

## La mémoire et le Soi dans l' *Īśvarapratyabhijñā-vimarsinī* d' Abhinavagupta

Isabelle Ratié

© Springer Science + Business Media B.V. 2007

L'explication du phénomène de la mémoire (*smṛti*) revêt une importance particulière pour les philosophes de l'école śivaïte non dualiste de la Pratyabhijñā. C'est que cette question n'est pas seulement d'ordre épistémologique : Utpaladeva et Abhinavagupta considèrent en effet qu'il n'est possible de rendre compte de ce phénomène de conscience qu'à condition d'admettre l'existence d'un sujet (*ātman*), c'est-à-dire d'une entité permanente capable non seulement de percevoir les objets et de se les représenter, mais encore de se rappeler les objets qu'elle a perçus dans le passé. Dans la perspective idéaliste d'un système qui considère que l'ultime réalité est une conscience unique, un Sujet absolu, l'enjeu métaphysique de la définition de la mémoire est donc immense, et il n'est guère surprenant que les premiers chapitres des *Īśvarapratyabhijñākārikā* d'Utpaladeva et de leurs commentaires soient consacrés à cette question.

En elle-même, cette analyse philosophique de la mémoire est d'un grand intérêt. Mais elle ne surgit pas de nulle part. Elle s'insère dans une histoire complexe, à la

---

Cet article a été rédigé à la suite d'une intervention effectuée en février 2005 à l'Ecole pratique des hautes études, dans le séminaire de Lyne Bansat-Boudon, qui dirige mon travail de thèse. Je souhaite la remercier vivement ici, en particulier pour m'avoir invitée à faire cet exposé, et pour m'avoir fait d'utiles remarques à l'issue de celui-ci. J'ajoute que cet article n'aurait jamais vu le jour sans l'aide d'Alexis Sanderson, professeur à All Souls College (Oxford). Entre octobre 2004 et juin 2005, j'ai eu l'occasion de lire à Oxford avec le professeur Sanderson plus de 300 pages de la *Vimarsinī* - et d'apprécier ainsi son extraordinaire science du sanskrit et du Śivaïsme, ainsi que la générosité avec laquelle il dispense son savoir à qui se montre désireux d'apprendre. Le professeur Sanderson est aussi intervenu à différentes étapes de l'élaboration de cet article, éclaircissant maints passages qui m'étaient restés obscurs dans les textes cités ici. Je lui suis infiniment redevable, autant sur le plan de l'apprentissage du sanskrit que sur celui de la compréhension philosophique de la Pratyabhijñā. Je souhaite aussi les remercier tous deux ainsi que Hugo David, pour avoir lu attentivement une première version de cet article ; j'ai tiré grand profit de leurs remarques.

---

I. Ratié (✉)

Allocataire de recherche à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses),  
Paris, France  
e-mail: ratie.isabelle@wanadoo.fr

fois religieuse et philosophique. Avec l'école de la Pratyabhijñā, le courant religieux śivaïte non dualiste du Trika connaît en effet une importante évolution : un nouveau discours, motivé par l'ambition de s'ouvrir à un public plus large,<sup>1</sup> s'y fait jour, discours qui n'est plus centré autour d'une pratique religieuse hétérodoxe et qui met entre parenthèses l'autorité des textes révélés afin de s'engager dans un véritable dialogue philosophique avec les grandes écoles brahmaniques et bouddhiques. Utpaladeva présente dans ses *kārikā* une « voie nouvelle » (*mārgo navah*),<sup>2</sup> celle de la « Reconnaissance du Seigneur » (*īśvarapratyabhijñā*), en montrant que la seule manière rationnelle de rendre compte du phénomène de la conscience est de « reconnaître » en une conscience absolue et libre notre véritable identité. Identifiant la divinité suprême du Trika avec le concept métaphysique de conscience absolue dont ils prétendent établir rationnellement la validité,<sup>3</sup> les auteurs de la Pratyabhijñā entendent conférer à leur lecteur l'identité avec le Sujet ultime par le seul moyen d'une enquête épistémologique, ou pour mieux dire, phénoménologique.<sup>4</sup> La pensée du Trika, ainsi reformulée, s'engage dans une lutte dialectique avec ses adversaires aussi bien brahmaniques que bouddhistes.<sup>5</sup>

Parce que les auteurs de la Pratyabhijñā s'invitent dans le dialogue philosophique entre brahmanisme et bouddhisme, ils doivent accepter les règles d'un jeu dialectique instauré avant eux : de ce point de vue, l'importance particulière qu'ils

<sup>1</sup> Alexis Sanderson a souligné l'importance de ce changement, mais aussi ses motivations sociales ; voir par exemple Sanderson 1985, p. 203 : « From the turn of the ninth and tenth centuries we see the emergence from [...] the Trika, of a socially ambitious avant-garde which presented a new idealism to a wider public by clothing it in the philosophically reasoned, anti-Buddhist discourse of high Brahmanism ».

<sup>2</sup> ĪPK IV, 16. Sauf mention contraire, je cite le texte des *kārikā* et de la *Vimarśinī* tel qu'il est établi dans l'édition KSTS.

<sup>3</sup> Ce qui ne signifie pas que cette conscience ne peut être qu'inférée, car elle est en réalité l'objet d'une intuition ; sur le rôle de la dialectique dans l'obtention de cette « reconnaissance », voir la dernière partie du présent article.

<sup>4</sup> Voir ĪPV, vol. I, p. 19 : *sphuṭatarabhāsamānanīlasukhādīpamānveṣṇāṇḍvāreṇaiva pāramārthikapramāṅ-lābha ihopadiśyate*. « Ce qui est enseigné dans cette [doctrine de la reconnaissance], c'est l'obtention du Sujet réel par le seul moyen d'une enquête portant sur les cognitions comme "le bleu", "le plaisir", etc., qui se manifestent clairement [à la conscience] ».

<sup>5</sup> Voir Sanderson 1988, p. 694 : « From the middle of the ninth century the Trika, which was then permeated by the Kālī cult [...], produced theological metaphysicians who elevated these doctrines towards respectability within the Śaiva mainstream by abstracting them from their heterodox ritual context, by formulating them in a less sectarian terminology and by defending them philosophically against the doctrines of the Buddhists ». Voir aussi Torella 1994, p. XIII, qui décrit ainsi le développement du Trika : « The complex work of exegesis of the scriptures, the reformulation of their teaching and the organizing and hierarchizing of their contents indicate first and foremost its decision to emerge into the open, to escape from the dimension of a restricted circle of adepts - which is what must have been the original nature of these schools [...]. In order to do this it was necessary to extract a homogeneous though varied teaching from the diverse texts ; to purge it, without changing its essential nature, of all that it was felt could not be proposed to a wider circle - in other words, of all that was bound to create an instinctive and insurmountable resistance - by attenuating the sharper points or removing every actually concrete aspect, and finally translating it into a discourse whose categories were shared by its addressees and engaging in a dialogue that would not be afraid to confront rival doctrines ».

accordent à la mémoire, désignée par Abhinavagupta comme « la vie même de la démonstration du Soi » (*ātmasiddher jīvitam*),<sup>6</sup> n'est pas une innovation, car la mémoire constitue précisément l'un des points de cristallisation de la controverse entre l'*ātmavāda* brahmanique et l'*anātmavāda* bouddhique. La plupart des arguments développés dans les *kārikā* d'Utpaladeva et dans leurs commentaires à propos de la mémoire, loin d'être originaux, sont en réalité empruntés soit au brahmanisme classique, soit au bouddhisme. Cette « récupération » n'a cependant rien d'une servile imitation : les auteurs de la Pratyabhijñā, soucieux à la fois de combattre le bouddhisme et de distinguer leur conception de l'*ātman* de celle du brahmanisme classique, font des arguments des uns et des autres un usage dialectique subtil, et la reprise de ce *topos* de la tradition philosophique indienne est pour eux l'occasion de transformer en profondeur le sens des arguments brahmaniques en tenant compte de la critique bouddhique de ces arguments. Comment les auteurs de la Pratyabhijñā, s'emparant d'arguments traditionnels sur la nature de la mémoire et sur l'existence du Soi, en viennent-ils à élaborer une définition originale à la fois du Soi et de la mémoire ?

Le présent article ne prétend pas donner à cette question complexe une réponse exhaustive, mais seulement mettre en évidence — en dégageant les grandes articulations de la structure dialectique des premiers chapitres des *kārikā* d'Utpaladeva et de la *Vimarśinī* d'Abhinavagupta - la stratégie mise en œuvre dans le texte, et tenter de montrer ainsi qu'on ne peut espérer saisir le sens et l'originalité de la philosophie de la Pratyabhijñā qu'à condition de tenir compte du dialogue philosophique dans lequel elle s'insère.

## La critique bouddhique de l' *ātmavāda* brahmanique (chapitre I, 2)

Après un premier chapitre d'introduction, le deuxième chapitre entre immédiatement dans le vif de la controverse. Il s'agit d'une présentation du *pūrvapakṣa*, de la « thèse de premier abord » qu'Utpaladeva s'apprête à réfuter, en l'occurrence l'*anātmavāda* bouddhique. Mais l'exposition du *pūrvapakṣa* prend elle-même la forme d'une réfutation, puisque les *kārikā* y mettent en scène une sorte de dialogue philosophique entre un *ātmavādin* et un bouddhiste.

### La réfutation bouddhique de la perception directe du Soi (ĪPK I, 2, 1–2)

Le dialogue s'ouvre alors que le bouddhiste rejette l'existence du Soi au motif que le Soi n'est pas perçu.<sup>7</sup> On ne saurait affirmer l'existence du Soi en arguant du fait que nous le percevons (dans la mesure où nous avons le sentiment d'exister en tant que

<sup>6</sup> ĪPV, vol. I, p. 61.

<sup>7</sup> Je ne donne pas ici l'analyse détaillée des *kārikā* 1 et 2 dans lesquelles l'argument est exposé, parce qu'elles ne concernent pas directement le problème de la mémoire. Néanmoins, parce qu'elles y conduisent, je donne un résumé de l'explication qu'en donne Abhinavagupta (ĪPV, vol. I, p. 53–59).

personnes singulières persistant dans le temps), parce que les seules entités qui se manifestent à notre conscience sont en réalité des cognitions (*jñāna*) instantanées, et non un sujet (*draṣṭṛ*) permanent (*nitya*). Si l'*ātmavādin* rétorque qu'il faut bien que ces cognitions instantanées appartiennent à un sujet permanent, le bouddhiste répond que nous n'avons cependant aucune perception d'un sujet dont l'existence transcenderait ces cognitions. L'*ātmavādin*, recourant à un argument emprunté à la Mīmāṃsā, objecte que la « cognition du Je » (*aḥampratīti*), grâce à laquelle nous sommes capables d'exprimer des affirmations à la première personne, atteste pourtant que nous avons bel et bien une telle perception.<sup>8</sup>

Le bouddhiste répond que le « je » n'est qu'une construction conceptuelle (*vikalpa*), et non une donnée perceptive brute ; car seul est réellement perçu ce qui s'impose à ma conscience comme une entité absolument singulière (*svalakṣaṇa*), de manière immédiate, c'est-à-dire sans passer par la médiation du langage<sup>9</sup>, mais la

<sup>8</sup> Voir la section « Ātmavāda » du ŚV de Kumāriḷa, consacrée à cette « cognition du Je » à partir du v. 107 : *hetuṣv evaṃ parokteṣu pratīṣiddheṣu sampratī / aḥampratīyayavijñeyāḥ svayam ātmopapadyate //* « Les arguments avancés par les adversaires ayant été ainsi réfutés, à présent, [le *Bhāṣya*] montre que le Soi peut être connu par lui-même (*svayam*) grâce à la “cognition du Je” (*aḥampratīyaya*) ». Cf. la manière dont Kṣemarāja résume la doctrine de la Mīmāṃsā à l'égard du Soi lorsqu'il assigne aux différentes doctrines une place dans l'échelle ontologique des *tattva*, des « niveaux de réalités » (PH, *Vṛtti ad* 8, p. 44) : *aḥampratīpratīyeyāḥ sukhaduhkhādyupādhibhis tiraskṛta ātmeti manvānā mīmāṃsakā api buddhāv eva nivīṣṭāḥ*. « Les Mīmāṃsaka, qui considèrent que le Soi, connu par la cognition du Je (*aḥampratīti*), est voilé par des conditions adventices telles que le plaisir, la douleur, etc., restent eux aussi [au niveau de] l'“intellect” seulement ». Cf. également la manière dont l'*ātmavādin* présente l'argument dans ce passage de la *Vimarśinī* (voir IPV, vol. I, p. 57 : *nanv asty evāvabhāsa ity asiddhā dṛṣṭyānupalabdhiḥ tathā hy aḥam vedmi, niścīnami, smarāmīdam iti vidādi prakṛtyartharūpāj jñānasmṛtyāder idam iti ca karmarūpād viṣayād atirikṭam evāham ity anuyāyini prakāṣe'nyāyirūpam bhāti*. « [-L'*ātmavādin* :] Mais puisque la manifestation [du Soi à la conscience] a bien lieu, [l'argument selon lequel] il n'y a pas de perception de ce qui devrait [pourtant] être perçu [si cela existait] ne tient pas. En effet, dans des affirmations telles que “je sais, je suis sûr de, je me souviens de”, le “Je”, qui est distinct de la connaissance, du souvenir, etc., — exprimés par les racines “*vid*”, etc.—, et qui est également [distinct] du “ceci”, [c'est-à-dire] de l'objet exprimé par le complément d'objet du verbe, se manifeste sous une forme continue en une cognition immédiate continue ». Comme Kumāriḷa, l'*ātmavādin* mis en scène ici considère que le Soi est une entité « continue » (*anuyāyin*), c'est-à-dire ni momentanée (comme le croit le bouddhiste), ni permanente au sens où elle ne serait pas sujette au changement (cf. ŚV, « Ātmavāda », v. 22–28), distincte à la fois des cognitions et de leur objet (cf. *Ibid.*, v. 7), et immédiatement perçue dans une cognition exprimée par le « Je » (cf. *Ibid.*, v. 107–148).

<sup>9</sup> Le composé *svalakṣaṇajñāna* est souvent traduit par l'expression « cognition indéterminée » (par opposition à la « cognition déterminée », *vikalpajñāna*) ; *svalakṣaṇajñāna* signifie cependant littéralement « la cognition [dans laquelle se manifeste] le *svalakṣaṇa* ». On peut rendre l'expression par « la cognition du singulier », car ce qui est *svalakṣaṇa*, c'est ce qui se manifeste comme n'ayant d'autre « définition » ou « caractéristique » (*-lakṣaṇa*) que « soi-même » (*sva-*) ; ce n'est donc pas un « particulier » (qui peut toujours être subsumé sous un concept plus général), mais un « singulier », une entité irrédiciblement unique ; et ce qui est *svalakṣaṇa* échappe par définition à toute formulation linguistique, car le langage n'exprime que des généralités. La première *kārikā* du chapitre est consacrée à la définition des deux éléments de cette dichotomie dharmakīrtienne entre cognition du singulier (*svalakṣaṇajñāna*) et cognition conceptuelle (*vikalpajñāna*) ; de fait, Utpaladeva et Abhinavagupta intègrent ces catégories élaborées par les logiciens bouddhistes à la pensée de la Pratyabhijñā, même si cette intégration passe par une formulation nouvelle qui n'est pas sans en subvertir le sens (voir Torella 1994, n. 3, p. 89–90).



L'*ātmavādin* change alors de tactique, et, adoptant un type d'argumentation qui appartient cette fois au Nyāya<sup>11</sup> et au Vaiśeṣika,<sup>12</sup> objecte que si le Soi ne peut être perçu, il doit néanmoins être inféré en tant que cause de la mémoire.<sup>13</sup>

L'argument *ātmavādin* de la mémoire (ĪPK I, 2, 3)

(3) *athānubhavavidhvamṣe smṛtis tadanurodhinī /  
katham bhaven na nityaḥ syād ātmā yady anubhāvakaḥ //*

<sup>11</sup> Pour certains Naiyāyika en effet, le Soi ne peut être perçu, mais il peut être inféré. Voir par exemple le commentaire de Vātsyāyana *ad NS I, 1, 10 (NSBh, p. 16)* : *tatrātmā tāvat pratyakṣato na grhyate. sa kim āptopadeśamātrād eva pratipadyata iti ? nety ucyate. anumānāc ca pratipattavya iti.* « Parmi [les objets de connaissance énumérés], le Soi, c'est certain, n'est pas saisi par une perception directe. Est-il connu seulement grâce à l'enseignement d'une personne digne de confiance ? Nous répondons : non. Il peut aussi être connu par l'inférence ». Cependant, la thèse est loin de faire l'unanimité au sein du Nyāya (voir par exemple Watson 2002, n. 20, p. 63) : ainsi, tandis qu'Uddyotakara et Udayana défendent la thèse selon laquelle le Soi est directement perçu, Jayanta se range résolument à l'opinion de Vātsyāyana.

Quoi qu'il en soit du détail de ces divergences, il peut être de quelque utilité ici de comparer ce passage des ĪPK et de la *Vimarsinī* avec un autre texte śivaïte rédigé au Cachemire, le *Nareśvaraparīkṣāprakāśa* (un commentaire du saiddhāntika Rāmakaṅṭha à la *Nareśvaraparīkṣā* de Sadyojotis). Le bouddhiste mis en scène par Rāmakaṅṭha nie en effet l'existence du Soi en arguant du fait que nous ne le percevons pas : *nānyaḥ kaścid ātmā nāma, tasyopalabdhiḥkṣaṇaprāpiasyānupalabdheḥ*. « Il n'existe aucun autre prétendu Soi (en dehors de la série des cognitions), parce qu'il n'y a pas perception de celui-ci, alors que les conditions de sa perception sont remplies ». L'*ātmavādin*, explicitement désigné comme un Naiyāyika, rétorque : *satyam, ata evendriyādīr iva kāryāt so 'pīcchātmaḥ anumīyate iti.* « C'est vrai. C'est précisément pour cette raison que le Soi est inféré, de même que les facultés sensorielles, etc., à partir de son effet, à savoir, [dans le cas du Soi], le désir ». « L'effet » (*kārya*) à partir duquel le Soi est inféré n'est certes pas le même dans les deux textes, car l'*ātmavādin* mis en scène par Rāmakaṅṭha choisit le désir (*icchā*), tandis que l'*ātmavādin* présenté par la Pratyabhijñā choisit la mémoire (*smṛti*) ; néanmoins, l'argument du désir se révèle à bien des égards semblable à celui de la mémoire (voir la n. 103 *infra*). Le parallélisme n'a rien d'étonnant, dans la mesure où ces différents auteurs n'élaborent pas leur pensée dans une ignorance réciproque : le père de Rāmakaṅṭha, Nārāyaṅakaṅṭha, cite le vers 55 de l'*Īśvarasiddhi* d'Utpaladeva dans la *Mṛgendravṛtti ad 1, 11* (voir Goodall 1998, p. XIII), tandis qu'Abhinavagupta cite Rāmakaṅṭha dans le chapitre 8 du *Tantrāloka* (voir Sanderson 2001, p. 3, n. 1). Le texte de Rāmakaṅṭha comporte d'ailleurs de nombreux éléments communs avec la Pratyabhijñā, en particulier parce qu'il s'attache à formuler le discours du Śaivasiddhānta dans les termes du dialogue brahmanico-bouddhique (voir Watson 2002, p. 32-34), même si, comme le remarque A. Watson, cette tentative reste, comparée à l'ampleur de la Pratyabhijñā au sein du Trika, « a fringe phenomenon » au sein du Śaivasiddhānta (*Ibid.*, p. 64), et même si la comparaison reste évidemment limitée par la différence doctrinale fondamentale entre le dualisme du Śaivasiddhānta et le monisme du Trika.

<sup>12</sup> Voir par exemple Praśastapāda (PDhS, p. 69) : *tasya sauksmyād apratyakṣatve satī karaṇaiḥ śabdādīyupalabdhyanumitaiḥ śrotrādībhiḥ samadhigamaḥ kriyate. vāsyādīnām karaṇānām kartṛprayojyat-vadarśanāt.* « Parce que [le Soi] n'est pas directement perçu (*apratyakṣa*) en raison de sa subtilité (*sauksmya*), on le saisit [indirectement,] à partir des organes des sens comme ceux de l'audition, etc., [eux-mêmes] inférés à partir de la perception du son, etc. ; parce que nous constatons que les instruments - une hache, par exemple -, doivent être utilisés par un agent » (voir Sanderson 1995b, n. 11, p. 23 sur le sens de cette inférence de l'agent à partir de l'action). Cf. Śrīdhara *ad loc.* (NK, p. 81), qui répond à l'objection selon laquelle, le Soi n'étant pas directement perçu, « son existence même est réfutée » (*tasya sattvam eva nirākriyate*) : *ity āśaṅka tatsadbhāve bādhaḥ pramāṇam nāsti pratyakṣānupalabdher anyathāsid-dhatvāt sādhaḥ ca pramāṇam anumānam asīti pratipādayann āha.* « Ayant anticipé cette [objection], il dit [ceci], montrant qu'il n'y a pas d'argument valide contre l'existence du Soi, parce que le fait que [le Soi] n'est pas perçu directement (*pratyakṣānupalabdhi*), [censé s'expliquer par l'absence de Soi], est établi autrement [i.e., par sa subtilité], et parce qu'il existe un argument valide en faveur [de l'existence du Soi], l'inférence (*anumāna*) ».

<sup>13</sup> On notera que, ce faisant, l'*ātmavādin* oppose à l'argument à partir de « la non-perception de ce qui devrait être perçu » (*drśyānupalabdhi*) de l'adversaire bouddhique un argument à partir de « l'effet » (*kārya*) dont Dharmakīrti reconnaît aussi la validité (voir la n. 10) ; cf. la réponse du Naiyāyika au bouddhiste dans le NPP de Rāmakaṅṭha (voir la n. 11).

[ - *L'ātmavādin* : ] Mais puisqu'il y a destruction de l'expérience, comment un souvenir conforme à cette [expérience passée] pourrait-il avoir lieu s'il n'existait pas un Soi permanent qui soit le sujet de l'expérience?<sup>14</sup>

Lorsque je me souviens d'un objet que j'ai perçu dans le passé - la tasse dans laquelle j'ai bu mon café ce matin, par exemple -, l'objet de mon souvenir peut avoir disparu, ou bien il peut se trouver encore là, sous mes yeux, peu importe ; cependant mon souvenir n'est pas la cognition pure et simple de cette tasse, car il ne se résume pas à la perception : « je vois une tasse ». Il est la cognition de « cette tasse dans laquelle j'ai bu mon café ce matin », il est lié à mon expérience de cette tasse ce matin, et cette expérience-là, indissociable du moment où j'ai appréhendé la tasse sous la forme d'une perception immédiate et nouvelle, a disparu, engloutie dans le passé :

*iha smṛtikāle susmūrṣito'rtho bhavatu, dhvaṃsatāṃ veti kim anena, anubhavas tāvad dhvasta ity atra sarvasyāvivādaḥ, tam eva cānurundhānā smṛtir jāyate.*<sup>15</sup>

Au moment du souvenir, peu importe que l'objet dont on veut se souvenir existe encore ou bien qu'il soit détruit ; [mais] tout le monde s'accorde sur ce point : l'expérience, du moins, est détruite ; et le souvenir naît en se conformant précisément à cette [expérience qui pourtant n'existe plus].

Le souvenir n'est pas une cognition comme les autres, parce qu'il n'est pas la pure et simple présentation à la conscience d'un objet, mais, pour ainsi dire, la présentation de la présentation d'un objet. Lorsque je me souviens, je ne visualise pas seulement une tasse ; je me rappelle avoir perçu une tasse, je vise l'objet tasse « à travers » l'expérience que j'en ai eu :

*tathā hi smṛtau nārthasya prakāśaḥ, nādhyavasāyaḥ, nāpy anubhavasārthasya cāṅgulidvayavat, nāpy anubhavaviśiṣṭasārthasya daṇḍivat, sarvatrāyam iti pratyayaprasaṅgāt ; kiṃtv anubhavaprakāśa eva smṛtau pradhānam, anubhavasya tv arthaprakāśātmakatvād anubhavaprakāśānāntarīyako'rthāvabhāsa iti. sarvathā yady anubhavo dhvastah, tadā tatprakāśarūpā katham smṛtis taddvareṇārthaviṣayā syāt.*<sup>16</sup>

En effet, dans le souvenir, il n'y a pas [seulement] une présentation de l'objet, ni une cognition déterminée [de l'objet] ; [il n'y a] pas non plus [de

<sup>14</sup> La traduction de *anubhāvaka* par « sujet de l'expérience » n'est pas très satisfaisante - le terme de « sujet » est en effet ambigu en français dans son usage ordinaire. Toutefois, j'ai choisi d'écarter d'autres traductions possibles (« agent de l'expérience », ou encore « expérient »), parce que la philosophie occidentale a donné à ce terme un sens technique qui en fait un instrument de traduction extrêmement utile. Que sa définition ait été - et soit encore - un objet de polémique n'enlève rien à sa valeur conceptuelle, parce que les concepts philosophiques sont des instruments intellectuels qui s'élaborent dans la polémique, et parce que c'est à l'élaboration polémique d'une définition de l'*ātman* que nous assistons ici. Cf. la remarque de W. Halbfass au sujet du terme de « substance » utilisé pour traduire le sanskrit *dravya* (Halbfass 1992, p. 90) : « Rendering *dravya* as "substance" does not tell us what its meaning is ; it only introduces us to the kind of problem that we have to expect ». A condition de tenir compte de cette mise en garde, il me paraît approprié de recourir au terme de « sujet » dans la traduction d'un certain nombre d'expressions qui désignent l'*ātman*, précisément parce que le terme de « sujet » ne renvoie pas à une définition figée mais à un problème philosophique.

<sup>15</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 60.

<sup>16</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 60–61.

cognition] de l'expérience [d'une part] et de l'objet [d'autre part], comme deux doigts<sup>17</sup>; et [il n'y a pas] non plus [de cognition] de l'objet qui serait qualifié par l'expérience, à la manière dont le porteur d'un bâton [est qualifié par le bâton qu'il porte], parce que dans tous ces cas il s'ensuivrait le jugement « ceci ». <sup>18</sup> [Il faut] plutôt [considérer que] c'est la présentation de l'expérience qui prédomine dans le souvenir ; et parce que l'expérience consiste en la présentation de l'objet, la manifestation de l'objet est intérieure à la présentation de l'expérience. Si l'expérience est complètement détruite, alors comment le souvenir, qui consiste en la manifestation de cette [expérience], peut-il viser l'objet [de cette expérience détruite] à travers celle-ci ?

Le souvenir comporte bien un objet ; pourtant il n'est pas la pure et simple présentation de cet objet, il n'est pas une cognition objective, mais la présentation à la conscience d'une présentation objective. C'est seulement en tant qu'objet de mon expérience passée que je saisis l'objet du souvenir, et c'est seulement à travers elle que je le vise. Cette expérience est pourtant réduite à néant, puisqu'elle appartient au passé. Il faut bien que quelque chose assure la continuité entre l'expérience passée et le moment présent où je me remémore, et ce quelque chose, c'est précisément ce qui est capable de dire « je » au moment de l'expérience comme au moment du souvenir, le sujet permanent qui a fait dans le passé l'expérience d'un objet et qui est capable d'en produire maintenant le souvenir.<sup>19</sup>

*tayā ca sarvo vyavahārah kriyamāṇo dṛṣṭa ity asau svarūpenāṇapahnava-nīyā saty anubhavasya nāśe kiṃcid avinaṣṭam āvedayati. tad eva cānubhava-*

<sup>17</sup> L'image des deux doigts évoque la possibilité (aussitôt écartée) selon laquelle au moment du souvenir, deux cognitions différentes (celle de l'objet perçu dans le passé, et celle de l'expérience au cours de laquelle je l'ai perçu dans le passé) se présenteraient simultanément et avec la même force à la conscience (cf. l'annotation marginale donnée en note dans l'édition KSTS : *samapradhānatayā*).

<sup>18</sup> Autrement dit : dans le souvenir, il n'y a pas seulement cognition d'un objet (« la tasse ») ; il n'y a pas non plus, simultanément, cognition de l'objet « la tasse » et cognition de l'expérience « j'ai perçu quelque chose tandis que je buvais mon café » ; enfin il n'y a pas non plus cognition d'un objet qui serait simplement caractérisé, rendu particulier, par l'expérience (« la tasse dans la cuisine ce matin », et non, par exemple, « la tasse de mon voisin »), parce que dans tous ces cas de figure, le phénomène de conscience est réduit à une présentation objective ; or il y a davantage que cela dans le phénomène de la mémoire, proclame l'*ātmavādin* : une irréductible dimension subjective, dans la mesure où à proprement parler, je ne me rappelle pas seulement un objet X, je me rappelle avoir perçu, imaginé, conçu, etc., cet objet X.

<sup>19</sup> On trouve cet argument dans le Nyāya. Les commentateurs de NS, I, 1, 10 (*icchādveṣaprayatnasukhaduḥ-khajñānāny ātmano liṅgam*. « Le désir, l'aversion, l'effort, le plaisir, la douleur, les cognitions sont la marque du Soi ») interprètent en effet le *sūtra* comme l'affirmation qu'il faut inférer le Soi à partir du phénomène de la mémoire et de la synthèse (*anusamḍhāna*, *pratisamḍhāna*) des cognitions qu'elle implique. Ainsi Vātsyāyana (NSBh, p. 16) considère que le désir (*icchā*) est une « marque » du Soi parce qu'il suppose la mémoire : *yajñātīyasyārthasya sannikarṣāt sukham ātmopalabdhavān tajjātīyam evārtham paśyann upādātum icchati. seyam ādātum icchāikasyānekārthadarśino darśanapratibandhānād bhavati liṅgam ātmanah*. « Le Soi, ayant éprouvé du plaisir [par le passé] en raison du contact avec un objet d'une certaine sorte, et voyant un objet de cette même sorte, désire l'acquérir ; ce désir d'acquérir [un objet], qui naît de la synthèse mémorielle (*pratisamḍhāna*) des perceptions [passée et présente] appartenant à une [entité] unique qui perçoit divers objets, est une marque du Soi ». L'auteur rapporte ainsi toutes les autres « marques » mentionnées par le *sūtra* à l'activité de la mémoire qui suppose un sujet unique. Cf. la manière dont Abhinavagupta résume ce passage du chapitre 2 (*ĪPV*, vol. I, p. 52) : *tatra ślokatrayeṇa smṛtyanusamḍhānaṃ samskārāt siddham ity anyathāsiddhatvād ātmānumānya na paryāptam iti proktam anumeyātmanavādinah prati*. « Là, en trois vers, il est dit contre ceux qui affirment que le Soi peut être inféré (*anumeya*) que la synthèse mémorielle (*smṛtyanusamḍhāna*) ne suffit pas à inférer le Soi, car on peut établir l'existence de cette synthèse) autrement, puisque [cette synthèse] est établie grâce [au seul recours] à la trace résiduelle ».

*kartr anubhavitrrūpam, ātmānubhāvako nitya iti. iyad eva cātmasiddher jīvitam.*<sup>20</sup>

Et puisque la [mémoire], de par sa nature même, ne peut être niée, dans la mesure où c'est un fait d'expérience que toutes les transactions mondaines (*vyavahāra*) sont effectuées grâce à elle, elle nous fait connaître que lorsque l'expérience est détruite, quelque chose [cependant] n'est pas détruit. Et ce quelque chose, c'est l'agent de l'expérience, c'est-à-dire celui qui fait l'expérience, le Soi permanent sujet de l'expérience. Et ce seul [raisonnement] constitue la vie même de la démonstration [de l'existence] du Soi.

Dès cette troisième *kārikā* donc, Abhinavagupta souligne l'importance cruciale de la mémoire dans la question de l'existence de l'*ātman* : parce que toute l'existence mondaine en dépend - cette idée revient à plusieurs reprises dans la *Vimarśinī*<sup>21</sup> -, elle ne peut être mise de côté par le bouddhiste, car celui-ci, s'il est un dialecticien qui se respecte, doit être capable de rendre compte du *vyavahāra*. Quand bien même il dénierait toute épaisseur ontologique à l'existence mondaine, il se doit d'expliquer le fait d'expérience qu'elle constitue ; or l'essence de l'existence mondaine, c'est la pensée discursive (*vikalpa*), mais que serait une pensée discursive dépourvue du secours de la faculté de remémoration ?

*tadabhāve ca samketaśabdasmṛtyāyattā apy astahgatāḥ sarve vikalpāḥ, nirvikalpaṃ cāndhamūkabadhiraprāyam iti hanta nirākrandam avasīded viśvam iti.*<sup>22</sup>

Et si la [mémoire] n'existait pas, toutes les cognitions conceptuelles aussi, qui reposent sur le souvenir du mot et de la convention [par laquelle on lui associe un sens particulier], disparaîtraient ; dépourvu de cognitions déterminées, et pour ainsi dire aveugle, muet et sourd, le monde périrait, hélas,<sup>23</sup> sans un cri.

La mémoire est au cœur du *vyavahāra*, et sans elle, nous ne serions pas seulement « sourds » et « muets », incapables de communiquer verbalement nos pensées : nous serions aussi « aveugles », incapables de percevoir correctement le monde, car notre perception même est informée, déterminée, « construite » (*vikalpita*) par le langage,<sup>24</sup> et c'est toute notre appréhension conceptuelle du monde qui se trouverait anéantie si nous n'avions pas la capacité de nous souvenir. Abhinavagupta souligne ainsi ce fait que nous avons spontanément tendance à méconnaître, à savoir que la mémoire n'est pas un instrument dont nous ferions usage ponctuellement, une

<sup>20</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 61.

<sup>21</sup> Voir en particulier *ĪPV*, vol. I, p. 104, et l'analyse du chapitre 3 ci-dessous.

<sup>22</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 61.

<sup>23</sup> On pourrait comprendre, littéralement : « et le monde périrait sans [même] pousser le cri : “hanta !” » — et c'est ainsi que K. C. Pandey semble comprendre la phrase : « In the absence of the determinate knowledge, people would be no better than the blind, the deaf and the dumb, and would perish without being able to cry for help » (*Bhāskarī*, vol. III, p. 22) ; toutefois, comme A. Sanderson me l'a fait remarquer, si tel était le sens, la particule *iti* suivrait certainement *hanta*.

