installe ainsi les divinités appropriées dans la lampe sacrée, sur son siège. Il perçoit ainsi que toutes choses sont imprégnées d'une seule et même présence divine. Car le rituel, comme le discours philosophique, est un entraînement mental basé sur la répétition des grandes vérités de la Reconnaissance, au premier chef desquels se trouve l'idée que tout est un seul et même Être, animé par une même conscience. Il rend hommage aux divinités qui entourent son temple privé et aux gardiens du seuil. Puis il y pénètre après avoir chassé les démons qui l'occupent. Les êtres hostiles et invisibles, obsession des religions en général et du tantrisme en particulier, symbolisent selon Abhinavagupta les doutes et les scrupules d'origines sociales qui empêchent la conscience de retrouver son ouverture naturelle. Donc, en s'identifiant à Bhairava, il les chasse d'un regard courroucé. Une fois entré, il leur barre le passage à l'aide du mantra adéquat.

En fait, de même que chaque expérience est une façon pour le Seigneur de s'éprouver, de même chaque étape du rituel est une manière de se persuader davantage d'une seule et même vérité : je suis le Seigneur omniscient et omnipotent.
Ensuite il répète la transformation en Śiva, mais d'une manière plus détaillée. Le côté redondant est en effet une autre constante des rituels tantriques, répétition fondée sur l'idée indienne de conditionnement (*saṃskāra*). Par la force de ces répétitions, il s'agit de remplacer un conditionnement par un autre, plus en accord avec la vérité de notre être.
Une fois installé sur son siège (souvent une petite planche de bois), l'initié imagine que son corps est réduit en cendres par un mantra, puis les cendres sont dispersées par un vent divin, voire une eau sacrée dans certain cas. L'adepte se débarrasse ainsi de son identification au corps. Mais attention, ce n'est pas le corps en lui-même qui est mauvais, puisque le Seigneur a aussi un corps. Ce corps anéanti est bien plutôt l'identité sociale de l'adepte, avec son attachement à son statut, à sa réputation et à son honneur. En effet, l'attachement aux coutumes est selon Abhinavagupta l'une des principales entraves à notre liberté innée. Alors que le śivaïsme dualiste vise simplement à purifier l'âme des souillures du karma, le Trika cherche à persuader que le karma n'est qu'une illusion, un artifice sans fondement objectif. Bien que les pratiques se ressemblent, leurs sens sont donc radicalement différents.

Épouser la danse du couple divin

Une fois son « moi social » détruit, le Seigneur peut venir prendre place. Cette idée que Dieu ne peut venir habiter que notre néant est constante chez tous les mystiques. Mais dans le Trika, être habité, c'est être possédé par Bhairava, ou plutôt par ses Puissances, bienfaitrices ou au contraire violentes. Car le Soi est absolument libre, libre de s'aimer, mais aussi de se faire peur, voire de se torturer. Ainsi, quand l'adepte dit qu'il rend hommage à telle divinité, il est en fait en train d'être possédé par elle, car ces puissances sont les seules véritables puissances. C'est seulement par ignorance que les individus se croient libres bien que, d'un autre côté, il soit également vrai que l'individu est le Seigneur qui s'est librement contracté. Il possède donc un certain libre arbitre.

Abhinavagupta compare la liberté de la personne à un eunuque : bien qu'il soit incapable de transmettre la vie, il n'est cependant pas un cadavre. La personne a donc un statut intermédiaire. Notons qu'ici encore, Abhinavagupta se distingue des sagesses non dualistes mieux connues, et avec lesquelles on le confond volontiers. Dans le Vedānta par exemple, on dit que la personne n'est qu'une illusion que l'on doit percevoir comme telle pour briser son emprise. Mais cette attitude négatrice et exclusiviste est à l'exact opposé du tempérament d'Abhinavagupta. Pour ce dernier, tout est un parce que tout est cette Manifestation indépassable qu'est le Seigneur, Lumière douée en plus d'une totale liberté. Et la personne n'est personne d'autre que le Seigneur. Sa liberté est simplement limitée, librement limitée. Et encore, Utpaladeva soutient que l'imagination, la mémoire et le langage, ainsi que les capacités de créations artistiques, témoignent de ce que même l'individu en tant qu'individu est doué de l'omnipotence et de l'omniscience divine. La personne n'est donc pas un simple agrégat d'objets inertes.

Quoi qu'il en soit, cette possession est graduelle et s'opère, toujours à l'aide de mantras, sur différents plans successifs : le vide, l'intellect, la sensation et le corps. Mais concrètement, seuls le corps puis l'intellect[1] sont traités spécifiquement, la transformation des deux autres plans s'en suivant automatiquement.

En ce qui concerne la transformation du corps, une fois le corps profane détruit et remplacé par un corps divin fait de mantras, l'adepte est pure Lumière consciente. Son corps est le corps cosmique du Seigneur, c'est-à-dire l'Apparaître infini, animé par les Puissances qu'il va célébrer ensuite dans un *maṇḍala* spécifique. Ce corps devenu temple, devenu le panthéon du Trika, est fait de plusieurs hiérarchies imposées à l'aide des mains et des mantras de base. Ces mantras à la fois décrivent l'action qui est faite, en même temps qu'ils sont censés avoir un pouvoir propre de posséder l'esprit de l'initié. Cette imposition comporte six séquences de six mantras qui correspondent aux trente-six catégories

1. Aussi appelé « cœur » (*hṛt*) ou « esprit ». L'intellect est considéré comme la partie la plus pure du corps. Il n'a pas la connotation péjorative que nous lui attribuons aujourd'hui.

du śivaïsme commun ainsi qu'aux six états de la conscience : veille, sommeil, rêve, l'intervalle de pure conscience entre ces états, la pure conscience qui infuse les trois premiers états, et enfin la conscience absolue qui infuse ces cinq états. Nous retrouvons un schéma qui, selon Abhinavagupta, signifie que la conscience dépasse toutes les oppositions tout en les animant de l'intérieur.

L'adepte rend ensuite un culte à ce temple corporel avec les ingrédients « agréables » typiques de la tradition śivaïte, à savoir des fleurs et de l'encens, peut-être de l'alcool, mais pas de substances sexuelles, celles-ci étant réservées au rituel *kaula* proprement dit. Puis il répète ce rituel sur une seconde coupe remplie de vin, comme si cette coupe était son propre corps, car en effet « le vin est Bhairava ». Nous avons donc un corps divinisé (en commençant par la main), puis une première coupe remplie d'eau, et une seconde, la coupe « spéciale », remplie de vin. Les transformations se font avec des mantras, des visualisations, des gestes spéciaux, des fleurs et des aspersions d'eau ou de vin. Le tout forme comme un déploiement de la conscience, dans le corps, dans le temple, dans les instruments du culte. Par la suite, ce rite de transformation sera répété dans le *maṇḍala*, voire sur le corps d'une partenaire. Parfois aussi, ces séquences sont accomplies en parallèle. Par exemple, l'adepte transforme son corps, avec le *maṇḍala* tracé face à lui. De l'autre côté du *maṇḍala* se tient la partenaire, la *yoginī* incarnant la Déesse. L'initié projette alors les mantras à la fois dans son corps, dans le *maṇḍala* et dans le corps de la femme. Il les projette par des récitations, des aspersions, des gestes et des fleurs. Parfois il combine tout cela : il récite un mantra, fait un geste sacré avec ses mains pleines de fleurs. Pour les aspersions « à longue distance », il peut aussi s'aider d'un genre de goupillon fait d'herbes sacrées. Vu le grand nombre de mantras à réciter, le rythme est, en général, assez rapide.

Désormais identifié à Bhairava, il peut entamer le culte interne, mental, spirituel, qui consiste à installer le *maṇḍala* dans son corps subtil. L'adepte accède à ce plan en se recueillant sur l'intervalle entre l'expir et l'inspir, analogue corporel de l'équinoxe annuel. Cet intervalle qui se retrouve à tous les niveaux du cosmos et de la vie est la porte qui conduit du temps vers l'éternité.

Hors du souffle, point de salut

Pour comprendre de quoi il retourne, il faut se familiariser avec les principaux schémas du yoga du Trika. Il s'agit, d'abord, des cinq souffles. Dans le tantrisme en général et dans la médecine indienne en particulier, ces cinq souffles remplissent différentes fonctions vitales. Mais dans le Trika d'Abhinavagupta, ils sont des sensations internes que le yogī explore notamment lors de son rituel quotidien. Cette pentade est ainsi mise en correspondance avec les quatre états de la conscience : veille, rêve, sommeil profond et la conscience qui infuse et anime les trois précédents. La pratique de l'équinoxe sert justement à élargir l'intervalle entre ces états pour révéler l'Acte de conscience sous-jacent.

Ainsi l'expiration du souffle (*prāṇa*) et l'inspiration (*apāna*) « prédominent » dans la veille et le rêve respectivement, car l'exhalaison du souffle désigne en réalité l'extraversion de l'attention « vers » les choses et les êtres, extraversion qui crée notre monde. L'inspiration, au contraire, est la reprise en soi de ce qui est apparu durant la veille, à l'intérieur d'un monde propre à chacun. L'inspiration est le retour vers l'intériorité, l'endormissement et l'analogue de la résorption cosmique. Inspiration et expiration correspondent également à toutes les émotions ou actes mentaux fondés sur l'opposition entre l'attirance et l'aversion, la séduction et la peur. Ils sont représentés dans le corps subtil par deux canaux, « masculin » et « féminin ».

Le canal de droite, masculin, correspond à l'Apparaître, le versant objectif de toute expérience, à savoir le Seigneur compris comme manifestation (*prakāśa*). Le canal de gauche, lunaire et féminin, correspond à l'Acte de reprise de conscience en soi (*vimarśa*), la représentation, la conscience. Le souffle « égal » (*samāna*) est l'intervalle entre une expiration et l'inspiration suivante. Cet espace d'équilibre coïncide avec l'entrée dans la pure conscience inconditionnée, substrat représenté dans le corps subtil sous la forme d'un canal médian qui s'élève depuis le bas du tronc jusqu'au sommet du crâne. Plus l'attention se recentre sur ces intervalles, plus ceux-ci s'allongent et plus le corps, le souffle et l'esprit s'apaisent. Dans cette paix, cette transparence, le souffle « ascendant » (*udāna*) correspond à l'éveil de la conscience-Parole non verbale – « je suis je » – symbolisée par le feu. Cette Parole est la fameuse

kuṇḍaliṇī, qui déploie le monde en s'éveillant. La *kuṇḍaliṇī* n'est donc qu'un autre nom pour désigner la conscience-parole. D'ordinaire, elle se déploie dans le chaos : le Soi se sent victime de ses pensées, du langage et des émotions suscitées par elles. Mais dans le cadre privilégié de cette pratique, la conscience s'éveille dans le silence, de sorte que les énergies sont désormais perçues comme autant de possibilités au service d'un Soi souverain. Les habitudes accumulées comme autant de « nœuds » le long du canal central sont alors consumées et transfigurées par le feu de la conscience qui parcourt peu à peu toutes ses possibilités, symbolisées par les phonèmes de l'alphabet sanskrit situés sur les roues qui s'échelonne tout du long de ce canal central. Arrivé au sommet du crâne, le feu de la conscience en plein réveil est le souffle « omniprésent » (*vyāna*). Il correspond à la réintégration parfaite de toutes les cognitions en l'Acte de conscience, et donc à l'état « au-delà du quatrième »[1]. Les pensées et les choses ne sont plus perçues comme des interruptions du silence de la parfaite conscience, mais comme autant d'actes d'adoration du Soi. Tout est reconnu comme offrande et amour du Seigneur. L'adepte est alors un « parfait » (*siddha*), incarnation consciente de Śiva.

Ainsi, l'alternance des souffles est le support physiologique des opposés, des hauts et des bas de l'existence, de la dualité et du temps, alors que leur égalisation éphémère est le point d'appui qui permet d'échapper au temps pour remonter vers l'Éternel. L'homme ordinaire ne prête aucune attention à ces intervalles, et c'est pourquoi il reste l'esclave de sa conscience, de ses pensées, de ses émotions. Pourtant à chaque instant cette opportunité de liberté nous est offerte. Cet instant

> « est nommé « égal » quand ces deux (souffles) s'égalisent, (comme s'égalisent) le jour et la nuit (lors d'un équinoxe) à cause de l'interruption de leur accroissement ou diminution »[2].

> « Le souffle égal digère la boisson et la nourriture parce qu'il procure un épanouissement du lotus du cœur et parce qu'il est, durant quelques temps,

1. IPKV III, 2, 20.
2. IPKV III, 2, 19.

égalité et interruption de l'inspir et de l'expir, et du jour et de la nuit, il est semblable au temps de l'équinoxe »[1].

Le but de la démarche d'Abhinavagupta n'est pas seulement de faire découvrir l'éternité ou une pure conscience transcendante, mais il est proprement de réintégrer le temps dans l'éternité ou d'« engloutir le temps » (*kālagrāsa*) afin de ressentir toutes choses comme notre corps propre. La découverte de l'intervalle n'est que le commencement de ce processus. Une fois ce feu allumé, il va consumer peu à peu toute trace de la dualité - définie principalement comme peur[2] - pour ne laisser place qu'à l'éternité de l'instant. Mais cette éternité-là dépasse le temps tout en l'incluant. Elle transcende la dualité tout en l'embrassant. Le souffle « diffus », spatial, est « identification à tout »[3] et non pas seulement affranchissement. Utpaladeva décrit ainsi cette réintégration :

« (On dit que ce souffle est) « ascendant » lorsque l'on se trouve dans le « quatrième » état (qui sous-tend les états de veille, de rêve et de profond sommeil), car ce (souffle pareil à un feu) s'élève en s'écoulant vers le haut dans la voie du milieu, après avoir produit l'unité (des paires d'opposés) par l'interruption de l'écoulement (des souffles expirés et inspirés) dans les deux canaux latéraux[4]. Il est pareil au Troisième œil (de Śiva, car) il a les vertus du feu, dévorant (tout) vers le haut. Quand (le *yogī* atteint) la perfection en l'absence des limites spatio-temporelles, au-delà du quatrième état, il abandonne (alors tout) « écoulement » (du souffle). C'est l'état de plénitude absolue, nommé « (souffle) omniprésent ». Et ces deux états doivent être atteints, car la puissance du souffle y est consubstantielle au Seigneur suprême »[5].