<sup>24</sup> Abhinavagupta va même plus loin, affirmant (*ĪPV*, vol. I, p. 104) que la perception indéterminée elle-même, qui précède toute conceptualisation (*vikalpa*) est impossible sans la mémoire : voir ci-dessous, l'analyse du chapitre 3.

faculté d'ordinaire tenue en sommeil et à laquelle nous aurions recours à l'occasion. Elle ne se limite pas à ce que nous avons coutume d'appeler le « souvenir », c'est-à-dire à ces moments somme toute assez rares où, suspendant un instant le cours de notre existence présente et contemplant le passé, nous sommes capables de dire : « je me souviens ». C'est un pouvoir (*śakti*) qui, s'étendant à la totalité de l'existence mondaine, la rend possible en s'exerçant à chaque instant. A ce moment de son commentaire, Abhinavagupta juge bon de souligner qu'Utpaladeva ne tire pas pour l'instant toutes les conséquences de cette idée, car il veut laisser la parole au *pūrvapakṣin* bouddhiste - et le laisser montrer combien les conceptions brahmaniques classiques de l'*ātman* et de la mémoire laissent à désirer :

*tat tu nādhikam ihaivonmīlitam ācāryeṇa, vaktavyaśeṣavivakṣayā pūrvapakṣo mā tāvat samāpad ity āśayena.*<sup>25</sup>

Mais le maître [Utpaladeva] n'a pas développé ceci davantage, à cet endroit [du traité] en tout cas, avec cette idée en tête : « l'exposition de la thèse de l'adversaire ne doit pas s'achever maintenant, parce qu'[il] désire exprimer quelque chose qui [lui] reste à dire ».

Abhinavagupta invite ainsi le lecteur à prêter attention à cette idée formulée comme en passant, car elle est au cœur de la définition de l'*ātman* défendue par la Pratyabhijñā ; si l'*ātman* tel que le conçoit Utpaladeva diffère grandement des doctrines du brahmanisme classique défendues par l'*ātmavādin* mis en scène dans ce deuxième chapitre, l'auteur des *kārikā* n'en partage pas moins avec ce dernier la conviction que la mémoire est « la vie même de la démonstration du Soi ».

La critique bouddhique de l'argument de la mémoire (ĪPK I, 2, 4–6)

Le bouddhiste, cependant, s'applique à mettre en doute la validité de l'inférence du Soi à partir de la mémoire :

*iha kāryavyatirekeṇa tādr̥k kalpanīyaṃ yat kāryasiddhaye paryāpnoti, na caivam ātmā, artho hi tāvat smaryate, sa cānubhavaprakāśamukhena, anubhavaś ca dhvasta ity uktam ; yady ātmā kaścid asti, kiṃ tena ? etad api hi vaktavyam : ākāśam apy astīti.*<sup>26</sup>

[-Le bouddhiste :] Dans un cas comme celui-ci, [la cause], qui doit être conçue [afin de rendre compte d'un effet] comme quelque chose de plus que cet effet, doit être telle qu'elle suffise à expliquer cet effet, mais il n'en va pas ainsi du Soi ; car certes, on se souvient d'un objet, et [on s'en souvient] à travers la présentation de l'expérience [passée], mais on a dit que cette expérience n'existe plus [au moment du souvenir]. [Par conséquent], s'il existe un quelconque Soi, à quoi sert-il ? Car on pourrait aussi bien conclure : « l'éther aussi existe ».

<sup>25</sup> ĪPV, vol. I, p. 61.

<sup>26</sup> ĪPV, vol. I, pp. 61–62.

Que le Soi existe ou non, si l'expérience passée est entièrement détruite, la mémoire reste incompréhensible, car on ne voit pas comment le Soi serait capable de produire un souvenir conforme à cette expérience, et puisque la cause inférée ne rend pas compte de l'effet constaté, l'inférence de l'*ātmavādin* n'est pas moins arbitraire que celle qui consisterait à inférer l'existence de l'éther à partir du phénomène de la mémoire... C'est ce raisonnement que la première partie de la quatrième *kārikā* condense :

(4) *saty apy ātmani dṛṇnāsāt taddvārā dṛṣṭavastuṣu /  
smṛtiḥ kena...*

Même si le Soi existe, puisque la perception [passée] est détruite, comment peut-il y avoir souvenir de choses perçues [par le passé] à travers cette [perception détruite]?

L'*ātmavādin* entreprend alors d'expliquer comment le Soi produit un souvenir conforme à l'expérience passée :

...*atha yatraivānubhavas tatpadaiva sā //*  
(5) *yato hi pūrvānubhavasamkārāt smṛtisaṃbhavaḥ /...*

[- L'*ātmavādin* :] Mais [le souvenir] a le même objet que cette [expérience passée], parce qu'il est rendu possible grâce à la trace résiduelle [laissée par] l'expérience passée.

En ce point du dialogue, l'*ātmavādin* avance un argument du Vaiśeṣika ; les *Vaiśeṣikasūtra* exposent en effet :

*ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣāt saṃskārāc ca smṛtiḥ*<sup>27</sup>/

Le souvenir est dû à une conjonction particulière du Soi et de l'organe interne, ainsi qu'à une trace résiduelle.

En quoi consiste cette trace résiduelle censée contribuer à la production du souvenir ? Voici comment Abhinavagupta la définit :

*anubhavena hi saṃskāro janyate svocitaḥ, saṃskāras ca prāktanarūpām sthitim  
sthāpayati, ākṛṣṭasākhādeś ciraṣaṃvartitasya vivartyamānasya bhūrjādeḥ.  
tenātrāpi saṃskāras tāṃ smṛtiṃ pūrvānubhavānukāriṇiṃ karōti tadviṣaya  
eva smṛter viṣayah.*<sup>28</sup>

Car une trace résiduelle appropriée naît grâce à l'expérience ; et la trace résiduelle [est ce qui] rétablit un état antérieur, par exemple, [l'état] d'une branche qui a été tirée [et qui, lorsqu'on la relâche, revient à sa position antérieure], ou [celui] d'un [manuscrit fait d'écorce de] bouleau qui, après avoir été longtemps roulé, est déroulé [et revient à son état antérieur]. Par conséquent, dans le cas [de la mémoire] aussi, la trace résiduelle rend le souvenir conforme à l'expérience passée ; et c'est pourquoi l'objet du souvenir est précisément l'objet de cette [expérience passée].

<sup>27</sup> VS, 9, 21–22.

<sup>28</sup> ĪPV, vol. I, p. 64.

Le Vaiśeṣika conçoit en effet la trace résiduelle comme une qualité appartenant à une substance et qui rend compte du fait que cette substance est capable de revenir spontanément à son état antérieur dès lors qu'aucune autre force extérieure ne s'y oppose : si Abhinavagupta décrit le *saṃskāra* comme cela qui « rétablit » (*sthāpayati*) un état (*sthiti*) antérieur, le Vaiśeṣika le définit comme un *sthitiśthāpaka*.<sup>29</sup> La position antérieure de la branche est restée « inscrite », bien qu'invisible, dans la branche qui a

<sup>29</sup> En fait, à lire Prāśastapāda on a l'impression qu'Abhinavagupta confond des concepts que le Vaiśeṣika distingue. Voir Prāśastapāda (PDhS, p. 266) : *saṃskāras trividho vego bhāvanā sthitiśthāpakaś ca*. « Le *saṃskāra* est de trois sortes : l'élan (*vega*), la trace mémorielle (*bhāvanā*) et l'élasticité (*sthitiśthāpaka*) ». Les trois variétés ainsi distinguées semblent correspondre à des réalités fort différentes. L'« élasticité » (comme l'« élan ») est en effet présentée comme un phénomène d'ordre physique (*Ibid.*, p. 267) : *sthitiśthāpakas tu sparśavad dravyeṣu vartamāno ghanāvayavasanniveśiṣeṣu kālāntarāvasthāyīṣu svāśrayam anyathākṛtam yathāvasthitam sthāpayati. sthāvarajaṅgamavikāreṣu dhanuḥśākhāśrṅgadantāsthisūtravastrādiṣu bhūgnasamvartiteṣu sthitiśthāpakasya kāryam samlakṣyate*. « Quant à l'élasticité, qui réside dans des substances tangibles caractérisées par l'assemblage compact de [leurs] composants et qui ont une certaine permanence, elle rétablit (*sthāpayati*) son substrat dans son état antérieur lorsqu'il a subi une modification. On constate l'effet de cette élasticité dans des [objets] tels qu'un arc, une branche, une corne, une dent, un os, un fil ou un tissu, qui sont les produits [d'entités] aussi bien animées qu'inanimées, et qui ont été tordus ou roulés ». En revanche, *bhāvanā*, la « trace mémorielle », est décrite comme une qualité d'ordre psychologique (*Ibid.*) : *bhāvanāśaṅjñakas tv ātmaṅo dṛṣṭasrutānubhūteṣu artheṣu smṛtipratyabhijñānahetur bhavati jñānamadaduḥ khādīvirodhī. paṭvabhyāsādarapratyayaḥ paṭupratyayaḥpekṣād ātmamanasoḥ saṃyogād āścarye rthe paṭuḥ saṃskārātīśayo jāyate. yathā dākṣiṇyātyasoṣṭradarśanād iti. vidyāśilpavyāyāmādiṣ abhyasyamāneṣu tasmīn evārthe pūrvapūrvasaṃskārāt uttarotarasmāt pratyayād ātmamanasoḥ saṃyogāt saṃskārātīśayo jāyate. prayatnena manas cakṣuḥ sthāpayitvā pūrvam artham didṅkṣamānasya vidyutsampādarśanavad ādarapratyayaḥ tam apekṣamānād ātmamanasoḥ saṃyogāt saṃskārātīśayo jāyate. yathā devahrade rājata-saivarṇapadmadarśanād iti*. « Quant à la [trace résiduelle (*saṃskāra*)] nommée « trace mémorielle » (*bhāvanā*), c'est une qualité du Soi qui est la cause du souvenir (*smṛti*) et de la reconnaissance (*pratyabhijñāna*) d'objets vus, entendus, ou directement expérimentés [de quelque autre manière dans le passé], et qui est contrariée par une [autre] cognition, par l'ivresse, par la douleur, etc. Elle naît d'une cognition intense, [ou d'une cognition accompagnée par] l'exercice, [ou par] l'attention. [Ainsi,] une trace particulièrement forte naît de la connection du Soi et de l'organe interne en relation avec la cognition intense d'un objet extraordinaire - par exemple, lorsqu'un habitant de la région du Sud voit un chameau. Dans le cas de l'étude, de l'habileté dans les arts, de l'exercice physique, etc., auxquels on s'exerce, parce que la cognition d'un même objet est constamment renouvelée, une trace particulièrement forte naît [aussi] de la connection du Soi et de l'organe interne qui dépend de la [même] trace constamment reproduite. [Enfin], une cognition [accompagnée par] l'attention, semblable à la vision de la chute d'un éclair, [est produite] chez quelqu'un qui a envie de voir quelque objet qu'il n'a jamais vu auparavant, lorsqu'il fait effort pour appliquer l'organe interne à l'organe visuel ; une trace particulièrement forte naît de la connection du Soi et de l'organe interne en relation avec cette [cognition] - par exemple, à cause du spectacle des lotus d'or et d'argent sur le Lac Divin ». La *Vimarśinī* oblitère donc ici la distinction, pourtant clairement établie par Prāśastapāda, entre la trace mémorielle qui est une « qualité du Soi » (*ātmaṅa*), et l'élasticité qui est une qualité des corps, animés ou inanimés. Toutefois, il serait imprudent de considérer que cette présentation du *saṃskāra* dans le Vaiśeṣika par Abhinavagupta n'est due qu'à l'incompréhension ou à la malhonnêteté intellectuelle de son auteur. De fait, les Vaiśeṣika ne voient pas là trois différents *ṅa*, mais bien un seul, comportant trois « variétés » : il y a une unité du concept de *saṃskāra*, quel que soit le domaine où il trouve à s'appliquer (voir Frauwallner 1973, p. 98 ; Kapani 1992, vol. I, p. 277). On peut certes spéculer sur les raisons historiques de cette unité (ainsi Frauwallner esquisse une histoire du concept selon laquelle le concept originel de *vega* aurait par la suite dû coexister avec celui de *sthitiśthāpaka*, et enfin avec la composante psychologique de *bhāvanā* - voir Frauwallner 1973, p. 98 et n. 75, p. 44). Quoi qu'il en soit, cette unité est symptomatique de la tendance du Vaiśeṣika à appliquer aux faits de conscience un modèle mécanique. La différence entre la notion « psychologique » de *bhāvanā* et la notion « physique » de *sthitiśthāpaka* est d'ailleurs d'autant moins saillante que le *manas*, par l'intermédiaire duquel le Soi est en relation avec le *saṃskāra*, est une réalité de nature physique : si Abhinavagupta met en scène un Vaiśeṣika qui confond trace mémorielle et élasticité des corps, ou plutôt qui conçoit la mémoire sur le modèle physique du *sthitiśthāpaka*, c'est peut-être parce qu'il entend souligner ce qu'il considère comme une coupable absence de discrimination, de la part des Vaiśeṣika, entre le mécanisme des corps et la vie de la conscience.

été ainsi « informée » ; de même le *manas* est-il « informé » par l'expérience, et lorsque le souvenir a lieu, il reprend la forme qui était la sienne au moment de cette expérience. Le Vaiśeṣika rend ainsi compte de la conformité du souvenir à l'expérience passée : l'organe interne a pris, si l'on peut dire, un pli.

La réponse du bouddhiste est d'une cinglante simplicité.

(5) *yady evam antargaḍuṇā ko'rthaḥ syāt sthāyinātmanā //*

[- Le bouddhiste :] Si tel est le cas, [alors] à quoi bon le fardeau inutile d'un Soi permanent ?

Le bouddhiste a déjà fait remarquer qu'on ne saurait à juste titre inférer l'existence d'une cause pour rendre compte d'un effet qu'à condition que la cause suffise à rendre compte de cet effet ; puisque l'*ātmavādin* concède que l'existence du Soi ne suffit pas à expliquer la mémoire, son raisonnement n'est pas une inférence valide, car il lui manque la force de la nécessité. Mais, pire encore, l'*ātmavādin* invoque une seconde cause pour justifier la mémoire ; or cette seconde cause, dans la mesure où elle rend parfaitement compte du phénomène, suffit (*paryāpnoti*) à son explication. Nul besoin de conserver un Soi aussi peu utile que la difformité d'un bossu :

*evam tarhy antargaḍur yathāyāsāya param, tadvad ātmā sthiraḥ kalpanā-yāsamātraphalaḥ, iti kiṃ tena, sarvaṃ hi saṃskāreṇa jagadvyavahārakutumbakaṃ kṛtakarāvalambam iti.*<sup>30</sup>

S'il en est ainsi, alors de même que la « bosse d'un bossu »<sup>31</sup> a pour seule conséquence la fatigue, de même, un Soi permanent a pour seul fruit une fatigue de la faculté spéculative ; par conséquent à quoi bon [supposer son existence], puisque l'ensemble des transactions mondaines est soutenu par la main que lui tend la trace résiduelle...

Encombrante difformité selon le *pūrvapakṣin* de la Pratyabhijñā, formule de charlatan selon Vasubandhu,<sup>32</sup> le Soi examiné par la critique bouddhiste s'avère être

<sup>30</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 64.

<sup>31</sup> Le composé *antargaḍu* signifie littéralement « grosseur interne », et désigne en particulier la bosse du bossu (cf. le commentaire de Bhāskara *ad loc.*, *Bhāskarī*, vol. I, p. 98 : *gaḍuḥ - kubjapṛsthastho māṃsapindaḥ sa hi sphuṭam evāyāsakārī*. « “gaḍuḥ” [désigne] une boule de chair située sur le dos d'un bossu ; en effet, à l'évidence, elle cause de la fatigue... »).

<sup>32</sup> On trouve en effet un passage similaire dans l'*AKBh* de Vasubandhu. Le contexte est précisément celui d'une critique de la manière dont l'*ātman* est conçu par le Vaiśeṣika. Pour rendre compte de la diversité des cognitions malgré la permanence du Soi, celui-ci affirme qu'il y a « connection » (*saṃyoga*) du Soi et de l'organe interne, et que la diversité des modes de cette connection (*saṃyogaviśeṣa*) explique la diversité des cognitions ; Vasubandhu demande alors comment les connections entre le Soi et le *manas* peuvent varier, puisque selon le Vaiśeṣika l'organe interne lui-même ne change jamais ; l'*ātmavādin* qu'il met en scène répond que cette diversité est produite par la diversité des traces résiduelles (*saṃskāraviśeṣa*) laissées par les expériences passées (*AKBh*, p. 5 et 28) : *saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmanāḥsaṃyogād iti cet, cittād evāstu, saṃskāraviśeṣāpekṣāt, na hi kiṃcid ātmāna upalabhyate sāmāthyam ausadhakāryasiddhāv iva kuhakavaidyaphuḥsvāhānām*. « Si [l'*ātmavādin* répond] que [cette diversité des cognitions] est due à la connection entre le Soi et l'organe interne, qui dépend [elle-même] des traces résiduelles variées [laissées par des expériences passées], admettons [donc] que [cette diversité] est due à la conscience seule, qui dépend des traces résiduelles variées ; car on ne constate pas que le Soi possède aucun pouvoir [d'influencer la production de la conscience], de même [qu'on ne constate pas que] les “*phuḥ-svāhā*” prononcés par les charlatans [possèdent aucun pouvoir de contribuer] à l'efficacité des remèdes [qu'ils prescrivirent] ». Voir Sanderson 1995b, n. 20, p. 28 : l'idée est que le médecin malhonnête prononce ces formules censées rendre efficace le médicament dans le seul but d'éviter que le patient, voyant quel remède facile à se procurer on lui administre, n'envisage de se passer de ses services et de se soigner lui-même...

une hypothèse inutile<sup>33</sup> et coûteuse,<sup>34</sup> dans la mesure où le *saṃskāra*, dont le Vaiśeṣika lui-même admet l'existence, suffit à rendre compte du phénomène de conscience en question (qu'il s'agisse, comme ici, de la capacité à se remémorer, ou, comme dans l'*Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu, de la diversité des cognitions).

L'*ātmavādin*, cependant, propose un nouvel argument :

*nanu tasyaiva saṃskārasyaśrayo vaktavyaḥ, sa hi guṇatvād āśrayam apekṣate, ya āśrayaḥ sa ātmā syāt.*<sup>35</sup>

[- L'*ātmavādin* :] Mais il faut bien définir un support de cette trace résiduelle elle-même, car en tant que qualité, elle requiert un support ; ce support, ce doit être le Soi.

Là encore, l'argument appartient au Vaiśeṣika, qui infère l'existence du Soi en arguant qu'il faut bien un « support » ou une substance<sup>36</sup> (*āśraya*, *ādhāra*) des cognitions, mais aussi, d'une manière générale, de tout ce qui constitue une « qualité » (*guṇa*),<sup>37</sup> car si toute substance est pourvue de qualités (*guṇavat*),<sup>38</sup> toute qualité réside dans une substance (*dravyāśrayin*).<sup>39</sup> Or le *saṃskāra* est une qualité<sup>40</sup> (*guṇa*) : il faut donc bien

<sup>33</sup> Cf. la conclusion de Vasubandhu concernant l'argument de la diversité des cognitions (AKBh, p. 5) : *ātmā tu nirarthakaḥ kalpyate*. « Le Soi imaginé [par le Vaiśeṣika] est inutile ».

<sup>34</sup> Vasubandhu rétorque *cittād evāstu, saṃskāravaiśeṣāpekṣāt*. « Admettons [donc] que [la diversité des cognitions] provient de la conscience seule qui dépend de la trace résiduelle particulière [qui l'affecte] ». Le bouddhiste de la *Vimarśinī* (ĪPV, vol. I, p. 62) répond *sa evāstu*. « Admettons [donc] que seule [la trace résiduelle] existe ».

<sup>35</sup> ĪPV, vol. I, p. 64.

<sup>36</sup> Au sens ici du latin *substantia* et du grec *hupokeimenon*.

<sup>37</sup> C'est ainsi qu'Abhinavagupta (ĪPV, vol. I, p. 52) résume l'argument au début du chapitre (*tatra ślokena jñānādiguṇair guṇini pratipattir ity anumānam nirastam*. « Là, en un vers, l'inférence [de l'*ātmavādin*] selon laquelle [on doit tirer de l'existence] des qualités (*guṇa*) comme les cognitions, etc., la conclusion [de l'existence] d'un porteur des qualités (*guṇin*), est réfutée [par le bouddhiste] »). Cf. Śrīdhara, NK, p. 69 : *śabdādiṣu viṣveṣu prasiddhir jñānam tatrāpi prasādhako jñātā anumīyate. jñānam kvacid āśritam, kriyātvāc chidikriyāvāt. yatredam āśritam sa ātmā*. « Le sujet de la connaissance est inféré à partir [de l'existence] de la cognition des objets des sens, comme les sons, etc. La cognition doit reposer sur quelque [substrat] (*āśrita*), parce que c'est une action, comme l'action de couper. Ce sur quoi elle repose, c'est le Soi ». De même, Kumāri, mettant en scène le dialogue d'un bouddhiste et d'un Vaiśeṣika, fait dire à ce dernier (SV, « *Ātmavāda* », v. 101) : *guṇatvād āśritatvam hi sukhādeḥ syād rasādīvat / ya āśritaḥ sa ātmā*, « En effet, le plaisir, etc., parce qu'ils sont des qualités (*guṇa*) au même titre que le goût, etc., doivent reposer [sur quelque substrat] (*āśrita*), et ce sur quoi ils reposent, c'est le Soi ». (Sur le sens des « etc. » (*ādī*) dans ces passages, voir les listes données dans le Vaiśeṣika (n. 41 *infra*) et dans le Nyāya (n. 43 *infra*). On notera la proximité des formules finales dans les passages de la NK (*yatredam āśritam sa ātmā*), du ŚV (*ya āśritaḥ sa ātmā*) et de la *Vimarśinī* (*ya āśrayaḥ sa ātmā syāt*).

<sup>38</sup> VS I, 1, 14.

<sup>39</sup> VS I, 1, 15.

<sup>40</sup> Il est vrai que le *saṃskāra* n'apparaît pas dans la liste des 17 *guṇa* donnée dans VS I, 1, 5 (*rūparasaṅgandhasparśāḥ saṅkhyāḥ parimānāni pṛthaktvam samyogavibhāḡau paratvāparatve buddhayaḥ sukhaduḥkhe icchādvexau prayatnāś ca guṇāḥ*. « Les qualités sont : la couleur, le goût, l'odeur, la tangibilité ; les nombres ; les extensions ; la séparabilité ; la conjonction, la disjonction ; la distance, la proximité [spatiales et temporelles] ; les cognitions ; le plaisir, la douleur ; le désir, l'aversion ; et l'effort »). Toutefois, dans son commentaire, Praśastapāda (PDHS, p. 11), après avoir mentionné celles-ci, ajoute : *iti kaṅthoktāḥ saptadaśa. caśabdāsamuccitāś ca gurutvadravatvasnehasaṃskārādṛśaśabdāḥ saptatvety evam caturvīṃśatiguṇāḥ*. « Celles-ci ont été explicitement énumérées [dans le *sūtra*]. Et sept [autres] sont [implicitement] ajoutées grâce au mot "et" [employé dans le *sūtra* I, 1, 5] : le poids, la fluidité, la viscosité, les traces résiduelles (*saṃskāra*) ou dispositions (*bhāvanā*), l'invisible, les sons ; il y a ainsi vingt-quatre qualités ».

une substance qualifiée par cette qualité (*guṇin*), et cette substance, c'est le Soi.<sup>41</sup> Un argument semblable est développé par le Vaiśeṣika mis en scène par Vasubandhu :

*avaśyam ātmābhūyapagantavyaḥ, smṛtyādīnāṃ guṇapadārthatvāt, tasya ca guṇapadārthasāvaśyaṃ dravyāśritatvāt, teṣāṃ cānyāśrayāyogād iti.*<sup>42</sup>

[ - Le Vaiśeṣika :] Le Soi doit nécessairement être admis, parce que la mémoire, etc., appartiennent à la catégorie des qualités, parce que tout ce qui appartient à la catégorie de la qualité doit nécessairement résider dans une substance, et parce qu'il ne peut y avoir d'autre support [de ces qualités que le Soi].

<sup>41</sup> Voir Sanderson 1995b, n. 25, p. 30. La liste des « marques inférentielles » (*liṅga*) du Soi donnée dans les VS (III, 2, 4) ne comprend pas la trace résiduelle. Praśastapāda (PDHS, p. 70), résumant VS, III, 2, 4, explique : : *buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnais ca guṇair guṇy anumīyate*. « [Le Soi] est inféré comme [la substance] qualifiée (*guṇī*) par les qualités (*guṇaiḥ*) cognition, plaisir, douleur, désir, aversion et effort ». Un peu plus loin cependant, il allonge la liste donnée par le *sūtra* (et la nouvelle liste inclut le *samskāra*), justifiant ainsi ces adjonctions (*Ibid.*) : *tasya guṇā buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharma-samskārasamkhyāparimāṇapṛthaktvasanyogavibhāgāḥ. ātmaliṅgādihikāre buddhy ādayaḥ prayatnāntāḥ siddhāḥ dharmādharmaṃ ātmāntaraguṇānām akāranatvavacanāt. samskārah smṛty utpattau kāraṇatvavacanāt*. « Les qualités du Soi sont la cognition, le plaisir, la douleur, le désir, l'aversion, l'effort, le mérite, le démérite, les traces résiduelles (*samskāra*), le nombre, l'extension, la séparabilité, la conjonction et la disjonction. Celles-ci, de la cognition à l'effort, sont établies dans la section "Les Marques du Soi" ; le mérite et le démérite, par l'affirmation selon laquelle [les qualités d'un Soi] ne causent pas les qualités d'un autre [Soi] ; et les traces résiduelles, par l'affirmation selon laquelle elles sont la cause de la production du souvenir ». Abhinavagupta, expliquant la critique bouddhique de l'argument du Vaiśeṣika concernant le *samskāra* (ĪPV, vol. I, p. 66), fait dire à l'adversaire bouddhiste : *evam jñānasukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmaṃ api vikalpanīyāḥ*. « Et on doit raisonner de la même façon concernant la cognition, le plaisir, la douleur, le désir, l'aversion, l'effort, le mérite et le démérite ». On notera que le composé qu'il utilise va « plus loin » que celui des VS, et s'arrête juste avant la mention du *samskāra* dans le composé utilisé par Praśastapāda.

<sup>42</sup> Voir AKBH, p. 6 (texte) et p. 30 (traduction).

On retrouve aussi l'argument dans la bouche des représentants du Nyāya<sup>43</sup> et du Vaiśeṣika mis en scène par Rāmakaṇṭha<sup>44</sup> et par Kumāri<sup>45</sup> : à l'évidence il s'agit d'un *topos* du genre.

La *kārikā* suivante condense la réponse du bouddhiste :

(6) *tato bhinneṣu dharmeṣu tatsvarūpāviśeṣataḥ /  
saṃskārāt smṛtisiddhau syāt smartā draṣṭeva kalpitah //*

[- Le bouddhiste :] Si les qualités [d'une substance] sont distinctes [de cette substance], parce qu'il ne peut y avoir aucune distinction dans la nature de ce [Soi], étant donné que la mémoire est [alors] établie grâce à la [seule] trace résiduelle, le sujet de la mémoire, comme le sujet de la perception, doit être une construction imaginaire.

Comme l'explique Abhinavagupta dans son commentaire, le bouddhiste montre que la définition même du Soi tel que l'entend le Vaiśeṣika lui interdit de concevoir la relation du Soi et de la trace résiduelle sur le modèle de la relation substance-qualité ; en effet :

*iha saṃskāre jāyamāne, yady ātmano viśeṣaḥ, sa tarhy avyতিরিক্তা iti na nitya  
ātma syāt ; atha na kaścīd asya viśeṣaḥ, tena tarhi kim*<sup>46?</sup>

Lorsqu'une trace résiduelle est produite, si elle est une qualité particulière appartenant au Soi, alors, parce que [cette qualité particulière] n'est pas séparée [du Soi], le Soi ne peut pas être permanent ; mais si [l'*ātmavādin* répond que] le Soi ne possède aucune qualité particulière, alors à quoi bon ce [Soi] ?

Le *saṃskāra* n'est pas une réalité éternelle : puisque la trace résiduelle « naît » (*saṃskāre jāyamāne*) d'une expérience passée, la considérer comme une qualité reposant

<sup>43</sup> De fait, lorsqu'ils présentent cet argument, Utpaladeva et Abhinavagupta ont sans doute les deux courants à l'esprit : cf. la *Vṛtti* de Kṣemarāja ad PH, 8 : *naiyāyikādayo jñānādiguṇāgāṅśrayaṃ buddhitatvapṛāyam evātmanāṃ saṃśṛtau manyante pavarge tu taducchede śūnyapṛāyam*. « Les Naiyāyika et autres [Vaiśeṣika] considèrent que dans l'existence mondaine, le Soi, qui est le support (*āśraya*) de l'ensemble des qualités (*guṇa*) comme les cognitions, etc., est plus ou moins équivalent au niveau ontologique de l'intellect ; mais dans l'état libéré, qui consiste en la séparation d'avec ces [qualités], [ils considèrent que le Soi] est équivalent au vide ». En effet, on trouve aussi dans le Nyāya l'idée selon laquelle le Soi doit être inféré comme la substance qui porte les qualités décrites dans NS, I, 1, 10 comme les « marques » du Soi (*icchādveṣaprayatnasukhaduḥkhajñānāny ātmano liṅgam*, « Le désir, l'aversion, l'effort, le plaisir, la douleur, les cognitions sont la marque du Soi »). Si Vātsyāyana ne mentionne pas cet argument, concentrant toute son analyse des « marques du Soi » sur la mémoire et la synthèse des différentes cognitions qu'elle implique, Uddyotakara, après avoir commenté le *Bhāṣya* de Vātsyāyana, ajoute (NBHV, p. 64) : *atha vecchādveṣaprayatnasukhaduḥkhajñānāny ātmano liṅgam ity anyathā varṇayanti. guṇā icchādayah. guṇās ca paratanirā bhavanīti nyāyah*. « Ou bien encore, [certains] expliquent autrement [le *sūtra*] : “Le désir, l'aversion, l'effort, le plaisir, la douleur, les cognitions sont la marque du Soi” : le désir, etc., sont des qualités (*guṇa*) ; et les qualités ne sont pas indépendantes ; c'est là une nécessité logique ». Après avoir montré que la liste mentionnée est bel et bien une liste de qualités, et que ces qualités ne sauraient appartenir au corps, il conclut : *tatpratīśedhāc cātmaguṇatvam iti pāriśeṣyāt siddha ātmeti*. « Et parce qu'il est impossible que le [corps soit la substance dont les qualités dépendent], puisqu'il ne reste qu'une possibilité, [l'existence du] Soi est établie ».

<sup>44</sup> Voir Watson 2002, p. 84 (bien que le statut ontologique de « qualité » du *saṃskāra* ne soit pas explicitement invoqué ici ; c'est un Naiyāyika qui parle) : *tarhi sa eva saṃskāro nityena dharminā vinā nopapadyata iti tatas tatsiddhiḥ*. « Dans ce cas [nous répondons que] la trace résiduelle elle-même serait impossible en l'absence d'un substrat éternel [dans laquelle elle réside]. Par conséquent [le Soi comme substrat éternel] est prouvé grâce à cette [trace résiduelle] ».

<sup>45</sup> Toutefois le Vaiśeṣika mis en scène par Kumāri ne mentionne pas explicitement la trace résiduelle, mais seulement « le plaisir, etc. » comme des « qualités » (voir n. 37 *supra*).

<sup>46</sup> *IPV*, vol. I, p. 65–66.

dans le Soi, c'est accepter l'idée que le Soi est sujet au changement, et contredire ainsi sa définition, puisqu'il est censé être permanent (*nitya*). Si, pour sauver la permanence du sujet, le Vaiśeṣika rétorque que cette qualité est « séparée » (*bhinna*) du Soi, le bouddhiste répond qu'alors elle ne peut entretenir de relation avec le Soi :

*atha saṃskārātmā vyatirikto viśeṣaḥ, tasya tarhi kim asau*<sup>47</sup>?

Mais si [l'*ātmavādin* objecte que] la nature de la trace résiduelle est [celle d'une] qualité particulière qui est séparée [du Soi], alors comment peut-elle appartenir à ce [Soi] ?

Si donc le Vaiśeṣika admet l'existence de la « qualité » qu'est le *saṃskāra*, mais la conçoit comme séparée du Soi,

*ātmanah svarūpe viśeṣābhāvāt sa tāvad ātmā smṛtau na vyāpriyeta, asmarṭrūrū-pāsaṃskṛtarūpādīprācāryarūpānapāyāt, iti saṃskārād eva smṛter siddhir iti*.<sup>48</sup>

A cause de l'absence d'une qualité particulière dans la nature du Soi, le Soi ne peut jouer aucun rôle dans la mémoire, car il ne se départit pas de sa nature antérieure, qui n'est pas celle d'un sujet qui se souvient, et qui n'est pas affectée par les traces résiduelles ; par conséquent, la mémoire est établie grâce à la seule trace résiduelle.

Dans l'*Abhidharmakośabhāṣya*, la critique de la position du Vaiśeṣika est certes un peu différente ; l'orientation générale n'en consiste pas moins à montrer, comme ici, que la relation du Soi au *saṃskāra*, conçue comme une relation de substance à qualité, ne résiste pas à l'examen logique : *āśraya iti cet, yathā kaḥ kasyāśrayaḥ*,<sup>49</sup> « Si [le Soi] est un support, [le Vaiśeṣika doit expliquer] qui supporte quoi et comment ». Après avoir analysé et rejeté le modèle spatial du fruit dans la coupe, Vasubandhu en vient au modèle substance-qualité ; analysant l'exemple présenté dans les *Vaiśeṣikasūtra* de la relation de la terre à ses « qualités »,<sup>50</sup> il s'attache à montrer que la terre n'est pas une entité qui transcenderait ses qualités,<sup>51</sup> et qui aurait quelque réalité que ce soit en dehors de son odeur, de son aspect visuel, de sa tangibilité, etc.<sup>52</sup> Vasubandhu réduit ainsi la distinction entre substance et qualité à une construction abstraite ; de son côté, le bouddhiste mis en scène par Abhinavagupta s'attache à montrer qu'une substance pourvue de qualités impermanentes n'est pas une substance parce qu'elle n'est pas permanente.<sup>53</sup> Dans les

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *AKBH*, p. 5.

<sup>50</sup> Voir Sanderson 1995b, n. 23, p. 29 (Vasubandhu fait allusion à *VS 2. 1. 2 : rūparasagandhasparśavaṭī pṛthivī*. « La [substance, *dravya*] "terre" possède les [qualités] que sont la forme visuelle, le goût, l'odeur et la tangibilité »).

<sup>51</sup> Voir *AKBH*, p. 5.

<sup>52</sup> On trouve le même argument chez Rāmakantha : voir par exemple *Kiraṇavṛtti ad 2*, 25 a–b (Goodall 1998, p. 51–52 et pp. 251–253 ; voir en particulier la n. 282 dans laquelle D. Goodall souligne la proximité avec le *Pudgalaviniścaya* de Vasubandhu).

<sup>53</sup> Le Vaiśeṣika distingue certes deux sortes de substances, *nitya et anitya* (voir par exemple Halbfass 1992, pp. 93–94) ; cependant, les substances qui ne sont pas permanentes, à savoir les objets empiriques concrets auxquels nous avons affaire dans l'existence pratique, sont des substances « secondes », qui, bien que formant un tout (*avayavin*), sont théoriquement réductibles aux substances éternelles que sont la terre, l'eau et le feu. Le bouddhiste d'Abhinavagupta s'attaque donc lui aussi au fondement de la relation substance-qualité telle qu'elle est conçue dans le Vaiśeṣika : une substance, par définition, doit être le support permanent de qualités transitoires ; les qualités transitoires ne peuvent exister sans le support de la substance ; mais précisément en cause de cette relation avec les qualités transitoires, la substance est condamnée à l'impermanence...

deux cas, la conclusion est la même : la relation entre le *saṃskāra* et le Soi ne résistant pas à l'examen rationnel, il faut conclure que la trace résiduelle suffit à rendre compte du phénomène de la mémoire - et que, par conséquent, l'inférence du Soi à partir de la mémoire n'est pas valide.

On voit donc que cette exposition du *pūrvapakṣa* concernant le Soi et la mémoire<sup>54</sup> met en scène la défaite d'un *ātmavādin* représentant de l'orthodoxie brahmanique devant le *pūrvapakṣin* bouddhiste. Les arguments destinés à défendre l'*ātmavāda*, empruntés d'abord à la Mīmāṃsā, puis au Vaiśeṣika et au Nyāya,<sup>55</sup> sont présentés comme trop faibles pour résister aux attaques bouddhiques. Comme l'a noté Raffaele Torella, en s'appropriant ainsi des arguments bouddhiques pour ruiner la conception brahmanique du Soi, la Pratyabhijñā apparaît souvent plus proche des doctrines bouddhiques que de celles du brahmanisme classique,<sup>56</sup> et la hiérarchie dessinée par la structure dialectique du texte - le bouddhisme n'est que le *pūrvapakṣa* de la Pratyabhijñā, mais l'*ātmavāda* classique n'est que le *pūrvapakṣa* du bouddhisme –

<sup>54</sup> Je ne poursuis pas l'analyse du second chapitre ici, car les *kārikā* suivantes laissent provisoirement de côté le problème de la mémoire : le bouddhiste, estimant ce problème réglé, s'attache en effet à y critiquer les « pouvoirs » du Soi que sont la connaissance et l'action.

<sup>55</sup> Le Sāṃkhya et le Vedānta n'apparaissent pas ici ; toutefois, la conception de la connaissance défendue par le premier va faire l'objet d'une attaque bouddhique dans la suite de ce chapitre. Quant au Vedānta, ni Utpaladeva ni Abhinavagupta ne semblent s'en soucier. L'opinion d'A. Sanderson, que j'ai consulté à ce sujet, est que pour des auteurs cachemiriens de cette époque, le Vedānta n'était pas un adversaire d'importance, en particulier dans une région aussi réfractaire à l'idée de « renoncement » et aussi attachée à l'existence sociale du « maître de maison ». Cependant Rāmakaṇṭha, auteur cachemirien qui a lu Utpaladeva et qu'Abhinavagupta cite (voir n. 11 *supra*), accorde une grande importance au Vedānta : il n'est que de constater la différence entre les deux expositions de l'*anātmavāda* bouddhique dans le NPP et dans les ĪPK (voir Watson 2002, pp. 59–60 : dans le NPP, celle-ci survient seulement après la critique du monisme d'un Advaitavedāntin ; le bouddhiste, constatant que la non-dualité du Vedānta vient d'être réfutée, veut en conclure qu'il n'existe que des cognitions différentes à chaque instant, et non un Sujet permanent et identique à lui-même, et c'est alors seulement que s'engage le dialogue avec le Naiyāyika). Cette différence entre les deux textes est d'autant plus sensible que dans la suite, la structure générale s'avère relativement semblable. A. Sanderson propose de l'expliquer ainsi : Rāmakaṇṭha doit tenir compte du Vedānta, parce qu'il commente le texte de Sadyojotis qui lui-même en tient compte, or il n'y a pas de raison de penser que ce dernier était cachemirien (voir par exemple Sanderson 1988, p. 690).

<sup>56</sup> Voir Torella 1992, et Torella 1994, par exemple p. xxii : « This lengthy examination and criticism of the teaching of the Buddhist logicians resulted in, or at least was accompanied by, the peculiar phenomenon of a more or less conscious absorption of their doctrines and their terminology, that was to leave substantial traces in the structure of the Pratyabhijñā. This may have been a deliberate choice by Utpaladeva : to increase his own prestige by assuming the ways and forms of a philosophical school that was perhaps the most respected and feared ». En fait c'est là une particularité évidente aussi bien dans l'exposition dialectique du Trika que dans celle du Śaivasiddhānta : cf. Goodall 1998, p. xxix (à propos du style de Rāmakaṇṭha) : « In the terminology he uses for argument we can discern the influence of his chief rivals, Buddhists : expressions typical of Buddhist logicians, such as *viruddhavyāpyopalabdhi* [...] and *vyāpakaviruddhopalabdhi* [...] are not commonplace in the works of Naiyāyikas, and Rāmakaṇṭha's discussions of certain issues echo in both structure and phrasing those of Buddhist predecessors », et Watson 2002, p. 131 (« One can discern a hierarchy in Rāmakaṇṭha's view of his opponents [...] in which (ironically, given that they, like Rāmakaṇṭha, are Ātmavādins) the Naiyāyikas, Vaiśeṣika and Sāṃkhya come beneath the Buddhists ; and it is as though he delegates to the Buddhist the task of dismissing the views of those three traditions, before turning to the more difficult task of refuting the Buddhist, for which he himself will finally have to open his mouth »). Voir aussi *Ibid.*, p. 284 : « Rāmakaṇṭha [...] absorbs several aspects of Buddhism, for example the idea that cognition does not inhere in a substrate, that it is simultaneously aware of itself and its object, and that pre-conceptual (*nirvikalpaka*) perception is a more reliable guide to reality than conceptual perception ».

reflète cette proximité.<sup>57</sup> Utpaladeva et Abhinavagupta admettent eux-mêmes qu'ils trouvent avec le bouddhisme plusieurs points d'accord : ainsi, la première *kārikā* du chapitre 3 (dans lequel Utpaladeva prend la parole jusque-là laissée au *pūrvapakṣin*) commence par « *satyam* », « C'est vrai », et Abhinavagupta commente ainsi ce premier mot :

*pūrvapakṣamadhyān mayā tāvad bahv angīkartavyam iti satyam ity anena darsītam.*<sup>58</sup>

Voilà ce qu'exprime le [mot] « *satyam* » : « Il y a dans la thèse de premier abord beaucoup de choses que je dois admettre ».

<sup>57</sup> Cependant si l'on se réfère au tableau hiérarchique des doctrines dressé par Kṣemarāja, cette hiérarchie semble s'inverser, car le Nyāya et le Vaiśeṣika s'y trouvent placés juste au-dessus du bouddhisme. Voir PH, *Vṛtti ad 8* (p. 44) : *naiyāyikādayo jñānādiguṇaganāśrayam buddhitattvaprayam evātmānam samsṛtau manyante*. « Les Naiyāyika et autres [Vaiśeṣika] considèrent que dans l'existence mondaine, le Soi, étant le réceptacle de l'ensemble des qualités comme les cognitions, etc., est plus ou moins équivalent au niveau ontologique de l'intellect (*buddhitattva*) ». En revanche (*Ibid.*) : *jñānasamāna eva tattvam iti saugatā buddhivṛttiṣv eva paryavasitāḥ* « Les bouddhistes s'arrêtent aux produits de l'intellect, car [ils considèrent que] la réalité n'est rien d'autre que la série des cognitions ». On trouve chez Rāmakaṇṭha, dans un fragment du *Sarvāgamaprāmānyopanyāsa* que D. Goodall a identifié, reproduit et traduit (Goodall 1998, p. xxii-xxv), la même hiérarchie : *buddhau bhrāntīyā pumānsam ye jñānādiguṇaśālinam*. « [Les Naiyāyika], qui considèrent à tort [que la plus haute réalité est] l'âme, laquelle possède des qualités telles que les cognitions, etc., résident [au niveau ontologique de] l'intellect ». *buddhivṛtttau kṣmadhvamsi jñānamātram tu ye bhramāt*. « [Les bouddhistes], qui maintiennent à tort que [le Soi] n'est rien d'autre que [la série des] cognitions qui périssent à chaque instant, résident dans les produits de l'intellect ». Remarquant une différence entre la hiérarchie perceptible dans la structure dialectique du NPP (où le Bouddhisme, comme dans la Pratyabhijñā, semble occuper un niveau supérieur) et ce tableau hiérarchique, A. Watson (Watson 2002, p. 131, n. 13) ajoute : « The second hierarchy is scriptural, so probably he would not have felt free to change it even if he had wanted to ». Quoi qu'il en soit des raisons de cette distance entre les deux sortes de hiérarchie, on remarquera que le tableau hiérarchique de Rāmakaṇṭha et celui de Kṣemarāja diffèrent quelque peu. Ainsi, dans le PH (*Ibid.*), les bouddhistes apparaissent aussi à un niveau supérieur, à savoir *sūnyatattva* : *asad evedam āśīd ity abhāvabrahmavādinah sūnyabhuvam avagāhya sthītāḥ mādhyamikā apy eva*. « Les Vedāntin apophatiques, suivant [le texte] “[À l'origine, ceci, en vérité, n'était pas”, restent immergés dans l'état de vide ; il en va de même pour les Mādhyamika ». Kṣemarāja semble ainsi concéder aux bouddhistes un statut supérieur à celui que leur accorde le Śaivasiddhānta. Cependant, il convient de noter une autre différence entre les deux textes : après avoir stipulé que les Naiyāyika sont au niveau de *buddhi* « dans l'existence mondaine » (*samsṛtau*), Kṣemarāja ajoute en effet : *apavarge tu taducchede sūnyaprayam*, « mais dans l'état libéré, qui consiste en la séparation d'avec ces [qualités], [le Soi] équivaut au vide ». Le fragment de Rāmakaṇṭha ne mentionne pas cette distinction. La raison en est peut-être qu'en plaçant les Mādhyamika au niveau de *sūnya* (à cause de l'usage mādhyamika du terme de *sūnyatā*, de même que les bouddhistes en général sont au niveau de *buddhi* à cause de leur nom...), Kṣemarāja risquait de renverser l'ordre hiérarchique traditionnel qui laisse la prééminence aux *ātmavādin* du Nyāya : ce qui apparaît au premier abord comme une innovation accordant aux bouddhistes la supériorité sur le Nyāya pourrait bien n'être qu'un jeu de mots dont le potentiel pouvoir subversif est contrebalancé par cette remarque sur « l'état libéré » du Nyāya. Il n'en reste pas moins que Kṣemarāja, en introduisant les Mādhyamika au niveau de *sūnya*, accorde au bouddhisme l'égalité avec le Nyāya.

<sup>58</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 92.

Cependant, Utpaladeva va désormais s'attacher à réfuter la position bouddhique qu'il a jusqu'à présent exploitée<sup>59</sup> afin de critiquer la position brahmanique classique. Raffaele Torella résume ainsi sa stratégie :

After letting the Buddhist logicians demolish the Nyāya categories, he shows how the Buddhist alternative is in fact equally inadmissible [...]. In this way, Utpaladeva achieves the result of both showing the superiority of the Pratyabhijñā to Buddhism and warning the Nyāya not to count too much on its forces alone, detached from those of the new Śaiva theologians.<sup>60</sup>

Il convient toutefois de noter que cette stratégie, aussi subtile soit-elle, n'a rien d'unique. Dans le *Nareśvaraparīkṣāprakāśa*, Rāmakaṇṭha utilise une stratégie tout à fait comparable,<sup>61</sup> et Kumārila, antérieur à la fois à Utpaladeva et à Rāmakaṇṭha, procède de la même manière, laissant d'abord un adversaire bouddhiste détruire les arguments du Nyāya et du Vaiśeṣika avant de proposer une définition de l'*ātman* capable de résister aux assauts de l'*anātmavādin*.<sup>62</sup> Si cette stratégie générale n'est pas nouvelle, de même, comme on l'a vu, le détail des arguments du *pūrvapakṣa* présenté dans le chapitre 2 présente de nombreuses similitudes avec des textes étrangers au Trika. C'est que l'effort de la Pratyabhijñā consiste essentiellement à formuler la doctrine du Trika dans les termes de la controverse brahmanico-bouddhique sur l'existence de l'*ātman*, et cette insertion dans un univers dialectique extrêmement codifié passe non seulement par l'adoption d'un vocabulaire particulier dans lequel la doctrine est « traduite », mais encore par la reprise d'un certain nombre des *topoi* qui caractérisent la controverse. Toutefois, de même que l'adoption du vocabulaire bouddhique par la Pratyabhijñā ne va pas sans une

<sup>59</sup> C'est pourquoi le « *satyam* » de I, 3, 1 est immédiatement suivi d'un « *kiṃtu* » ainsi commenté par Abhinavagupta : *yat tu nāṅṅikartavyaṃ tad dūsyata ity etad uktam kiṃtv ity anena viśeṣābhīdhāyīnā*. « “Mais ce qui ne saurait être admis, [je] vais le réfuter” : voilà ce qui est [exprimé] par le [mot] “cependant” qui indique une divergence [d'opinion] ». Comme me l'a fait remarquer A. Sanderson à ce sujet, Vāsudeva Dīkṣita, dans la *Siddhāntakaumudībālanoramā* (Śabdādhikāra, Avyayaprakaraṇa), donne cette acception de *satyam* : *satyam ity ardhāṅṅikāre*, « “C'est vrai” a le sens d'une acception [seulement] partielle »...

<sup>60</sup> Torella 1994, p. xxiii.

<sup>61</sup> C'est en effet ainsi que se présente la partie du NPP consacrée à la controverse au sujet de l'*ātman* : dans un premier temps, Rāmakaṇṭha met en scène un *ātmavādin* qui emploie les arguments du Nyāya, du Vaiśeṣika et du Sāṃkhya face à un bouddhiste qui les réfute tour à tour ; ensuite seulement, Rāmakaṇṭha défait le bouddhiste (voir Watson 2002, en particulier p. 37 : « Rāmakaṇṭha's opening move in that debate is to dissociate himself from the Nyāya and Vaiśeṣika view that the Self exists as a further entity beyond cognition. He presents this as a kind of ontological extravagance that is quite easy for the Buddhist to refute »). Sur la proximité de la démarche dans les deux textes, voir la n. 11 *supra*.

<sup>62</sup> Ce que remarque A. Watson (*Ibid.*, p. 83) : « Kumārila's strategy is also the strategy of Rāmakaṇṭha in a nutshell [...]. Although it is his and Kumārila's principal aim in these chapters to overturn the Buddhist doctrine of no-self, they both seem to agree with Buddhism that the standard arguments of their fellow *ātmavādin* traditions are incapable of doing so and can be overcome by Buddhist considerations ». Cf. ŚV, « *Ātmavāda* » : les vers 93–106 se présentent comme un dialogue entre un Vaiśeṣika et un bouddhiste, dialogue à l'issue duquel le bouddhiste conclut (v. 106), après avoir réfuté les arguments selon lesquels le Soi devrait être inféré en raison de l'existence du désir (*icchā*) et de la mémoire (*smṛti*) : *tatrāpi tu samānāyāṃ santatau vāsanā yataḥ tasmāt saty api bhinnatve smaraṇaṃ vyavatiṣṭhate*. « Dans le cas de [la mémoire] aussi, puisque la trace résiduelle existe dans la même série [de cognitions], on peut rendre compte de la mémoire [grâce à la seule trace résiduelle], quand bien même [l'argument de la mémoire] serait différent [de celui du désir] ». (Sur la relation entre « l'argument du désir » et « l'argument de la mémoire », voir n. 103 *infra*).

subversion profonde du sens des termes adoptés, de même, la reprise des *topoi* de la controverse de l'*ātman* s'accompagne, comme on va le voir à propos des chapitres 3 et 4, d'un important renouvellement.

### La réfutation de la réfutation bouddhique du Soi (chapitre I, 3)

La réponse d'Utpaladeva : le problème de la conscience de l'expérience passée (ĪPK I, 3, 1–2)

*(1) satyaṃ kiṃtu smṛtijñānaṃ pūrvānubhavasamskṛteḥ / jātam apy ātmaniṣṭhaṃ  
tan nādyānubhavedakam //*

[Utpaladeva :] C'est vrai. Cependant, même si la cognition qu'est le souvenir est produite par la trace résiduelle [laissée par] l'expérience passée, [elle] est confinée à elle-même (*ātmaniṣṭha*), et ne peut pas faire connaître l'expérience originale.

Abhinavagupta explique :

*iha smṛtau viṣayamātrasya prakāśo na samarthanīyo vartate yaḥ saṃskārād eva  
siddhyet, kiṃtv anubhavaprakāśena vinā tad ity evaṃrūpā katham smṛtiḥ syāt.*<sup>63</sup>

Dans [notre système], la manifestation de l'objet lui-même dans le souvenir, qui peut être établie grâce à la seule trace résiduelle, n'a pas à être justifiée. Cependant, sans la manifestation de l'expérience [passée], comment un souvenir exprimé sous la forme « cela » peut-il avoir lieu?

Utpaladeva admet que le *saṃskāra* joue un rôle dans le phénomène de la mémoire, en garantissant la conformité de l'objet du souvenir avec l'objet de l'expérience passée. Cependant, le bouddhiste n'a pas prêté une attention suffisante à un élément crucial dans le phénomène de la mémoire : l'expérience passée elle-même. Celle-ci, en effet, est indispensable non seulement à la formation du souvenir, mais encore au statut même d'une cognition qui se donne comme un souvenir : j'ai un souvenir pour autant que j'ai conscience d'avoir fait dans le passé l'expérience d'un objet.<sup>64</sup> En effet, lorsque j'ai la cognition d'un objet sans avoir conscience simultanément que cette cognition se rapporte à une mienne expérience passée, j'appelle ma cognition « perception », « rêverie », ou « concept » et non pas « souvenir ». Il faut donc bien que dans le souvenir, l'expérience passée se manifeste en quelque manière. Mais le bouddhiste n'a pas expliqué comment cette manifestation peut avoir lieu. Abhinavagupta imagine la réponse de l'adversaire :

*nanu saṃskārajatvād eva prācyam anubhavam api viṣayīkurutām smṛtiḥ.*<sup>65</sup>

[- Le bouddhiste :] C'est précisément parce qu'[il] naît de la seule trace résiduelle que le souvenir doit avoir pour objet l'expérience passée aussi [et non seulement l'objet de cette expérience].

<sup>63</sup> ĪPV, vol. I, pp. 92–3.

<sup>64</sup> L'expérience au sens large : je peux me souvenir de la situation géographique de Bornéo sans m'y être jamais rendue ; je n'en considère pas moins que c'est un souvenir, parce que je me souviens avoir appris où se trouve Bornéo de la bouche d'autrui, ou bien de la consultation d'une carte, etc.

<sup>65</sup> ĪPV, vol. I, p. 93.

Le souvenir serait donc une cognition dont l'objet ne serait pas à proprement parler l'objet de la perception passée (« la tasse »), mais plutôt la perception même de cet objet (« j'ai perçu la tasse »). Le bouddhiste rend ainsi clairement compte de la différence entre la perception directe et la mémoire : tandis que la perception directe a pour objet X, le souvenir aurait pour objet « la perception passée de X ».

En faisant cette réponse cependant, le bouddhiste vient de se condamner à la contradiction, car il contrevient ainsi à l'un des principes fondamentaux de la logique de Dharmakīrti que la Pratyabhijñā reprend à son compte - pour mieux prendre le bouddhiste à son propre piège. Les logiciens bouddhistes conçoivent en effet les phénomènes de conscience comme une série de cognitions instantanées, mais ils doivent aussi expliquer le caractère réflexif de la conscience : percevoir, c'est indissociablement percevoir que l'on perçoit, et les cognitions doivent être en quelque manière connues, sans quoi la conscience ne serait qu'une chaîne de cognitions inconscientes. Les Naiyāyika expliquent cette réflexivité de la conscience en affirmant que la cognition d'un objet, qui est un moyen de connaissance (*pramāṇa*) de cet objet, peut devenir à son tour objet de connaissance (*prameya*) pour une autre cognition<sup>66</sup> : si je suis conscient de percevoir la jarre, c'est parce que, après avoir perçu la jarre, je perçois ma perception de la jarre, et la conscience réflexive consiste en la succession de deux cognitions, la seconde prenant pour

<sup>66</sup> Voir par exemple le passage du NSBH ad NS II, 1, 19 dans lequel Vātsyāyana explique que, de même que la lumière d'une lampe peut être à la fois un moyen de connaissance et un objet de connaissance, une cognition peut devenir l'objet d'une autre cognition (p. 65) : *yathā pradīpaprakāśaḥ pratyakṣāṅgatvād dṛśyadarśane pramāṇam, sa ca pratyakṣāntareṇa cakṣuṣaḥ samīkṣeṇa gṛhyate, pradīpabhāvabhāvayor darśanasya tathābhāvād darśanahetur anumīyate. tamasi pradīpam upādādīthā ity āptopadeśenāpi pratipadyate. evam pratyakṣādīnām yathādarśanam pratyakṣādibhir evopalabdih. indriyāni tāvat svaviśyagrahanenaivānumīyante. arthāḥ pratyakṣato gṛhyante. indriyārthasannikarṣās tv āvaraṇena liṅgenānumīyante. indriyārthasannikarṣoṭpannam jñānam ātmamanasoḥ samyogaviśeṣād ātmasamavāyāc ca sukhādivad gṛhyate. evam pramāṇaviśeṣo'pi vibhaja vacanīyaḥ yathā ca dṛśyaḥ san pradīpaprakāśo dṛśyāntarāṅg darśanahetur iti dṛśyadarśanavyavasthām labhate, evam prameyam sat kiñcid arthajātam upalabdihetutvāt pramāṇaprameyavyavasthām labhate.* « La lumière d'une lampe, parce qu'elle contribue à la perception directe, est un moyen de connaissance (*pramāṇa*) en ce qui concerne la vision d'un objet, [mais elle] est [aussi] perçue par une autre perception grâce au contact de l'œil [quand c'est la lumière elle-même qui devient objet de perception], [et elle] est [aussi] inférée en tant que cause de la vision, du fait que la présence [ou l'absence] de la vision varie selon la présence ou l'absence de la lampe, et [elle est] aussi connue grâce à l'enseignement d'une personne digne de confiance, [lorsque celle-ci dit] : "Utilise une lampe dans cet endroit sombre". De la même manière, c'est grâce à la perception directe et aux autres [moyens de connaissance] qu'il y a cognition de la perception directe et des [moyens de connaissance], comme [nous en faisons] l'expérience. Les sens, quant à eux, sont inférés grâce à la saisie même de l'objet qui leur est propre ; les objets [des sens] sont perçus grâce à la perception [elle-même] ; quant aux contacts avec les objets des sens, ils sont inférés grâce à la marque inférentielle qu'est l'obstruction [car on constate que quand un tel contact est empêché, la perception n'a pas lieu] ; [enfin,] la cognition qui naît du contact avec les objets des sens est perçue grâce à une conjonction particulière du Soi et de l'organe interne, et du fait qu'elle est inhérente au Soi. Et [tout autre] moyen de connaissance particulier peut être expliqué ainsi en détail. Et de même que la lumière de la lampe, qui est un objet visible, est [aussi] la cause de la vision d'autres objets visibles, [et] par conséquent acquiert [alternativement] le statut d'"objet de la vision" (*dṛśya*) et d'"instrument de la vision" (*darśana*), de la même manière, n'importe quelle entité qui est devenue un objet de connaissance (*prameya*), parce qu'elle est [aussi] la cause d'une appréhension, acquiert [alternativement] le statut de "moyen de connaissance" (*pramāṇa*) et d'"objet de connaissance" (*prameya*) ».

objet la première.<sup>67</sup> Les bouddhistes ne peuvent cependant accepter une telle explication, car si la conscience n'est rien d'autre qu'une série de cognitions instantanées irréductiblement différentes les unes des autres, une cognition ne pourra être connue qu'après avoir disparu, par une seconde cognition qui prendra la première pour objet et qui à son tour ne pourra être connue qu'après avoir disparu, par une troisième cognition, etc. Pour éviter de tomber dans une régression à l'infini, ils postulent donc que la cognition a le pouvoir de se manifester elle-même en même

<sup>67</sup> Ainsi Vātsyāyana souligne-t-il qu'affirmer que toute cognition peut devenir objet de cognition ne revient pas à dire que la cognition se connaîtrait elle-même par elle-même, mais que toute cognition peut être saisie par une autre cognition. Voir *Ibid.*, p. 65–66 : *pratyakṣādīnām pratyakṣādibhir eva grahaṇam ity ayuktam, anyena hy anyasya grahaṇam dṛṣṭam iti. na, arthabhedasya laksanasāmānyāt. pratyakṣalakṣaṇenāneko'rthah samgrhītaḥ. tatra kenacit kasyacid grahaṇam ity adosaḥ*. « [-Un adversaire] : [Votre affirmation selon laquelle il y a] saisie de la perception immédiate [et des autres moyens de connaissance] par la perception immédiate et les autres [moyens de connaissance] eux-mêmes n'est pas correcte, car on constate que la saisie de quelque chose a lieu [seulement] grâce à autre chose. [Nous répondons] : [Cette objection] n'est pas [valable], parce que la généralité d'une définition s'applique à des objets [en réalité] différents : [ainsi], dans la définition de "la perception directe" [en général], plusieurs objets [c'est-à-dire plusieurs cognitions différentes les unes des autres] sont inclus ; et parmi ceux-ci, il y a saisie de l'un d'entre eux par un autre. Il n'y a donc pas de faute logique ». Cf. *ĪPVV*, vol. I, p. 124 : *nanv anubhavyānubhavarūpo bodhaḥ kiṃ naiyāyikabodhavaj jñānāntarasvabhāvah*. « Mais est-ce que la conscience qui est une expérience de l'expérience consiste, comme la conscience des Naiyāyika, en une autre cognition (*jñānāntara*) [qui prend pour objet la première cognition] ? ». Les Naiyāyika, en effet, considèrent que la cognition ne peut se connaître elle-même, car elle est un instrument de connaissance, mais au moment où je perçois une chose, cet instrument s'applique à l'objet, et ne peut donc servir dans le même temps à faire connaître autre chose, à savoir sa propre existence (voir *NM*, vol. III, p. 52 : *na cāvibandhamārena pratītir avagamyate / upāyavirahenāpi tadā jñānasya na grahaḥ* // « Et [on] ne [peut] pas [affirmer que] la cognition (*pratīti*) est perçue [par elle-même] pour la seule raison qu'il n'y aurait pas d'obstacle [à cette perception] ; et parce qu'il n'y a pas non plus de moyen (*upāya*) [de saisir la cognition au moment où elle a lieu], la saisie de la cognition n'a pas lieu à ce moment »). Si Kumāriila en conclut que toute cognition est imperceptible et peut seulement être inférée (voir *ŚV*, « Sūnyavāda », v. 184–187), les Naiyāyika, eux, considèrent qu'il est possible de percevoir une cognition, mais qu'il ne peut y avoir simultanément d'une cognition et de la conscience de cette cognition, dans la mesure où cette réflexivité suppose deux cognitions différentes (la cognition, et la cognition de la cognition) survenant à des moments différents. Voir *NM*, *ibid.* : *na ca jaiminīyā iva vayam jñānam nityaparokṣam ācakṣamahe. jñāto mayāyam artha itī kālāntare tadviśiṣṭārthagrahaṇadarśanāt*. « Et nous, [partisans du Nyāya], contrairement aux Mīmāṃsaka, nous ne considérons pas que la cognition ne peut jamais être perçue, parce que [nous] constatons que la perception de l'objet particularisé par la cognition, [exprimée] sous la forme "cet objet est connu par moi", [a lieu] à un moment postérieur (*kālāntare*) [à la cognition de l'objet] ».

temps qu'elle manifeste l'objet : elle est *svasaṃvedana*,<sup>68</sup> simultanément<sup>69</sup> consciente de son objet et d'elle-même. Les auteurs de la Pratyabhijñā adoptent la position bouddhique<sup>70</sup> contre celle du Nyāya, mais ce faisant ils ne se rangent qu'en apparence du côté des logiciens bouddhistes : en réalité, ils montrent que si la cognition est *svasaṃvedana*, la définition bouddhique de la mémoire est insuffisante car elle ne permet pas de comprendre comment l'expérience passée peut se manifester dans le souvenir.<sup>71</sup> En effet, dire que la cognition est *svasaṃvedana* ou *svābhāsa*, c'est dire qu'elle se manifeste *elle-même* (*sva-*)<sup>72</sup> en même temps qu'elle manifeste son objet ; c'est donc admettre qu'elle est, selon l'expression d'Utpaladeva, *ātmaniṣṭha*, « confinée à elle-même », autrement dit qu'elle ne manifeste qu'elle-même et son objet<sup>73</sup> : l'expérience et le souvenir étant tous deux des

<sup>68</sup> Voir par exemple Dharmakīrti, NB, I, 10 : *sarvacittacaittānām ātmasaṃvedanam*. « Toutes les cognitions (*citta*) et tous les phénomènes mentaux (*caitta*) comportent une manifestation de soi et par soi ». La conscience de soi n'est pas un type d'état mental particulier qui surviendrait de temps à autre, ou une propriété qui n'appartiendrait qu'à certaines cognitions et non à d'autres (cf. le commentaire de Dharmottara, NBT, p. 64 : *sukhādaya eva sphuṭānubhavatvāt svasaṃviditāh, nānyā cittāvasthety āśāṅkānīvyartham sarvagrahaṇam kṛtam*. « C'est pour écarter la supposition selon laquelle ce seraient seulement [les états] comme le plaisir qui seraient connus par eux-mêmes, et non quelque autre état de la conscience, parce que l'expérience [des états comme le plaisir] est [particulièrement] vive, [que Dharmakīrti] utilise [le mot] “tous” »). Ce que nous appelons la conscience de soi n'est en fait rien d'autre que la propriété que possède la cognition de se manifester à soi-même en même temps qu'elle manifeste l'objet, et cette manifestation est une perception directe (*Ibid.* : *nāsti sā kācic cittāvasthā yasyām ātmanah saṃvedanam na pratyakṣam syāt. yena hi rūpeṇātmā vedyate tad rūpam ātmasaṃvedanam pratyakṣam*. « Il n'existe aucun état de conscience dans lequel la conscience de soi ne serait pas une perception immédiate. Car la forme sous laquelle le “soi” est appréhendé est une manifestation de soi et par soi qui est une perception immédiate »). Si le « Soi » entendu comme une entité permanente qui transcenderait les cognitions momentanées est une construction conceptuelle et une illusion, en revanche le « soi » défini comme la capacité instantanée de la cognition instantanée à se manifester elle-même en même temps que son objet n'est ni une construction conceptuelle, ni une illusion ; l'illusion consiste seulement à abstraire de cette expérience immédiate de la cognition une entité permanente distincte de la cognition (*Ibid.*, p. 56 : *tac ca jñānarīpavedanam ātmanah sāksātkāri nirvikalpakam abhrāntam ca. tatah pratyakṣam*. « Et cette manifestation qui consiste en une connaissance est une présentation immédiate de soi ; elle est dépourvue de construction conceptuelle, et elle n'est pas une illusion ; c'est donc une perception directe »).

<sup>69</sup> Voir Dharmottara (*Ibid.*, p. 65) : *iha ca rūpādu vastuni dṛṣyamāne, āntaraḥ sukhādyākāras tulyakālam saṃvedyate*. « Et dans [notre doctrine, on considère que] lorsqu'une chose, une couleur par exemple, est perçue, au même moment (*tulyakālam*), un aspect interne [de la cognition], comme le plaisir par exemple, est connu » ; ainsi le plaisir n'est pas un objet (*artha*) saisi par une cognition, ni une cognition (*citta*) qui saisirait un objet, mais seulement l'aspect interne de la cognition du bleu ou de tout autre objet, c'est-à-dire sa capacité à se manifester d'une manière particulière en même temps qu'elle manifeste l'objet.

<sup>70</sup> Il est vrai que cette « thèse fondamentale de l'école Sautrāntika-Yogācāra » (Stcherbatsky 1930–32, I, p. 163) n'est partagée ni par les Vaibhāṣika ni par les Mādhyamika (voir *Ibid.*, II, n. 4, p. 29).

<sup>71</sup> C'est exactement ainsi qu'Abhinavagupta résume, au début du chapitre 3, les deux premiers vers : *tatra ślokadvayena jñānasya svasaṃvedanarīpatayānubhavasya smṛtāv aprakāśyatvaṃ darśitam saṃskārajatve 'pi*. « Dans les deux premiers vers de ce [chapitre], [Utpaladeva] montre que l'expérience, qui est une cognition, et [par conséquent] existe en tant que manifestation consciente de soi et par soi (*svasaṃvedana*), ne peut être manifestée dans le souvenir, même si [le souvenir] naît d'une trace résiduelle » (ĪPV, vol. I, p. 91).