Autrement dit, on a dans cet état ultime une sensation infinie, océanique, sans aucune séparation, mais capable d'accueillir une diversité illimitée, sans rien nier.

1. IPV II, p. 273.
2. *Śaṅkā*.
3. IPK III, 2, 20.
4. Litt. « par l'interruption de l'offrande s'écoulant obliquement dans les deux branches ».
5. IPKV III, 2, 20.

Ainsi, en demeurant dans l'instant découvert d'abord dans l'intervalle, le Soi retourne progressivement vers la parfaite connaissance de soi qui est l'éternité :

« En se familiarisant[1] avec les moments où, ça et là, l'activité de construction mentale s'atténue (naturellement), il y a, pour les êtres soumis au *saṃsāra*, délivrance progressive de l'état de sujet limité, puisque la souveraineté émerge à tous égard »[2].

Les stances précédentes décrivent ce processus en distinguant les deux sortes de création - « publique » et « privée ». La création publique est celle de l'état de veille, connu par une perception directe, « non-conventionnelle » (*amāyīya*). Elle correspond au repos dans l'instant présent que cultive le *yogī*. La création privée, ce sont les pensées discursives, associées au rêve et au langage conventionnel. C'est cette création discursive, mentale et factice qui doit peu à peu s'amenuiser pour laisser place à la création « naturelle », non-discursive et donc parfaite qui est l'œuvre surnaturelle du Seigneur. Cependant, cette compréhension, bien qu'elle dépasse le langage articulé, utilise la pensée comme moyen et s'exprime sous forme de discours.

Une vie à l'image du Seigneur des yogins

Le rituel quotidien est donc une pratique yogique complète : chaque jour, l'adepte est censé atteindre la parfaite conscience de soi. Du moins, les constructions imaginaires qui constituent le rituel sont idéalement destinées à atténuer les craintes issues d'une connaissance mondaine et imparfaite. L'attraction et l'aversion sont en effet l'expression principale du souffle et le fondement de tous les couples de contraires, tels que le Bien et le Mal, le jour et la nuit, la vie et la mort, etc. C'est l'Apparaître, le Soi, qui est présent sous cette forme, car ce Seigneur suprême est doué du pouvoir de se représenter lui-même selon son bon plaisir. Ce mouvement de va et vient est la Vibration (*spanda*), mais sous son jour commun et profane. Cette Vibration ralentit au point d'apparaître

1. Ou « en cultivant ».
2. IPKV IV, 11.

comme durée déchirée entre le passé et l'avenir, espoir et regret, etc. L'espace de l'Apparaître semble fragmenté en parties adverses.

À travers ce contact avec l'Acte universel et éternel, les fragments de l'Apparaître que sont le corps, les sensations, les organes et autres éléments de l'identité personnelle s'animent et paraissent recevoir un semblant d'autonomie. Mais cette liberté partielle est aussi partiale : ainsi le profane aime ou hait, ou bien encore sombre dans un abrutissement qui n'est que le contrecoup de ces excitations. L'organe interne et l'*ego* factice sont ainsi une sorte de mixte entre l'absolue liberté du Sujet et la parfaite inertie des objets, entre le Tout et les parties du Soi prises, à tort, pour la totalité du Soi-Apparaître. Se succédant dans les souffles, les fonctions corporelles, etc., cet Acte « transformé en souffle » devient le temps et la vie, la vie qui est le temps, pareil à un fleuve qui emporte tout. Mais ce transfert d'une fraction de l'autonomie du Soi à des aspects limités de lui-même, fragments qui se succèdent sans trêve, est en dernière analyse spontanéité achevée, liberté absolue.

Par ailleurs, Abhinavagupta, au lieu de se contenter de l'habituelle corrélation entre les cinq souffles et différentes zones du corps ou fonctions reconnues dans la médecine traditionnelle de l'Inde, les met en correspondance avec des modalités de la conscience ; ce qui n'est pas étonnant, du reste, puisque encore une fois le souffle est le mouvement temporel de l'Acte de conscience éternel. Ainsi, l'expir est l'acte de conscience visant un objet, externe (le bleu) ou interne (le plaisir). L'inspir (« qui descend ») correspond au mouvement de retour sur soi ou d'intériorisation de la cognition précédente. Autrement dit, ces deux « souffles » correspondent, parmi les cinq Actes du Seigneur, respectivement, à l'acte de création et à celui de résorption cosmique ou individuelle. Par exemple un vase se présente à moi (« expiration »-extroversion), puis je réfléchis à ce propos, il m'emporte dans un songe (« inspiration »-introversion). La conscience est presque visualisée à la manière d'une pieuvre qui, déployant et rétractant ses tentacules en alternance, orchestre le surgissement des phénomènes qui font le devenir quotidien.

De même, Kṣemarāja compare l'Acte de résorption dans l'intériorisation du recueillement yogique à une tortue qui, effrayée, rétracte ses

pattes[1]. Ailleurs, Abhinavagupta prescrit au disciple initié de visualiser la conscience comme une roue de feu qui s'épanche à travers les organes des sens pour aller consumer les objets, c'est-à-dire les réduire à son unité[2]. En ce sens, le temps est la combustion progressive des choses perçues comme « autres » pour les ramener à l'identité dans le Soi éternel. Celui qui est attentif aux flux de ses perceptions et pensées n'en est plus victime. Ce que toutes les spiritualités considèrent comme des obstacles à l'épanouissement devient un moyen simple et accessible à notre véritable nature.

On sait que cette idée selon laquelle les organes vont comme au devant de leurs objets respectifs est fort répandue dans les cultures traditionnelles. Elle est courante dans les tantras. Mais cela ne doit pas nous amener à conclure qu'Abhinavagupta tient ce langage seulement parce qu'il est attaché à sa tradition. En effet, nous avons pu nous rendre compte que tout l'effort de la *Reconnaissance* comme de l'idéalisme bouddhique consistait à montrer la spontanéité de l'esprit qui, bien loin de recevoir passivement l'empreinte des choses, les produit bien plutôt dans leur être même. Par conséquent, il est cohérent de dire que ces images servent à renforcer ces idées ou bien encore aident l'adepte à se familiariser avec elles, jusqu'à découvrir pour son propre compte l'intuition d'où elles proviennent.

Dans le sommeil profond prédomine le souffle « égal », c'est-à-dire ténu, quasi imperceptible. La sensation interne qui lui correspond est « le repos dans le cœur », c'est-à-dire dans le psychisme à l'état latent dans lequel affleurent éventuellement quelques vagues traces résiduelles des expériences de la veille. Mais, de même que l'état de dissolution cosmique, il ne s'agit là que d'un répit temporairement hors du devenir douloureux, même si l'absorption dans ce souffle « égal » est suffisamment profonde pour engloutir toute conscience distincte. En effet comme, précisément, il ne demeure qu'une conscience minimale dans cet état, le sujet n'en tire pas d'autres bienfaits qu'un rééquilibrage relatif de ses constituants corporels :

1. *Pratyabhijñāhṛdayam* 18.
2. TĀ V.

« Il y a alors interruption de l'inspir et de l'expir, un repos qui dure quelques temps. Cette (interruption) est une activité (subtile) qui consiste à équilibrer toute la série (des constituants corporels) comme le suc, (la nourriture), etc. dans les corps des (êtres) supérieurs, inférieurs et intermédiaires »[1].

Quand il y a conscience durant cette résorption, alors le sujet ne se contente pas de goûter à un certain repos réparateur, mais il commence à s'éveiller pour de bon à l'éternité. Le souffle abandonne l'expir et l'inspir par une concentration de l'attention sur cet intervalle. Celui-ci est alors censé s'allonger, et le va-et-vient du souffle s'amenuise. On dit que le souffle, qui demeure tout de même unique, « abandonne » les chemins de droite et de gauche, chemins du corps subtil qui représentent dans l'espace du corps de l'adepte la dualité, le souffle agité par l'objectivité et le temps ordinaire. C'est alors le souffle « ascendant », lequel n'est pas confiné par Abhinavagupta à la fonction digestive ou sexuelle. Ce qu'il fait « fondre », ce n'est pas exactement la « lune » du cerveau, comme dans l'imagerie tantrique commune et comme dans les pratiques bouddhistes célèbres[2], mais bien plutôt l'ensemble des traces psychiques résiduelles qui, en se réveillant, formeront l'expérience subjective. Le devenir est comme du beurre clarifié durcit par le froid. Le souffle ascendant est un feu qui le fait fondre.

Une telle visualisation est d'ailleurs prescrite dans le rituel de la déesse Parā enseigné par Abhinavagupta, tel qu'il est conservé dans la liturgie très vivante aujourd'hui, probablement composée dans le Sud de l'Inde, du *Paraśurāmakalpasūtra*. Dans ce rituel qui doit être exécuté vers minuit, moment de la résorption maximale, l'initié doit visualiser les trente-six principes constituants du réel selon le śivaïsme (*tattvāni*) sous la forme de morceaux de beurre clarifié que le feu de la conscience, une fois éveillé, va faire fondre. Le beurre fondu, en retour, alimente la flamme du feu ascendant. Cette boucle vertueuse symbolise le fait qu'une fois les perceptions reconnues pour ce qu'elles sont, elles renforcent le réveil de la conscience. La fonte du beurre représente pour

1. IPV II, p. 273.
2. Celles de la soi-disant « chaleur intérieure ».

Abhinavagupta la fusion des objets connaissables et donc le retour à l'Apparaître indifférencié. Au fur et à mesure que la discontinuité des perceptions s'estompe, l'Acte de conscience s'éveille pour ainsi dire à sa nature toujours déjà parfaite. Tout ce processus correspond au « quatrième état ».
Cette imagerie du feu qui fond du beurre et qui l'alimente en retour est également présente dans des *yoginī* tantras bouddhistes sous la forme du *caṇḍalīyoga*, sorte d'équivalent bouddhiste du *kuṇḍaliṇīyoga*. L'image du feu est donc particulièrement importante.

Re-venir au monde

Une fois la fonte de la temporalité achevée, consommée, seule règne la cinquième et dernière sorte de souffle, « l'omniprésent » (*vyāna*) dont la fonction ne consiste pas à coordonner les fonctions corporelles, mais représente plutôt l'état ultime de la conscience, une fois que toutes les traces résiduelles susceptibles de jeter à nouveau la conscience dans la dualité et la peur se sont dissoutes par la force de l'absorption dans l'intervalle. La conscience a complètement retrouvé sa fluidité intrinsèque, sans craindre de retomber dans la contraction – l'inquiétude – propre à la conscience profane. L'adepte s'absorbe alors sans interruption dans l'Acte de conscience. Cette absorption étant ininterrompue, on peut dire qu'il a échappé au temps. Cependant, et dans la mesure où il ne meurt pas sur le coup, le temps ne disparaît pas entièrement pour lui, sans quoi il cesserait de respirer, de s'alimenter, etc.
Au terme du processus de conversion vers la source éternelle toujours déjà présente, il laisse donc de nouveau s'écouler le cours du temps, mais cette fois-ci, il le ressaisit comme étant la libre connaissance graduelle qu'il prend de lui-même. Le devenir devient adoration du Seigneur. Il conserve donc certaines traces résiduelles du temps, traces nécessaires à cette adoration incarnée. Autrement, on s'expliquerait mal comment le délivré-vivant pourrait conserver la mémoire de son identité, celle de sa filiation, etc., à l'instar d'Abhinavagupta. De fait, la fin effective du devenir, sa réintégration totale, n'a lieu qu'au moment de la mort. Pour le délivré-vivant, le souffle « omniprésent » reste présent à l'arrière-plan du va et vient des souffles, de l'acceptation et du

rejet, ainsi que du flot des paroles. Cependant, l'intervalle et le « non-état » qui le dépassent en incluant tous les autres états sont des paradoxes pour l'entendement : ils incarnent le miracle de la liberté absolue telle qu'Abhinavagupta la conçoit.

Mais pourquoi cet intervalle, que nous traversons tous 24 600 fois par jours (!) selon Abhinavagupta, n'est-il pas pour nous cause de réveil ? C'est que cette résorption qui se prolonge dans chaque intervalle entre le souffle inspiré et celui de l'expir, est un repos *provisoire* dans un état de quasi-inconscience qui, même s'il est tenu pour une pure inconscience par le profane, ne lui en est pas moins profitable. On observe, en effet, que le corps meure s'il est privé de cette inconscience, en particulier celle du sommeil profond. Mais le souffle « ascendant », igné, ne s'allume que par une attention ardente, amoureuse, élan identique à la Déesse et à la grâce.

Ces entrelacs d'images fort complexes sont d'une importance que l'on pourrait difficilement surestimer. Depuis les discours les plus anciens[1] jusqu'au tantra bouddhiste de *Kālacakra*[2], le temps (*kāla*) de l'équinoxe est le Moment (*kāraḥ, kairos*) par excellence, celui que visent tous ceux qui aspirent à la délivrance. Aujourd'hui encore, tous les Hindous de Bénarès, et même ceux qui n'ont jamais entendu parler de ces spéculations, vont se baigner au moment des équinoxes ou des éclipses. Abhinavagupta ne manque pas de rappeler les vertus de ces moments, même pour ceux qui ne désirent pas la délivrance. Dans le Kālīkrama et la théosophie Abhinavaguptaguptienne, ces images accèdent au rang de thème quasiment pictural, au même titre que l'atteinte de l'Éveil dans le bouddhisme. Ainsi, la notion la plus ésotérique de la tradition du Krama, « l'engloutissement du temps », ne consiste-t-elle en rien d'autre qu'en un repos dans l'instant présent, repos qui abolit peu à peu l'esprit et ses tourments.

1. Ceux du Veda (c. 1500 à 300 av. J.-C.).
2. C. XI^e siècle.

Le maṇḍala : une carte universelle

Mais revenons à notre rituel quotidien. Une fois la *kuṇḍalinī* déployée, une fois tout sens de la séparation aboli, l'adepte est pour de bon identifié au Seigneur. C'est dans cette extase qu'il visualise ensuite le *maṇḍala* du Trika, à même son corps individuel qui, de manière incompréhensible, est devenu identique au corps cosmique.