<sup>72</sup> C'est en effet l'un des sens qu'Abhinavagupta attribue au composé : *svasya cābhāsanam \*yasyāḥ* [em. SANDERSON : *rūpaṃ yasyāḥ KSTS*]. « [La perception *svābhāsā* signifie :] [la perception] dont la manifestation est *de soi* » (ĪPV, vol. I, p. 95).

<sup>73</sup> Dans l'ĪPVV (vol. I, p. 210), Abhinavagupta explique ainsi le composé *ātmamātranīṣṭhatvāt* (« parce que [le souvenir] est confiné à lui-même seulement ») employé par Utpaladeva dans sa *Vṛtti* : *mātrapadena jñānāntaraviṣayanīraṣā* : « Par le mot “seulement”, [Utpaladeva] exclut un objet [de la cognition qui consisterait en] une autre cognition ». Cependant, ce n'est pas là, comme on va le voir, le seul sens du composé *svasaṃvedana*.

cognitions, ils ont tous deux le pouvoir de se manifester tout en manifestant leur objet, mais on ne voit pas comment l'un d'entre eux - à savoir le souvenir - aurait le pouvoir de manifester, en plus de son objet et de sa propre nature de cognition, une autre cognition - à savoir l'expérience passée. Abhinavagupta imagine la réplique du bouddhiste à cette objection :

*nanu svābhāsam eva sat tad anubhavajñānaṃ smarane bhāsiyate.*<sup>74</sup>

[- Le bouddhiste :] Mais cette cognition qu'est l'expérience, comportant une manifestation de soi (*svābhāsa*), se manifestera dans le souvenir.

Le bouddhiste ne voit pas en quoi la cognition *svasamvedana* met en péril la cohérence de son explication de la mémoire : puisque la cognition qu'est l'expérience passée se manifeste elle-même, ce n'est pas le souvenir qui, en plus de lui-même et de son objet, manifeste cette expérience passée, c'est l'expérience passée qui se manifeste à la conscience dans le souvenir.<sup>75</sup> Abhinavagupta montre cependant qu'il n'y a là qu'un sophisme, car être *svasamvedana* ne signifie pas seulement « se manifester *soi-même* », mais encore « se manifester *par soi-même* » :

*paratra yadi dṛg bhāseta tarhi na sā svābhāsā, idam eva hi svaprakāśasya lakṣaṇam. svayaṃ hi yadi prakāśeta tadā pareṇa sahāsambandhāt saṃbandhap-rāñā katham paratreṇi saptamī saṃgacchatām?*<sup>76</sup>

Si une perception se manifestait *dans* une autre [cognition], alors elle ne serait plus manifestation de soi et par soi (*svābhāsa*), car telle est la définition de ce qui est manifeste de soi et par soi. En effet, dans la mesure où [une perception] doit se manifester par elle-même (*svayaṃ*), puisqu'il n'y a pas de relation [possible entre cette cognition qui se manifeste par elle-même] et quelque chose d'autre, comment l'[usage du] locatif, qui repose sur une relation, [dans l'expression] « dans une autre [cognition] », pourrait-il être approprié [ici]?

Le composé *svasamvedana* (tout comme son équivalent ici, *svābhāsa*) est ambigu : on peut en effet entendre en plusieurs sens le rapport que le premier terme entretient avec le deuxième, et comprendre, comme l'a déjà noté Abhinavagupta, que la cognition *svābhāsā* est une cognition « dont la manifestation est *de soi* » (*svasya ca ābhāsanam yasyāḥ*) ; mais on peut aussi considérer que le composé signifie « dont la manifestation est *par soi* (*svayaṃ*) ». En fait l'un et l'autre sens sont inséparables : c'est parce que la cognition manifeste non seulement son objet mais encore *elle-même*, qu'elle ne requiert pas une seconde cognition pour être

<sup>74</sup> IPV, vol. I, p. 95.

<sup>75</sup> Il semble en effet que certains bouddhistes prétendent expliquer le phénomène de la mémoire en arguant précisément du fait que la cognition est *svasamvedana* : ainsi Dignāga explique-t-il que le souvenir n'est pas seulement la cognition d'un objet, mais de l'expérience passée de cet objet ; cependant si la cognition qu'est l'expérience passée était saisie par une autre cognition, il s'ensuivrait une régression à l'infini ; par conséquent, c'est l'expérience passée qui se manifeste elle-même dans le souvenir (voir Hattori 1968, pp. 30–31).

<sup>76</sup> IPV, vol. I, p. 95–96.

manifestée à la conscience, et par conséquent se manifeste *par elle-même*.<sup>77</sup> Si donc la cognition est ce qui se manifeste soi-même et par soi-même, comment l'expérience passée pourrait-elle être manifestée par le souvenir ? Le bouddhiste tente de faire oublier le problème en affirmant que l'expérience passée se manifeste « dans » le souvenir, mais dire que X est « dans » une cognition revient à dire que X est connu ou manifesté par cette cognition ; or une cognition ne peut pas être manifestée par une autre cognition. C'est ce raisonnement que condense la première partie de la seconde *kārikā* d'Uṭpaladeva :

(2) *ḍṛk svābhāsaiva nānyena vedyā rūpadṛśeva ḍṛk / rase...*

Une perception est seulement une manifestation de soi et par soi, et ne peut être l'objet d'une autre [cognition], tout comme la perception d'un goût [ne peut être l'objet] de la perception d'une forme [visuelle].<sup>78</sup>

L'argument développé ici est important, parce qu'il est le pivot de la critique de l'explication bouddhique de la mémoire. Il ne faudrait pas croire cependant qu'il n'y a là qu'un pur jeu d'abstractions. Le bouddhiste postule que la cognition est *svasamvedana* parce qu'il lui faut rendre compte du caractère réflexif de la conscience tout en affirmant que la conscience est en réalité constituée de cognitions instantanées. Les auteurs de la Pratyabhijñā s'emparent du concept, mais ils en font l'expression d'une différence phénoménologique entre l'objet et la cognition. L'un et l'autre apparaissent, l'un et l'autre sont donc de l'ordre du phénomène. Mais l'objet, c'est ce qui est susceptible d'être manifesté, ce qui est visé par la conscience ; la cognition, c'est cela qui, se manifestant, manifeste l'objet,<sup>79</sup> et qui ne peut jamais devenir objet ; c'est la visée même de l'objet, l'acte d'objectivation impossible à

<sup>77</sup> C'est pourquoi il est si difficile de traduire le composé : cf. Torella 1994, n. 3, p. 99 : « The expression *svābhāsa* may be interpreted in various ways and my translation has been left deliberately vague » - la traduction choisie étant « self-revealing ». Je choisis pour ma part « ce qui est manifestation de soi et par soi » (tout en ayant conscience de la lourdeur de l'expression), parce que les auteurs de la Pratyabhijñā insistent sur les deux sens du terme : la mémoire ne peut pas manifester l'expérience passée, parce qu'elle est manifestation *de soi* et non pas d'une autre cognition ; l'expérience passée ne peut pas être manifestée par la mémoire, parce qu'elle est manifestation *par soi* et non pas par une autre cognition.

<sup>78</sup> Je vois une mangue et le souvenir du goût de la mangue s'impose aussitôt à ma conscience. Les deux cognitions sont intimement associées ; néanmoins il serait absurde de considérer pour cette raison que ma perception de la forme de la mangue a pour objet le goût de la mangue, parce que ma perception de la forme de la mangue a pour seul objet... la forme de la mangue. De même, l'expérience passée et le souvenir actuel sont intimement associés ; on ne peut pourtant en conclure que le souvenir de la tasse a pour objet l'expérience passée de la tasse, parce que le souvenir de la tasse a pour objet... la tasse.

<sup>79</sup> Voir *ĪPV*, vol. I, p. 95 : *paraprakāśanātmakanijarūpaprakāśanam eva hi svaprakāśatvaṃ jñānasya bhaṅyate*. « Car [quand on dit] que la cognition est *svaprakāśa*, on désigne la manifestation de sa propre nature, qui consiste à manifester quelque chose d'autre ». Toute cognition est manifestation d'elle-même (ma perception de la tasse se manifeste à ma conscience) en tant que manifestation d'un objet (ma perception de la tasse se manifeste comme manifestation de « la tasse »).

objectiver.<sup>80</sup> Il est aussi absurde d'affirmer qu'on peut objectiver une cognition que de considérer qu'on peut rendre manifeste la lumière en l'éclairant.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Cf. le passage du fragment de la *Vivṛti* d'Utpaladeva édité et traduit par R. Torella dans lequel un adversaire affirme qu'il n'y a pas de contradiction entre la nature *svasamvedana* de la cognition et son objectivation, parce que *pouvoir* se manifester par soi-même ne signifie pas *devoir* se manifester par soi-même (Torella 1988, p. 144–145) : *svasamvidrūpatvāj jñānāni parasamvedyāni na bhavanīti kuta etat ? ko hi virodhah svasamvidrūpatvaparasamvedyatvayoh ? yady api jñānaṃ prakāśarūpatvāt svayaṃ prakāśate, tathāpi parabhūtasāyāpi jñānasya prakāśe taj jñānānām ātmānātmaprakāśānasāmarthyāt. anātmā ca yathā jaḍah prakāśanīyas tathā prakāśarūpam api jñānaṃ param sat prakāśyetaiva. yady api ca tat prakāśyate jñānaṃ tad apy anātmariūpam nīlādi prakāśayad eva jñānāntareṇa prakāśyate, ata eva smṛtijñānenānubhavo yogijñānena vā parapramāṭṛsambandhi jñānaṃ viśayasahitam eva prakāśyate. tāvatā jñānaṃ prakāśitam bhavati, na hi jñānasya paraprakāśyatve sati ghaṭādijaḍatulyatāpattyā jñānatvahānīh sāṅkyā, paraprakāśakasya sato jñānasya prakāśyamānatvād ghaṭādeś ca iadrūpatvābhāvāt. « [- L'adversaire] : Pourquoi [dites-vous] que parce qu'elles ont] pour nature d'être conscience de soi (*svasamvid*), les cognitions ne peuvent être l'objet d'autres [cognitions] ? Car quelle contradiction y a-t-il entre le fait qu'elles ont pour nature d'être conscience de soi et le fait qu'elles peuvent être l'objet d'autres [cognitions] ? Même si une cognition se manifeste par elle-même (*svayaṃ prakāśate*) parce qu'elle a pour nature la manifestation, lorsqu'il y a une manifestation d'une cognition qui pourtant a lieu chez un autre [sujet, dans le cas d'un *yogin* qui perçoit les pensées d'autrui], ceci [a lieu] parce que [les cognitions possèdent] la capacité à manifester [à la fois] elles-mêmes et ce qui n'est pas elles. Et de même qu'une [entité] inconsciente qui n'est pas [la cognition] elle-même peut être manifestée [par la cognition], de même, une cognition, bien qu'elle ait pour nature la manifestation, dans la mesure où elle est différente [d'une autre cognition], peut certes être manifestée [par une autre cognition]. Et même si cette cognition est manifestée [par une autre cognition], elle est manifestée par une autre cognition tout en manifestant [elle-même] quelque chose dont la nature n'est pas elle-même, le "bleu" par exemple. C'est précisément pour cette raison que l'expérience [passée] est manifestée par la cognition qu'est le souvenir, ou que la cognition qui appartient à un autre sujet est manifestée en même temps que son objet par la cognition d'un *yogin*. C'est ainsi seulement que la cognition est manifestée. En effet, il n'y a pas lieu de redouter que la cognition n'abandonne sa nature de cognition si elle est manifestée par une autre [cognition], au motif qu'elle serait alors semblable à une entité inconsciente telle qu'une jarre ; parce que tout en étant manifestée [par autre chose], la cognition est ce qui manifeste autre chose, tandis qu'une jarre par exemple ne possède pas la nature de ce [qui est manifesté et qui manifeste à la fois, mais seulement de ce qui est manifesté] ». A cet adversaire qui considère qu'il n'y a pas incompatibilité entre la capacité de la cognition à se manifester par elle-même et sa manifestation grâce à une autre cognition, Utpaladeva répond qu'il est impossible qu'une cognition soit ainsi objectivée, parce que pour manifester la cognition, il faudrait manifester sa nature, à savoir, précisément, sa capacité à se manifester elle-même par elle-même (*Ibid.*, p. 146) : *yathā pṛthubudnodarākāre rūpe prakāśamāne ghaṭah prakāśito bhavati, ātānavitānavati ca paṭah, na tu viparyaye sati, tathā jñānaṃ api yadā svaprakāśam sat paraprakāśakatvena prakāśate tadā prakāśitam bhavati tathābhūtaikarūpatvāt, jñāne ca jñānāntareṇa prakāśyamāne'pi svaprakāśatvam asya na prakāśyetaiva. « De même qu'une jarre devient manifestée [seulement] lorsque la nature ayant une forme qui comporte une base large et un renflement est manifeste, et non lorsque [cette nature] est détruite, ou encore [de même qu']une étoffe [devient manifestée seulement] lorsque la nature comportant longueur et largeur [est manifeste, mais non lorsque cette nature est détruite], de même, la cognition, elle aussi, devient manifestée lorsque, étant manifestation de soi et par soi (*svaprakāśa*), elle se manifeste comme ce qui manifeste ce qui n'est pas elle, car [sa] nature consiste en cela seulement. Or même si une cognition était manifestée par une autre cognition, le fait qu'elle est manifestation de soi et par soi, [qui constitue sa nature même,] ne pourrait pas être manifesté du tout ». L'objectivation de la cognition est nécessairement vouée à l'échec, car une cognition qui manifesterait une autre cognition détruirait *ipso facto* la nature même de son objet, à savoir sa capacité à se manifester soi-même par soi-même.**

<sup>81</sup> Cf. le vers 106 du *Jāṭisamuddesa* de Bhartṛhari, connu d'Abhinavagupta (voir Torella 1994, n. 14, p. 108) et cité dans son commentaire à la *Vivṛti ad ĪPK I, 3, 7* (ĪPVV, vol. I, p. 277) : *yathā jyotiḥ prakāśena nānyenābhiprakāśyate / jñānākāras tathānyena na jñānenopagṛhyate // « De même que la lumière n'est pas illuminée par une autre lumière, de même, la forme de la cognition n'est pas saisie par une autre cognition ». On peut évidemment objecter à Bhartṛhari comme aux auteurs de la Pratyabhijñā que cependant, une telle objectivation est possible, puisque je suis capable de parler de « mon expérience » comme je parle de « mes objets ». Cette objection est examinée dans le chapitre 4 (voir la n. 158 *infra*).*

Utpaladeva contraint donc le bouddhiste à admettre que le souvenir n'a pas pour objet la perception passée. La dernière partie de la deuxième *kārikā* énonce la conséquence de cette concession :

(2)...*saṃskārajatvaṃ tu tattulyatvaṃ na tadgatih //*

Et le fait que [le souvenir] soit produit par la trace résiduelle [implique] la similarité [du souvenir] et de la [perception passée], mais non l'appréhension [de cette perception passée, et de cette similarité entre le souvenir et la perception passée].<sup>82</sup>

Utpaladeva concède en effet que la trace résiduelle explique la similarité (*tulyatva*) entre l'expérience passée et le souvenir. Cependant, comme on l'a déjà remarqué, le souvenir est inséparable de la conscience d'avoir eu une perception dans le passé : même si je ne me souviens pas des circonstances dans lesquelles j'ai perçu pour la première fois telle chose dont je me souviens, je sais que je l'ai perçue, j'ai conscience que cette chose appartient à mon expérience passée. L'expérience passée est donc présente en quelque manière à la conscience au moment du souvenir, mais le bouddhiste est incapable de rendre compte de cette présence, car le *saṃskāra* ne l'explique pas. En effet, le bouddhiste mis en scène par Abhinavagupta ayant objecté que la trace résiduelle a pour fonction de ramener à la conscience l'expérience passée, Abhinavagupta répond :

*naitat, yato hy asau tatsaṃskārasaṃskṛtāt samanantarapratyayād [Bhāskarī: samantarapratyayād KSTS] uthitah smṛtibodhaḥ, tena tatsadr̥śo bhavatu śākhāsamñiveśa iva pūrvasamñiveśatulyaḥ, na tu yo yatsaṃskārāj jātaḥ sa tasya vedanasvabhāvo bhavatīti yuktam.*<sup>83</sup>

Ce n'est pas [vrai], car la cognition qu'est le souvenir a été produite par un facteur conditionnant du même type [c'est-à-dire par une cognition] précédant immédiatement<sup>84</sup> [le souvenir] et qui est [lui-même] conditionné par la trace

<sup>82</sup> La *Vṛtti* d'Utpaladeva explique que le *tat* du composé *tadgatih* désigne à la fois l'expérience passée, et la similarité du souvenir et de l'expérience passée : *pūrvānubhavasam̐skārajatvena tatsādr̥śyamātram na tu pūrvānubhāvāvatih, tadabhāvāt tatsādr̥śyam api nāvaseyam*. « Parce que [le souvenir] naît de la trace résiduelle [laissée par] l'expérience passée, il y a seulement similarité [du souvenir] et de cette [expérience passée] ; mais il n'y a pas pour autant appréhension de cette expérience passée, et parce qu'une telle appréhension n'a pas lieu, la similarité [du souvenir] et de cette [perception passée] ne peut pas non plus être appréhendée ». Cf. *ĪPVV*, vol. I, p. 214 : *na tadgatir ity atra dvāv arthau tacchabdenānubhavasya sādṛśasya ca parāmarśāt. tatra prathamārtho dvitīyasmīn hetutvena mantavyaḥ. upacāra iva vṛttau sphuṭīkṛtaḥ*. « Dans [l'expression] "l'appréhension de cela (*tat*)", deux sens [sont exprimés] par le mot "*tat*", parce qu'il est question de] l'appréhension de l'expérience [passée] et de la similarité [entre le souvenir et l'expérience passée] ; dans ce cas, le premier sens doit être considéré comme la cause du second ; ce sens indirect est clarifié dans la *Vṛtti ad loc.* ».

<sup>83</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 96.

<sup>84</sup> A première vue, le terme technique bouddhique *samanantarapratyaya* semble signifier simplement « le facteur conditionnant (*pratyaya*) qui précède immédiatement (*samanantara*) », mais comme A. Sanderson me l'a fait remarquer, la tradition bouddhique comprend *samanantara* non comme un simple synonyme d'*anantara* mais comme le résultat d'un *sandhi* irrégulier entre *sama-* et *anantara-* (Cf. *AKBH ad 2.61c-62 : samaś cāyam anantaras ca pratyayaḥ samanantarapratyayaḥ*) : l'expression désigne un facteur causal qui précède immédiatement l'entité dont il est un facteur causal, et qui est du même type que cette entité - en l'occurrence, une cognition.

résiduelle [laissée par] l'[expérience passée]. C'est pourquoi [ce souvenir] peut bien être semblable à l'[expérience passée], comme la position de la branche est semblable à sa position antérieure [lorsqu'elle a été tirée] ; mais il est incorrect [d'affirmer] que ce qui est né de la trace résiduelle de cette [expérience passée] a pour nature la cognition de cette [expérience passée].

Dans la perspective bouddhique, l'expérience passée ne peut ni persister jusqu'au moment du souvenir, ni « revenir » telle qu'elle a eu lieu, car comme toute cognition, elle n'a qu'une existence instantanée ; toutefois, les cognitions ne s'accumulent pas en une succession purement arbitraire d'éléments disparates, car chacune d'entre elles « conditionne » la suivante, si bien qu'une caractéristique d'un élément de la série peut subsister dans les éléments ultérieurs de la série sans que ces éléments eux-mêmes ne subsistent davantage qu'un instant, de même que la couleur rouge d'une graine qu'on a plongée dans une teinture subsiste dans la fleur lorsque la graine n'existe plus.<sup>85</sup> L'expérience passée a laissé une « trace » semblable au *samskāra* par lequel la couleur rouge, pourtant invisible jusqu'à la floraison, a persisté dans la série qui va de la graine à la fleur. Le bouddhiste explique donc le souvenir en disant que l'expérience passée, bien qu'elle ait disparu, a laissé une « trace » qui s'est transmise, invisible, aux cognitions ultérieures.

Cependant, objectent les auteurs de la Pratyabhijñā, une telle explication ne suffit pas, car pour expliquer la mémoire il ne suffit pas de rendre compte de la similarité entre l'objet du souvenir et l'objet de l'expérience passée. En effet, je ne me souviens pas seulement d'une tasse qui est semblable à une tasse perçue dans le passé, je me souviens aussi que j'ai perçu cette tasse dans le passé, j'ai l'appréhension (*gati*) de cette expérience. L'expérience passée est en quelque manière présente à ma conscience lorsque je me souviens, et cette mystérieuse coprésence de l'expérience passée et du moment présent du souvenir, le bouddhiste ne parvient pas à l'expliquer, parce que de son point de vue, cette cognition passée n'existe plus (car elle est instantanée),

<sup>85</sup> C'est l'exemple donné par le bouddhiste mis en scène par Rāmakantha (voir Watson 2002, p. 84–85). Comme le remarque A. Watson, on trouve un exemple similaire chez Vāsubandhu ; voir AKBH, p. 9, et la traduction d'A. Sanderson que nous suivons ici (p. 39) : *yathā lākṣārasarañjītān mātuluṅgapuṣpāt santatiparīnāmaviśeṣajāḥ phale rakta keśara upajāyate, na tasmāt punar anyah evam karmajād vipākān na punar vipākāntaram iti*. « De même qu'un pépin rouge issu de l'état final de la transformation d'une série est produit à partir de la fleur d'un citronnier enduite de laque, mais n'est pas à son tour la cause d'autre chose, de même, la rétribution produite par l'action ne produit pas [à son tour] d'autre rétribution ». Le contexte est bien sûr différent, puisqu'il s'agit ici du problème de la rétribution des actes ; toutefois, ce dernier problème n'est pas sans analogie avec celui de la mémoire. En effet, la mémoire semble mettre en question les deux principes bouddhiques de l'impermanence (comment l'expérience passée, qui n'existe plus, peut-elle engendrer le souvenir présent ?) et de l'impersonnalité (comment se fait-il qu'un souvenir n'appartienne qu'à la personne qui a fait l'expérience passée ?) ; de même, la rétribution des actes semble à première vue contredire les deux principes de l'impermanence et de l'impersonnalité (voir Sanderson 1995a, p. 36) : comment l'« action intentionnelle » (*cetayitvā karma*) passée peut-elle avoir un effet sur le présent ? Comment se fait-il que l'action passée ait un effet sur la personne précisément qui a voulu l'action ? La réponse aux deux séries de question est, en gros, la même : chacun des éléments de la série qui aboutit à la rétribution karmique ou au souvenir a été « conditionné » (*samskṛta*) par l'action passée ou par l'expérience passée.

et ne peut pas être manifestée par la cognition actuelle du souvenir (car elle est *svasaṃvedana*). Mais comme le remarque Abhinavagupta, il y a plus :

*sadr̥śatvasyāpi gatiṛ avagamaḥ katham ? na hy anubhavajñānaṃ sādṛśyaṃ gamayati, nāpi smṛtijñānaṃ, parasparam asaṃvedane dvayaniṣṭhasādṛśyādhyavasāyāyogāt, anyasya ca tadubhayavedanarūpasyābhāvād iti saṃskārāt paraṃ saviśayatāmātraṃ smṛteḥ siddham, na tv anubhavaviśayatvam, nāpy asya viśayasya pūrvānubhavaviśayīkṛtatvam iti niścaya eṣaḥ.*<sup>86</sup>

De plus,<sup>87</sup> comment peut-il y avoir « appréhension » — c'est-à-dire saisie consciente — de la similarité [entre l'expérience passée et le souvenir] ? Car ni la cognition qu'est l'expérience [passée] ni la cognition qu'est le souvenir ne font connaître cette similarité, parce que [les deux cognitions] ne pouvant se connaître mutuellement, il [leur] est impossible d'appréhender une similarité résidant dans ces deux [cognitions] ; et puisqu'il ne peut y avoir une autre [cognition]<sup>88</sup> dont la nature consisterait à connaître ces deux [cognitions], c'est seulement le fait que le souvenir a un objet [particulier] qui est établi rationnellement par le seul [recours au] *saṃskāra*, mais pas le fait que [le souvenir] aurait pour objet l'expérience passée,<sup>89</sup> ni le fait que [nous sommes conscients que] l'objet [du souvenir] a [déjà] été pris pour objet lors de l'expérience passée : voilà qui est certain.

Je ne me souviens pas seulement d'une tasse qui est semblable à une tasse perçue dans le passé, je suis aussi capable de saisir la similarité (*tulyatva*) entre cet objet perçu dans le passé et l'objet que je vise à présent à titre de souvenir. Lorsque je me souviens de tel objet, je sais que l'objet que je me représente maintenant est identique à l'objet que j'ai perçu dans le passé, mais le *saṃskāra* n'explique en rien cette appréhension de la similarité : si la mémoire n'était rien d'autre que le mécanisme de la trace résiduelle s'exerçant sur une série de cognitions discontinues, des objets perçus dans le passé se présenteraient certes de nouveau à ma conscience, mais je n'aurais pas conscience de les avoir déjà perçus, et je ne serais pas capable

<sup>86</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 96–97.

<sup>87</sup> Ce « *api* » introduit l'explication du deuxième sens de *tat* dans le composé *tadgatiḥ* de la *kārikā*.

<sup>88</sup> Cf. *ĪPVV*, vol. I, p. 215 : *nānubhavasyāvagamaḥ smṛtiḥ, na tattulyatvasyāvabhāsaḥ smṛtyānubhavena tṛṭīyena vā. sarvatra sādḥāraṇaṃ hetuvacanāṃ jñānaṃ jñānāntaravedyaṃ neti*. « [Si l'on se contente de l'explication par le *saṃskāra*,] il n'y a pas appréhension de l'expérience [passée], et ni la mémoire, ni l'expérience [passée], ni une troisième [cognition] ne manifestent la similarité de cette [expérience avec la mémoire], [car] dans tous les cas le même raisonnement [s'applique] : une cognition ne peut pas être l'objet d'une autre cognition ».

<sup>89</sup> Ce qui est impossible, car une cognition, étant *svasaṃvedana*, ne peut avoir pour objet une autre cognition.

de reconnaître dans l'objet de cette cognition nouvelle l'objet d'une perception passée.<sup>90</sup>

Le souvenir n'est-il qu'une illusion ? (ĪPK I, 3, 3–5)

Utpaladeva vient de montrer à son adversaire bouddhiste que le *saṃskāra* ne rend pas compte de la conscience que nous avons de l'expérience passée au moment où nous nous souvenons : le principe qu'il a lui-même posé, selon lequel la cognition est *svasaṃvedana*, lui interdit de considérer que la cognition « souvenir » a pour objet la cognition « expérience passée », et pourtant il faut bien expliquer pourquoi le souvenir implique la conscience d'avoir fait l'expérience de l'objet du souvenir. La *kārikā* 3 formule la riposte du bouddhiste :

(3) *athātadviṣayavtve'pi smṛtes tadavasāyataḥ /*  
*dṛṣṭāmbanātā bhrāntīyā tad etad asamañjasam //*

[- Le bouddhiste :] Mais bien que le souvenir n'ait pas cette [expérience passée, ni son objet] pour objet, [cependant], parce qu'il y a cognition déterminée de l'[expérience passée et de son objet], ce n'est qu'illusoirement

<sup>90</sup> R. Torella semble interpréter différemment ce passage. En effet, à propos du composé *tadgatih*, il remarque (Torella 1994, n. 4, p.99–100) : « The *saṃskāra* of the former perception is reawakened by a present perception - similar to the other - which gives rise to memory. The *saṃskāra*, therefore, ensures this "similarity" in the memory, but the memory itself has no direct access to ("cannot know") the former perception, and therefore nor can it, strictly speaking, establish the similarity between the latter and the present perception which has reawakened the *saṃskāra* ». Il semble donc considérer, au moins dans cette note, que la conscience de la « similarité » dont le *saṃskāra* est incapable de rendre compte concerne d'une part l'objet de la perception passée, d'autre part un objet perçu maintenant, semblable à l'objet de la perception passée, et qui, par sa similarité, éveille le *saṃskāra* et déclenche le souvenir (je vois une tasse ce soir ; cette tasse me rappelle la tasse dans laquelle j'ai bu mon café ce matin ; et j'ai conscience que la tasse perçue maintenant est semblable à la tasse perçue ce matin). Il ne me semble pas, cependant, que ce soit là ce qu'Utpaladeva et Abhinavagupta ont à l'esprit. Certes, ni la *kārikā* ni ses commentaires ne précisent de quoi il y a une similarité, et l'ambiguïté du sanskrit laisse *a priori* place à une telle interprétation. Toutefois, s'il était question ici de la perception actuelle d'un objet extérieur déclenchant le souvenir, et non du souvenir lui-même, il me semble que les commentaires au moins prendraient soin de le préciser, car l'irruption de cet élément nouveau dans la discussion rendrait nécessaire un éclaircissement. De plus, si la similarité concernait une perception passée et une perception actuelle, le problème ne serait plus celui du souvenir proprement dit (*smṛti*), mais celui de la reconnaissance (*pratyabhijñā*) : c'est en effet cette dernière qui est la synthèse d'une perception passée et d'une perception présente (voir *infra*), et nos auteurs ne se feraient pas faute de le remarquer. Enfin, R. Torella lui-même propose une traduction qui semble aller à l'encontre de l'interprétation indiquée dans sa note. Voir *Ibid.*, p. 99 (c'est moi qui souligne) : « The fact that [memory] arises from latent impressions implies its similarity to the former perception » ; p. 100 : « Since memory arises from the latent impression [...] it only bears a similarity to that perception but does not have direct perception of the latter ». Dans la traduction, c'est bien de la similarité entre la perception passée (*pūrvaṇubhava*) et le souvenir (*smṛti*) qu'il est question, et non de la similarité entre la perception passée et une perception actuelle déclenchant le souvenir. Il me semble que c'est bien ainsi qu'il faut comprendre le passage. Le problème, ici, ne concerne pas la cause de l'éveil du *saṃskāra*, mais la nature même du souvenir, dans lequel nous avons conscience de viser à présent un objet qui n'est pourtant pas l'objet d'une perception directe actuelle (car, comme le note Abhinavagupta au début du chapitre 2, peu importe que cet objet existe encore ou qu'il soit détruit) ; la représentation actuelle de cet objet, je l'appelle « souvenir » parce que je sais que je ne suis pas en train de percevoir maintenant l'objet en question, et parce que je sais que cette représentation actuelle est semblable à la perception passée d'un objet ; et c'est cette particularité du souvenir que, selon Utpaladeva et Abhinavagupta, le modèle mécanique du *saṃskāra* ne parvient pas à expliquer.

que [le souvenir] repose sur un [objet] directement perçu. [- Utpaladeva :] Cette [objection] est inconsistante.

Abhinavagupta explique l'objection du bouddhiste :

*na tad darśanaṃ nāpi tadviśayaḥ smr̥ter viśayaḥ, tathāpi tūbhayam adhyavasīyate, bhramarūpatayā smr̥teḥ.*<sup>91</sup>

L'objet du souvenir n'est ni la perception [passée] ni l'objet de cette [perception] ; cependant, [le souvenir] les appréhende tous deux de manière déterminée, parce que le souvenir consiste en une illusion.

Lorsque nous nous souvenons, nous croyons « rappeler » à nous l'expérience et l'objet de cette expérience. Il n'en est rien en réalité, clame le bouddhiste, puisque l'expérience passée n'existe plus. Le souvenir n'est en fait qu'une cognition déterminée (*avasāya*, *adhyavasāya*), un concept vide. Dans le souvenir nous avons l'impression que notre cognition prend pour objet l'expérience passée, mais c'est là une illusion, car le souvenir ne saisit pas un objet qui lui préexisterait : il construit cet objet, projetant un passé que, par définition, il ne peut pas percevoir puisque ce passé n'est plus. Seul l'instant est réel - mais c'est là une vérité que nous oublions constamment, précisément parce que nous passons notre temps à fabriquer passé et avenir, et à oublier que nous les fabriquons. La mémoire est donc essentiellement une erreur (*bhrānti*).

Il n'est pas possible ici, faute de place, d'examiner dans le détail l'argumentation qu'Utpaladeva et Abhinavagupta développent en réponse à cette objection. Pour l'intelligence de la structure dialectique du chapitre, il suffira ici de remarquer que les auteurs de la Pratyabhijñā refusent de réduire la mémoire à une simple erreur, et entreprennent de montrer que la mémoire ne correspond pas à la définition de l'erreur telle qu'elle est présentée par les logiciens bouddhistes eux-mêmes. En effet, ceux-ci donnent de la vérité une définition toute pragmatique : dans l'existence pratique, nous appelons erreur ce qui nous a, d'une manière ou d'une autre, déçus.<sup>92</sup> Nous croyons voir de l'argent là où il n'y a que de la nacre, nous croyons voir de l'eau là où il n'y a que mirage ; et nous constatons que nous avons fait erreur, parce que le mirage ou la nacre n'a pas la même *arthakriyā* - autrement dit, n'a pas la même capacité à produire l'effet que nous en attendons - que l'eau ou l'argent (le mirage n'étanche pas la soif, la nacre ne rend pas riche).<sup>93</sup> C'est pourquoi, remarque Abhinavagupta, les bouddhistes eux-mêmes, quelle que soit la théorie de l'erreur à laquelle ils adhèrent - *asatkhyātivāda* ou *ātmakhyātivāda* -, doivent reconnaître que

<sup>91</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 98.

<sup>92</sup> Cf. Dharmottara, *NBT*, p. 17 : *avisamvādam samyag jñānam. loke ca pūrvam upadarśitam artham prāpayan samvādaka ucyate. tadvaj jñānam api svayam pradarśitam artham prāpayat samvādam ucyate.* « La connaissance droite est [celle] qui ne déçoit pas. Dans l'existence ordinaire aussi, on dit de [celui qui] permet [à quelqu'un] d'obtenir un objet [qu'il lui a] précédemment indiqué qu'"il ne déçoit pas". De la même manière, on dit de la connaissance aussi, lorsqu'elle permet d'obtenir l'objet qu'elle a indiqué, qu'elle ne déçoit pas ».

<sup>93</sup> Voir Dharmakīrti, *NB*, I, 14–15 : *tad eva paramārthasat. arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ.* « Le [singulier] seul est réel, parce que le réel se définit comme ce qui est capable d'accomplir sa fin (*arthakriyāsāmarthya*) ».

l'erreur n'est pas capable d'« établir » un objet,<sup>94</sup> c'est-à-dire de le manifester avec une stabilité telle que nous ne soyons pas constamment déçus dans notre attente. Dans un monde où l'argent serait susceptible à chaque instant de se révéler nacre, et l'eau, mirage, aucune activité ne serait possible. Et cependant nous constatons que l'argent ne se change pas constamment en nacre, et que les objets, en dépit des erreurs qui surviennent parfois, ont une certaine stabilité. Si mes souvenirs ne sont que la projection d'un passé factice, comment expliquer qu'ils ne me déçoivent pas systématiquement ? Comment se fait-il qu'ordinairement je retrouve les objets là où je me souviens les avoir laissés, que l'objet dont je me souviens comme s'appelant X ne se révèle pas en réalité s'appeler Y, que la nourriture que je désire parce que je me souviens l'avoir trouvée bonne ne s'avère pas être un poison ? C'est grâce à la mémoire que je suis capable de nommer les objets,<sup>95</sup> c'est grâce à elle aussi que, d'une manière générale, je peux en user : c'est elle qui permet « l'établissement » (*vyavasthāpanā*, *sthiti*) de l'objet, qui lui confère la stabilité sans laquelle l'existence pratique est impossible. *bhrāntēś cārthasthitiḥ katham*, « Et comment [pourrait-il y avoir] établissement de l'objet grâce à cette erreur [qu'est la mémoire selon le bouddhiste] ? », demande Utpaladeva dans la *kārikā* 4. Le souvenir ne peut pas être la manifestation d'un objet purement irréel, c'est-à-dire une construction conceptuelle dépourvue de tout rapport véritable à l'expérience qu'elle prétend rappeler :

*viśayasya nāmāpi grahītum śaknuvataḥ tataḥ smṛtyadhyavasāyāt katham  
viśayasya vyavasthāpanaṃ vyavahāryatvasaṃpādanasāmarthyam?*<sup>96</sup>

Comment l'établissement (*vyavasthāpana*) de l'objet - [autrement dit], la capacité à faire de l'objet un objet possible pour l'existence pratique - pourrait-il surgir de cette cognition déterminée (*adhyavasāya*) qu'est le souvenir [selon le bouddhiste], incapable qu'elle est de saisir fût-ce le nom<sup>97</sup> de l'objet externe ?

Le bouddhiste considère qu'un objet qui est une pure fiction, un produit de l'imagination, est incapable d'*arthakriyā*, contrairement à ce qui est immédiatement perçu<sup>98</sup>; mais sans la mémoire, c'est la notion même d'objet (*artha*), au sens que

<sup>94</sup> *ĪPV ad I, 3, 4, vol. I, p. 100 : kiṃ ca bhrāntāv asad vātmākāro vā prakhyāti, na tu tayārthaḥ svikriyate tasyāprakāśanād iti tayārtho na vyavasthāpita eva.* « De plus, dans l'erreur, c'est soit une entité inexistante, soit une forme [particulière] de [la cognition] elle-même qui se manifeste, mais aucun objet n'est saisi par la [cognition qu'est l'erreur], parce que l'[objet] ne s'[y] manifeste pas ; par conséquent, aucun objet n'est établi par cette erreur ». (Sur les deux théories bouddhiques de l'erreur auxquelles Abhinavagupta fait allusion ici, voir Matilal 1986, p. 183–190).

<sup>95</sup> Voir *ĪPV*, vol. I, p. 100 : *prakāśanātmā hi vyavasthāpanā, tatas ca smaraṇād abhilāpeṇa katham arthaviśayo vyavahārah* ? « Car l'établissement [de l'objet] consiste en la manifestation [de l'objet], et comment par conséquent l'existence pratique - qui vise l'objet grâce au langage qui [lui-même] naît de la mémoire - pourrait-elle exister [si la mémoire n'était qu'illusion] ? ». Cf. *ĪPV*, vol. I, p. 61 (cité *supra*).

<sup>96</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 103.

<sup>97</sup> Le langage suppose la faculté de la mémoire ; si le souvenir est une construction irréelle, il est incapable d'accomplir ce qu'on attend de lui, à savoir permettre l'usage du langage (voir la n. 95 *supra*).

<sup>98</sup> Cf. Dharmottara, *NBT*, p. 77 (à propos de la définition de l'*arthakriyā*) : *tata hi pratyakṣaviśayād arthakriyā prāpyate na vikalpaviśayāt. ata eva yady api vikalpaviśayo dṛśya ivāvasīyate tathāpi na dṛśya eva, tato 'rthakriyāyā bhāvāt, dṛśyāc ca bhāvāt.* « C'est pour cette raison, en effet, qu'on obtient une action efficace d'un objet directement perçu, et non d'un objet conceptuellement construit. C'est précisément pour cette raison que même si un objet conceptuellement construit peut être appréhendé quasiment comme s'il était visible, il ne l'est absolument pas, parce qu'il n'engendre aucune action efficace, tandis que l'objet visible engendre [une telle action] ».

nous lui donnons dans l'existence pratique, qui s'effondre : s'il veut se conformer à sa propre définition du réel, il doit admettre que le souvenir n'est pas une simple erreur, et que d'une manière ou d'une autre, l'expérience passée s'y manifeste bel et bien.<sup>99</sup>

L'impossibilité de la synthèse (*anusamdhāna*) dans la perspective bouddhique (ĪPK I, 3, 6)

Puisque la mémoire n'est pas une simple erreur, ce n'est pas en elle qu'il faut chercher la contradiction, mais dans l'explication qu'en donne le bouddhiste, et celui-ci est renvoyé aux insuffisances de sa thèse. Utpaladeva résume ainsi la conséquence qui doit suivre de l'acceptation de cette thèse :

(6) *evam anyonyabhinnānām aparasparavedinām /  
jñānānām anusamdhānajanmā naśyej janasthitiḥ //*

Si l'on acceptait la thèse bouddhique (*evam*),<sup>100</sup> l'existence mondaine,<sup>101</sup> qui naît de la synthèse (*anusamdhāna*) de cognitions différentes les unes des autres et sans aucune connaissance mutuelle, devrait périr.

<sup>99</sup> Evidemment, le bouddhiste pourrait accuser les auteurs de la Pratyabhijñā de déformer sa théorie de l'*arthakriyā*, et rétorquer que je peux me souvenir intensément du plat que j'ai mangé hier - celui-ci n'en acquerra pas pour autant la capacité à produire l'effet spécifique que le plat directement perçu a produit, à savoir apaiser ma faim. Cependant ce qu'Utpaladeva et Abhinavagupta cherchent à montrer ici, ce n'est pas que l'objet remémoré est capable d'une action efficace au même titre que l'objet directement perçu, mais plutôt que la mémoire est la condition de possibilité de l'*arthakriyā* elle-même - car c'est d'elle que dépend « l'établissement » de l'objet -, et qu'elle ne peut donc être considérée par le bouddhiste, qui fait de l'*arthakriyā* l'unique critère du réel, comme une construction erronée (sur la mémoire comme condition de possibilité de l'*arthakriyā*, voir en particulier ĪPVV, vol. I, p. 253–254, cité *infra*, n. 102).

<sup>100</sup> Cf. la glose d'Abhinavagupta, ĪPV, vol. I, p. 105 : *evam iti parābhyupagame sati*, « *evam* », c'est-à-dire si l'on accepte la thèse de l'adversaire ».

<sup>101</sup> Je traduis le composé *janasthiti* comme un équivalent du terme *vyavahāra*, suivant la glose d'Abhinavagupta (*janasya lokasya yā kācana sthitiḥ vyavahārah*). On notera toutefois que le terme de *janasthiti* fait écho à celui d'*arthasthiti* : c'est l'aspect subjectif du *vyavahāra*, l'existence du sujet dans le monde, son rapport aux autres et son rapport aux choses ; la mémoire est ce qui établit l'objet en tant qu'objet du monde, la condition de possibilité d'*arthasthiti*, mais aussi - parce que le sujet de l'existence mondaine n'existe qu'en relation avec l'objet - la condition de possibilité de *janasthiti*.

Le bouddhiste est en effet incapable de rendre compte de manière satisfaisante du phénomène de la mémoire, or l'existence pratique tout entière repose sur la mémoire. L'ensemble des activités mondaines repose sur le désir - pour qu'il y ait activité, il faut qu'il y ait effort, pour qu'il y ait effort, il faut qu'il y ait désir de quelque chose — mais le désir lui-même suppose la mémoire<sup>102</sup>: pour que je désire une chose que, par définition, je ne possède pas, il faut que je me souvienne du plaisir que cette chose m'a procuré dans le passé.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> L'idée selon laquelle le *vyavahāra* tout entier repose sur la mémoire parce qu'il n'est pas d'activité sans désir ni de désir sans mémoire n'est pas exposée en ce point de la *Vimarsinī* (elle l'est cependant dans le passage correspondant de l'ĪPVV), mais on la trouve dans l'ĪPV *ad I*, 3, 1 (vol. I, p. 93) sous une forme très condensée : *katham ca tayā vinābhilāṣeṇa vyavahārah syāt ? anubhavana hy asya sukhasādhanaṭā niścītā, tata upādānam*. « Et sans la [mémoire], comment l'existence mondaine existerait-elle grâce au désir ? Car c'est grâce à une [première] expérience qu'on juge [qu'un objet] est un moyen de procurer du plaisir (*sukhasādhana*), et de là vient l'acquisition [de l'objet] ». Dans l'édition KSTS, le terme *abhiḷāṣeṇa* est suivi entre crochets de « - *pena* », mais ici, étant donné le contexte, il ne peut être question du langage, mais seulement du désir, ce que confirme le passage *ad loc.* de l'ĪPVV, vol. I, p. 253–254 : *tataḥ parajñānaviṣayasvīkārabhāvāc cārthinām arthakriyālabhaḥ pravṛttipūrvako na syād arthitāyā evānu-dayāt. sā hi pravṛttiṣayasya prārthanīyasārthaviśeṣasya niścaye sati bhavati. prārthanīyaś cettham artho bhavati yadi sa pūrvam sukhasādhanaṭvena dṛṣṭa iti niścayah. evam ca viṣayasammelanāt mā niścayah prārthanākāraṇam, tan nāstīti kāraṇānupalabdhyā prārthanāyā abhāve tayāvottarotarakāryānām abhāva iti prārthanādhyavasāyapravṛttiprāptihānādānasamvyavahārādīr lokayātrotsidet*. « Et parce que [une cognition] ne peut pas faire d'une autre cognition son objet, [si l'on en restait à l'analyse bouddhique de la mémoire], les [individus] animés par le désir (*arthin*) n'obtiendraient pas d'action efficace (*arthakriyā*), et [n'entreprendraient pas non plus] l'effort qui précède cette obtention, parce que le désir (*arthitā*) lui-même ne pourrait naître. En effet, le [désir] a lieu [seulement] lorsqu'on juge qu'un objet particulier est désirable [et par conséquent doit être] l'objet d'un effort. Et un objet est ainsi “désirable” s'il a d'abord été perçu comme un moyen de procurer du plaisir (*sukhasādhana*) : voilà qui est certain. Ainsi, le jugement, qui consiste en une association avec l'objet, est la cause du désir, [mais] comme cette [cause] est absente [parce que la mémoire n'est pas possible], [et] puisqu'il n'y pas de désir étant donné que sa cause n'existe pas, la série d'effets que devrait engendrer le désir n'existe pas [non plus] : par conséquent, le cours du monde - qui comporte le désir, le jugement, l'effort, l'obtention, le rejet, l'acquisition, les transactions, etc., - devrait s'effondrer ».

<sup>103</sup> Étant donné le grand nombre de similitudes entre les pages du NPP de Rāmakaṇṭha consacrées à l'*anātmavāda* et les premiers chapitres des *kārikā* d'Utpaladeva, on est frappé au premier abord par la différence dans le choix de « l'effet » à partir duquel l'*ātmavādin* tente dans un premier temps d'inférer le Soi (à savoir, chez Rāmakaṇṭha, le désir, chez Utpaladeva, la mémoire). Cependant, le contraste s'atténue vite, car l'*ātmavādin* mis en scène par Rāmakaṇṭha fait rapidement remarquer que le désir implique l'existence du Soi, parce qu'il implique la « synthèse » (*anusamdhāna*), d'une part, de la perception passée au cours de laquelle j'ai pris conscience que tel objet était un moyen d'éprouver du plaisir (*sukhasādhana*), d'autre part, de ma perception présente (cf. l'analyse de la synthèse mémorielle comme condition de possibilité du désir dans le Nyāya, voir la n. 19 *infra*) ; or c'est justement *anusamdhāna*, la faculté de saisir synthétiquement une cognition passée et une cognition présente, qui est au cœur de l'analyse ici. Utpaladeva et Abhinavagupta semblent en fait considérer que l'argument de la mémoire n'est que l'argument du désir sous sa forme pour ainsi dire décantée, puisque, comme Vasubandhu (cf. *AKBh*, p. 7 : *smṛtijo hi chandas*, « car le désir naît de la mémoire »), Abhinavagupta considère que le désir n'est qu'un effet de la mémoire, effet qui reste inexplicable si la mémoire elle-même n'est pas expliquée. De fait, dans le ŚV, Kumārila met en scène un représentant du Nyāya-Vaiśeṣika aux prises avec un bouddhiste, et le bouddhiste s'indigne de ce que l'*ātmavādin* utilise le désir et la mémoire comme s'il s'agissait de deux arguments distincts, alors qu'en fait il s'agit d'un seul et même argument (« *Ātmavāda* », v. 103 : *bhedena kim upanyastā tulyanyāyēcchayā smṛtiḥ* / « Pourquoi la mémoire, dont l'argument est le même que [celui du] désir, est-elle invoquée [par l'*ātmavādin*] comme un argument distinct ? », et il remarque aussi que le désir est lui-même un effet de la mémoire (v. 104 : *smṛtyaivecchopajāyate*, « c'est du souvenir que le désir naît »).

Mais Abhinavagupta va plus loin :

*tathā hi smaraṇanibandhanaḥ sarvo vyavahārah. prathamam api hi pratyakṣaj-  
ñānaṃ ahamitīpūrvāpararūpānusaṃdhānena smaraṇānuprāṇitena vinā na ghaṭate,  
pramātari viśrāntīyabhāvād apratyakṣatvaprasaṅgāt. evaṃ sukhādaṃ mantavyam.  
hānādānpreraṇābhyupagamādayas tu vyavahārāḥ smaraṇamayā eva.*<sup>104</sup>

En effet, l'ensemble de l'existence pratique repose sur la mémoire. Car même la première cognition qu'est la connaissance perceptive n'est pas possible sans la synthèse (*anusamdhāna*) des états antérieurs et postérieurs du « je », laquelle dépend de la mémoire ; parce que si [l'objet] ne repose pas sur le sujet, il s'ensuit l'absence de perception directe. Et on doit raisonner de même en ce qui concerne le plaisir, etc. Et les transactions humaines (*vyavahārāḥ*) telles que le rejet, l'acquisition, l'incitation à agir, l'acceptation, etc., ne dépendent que de la mémoire.

L'existence mondaine est rendue possible à chaque instant par une activité synthétique (*anusamdhāna*) sans laquelle il n'est pas même de perception directe. Affirmation pour le moins surprenante au premier abord : la perception directe, en effet, c'est cette cognition « première » (*prathama*) qui ne se rapporte pas au passé mais à l'instant présent ; c'est aussi, dans la perspective bouddhique, la sensation brute, qui n'est pas encore élaborée par le concept, pas encore déformée par la construction intellectuelle qu'est le *vikalpa* - et pas encore informée par le langage. Comment Abhinavagupta peut-il affirmer ici que même dans la perception directe, une activité de synthèse est à l'œuvre ? Qui plus est, comment peut-il affirmer que cette synthèse lie entre elles différents états du « je », alors que le bouddhiste a montré depuis le début du chapitre 2 que la « cognition du Je », parce qu'elle est essentiellement verbale, est un *vikalpa*, une cognition déterminée?<sup>105</sup> En fait, ce passage quelque peu énigmatique est l'anticipation d'un développement du chapitre 5. En effet, si les auteurs de la Pratyabhijñā reprennent l'opposition bouddhique entre cognition indéterminée et cognition déterminée, ils modifient profondément le sens de cette distinction, parce qu'ils considèrent que le « concept » (*vikalpa*) n'est que la forme grossière d'une « représentation » (*vimarśa*) subtile déjà présente au moment de la perception directe. Ainsi Utpaladeva affirme-t-il :

*sākṣātkāraḥ saṅge 'py asti vimarśaḥ katham anyathā /  
dhāvanādy upapadyeta pratisamdhānavarjitam*<sup>106</sup>//

Même au moment de la perception immédiate, il y a une représentation ; sinon, comment des [actions] comme la course, qui ne comporteraient [dans ce cas] aucune synthèse (*pratisamdhāna*), seraient-elles possibles ?

<sup>104</sup> ĪPV, vol. I, p. 104.

<sup>105</sup> Cf. ĪPV, vol. I, p. 57 : *aham iti śabdānuviddho vikalpapratyayaḥ*. « Le “Je”, imprégné par le mot, est une cognition conceptuelle », et la conclusion du bouddhiste à ce sujet (ĪPV, vol. I, p. 58) : *ahampratītir eva tāvan nāmā, tasyā api vikalparūpatvād asthairyāc ca*. « La cognition du Je, c'est certain, n'est pas le Soi, parce qu'elle consiste en une construction conceptuelle, et parce qu'elle n'est pas permanente ».

<sup>106</sup> ĪPK, I, 5, 19.

Dans son commentaire à cette *kārikā*, Abhinavagupta explique que même la perception directe instantanée doit comporter une activité de synthèse, mais si subtile que nous n'y prêtons pas attention :

*bhavatu vā kṣaṇamāstrasvabhāvaḥ sākṣātkāraḥ. tatrāpy asti vimarśaḥ, avaśyaṃ caitat — anyatheti yadi sa na syāt, tad ekābhisamdhānena javād gacchan, tvaritaṃ ca varṇān paṭhan, drutaṃ ca mantrapustakaṃ vācayan, nābhimatam eva gacchet, uccārayet, vācayed vā. tathā hi — tasmin deśe jñānaṃ ācikramiṣ-ākramaṇam ākrāntatājñānaṃ prayojanāntarānusamdhānam tityakṣā deśāntarānusamdhīḥ, tatrāpy ācikramiṣetyādīnā saṃyojanaviyojanarūpeṇa parāmarśena vinābhimatadesāvāptiḥ kathaṃ bhavet. evaṃ tvaritodgrahaṇavācanādaḥ mantavyam. tatra viśeṣataḥ sthānakaraṇākramaṇādiyogaḥ. atra ca yataḥ paścādbhāviṣṭhūlavikalpakaḥ na saṃvedyate, tata eva tvaritatvam iti sūksmeṇa pratyavamarśena saṃvartitaśabdabhāvanāmayena bhāvyam eva. saṃvartitā hi śabdabhāvanā prasāraṇena vivartyamānā sthūlo vikalpaḥ, yathedaṃ ity asya prasāraṇā ghaṭaḥ śukla ityādīḥ, tasyāpi pṛṭhubudhnodarākāraḥ śuklatvajātiyuktaguṇasamavāyītyādīḥ.<sup>107</sup>*

Ou bien encore,<sup>108</sup> admettons que la perception immédiate soit purement momentanée ; même dans cette [perception immédiate], il y a une représentation (*vimarśa*), et ce, nécessairement : « sinon », [autrement dit], si ce n'était pas le cas, alors [celui] qui va précipitamment avec une seule idée en tête, [celui] qui lit des lettres à la hâte, ou celui qui récite rapidement un livre de *mantra*, n'atteindrait pas son but, ne prononcerait pas [les lettres], ni ne réciterait [les *mantra*]. En effet, comment pourrait-on atteindre l'endroit souhaité, sans une représentation (*parāmarśa*) consistant en l'union et la séparation (*saṃyojanaviyojana*) [de différents éléments], à commencer par la conscience de cet endroit, le désir de faire un pas, l'action qui consiste à faire ce pas, la conscience d'avoir fait ce pas, la synthèse (*anusamdhāna*) avec [la cognition] d'un second but, le désir de quitter [le premier endroit], la synthèse (*anusamdhī*) avec la [cognition] d'un autre endroit encore, le désir de faire un pas dans cet [autre endroit]... Et on doit raisonner de la même manière en ce qui concerne la lecture et la récitation [effectuées] à la hâte, etc. Dans ces [deux derniers cas], en particulier, il y a association avec le mouvement, etc., du point d'articulation et de l'organe d'articulation.<sup>109</sup> Et dans [tous ces cas], parce que nous ne constatons pas la construction d'un concept grossier, lequel n'apparaît

<sup>107</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 229.

<sup>108</sup> Abhinavagupta vient de justifier la *kārikā* par un premier argument tiré de l'apprentissage du langage, d'où l'usage du « *vā* ».

<sup>109</sup> Le composé *sthānakaraṇa* désigne à la fois le « lieu » (*sthāna*) de l'articulation et « l'organe » (*karaṇa*) de l'articulation. Voir Allen 1953, p. 17–18 (je remercie A. Sanderson de m'avoir indiqué cette référence) : « The terms correspond to what Pike calls "Point of Articulation" and "Articulator". In a large majority of cases the articulator is an area of the tongue, viz. "root of the tongue" (*jihvā-mūla*), "middle of the tongue" (*jihvā-madhya*) and "tip of the tongue" (*jihvāgra*), whilst the opposing points of articulation are "root of the jaw" (*hanu-mūla*), i.e. soft palate, "palate" (*tālū*) and teeth (*danta*) or "teeth-roots" (*danta-mūla*) ».

qu'ensuite, [il faut conclure] que pour que cette rapidité ait lieu, il doit exister une représentation subtile qui n'est autre que le pouvoir propre à l'expression verbale (*śabdabhāvanā*)<sup>110</sup> sous une forme condensée. Car le concept grossier, c'est le pouvoir propre à l'expression verbale qui, [jusque-là] condensé, est développé explicitement. Par exemple, le développement de « ceci », c'est « [une] jarre », « blanche », etc., et le développement de ces [derniers], c'est [respectivement] « une forme comportant une base large et un renflement », et « ce qui a une qualité inhérente associée au genre de la blancheur ».

De même, dans le passage de l'ĪPVV qui commente la *Vivṛti ad I, 3, 6*, Abhinavagupta explique :

*prathamajñānaṃ apy aham idaṃ jānāmīty ahantāparyavasitam, aham iti ca pūrvāparasvātmarūpaparāmarśaviśrāntaṃ prathata iti tadviśrāntatvābhāve tad api na kiṃcid bhavet. sukhaduḥkhādāv apy eṣaiva vartanīti. sa cāyam anusandhyekarasatayā pramātā vyavaharan tadabhāve mūrcchitaprāyībhaved ity anusandhir avaśyasamarthanīyah.*<sup>111</sup>

Même la cognition première [qu'est la perception immédiate] s'achève dans la forme du « je », dans « je connais ceci », et elle se manifeste en reposant sur la représentation (*parāmarśa*) de sa propre forme postérieure et antérieure [exprimée par le] « je ». Et puisque un tel repos dans cette [représentation subjective] n'existe pas [dans la doctrine bouddhique], cette [perception immédiate] n'a aucun pouvoir non plus [si l'on en reste à cette doctrine]. Et dans le cas du plaisir, de la douleur, etc., le même [raisonnement] s'applique. Et le sujet, qui agit dans le monde grâce à son immersion dans [cette] synthèse (*anusandhyekarasatayā*), serait pour ainsi dire inconscient en l'absence de celle-ci ; par conséquent, cette synthèse doit nécessairement être admise.

Lorsque je perçois un objet, cette perception immédiate doit contenir en quelque manière la représentation dont la forme achevée, développée, s'exprime linguistiquement sous la forme « je perçois ceci ». Mais je ne percevais pas cet objet à l'instant précédent ; et à l'instant même où je perçois, j'ai conscience de la nouveauté de ma perception. La perception immédiate doit donc contenir sous une forme subtile une activité de synthèse par laquelle je lie la conscience de mon propre état à l'instant précédent avec la conscience de mon propre état à l'instant présent (*ahamitipūrvāpararūpānusandhāna*). Ce qui revient à dire que l'activité de la mémoire est permanente : le sujet empirique est à chaque instant en train de se souvenir, même lorsqu'il est tout entier tendu vers l'action, même lorsqu'il se croit immergé dans l'instant présent.

<sup>110</sup> Ici encore, je remercie A. Sanderson de m'avoir éclairée sur le sens de *śabdabhāvanā*. Abhinavagupta semble avoir en tête le passage du *Vākyapadīya* (I, 130) dans lequel Bhartṛhari affirme : *yaḥ karaṇavinyāsaḥ prāṇasyordhvaṃ samīraṇam/ sthānānām abhigḥātaś ca na vinā śabdabhāvanām//* « L'application de l'organe de l'articulation, la poussée vers le haut du souffle et le contact avec le lieu de l'articulation ne peuvent avoir lieu sans la présence du pouvoir propre à l'expression verbale ». Le terme est aussi utilisé par les Mīmāṃsaka ; dans leur analyse des phrases injonctives, ils parlent en effet du « pouvoir des mots » (*śabdī bhāvanā*) qui pousse l'agent à agir (voir KANE, *History of Dharmasāstra*, Section VII, Chapter XXIX, p. 1235–1238).

<sup>111</sup> ĪPVV, vol. I, p. 254.

Abhinavagupta explique alors pourquoi la perspective bouddhique échoue à rendre compte de la mémoire, et par conséquent, de la totalité de l'expérience mondaine :

*anyonyaṃ tāvad bhinnāni jñānāni - anyad anubhavajñānaṃ, anyad idānīntanaṃ jñānaṃ vikalpābhīmatam, anyat smaraṇasaṃmataṃ jñānaṃ. tad etāni svaviśaya-prakāśamātrārūpāni paraviśaye jadāndhāneḍamūkakalpani. na cānyonyasya prakāśarūpāni. evaṃ na svarūpato na vedyato vaikībhāvarūpam anusamdhānam asti. anyonyaṃ ca viśayaviśayibhāvo nāsti. na ca turyaṃ jñāteyanibandhanam anusandhānādhyai sambhāvyata iti dhvaṅṣeran vyavahārāḥ.*<sup>112</sup>

Les cognitions sont certes « différentes les unes des autres » : [autrement dit], l'une est la cognition qu'est l'expérience, une autre est la cognition actuelle qu'on appelle « conceptuelle », une autre encore est la cognition appelée « souvenir ». Or ces [cognitions] dont la nature consiste seulement en la manifestation de leur propre objet sont pour ainsi dire inconscientes, aveugles, sourdes et muettes en ce qui concerne l'objet des autres [cognitions], et leur nature ne [leur permet pas] de s'éclairer mutuellement. Ainsi, la synthèse (*anusamdhāna*), qui consiste en l'unification (*ekībhāva*) [des cognitions], ne peut provenir ni de la nature [de chaque cognition], ni de l'objet ; et il n'y a pas de relation mutuelle d'objet perçu à sujet percevant entre les [cognitions] ; et comme il ne peut y avoir une quatrième cause qui serait une relation [entre ces cognitions] susceptible de produire [leur] synthèse, toutes les activités mondaines devraient être anéanties.

Le bouddhiste est incapable d'expliquer l'essence même de la mémoire : la capacité de synthèse (*anusamdhāna*) par laquelle je lie plusieurs cognitions. Dans le souvenir, il y a la conscience d'un objet, mais aussi celle de l'expérience passée au cours de laquelle j'ai perçu cet objet, celle de ma remémoration au moment présent, celle de la similarité entre le contenu de ma cognition actuelle et celle qui a eu lieu dans le passé. Il y a tout cela en même temps dans la mémoire, et cette synthèse reste inconcevable dans la perspective bouddhique, parce qu'une cognition est à la fois instantanée (*kṣaṇika*) et manifestation de soi et par soi (*svasamvedana*) : si elle ne dure pas, elle ne peut coexister avec une autre cognition instantanée, mais si elle est *svasamvedana*, elle ne peut ni prendre pour objet une autre cognition, ni être l'objet d'une autre cognition, si bien que le bouddhiste ne peut pas espérer expliquer la synthèse des cognitions en affirmant qu'il existe une « cognition qui synthétise »<sup>113</sup>

<sup>112</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 105–106.

<sup>113</sup> Ainsi le bouddhiste mis en scène par Rāmakaṅṭha utilise-t-il l'expression *anusamdhānajñāna* (voir Watson 2002, p. 80 ; A. Watson la traduit par « combining cognition » ou par « synthesizing cognition »). Dans la perspective d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta, elle est absurde selon les présupposés mêmes du bouddhiste, mais Rāmakaṅṭha ne reproche pas à son adversaire de l'employer, parce qu'il considère que le Soi n'est rien d'autre que la cognition (sur l'équivalence chez Rāmakaṅṭha du Soi et de la cognition, voir Watson 2002, par exemple p. 129–131), si bien que, comme le bouddhiste, il doit admettre la possibilité d'une « cognition qui synthétise ». En revanche, ici, le terme *anusamdhāna* n'est pas apparu dans l'exposition du *pūrvapakṣa* du chapitre 2, sauf dans le résumé qu'en donne Abhinavagupta (*ĪPV*, vol. I, p. 52) : *tatra ślokatrayeṇa smṛtyanusamdhānaṃ saṃskārāt siddham iti anyathāsiddhatvād ātmānumānāya na paryāptam iti proktam anumeyātmavādināḥ prati*. « Dans ce [chapitre 2], en trois vers, il est dit, contre ceux qui affirment que le Soi peut être inféré, que la synthèse mémorielle (*smṛtyanusamdhāna*) ne suffit pas à inférer le Soi, car on peut établir [l'existence de cette synthèse] autrement, puisque [cette synthèse] est établie grâce [au seul recours] à la trace résiduelle ». Si le terme n'est apparu ni dans les *kārikā* du chapitre 2 ni dans l'*ĪPV ad loc.*, c'est parce que la synthèse est l'élément central de la critique de la théorie bouddhique qu'Utpaladeva et Abhinavagupta ont réservée pour le chapitre 3.

d'autres cognitions : aucune cognition n'a le pouvoir de synthétiser d'autres cognitions, parce que la cognition ne peut être objectivée. La conscience décrite par le bouddhiste se révèle ainsi n'être qu'une série de manifestations dont chaque élément reste « aveugle, sourd et muet » à tous les autres éléments, et la totalité de l'existence mondaine, qui repose sur une impossible synthèse, demeure inexplicable.

### La condition de possibilité du *vyavahāra* (ĪPK I, 3, 7 et chapitre I, 4)

Les trois « pouvoirs » (*śakti*) de la Conscience : connaissance, mémoire, différenciation (ĪPK I, 3, 7)

Pourtant, ajoute Abhinavagupta,

*na dhvaṃsantām iti bhavadabhīṣṭasāpamātrāt te dhvaṃsante, prakāśante yatas tata etad āpadyate : etad eva samarthayitum udyantavyam iti tac cāsmadabhi-mataprakāreṇa vinā vidher api aśakyasamarthanam.*<sup>114</sup>

Ces [activités mondaines] ne périssent pas du seul fait de la malédiction que vous leur lancez en souhaitant : « qu'elles périssent ! » ; puisqu'elles se manifestent, voici ce qui s'en suit : ce [fait de la manifestation des activités mondaines], il faut faire effort pour l'expliquer ; et cette explication est impossible pour Brahmā lui-même, à moins qu'elle ne soit conduite à la manière que nous préconisons.

La *kārikā* 7 énonce la condition sans laquelle l'existence mondaine reste inexplicable :

*(7) na ced antaḥkṛtānantaviśvarūpo maheśvaraḥ /  
syād ekaś cidvapūr jñānasṃṛtyapohanaśaktimān //*

...<sup>115</sup> S'il n'existait pas un unique Grand Seigneur portant en lui-même les innombrables formes de l'univers, consistant en une conscience, et possédant les pouvoirs de connaissance, de mémoire et de différenciation.

L'importance de cette dernière *kārikā* du chapitre 3 est perceptible non seulement à la longueur du commentaire que lui consacre Abhinavagupta, mais encore à la manière dont il présente tous les chapitres qui suivent dans la longue « Section sur la connaissance » (*jñānādhikāra*) comme un commentaire des différents éléments du vers<sup>116</sup> : nous sommes au cœur du traité, car tout ce

<sup>114</sup> ĪPV, vol. I, p. 106.

<sup>115</sup> La *kārikā* 7 achève la phrase commencée dans la *kārikā* 6.

<sup>116</sup> Selon Abhinavagupta en effet, le chapitre 4 explique *sṃṛtisakti* (ĪPV, vol. I, p. 114) ; le chapitre 5 explique *jñānaśakti* (*Ibid.*, p. 151) ; le chapitre 6, *apohanaśakti* (*Ibid.*, p. 237) ; le chapitre 7, l'existence d'un propriétaire (- *mān* dans *jñānasṃṛtyapohanaśaktimān*) unique (*ekah*) de ces pouvoirs (*Ibid.*, p. 274–275), ainsi que l'intériorité de toute la manifestation objective (*antaḥkṛtānantaviśvarūpaḥ*, *Ibid.*, p. 316) ; le chapitre 8, le terme de *maheśvara* (*Ibid.*, p. 316–317).

qui précède a préparé cette affirmation, et tout ce qui suit n'en est que la justification.<sup>117</sup>

Anticipant sur la suite du traité, Abhinavagupta entreprend d'expliquer la *kārikā*, concentrant son analyse sur les trois « pouvoirs » (*śakti*) attribués à Maheśvara. La triade en question surprend au premier abord, car elle n'est pas traditionnelle dans le Trika. Utpaladeva en donne l'origine dans sa *Vṛtti* :

*mattaḥ smṛtir jñānaṃ apohanaṃ ceti hy uktam /*

Car il est dit : « De moi proviennent mémoire, connaissance et différenciation ».