Ce *maṇḍala* est visualisé, comme tous les *maṇḍalas*, en trois dimensions et à l'intérieur du corps. Il constitue le sanctuaire dans lequel va résider le panthéon, en l'occurrence les trois déesses qui forment la triade du Trika. Concrètement, il s'agit d'un trident. Sur ce support visualisé sont ensuite projetées les différentes hiérarchies cosmiques, divines et religieuses, exactement comme pour n'importe quel rituel tantrique. La base du trident comprend les cinq grands éléments matériels. Depuis le nombril jusqu'au palais s'élève le « manche » du trident, sur lesquels sont installées les vingt-cinq catégories suivantes, à savoir les cinq sortes de perceptions des sens (formes, sons, etc), les cinq organes d'action, les cinq facultés de connaissance, l'ego, le sens commun, l'intellect, la nature, l'esprit (ici assimilé au psychisme individuel) et enfin les cinq « camisoles » qui contractent la parfaite conscience de soi en une conscience limitée, individuelle : nécessité causale (ou *karma*), attachement, durée, connaissance et action limitées. Au-dessus du palais se trouve le « nœud », symbole de la Māyā, puissance quasi-matérielle à la source de toutes les catégories de l'expérience limitée que l'on vient d'énumérer. Au-dessus encore se situent les plans de la pure Science, du Seigneur, de Sadāśiva, de Śakti et de Śiva. Ces deux derniers éléments n'en forment qu'un seul. Les trois précédents, en revanche, désignent à la fois des étapes dans la réalisation de la parfaite conscience, et aussi des niveaux auxquels sont situées des traditions śivaïtes ésotériques moins élevées que celle du Trika. Au sommet du crâne repose Sadāśiva, la forme du Seigneur adorée dans le śivaïsme dualiste du Siddhānta. De son nombril se déploient les trois pointes du trident de la gnose. Sur chacune des pointes se trouve un lotus sur lequel repose une forme de Bhairava, forme du Seigneur adorée dans le śivaïsme ésotérique. Ces Bhairavas sont allongés et servent de trônes aux trois déesses du Trika. De sorte que, comme le note

Alexis Sanderson, la déesse qui servait de trône à Śiva dans le śivaïsme dualiste devient l'impératrice qui trône sur Śiva. Les rôles sont inversés. D'ailleurs, quelques tantras du Kālīkrama inversent également les rôles dans la présentation même de leurs textes : au lieu que la Déesse interroge le Dieu, c'est le Dieu qui supplie la Déesse de lui révéler sa propre identité. Cette inversion a un sens profond, car la Déesse personnifie la connaissance que le dieu a de lui-même et de ces possibilités. Autrement, l'absolu demeurerait inconscient, privé de liberté. Il ne serait donc pas un « seigneur », mais seulement un absolu neutre, passif par delà toute activité, comme dans le Vedānta.

Les trois déesses personnifient les triades qui, selon le Trika, constituent toute expérience. Au centre siège la « suprême » (*parā*). L'adepte la vénère alors en tant que quintessence de la triade des déesses et de leurs entourages respectifs, imposés sur les pétales des lotus. À ce stade, les offrandes ne sont même plus visualisées, mais sont plutôt constituées par la compréhension de la doctrine de la Reconnaissance, selon laquelle chaque instant de l'expérience est le jeu d'une conscience souveraine. L'offrande suprême est la parfaite conscience de soi, laquelle n'est autre que la déesse « suprême ». Autrement dit, l'ensemble du culte n'est qu'un redéploiement des Puissances sur fond de reconnaissance de ce qui avait toujours été présent. L'adepte recouvre ainsi l'intuition qu'il est doué de conscience infinie et toute-puissante. Son impression d'être limité n'est que la conséquence d'une autre intuition, qu'il redécouvre à présent, selon laquelle il est illimité.

Notons qu'Abhinavagupta a également enseigné une version du culte qui ne s'adresse qu'à elle. Or, cette liturgie est la seule qui ait survécue jusqu'à nous, avec quelques modifications, sous une forme intégrée à d'autres systèmes tantriques, en particulier la Śrīvidyā.

La réalisation que lien et liberté sont deux faces d'une seule et même liberté absolue est personnifiée par une quatrième déesse provenant d'une autre tradition, celle du Kālīkrama. En se combinant à chacune des trois déesses, elle engendre la danse des douze formes de Kālī, cercle qui constitue selon Abhinavagupta le panthéon ultime. Il en a donné une description lyrique dans un hymne qui exprime à la fois la dévotion la plus intense et une connaissance approfondie de la Reconnaissance.

Au-delà de sa complexité apparente, le point essentiel qui s'en dégage est de plonger dans l'intervalle entre les pensées, tout comme auparavant, l'adepte s'est recueilli sur l'intervalle entre les respirations. Cet « équinoxe » est en effet le point faible du *saṃsāra* et le moyen de dévorer le devenir temporel.

Cette liturgie peut être répétée plusieurs fois par jour, mais pratiquement, elle est pratiquée en fin de matinée, le reste du temps étant consacré à l'étude ou à d'autres rituels, occasionnels ou optionnels, par exemple lors de la venue d'un maître vénéré, lors d'un enseignement ou pour aider un patron royal à défaire ses ennemis. Comme on le voit, la vie selon Abhinavagupta est jusqu'au bout une réunion du sacré et du profane, à l'instar de la tendance la plus constante du tantrisme.

CONCLUSION
UNE RENAISSANCE POUR LA RECONNAISSANCE ?

Malgré tout son génie et une certaine mégalomanie, Abhinavagupta n'a pas prétendu avoir tout dit. Il y a deux raisons principales à cela : premièrement, la grâce fait tout. Or cette grâce, c'est encore un autre nom de la liberté de la conscience. À cause d'elle, Abhinavagupta admet que l'on peut atteindre le terme de la voie du Seigneur sans l'aide de son enseignement ou sans l'intermédiaire des initiations et des rituels. Il y a des êtres consommés en connaissance qui sont « initiés par les déesses que sont leurs propres facultés » sensorielles et mentales. D'autre part, les circonstances jouent un grand rôle à côté de la grâce. De même qu'un visage peut être totalement déformé et remodelé en vertu de la forme de la surface sur laquelle il se reflète, de même l'enseignement peut prendre des formes inattendues. L'œuvre d'Abhinavagupta, dont nous avons ici offert quelques aperçus partiels et partiaux, en est l'exemple typique. Le fils de la Yoginī a parlé de métaphysique, de rituels ésotériques, de sexualité, mais aussi de création artistique, de théâtre et de logique (une œuvre, aujourd'hui perdue, lui fut consacrée). Et cela n'est guère étonnant dans un système qui se veut l'incarnation de la magnanimité du Seigneur de toutes les possibilités, réelles comme imaginaires, pour qui chaque partie contient le tout.
Un discours sur Abhinavagupta ne saurait donc prétendre avoir le dernier mot. Abhinavagupta a d'ailleurs eu conscience de la nature inachevée et ouverte de son œuvre. C'est pourquoi Abhinavagupta ponctue l'une de ses œuvres les plus visionnaires par cette exhortation :

« Ce qui arrive si l'on s'en remet à cette conscience, demandez-le à votre conscience ! Elle ne se réduit absolument pas à tout ce que (j'en ai dit) ; je n'ai montré qu'une fraction du chemin. Qui, en vérité, peut dire que la conscience

– la (Déesse) Bhairavī – ‘se limite à cela’ ? Je l’ai rendue évidente dans la mesure où j’ai été rendu plus compétent par la grâce que j’ai reçue. D’autres sujets connaissant que moi, aujourd’hui ou en un autre temps, raisonnent, ont raisonné ou raisonneront d’une manière plus subtile encore. Dans le glorieux traité *Pūrva*[1], (le Seigneur) a démontré que, de toutes les parties lumineuses[2] du yoga, le (raisonnement) est le soleil, grâce auquel on est délivré et on délivre (autrui). Voilà ce que les sages qui aspirent à (l’accomplissement) suprême doivent absolument comprendre et méditer, délaissant un moment la jalousie qui vient si aisément aux mortels. Immédiatement après avoir (ainsi) examiné (les choses au moyen du raisonnement), on reposera dans le Soi. Cela suffira à pacifier automatiquement et sans exception les lambeaux des nuages (qui voilent) le soleil de la conscience ».[3]

Qu’en est-il un millénaire plus tard ?

De fait, le système de rituels composés par le maître de Śrīnagara n’a guère survécu plus de quelques siècles au Cachemire même, affaibli par les destructions islamistes et dénigré par le brahmanisme. Cependant, la liturgie de la déesse Suprême a été intégrée dans d’autres systèmes, en particulier dans le Sud de l’Inde. La philosophie de la Reconnaissance s’y est perpétuée jusqu’à nos jours, sous des formes malheureusement méconnues par les adeptes de ces pratiques[4]. Mais dans la vallée du Cachemire, l’essence de la gnose transmise par Abhinavagupta est toujours vivante parmi une poignée d’adeptes[5], et cela malgré le génocide dont sont victimes les Hindous du Cachemire dans la plus grande indifférence.

Ailleurs dans le monde, le « śivaïsme du Cachemire » connaît une vogue grandissante. Mais la plupart de ceux qui se réclament de ce

1. *Le Mālinīvijayatantra.*
2. « Lumineuses » car, de même que la lumière éclaire les choses, de même les six étapes du yoga śivaïte sont censées faire connaître le Seigneur.
3. PTV, p. 74.
4. Nous pensons en particulier aux traditions tantriques les plus populaires dans l’Inde actuelle : Śrīvidyā (surtout dans le Sud) et Daśamahāvidyā (surtout au Bengale et dans le Nord).
5. À Śrīnagara (en été) et à Delhi (en hiver) on peut rencontrer Prabhā Devī. Dans cette mouvance, citons encore Lakṣman Joo, Rāmeśvar Jhā, Gopinātha Kavirāj et Śārikā Devī.

courant ne font qu'en trahir le message pour accomplir leurs desseins mercantiles, sans guère d'égards pour ce maître dont ils se réclament pourtant, n'hésitant pas à lui faire dire le contraire de ce qu'il enseigna, du moment que cela flatte la clientèle... D'autres s'inventent des maîtres taillés sur mesure, dans la lignée des grands romans « exotiques » du début du XX^e^ siècle[1]. Le śivaïsme du Cachemire a eu une grande influence à partir des années 1970. Nous pensons à Osho ou à Adi Da[2]. Du côté des influences directes ou indirectes, il faut également nommer Râmakrisna, Shrî Aurobindo, Ramana Mahârshi, Nisargadatta Mahârâj, Muktânanda et Jean Klein. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail ces interprétations. D'ailleurs, nous ne prétendons nullement détenir les clefs du paradis cachemirien. Répondant à l'invitation d'Abhinavagupta lui-même, chacun a le droit de s'inspirer d'une œuvre aussi stimulante et réjouissante. Il est tout à fait légitime d'interpréter cet enseignement, pour autant qu'on le dise clairement, sans se cacher derrière un pedigree factice.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre d'Abhinavagupta est sans doute de celles qui survivront aux vogues et aux manipulations anecdotiques. Elle n'appartient qu'à ceux qui la lisent avec délectation, telles des abeilles butinant ça et là pour concocter leur miel.

1. Ce genre de divagation de date pas d'hier. Sur l'histoire déjà ancienne du tantrisme en Occident, voir l'ouvrage amusant de Hugh Urban *Tantra : Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religions*, University of California Press, 2003.
2. *Alias* Franklin Jones.

CINQUANTE STANCES POUR EXPLIQUER LA RÉALISATION ULTIME[1]

composées par Abhinavagupta[2]

1. Selon Madhurājayogin, disciple d'Abhinavagupta venu du Sud de l'Inde, le maître de Śrīnagara aimait composer des œuvres détaillées pour les résumer ensuite dans des petits textes plus accessibles ou plus faciles à mémoriser. Dans sa *Méditation sur le maître sublime* (*Śrīgurunāthaparāmarśa*, 8), Madhurājayogin compare cette œuvre à une liane magique capable d'exaucer tous les désirs, car l'enseignement offert ici est réputé capable de libérer de tous les liens, en même temps qu'il peut combler tous les désirs. De plus, la liane est une image traditionnelle de la Déesse, souvent comparée à un arbre immense, en particulier dans la tradition du Krama.
2. Ou par un de ses fidèles disciples.

Je médite[1] le Cœur du Seigneur[2],
Parole qui ne peut être énoncée[3],

1. Terme védique qui désigne l'étude répétée d'un sujet ou d'un texte. À ce sujet, voir l'étude de C. Malamoud, *Le Svâdhyâya, récitation personnelle du Veda*, I.C.I., 1977.

2. Le « Cœur du Seigneur » est la Déesse, la conscience de soi qui fait du Soi un être capable de désirer, de connaître et de créer librement.

3. « Énoncer », c'est réciter un mantra, depuis ses sonorités grossières jusqu'à la résonance ultime qui se confond avec la conscience. Pour Abhinavagupta, la Parole ne désigne pas seulement les langues humaines et les sons des animaux, mais aussi toute expérience en général, mêmes celles qui sont réputées « non verbales », comme la perception sensorielle, la faim ou la soif. Toute conscience, verbale ou non verbale, est « parole » en ce sens qu'elle est « conscience de » son objet, de même qu'un mot est un acte de conscience qui vise un objet. Cette succession d'actes de conscience surgit sur un fond de conscience indivise. Mais ce fond n'est pas indifférent à ce qu'il fonde comme le serait un miroir par rapport à ses reflets. Il est plutôt comme l'océan par rapport aux vagues. L'océan (la conscience indivise) ne se réduit pas aux vagues (les actes de conscience successifs), mais les vagues sont le mouvement même de l'océan. Elles expriment sa vraie nature. Elles ne sont pas des projections illusoires sur un substrat immobile. La conscience est le pouvoir de sentir et de changer tout en restant soi-même. Cette conscience est une parole que nul ne peut énoncer et que personne ne peut réduire au silence. Elle s'énonce elle-même spontanément sous la forme des tous les états de conscience de toute la hiérarchie des créatures. Cette procession des innombrables formes de subjectivités peut être vue comme une succession de paroles et d'expériences différentes, ou bien comme un seul et même acte de conscience, un seul mantra, qui serait « je suis je », déploiement de la dualité dans l'unité, puis de la dualité dans l'oubli de l'unité, et enfin retour à l'identité comprise comme perception simultanée de l'unité et de la dualité sur un fond unique de conscience.

Débordante[1] de repos[2] et de pouvoirs infinis,
En laquelle tout commence et tout s'achève[3].

Tel est le Dieu Terrifiant[4].

---

1. La conscience est « débordante » car elle est la source de tous les phénomènes. Mais comme rien n'existe hors d'elle, elle n'a besoin de rien. Cette créativité de la conscience est donc un désir, mais un désir qui naît d'une plénitude, et non pas d'un manque. La manifestation n'est donc pas un moyen en vue de satisfaire un besoin, ou de réaliser une fin morale, mais un jeu, gratuit et spontané.
2. L'expression « déborder de repos » est paradoxale, car la conscience est un pouvoir paradoxal : elle peut changer tout en restant elle-même (comme pouvoir de connaître et de se reconnaître en dépit du changement). Abhinavagupta compare cette propriété singulière à une « sorte de vibration », c'est-à-dire à un mouvement immobile, incompréhensible mais dont nous faisons tous l'expérience quotidiennement, par exemple lorsque nous ressentons un frémissement à la vision d'un sourire ou, au contraire, en apercevant une scène choquante.
3. Tout commencement et toute fin ne peuvent exister que dans la conscience, pour elle et par elle. Sans ce pouvoir de connaissance, aucune limite n'est connaissable, de même que les formes des corps ne peuvent être perçues si elles ne sont pas éclairées. Mais quand la conscience manifeste les choses, elle *se* manifeste. Même lorsqu'elle manifeste autre chose qu'elle-même, à savoir des objets dépourvus de conscience, c'est encore elle qui brille, mais sous l'aspect paradoxal de son contraire, tout comme un miroir, en vertu de sa pureté même, reflète en lui des reflets qui semblent exister à l'extérieur de lui. Ce pouvoir de s'apparaître comme autre que soi est le pouvoir de connaissance (*jñāna*). Quand cette altérité est perçue dans l'oubli total du fond conscient, c'est la puissance d'illusion (*māyā*), la dualité à l'état pur. Mais finalement, ce pouvoir de s'aliéner est la liberté absolue (*svātantrya*) de la conscience. Contrairement à ce qu'affirme les autres formes de non-dualisme, le « mental » n'est pas la cause de cette illusion. Car la croyance en notre finitude est antérieure à l'apparition du mental. Et ce sentiment obscure d'être incomplet, impuissant, est l'effet de la liberté de la conscience.
4. Bhairava. Nom principal de Dieu dans le śivaïsme ésotérique. Abhinavagupta en donne plusieurs justifications : il est la manifestation qui terrifie les êtres sous la forme du devenir douloureux, fait de naissances, de vieillesses, de maladies et de morts. Mais il est aussi celui qui est toutes choses et qui protège ceux qui se reconnaissent comme essentiellement identiques à lui. Tous les dieux, comme tous les êtres en général, sont des « contractions » de cette Lumière aux pouvoirs infinis. Il est ainsi appelé Seigneur suprême, pour rappeler que, contrairement aux autres dieux, sa souveraineté ne souffre absolument aucune limite. Toute liberté est une forme limitée de sa liberté absolue. Mais un être, même limité, *est* le Seigneur qui se contracte librement lui-même, par jeu. Par conséquent, si nos pouvoirs sont limités, c'est que, en tant que Seigneur absolument libre, nous l'avons désiré.

Tous les dieux sont faits de lui.
Telle est la Déesse Terrifiante[1].
Existence et inexistence sont faites d'elle[2].

Telle est la connaissance[3] du Terrifiant.
Même l'ignorance est faite de cette (connaissance),
Car la doctrine adverse
Est elle aussi faite de la doctrine du Terrifiant[4].

---

1. La Déesse est la conscience de soi de Dieu, elle est la somme de tous ses pouvoirs innombrables.
2. Comme nous l'avons dit, rien n'existe en dehors de la conscience, pas même l'inexistence, car constater que quelque chose est inexistant ou absent est encore un acte de conscience. La conscience est alors la « grande existence » qui embrasse en son sein existence et inexistence.
3. La gnose (*jñāna*) ou connaissance salvatrice révélée aux hommes (et aux dieux, dans la mesure où eux aussi font partie du devenir douloureux car inabouti) et qui constitue *le* tantra. Cet « océan de connaissance » se fragmente ensuite peu à peu en cinq torrents, pour en arriver à former le corps de la révélation śivaïte avec ses nombreux tantras. Abhinavagupta compare également cette révélation à un banian aux multiples ramifications. Pour ceux qui n'en possèdent pas les clefs, cet ensemble est un océan où l'on peut se noyer. Sans un maître pour l'interpréter, du moins. C'est ainsi que, par exemple, Kṣemarāja extraie l'essence du « vaste océan de la Reconnaissance », qui est elle-même l'essence de l'océan des tantras de Śiva.
4. Non seulement la gnose salvatrice (*jñāna*) est une connaissance divine, mais c'est encore *toute* expérience, même la plus banale. Toute connaissance est connaissance du Soi, puisqu'il n'y a rien à connaître en dehors de lui. Le Soi est toujours déjà connu. Le but de la Reconnaissance n'est donc pas de faire connaître le Soi au sens d'en produire l'expérience, mais simplement d'ôter le voile de confusion qui nous fait prendre le Soi de parfaite béatitude pour un monde hostile ou absurde. Ce monde est celui de la dualité absolue, oublieuse de son fond d'unité vivante. Le remède, selon Abhinavagupta, consiste à anéantir la dualité par la dualité, les pensées fausses par des pensées vraies. Comme un soleil qui perce à travers un amas de nuages passagers, le soleil du Soi brillera alors de nouveau de tous ces feux. Il faut comprendre que, dans le système d'Abhinavagupta, l'ignorance n'existe pas. Elle n'est pas une absence pure et simple de connaissance, car la connaissance, c'est la conscience. Or, rien n'existe en dehors de la conscience, et l'absence de la conscience ne peut exister que dans la conscience (c'est le pouvoir d'illusion, *māyāśakti*). Donc l'ignorance ne peut être absence de connaissance, mais plutôt connaissance *incomplète* du Soi. Ce que nous expérimentons à chaque instant, c'est bien le Soi, mais nous considérons que seul « notre » corps est notre Soi, alors que nous sommes absolument tout. Le

L'état de la Terrifiante
Est celui dans lequel reposent simultanément les Six Chemins[1].
Elle est la réalisation ultime indicible,
Le but de tous les tantras.

Elle est désir, connaissance et action réelle[2]

---

but de la Reconnaissance n'est donc pas d'anéantir le Soi ou même l'ego, mais plutôt de le dilater à l'infini. Enfin, cette idée que l'ignorance est faite de connaissance incomplète doit également se comprendre en un sens dialectique : toute expérience n'est que la conscience de soi à la recherche de son accomplissement. De même, les différents points de vue, y compris les « philosophies » et les idéologies religieuses ne sont des étapes vers la pleine et parfaite connaissance de soi. Voir, à ce sujet, *Au Cœur des tantras*, p. 33 et p. 147.

1. Les « Six chemins » (*ṣaḍadhvan*) sont six voies pour revenir au Seigneur, à la conscience en sa plénitude. Ce sont six manières d'envisager la manifestation. Puisque toute manifestation est une manifestation du Soi, toute manifestation peut servir de voie vers lui. Dès le śivaïsme ancien, Śiva se manifeste principalement de huit manières - Terre, Eau, Feu, Air, Espace, Soleil, Lune, Soi - qui sont autant de moyens de s'identifier à lui. Abhinavagupta explique qu'il y a autant de voies qu'il y a de manifestations particulières. Même les perceptions quotidiennes peuvent êtres des accès au Soi. Mais plus la manifestation en question est universelle, plus elle est « proche » du Soi. À ce titre, la conscience, étant absolument universelle, est le moyen parfait qui se confond avec l'éveil, celui-ci étant ce qu'Abhinavagupta nomme « la liberté dès cette vie ». Ces six voies sont six hiérarchies. La plus célèbre est celles des 36 catégories (*tattva*). Ces schémas, très complexes et issus d'élaborations séculaires, sont le squelette du śivaïsme. Impossible de pénétrer dans l'univers symbolique des rituels et des initiations sans une certaine familiarité avec ces hiérarchies. Comme dit Abhinavagupta, « sans la connaissance des Six chemins, impossible d'être délivré et de délivrer autrui ».

2. Ou action excellente, sainte, authentique, bonne (*sat*). L'auteur souligne ainsi que le Soi est actif. La conscience est activité, et pas seulement connaissance. Plus exactement, l'activité – comprise comme mouvement – est le prolongement de la connaissance, et la connaissance est une activité subtile. Les deux sont inséparables comme la graine et la pousse, comme l'océan et les vagues. Cette vision de la non dualité entre connaissance et action est riche de conséquences pratiques. L'adepte de la Reconnaissance va d'abord reconnaître la conscience en son aspect subtil, au repos, comme un soleil entre les nuages, puis il va intégrer toutes les activités à cette reconnaissance, comme un soleil brillant de tous ses feux dans un ciel limpide, ou comme un feu qui consume tout son combustible. La pratique tantrique comprend donc deux phases qui sont à l'image de ces deux aspects – connaissance et activité, c'est-à-dire introversion et extroversion. La voie est parcourue quand ces deux

Immergés dans le Soi de pure conscience, de pure félicité[1].
Elle est le cœur du Dieu des dieux,
Elle est le royaume indivis du Terrifiant[2].

Parce que sa nature est conscience,
Ce Dieu est le Seigneur qui prend conscience de lui-même[3].
Il assume alors (tous) les rôles
Depuis l'absolu jusqu'à la matière solide[4].

---

aspects – *nirvāṇa* et *saṃsāra* – sont parfaitement harmonisés, sans plus aucune séparation entre intérieur et extérieur. On peut ajouter à ce schéma le désir, compris comme source vivante des pensées et des actes. Mais cela ne change rien à la compréhension de l'ensemble : il s'agit toujours d'harmoniser ces différents pouvoirs, de réconcilier dualité et unité.

1. Désir, connaissance et activité sont « immergés » dans la conscience, c'est-à-dire dans la félicité. Ces cinq aspects sont simplement différents degrés de différenciation d'un seul et même acte, celui de la conscience de soi. Dans le śivaïsme du Cachemire, en effet, la réalité ultime n'est pas une substance. Elle est, au contraire, sans substance, dépourvue de toute nature propre, fixe (*niḥsvabhāva*). Ce point le rapproche évidemment du bouddhisme. Mais le Soi n'est pas non plus un néant absolu : il est doué de pouvoirs infinis, tous pouvoirs subsumés sous le terme de « conscience ». Et cette conscience n'est pas une *chose*, mais un *acte*.

2. Le Soi est ici comparé à un roi et la Déesse à son royaume.

3. Cette phrase insiste sur le fait que le Soi est doué de conscience. Et cette conscience est conscience de soi, *du* Soi, et non simple lumière sans retour sur soi. Abhinavagupta explique que cette conscience de soi n'implique pas pour autant dualité, car c'est le Soi qui prend ainsi conscience de lui-même. Dans l'acte de conscience de soi, le sujet est l'objet : il y a donc distinction, mais pas séparation. Si l'on objecte que nulle chose ne peut être à la fois sujet et objet (de même qu'une épée ne saurait se trancher elle-même), Abhinava répond que la conscience n'est pas une chose, mais un acte et une liberté unique en son genre. Quand on dit que le Soi se connaît lui-même, il ne s'agit pas d'une connaissance grossière impliquant séparation et objectivation. La conscience est incomparable. Et ce qui le montre, c'est l'expérience, que nul ne peut nier.

4. Nous avons dit que la conscience de soi n'impliquait pas *nécessairement* une dualité entre le sujet et l'objet. Néanmoins, cette conscience de soi peut aussi s'exprimer sous des formes duelles, jusqu'à l'oubli quasi-total de l'unité, déployant ainsi la hiérarchie de toutes les subjectivités possibles, schématisée ici par les 36 catégories (*tattva*) constitutives du réel. Ces états de conscience sont des rôles assumés par le Soi. Car celui-ci n'est pas plus limité par la dualité que par l'unité. Son unité foncière ne lui interdit pas la dualité, et réciproquement. Sans cela, le Soi ne serait pas souverain, mais inerte à l'image d'une pierre.

La manifestation des Six Chemins
Est alors celle du Seigneur
Qui vibre tour à tour comme signifiant et comme signifié[1],
Selon un ordre grossier, puis subtil, et enfin suprême[2].

Cet ordre spatio-temporel est le souffle de la conscience,
Divisé (en deux aspects).
Source des apparences multiples,
Il est séparé du sujet connaissant[3].

Il y a deux modes (dans cette manifestation) :
L'un est pur, l'autre est impur.
La manifestation pure est l'immersion dans notre propre subjectivité
Des choses (d'abord) extériorisées.

De même, la manifestation impure a lieu quand les choses, (pourtant)
Immergées (dans le Soi), ne sont pas (perçues) ainsi comme reposant dans le Cœur.

1. La Lumière consciente « vibre à travers le signifiant et le signifié » qui sont comme ces deux pôles. Le « signifiant » est la conscience. Le « signifié » est le Soi visé par l'acte de conscience. Puis cette « conscience parfaite du Soi » se fragmente en d'innombrables aspects plus ou limités, jusqu'aux mots et aux formes ordinaires. Ainsi, bien que tout repose en elle, la conscience n'est pas confinée en elle-même. Au contraire, elle est ouverture et fécondité. Le terme de « vibration » (*spanda*) désigne ce paradoxe d'un acte transcendant (vers l'Autre) et immanent (en Soi) à la fois.
2. Quand nous parlons, par exemple, l'intention de parler est « suprême ». La pensée de cette parole est « subtile » et la parole prononcée est « grossière ». Ces trois plans correspondent aux trois plans de la Parole : Voyante, Médiane et Articulée.
3. Cette manifestation est « séparée du sujet connaissant » limité. Ce qui revient à dire que le monde n'est pas la création d'un individu. Abhinavagupta rejette le solipsisme, qui consisterait à affirmer que « seul ce qui est dans *ma* conscience existe ». Du reste, les stances qui suivent sont consacrées à préciser la distinction entre mondes « publiques » et « privés ».

Dans chacune de ces deux sortes de manifestation,
Il y a une hiérarchie infinie d'états.[1]

Quand il y a manifestation
Des sujets avec les objets qui leur sont adaptés[2],
Alors le sujet et l'objet, qui peuvent être « objectifs » ou non,
Sont séparés.