Il s'agit d'un vers de la *Bhagavadgītā* (XV, 15). Pourquoi avoir adopté cette triade étrangère au Trika ? Il est vrai qu'elle comporte *smṛti*, à laquelle la Pratyabhijñā confère une importance qu'elle n'avait pas jusque-là dans le Trika ; mais ce choix tient aussi et surtout à la stratégie générale de la Pratyabhijñā vis-à-vis du brahmanisme classique.<sup>118</sup> Cette stratégie répond à deux ambitions difficilement compatibles : acquérir une légitimité que le brahmanisme dénie au courant hétérodoxe du Trika, et mettre en évidence la supériorité du Trika sur le brahmanisme. La première de ces ambitions conduit nos auteurs à combattre aux côtés des écoles brahmaniques leur adversaire le plus puissant, à savoir le bouddhisme ; la seconde, à montrer que les armes dialectiques traditionnelles du brahmanisme ne suffisent pas à vaincre l'adversaire, et que seule la doctrine du Trika en est capable.<sup>119</sup> La stratégie de la Pratyabhijñā à l'égard du brahmanisme se laisse ainsi décrire comme une stratégie d'intégration — entendue non pas comme une intégration du Trika au brahmanisme, mais du brahmanisme au Trika : les différents courants doctrinaux, aussi bien bouddhiques que brahmaniques, sont présentés comme des points de vue partiels sur une réalité qui n'est pleinement embrassée que depuis le point de vue ultime du Trika,<sup>120</sup> et à cet égard, le choix de la triade de la *Bhagavadgītā* a une valeur symbolique évidente : le texte brahmanique exprime en réalité la doctrine śivaïte — c'est ce qu'Abhinavagupta, par ailleurs auteur d'un

<sup>117</sup> En tout cas en ce qui concerne la *jñānādhikāra*, la section de l'ouvrage consacrée à la connaissance. Cependant cette section est la plus importante d'un point de vue matériel - elle occupe la première place, et elle est plus longue que les trois autres sections réunies ; la structure de l'ouvrage reflète ainsi la prééminence doctrinale de la gnose sur l'action dans le Trika (le *kriyādhikāra*, de dimensions beaucoup plus réduites, ne vient qu'en deuxième position), mais aussi la volonté chez les auteurs de la Pratyabhijñā de mettre entre parenthèses l'autorité des *āgama* (l'*āgamādhikāra* ne vient qu'à la troisième place, sa taille est plus réduite : cf. Torella (1994), qui remarque, p. XXX : « After leaving the sole force of independent argumentation to work in the first two Adhikāras, Utpaladeva - though in a subordinate way, as may be seen from the disproportion between these sections - allows revelation to take the floor ») ; quant à la dernière section (*tattvasaṃgrahādhikāra*), plus courte encore, elle se présente comme une synthèse de l'ensemble.

<sup>118</sup> Voir Sanderson 1985, p. 203, Sanderson 1988, p. 694 et Torella 1994, p. XIII (cités *supra*, n. 2 et 6).

<sup>119</sup> Cf. l'*avataraṅikā* déjà citée de la *Vimarsinī* à cette *kārikā* (ĪPV, vol. I, p. 106) : *tac cāsmadabhimataprakāreṇa vinā vidher api aśakyasamarthanam*. « Et cette [explication] est impossible pour Brahmā lui-même, à moins qu'elle ne soit conduite à la manière que nous préconisons »...

<sup>120</sup> Voir en particulier le PH (*Vṛtti* du vers 8) dans lequel Kṣemarāja fait correspondre la hiérarchie dialectique des différentes doctrines à la hiérarchie ontologique des différents *tattva* (cf. la n. 57 *supra*).

commentaire à la *Bhagavadgītā*, rappelle dans l'IPVV<sup>121</sup> —, si bien que les auteurs de la Pratyabhijñā entendent aider les écoles brahmaniques non seulement à vaincre l'adversaire bouddhique qu'elles sont incapables de faire taire par leurs seuls arguments, mais encore, à lire leurs propres textes...

Abhinavagupta commence son explication de la *kārikā* par l'affirmation de la nécessité d'adopter un système idéaliste :

*saṃvit tāvat prakāśata iti tāvan na kecid apahnuvate. sā tu saṃvid yadi svātmamātraviśrāntārthasya sā katham prakāśaḥ ? sa hy arthadharmā eva tathā syāt ; tatas cārthaprakāśas tāvaty eva paryavasita iti galito grāhya-grāhakabhāvaḥ. ato rthaprakāśarūpām saṃvidam icchatā balād evārtho pi tadrūpāntargata evāṅgikartavyaḥ.*<sup>122</sup>

Personne ne nie ceci au moins : la conscience, à l'évidence, se manifeste. Mais si la conscience reposait uniquement en elle-même, comment pourrait-elle constituer [aussi] la manifestation de l'objet ? Car dans ce cas, cette [manifestation] ne serait rien d'autre qu'une propriété de l'objet ; et par conséquent, puisque la manifestation de l'objet serait confinée à l'intérieur de l'objet seulement, la relation entre [le sujet] saisissant et [l'objet] saisissable serait perdue. Par conséquent, l'[adversaire bouddhiste], s'il veut que la conscience ait pour nature de manifester l'objet, doit admettre que l'objet aussi réside nécessairement dans la nature de cette [conscience] uniquement.

L'objet ne saurait exister en dehors de la conscience qui le saisit et le pose comme objet, car si la manifestation de l'objet était différente par nature de celle de la conscience, et si, par conséquent, les objets possédaient en eux-mêmes la propriété de se manifester, on ne comprendrait pas comment il peut y avoir une relation entre les deux sortes de manifestations, celle de la conscience et celle de l'objet ; les deux manifestations coexisteraient, mais la conscience ne serait pas conscience des objets,

<sup>121</sup> Abhinavagupta y explique en effet que « le maître d'Arjuna », *Kṛṣṇa*, n'est autre que Śiva (IPVV, vol. I, p. 297) : *na cāsau gurur māyāpramātā. yata ā samantād viśto vyāptyā svikṛto maheśvarabhāvo māheśvarayam yena, tathābhūto śau. ācāryamūrtim āsthāya śivaḥ pāśān nīkṛntātī paramēśvarasyaiva gurusambodham abhedenādhitīṣṭhataḥ paramārthato gurutvam āgama uktam yataḥ. tathā hi divyam dadāmi te cakṣuḥ paśya me yogam aiśvaram iti, ihaikastham jagatkrtsnam paśyādya sacarācaram, mama deha iti śarīrasthāne viśvam eva mama paramātmā ity arjunasya bodham vyatārīt.* « Et ce maître-là n'est pas un sujet limité ; car il est “*ā-viśta*”, [c'est-à-dire] “complètement envahi” [par Maheśvara], [autrement dit, car] il est tel qu'il assume la nature de Maheśvara grâce à la pénétration [de cette nature dans la conscience du maître]. Car “Śiva, assumant la forme corporelle d'un maître, coupe les liens [des âmes asservies]” : il est dit dans cet Āgama que c'est Paramēśvara, pénétrant la conscience du maître de manière à ne faire qu'un [avec elle], qui, en réalité, est le maître. En effet, [en disant] : “Je te donne un œil divin ; vois mon pouvoir souverain” (BHG XI, 8), et : “Vois maintenant, réuni ici en un seul [lieu], l'univers tout entier, avec ses êtres mobiles et immobiles, dans mon corps” (BHG XI, 7), il a conféré à Arjuna cette réalisation : “Cet univers est contenu dans l'espace de mon corps à moi, le Soi absolu” ». A. Sanderson m'a envoyé la note suivante au sujet de l'« Āgama » auquel il est fait allusion ici : « I have not traced the source. But cf. *Vājasaneyasaṃhitā* (a Kaula work) quoted by Takṣ akavarta in *Nityādisaṅgrahapaddhati* (Oxford, Bodleian Library, MS Stein Or.d.43, f. 48r9–10) : *ācāryamūrtim āsthāya śivo jñānam prayacchati / tasmāt sarvaprayatnena pūjanīyaś śivas sadā* ; a verse quoted without attribution by Kaunḍinya in his *Pañcārthabhāṣya*, p. 28 : *ācāryamūrtim āsthāya śivo jñānam prayacchati tasmād vai nāvamantavya ācāryaśreya icchatā* ; and *Sarvajñānottara*, IFI T. 334 (p. 121), *Pratiṣṭhāprakaraṇa* (19), 128c–129b : *ācāryamūrtim āsthāya śivo jñānam prayacchati / ācāryasyāpi mantrasya śivajñānaśvāsya ca / nānātvaṃ naiva kurvīta* ».

<sup>122</sup> IPV, vol. I, p. 107.

et les objets ne seraient pas objets pour la conscience. Or il est impossible de nier l'intentionnalité de la conscience, le fait que toute conscience est conscience « de » quelque chose, et qu'en se manifestant elle manifeste aussi ce quelque chose. Inversement, nous appelons « objet » (*grāhya*) ce qui, contrairement au « sujet » (*grāhaka*), s'avère incapable de manifester autre chose que lui-même, et dont la nature consiste seulement à être appréhendé par la conscience : si l'objet possédait en lui-même la capacité de se manifester, la relation entre le sujet et l'objet resterait inexplicable. Il faut donc admettre que l'objet ne se manifeste qu'autant qu'il est manifesté par la conscience, et qu'il existe à titre de manifestation dans la mesure seulement où il existe par et pour la conscience. Ce qui signifie que l'objet n'est jamais que la conscience elle-même se visant *comme un objet*, se représentant comme extérieure à elle-même, dans une « extraversion » (*bahirmukhatva*) analogue à la manière dont la conscience onirique se projette en une apparence d'extériorité, manifestant des « objets » dont la substance n'est autre que la conscience elle-même.

*sa cārthaparakāśo yady anyas cānyas ca, tan na smaraṇam upapannam ity ata eka evāsāv iti. ekatvāt sarvo vedyarāsis tena tena kroḍikṛta ity etad apy anicchatāṅgīkāryam.*<sup>123</sup>

Et si la manifestation de l'objet change constamment, la mémoire ne peut être expliquée ; par conséquent [il faut admettre] que cette [conscience] est nécessairement une. En raison de cette unité, la totalité des objets de connaissance est embrassée par cette [conscience] ; cela aussi, [le bouddhiste] doit l'admettre bon gré mal gré.

S'il n'existe que des cognitions, c'est-à-dire des manifestations d'objets impermanentes, différentes les unes des autres et dépourvues d'unité, alors la mémoire est inexplicable ; il faut donc admettre que ces cognitions multiples et changeantes sont liées par l'unité fondamentale de la conscience. Toutefois, puisque la conscience ne se manifeste pas comme une pure et simple unité, il faut bien rendre compte aussi de la diversité de la manifestation objective, et considérer que la conscience elle-même scinde l'objectivité et isole les objets les uns des autres, manifestant seulement l'un d'entre eux à un moment donné :

*evam api satatam evonmagnena nimagnena vā viśvātmanā prakāśeta, tathāsvabhāvatvāt. na caivam, ataḥ svarūpāntarbrūḍitam artharāsim aparam api bhimmākāram ātmani pariḡrhya, kaṃcid eva arthaṃ svarūpād unmagnam ābhāsayaṭīty āpatitam. saisā jñānaśaktiḥ.*<sup>124</sup>

[Cependant], même [si l'on admet que la conscience, une, embrasse la totalité de la manifestation objective, cette conscience,] parce que sa nature demeure la même, devra se manifester en permanence comme la totalité [de ce qui apparaît], qu'elle soit tout entière manifeste, ou pas du tout. Pourtant ce n'est pas le cas, par conséquent, il faut conclure que, s'étant saisie de la multitude des objets immergés en elle-même et apparemment séparés d'elle bien qu'[en réalité] ils ne soient pas différents [d'elle], [la conscience] manifeste un objet particulier seulement, qui émerge d'elle-même. C'est cela, le pouvoir de connaissance.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 107–108.

Même si Abhinavagupta ne le dit pas explicitement ici, ce passage de son commentaire montre que le « pouvoir de différenciation » (*apohanaśakti*) par lequel la conscience absolue se scinde en sujet et en objet, et scinde sujet et objet en entités subjectives et objectives limitées et multiples,<sup>125</sup> n'est pas radicalement séparé du pouvoir de connaissance (*jñānaśakti*) ; en fait, il ne l'est pas non plus du pouvoir de mémoire (*smṛtiśakti*).<sup>126</sup> Abhinavagupta explique pourquoi il est nécessaire d'admettre l'existence de ce dernier :

*ummagnābhāsabhinnam ca citsvarūpaṃ bahirmukhatvāt tacchāyānurāgān navam navam jñānam uktam. evam api navanavābhāsāḥ pratikṣaṇam udāyavyayabhāja iti saiva vyavahāranivahahāniḥ.*<sup>127</sup>

Et nous entendons par « cognition toujours nouvelle » la nature de la conscience [lorsqu'elle est] différenciée par les manifestations qui ont émergé [d'elle], parce qu'elle est colorée par ces [manifestations], en raison de [son] extraversion. Or même si [on admet le pouvoir de connaissance], parce que ces manifestations toujours nouvelles naissent et sont détruites à chaque instant, il [s'ensuivra] la même destruction de toute l'existence pratique.

Le « pouvoir de connaissance » ne suffit pas à expliquer la relative permanence de la manifestation objective, car les cognitions n'ont qu'une existence momentanée, et faute d'admettre l'existence de *smṛtiśakti*, on se trouve, comme tout à l'heure dans la perspective bouddhique, dans l'incapacité de rendre compte du *vyavahāra*.

*tena kvacid ābhāse gr̥hītapūrve yat saṃvedanaṃ bahirmukham abhūt, tasya yad antarmukhaṃ citsvarūpatvaṃ tat kālāntare'py avasthāsnū svātmagatam tad viṣayaviśeṣe bahirmukhatvaṃ parāṃṣatīty eṣā smṛtiśaktiḥ.*<sup>128</sup>

[Il faut] donc [admettre que] l'état introverti (*antarmukha*) d'identité avec la conscience de la cognition qui s'est extravertie (*bahirmukha*) au moment où une manifestation [objective] a été saisie dans le passé continue d'exister en lui-même à un moment postérieur ; par conséquent, [la conscience] se représente (*parāṃṣatī*) [son] extraversion [passée] dans un objet particulier. C'est cela, le pouvoir de mémoire.

<sup>125</sup> C'est ainsi qu'Abhinavagupta définit l'activité d'*apohanaśakti* dans le passage *ad loc.* (ĪPV, vol. I, p. 109–110) : *idam api pravāhapatitam ūrikāryaṃyat kila \*yad* [em. SANDERSON, confirmée par Lucknow ms. : *tat KSTS*] *ābhāsyate tat saṃvido vicchidyate, saṃvic ca tatah, saṃvic ca saṃvidantarāt, saṃvedyam ca saṃvedyantarāt.* « Et cela aussi, qui découle [de notre analyse], doit être admis, à savoir que tout ce qui est manifesté est séparé de la conscience ; et la conscience en est séparée ; et une conscience [est séparée] d'une autre conscience ; et l'objet de la conscience, d'un autre objet de la conscience ».

<sup>126</sup> Voir par exemple ĪPV, vol. I, p. 113 : *evam jñānapūrvikā smṛtiḥ, tadubhayānugrahīny apohanaśaktir iti tāvad vastusambhāvakrameṇa pradarsitam.* « Ainsi, jusqu'à présent ont été exposés, selon l'ordre de l'apparition des choses, la mémoire précédée par la connaissance, ainsi que le pouvoir d'exclusion, qui assiste (*anugrahīn*) ces deux [premiers pouvoirs] » ; ĪPV, vol. I, p. 237 : *evam smṛtiśaktir jñānaśaktiś ca nirūpītā. aṭha tadubhayānugrahīny apohanaśaktir vitatya [...]* *nirṇīyate.* « Ainsi, le pouvoir de mémoire et le pouvoir de connaissance ont été expliqués. A présent, le pouvoir d'exclusion, qui assiste (*anugrahīn*) les deux [premiers], est expliqué en détail ». Si l'un de ces pouvoirs est capable d'apporter son « assistance » (*anugraha*) aux deux autres, c'est parce que la distinction entre les trois *śakti*, certes commode quand il s'agit d'énoncer la doctrine, reste en réalité subsumée sous l'unité fondamentale de la conscience.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 108–109.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 109.

Le « pouvoir de mémoire », c'est la capacité qu'a la conscience à se ressaisir intérieurement au moment présent comme s'étant extravertie sous la forme d'une perception directe dans le passé ; Abhinavagupta se contente pour l'instant de poser cette définition, car le chapitre suivant est consacré à son élucidation.

La synthèse (*anusamdhāna*) et la conscience pure (*cit*)

Les auteurs de la Pratyabhijñā prétendent donc que la seule manière de rendre compte de la totalité du *vyavahāra* consiste à admettre l'existence d'une entité, appelée Maheśvara, « une, consistant en conscience (*ekas cidvapuḥ*) »<sup>129</sup> et douée des trois « pouvoirs » ainsi définis. Toutefois, comme le remarque l'adversaire imaginé par Abhinavagupta dans l'IPVV, la *kārikā* ne semble pas, à première vue, répondre au problème tel qu'il a été formulé dans les pages précédentes :

*nanu pūrvam uktam anusamdhānajanmā janasthitiḥ, tad iha vaktavyam na ced anusandhānam syād iti, tat katham uktam cidvapuri ity āsan kya vṛttikṛd āha aśeṣapadārthajñānānām anyonyānusandhānam cittattvam iti.*<sup>130</sup>

[- Le bouddhiste :] Mais [Utpaladeva] a dit précédemment : « L'existence mondaine qui naît de la synthèse [devrait périr] », par conséquent, ici, il faudrait dire : « s'il n'existait pas une synthèse... » ; alors pourquoi dit[-il au lieu de cela] : « [s'il n'existait pas un Grand Seigneur] consistant en une conscience » ? Ayant anticipé cette objection, l'auteur de la *Vṛtti* dit : « La synthèse mutuelle des cognitions de toutes choses sans exception est l'être de la conscience ».

Utpaladeva a montré que dans la perspective bouddhique, la synthèse des cognitions qui caractérise la mémoire est inexplicable ; quel est le rapport avec la conscience unique présentée dans ce vers ? C'est la *Vṛtti* d'Utpaladeva qui fait le lien entre cette *kārikā* et celles qui la précèdent, en indiquant qu'*anusamdhāna*, la

<sup>129</sup> On est à première vue frappé par la rupture que constitue la *kārikā* I, 3, 7 avec le ton de l'analyse rationnelle méthodiquement menée jusqu'ici, car cette *kārikā* marque l'irruption d'un vocabulaire théiste (« Maheśvara », le « Grand Seigneur ») jusque là absent du traité. Toutefois, comme A. Sanderson l'a souligné (notamment au cours d'une série de conférences sur le *Pratyabhijñānāhrdaya* données à l'université de Tokyo, Department of Indian Philosophy and Buddhist Studies, Graduate School of Humanities, 6–16 décembre 2004), les auteurs de la Pratyabhijñā s'efforcent de « traduire » le vocabulaire théiste hérité de la littérature religieuse du Trika dans les termes « neutres » de l'épistémologie brahmanico-bouddhique. En un sens, « Maheśvara » n'a plus d'un « Grand Seigneur » que le nom — ou plutôt, il n'a plus rien d'une divinité personnelle, il n'est plus que le concept d'une conscience qui n'est pas le réceptacle passif des cognitions, mais un pur dynamisme défini comme un ensemble de « pouvoirs » (*śakti*), si bien que les auteurs de la Pratyabhijñā parlent beaucoup plus souvent de la « souveraineté » (*māheśvarya*) de la conscience que de Maheśvara lui-même. Cela ne signifie pas pour autant que la Pratyabhijñā renierait purement et simplement l'aspect théiste du Trika : Utpaladeva lui-même est l'auteur d'hymnes à la louange de Siva (réunis dans la *Śivastotrāvalī*) dans lesquels la dialectique cède la place à la dévotion ; et comme l'a fait remarquer A. Sanderson dans la série de conférences déjà mentionnée, dans le PH, Ksemarāja entreprend de « retraduire » la dialectique des *kārikā* dans les termes de la tradition du Krama et, plus généralement, de la tradition śivaïte. Enfin, Utpaladeva lui-même recourt à la terminologie du *rahasyāmnāya* (voir IPK I, 5, 14, et Sanderson 2005, p. 118–120, et n. 100).

<sup>130</sup> IPVV, vol. I, p. 276.

synthèse, et *cittattva*, « l'être de la conscience », sont une seule et même chose. Dans l'ĪPṼV, Abhinavagupta commente ainsi cette phrase de la *Vṛtti* :

*sāmānādhikarānyenānugāmitvena sandhānaṃ vicchinnaśaṃmatānām api jñānānām ekībhavanaṃ nāma cid evāntarmukhā, nānyat kiṃcid iti. tad atra dadhātīḥ karmakartṛvisayaḥ. svayaṃ sandhānaṃ paṭṭatūlaśakalānām itivat. atha miśrīkaraṇaṃ sandhānaṃ, tathāpi tasya miśrīkartuś cittattvād ananyatvam iti yuktam evābhedenopacaraṇaṃ kriyākartroḥ paramārthata aikyāt. anenaitad uktam bhavati : anusandhānāj janasthitir iti satyam, tat tv anusandhānam ekaviśayatālakṣaṇaṃ prakārāntarenoktanītyā na sambhavaṭīti pariśeṣata ekacidrūpatāmātrāyattaṃ sampadyata iti.*<sup>131</sup>

[Utpaladeva indique] à travers l'usage d'un même cas grammatical [pour « *anusamdhānam* » et « *cittattvam* »] que la synthèse, [c'est-à-dire] « l'unification (-*sandhāna*) en une continuité (*anu-*) », autrement dit, l'unification (*ekībhavana*) des cognitions pourtant considérées comme séparées, est la conscience introvertie - et rien d'autre. Par conséquent, ici, la racine verbale « *dhā* » [dans « *anusamdhāna* »] se rapporte [à la fois] au sujet grammatical et à l'objet grammatical<sup>132</sup>: c'est l'unification spontanée de soi-même (*svayaṃ sandhānam*), à la manière des fibres de coton d'un tissu. Mais [si on objecte que] « l'unification » est « l'acte de fusion » (*miśrīkaraṇa*) [tandis que la conscience est l'agent de cette fusion], même dans ce cas, parce que cet [acte de la fusion] n'est pas différent de l'agent de la fusion (*miśrīkartṛ*) qu'est la réalité de la conscience, on peut à bon droit parler d'eux figurément comme n'étant pas différents, parce qu'en réalité, l'action et l'agent ne sont pas séparés. Voici ce qu'[Utpaladeva] veut dire : il est vrai que l'existence mondaine naît de la synthèse, or cette synthèse, qui se caractérise par le fait que l'objet est un, n'est pas possible par un autre moyen, comme [l'a montré] le raisonnement exposé [jusque ici] ; par conséquent, [les autres explications possibles] ayant été éliminées, [il faut conclure que la synthèse] ne peut avoir lieu qu'à condition d'avoir pour nature une conscience unique.

Le sujet tel qu'il est défini par la Pratyabhijñā permet de résoudre le problème que la théorie bouddhique laissait en suspens. En effet, cette conscience pure est conçue comme une unité qui, par un acte de liberté (*svātantrya*), se scinde (grâce à son « pouvoir de différenciation », *apohanaśakti*) en sujets et objets multiples, et contracte son « pouvoir de connaissance » (*jñānaśakti*) infini et éternel en un acte de connaissance limité, figé dans le temps et visant un objet particulier, c'est-à-dire en une cognition instantanée (*jñāna*). La synthèse est donc possible précisément parce que c'est seulement par la volonté de la conscience que la différence existe : la séparation opérée par *apohanaśakti* entre sujet de connaissance, acte de cognition et objet connu n'est jamais qu'apparence (ce qui ne signifie pas qu'elle soit pure

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> Autrement dit, ce qui unifie est aussi ce qui est unifié, la synthèse consistant en l'unification spontanée de la conscience qui s'est spontanément scindée.

illusion),<sup>133</sup> et les cognitions, « pourtant considérées comme séparées », peuvent à chaque instant recouvrer l'unité qu'elles n'ont jamais réellement perdue. L'unification des cognitions est semblable à celle des fibres d'un tissu, parce que l'unité n'est pas une propriété qu'un agent différent des cognitions leur imposerait. De même que les fibres du tissu ne sont pas autre chose que le tissu, si bien que le tissu qui les unifie n'est pas une réalité qui leur serait extrinsèque, de même, la conscience pure ne confère pas aux cognitions une unité extrinsèque, car elle ne se contente pas de rassembler une collection d'entités irréductiblement hétérogènes : elle est la substance même des cognitions. Si l'unification est toujours possible, et toujours en train de s'effectuer, c'est que les objets unifiés ne diffèrent pas réellement de l'agent unificateur, pas plus que de son activité d'unification.

Qui se souvient ? (ĪPK I, 4, 1)

La dernière *kārikā* du chapitre 3 définit la condition de possibilité de la synthèse des cognitions comme une conscience unique capable de se contracter et de se scinder en sujets, objets et cognitions. Le chapitre 4 revient en détail sur la manière dont cette synthèse s'effectue dans le monde phénoménal sous la forme de ce que nous appelons « mémoire ».<sup>134</sup>

(1) *sa hi pūrvānubhūtārthopalabdhā parato'pi san /  
vimṛśan sa iti svairī smaratīty apadiśyate //*

En effet, le sujet de la perception de l'objet expérimenté dans le passé, existant plus tard aussi, saisissant réflexivement (*vimṛśan*) « cela », parce qu'il est libre, on dit qu'il se souvient.

<sup>133</sup> Voir le passage de l'ĪPV (vol. I, p. 110) dans lequel Abhinavagupta, après avoir défini *apohanaśakti*, souligne le paradoxal statut ontologique de la séparation qu'elle opère. Cette séparation n'est qu'une apparence (*avabhāsamātra*), car l'unité de la conscience absolue n'est jamais réellement anéantie ; et pourtant, dans un tel système idéaliste, seul est réel ce qui se manifeste, et réciproquement aucune manifestation ne peut être un pur néant, si bien que le monde phénoménal ne saurait être réduit à une illusion (*bhṛānti*) : *na ca vicchedanam vastutaḥ saṃbhavati, iti vicchedanasyāvabhāsamātram ucyate. na ca tad iyatāpāramārthikam, nirmīyamāṇasya sarvasyāyam eva paramārtho yataḥ. esa eva paritās chedanāt pariccheda ucyate, tadavabhāsanāmarthyam apohanaśaktih.* « Et cette séparation n'a pas lieu en réalité, par conséquent on dit qu'elle est une simple apparence de séparation. Mais il n'est pas vrai que du simple fait qu'[elle est une apparence], elle ne serait pas réelle ; car elle est la réalité de tout ce qui est créé. C'est cette [réalité] qui est appelée "séparation" (*pariccheda*), parce qu'elle "découpe (- *chedana*) [les objets] de toutes parts (*pari-*)". Et sa capacité à manifester, c'est le pouvoir de différenciation ».

<sup>134</sup> Cf. la question de l'adversaire à laquelle répond le chapitre 4 selon Abhinavagupta (ĪPV, vol. I, p. 113–114) : *tatra saṃskāramātrāt tāvan mā nāma \*upapādi* [em. SANDERSON confirmée par Lucknow ms. : *udapādi* KSTS] *smṛtīh, idam tu vaktavyam : tathābhūtabhavadabhyupagatabhagavatprabhāvo'pi katham enām kuryād iti ?* « Dans ce [chapitre], nous devons [admettre que] la mémoire ne peut certes pas naître de la seule trace résiduelle ; toutefois, il faut [encore] expliquer ceci : comment le pouvoir du Seigneur, tel que vous l'admettez, peut-il produire la [mémoire] ? ».

Le sujet de la perception passée et le sujet du souvenir actuel sont une seule et même entité, parce que l'un et l'autre ne sont que des manifestations limitées ou des « contractions » (*saṃkoca*) de la conscience unique illimitée :

*pūrvam anubhūtasārthasya ya upalabdhāntarmukho bodhaḥ sa tāvad adyāpi parataḥ smṛtikāle 'py asty eva, saṃvinmātrasvarūpasya kālakṛtasamkocarūpa-viśeṣātmaāvacchedāyogāt.*<sup>135</sup>

La conscience introvertie qui est le « sujet de la perception » de l'objet expérimenté dans le passé existe certes « plus tard », [c'est-à-dire] au moment du souvenir aussi, en raison de l'impossibilité, pour ce dont la nature est pure conscience, d'aucune limitation qui consisterait en une contraction particulière produite par le temps.

L'élément central de la *kārikā*, c'est l'affirmation selon laquelle le sujet se souvient « parce qu'il est libre » (*svairī*) : c'est là un des traits fondamentaux qui distinguent l'*ātman* de la Pratyabhijñā de l'*ātman* du brahmanisme classique. Libre, le sujet l'est d'abord au sens où il choisit librement d'assumer une infinité de formes limitées : le commentaire d'Abhinavagupta à la *kārikā* I, 3, 7 définissait la conscience pure comme une conscience libre parce que capable de se manifester sous un nombre infini de formes.<sup>136</sup> Mais il est libre aussi en un second sens, parce qu'il reste en réalité libre de toute « contraction produite par le temps » (*kālakṛtasamkoca*) : puisque le sujet limité n'est en fait qu'une forme contractée de la conscience absolue, il n'est limité par le temps qu'en apparence, et c'est la même conscience qui fait l'expérience de l'objet dans le passé, et qui s'en souvient au moment présent.

Pendant, plus fondamentalement encore, cette liberté de la conscience est associée, dans cette nouvelle *kārikā*, à l'aspect de la conscience que nos auteurs nomment *vimarśa*. La conscience comporte en effet deux aspects, désignés par des termes également difficiles à traduire : elle n'est pas seulement *prakāśa* ou *svaprakāśa*, c'est-à-dire manifestation immédiate, toujours déjà donnée, luminosité de ce qui est pure présence à soi et fait apparaître l'objet tout en se manifestant, mais

<sup>135</sup> *IPV*, vol. I, p. 116–117.

<sup>136</sup> *IPV*, vol. I, p. 111–112 : *etāsām ca jñānādisaktīnām asaṃkhyaparakāro vaicitryavikalpa iti tat sāmārthyaṃ svātantryam aparādhīnam pūrṇam mahad aīsvaryam tannirmitabrahmaviṣṇurudrādyaīsvaryāpekṣayocyate. tad eva cidvapur iti evam kṛtveyaḍ āyātam viśvarūpa iti. tata eva ca pariniṣhītaikarūpaja abhāvavailakṣaṇyāḥ jñānādisaktiyuktatāmāheśvaryaṃ upasaṃprāptāḥ. etadanupagame na kimcid idam bhāseteti prasaṅgaḥ* « Et la combinaison variée de ces pouvoirs de connaissance, [de mémoire et de différenciation] comporte d'innombrables aspects ; par conséquent, cette capacité est appelée liberté (*svātantrya*), et grande souveraineté indépendante et pleine, par contraste avec la souveraineté de [divinités] comme Brahṃā, Viṣṇu ou Rudra, qui sont créées par ce [Grand Seigneur]. Et du fait que [ce Grand Seigneur] “consiste en conscience”, il résulte ceci : il “comporte [toutes] les formes de l'univers”. Et c'est en raison précisément de sa différence d'avec les êtres qui sont inconscients et n'ont qu'une seule forme fixée (*pariniṣhītaikarūpa*) qu'il possède la “souveraineté” (*māheśvarya*) qui consiste en la possession des pouvoirs de connaissance, [de mémoire et de différenciation]. Si ceci n'est pas admis, il en résulte que rien de ce [monde phénoménal] ne peut se manifester ».

aussi *vimarśa*, capacité à se représenter, à se saisir comme pure luminosité.<sup>137</sup> Car la conscience ne manifeste pas seulement les objets en les reflétant à la manière d'un morceau de cristal insensible à sa propre luminosité : elle est capable de se saisir elle-même dans l'acte de manifester, et de se représenter elle-même à elle-même dans l'effectuation de cet acte.<sup>138</sup> Cette saisie réflexive<sup>139</sup> est à l'œuvre dans l'activité de la mémoire : on se souvient qu'Abhinavagupta, commentant la *kārikā* I, 3, 7, expliquait que si la conscience pure a le pouvoir (nommé *jñānaśakti*) de s'apparaître à elle-même comme extérieure à elle-même, de s'extravertir sous la forme d'un objet, elle possède aussi, précisément en raison de l'unité qui lui permet d'exister toujours de manière « introvertie », la capacité (nommée *smṛtiśakti*) de se représenter (*parāmrś-*) son extraversion (*bahirmukhatva*) passée.

Le bouddhiste, cependant, objecte :

*nanu cedantayāvabhāseta pūrvavad eva.*<sup>140</sup>

[- Le bouddhiste :] Mais [alors], [cet objet du passé] doit se manifester exactement comme dans le passé, [c'est-à-dire] comme un objet.

Si le sujet est ainsi capable de se représenter son extraversion passée, et par conséquent de manifester l'objet passé, cette manifestation de l'objet, objecte le bouddhiste, doit avoir lieu au moment où je me souviens exactement telle qu'elle a eu lieu dans le passé. Au moment du souvenir, nous devrions donc avoir le sentiment

<sup>137</sup> Cf. les différents essais de traduction de *vimarśa* recensés par R. Torella - qui lui-même choisit « reflective awareness » - (Torella 1994, n. 32, p. XXIV) : « cogitazione, pensiero » (Gnoli), « prise de conscience » (Silburn), « self-consciousness, freedom, determinate consciousness » (Pandey), « ressaisissement infini » (Hulin), « Betrachtung, Urteil » (Frauwallner), « self-representation » (Sanderson) - mais aussi, et plus souvent, « representation » -, « prise de conscience active, liberté de conscience » (Padoux), etc.