On définit la création (« objective ») de Śiva
Comme une apparence claire qui n'est pas construite (par l'individu)[3].
La seule cause de cette émanation indivise de Soi
Est notre Soi.

---

1. Selon ce schéma, il y a deux grandes sortes de manifestation : celle de la dualité dans l'oubli de l'unité (c'est le plan « de Māyā ») ; et celle de la dualité dans la reconnaissance de l'unité. Il y a donc une dualité « duelle » impure et une dualité « non duelle » pure. Concrètement, cela veut dire que la dualité n'est pas mauvaise en elle-même. Elle est le déploiement de la souveraineté de notre vraie nature. Il y a là une différence capitale avec d'autres systèmes indiens, non tantriques, comme le bouddhisme du « petit véhicule », le Sāṃkhya et le Vedānta. Tout cela n'est qu'une conséquence de leur conception du Soi : pour le Vedānta, le Soi est connaissance, l'activité est illusion ; alors que pour Abhinavagupta, le Soi est connaissance *et* activité.

2. L'objet et le sujet sont mutuellement « adaptés ». Kṣemarāja s'en explique à la suite de son maître, dans le *Pratyabhijñāhṛdayam*, 3. Voir *Au cœur des tantras*, pp. 123-136.

3. C'est la sphère « publique », objective, faite d'apparences « claires » comme celle de ce vase, car il est visible par n'importe quel sujet du moment que les conditions sont réunies. Ce monde est agencé (*kḷpta*) par la Lumière consciente. Les pensées, etc. involontaires relèvent également de cette sphère. La sphère « privée », au contraire, est confinée aux individus qui l'imaginent (*kalpita*), comme un vase en or, transparent, qui vole, etc. Mais les mondes subjectifs sont tous dérivés de et animés par le monde de la parfaite subjectivité de la Lumière consciente. Autrement dit, le monde n'est pas foncièrement mauvais. Ce qui sépare l'individu de l'œuvre parfaite du Seigneur, ce sont les réactions liées au langage. La vision de la réalité brute, « claire » est comparée par Utpaladeva à celle d'un enfant avant l'apprentissage du langage. On peut remédier à cette séparation soit par un apaisement progressif des pensées, soit par des pensées conformes à la réalité, des pensées qui viennent de notre vraie nature, telles que « Je suis le Seigneur ; tout ceci est ma manifestation ».

La Puissance qu'est la conscience est connaissance (mais aussi) action.
Voilà pourquoi elle esquisse une dualité.
Dès lors, elle assume un état de connaissance et d'action limités,
Puis manifeste le reste de la dualité.

À cause de ces actions, elle devient activité mentale
Sous la forme de l'intellect et des moyens de connaissance valides[1].
Cette même action, (une fois) délimitée et successive,
Devient les facultés d'actions et de connaissance...

...Quand surgit la connaissance (dualiste)[2].
Le Seigneur est alors appelé « créature asservie »[3].
C'est donc par son propre désir
Que le seigneur Terrifiant devient (un être) limité[4].

1. Les « moyens de connaissance valides » (*pramāṇa*) sont la perception, l'inférence et le témoignage crédible. Selon Abhinavagupta, ces différents moyens sont autant de formes de la parfaite conscience de soi. Ainsi, le « témoignage crédible » (*śabda, āgama, āptavacana*), est à la fois la confiance naturelle qui sous-tend nos activités profanes (nous avons foi dans la continuité du monde, dans sa régularité relative, etc) et la certitude de soi qui est l'âme de toute révélation sacrée, dont celle du tantra. Il y a ainsi un fond commun aux savoirs ordinaires et aux révélations religieuses qui n'est autre que la certitude absolue du « je suis je » (*aham aham*), acte qui caractérise le Soi. Cette intelligence innée (*pratibhā*) est la racine de toutes les autres formes d'intelligence, notamment celle du langage.
2. Autrement dit, l'action est celle du Soi lorsqu'elle est continue, formant un seul et même acte qui est l'énoncé du mantra « je suis je », et cette même action est mondaine lorsqu'elle se fragmente en une succession de formes liées à des moments et à des lieux distincts. La succession des actions constitue le temps.
3. Le Seigneur et les êtres ordinaires sont donc le même être. Comme le précise Utpaladeva, ce n'est pas ce qu'on expérimente qui décide de notre statut - lié ou libre - mais plutôt le regard que l'on porte sur les choses. Si on prend les apparences pour des manifestations de choses étrangères, on est asservi. Si on les considère comme « notre propre corps », on est souverain.
4. Le statut d'être asservi est donc lui aussi une forme de liberté. Le Soi est si libre qu'il en vient naturellement à désirer, par jeu, l'asservissement. Cette idée d'une liberté absolue (*svātantrya*), sauvage et presque irrationnelle, d'une autonomie qui va jusqu'à assumer l'hétéronomie, est le cœur de la pensée d'Abhinavagupta. De même que l'ignorance n'est qu'une forme de connaissance, de même que les choses inertes sont des aspects de la conscience, de même l'asservissement est une expression de la liberté.

De plus, même limitée, cette Puissance
Continue de lui obéir[1].
À cause de son état de contraction,
Les états de Śiva, d'Éternel Śiva, de Seigneur et de Mantra
Deviennent respectivement le vide[2], l'intellect, le souffle vital et le corps[3].

Quant à sa création « subjective »,
Elle est imagination variée portant sur divers objets.
Elle est construite sur la base des réactions
Engendrées par la création (« objective ») de Śiva[4].

Passionné par ces analyses,
Ce sujet-là se limite à cela.

---

1. En effet, Abhinavagupta et Utpaladeva soulignent que, même dans l'état misérable qui est le notre, nous conservons cette souveraineté sous la forme du libre-arbitre, de la mémoire, de l'imagination, et tout simplement sous la forme de l'identité personnelle qui consiste paradoxalement à pouvoir changer tout en demeurant le même.
2. Les états d'inconscience comme le sommeil profond, le coma, l'évanouissement, mais aussi les états de vide mental volontaires. Il est à noter qu'Abhinavagupta se méfie des état de vide passif, d'inertie, de torpeur, pour leur préférer les moments où la conscience s'intensifie, comme dans la colère, la douleur, la surprise, etc.
3. Les états de Śiva, d'Éternel Śiva (*Sadāśiva*), de Seigneur et de Mantra désignent ici quatre formes de subjectivité dans lesquelles la dualité apparaît plus (*Mantra*) ou moins (*Śiva*), mais toujours ressaisie sur fond d'unité. Dans ce contexte précis, « Śiva » et « Seigneur » ne désignent pas le Soi en sa forme parachevée. Le corps, etc. sont les équivalents de ces quatre formes de subjectivité dans la sphère « impure » de la dualité oublieuse de son substrat d'unité, quand la Lumière s'égare grâce à son pouvoir d'illusion (*māyā*), lequel n'est qu'un autre nom de la liberté souveraine du Soi.
4. Cette « création » est le monde que chacun se forge sur la base d'une triple croyance : individualité séparée, séparation d'avec le monde, croyance aux conséquences bonnes ou mauvaises des actes. Elle s'appuie sur la création du Soi, notamment sur ses lois naturelles, lesquelles par leur régularité rendent possible les activités réfléchies.

(Mais) si il repose en lui-même, dans la conscience, sans rien construire[1],
(Alors) il est tranquille.

Ô fils ! Regarde : tout cela, c'est toi.
Tout ce dont tu a conscience
Est fait de conscience et de rien d'autre,
Car ce qui est autre (que la conscience) n'est rien, est irréel.

À quoi bon un moyen (pour l'atteindre),
Puisque rien, absolument rien d'autre que cette réalité n'est possible ?
L'absence d'autre moyen (que le Soi) :
Telle est la méthode du Soi[2].

Retirant son attention de tout,
On se familiarise avec le « je suis je ».
Alors l'Intuition, conscience de soi sans pensée,
Est réalisée.

Possédé par cette conscience de soi
Qui ne possède qu'une seule nature
Malgré les aspects infinis qu'elle assume,
On ne doit pas construire de pensées[3].

---

1. Comme un enfant regarde une fresque. Les yeux sont grand ouverts, mais l'esprit ne saisit rien, si bien qu'il s'apaise, s'éveille puis se dissout. C'est « l'attitude de Bhairava » (*bhairavīyamudrā*), fondement de la « méditation » prônée ici.
2. La « méthode du Soi » (*ātmopāya*) consiste à prendre le Soi lui-même comme moyen, autrement dit à se laisser posséder par la conscience sans références mentionnée plus haut. Abhinavagupta la nomme aussi « méthode minimale » (*alpopāya*) ou simplement « non méthode » (*anupāya*).
3. Notons qu'il ne s'agit pas de supprimer les pensées, mais de ne pas penser. Il y a là une nuance capitale. La plupart des pensées, en effet, sont l'œuvre de la spontanéité de la conscience. Elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises. Il faut donc pratiquer une sorte de mutisme intérieur. Ce sont seulement les pensées construites par un « je » factice, lui même fait de telles pensées, qui doivent cesser, pour laisser place à une pure écoute (*śrutimātra*), qui est un autre nom de la conscience.

Plongeant dans la conscience de soi,
Souveraine de l'espace,
Grand lac de plénitude remplis par les quatre rivières de Celle qui se meut dans l'espace, etc.,[1]
On doit y noyer l'inconscience[2].

On doit avoir foi en ce que
« Je suis Śiva »
Qui réalise les cinq actes
Qui sont, dans l'ordre : création, maintient dans l'existence, résorption, occultation et grâce,

Ou bien qui sont successivement (selon la doctrine ésotérique):
Projection, perception, analyse, destinée et résonance (de la pure conscience)[3].

---

1. Ensemble de déesses propres à la liturgie de la tradition du Krama. Selon Abhinavagupta, elles personnifient l'ensemble des facultés sensorielles et mentales. Elles se « meuvent » toutes dans l'espace de la conscience. Quant cet espace est oublié, c'est l'inconscience et l'asservissement à leur jeux innocents, mais sauvages et donc potentiellement cruels. Quand ces manifestations sont ressaisies comme pouvoirs de la conscience sans pensées, elles renforcent au contraire la non dualité et la certitude de la liberté.
2. Les stances 21, 22 et 23 décrivent la méthode du sans pensée, ou méthode du pur désir, dite « de Śiva » (*śāṃbhavopāya*).
3. Ces termes viennent encore de la tradition du Krama et décrivent l'expérience ordinaire, quotidienne, telle qu'elle se déroule à chaque moment. La « projection » est la manifestation d'une apparence, par exemple ce vase. Sa « perception » est sa subsistance dans le champ de la conscience. L'« analyse » est la pensée qui prend ce vase pour objet, cherchant à déterminer ses qualités en fonction de ses buts utilitaires : la « destinée » (*gati*) est la résorption de cette apparence dans l'arrière-plan inconscient. Le vase ne disparaît pas totalement, au sens ou il laisse subsister différents jugements et doutes, tels que « je devrais avoir ce vase », ou bien « est-ce un vase ou un fantôme ? », etc. Dès lors, ce vase est destiné à subsister à l'état de trace inconsciente. Il ressurgira lorsque les circonstances s'y prêteront, suscitant de nouvelles réactions, et ainsi de suite à l'infini, du moins tant que sa vraie nature de conscience n'aura pas été reconnue. Le Krama compare ces vestiges à un feu qui couve sous la cendre tant qu'il reste du combustible, ou encore à un repas qui est régurgité encore et encore tant qu'il n'a pas été entièrement consumé par le

Les ayant reçu en soi de la bouche du maître[1],
On devient celui qui les réalise.

On doit penser que
« Je suis le Terrifiant, identique à tout.
Ces vagues d'univers sont miennes,
De même que les flammes du feu ou les rayons du soleil.

Je suis (à la fois) un,
(Et) capable de devenir
Le sujet connaissant, la connaissance et l'objet connu.
Je suis capable
D'assumer la forme de la conscience pure, etc.,
(Puis) celle des quatorze (flots de la conscience) à commencer par
Celle qui se meut dans l'espace ».

On doit évoquer lien et délivrance comme étant
Les deux manières d'être (du Seigneur) : séparée ou indivise.
Confiant dans le fait que
« Je suis le Terrifiant »,
On atteint la liberté ultime.

Puisque tu n'es pas dans la succession temporelle,
Tu crées par toi-même
Les choses extérieures et intérieures

« feu » digestif. Ces parfums de dualité sont la base des différences destinées dans le *saṃsāra*, d'où le nom de cette phase. la « résonance » (*nāda*), enfin, est la parfaite conscience de soi, quant l'objet est totalement identifié à la Lumière consciente. Mais même avant cette consommation finale, tout individu traverse des intervalles de pure conscience. Il s'agit donc de les reconnaître pour s'y perdre.

1. Cet enseignement du Krama, issu des déesses mentionnées plus haut notamment, est secret et ne peut être révélé que par un maître à son disciple. Cependant, grâce à Abhinavagupta et à d'autres maîtres du Krama, parfois anonymes, nombre de ces enseignements oraux ont été mis par écrit. Les *Vātulānāthasūtra*, traduits par L. Silburn, recensent ainsi treize de ces aphorismes, avec un commentaire.

Et tu es plein de Puissance[1].

Le couple de la manifestation et du repos
Forme l'extase insurpassable (Ā)[2].
C'est l'étreinte de Śiva et de la Déesse.
Les autres Puissances reposent en elle[3].

Félicité (Ā), désir (I), souveraineté (Ī), éveil (U) et déficience (Ū)[4].
L'apparition du connaissable lié à ces actes de conscience a lieu
Dans le désir sous une forme obscure,
Puis clairement dans la souveraineté.

Ensuite, la connaissance
Est la conjonction de la félicité (Ā) et de l'insurpassable (A).
Cette connaissance est l'âme des objets connaissables.
Tel est le corps parfait du Terrifiant.

1. Les stances 24 à 29 résument la méthode de la pensée pure (*jñānopāya*), autrement dit de la philosophie (si l'on admet que la philosophie peut être une méthode de transformation de soi, et non une simple élaboration de concepts). C'est une formulation très concise de l'argumentaire de la Reconnaissance (*pratyabhijñā*) : Le Seigneur est omnipotent, omniscient et omniprésent. Or, tu as ces attributs. Donc tu est le Seigneur. Comme le pivot de cette méthode est l'examen des pouvoirs (*śakti*) du Soi, on l'appelle aussi « la méthode de la Puissance » (*śaktopāya*). Notons qu'il y est fait allusion à l'enseignement secret du Krama. Il semble que cette tradition soit la source d'inspiration principale de la philosophie de la Reconnaissance.
2. A est la première lettre ou le premier phonème de l'alphabet sanskrit, langue « parfaite » selon la plupart des brahmanes.
3. Ici débute un exposé concis d'un enseignement très technique qui prend comme support les lettres de l'alphabet sanskrit. C'est une description des prises de consciences successives du Soi, depuis la félicité jusqu'à l'inconscience de la matière. Il s'agit de montrer, par une méditation sur des symboles très familiers pour un brahmane, que le Soi est doté de pouvoirs illimités, et que même ce qui limite apparemment le sujet ordinaire n'est, en réalité, qu'une manifestation de ses pouvoirs. Voir *La Lumière des tantras*, chapitre III, la Méditation des phonèmes (*varṇaparāmarśa*).
4. L'exposé commence par les voyelles, chacune désignant un pouvoir, une prise de conscience de soi particulière.

Cette apparition du connaissable
Dans le désir et la souveraineté
Dérive (donc) d'une seule (réalité).
Sous sa forme grossière, (le connaissable) devient les cinq éléments,
À commencer par la Terre[1].

Et sous sa forme subtile, il devient les cinq qualités sensorielles,
À commencer par l'odeur[2].
En assumant sa forme causale, il devient les deux
Pentades des facultés (de connaissance et d'action)[3].

Quand l'état de sujet apparaît peu à peu
Par voilement (temporaire) de l'objectivité,
Il devient le mental, l'ego et l'intellect.
Et quand ces (facultés) sont indifférenciées,
C'est l'état de « personne spirituelle »[4],
Selon que prédomine la contraction ou l'épanouissement[5].

En entrant en contact avec le passé et l'avenir
Il devient double[6].

---

1. Terre, Eau, Feu, Air et Espace.
2. Odeur, saveur, forme, sensation tactile, son.
3. Odorat, goût, vue, toucher, ouïe, puis parole, préhension, locomotion, excrétion et génération.
4. Ou « homme » (*puruṣa*), terme ancien, catégorie ultime selon le Sāṃkhya. Selon le śivaïsme d'Abhinava, ce *puruṣa* n'est que l'individu, résultat de la libre contraction de la conscience.
5. Contraction et épanouissement sont, à toutes les échelles et dans tous les domaines, les deux phases inséparables de la pulsation du cœur formé par le couple du Dieu et de la Déesse. Cette stance veut dire que l'individu est soit mentalement conscient, doué de pensées, soit résorbé dans un état de pure conscience. Mais ces deux états sont limités par leur croyance en l'incompatibilité de la conscience (« pure ») et de l'activité, surtout quotidienne ou sexuelle. Le sujet est alors soumis au dilemme suivant : soit agir mais perdre l'unité ; soit préserver l'unité de la conscience, mais au prix d'un renoncement à toute activité. C'est le dépassement de ce problème qui ouvre le chemin vers la véritable liberté, à la fois connaissance et activité.
6. En effet, l'esprit individuel est soit tendu vers le passé, soit vers l'avenir, ignorant que tout préexiste en lui.

Autrement, parce qu'il n'est pas uni à l'insurpassable,
(Mais seulement) au désir et à l'éveil,

Il a quatre Puissances en lui[1].
Elle retiennent de l'intérieur la personne
Entre le ciel de la conscience et la terre inerte,
Comme Triśaṅku ensorcelé[2].

Trois autres Puissances dérivent du désir aux trois formes[3].
Cette extase (:)[4] devient alors claire au-delà de toute mesure,
À cause de l'extension que prend
Le fruit de cette extase[5].

Dans cette extase,
Une autre agitation advient

1. Ce quatre Puissances qui « tiennent » (*dhāraṇa*) le Soi le contractent et l'enserrent comme dans une camisole (*kañcuka*) : ce sont la capacité, le besoin, la croyance et le temps, plus - omise ici -, la nécessité naturelle.
2. Triśaṅku est un personnage de la mythologie indienne. Ce roi désirait gagner physiquement le paradis. Après moultes péripéties, Indra lui bloqua le passage. Le roi se retrouva ainsi bloqué entre ciel et terre. Mais un sage créa alors pour lui un paradis intermédiaire que l'astronomie indienne a identifié comme étant la Croix du Sud. Cet état indécis symbolise l'inquiétude de l'esprit humain, qui oscille sans cesse de la pure conscience passive à l'action douloureuse. Le statut du sujet ordinaire est ainsi celui d'une sorte de mélange instable, cause d'une perpétuelle errance, versatile et sans repos.
3. Le désir est d'abord sans objet défini : c'est un pur élan inconditionné. Puis son objet s'esquisse et enfin apparaît clairement, devenant peu à peu le désir ordinaire.
4. La lettre AḤ, formée dans la plupart des langues de l'Inde par deux points superposés. Ce double point symbolise la pulsation de la conscience et toutes sortes d'alternances, comme celle de la respiration. De plus, cette lettre se dit *visarga* en sanskrit. Ce terme désigne le son qui correspond à cette lettre - une brève expiration qui fait écho à la voyelle qui précède : « aha ». Mais il signifie aussi « émission », « éjaculation », etc. Dans tous les cas, il s'agit ici de la félicité créatrice engendrée par l'union du couple primordial.
5. Autrement dit, les phénomènes se manifestent, innombrables. N'oublions pas que, pour le śivaïsme, les univers sont infinis en nombre.

À cause d'un mélange varié entre les Puissances du Soi[1].
Mais rien n'existe en dehors de cette extase.

Tout cela existe dans l'insurpassable - le Terrifiant -,
Grâce aux Puissances de désir, etc.
Reposant seulement là,
C'est de là que tout est engendré à chaque instant.

La conscience Suprême est prise de conscience de notre propre Soi
À travers les objets innombrables immergés en lui[2].
Parce qu'elle embrasse tout en elle-même,
Elle est le Mantra, la Parole, la créativité pure.

Elle extrait d'elle-même
Le temps aux trois cours, aux trois chemins et aux trois lieux[3].
Ensuite elle le ramène en soi.
Telle est la sublime déesse Suprême, celle qui déploie et résorbe le temps[4].

---

1. La vue, par exemple, se combine à l'ouïe, et ainsi de suite à l'infini.
2. Affirmation lourde de sens : tout ce que le sujet expérimente n'est que la manifestation de lui-même sous tel ou tel aspect. La cause de la souffrance est l'*excès* de contraction, et surtout l'identification à ces manifestations contractées de soi. Il faut alors reprendre conscience de soi en plénitude, c'est-à-dire sans pensées volontaires.
3. Le temps est constitué de trois aspects : passé, présent et futur. Abhinavagupta explique que le yoga de « l'engloutissement du temps » (*kālagrāsa*) consiste à rester tel quel dans le présent. Ce présent contient le passé et l'avenir. Il est pure existence, conscience de soi. Quoi qu'il arrive, cela arrive dans ce présent. Être dans le présent, c'est donc embrasser le temps et être libre de lui, tout à la fois. Cette attitude est la méthode de Śiva (*śāṃbhavopāya*), l'attitude de Bhairava (*bhairavamudrā*), marquée par le cycle spontané de la conscience (*kramamudrā*). Tout surgit dans la conscience océane et disparaît en elle, « comme l'écume des vagues ».
4. Cet aspect de la Déesse, de la conscience, est nommé Kālī, « celle qui dévore le temps » à chaque instant. Elle émet les choses en les percevant, puis les résorbe en elle. Ce cycle est décrit en grand détail par Abhinavagupta. La méditation sur l'alphabet et sur « l'extase » est l'héritage de la tradition du Trika. C'est « le Cœur comme émanation ». À présent, il fait allusion au « Cœur comme résorption », c'est-à-dire à Kālī, héritage de la tradition Krama. Abhinavagupta exprime une tra-

La déesse Intermédiaire
Est perception de la totalité des phénomènes,
Différenciée (mais) en soi-même.
Cette forme de subjectivité est la Voyante, fondement de l'état de « Seigneur » pour le (Soi)[1].

La Médiane affectée de succession est grossière[2].
Elle agit dans l'organe interne
En une formulation inséparable de la pensée
Différenciée selon les activités du souffle vital[3].

Le sujet soumis à l'illusion[4]

---

dition tantrique qui synthétise ces deux héritages. Le Trika met l'accent sur l'extase, l'émanation et la félicité, la plénitude. Le Krama souligne le vide, l'espace et la résorption (avec une forte influence bouddhiste). Ensemble, ces deux symbolismes sont combinés pour représenter la conscience en sa totalité, à la fois vide et plénitude, activité et repos. La parfaite réconciliation de ces deux aspects est l'idéal incarné par Abhinavagupta.

1. La déesse Intermédiaire symbolise un état de conscience à la fois « suprême » parce qu'il est conscience de l'unité de la Lumière, et « inférieur », parce qu'en lui les phénomènes apparaissent clairement. Le « Seigneur » désigne ce même état, mais dans le schéma de la hiérarchie des 36 éléments (*tattva*) du réel. La Voyante symbolise aussi cet état, mais dans le schémas des quatre plans de la Parole. En un sens, ce registre intermédiaire réalise l'harmonisation à laquelle aspire Abhinavagupta. Elle constitue le modèle vivant de la réintégration de la dualité dans l'unité, sans disparition de la dualité : la liberté incarnée en ce corps avec ses limites naturelles. Pour le śivaïsme du Cachemire, il est donc possible de vivre la pure conscience sans rien éliminer de la diversité de la vie. Il suffit de ne plus être obnubilé par les noms et les formes pour que ces mêmes noms et formes se mettent à célébrer le fond de Lumière.

2. La Parole Médiane, c'est la conscience articulée intérieurement, autrement dit la pensée. Selon les philosophies brahmanistes, pensée et parole sont essentiellement identiques. La pensée est une parole intérieure, privée. La parole (l'Articulée) est une pensée extérieure, publique.

3. C'est-à-dire selon les trois états de la conscience individualisées : veille, rêve et sommeil. Ces états sont déterminés par la nature et le rythme de l'activité vitale, notamment du souffle.

4. La Māyā, quand la dualité fait oublier l'unité, quand les pensées surgissent sans aucune conscience de l'Intervalle entre les pensées.

Est limité à cause du parfum et de la disposition propre à ces deux états,
Car même la Voyante est
Limitée et successive.

Absorbé peu à peu dans ces deux états
En lesquels la pensée est (présente) mais apaisée,
Le fortuné contemple en s'émerveillant
Le déploiement de la conscience de soi[1].

Quand elle est activité consciente
Qui frappe les points d'articulation,
Elle est l'Articulée dont
Les mouvements sont audibles.

Grâce à ces (quatre états de la Parole)
Le langage, mondain ou technique[2], (est possible),
Lui qui consiste à se transmettre la connaissance,
Lui qui est une masse de contractions variées (de l'acte de conscience indivis).

Ainsi, les déesses qui règnent sur les séries (de consonnes), etc.
À commencer par la Grande Souveraine, etc.,
Ne dévorent pas celui
Qui voit clairement la présence infaillible de la Parole jusque dans l'état de veille.

L'état de la Terrifiante doit être atteint,
Réalisé en persévérant dans cette méthode.

---

1. La pensée-parole est déploiement de conscience successive sur fond de conscience atemporelle, comme les vagues sur l'océan immuable.
2. Technique (*śāstrīya*), comme dans les traités de grammaire, de logique, de politique, etc. Selon Abhinavagupta, même les langages des animaux sont animés par la Parole. De même, les discours qui nient la Parole et le Soi, comme ceux des Bouddhistes, sont également animés par cette Parole...

Elle est conscience de soi :
Que l'on s'absorbe en elle, qui est le moyen universel !

Je prend refuge en cette majesté insurpassable,
Secret des Mantras et des Mudrās[1],
Plénitude d'actes de conscience et d'objets
Innombrables, en laquelle réside tout commencement et toute fin.

Gloire aux anciens maîtres,
Dont le cœur est inséparable de Śiva,
(Et) qui ont atteint la réalisation ultime :
La contemplation ininterrompue[2] !

1. Ici, Mantra et Mudrā désignent les cognitions et les actions. Quand la connaissance et l'activité surgissent sur fond de conscience silencieuse, elles deviennent des manifestations sacrées de la Lumière.
2. Ce n'est pas tout de reconnaître la conscience pure : il faut que cette reconnaissance transmute tous les aspects de cette conscience (pensée, souvenirs, rêves, perceptions, émotions, etc), sans quoi la « liberté » n'est qu'une forme d'esclavage déguisé.

BIBLIOGRAPHIE PARTIELLE ET PARTIALE

L'essentiel

La Doctrine secrète de la déesse Tripurā, traduit du sanskrit avec introduction et notes par Michel Hulin, Fayard, Paris 1979. *(La philosophie de la Reconnaissance enseignée à travers des contes initiatiques. De lecture facile, ce texte assez tardif reste à mon sens la meilleure introduction à cette sagesse. Michel Hulin traduit* cit *« conscience » par « pensée »).*

Le Vijñāna Bhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, De Boccard, Paris 1961. *(Un trésor d'expériences variées de notre être profond. Ce texte extraordinaire montre que le śivaïsme est d'emblée inclusif de toutes les approches. De plus, il ne se réduit pas à la philosophie de la Reconnaissance ou à la doctrine d'Abhinavagupta, si brillante soit-elle. L'analyse offerte par Lilian Silburn dans sa « postface », p. 173, est une merveille).*

Les Voies de la Mystique ou l'accès au sans-accès, Hermès Nouvelles série, Les Deux Océans, Paris réédition 1993. *(Deux traductions d'Abhinavagupta très accessibles et indispensables : des extraits du* Tantrāloka *p. 141 et cinq chapitres de son abrégé le* Tantrasāra*, p. 183).*

Hymnes de Abhinavagupta, traduits et commentés par Lilian Silburn, De Boccard, Paris 1970. *(Il faut lire en particulier le premier hymne p. 25, et* l'Hymne à la gloire de l'absolu*, p. 50. Les autres textes ne sont peut-être pas d'Abhinavagupta, mais n'en sont pas moins d'authentiques joyaux de sa tradition).*

Les Hymnes de louange à Shiva, Utpaladeva, traduction R.E. Bonnet, Adrien Maisonneuve, Paris 1989. *(Une sublime collection d'hymnes par le plus grand penseur śivaïte. À lire et à relire).*

Quelques livres pour aller plus loin

La Lumière sur les tantras, chapitres 1 à 5 du Tantrāloka, traduits et commentés par Lilian Silburn et André Padoux. *(Traduction d'un texte difficile mais passionnant. Peu de notes. Comme tous les textes sanskrits, il faut plusieurs lectures pour entrer dans l'esprit de l'auteur. Mais cela en vaut largement la peine !).*

Le Paramārthasāra de Abhinavagupta, traduction et introduction par Lilian Silburn, De Boccard, Paris 1957. *(Une introduction relativement simple à*

quelques thèmes de la pensée d'Abhinavagupta, mais dans une perspective quelque peu ascétique et différente de ses autres œuvres).