<sup>138</sup> Voir ĪPK I, 5, 11 (*svabhāvam avabhāsasya vimarśam vidur anyathā / prakāśo rthoparakto 'pi sphaṭikādījadopamaḥ* // « [Les sages] considèrent que la nature de la manifestation est la représentation (*vimarśa*) : si tel n'était pas le cas, la luminosité consciente (*prakāśa*), tout en étant colorée par les objets, serait semblable à une entité inconsciente telle qu'un morceau de cristal »), et le commentaire d'Abhinavagupta, en particulier ĪPV, vol. I, p. 197-198 : *athānyenāpi satā ghaṭena yato 'vabhāsasya pratibimbarūpā cchāyā dattā, tām asāv avabhāso bibhṛad ghaṭasyety ucyate, tataś cājadhā, tarhi sphaṭikasalīlamakurādīr apy evaṃbhūta eva, ity ajadhā eva syāt. athā tathābhūtam apy ātmānam tam ca ghaṭādīkam sphaṭikādīr na parāmrāṣṭum samartha iti jaḍaḥ, tathā parāmrāśanam evājāḍyāvīvitam antarbaḥīkaranasvātantryartūpam svābhāvīkam avabhāsasya svātmaviśrāntīlaksanam ananyamukhapreksītvam nāma.* « Si [l'on affirme que] la manifestation [consciente] qui porte le [reflet d'un objet] est appelée "[manifestation] de la jarre" parce qu'une "coloration" - c'est-à-dire un reflet - est conférée à cette manifestation par la jarre [ou par tout autre objet manifesté], bien que cet [objet] soit différent [par nature de la manifestation consciente], et que c'est pour cette raison que [cette manifestation] est douée de sensation (*ajāda*), alors [il faut en conclure que] le cristal, l'eau, un miroir, etc., qui sont semblables [à la conscience ainsi définie], doivent être doués de sensation (*ajāda*). Mais [si l'on dit que] le cristal par exemple est inconscient, parce que, bien qu'il [porte] ainsi [le reflet de la jarre], il n'est pas capable de se saisir (*parāmrāṣṭum*) lui-même en même temps que la jarre, alors c'est cette saisie réflexive (*parāmrāśana*), qui est la vie même de la sensibilité (*ajāḍyāvīvita*), qui a pour nature la liberté d'agir à travers les facultés internes et externes, qui consiste en l'indépendance vis-à-vis de toute altérité, et dont la caractéristique est de reposer dans le Soi, qui constitue l'essence de la manifestation [consciente] ».

<sup>139</sup> Je n'emploie pas ici le terme « réflexif » au sens de « conceptuel », car les auteurs de la Pratyabhijñā s'appliquent à distinguer *vimarśa* et *vikalpa* : le *vikalpa*, la cognition conceptuelle, est certes une forme de « saisie réflexive » (*vimarśa*), mais c'est une saisie réflexive « impure » (*aśuddha*), limitée, tandis que la pure saisie réflexive n'est pas d'ordre conceptuel (*avikalpa*) : voir ĪPK, I, 6, 1-5. Par « saisie réflexive », j'entends ici seulement le mouvement spontané par lequel la conscience se représente.

<sup>140</sup> ĪPV, vol. I, p. 119.

de percevoir directement l'objet, de l'avoir là, sous nos yeux, offert à nos sens, comme il l'était dans le passé ; or ce n'est pas ce qui se passe dans le souvenir, car lorsque je me souviens, j'ai conscience que l'objet que je vise est un objet du passé.

*naivam. tadānīntānāvabhāsanapr̥thakṛtasārīrādīsambandham anavadhūyaiva hi tatprakāśaḥ, tataś cedānīntānāvabhāsanakālaparāmarśo'pi na nīmīlatīty etatparāmarśabhittiprādhānyena pūrvakālaparāmarśa iti viruddhapūrvāparāparāmarśasvabhāva eva sa iti parāmarśa ucyate.*<sup>141</sup>

[- Abhinavagupta :] Non, ce n'est pas le cas. Car la manifestation (*prakāśa*) de cet [objet du passé] n'a pas abandonné sa relation avec le corps et [avec les autres éléments appartenant au sujet limité] qui sont séparés [du sujet pur] dans la manifestation passée ; et ensuite, la saisie réflexive (*parāmarśa*) [qui a lieu] au moment de la manifestation actuelle [du souvenir] ne disparaît pas non plus ; par conséquent, la saisie (*parāmarśa*) du moment passé, dans laquelle prédomine, en arrière-plan, la saisie (*parāmarśa*) du [moment présent], et qui consiste en la saisie de deux moments [pourtant] contradictoires, l'un antérieur, l'autre postérieur, c'est ce qu'on appelle « la saisie du “cela” ».

La manifestation (*prakāśa*) de l'objet passé appartient elle-même au passé : le sujet ne peut se la représenter qu'affectée par la limitation temporelle à laquelle elle était soumise au moment de l'expérience passée,<sup>142</sup> il ne peut la saisir que comme passée. Dans le souvenir en effet, je vise l'objet du souvenir comme un « cela » et non comme un « ceci »<sup>143</sup> car cette manifestation reste marquée par la limitation du temps ; et je me saisis réflexivement comme le sujet soumis au temps qui a perçu dans le passé l'objet passé. Cependant, au moment où je me souviens, je ne perds pas totalement conscience du moment présent : je me représente aussi engagé dans l'acte cognitif actuel du souvenir, je me saisis moi-même en train de me souvenir, car si je n'avais pas conscience d'être en train de me souvenir, ma cognition serait soit

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> Voir la *kārikā* suivante (I, 4, 2) dans laquelle Utpaladeva affirme que le sujet manifeste l'objet de l'expérience passée « soit en tant que simple manifestation de “la jarre”, soit comme la totalité [que la manifestation de “la jarre” forme avec les manifestations qui lui sont associées] » (*ghatābhāsamātreṇāthākhilātmānā*). Abhinavagupta (*ĪPV*, vol. I, p. 124) commente : *tad evābhāsāntaravyāmiśranāyā dīpasahasraprabhāsamūrechanavat sphuṭībhavati. ābhāsāntaravyāmiśranābhāve'pi tu kālābhāsaṃbhedenāiva svālakṣyaṃ tasyābhāsasya karoti.* « Cette [manifestation de l'objet] devient vive (*sphuṭībhavati*) lorsqu'elle est mêlée à d'autres manifestations, comme lorsqu'il y a convergence de la lumière de milliers de lampes ; mais même lorsqu'il n'y a pas mélange avec d'autres manifestations, [le sujet] produit la particularité (*svālakṣya*) de cette manifestation au moins dans la mesure où celle-ci est différenciée par la manifestation du temps [à laquelle elle est associée] ». Autrement dit, que je me représente « la jarre » perçue dans le passé simplement comme « jarre », ou bien comme jarre « faite de telle matière », etc., la manifestation de l'objet passé est nécessairement particularisée au moins d'un point de vue temporel. De même, aussi vive (*sphuṭa*) que soit la manifestation dans le souvenir lorsqu'elle s'accompagne de toutes les particularités associées à l'objet, elle ne cesse jamais d'être associée au passé, faute de quoi elle s'apparenterait à une perception directe, et devrait être perçue aussi bien par les autres sujets qui m'entourent (*ĪPV*, vol. I, p. 125) : *atyantasphuṭībhāve'pi tadānīntanakālatā na tṛṇyati, anyasādhāraṇyenānavabhāsanāt.* « Même dans le cas où [la manifestation de l'objet du souvenir] est extrêmement vive, [elle] ne cesse pas d'appartenir au temps passé, car cette manifestation n'est pas commune aux autres [sujets empiriques] ».

<sup>143</sup> Le souvenir est en effet appréhension de « cela » (*tad iti*) par opposition à l'appréhension du “ceci” (*idam iti*) que constitue l'expérience. Le déictique lointain signale que l'objet du souvenir est visé comme un objet passé, tandis qu'il est visé comme présent dans la perception directe.

une perception directe, soit une hallucination, en tout cas elle ne correspondrait pas à ce que nous appelons « souvenir ». Le sujet qui se souvient se représente donc à la fois comme le sujet d'une expérience passée (« j'ai fait l'expérience de cet objet ») et comme le sujet d'une expérience présente (« je suis en train de me souvenir de cet objet »), et la mémoire est capable d'opérer la synthèse de deux moments « contradictoires » (*viruddha*) puisqu'ils ne sauraient, par définition, coexister. C'est pourquoi, à la question « qui se souvient : le sujet absolu ou le sujet limité ? », Abhinavagupta répond :

*evam ca sa eva parameśvaraḥ smarati. etad eva hi tasya smaraṇam — yad evamprakāraparāmarśocitakālakalādisparśasahiṣṇumāyāpramātr̥bhāvaparigraha iti māyāvīdyādvayādvayamayam.*<sup>144</sup>

Et ainsi, c'est Parameśvara qui « se souvient ». Car c'est en cela seul que consiste son activité de remémoration : c'est [l'activité] qui, parce que [Parameśvara] assume l'état de sujet limité soumis au contact du temps, de l'action limitée, etc., appropriés [seulement] à une telle conscience [limitée], consiste en l'unification (*advaya*) de la dualité (*dvaya*) de la manifestation différenciée (*māyā*) et de la connaissance pure (*vidyā*).

C'est la conscience pure qui se souvient, car elle seule est capable de surmonter la contradiction temporelle de la mémoire, dans la mesure où elle transcende toute limitation temporelle ; cependant, elle ne se souvient qu'en tant qu'elle se manifeste sous la forme limitée du sujet empirique, car seul le sujet empirique est soumis au temps.<sup>145</sup> En d'autres termes, ce qui, en moi, se souvient, c'est la conscience pure ; mais la conscience pure ne se souvient qu'en tant qu'elle est moi.

Synthèse (*anusamdhāna*) et reconnaissance (*pratyabhijñā*) (ĪPK I, 4, 2–3)

Cependant le bouddhiste n'a pas dit son dernier mot :

*iha smṛtir vikalpaḥ, na cānenārthaḥ prakāśyate, arthāsaṃsparśino hi vikalpāḥ, anubhavana ca yena so'rthaḥ prakāśatām nītaḥ sa idānīm kīrtimātramūrtir jātaḥ,*

<sup>144</sup> ĪPV, vol. I, p. 119–120.

<sup>145</sup> Cf. la *Vṛtti* d'Utpaladeva (Torella 1994, p. 14–15) : *paścād api pūrvānubhūtārthānubhavitṛtvāt pūrvānubhūtārthaprakāśāsaṃpramoṣaṇam, tasyaikasya vibhoḥ kartuḥ sa ity atra pūrvānubhūtatvena pratyavamarśaḥ smṛtir nāma vyāpāraḥ*. « Parce que [le sujet pur] reste le sujet de l'expérience de l'objet perçu dans le passé après [que cette expérience a passé] aussi, il n'y a pas [en réalité] disparition de la manifestation de l'objet expérimenté dans le passé ; l'activité que l'on nomme "mémoire" n'est autre que la saisie (*pratyavamarśa*) ici-bas (*atra*), en tant que "cela" expérimenté dans le passé, du Seigneur agent ». C'est le Seigneur qui se souvient, mais il ne se souvient qu'« ici-bas » (*atra*) (voir Torella 1994, n. 2, p. 104). Cf. ĪPV, vol. I, p. 110–111 : *tac ca bhagavata eva śaktitrayam — yat tathābhūtānubhavitṛsmartṛvikalpayitṛsvabhāvacaitramaitrādyavabhāsanam. sa eva hi tena tena vapuṣā jānāti, smarati vikalpayati ca*. « Et c'est en cette triade de pouvoirs, qui appartient au Seigneur lui-même, que consiste la manifestation de Caitra, de Maitra, et des autres [sujets limités] qui ont pour nature le sujet de l'expérience, de la mémoire et de la connaissance conceptuelle tel qu'il a été défini. Car c'est le [Seigneur] qui perçoit, qui se souvient et qui connaît conceptuellement sous ces formes variées [que sont les divers sujets limités] ».

*na ca so'pi smṛtyā prakāśyate jñānasya jñānāntareṅāsamvedyatvād asattvāc cety arthasya prakāśanābhāvād idaṃ smarāmīti jñānaṃ bhrāntimātram eva.*<sup>146</sup>

[- Le bouddhiste :] [Mais] dans ce cas, le souvenir est une cognition conceptuelle (*vikalpa*), et [par conséquent], l'objet [passé] ne peut pas être manifesté par le [souvenir], car les cognitions conceptuelles n'ont aucun contact avec l'objet. Et l'expérience par laquelle l'objet a été manifesté n'a plus d'existence que verbale, et elle n'est pas non plus manifestée par le souvenir, puisqu'une cognition ne peut pas faire connaître une autre cognition, et puisque [l'expérience] n'existe plus [au moment du souvenir] ; par conséquent, parce que l'objet ne se manifeste pas [dans le souvenir], la cognition « Je me rappelle ceci » n'est qu'une illusion.

Utpaladeva affirme que le souvenir est possible parce que le sujet est capable de « se représenter » sa propre extraversion dans le passé. Toutefois, pour le bouddhiste, la représentation (*vimarśa*) équivaut à une connaissance conceptuelle (*vikalpa*),<sup>147</sup> car toute cognition qui n'est pas cognition d'un *svalakṣaṇa* — c'est-à-dire perception directe surgissant *hic et nunc* et manifestant l'objet singulier de manière immédiate — est une construction conceptuelle, un simulacre d'objet, et non une authentique manifestation. Si donc l'adversaire sivaïte reconnaît que la manifestation de l'objet est liée au passé, comment peut-il affirmer que le souvenir manifeste l'objet ? Pire encore, comment peut-il affirmer que le souvenir comporte la manifestation de l'expérience par laquelle l'objet a été appréhendé, alors qu'il n'a cessé de répéter au bouddhiste qu'une cognition ne saurait faire connaître une autre cognition ? Le bouddhiste, retournant l'argument de la cognition *svasaṃvedana* contre son auteur, en revient donc à la conclusion qu'il exposait déjà dans le chapitre 3 : le souvenir n'est qu'une illusion.

Utpaladeva répond :

*(2) bhāsayec ca svakāle'rthāt pūrvābhāsitam āmr̥ṣan / svalakṣaṇaṃ ghaṭābhāsamātreṅāthākhilātmanā //*

Et se représentant (*āmr̥ṣan*) le singulier (*svalakṣaṇa*) manifesté dans le passé, [le sujet], nécessairement, doit le manifester au moment où il se souvient (*svakāle*), soit en tant que simple manifestation de « la jarre », soit comme la totalité [que la manifestation « jarre » forme avec les manifestations qui lui sont associées].<sup>148</sup>

Abhinavagupta commente :

*iha smṛtikāle tāvad artho'vasīyate, anyathā suptamūrcchitakalpatāpatteḥ. evaṃ ca yāvad adhyavasāyo'rthasya tāvat "arthāt" iti sāmārthyād iyad abhyupagantavyam yat so'rthah prakāśate, aprakāśamāne'dhyavasātavye'dhyavasāyo'ndhaprāyaḥ syāt.*<sup>149</sup>

Au moment du souvenir, ce qui est sûr c'est que l'objet est appréhendé de manière déterminée, autrement il s'ensuivrait qu'il serait semblable au

<sup>146</sup> *IPV*, vol. I, p. 121.

<sup>147</sup> Une assimilation que refusent les auteurs de la Pratyabhijñā : voir I, 6, 1–5, et la n. 139 *supra*.

<sup>148</sup> Cf. *IPV*, vol. I, p. 126 : *akhilātmaneti. sarvābhāsamīreṅa vapuṣety arthah. « "akhilātmanā" signifie : "sous une forme associée à toutes les [autres] manifestations" ». Cf. la n. 142 supra.*

<sup>149</sup> *IPV*, vol. I, p. 123.

sommeil ou à un état d'inconscience. Et ainsi, puisqu'il y a cognition déterminée de l'objet, « nécessairement » (*arthāt*), [autrement dit], par conséquent, on doit au moins admettre que l'objet se manifeste, car s'il ne se manifestait pas, et s'il était cependant l'objet d'une cognition déterminée, cette cognition déterminée serait pour ainsi dire aveugle.

L'objet passé se manifeste bel et bien dans le souvenir, n'en déplaise au bouddhiste, car l'analyse du chapitre 3 a démontré que le souvenir ne saurait être une illusion. Le problème consiste plutôt à déterminer quand cette manifestation a lieu :

*prakāśanam ca na tadānīntanakālasya tyāgena, nāpi svīkāreṇa, idam ity evāvabhāsanaprasaṅgāt. tasmād atītānubhavakālah pūrvānubhūtabhāvasvālakṣaṇyākṣepakatvenāpekṣaṇīyo vedyabhāge prakāśātmakāvabhāsābhīniveśitayā, smarṭdehaprāṇādyavabhāsakālas cāvalambanīyo vedakabhāge vimarśābhīniveśitvena.*<sup>150</sup>

Et la manifestation [de l'objet] n'a pas abandonné le temps de l'expérience passée, mais [ce temps] ne lui appartient pas non plus [complètement], sinon une manifestation ayant seulement la forme « ceci » [caractéristique de la perception directe] s'ensuivrait. C'est pourquoi le temps [associé à] l'expérience passée, pour autant qu'il marque la singularité de l'objet de l'expérience passée, doit exister dans l'aspect objectif [de cette manifestation], parce qu'il est inhérent à la manifestation indéterminée (*prakāśa*) ; et le temps [associé à] la manifestation [actuelle] du corps, du souffle vital, et des autres [éléments qui appartiennent] au sujet [limité] du souvenir est requis [aussi] dans l'aspect subjectif [de cette manifestation], parce qu'il est inhérent à la représentation (*vimarśa*).

En tant que pure illumination (*prakāśa*) de l'objet, la manifestation de l'objet passé est nécessairement associée au temps passé : je ne peux pas me souvenir d'un objet sans avoir conscience que cet objet appartient au passé, sinon ma cognition de l'objet n'est qu'une perception directe. Mais en tant que représentation (*vimarśa*) par le sujet qui se saisit lui-même maintenant comme le sujet du souvenir, la manifestation de l'objet passé est aussi nécessairement associée au temps présent : je ne peux pas me souvenir d'un objet sans avoir conscience que je me souviens maintenant, sans quoi, là encore, je serais purement et simplement en train de percevoir l'objet. Cette manifestation de l'objet a donc lieu à présent, mais seulement en tant que passée.

La *kārikā* suivante montre que cette particularité du souvenir - manifester l'objet, dans le présent, en tant que passé - révèle l'existence d'un sujet :

(3) *na ca yuktaṃ smr̥ter bhede smaryamāṇasya bhāsanam / tenaikyaṃ bhinnakālānāṃ samvidāṃ veditaiṣa saḥ //*

Et la manifestation de l'objet du souvenir serait impossible si l'objet du souvenir était séparé du souvenir ; par conséquent, il y a une unité des cognitions appartenant à des temps distincts, et c'est ça, le sujet de la connaissance.

<sup>150</sup> IPV, vol. I, p. 123–124.

Abhinavagupta explique :

*smaraṇajñānād bhinnatvena bahīrūpatayā yadi so'rtho bhāseta smaryamāṇasya ca yad bhāsanam tad eva na syāt smaryamāṇam eva tan na syāt, anubhūyamānam eva tad bhaved iti yāvat.*<sup>151</sup>

Et la « manifestation » de « l'objet du souvenir » n'aurait pas lieu si l'objet se manifestait séparé de la cognition qu'est le souvenir, [c'est-à-dire] comme externe : ce ne serait pas l'objet d'un souvenir, autrement dit ce serait seulement l'objet d'une expérience [présente].

Dans le souvenir, l'objet se manifeste, car le souvenir n'est pas un concept vide. Cependant il ne se manifeste pas, comme dans le cas de la perception directe, comme une entité présente ici et maintenant : il n'est pas séparé du souvenir, au sens où celui qui se souvient sait que l'objet qu'il vise n'est qu'un objet remémoré et non actuellement perçu.

Abhinavagupta met alors en scène un dialogue aux répliques enlevées :

*nanu caivam katham svalakṣaṇasya prakāśanam uktam ? etan nedānīm prakāśanam api tu pūrvakāla eva, tadā cāsau bahir avabhāsata eva. nanu cedānīm tarhi kim ? vimarśanam iti brūmah. nanu prakāśanavimarśanayor bhinnakālatvam āpatitam. tataḥ kim ? ubhayam api na kiṃcit syāt, anyonyajīvitatvād asya.*<sup>152</sup>

[- Le bouddhiste :] Mais dans ce cas, comment [pouvez-vous] parler de la manifestation (*prakāśana*) d'un [objet] singulier [dans le souvenir] ?

[- Abhinavagupta :] C'est que cette manifestation (*prakāśana*) n'a pas lieu maintenant, mais seulement dans le passé ; et c'est seulement alors [, dans le passé,] que l'[objet] se manifeste de manière externe.

[- Le bouddhiste :] Mais alors que se passe-t-il maintenant[, au moment du souvenir] ?

[- Abhinavagupta :] Nous répondons : une représentation (*vimarśana*).

[- Le bouddhiste :] Mais la conséquence [de votre affirmation], c'est que la manifestation indéterminée (*prakāśana*) et la représentation (*vimarśana*) appartiennent à des moments différents.

[- Abhinavagupta :] Et alors ?

[- Le bouddhiste :] [Alors] aucune des deux ne peut exister, parce qu'elles dépendent l'une de l'autre.

Le bouddhiste, qui considère que la conscience n'est rien d'autre qu'une série de cognitions instantanées, ne comprend pas comment son adversaire śivaite peut prétendre qu'il y a « représentation » ou « cognition déterminée » (*vimarśana*) d'une manifestation indéterminée (*prakāśana*), si la cognition déterminée ne survient pas immédiatement après la manifestation qu'elle est censée déterminer : si *prakāśana* et *vimarśana* surviennent à des moments différents, comment le souvenir peut-il avoir lieu ? Abhinavagupta peut se permettre de rétorquer avec détachement « Et alors ? »

<sup>151</sup> IPV, vol. I, p. 128.

<sup>152</sup> IPV, vol. I, p. 128–129.

(*kim tataḥ*) à son adversaire, parce qu'il considère que le problème n'en est un que depuis la perspective faussée du bouddhiste :

*maivam, yasya hi samvedanāny eva bhinnāni tattvam, tasyedam apratisamād-  
heyam eva, asmaddarśane tu bhinnakālā api samvidāḥ tatkālātāyāgenaiika-  
tābhāsanena svatantraḥ pramātā yāvad antarmukhatayā tāvaty aṃśe vimṛṣati  
tāvat prakāśasya tātkālikabahirbhāvāvabhāso vimarśasyedānīntanāntarmukhā  
\*sthitir iti [Bhāskarī, Lucknow ms. : sthitir eva KSTS].<sup>153</sup>*

[- Abhinavagupta :] Non, ce n'est pas le cas. En effet, celui qui considère que la réalité n'est rien d'autre que des cognitions séparées ne peut répondre à cette objection. Mais selon notre doctrine, lorsque le sujet libre se représente (*vimṛṣati*) les cognitions, bien qu'elles appartiennent à des temps différents, comme n'étant pas dissociées de leur temps et [cependant] comme se manifestant de manière une, et comme [lui] étant internes sous cet aspect, à ce moment, il y a [à la fois] la manifestation [qui a eu lieu] de manière externe dans le passé de la cognition indéterminée (*prakāśa*), et l'état introverti actuel de la représentation (*vimarśa*).

Le bouddhiste affirme qu'il n'existe que des cognitions séparées les unes des autres. Il essaie donc d'expliquer le phénomène de la mémoire en disant que le souvenir prend pour objet la cognition qu'est l'expérience passée ; ce faisant, il contredit au principe qu'il admet par ailleurs, selon lequel les cognitions, qui sont des manifestations de soi et par soi, ne peuvent se connaître mutuellement. Les auteurs de la Pratyabhijñā admettent eux aussi le principe selon lequel la cognition est *svaprakāśa*. Cependant, eux seuls sont capables de résoudre le problème de la mémoire, clame Abhinavagupta, car eux seuls posent un sujet absolu : une cognition est incapable de faire connaître une autre cognition, mais les cognitions ne sont que des formes limitées de la conscience pure. La conscience pure, parce qu'elle est toutes les cognitions, est capable non seulement de se manifester en tant que telle ou telle cognition particulière (*prakāśana*), mais encore de se saisir (*vimarśana*) elle-même, fragmentée et extravertie, sous la forme limitée des cognitions. Elle peut donc apparaître sous la forme d'une manifestation objective à un moment du temps, et se ressaisir ensuite comme s'étant extravertie. Affirmer qu'il y a dans le souvenir une « synthèse » de la cognition passée et de la cognition présente, ce n'est donc pas, contrairement à ce que le bouddhiste prétend, revenir à l'idée selon laquelle la perception passée est objectivée dans le souvenir.<sup>154</sup> Il y a bien « saisie » (*vimarśa*) de l'expérience passée par le sujet, mais cette saisie n'a rien d'une objectivation,

<sup>153</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 129.

<sup>154</sup> Le reproche est formulé par le bouddhiste dans l'*avataranikā* à I, 4, 2 (*ĪPV*, vol. I, p. 121, cité *supra*), mais aussi dans l'*avataranikā* à I, 4, 4 (*ĪPV*, vol. I, p. 130–131) : *nanu ca prācyā evānubhavo yadi smaryamānasya bahir avabhāsanarūpaḥ prakāśaḥ tarhīyad ucyatām, so 'nubhava idānīm smaraṇena viṣ-  
ayīkriyata iti, aikyena tv alaukikena ko'rthaḥ ?* « Mais si l'expérience passée elle-même est la cognition indéterminée consistant en la manifestation externe de l'objet du souvenir, alors il suffit de dire ceci : “le souvenir fait de l'expérience [passée] son objet” ; à quoi bon cette unification surnaturelle ? ». Les *kārikā* I, 4, 4–7 reviennent en détail sur cette objection, car il est essentiel pour les auteurs de la Pratyabhijñā de la réfuter, dans la mesure où l'ensemble de leur édifice dialectique repose sur le principe selon lequel la cognition ne peut pas être objectivée.

parce qu'en elle le sujet n'appréhende pas sa propre expérience comme une réalité qui lui serait extérieure, comme une altérité qui lui ferait face, comme un objet : il se saisit lui-même comme s'étant extraverti, et ces deux types d'appréhension sont fort différents. Dans la suite du chapitre, Utpaladeva et Abhinavagupta insisteront en effet sur l'irréductible différence phénoménologique entre la conscience de l'objet et la conscience de l'expérience : quand j'ai conscience d'un objet - que cet objet soit perçu, conçu, rêvé ou imaginé — je pose une entité comme distincte de moi, et c'est le propre de la cognition (*jñāna*) que de manifester ainsi une entité dont elle se distingue.<sup>155</sup> Mais le propre de la conscience de l'expérience est qu'elle ne manifeste pas l'expérience « séparément » (*pr̥thak*).<sup>156</sup> La conscience n'est pas un cristal ou un miroir inanimé, parce qu'elle ne se contente pas de refléter passivement des objets, mais s'appréhende dans cet acte de manifestation, et cette saisie subjective (*vimarśa*) ne consiste pas pour la conscience à se poser comme une entité distincte d'elle-même, car la conscience d'être conscience est, pour employer un vocabulaire sartrien, une « conscience non-positionnelle », spontanée et immédiate,<sup>157</sup> qui n'est scindée par aucune différence entre contenu et contenant, entre objet manifesté et cognition qui manifeste. Le sujet peut certes distinguer de lui-même sa propre expérience, puisqu'il est capable de dire « mon expérience » ; néanmoins, une telle expression n'est qu'une « analyse » (*vyākaraṇa*) pratiquée *a posteriori* de la saisie subjective spontanée et non-positionnelle sans laquelle la distinction même entre « moi-même » et « mon

<sup>155</sup> Voir la n. 79 *supra*.

<sup>156</sup> Voir ĪPK, I, 4, 4, dans laquelle Utpaladeva affirme que l'expérience passée n'est pas objectivée dans le souvenir, mais saisie subjectivement : *naiva hy anubhavo bhāti smṛtau pūrvo r̥thavat pr̥thak / prāg anvabhūvam aham ity ātmārohaṇabhāsanāt* // « Car l'expérience passée ne se manifeste pas dans le souvenir séparément (*pr̥thak*), comme un objet, parce qu'elle s'[y] manifeste en tant qu'elle repose sur le sujet, sous la forme "j'ai expérimenté auparavant" ». Abhinavagupta (ĪPV, vol. I, p. 131) commente : *prāg iti anubhava-kāle yathā sa pūrvo ghaṭādir arthaḥ pr̥thag itīdantayā bhāti sma naivaṃ smaraṇakāle smṛtījñānāt pr̥thaktvavedaṃ pūrvam anubhavanam iti bhāti. yathā ca smṛtikāle tasmāt smṛtījñānāt so r̥thaḥ prāg iti pūrvasvabhāvo na bhedenābhāti, smṛtikāle bahiravabhāsābhāvāt, evaṃ tata eva hetoḥ pūrvo pi anubhavo na bhedenābhāti, katham tarhy ubhayaṃ bhāti ? anvabhūvam ity evam*. « Tandis qu'"auparavant", [autrement dit] au moment de l'expérience [passée], l'objet "passé", par exemple la jarre, se manifestait "séparément", [c'est-à-dire] comme un objet, au moment du souvenir, l'[expérience] ne se manifeste pas ainsi, séparément de la cognition du souvenir, sous la forme "cette expérience passée-ci". Et de même que, au moment du souvenir, l'objet qui est apparu dans le passé ne se manifeste pas séparément de la cognition qu'est le souvenir - parce qu'il n'y a pas de manifestation externe [de l'objet] au moment du souvenir -, pour la même raison, l'expérience passée ne se manifeste pas séparément [non plus]. [- Le bouddhiste :] Mais alors comment [l'objet et l'expérience passés] se manifestent-ils ? [-Abhinavagupta :] Sous la forme "j'ai expérimenté" ».

<sup>157</sup> Sur la spontanéité et la liberté de *vimarśa*, voir *supra*, n. 138.

expérience » demeurerait impossible.<sup>158</sup> Si l'expérience passée est présente dans le souvenir, ce n'est donc pas parce qu'elle y serait manifestée comme un objet, c'est parce qu'elle n'est rien d'autre que le sujet se saisissant subjectivement.

Abhinavagupta définit alors la relation entre le sujet et les cognitions qui seule permet de rendre compte de la mémoire :

*etad eva vedanādhikam veditṛtvam — vedaneṣu saṃyojanaviyojanayor yathāruci karaṇam svātantryam, karṛtvam caitad evocyate. ghaṭam aham anvabhūvam iti vā sa ghaṭa iti vā aikyam anusamdhānam anusamdhātur abhinnam iti darśayitum yad evaikyam sa eva vediteti sāmānādhikaranyena darśitam.*<sup>159</sup>

Et voici en quoi consiste exactement la subjectivité, qui est quelque chose de plus que les cognitions : [c'est] l'action, [exercée] à volonté, consistant en l'unification et la séparation des cognitions ; et c'est cela qu'on appelle « liberté » et « fait d'être agent ». L'« unité », [c'est-à-dire] la synthèse (*anusamdhāna*) [exprimée sous la forme] « j'ai fait l'expérience de cette jarre », ou [sous la forme] « cette jarre-là », n'est pas différente du sujet de la synthèse (*anusamdhātṛ*) : c'est pour montrer cela qu'[Utpaladeva] montre que l'unité, « c'est précisément le sujet », en recourant à un même cas grammatical [pour « l'unité » et pour « le sujet »].

<sup>158</sup> Voir en particulier I, 4, 6, qui rejette l'objection selon laquelle dans le souvenir, la cognition semble être objectivée, puisque je suis capable de parler de « mon expérience » comme je suis capable de parler de « mon corps » ou de « ma jarre » : *smṛyate yad dṛg āsīn me saivam ity api bhedatah/ tad vyākaraṇam evāsyā mayā dṛṣṭam iti smṛteḥ //* « Ce dont on se souvient sous la forme “j'ai eu cette perception ainsi” [apparaît] séparément [du souvenir, tel un objet] ; néanmoins, ce n'est qu'une analyse (*vyākaraṇa*) du souvenir : “j'ai perçu” ». Cf. le commentaire mordant d'Abhinavagupta (IPV, vol. I, p. 138 sq) : *lokasya tāvad evam na samvedanam, sa hi na pṛthagbhūtām dṛṣam kāṃcin manyate sā dṛṣṭi ma āsīd ity evam, api tu yat smṛyate evambhūtam api yat smaranam kasyacid vivecakammanyasya, tat smṛter vyākaraṇam, padasyeva prakṛtipratayārthanirūpaṇam kālpanikam vibhajyākaraṇam paratra pratipādanamātrām. so'pi yadi mūlapratītiṃ vimṛṣati pūrvokṛtikramaṇa, tadānubhavam pṛthagbhūtam na veda, yata eva tat rāhoḥ śira itivat kalpitam bhedaṃ manyate. anyathā sa ghaṭa itivat sā dṛg ity atrāpi prakṛtanam dṛgantaram apekṣāniyam syāt. tad ity anena hi ghaṭasya vā dṛṣo vā pūrvānubhavaṃ viṣyāpattir ucyate, anyathā dṛg ity eva syāt. tataś ca dṛṣṭi mayā dṛgantarenānubhūtetī āpatet. tatrāpi tathāiva navasthā. nanu smṛter maulikam kim rūpaṃ ? ucyate mayā dṛṣṭam iti.* « Une telle cognition n'est certes pas celle du commun des mortels, car [les gens ordinaires] ne considèrent aucune de leurs cognitions de cette manière, comme séparée, sous la forme “j'ai eu cette perception” ; bien plutôt, “ce dont on se souvient”, [c'est-à-dire] le souvenir qui se présente sous cette forme et appartient à quelqu'un qui se prend pour un esprit pénétrant (*vivecakamnyā*), n'est qu'une analyse du souvenir, pareille à l'explication du sens de la racine et de l'affixe d'un mot [qu'on donne] en pratiquant une distinction artificielle [qui n'est] qu'un moyen de faire comprendre [ce mot] à autrui. Mais même cet [individu qui se prend pour un esprit pénétrant], s'il se représente (*vimṛṣati*) l'expérience originelle selon l'ordre originel dans lequel elle a été exprimée, ne connaît pas cette expérience sous une forme séparée, précisément parce qu'il sait que cette [expression : “j'ai eu cette perception”] n'est qu'une distinction artificielle, comme [lorsqu'on parle de] “la tête de Rāhu” [tout en sachant que le dieu Rāhu n'est qu'une tête]. Si tel n'était pas le cas, de même que “cette jarre-là” [dans le souvenir de la jarre], “cette perception” dans [le souvenir de la perception] aussi devrait dépendre d'une autre perception passée [qui aurait “perçu” la première perception, de même qu'on se souvient “avoir perçu” la jarre]. Car [les mots] “cette...là” [dans “cette jarre-là” ou “cette perception-là”] expriment le fait que la jarre ou la perception est l'objet de l'expérience passée, autrement [ce soi-disant esprit pénétrant] dirait seulement “une perception”. On devrait par conséquent en conclure que j'ai expérimenté cette cognition à travers une autre cognition. Et il en va de même en ce qui concerne cette [seconde cognition, qui doit être saisie par une troisième cognition] : [on tombe dans] une régression à l'infini. [- Le bouddhiste ?] mais [alors] quelle est la forme originelle du souvenir ? [- Abhinavagupta ?] Nous répondons : “j'ai perçu” ».