La Kuṇḍaliṇī, par Lilian Silburn, Les Deux Océans, Paris 1983. *(Un ouvrage important sur le yoga et le rituel d'union sexuel, avec des traductions d'extraits du* Tantrāloka*).*

Les Œuvres de vie selon Abhinavagupta et Maître Eckhart, par Colette Poggi, Les Deux Océans, Paris 2000. *(Une belle étude, comparative et vivante, pour commencer à explorer des lectures conjointes d'auteurs séparés dans l'espace et le temps, mais unis à la même source. Ce type de lecture sauvage est souvent d'une grande fécondité spirituelle).*

Au cœur des tantras, Kṣemarāja. Introduction et commentaires, traduction et notes par David Dubois, Les Deux Océans, Paris 2008.
(Un abrégé de l'enseignement d'Abhinavagupta tel qu'il fût recueilli par son disciple Kṣemarāja).

Pour une bibliographie plus complète en plusieurs langues

Voir sur le Net :

http://www.pratyabhijna.com (en particulier la page « liens et biblio »)

http://shivaisme-cachemire.blogspot.com

Abréviations et éditions utilisées

IPV *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, « Doctrine of Divine recognition », deux volumes, sanskrit text with the commentary of Bhāskara, Iyer et Pandey, Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
IPK *Īśvarapratyabhijnakārikā* with the *Vṛtti* [=IPKV] of Utpaladeva, édition critique de Rafaele Torella, Ismeo, Rome 1994.
IPVV *Īśvaraprabhijñāvivṛtivimarśinī*, edited by Madhusūdana Kaul Shāstri, Chaukhamba Sanskrit Pratisthan, Delhi 1991.
PTV *Parātrīśikāvivaraṇa*, The Secret of Triadic Mysticism, Jaideva Singh, Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
TĀ *Tantrāloka* with the commentary of Jayaratha, edited by Dwivedi and Rastogi, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
YSB *Yogasūtrabhāṣya*, Yogabhāṣya de Vyāsa traduit par P.-S. Filliozat, éditions Âgamât, Palaiseau 2005.

PETIT LEXIQUE DES TERMES TECHNIQUES, DES NOMS ET DES TEXTES

advaita : « non-dualité ». Qu'est-ce qui n'est « pas deux » ? Le Soi et le Seigneur d'une part, et le pur et l'impur, de l'autre. Il existe plusieurs philosophies basées sur la non-dualité, principalement celles d'Abhinavagupta et du Vedānta. Pour Abhinavagupta, la non-dualité n'est pas l'exclusion de la dualité, mais sa réconciliation pratique avec l'unité du Soi.

āgama : « ce qui est venu », à savoir la révélation contenue dans les tantras de Śiva. Désigne plus généralement tout corpus religieux prétendant à une origine surnaturelle.

aham : « je », essence de l'être. Désigne la parfaite conscience de soi, la Puissance suprême du Seigneur.

ānanda : la « félicité », l'ivresse émerveillée que le Seigneur éprouve en s'explorant à travers les individualités.

apoha : néantisation d'une partie du Soi pour mettre en avant tel ou tel aspect.

ātman : le Soi, essence de tout.

Bhagavadgītā : le « Chant du Bienheureux », enseignement du divin Kṛṣṇa au guerrier Arjuna sur le champs de la grande bataille du *Mahābhārata*. Texte aujourd'hui le plus célèbre de l'hindouisme. Abhinavagupta en a proposé une interprétation tantrique.

Bhairava : « l'Effroyable », forme terrible du Seigneur qui révèle les tantras du śivaïsme ésotérique. Chez Abhinavagupta, nom de la synthèse ultime de la dualité et de l'unité.

Bhairavī : forme terrible de la Déesse, personnification de la conscience.

bhakti : amour, dévotion, communion avec le Seigneur. Chez Abhinavagupta, Puissance du Seigneur, Déesse, Vie, dynamisme du vivant tendu vers son essence, conscience.

Bhartṛhari : philosophe non-dualiste (c. 600) pour qui la Parole est le plus grand pouvoir dans l'univers.

brahman : « l'Immense ». Terme ancien. Dans la littérature classique, désigne l'absolu. Chez Abhinavagupta, désigne aussi la conscience, la félicité (*ānanda*), ce qui engendre la félicité (le vin, la viande) et ce qui est engendré dans et par cette félicité (à savoir la semence, le monde et les êtres).

brahmane : membre de la caste la plus haute selon le brahmanisme. Spécialiste de la Parole sous toutes ses formes. Abhinavagupta était un brahmane, comme la quasi-totalité des auteurs de l'Inde.

brahmanisme : doctrine qui précède et accompagne le tantrisme jusqu'à nos jours, selon laquelle les brahmanes doivent être vénérés au sommet de la hiérarchie des castes. Fondé sur l'opposition entre pur et impur (les cadavres, la mort et tout ce qui vient du corps).

cakra : 1) Groupe de divinités, souvent féminines (yoginīs), objet d'un hommage en série au cours d'une séquence rituelle. 2) centre du corps subtil où résident ces divinités.

cit : le Soi en tant que Manifestation ou Apparaître lumineux.

citta : 1) le cœur, siège des émotions. 2) dans le śivaïsme, ensemble des facultés sensibles et mentales, plus les impressions laissées par les actes passés. Synonyme d'âme.

Commentaire au tantra de la déesse Suprême : (Parātrīśikāvivaraṇa) interprétation d'un tantra du Trika par Abhinavagupta. Sans doute son œuvre la plus difficile.

Dakṣināmūrti : forme paisible du Seigneur, assis sous un arbre. Très populaire aujourd'hui dans le Sud. Certains ont considéré Abhinavagupta comme incarnant (*mūrti*) cette forme du Seigneur.

Dharmakīrti : l'un des plus grands philosophes bouddhistes (c. 650). Spécialiste des questions d'épistémologie. Il est l'adversaire principal dans les *Stances pour la Reconnaissance*.

Grande Méditation sur les Stances : (*Bṛhatīvimarśinī*) Commentaire d'Abhinavagupta à un auto-commentaire des *Stances pour la Reconnaissance*, la *Vivṛti*. C'est l'œuvre la plus longue d'Abhinavagupta, peut-être la dernière qu'il ait composée. C'est en outre l'exposé le plus détaillé de la philosophie de la Reconnaissance.

guṇa : « qualité », « mode », état de la Nature (*prakṛti*) dans la philosophie ancienne du Sāṃkhya. Il y en a trois : *sattva*, *rajas* et *tamas*. Par la suite, ce schéma a été repris dans le tantrisme pour décrire toutes sortes de phénomènes de manière nuancée, en particulier les états psychologiques.

icchā : le désir. Puissance qui est à l'origine de toute connaissance (*jñāna*) comme de toute action (*kriyā*).

Īśvara : le Seigneur. Terme à forte connotation théiste et śivaïte. Met l'accent sur le fait que le Soi est Dieu, et nom une abstraction.

jīvanmukti : « libération dès cette vie », par opposition à la délivrance obtenue au moment de la mort.

jñāna : 1) connaissance d'une chose ; 2) gnose, savoir qui sauve du *saṃsāra* et libère ; 3) n'importe quel événement mental ou cognition ; 4) perception ; 5) omniscience ; 6) l'une des cinq Puissances du Seigneur.

Kālī : La conscience comme Temps qui engendre la dualité, la dévore et l'assimile à soi. Divinité principale du panthéon du Krama.

kaliyuga : « Âge du malheur », période sombre (fin de l'ordre des castes…) qui est la notre selon le brahmanisme, dans le cadre d'un cycle de quatre « Âges » repris par le tantrisme. Fondé sur l'idée que rien ne peut progresser. La perfection est toujours derrière nous. Tout changement est une décadence. Popularisé en Occident par R. Guénon.

Kālkin : dernier avatar de Viṣṇou, censé venir exterminer les barbares, en particulier les envahisseurs musulmans.

Kāpālika : « porteur de crâne ». Mouvance śivaïte véhiculée par les ancêtres des sādhus. C'est dans leur milieu excentrique, mais dont l'impact fut immense, que s'est élaboré le śivaïsme ésotérique dont hérite Abhinavagupta.

karman : conséquence inéluctable, bonne ou mauvaise, des actes commis dans le passé. Pour Abhinavagupta, ce n'est qu'une croyance.

Kaula : tradition ésotérique aux mille visages, centrée sur le corps et la sexualité.

kaula : « style » de pratique tantrique mettant l'accent sur l'intensité du vécu, sur la beauté et la (relative) simplicité des rituels.

Krama : tradition la plus secrète selon Abhinavagupta et d'autres, qui la situent au sommet de l'édifice de la révélation śivaïte. Système très original, d'emblée non-dualiste.

kriyā : action, divine ou profane.

Kṛṣṇa : avatar de Viṣṇou. Selon Abhinavagupta et la tradition Krama, incarnation de la déesse Kālī.

Kṣemarāja : cousin et l'un des principaux disciples d'Abhinavagupta. A laissé de nombreux commentaires devenus populaires.

Kṣemendra : poète et dramaturge à tendance moralisatrice. Se moque des milieux tantriques dans le Cachemire du VIIIe siècle.

kuṇḍaliṇī : la Déesse, synonyme de la conscience comme Parole et Vie.

liṅga : « signe » du Seigneur ; la félicité ; le Soi ; emblème phallique qui sert de support au culte quotidien.

Lumière des tantras : (*Tantrāloka*) censé être un manuel pour la tradition du Trika, c'est en réalité une vaste synthèse de l'enseignement d'Abhinavagupta. Il en existe une version abrégée (*L'Essence des tantras, Tantrasāra*) et une version extrêmement abrégée (*La Graine du grand arbre des tantras, Tantravaṭadhānikā*).

Mahāyāna : « le véhicule universel », forme du bouddhisme qui apparaît vers le début de notre ère. Immensément fécond, avec notamment un système philosophique idéaliste selon lequel toute expérience est le résultat de l'activité d'un esprit se divisant en sujet et objet sans en avoir conscience, comme dans un rêve (*vijñānavāda*). Influence profonde sur le śivaïsme non-dualiste, en particulier le Krama.

mala : « impureté », « souillure ». Dans le śivaïsme dualiste, ce sont des substances subtiles qui empêchent l'âme de jouir de ses pouvoirs divins. Dans le śivaïsme non-dualisme, auto-contraction librement assumée par le Seigneur qui joue à se prendre pour des individus limités. Seule la Grâce peut éradiquer ces souillures.

maṇḍala : palais dans lequel siègent les divinités du panthéon vénéré. Souvent visualisé dans le corps de l'adepte, peint sur un tissu ou tracé à la poudre sur le sol.

mantra : 1) formule qui permet de mettre en œuvre l'une des Puissances du Seigneur ; 2) partie du corps divin du Seigneur ; 3) divinité.

māyā : 1) « magie » ; 2) dans le Vedānta, désigne l'illusion cosmique dont tous les êtres sont victimes sans même en avoir conscience 3) dans le śivaïsme dualiste, désigne la matière ; 4) chez Abhinavagupta, pouvoir du Seigneur de se tromper librement lui-même. Souvent écrit avec une majuscule ; 5) avec une minuscule, désigne la croyance en une réalité extérieure étrangère au sujet qui la perçoit.

Méditation sur les Stances : (*Laghvīvimarśinī*) principal commentaire, par Ahinavagupta, des *Stances pour la Reconnaissance* composées par Utpaladeva. Texte le plus populaire sur la philosophie de la Reconnaissance.

mudrā : 1) geste rituel, posture ; 2) attitude intérieure (mais souvent avec quelques caractéristiques corporelles pour s'y installer) ; 3) partenaire féminine dans les rituels d'union sexuelle.

Nāgārjuna : philosophe bouddhiste le plus illustre. Deux grandes thèses : 1) rien n'existe par soi ; 2) aucun concept ne tient la route. Souvent incompris par les Hindous qui le prennent pour un nihiliste partisan du « vide ».

Nāṭyaśāstra : « traité sur les arts de la scène », « cinquième Veda », texte de base pour la musique, le théâtre, la danse et l'esthétique. Commenté par Abhinavagupta.

nirvāṇa : « extinction » (des souffrances). Terme d'origine bouddhique. Dans le śivaïsme comme dans toutes les religions de l'Inde médiévale, synonyme de délivrance hors du *saṃsāra*, souvent dans une sorte de paradis.

nirvikalpa : « sans construction mentale », conscience sans dichotomie, silence des mots à l'intérieur comme à l'extérieur. Chez Abhinavagupta, peut s'appliquer à une émotion, en particulier à un élan d'amour vers le Soi-Seigneur.

Nyāya : tradition brahmaniste des « Logiciens ». Principaux adversaires des Bouddhistes à propos de l'existence de Dieu (que les Bouddhistes se sont toujours acharnés à réfuter, même en contexte tantrique). Origine śivaïte. A formulé les règles communes du débat philosophique en Inde.

Pāṇini : (c. 300 av. J.-C.) fondateur de la grammaire sanskrite.

Parā : la déesse Suprême dans le panthéon du Trika. Parfois adorée seule. Symbolise la conscience parfaite.

parāmarśa : prise de conscience attentive, ardente, parfois amoureuse. Étreinte du divin corps et âme.

Parameśvara : « le Seigneur suprême ». Epithète du Seigneur pour souligner qu'il surpasse toute autre forme de pouvoir.

Patañjali : auteur du plus célèbre traité de grammaire sanskrite. Abhinavagupta a été considéré comme une réincarnation - quoi que cela veuille dire dans ce contexte - de ce prestigieux personnage.

prakāśa : « lumière », « illumination », « apparaître », « manifestation », « présentation », « présence », « donation », etc. Terme essentiel chez Abhinavagupta, synonyme de Soi et de Seigneur.

prakṛti : « nature ». Terme ancien, repris par le śivaïsme. Chez Abhinavagupta, désigne le Soi en tant qu'il se prend lui-même comme matériau de création.

prāṇa : 1) souffle en général, synonyme de vie et d'activité organique ; 2) expiration.

pratyabhijñā : « reconnaissance ». Acte de faire le lien entre ce que nous expérimentons ici et maintenant, et le Seigneur omniscient et omnipotent. C'est la synthèse d'une perception directe (soi-même) et d'une inférence (« Voici les attributs mêmes du Seigneur ! »). Elle résulte de la Grâce et d'une étude systématique des arguments exposés par Utpaladeva dans ses *Stances pour la Reconnaissance*.

purāṇa : traités encyclopédiques, brahmanistes dans leur orientation générale, mais qui conservent souvent de long extraits de tantras śivaïtes.

pūrṇa : « plein », « complet », « parfait ».

puruṣa : « personnage », « homme (noble) », « esprit ». Désigne dans le Sāmkhya la pure conscience passive face à la Nature. Dans le śivaïsme, il s'agit du Soi une fois individualisé, déjà oublieux de sa libre nature.

śakti : « puissance », « pouvoir », la Déesse, la manière dont le Seigneur se désir, se connaît et se crée.

śaktipāta : « chute de la Puissance ». La Grâce.

samaya : « promesse ». Règles auxquelles doit se soumettre l'initié tantrique sous peine de graves conséquences.

Śaṃbhunātha : maître principal d'Abhinavagupta.

Sāṃkhya : philosophie ancienne, basée sur l'opposition entre les pures consciences immobiles et la Nature aveugle mais dynamique.

saṃsāra : le cycle sans commencement (mais pas sans cause) des morts et des réincarnations. Le devenir douloureux.

saṃskāra : 1) prédisposition à telle action ou telle connaissance. Acquise par répétition, souvent héritée des vies antérieures ; 2) entraînement, éducation ; 3) rituels à cet effet.

Śaṅkara : (c. 750) le plus célèbre philosophe du Vedānta. Abhinavagupta ne semble pas en avoir entendu parler.

siddha : « parfait ». 1) nom donné aux adeptes ayant atteint le terme d'une pratique tantrique, quelle que soit celle-ci (libération ou pouvoir surnaturel) ; 2) ces êtres, comme les *yoginīs*, peuvent apparaître sous certaines conditions et accorder des dons surnaturels.

Siddhānta : système philosophique du śivaïsme dualiste. A coexisté au Cachemire avec le śivaïsme non-dualiste ésotérique.

siddhi : 1) pouvoir surnaturel acquis ; 2) démonstration rationnelle ; 3) existence, présence, en particulier le Soi en tant que condition de possibilité de tous les phénomènes.

Śiva : « le Bon ». Le Seigneur.

śivaïsme : ensemble des systèmes religieux révélés par le Seigneur.

Somānanda : (c. 900) maître d'Utpaladeva.

spanda : « vibration ». Désigne la conscience en tant que pouvoir de changer tout en restant soi-même.

Śrīkaṇṭha : manifestation du Seigneur. Abhinavagupta est censé en être l'incarnation.

Śrīnagara : capitale du Cachemire.

Stances pour la reconnaissance du Seigneur : (*Īśvarapratyabhijñākārikā*) texte fondateur de la philosophie de la Reconnaissance, composé par Utpaladeva avec un bref auto-commentaire.

Svātantrya : « liberté », « autonomie », « indépendance », « pouvoir souverain ». Synonyme de conscience, selon Abhinavagupta. Caractéristique la plus importante du Soi.

tantra : à la fois texte et textile. Livre en général. En vient à désigner les livres de la révélation śivaïte, souvent objets de culte.

Tattva : « catégorie », « principe », « élément » constitutif de la réalité. Selon le śivaïsme, il y en a trente-six, depuis l'élément « Terre » jusqu'à Śiva.

Trika : la tradition » triadique », axée sur le culte des *yoginīs* innombrables rassemblées en trois catégories personnifiées par trois déesses. Chez Abhinavagupta, cette triade désigne en outre toutes sortes de triades métaphysiques, psychologiques, mystiques, etc.

Upaniṣad : textes anciens formant la « fin du Veda » (*vedānta*) portant sur l'identité du Soi et de l'absolu (*brahman*).

upāya : « méthode », « moyen ».

Utpaladeva : (c. 925) formulateur de la philosophie de la Reconnaissance et grand mystique.

Veda : « le savoir », nom donné à un corpus de textes anciens transmis oralement, revendiqués par les brahmanistes et par les néo-hindouistes. Le śivaïsme se veut supérieur au Veda.

Vedānta : « partie finale du Veda », les Upaniṣads.

vidyā : 1) pouvoir de connaître en tant que ce pouvoir est limité ; 2) attachement à un savoir limité ; 3) savoir qui mène à la Reconnaissance ; 4) mantra d'une divinité féminine ; 5) divinité féminine, yoginī.

vikalpa : construction mentale qui se pose en opposant deux aspects de la totalité. À la fois mental et émotionnel.

vimarśa : « conscience », « acte de conscience », « ressaisissement », « représentation », « retour vers soi », « pensée », « jugement », etc. Terme essentiel chez Abhinavagupta, désigne l'essence de l'essence, le cœur de tout.

vīṇā : instrument à corde, sacré et inventé par le Seigneur.

viṣnouïsme : ensemble des religions révélées par Viṣṇou. Religion la plus importante après le śivaïsme et le bouddhisme.

Vyāsa : auteur légendaire du *Mahābhārata* et d'autres textes fondateurs du brahmanisme.

yoga : 1) Chez Patañjali « arrêt des activités mentales » et vitales ; 2) dans le śivaïsme, union avec le Seigneur.

Yogasūtra : très célèbre texte de Patañjali sur le yoga.

yogin : pratiquant du yoga.

yoginī : 1) pratiquante du yoga ; 2) sorte de fée ambivalente ; 3) adepte accomplie du śivaïsme ésotérique, source de pouvoirs surnaturels ; 4) femme par laquelle s'exprime une yoginī au sens 3) lors d'un rituel destiné à cela.

Yoni : matrice, vagin, synonyme de Māyā.

INDEX

A

Abhinavagupta, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 127, 132, 135, 139, 145, 158, 160, 162, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 182, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 233, 234, 240, 242, 243, 245, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 301, 303, 304, 305, 306, 307
Acte, 76, 83, 84, 85, 140, 142, 162, 167, 168, 170, 172, 185, 192, 194, 198, 205, 206, 209, 212, 214, 215, 224, 227, 238, 242, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 257, 258, 260, 262, 263, 265, 300, 303, 306
āgama, 81
apparaître, 74, 75, 79, 125, 135, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 159, 160, 181, 186, 202, 214, 225, 245, 249, 266
atemporel, 140, 166, 183, 185, 212, 217, 239, 251, 259

B

Bhairava, 159, 161, 186, 243, 247, 248, 254, 259, 263, 265
Bhartṛhari, 76, 198, 210, 217, 226, 245
bhoga, 261, 262

C

causation, 204, 238
changement, 129, 202, 203, 204, 227, 232
Commentaire de la Triple Souveraine, 206, 210, 211, 233, 240, 255, 269
condition de possibilité, 175, 209
conscience, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 123, 124, 125, 129, 131, 134, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 160, 162, 163, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 174, 179, 180, 181, 182, 185, 190, 191, 193, 194, 197, 199, 203, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 227, 230, 232, 233, 238, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 269, 270, 303, 304, 305, 306
cosmos, 246

D

Dharmakīrti, 84, 204, 217, 245
différence de degré, 84, 167, 179, 180, 181, 195, 227
durée, 158, 184, 207

E

équinoxe, 300
éternité, 85, 226

F

fleuve, 125

G

gnose, 243, 256, 260

I

idéalisme, 75
ignorance, 74, 84, 244, 262
ininterrompu, 76, 77, 81, 84, 123, 136, 139, 158, 159, 167, 194, 205, 226, 239, 248
initiation, 243
instant, 176, 184, 204, 205, 207, 211, 212, 218, 224, 236, 237, 239, 247, 250, 253, 257, 262, 300, 301, 302, 307
IPKV, 126, 138, 146, 174, 176, 178, 180, 182, 205, 300, 301, 302

J

Jayanta, 81

K

kālagrāsa, 301
Kālīkrama, 137, 207, 212, 229, 263, 307
Kaula, 233, 240, 243, 260
krama, 261
Kṛṣṇa, 174

L

La Docte Ignorance, 268
liberté, 79, 83, 84, 124, 129, 135, 138, 140, 145, 146, 147, 148, 159, 163, 174, 184, 187, 189, 192, 194, 206, 223, 241, 264, 303, 307

M

mahākāla, 248
Maheśvarānanda, 262
Mālinīvijayavārttika, 260
Māyā, 83, 143, 144, 184, 195, 245, 251, 258
Méditation sur les Stances, 188
mémoire, 166, 174, 175, 178, 179, 181, 182, 211, 306
mesure, 78, 83, 84, 85, 131, 136, 139, 211, 218, 233, 240, 243, 249, 259, 306
métaphore, 122, 126, 133, 136, 223, 226, 248
miroir, 121, 123, 125, 132, 134, 140, 174, 253
mokṣa, 262
mouvement, 125, 134, 137, 169, 173, 188, 195, 207, 209, 265, 268, 270, 302, 303

N

Nāgārjuna, 202
Nécessité, 134, 147, 181
Nicolas de Cues, 172, 216, 267
nityoditā, 124
Nyāya, 74, 167, 266

O

objections, 253

P

Parole, 170, 186, 193, 198, 199, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 255, 258, 259, 260, 299
Platon, 169, 266
Plotin, 265, 267
prakāśa, 76, 82, 162
principe de contradiction, 129, 131, 134
problème, 168, 203, 212, 216, 226, 231, 242, 245, 247, 253, 259, 260, 262, 266, 268
Proclus, 267
Puissance, 83, 133, 139, 144, 147, 148, 159, 160, 175, 198, 214, 215, 223, 230, 254, 264

R

réalisme, 180
Reconnaissance, 74, 75, 80, 81, 83, 85, 158, 168, 175, 179, 208, 211, 217, 225, 227, 241, 248, 254, 304
réintégration, 217, 300, 301, 306

S

śaiva, 223
śakti, 251
sāṃkhya, 122
Śaṅkara, 171, 202, 228, 245
satkāryavāda, 201
Seigneur, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 122, 123, 124, 125, 126, 134, 135, 138, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 158, 160, 162, 166, 174, 175, 186, 188, 191, 192, 196, 201, 203, 204, 205, 213, 216, 217, 228, 231, 233, 243, 248, 252, 259, 260, 301, 303
Siddhānta, 85, 207, 231, 259
Somānanda, 217, 233, 235, 238
souffle, 140, 175, 186, 209, 214, 255, 266, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307
succession, 125, 138, 139, 143, 145, 148, 166, 172, 173, 175, 176, 188, 193, 194, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 216, 217, 218, 231, 239, 247, 251, 255, 259, 260, 263, 268

T

Tantraloka, 78, 122, 123, 134, 135, 136, 186, 207, 263, 304
temps, 74, 77, 82, 83, 85, 123, 137, 140, 146, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 185, 188, 191, 192, 193, 195, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 216, 217, 223, 225, 227, 229, 232, 233,

234, 235, 236, 237, 238, 243, 245, 246, 248, 250, 251, 253, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 300, 303, 304, 305, 306
théologie, 137, 145, 173, 216
Trika, 158, 185, 187, 212, 240, 245, 250, 259, 262, 269
Trikahṛdaya, 254
Tripurārahasya, 123

U

Utpaladeva, 74, 75, 77, 79, 80, 82, 126, 162, 167, 174, 176, 178, 179, 190, 204, 209, 217, 226, 246, 248, 266, 301

V

Vijñāna Bhairava Tantra, 248
vimarśa, 82, 162, 199, 218

Y

yoga, 82, 256

Chez le même éditeur

Pour l'Éveil, Pierre Feuga
Gheranda Samhitâ, Jean Papin
Yoga, corps de vibration, corps de silence, Éric Baret
Le Seul Désir, Éric Baret
L'Impensable Réalité, Jean Bouchart d'Orval
La Voie du bambou, Yen Chan
Sakti-sûtra, Jean Papin
Dieux et déesses de l'Inde, Stéphane Guillerme
Caraka Samhitâ, 1. Les principes, Jean Papin
Le Sacre du dragon vert, Éric Baret
Les Doigts pointés vers la lune, Wei Wu Wei
Amour et connaissance, Alan Watts
Mandalas à contempler et à colorier, Christian Pilastre
Le Secret le mieux gardé, Jean Bouchart d'Orval
Être et ne pas être, Douglas Harding
Le Miroir du vent, Pierre Feuga
Le Chemin des flammes, Pierre Feuga
S'éveiller en rêvant, Stephen LaBerge
Les crocodiles ne pensent pas, Éric Baret
Essais sur l'expérience libératrice, Roger Godel
Itinéraire d'un maître zen venu d'Occident, Taïkan Jyoji
Mandalas à colorier, Christian Pilastre
God is Pop, Stéphane Guillerme
Philosopher par le feu, Anthologie de textes alchimiques, Françoise Bonardel
Caraka Samhitâ, 2. Les thérapeutiques, Jean Papin
Reflets de la splendeur, Le shivaïsme tantrique du Cachemire, Jean Bouchart d'Orval
Dans notre cœur, nous savons, ShantiMayi
La Joie sans objet, Jean Klein
54 expériences de spiritualité quotidienne, José Le Roy & Lorène Vergne
Voyage au pays des mandalas, Christian Pilastre
Les saveurs du zen, Taïkan Jyoji & Françoise Dye
Le miroir au sens limpide, Trésor du Dzogchen, Nuden Dorjé
Ken Wilber, La pensée comme passion, Frank Visser
Fragments tantriques, Pierre Feuga
L'esprit lumineux, Peter Fenner
Méditation sur l'essence de la pensée, Érik Sablé