<sup>159</sup> IPV, vol. I, p. 129–130.

La subjectivité (*vedīrtva*) est « quelque chose de plus que les cognitions » (*vedanādhika*) : si toute cognition est le sujet, au sens où elle est une forme contractée de la conscience pure, le sujet, lui, ne se réduit pas à la série des cognitions, il transcende ces formes infiniment variées, mais limitées, de lui-même.<sup>160</sup> Il est donc libre à l'égard des cognitions, c'est-à-dire libre de les séparer et de les unifier,<sup>161</sup> et le sujet empirique, aussi aliéné soit-il lorsqu'il « oublie » sa véritable nature de conscience pure, continue cependant d'exercer et d'expérimenter cette liberté au cœur même du *vyavahāra*, car il ne cesse d'exercer la synthèse (*anusamdhāna*) sans laquelle il n'est pas d'existence mondaine possible. Mais Abhinavagupta va plus loin, affirmant que la synthèse (*anusamdhāna*) et le sujet de la synthèse (*anusamdhātṛ*) sont une seule et même réalité<sup>162</sup> : c'est ici que se manifeste avec la plus grande évidence la différence fondamentale qui sépare la conception brahmanique classique de l'*ātman* de celle de la Pratyabhijñā. Au Soi passif, statique, simple « support » ou « réceptacle » (*ādhāra*, *āśraya*) des cognitions que défendait l'*ātmavādin* brahmanique mis en scène dans le chapitre 2, la Pratyabhijñā oppose en effet un Soi dynamique, libre agent exerçant des pouvoirs (*śakti*) dont, en dernière instance, il ne diffère pas d'un point de vue ontologique, car le sujet de la synthèse et la synthèse elle-même, l'unité et l'énergie qui unifie, ne font qu'un.

Abhinavagupta ajoute :

*eṣa sa ity ācchādītasyeva pramāṭṛtattvasya sphuṭāvabhāsanam kṛtam, idam iti, vimayagarbhayoktyā pratyabhijñānam eva sūcitam.*<sup>163</sup>

[En disant] « c'est ça le [sujet] », [Utpaladeva] manifeste clairement, comme « ceci », la véritable nature du sujet qui était pour ainsi dire voilée ; et par cette

<sup>160</sup> Même si la structure générale du débat sur l'existence de l'*ātman* dans le NPP de Rāmakantha offre d'évidentes similitudes avec celle des premiers chapitres des ĪPK (voir les n. 11, 44, 55, 56, 57 et 61 *supra*), c'est en ce point que la conception du Soi développée dans les deux ouvrages diverge fondamentalement. Rāmakantha, en effet, identifie le Soi et la cognition (voir Watson 2002, en particulier p. 129–131). En un sens, c'est aussi ce que font les auteurs de la Pratyabhijñā, lorsqu'ils affirment que la cognition n'est qu'une forme limitée de la conscience pure ; cependant, ils insistent sur le fait que la cognition n'est qu'une forme du sujet, tandis que le sujet, lui, transcende les cognitions, parce qu'il est « quelque chose de plus » (*adhika*) qu'elles : cf. le fragment de la *Vivṛti* (Torella 1988, p. 148) dans lequel Utpaladeva précise : *ahamprakāśamātrārūpo hi pramāṭā, viśayonmukhahamprakāśamātrārūpam tu jñānam nādhikasvarūpam*. « Car le sujet a pour nature la seule manifestation du “Je”, tandis que la cognition, qui a pour nature la seule manifestation du “Je” tournée vers l'objet, n'a pas une nature qui serait quelque chose de plus (*adhika*) [que le sujet] ». Il y a donc chez Rāmakantha une stricte équivalence du Soi et de la cognition, tandis qu'il y a dans la Pratyabhijñā une asymétrie dans la relation du Soi et de la cognition (la cognition n'est que le Soi, le Soi ne se réduit pas à la cognition). Cette différence reflète l'opposition plus générale entre le dualisme du Śaivasiddhānta et le monisme de la Pratyabhijñā : si, comme l'affirme Rāmakantha, le Soi n'est « que » la cognition, il n'est pas l'objet de la cognition, si bien que l'équation du Soi et de la cognition conserve la dualité fondamentale entre la conscience et ses objets, tandis que le Soi de la Pratyabhijñā ne connaît d'autre altérité que celle qu'il se crée par jeu en se représentant sous ces formes limitées de lui-même que sont le sujet, la cognition et l'objet de la cognition.

<sup>161</sup> Cf. le commentaire d'Abhinavagupta ad ĪPK I, 6, 3 (ĪPV, vol. I, p. 243) : *iha pramāṭā nāma pramāṇād atirikṭah pramāsu svatantraḥ \*samyojanāvīyojanāvīyāpāravaśāt* [con]. SANDERSON : *samyojanāvīyojanādyādihāravaśāt* KSTS : *samyojanāvīyojanādyādihāravaśāt Bhāskaraḥ*] *kartā darśitah*. « Dans [la doctrine de la Pratyabhijñā], on montre que ce qu'on appelle “le sujet”, qui est quelque chose de plus que le moyen de connaissance, et qui est libre à l'égard des cognitions en raison de son activité d'union et de séparation [de ces cognitions], est l'agent ».

<sup>162</sup> Cf. ĪPVV, vol. I, p. 276 (cité *supra*).

<sup>163</sup> ĪPV, vol. I, p. 130.

expression qui porte en elle l'émerveillement, c'est la reconnaissance elle-même qui est suggérée.

La *kārikā* I, 4, 3 marque un moment important : celui de la « Reconnaissance du Seigneur » qui a donné son titre à l'œuvre et à ses commentaires, et qu'Utpaladeva présente comme une véritable « voie » (*mārga*) de libération. Dans le premier chapitre, Abhinavagupta explique en effet que le but du traité ne saurait être de conférer au lecteur une « connaissance » (*jñāna*) du Soi à proprement parler, mais seulement une reconnaissance (*praty-abhi-jñā*) car le Soi est précisément ce qui est toujours déjà connu par une intuition immédiate.<sup>164</sup> Cependant, parce que le Soi, par un effet de sa propre liberté, voile son identité, la Pratyabhijñā se propose d'aider le sujet empirique à se reconnaître lui-même comme la conscience pure, en effectuant une « synthèse » (*anusamdhāna*, *pratisamdhāna*, *pratisamdhi*) entre la connaissance abstraite d'un certain « Maheśvara » consistant en une conscience pure, et l'intuition que nous avons d'exister en tant que sujets :

*pratyabhijñā ca — bhātabhāsamānarūpānusamdhānātmikā, sa evāyaṃ caitra itī pratisamdhānenābhīmukhībhūte vastuni jñānam ; loke 'py etatputra evamguṇa evamrūpaka ity evaṃ vā, antato 'pi sāmānyātmanā vā jñātasya punar abhīmukhībhāvāvasare \*pratisamdhi-[Bhāskarī : pratisamdhita- KSTS]prāṇitam eva jñānam pratyabhijñēti vyavahriyate ; \*nṛpatim [CORR. SANDERSON: nṛpatim prati KSTS]pratyabhijñāpito 'yam ity ādau. ihāpi \*prasiddhi-[conj. Sanderson: prasiddha-KSTS]purāṇasiddhāntāgamānumānādividitapūrṇaśaktisvabhāva īsvare sati svātmany abhīmukhībhūte tatpratisamdhānena jñānam udeṭi, nūnam sa eva īsvaro 'ham itī.*<sup>165</sup>

Et la reconnaissance, qui consiste en la synthèse (*anusamdhāna*) d'une forme passée et d'une forme présente, est la connaissance [qui survient] lorsque une chose est présente, grâce à une synthèse (*pratisamdhāna*) [exprimée ainsi] : « Mais c'est Caitra ! ». Dans le monde aussi, lorsqu'[on dit par exemple] « [Quelqu'un] a déclenché chez le roi la reconnaissance d'Untel », on désigne par « reconnaissance » une connaissance qui repose exclusivement sur la synthèse (*pratisamdhi*) [qui a lieu] lorsque quelqu'un que l'on connaissait déjà - soit en particulier, de cette manière : « C'est le fils d'Untel, il a telles qualités, il a telle apparence », soit d'une manière abstraite - est présent de nouveau. Dans le cas de [la reconnaissance du Seigneur] aussi, puisque le Seigneur a pour nature un pouvoir absolu connu grâce à la croyance générale, aux Purāna, aux Āgama du Siddhānta, à l'inférence, etc., et puisque le Soi est [toujours] présent [à soi-même], grâce à la synthèse (*pratisamdhāna*) de ces [deux connaissances] naît une connaissance qui a cette forme : « Mais oui, je suis le Seigneur ! ».

<sup>164</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 19 sq. : *tasya maheśvarasya pratyabhijñā prāṇipam ātmābhīmukhyena jñānam prakāśah pratyabhijñā. prāṇipam itī — svātmāvabhāso hi nānanubhūtapūrvō vicchinna prakāśatvāt tasya, sa tu tacchaktyaiva vicchinna iva vikalpita iva lakṣyate — itī vakṣyate.* « [J'explique à présent] la "reconnaissance" de "Celui-ci", [c'est-à-dire] du Seigneur : "reconnaissance" (*pratyabhijñā*) [signifie] une "connaissance" [-*jñā*], c'est-à-dire une manifestation consciente qui a lieu « à nouveau » [*praty-*] en présence du Soi [-*abhi-*]. Et cette reconnaissance a lieu "à nouveau" : en effet, la manifestation du Soi n'est pas quelque chose qui ne serait pas expérimenté avant [l'acte de reconnaissance], parce que cette manifestation brille de manière ininterrompue ; cependant, [Utpaladeva] expliquera que par le propre pouvoir (*śakti*) [du Soi], elle semble interrompue, artificielle ».

<sup>165</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 20.

La raison humaine est impuissante à prouver ou à réfuter l'existence du Soi, parce que le Soi est précisément cette indubitable présence à Soi qu'il est vain de chercher à établir ou à nier par le raisonnement, et parce que tout raisonnement a pour condition de possibilité le Soi qu'on voudrait établir ou réfuter.<sup>166</sup> Cependant, parce que, par un acte libre, le Soi joue à se voiler à lui-même en assumant la forme du sujet empirique, la raison joue un rôle considérable dans le processus par lequel le sujet empirique en vient à se reconnaître comme conscience pure :

(I, 1, 3) *kiṃtu mohavaśād asmin dr̥ṣṭe'py anupalakṣite / śaktyāviṣkaraṇeneyampratyabhijñōpadarśyate //*

Cependant, puisque le [Soi], bien qu'il soit perçu, n'est pas aperçu, en raison d'une méconnaissance,<sup>167</sup> cette « reconnaissance » est montrée grâce à la mise en évidence des pouvoirs du Soi.

Si la Pratyabhijñā se présente sous une forme dialectique, ce n'est pas parce qu'elle prétendrait établir rationnellement l'existence de ce qui est toujours déjà établi, c'est parce que la dialectique constitue un moyen privilégié de mettre en évidence les « pouvoirs » du Soi,<sup>168</sup> et de favoriser, par une monstration plutôt que par une démonstration, la « reconnaissance ». Abhinavagupta considère que c'est chose faite à partir de la *kārikā* I, 4, 3 : l'analyse de la mémoire engagée depuis le

<sup>166</sup> Voir en particulier ĪPK, I, 1, 2 : *kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare / ajadātmā niṣedham vā siddham vā vidadhīta kah //* « Quel Soi doué de sensation/ quel individu qui n'est pas stupide (*ajadātmā*) pourrait entreprendre soit de réfuter, soit d'établir [l'existence] de l'agent, du sujet de la connaissance, du Soi toujours déjà établi, du Grand Seigneur ? » (*jada* signifiant également « qui n'est pas doué de la sensation » qui caractérise l'être conscient, et « stupide », on peut considérer qu'il y a là un jeu de mot reposant sur un *śleṣa*, un « double sens »).

<sup>167</sup> Il n'est pas facile de traduire « *moha* », et comme L. Bansat-Boudon me l'a très justement fait remarquer, le rendre par « méconnaissance », c'est perdre la métaphore sous-jacente du « voile » qu'il s'agit de retirer pour se reconnaître (cf. par exemple ĪPV, vol. I, p. 38, où Abhinavagupta précise que la reconnaissance n'est pas une « connaissance » à proprement parler, parce que la reconnaissance n'est pas une perception nouvelle, le Soi étant toujours déjà manifeste : *kevalam mohamātram apasāryate*, « c'est seulement un simple « *moha* » qu'on retire »). Toutefois, il me semble que le terme français de « méconnaissance » a l'avantage de souligner le point sur lequel Abhinavagupta insiste ici, à savoir que *moha* n'est ni une pure illusion, ni une pure ignorance qu'un savoir nouveau viendrait combler : « méconnaître », ce n'est pas « ignorer » ; c'est seulement ne pas reconnaître ce que l'on connaît.

<sup>168</sup> Cette « mise en évidence » (*āviṣkaraṇa*) par le raisonnement comporte deux aspects, l'un, épistémologique et phénoménologique (Abhinavagupta explique que le traité a pour but de provoquer la reconnaissance « par le seul moyen d'une enquête (*anveṣaṇā*) portant sur les cognitions comme « le bleu », le plaisir, etc., qui se manifestent clairement [à la conscience] » : voir la n. 4 *supra*), l'autre, pour ainsi dire cathartique : la dialectique de la Pratyabhijñā doit « purifier » l'esprit des raisonnements spécieux des adversaires afin de permettre la saisie intuitive de l'identité du sujet empirique et du sujet absolu. Cf. le vers d'Utpaladeva cité par Abhinavagupta dans la *Vimarśinī ad* I, 4, 3 (ĪPV, vol. I, p. 130) : *ittham svasamvittim apahnuvānair yat tad vadadbhiḥ kaluṣkṛtaṃ yat / pramāṭṛtatvaṃ sphuṣṭyuktibhis tām mūkān vidhāya prakāṅkṛtaṃ tat //* « Ainsi, la véritable nature du sujet qui était [jusque-là] souillée (*kaluṣkṛta*) par ceux qui nient leur propre conscience et disent n'importe quoi, après les avoir réduit au silence, [je] l'ai mise en évidence par des arguments clairs ». Les adversaires en question ne sont pas nommés, mais on peut comprendre que, de ce point de vue, les *ātmavādin* représentants du brahmanisme classique, incapables de réfuter les arguments de l'*anātmavāda*, sont aussi coupables que les bouddhistes.

début du traité<sup>169</sup> aboutit en effet à découvrir en chacun de nous une activité de synthèse permanente, activité dont le sujet empirique fait l'expérience à chaque instant, et qui constitue la condition de possibilité de la totalité de l'existence mondaine. Cette analyse phénoménologique de la conscience du sujet empirique dévoile un « pouvoir » (*śakti*) qui appartient certes au sujet empirique, car il est le cœur de sa subjectivité - cela qui, à chaque instant, lui permet de dire « je » ; et pourtant, ce pouvoir ne se laisse définir que comme l'unité dynamique d'une conscience infinie.

## Conclusion provisoire

Pourquoi la « voie nouvelle » proposée par Utpaladeva<sup>170</sup> se présente-t-elle comme une voie de la « reconnaissance » ? La réponse à cette question doit être cherchée dans le dialogue brahmanico-bouddhique qui précède la *Pratyabhijñā*, et auquel la *Pratyabhijñā* prend part. Au moment où Utpaladeva compose ses *kārikā*, ce dialogue s'est progressivement centré sur la question de la mémoire (*smṛti*), de la synthèse qu'elle implique (*anusamdhāna*), et de la reconnaissance (*pratyabhijñā*). En effet, en réponse au discours bouddhique qui dissout le Soi en une série de cognitions sans unité ni permanence, le Vaiśeṣika, le Nyāya, la Mīmāṃsā développent des arguments visant à montrer que ces phénomènes de conscience restent inexplicables si l'on ne postule pas l'existence d'une entité permanente qui transcende les cognitions<sup>171</sup>; comme on l'a vu, le chapitre 2 fait clairement allusion à ces différentes doctrines. La Mīmāṃsā occupe une position un peu à part ; Kumārila développe en effet une argumentation qui repose essentiellement sur la notion de « reconnaissance » (*pratyabhijñā*),<sup>172</sup> et on pourrait penser que la disparition de l'interlocuteur Mīmāṃsaka dès le début du chapitre 2<sup>173</sup> est révélatrice d'une dette à l'égard de Kumārila qu'Utpaladeva ne souhaite pas mettre en évidence. Cependant, la *pratyabhijñā* de Kumārila et celle d'Utpaladeva ont bien peu en commun : Kumārila demande en effet au bouddhiste comment il se fait que je me « reconnaisse » moi-même comme

<sup>169</sup> En fait l'analyse proprement dite de la mémoire commence avec le deuxième chapitre seulement ; cependant, le premier chapitre est un chapitre d'« introduction » (*upodghāta*) essentiellement consacré à expliquer l'objet du traité, à savoir la « reconnaissance » (*pratyabhijñā*).

<sup>170</sup> Il est vrai qu'Abhinavagupta présente les *kārikā* d'Utpaladeva comme un « reflet » (*pratibimbaka*) de la pensée de Somānanda (*ĪPV*, vol. I, p. 2) ; néanmoins, comme le note R. Torella (Torella 1994, p. xx), le terme de *pratyabhijñā* n'apparaît qu'une fois dans la *Śivadṛṣṭi*, et il est utilisé dans son acception ordinaire, et non au sens que lui donnent Utpaladeva et ses commentateurs : c'est dans les *kārikā* que s'élabore véritablement la notion de *pratyabhijñā*.

<sup>171</sup> Voir en particulier la n. 41 pour le Vaiśeṣika, et les n. 19 et 43 pour le Nyāya.

<sup>172</sup> Voir *ŚV*, « Ātmavāda », à partir du vers 109.

<sup>173</sup> L'objection selon laquelle le Soi est directement perçu parce que la « cognition du Je » (*ahampratīti*) s'y réfère est en effet d'emblée balayée par le bouddhiste (sur « la cognition du Je » chez Kumārila, voir la n. 9 *supra*), et les arguments qui suivent sont empruntés au Nyāya et au Vaiśeṣika.

moi-même à chaque instant<sup>174</sup>; Utpaladeva affirme que le sujet empirique doit se « reconnaître » comme le sujet absolu. Le concept de *pratyabhijñā* développé dans les *kārikā*, loin d'être un simple emprunt, est d'une grande originalité ; cependant il est évident qu'il est né de l'analyse attentive que les auteurs de la Pratyabhijñā ont faite des doctrines de leurs adversaires, et que son originalité n'apparaît clairement qu'à condition de considérer sa position par rapport à la controverse brahmanico-bouddhique dans son ensemble.

On peut définir la position de chacune des doctrines engagées dans cette controverse en fonction d'un critère simple : la nature de la relation qui, selon ces doctrines, lie le Soi aux cognitions. Les bouddhistes nient cette relation, puisqu'ils nient l'existence du Soi : la conscience n'est qu'une fulguration sans fin de cognitions hétérogènes et instantanées. Les auteurs de la Pratyabhijñā, comme le Saiddhāntika Rāmakaṇṭha, s'accordent avec les bouddhistes sur un point essentiel : ils refusent d'admettre l'existence d'un Soi qui serait le « réceptacle » ou le « support » passif des cognitions (*āśraya*). A cet égard, l'influence de la pensée bouddhique sur la pensée śivaïte, qu'elle soit dualiste ou non dualiste, est indéniable.<sup>175</sup> Les śivaïtes, cependant, ne se contentent pas de subir cette influence : ils mettent à profit les arguments développés par la critique bouddhique pour réfuter la conception brahmanique classique de la relation du Soi aux cognitions.

C'est dans la critique de la position bouddhique elle-même que la différence entre l'*ātman* de la Pratyabhijñā et celui du Śaivasiddhānta apparaît le plus clairement : dans les deux cas, cette critique prend appui sur la nature *svasaṃvedana* de la cognition, sur sa capacité à se manifester tout en manifestant l'objet, mais la Pratyabhijñā et le Śaivasiddhānta n'exploitent pas cette notion de la même manière. Rāmakaṇṭha en tire argument<sup>176</sup> pour affirmer que le Soi, c'est la cognition. Comme le bouddhiste peut lui objecter qu'il ne fait alors que constater l'existence des cognitions et l'inexistence du Soi, Rāmakaṇṭha se distingue de la position bouddhique en affirmant que la cognition est en réalité permanente, et que seuls ses objets sont transitoires.<sup>177</sup>

Dans la Pratyabhijñā, l'analyse de la nature *svasaṃvedana* de la cognition est plus complexe. Utpaladeva s'en sert pour montrer que parce que toute cognition se manifeste elle-même par elle-même, elle ne peut appréhender une autre cognition, ni

<sup>174</sup> Voir ŚV, « Ātmavāda », vers 109 : *smaraṇapratyabhijñāne bhavetāṃ vāsanāvāśāt / anyārthaviṣaye, jñātūḥ pratyabhijñā tu durlabhā* // « La mémoire et la reconnaissance d'un objet [quelconque] différent [du sujet] peuvent bien être dues à la trace résiduelle ; mais la reconnaissance du sujet [par lui-même] est bien difficile à expliquer [par le seul recours à la trace résiduelle] ». L'argumentation qui suit consiste essentiellement à montrer que s'il n'existe que des cognitions instantanées, le « Je perçois » exprimé au moment de la perception de l'objet et le « J'ai perçu » exprimé au moment du souvenir ne peuvent être tous deux vrais, et cependant si, comme l'affirme le bouddhiste, c'est grâce à la trace résiduelle que le souvenir a lieu, le souvenir ne peut pas être une pure illusion, car la trace résiduelle doit correspondre à une expérience passée qui a bien eu lieu. Le vers 136 conclut : *tenāsmāt pratyabhijñānāt sarvalokāvadhāritāt / nairātmyavādabādhaḥ syāt*. « Par conséquent, la doctrine selon laquelle le Soi n'existe pas est réfutée à partir de la reconnaissance [de soi-même] que chacun expérimente ».

<sup>175</sup> Voir en particulier la n. 56 *supra*.

<sup>176</sup> Voir Watson 2002, en particulier le chapitre 2.

<sup>177</sup> Voir *Ibid.*, p. 257–258.

être appréhendée par une autre cognition : elle ne peut donc, par conséquent, effectuer la synthèse (*anusamdhāna*) qui est pourtant l'essence du souvenir. Là encore, la dialectique de la Pratyabhijñā reprend des arguments déjà énoncés par d'autres écoles, mais pour leur donner une dimension nouvelle : le Nyāya, en effet, élabore un argument qui repose sur la notion de synthèse, affirmant que sans le Soi, la synthèse mémorielle reste inexplicable.<sup>178</sup> Cependant le Nyāya n'admet pas le principe de la cognition *svasamvedana* : les Naiyāyika affirment qu'une cognition est connue par la cognition qui lui succède.<sup>179</sup> En plaçant l'analyse de la cognition *svasamvedana* au centre de sa critique, Utpaladeva rend manifeste l'inutilité de l'argument du Nyāya face au système des logiciens bouddhiques, car admettre qu'une cognition peut en objectiver une autre, c'est admettre la possibilité qu'une cognition effectue la synthèse d'autres cognitions, et c'est par conséquent rendre superflue l'hypothèse de l'existence du Soi.

La Pratyabhijñā montre en revanche que cette synthèse n'est possible qu'à condition d'admettre l'existence d'une conscience absolue qui, par un acte de liberté, s'apparaît à elle-même comme scindée en entités distinctes — le sujet, l'objet, et la cognition de l'objet. Parce qu'elle est capable de s'apparaître ainsi scindée, elle est aussi capable de se ressaisir comme ce qu'elle n'a jamais réellement cessé d'être : une conscience unique. Dans la perspective de la Pratyabhijñā par conséquent, le Soi n'est ni une réalité distincte des cognitions, ni la cognition elle-même. Cette relation du Soi aux cognitions se laisse décrire à la fois comme une immanence et comme une transcendance : c'est une immanence, parce que les cognitions ne sont rien d'autre qu'un aspect limité de la conscience pure, comme les fibres multiples d'un tissu unique ; c'est une transcendance, car si les cognitions ne sont qu'un aspect limité de la conscience pure, le sujet, libre à l'égard des cognitions, est capable de les synthétiser. Les cognitions ne sont rien d'autre que la conscience, mais la conscience est « quelque chose de plus » que les cognitions.

La mémoire est ainsi définie comme la capacité de la conscience à se représenter sa propre extraversion dans le passé, et son analyse met en évidence l'existence d'un Soi qui n'est pas le réceptacle passif des cognitions, mais un pur dynamisme qui est au fondement de l'existence mondaine, car l'analyse phénoménologique le découvre à chaque instant, dans tous nos états de conscience, y compris dans la perception directe, sous la forme d'une activité de synthèse permanente. La condition de possibilité de la conscience empirique, c'est cette conscience absolue conçue non comme une substance statique, mais comme une énergie différenciatrice et unificatrice.

La position de la Pratyabhijñā au sein de la controverse de l'*ātman* est donc à la fois profondément imprégnée des arguments des adversaires brahmaniques et bouddhiques, et profondément originale. C'est que les auteurs de la Pratyabhijñā ne font pas des arguments de leurs adversaires une compilation, mais — sans jeu de mot — une synthèse. Certes, le premier chapitre des *ĪPK* affirme que l'on ne peut ni inférer, ni réfuter le Soi ; cependant il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette

<sup>178</sup> Voir la n. 19 *supra*.

<sup>179</sup> Voir les n. 66 et 67 *supra*.

affirmation. Les auteurs de la Pratyabhijñā considèrent que la raison a le pouvoir de mener au seuil de la « Reconnaissance », parce qu'elle est capable de « découvrir les pouvoirs du Soi » à la fois par l'analyse phénoménologique et par la réfutation des discours qui font obstacle à cette reconnaissance. La pensée de la Pratyabhijñā est dialectique de part en part, parce qu'elle est un dialogue permanent avec les doctrines adverses, et parce qu'elle s'élabore dans ce dialogue. Il est donc de première importance, si l'on veut la comprendre, de prendre en considération le contexte philosophique dans lequel elle s'inscrit, et de chercher dans ce contexte l'origine des arguments présentés dans les *kārikā* et dans leurs commentaires - ce qui ne revient pas à nier leur originalité, mais au contraire, à la mettre en évidence. Cet article n'avait d'autre objet que d'essayer de montrer la nécessité d'un tel travail ; le travail, lui, reste à faire.

## Bibliographie

### Textes

*Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu [AKBh] : voir Sanderson (1995b).

Bhartr̥haris *Vākyapadīya* : die *Mūlakārikās* nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pādā-index versehen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 42, 4, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Steiner in Kommission, Wiesbaden, 1977.

*Bhaṭṭarāmakanthaviracitā kīraṇavṛttih, Bhaṭṭa Rāmakantha's commentary on the Kīraṇatantra*, vol. I, chapters 1–6, critical edition and annotated translation by D. Goodall, Institut Français de Pondichéry, Ecole Française d'Extrême-Orient, Pondichéry, 1998.

*Dharmottarapradīpa* (being a sub-commentary on Dharmottara's *Nyāyabinduṭīkā*, a commentary on Dharmakīrti's *Nyāyabindu*), edited by D. Malvania, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1955 [NB : *Nyāyabindu*, NBT : *Nyāyabinduṭīkā*].

*Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana, (Nyāyacaturgranthikā, vol. I)* edited by A. Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997 [NS : *Nyāyasūtra* ; NSBH : *Nyāyasūtrabhāṣya*].

*Īśvarapratyabhijñānkārikā* of Utpaladeva with the Author's *Vṛtti*, Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella, [Roma, 1994], Corrected Edition, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, edited with notes by M. R. Shāstrī, Kashmir Series of Texts and Studies (XXII, XXXIII), Nirmaya-Sagar Press, II vol., Srinagar, 1918–1921 [ĪPV, édition KSTS].

*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* of Abhinavagupta, Doctrine of Divine Recognition, vol. I, II : Sanskrit text edited by K. A. S. Iyer and K. C. Pandey [Allahabad, 1938, 1950], vol. III : English translation by K. C. Pandey [Allahabad, 1954]. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986 [*Bhāskavī*].

*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī*, MS : Lucknow, Akhila Bhāratīya Saṃskṛta Pariṣad, Accession N° 3366 (« Pratyabhijñāśūtravimarśinī laghvī »). Śāradā script ; 171 folios ; country paper ; complete ; [Saptarṣi] saṃvat [49]42, Vikramasaṃvat, 1923 (=1866 AD).

*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī* by Abhinavagupta, edited by M. K. Shāstrī, Kashmir Series of Texts and Studies (LX, LXII, LXV), Nirmaya Sagar Press, III vol. Bombay, 1938–1943 [ĪPVV].

*Nyāyabhāṣyavārttika* of Bhāradvāja Uddyotakara (*Nyāyacaturgranthikā*, vol. II), edited by A. Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997 [NBHV].

*Nyāyamañjarī* of Jayanta Bhaṭṭa, with the commentary *Granthibhaṅga* by Cakradhara, III vol., edited by G. Sastri, Śivakumārāśāstrī-Granthamālā, Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, Varanasi, 1982 [NM].

*Prāśastapāda Bhāṣya (Padārthadharmasaṅgraha)* with Commentary *Nyāyakandalī* of Śrīdhara, edited by V. P. Dvivedin, [Banaras, 1895]. Delhi: Sri Satguru Publications 1984 [PDHS : *Padārthadharmasaṅgraha* NK : *Nyāyakandalī*].

*Pratyabhijñāhṛdaya* : *Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdaya*, Text ausgabe und Übersetzung bei J. Hanneder, M. A. Thesis, University of Bonn, 1991 [PH].

*Śloka-vārttika* of Śrī Kumāriḷa Bhaṭṭa, with the commentary *Nyāyaraṭnāka* of Śrī Pārṭhasārathi Mīśra, edited by D. Śāstrī, Varanasi: Āra Publications, 1978 [ŚV].  
*Vaiśeṣikasūtra* of Kaṇāda, with the commentary of Candrānanda, critically edited by Muni Śrī Jambuvijayaji, Gaekwad's Oriental Series n° 136, Baroda: Oriental Institute, 1961 [VS].

## Sources secondaires

- Allen, W. S. (1953). *Phonetics in ancient India*, London: Oxford University Press.
- Frauwallner, E. (1973). *History of Indian philosophy*, vol. II, « The Nature-Philosophical Schools and the Vaiśeṣika System - the System of the Jaina - the Materialism », translated from German into English by V. M. Bedekar, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Goodall, D. (1998). voir *Bhaṭṭarāmakaṇṭhaviracitā kīraṇavṛttih*.
- Halbfass, W. (1992). *On being and what there is. Classical Vaiśeṣika and the history of Indian ontology*, Albany: State University of New York Press.
- Hattori, M. (1968). *Dignāga on Perception – being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramānasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, translated and annotated, Cambridge (Mass.): Harvard Oriental Series.
- Kapani, L. (1992). *La notion de saṃskāra*, II vol., Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, de Boccard.
- Matilal, B. K. (1986). *Perception. An essay on classical Indian theories of knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Sanderson, A. (1985). « Purity and power among the Brahmins of Kashmir », dans M. Carithers, S. Collins, & S. Lukes (Eds.), *The category of the person* (pp. 190–216), Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Sanderson, A. (1988). « Śaivism and the Tantric Tradition », dans S. Sutherland, et al. (Ed.), *The world's religions* (pp. 660–704), London.
- Sanderson, A. (1995a). « The Sarvāstivāda and its Critics : Anātmavāda and the Theory of Karma », dans *Buddhism Into the Year 2000. International Conference Proceedings* (pp. 33–48), Bangkok and Los Angeles: Dhammakaya Foundation.
- Sanderson, A. (1995b). *Passages in the 5th and 9th Chapters of Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya*, edited, translated and annotated by A. Sanderson (Unpublished Teaching Material for M. Phil in Classical Religion, Oxford).
- Sanderson, A. (2001). « History through textual criticism in the study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras », dans F. Grimal (ed.), *Les Sources et le temps. Sources and time. A Colloquium, Pondicherry, 11–13 janv. 1997* (pp. 1–47), Pondichéry: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Sanderson, A. (2005). « A Commentary on the opening verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta », dans S. Das, E. Fūrlinger (Eds.), *Sāmarasya. Studies in Indian arts, philosophy and interreligious dialogue* (pp. 89–148), New Delhi: D. K. Printworld.
- Stcherbatsky, F. T. (1930–32). *Buddhist Logic*, II vol., [Bibliotheca Buddhica, Leningrad, 1930–1932], Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1986.
- Torella, R. (1988). « A Fragment of Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti », *East and West* (n°38), pp. 137–174.
- Torella, R. (1992). « The Pratyabhijñā and the logical-epistemological school of Buddhism », dans T. Goudriaan (ed.), *Ritual and speculation in early Tantrism, studies in honor of André Padoux* (pp. 327–345), SUNY Series in Tantric Studies, State University of New York Press.
- Torella, R. (1994). Voir Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñā-kārikā*.
- Watson, A. (2002). *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's arguments against the Buddhist doctrine of no-self (anātmavāda)*, PhD thesis, Balliol College, Oxford, 23rd October 2002.