

LE NON-ÊTRE, UNE PREUVE DE L'EXISTENCE DU SOI?  
LA NOTION D'ABHĀVA DANS LA PHILOSOPHIE DE LA  
PRATYABHIJÑĀ<sup>1</sup>

PAR

ISABELLE RATIÉ\*

**Introduction — Le non-être et la stratégie de la Pratyabhijñā**

Rien n'est plus ordinaire que l'expérience du non-être: il n'est pas d'existence pratique sans la compréhension familière que tel objet manque, que telle personne est absente, que telle chose n'est pas telle autre chose. Cette compréhension a pourtant quelque chose de mystérieux: comment pouvons-nous savoir qu'une chose *n'est pas* — comment pouvons-nous prendre conscience de ce qui semble devoir échapper à toute perception parce que cela n'est *rien*? La question — à laquelle les philosophes indiens ont apporté des réponses diverses et complexes<sup>2</sup> — est avant tout d'ordre épistémologique. Ainsi la philosophie indienne se préoccupe-t-elle surtout de déterminer quel moyen de connaissance (*pramāṇa*) nous permet d'appréhender le non-être (*abhāva*)<sup>3</sup>: les uns (tels

\* École Pratique des Hautes Études (équipe de recherche 2723 «Le monde indien. Textes, sociétés, représentations»).

<sup>1</sup> Je voudrais adresser ici mes plus chaleureux remerciements à Alexis Sanderson, avec qui j'ai lu pour la première fois le passage de l'ĪPV ici traduit et expliqué lors d'un séjour à Oxford en 2005; à Birgit Kellner, qui a si rapidement et si gentiment répondu à mes questions sur Jñānaśrīmitra; à Gérard Colas, pour ses suggestions concernant l'introduction; et à l'expert anonyme du *Journal Asiatique* dont les annotations nombreuses et précises ont beaucoup contribué à améliorer la qualité de cet article. Il va de soi que les erreurs sont miennes.

<sup>2</sup> Pour une vue d'ensemble de la notion d'*abhāva* dans la philosophie indienne, voir par exemple KELLNER 2006.

<sup>3</sup> J'ai choisi de rendre le terme ainsi faute de mieux: il n'en existe pas d'équivalent satisfaisant dans les langues européennes, et selon le contexte, le terme sanskrit peut prendre divers sens que les philosophes indiens eux-mêmes se sont efforcés de distinguer (par exemple, comme on le verra ci-dessous, les śivaïtes comme leurs adversaires boudd-

les *naiyāyika*) considèrent que la perception nous fournit cette connaissance, les autres (tels les *vaiśeṣika* ou les épistémologues bouddhistes qui se réclament de Dharmakīrti) affirment que le non-être est connu par inférence<sup>4</sup>; d'autres encore (ainsi du *mīmāṃsaka* Kumārila Bhaṭṭa) distinguent un moyen de connaissance spécifique au non-être<sup>5</sup>. Cependant, l'aspect épistémologique du problème se laisse difficilement isoler d'un questionnement sur la nature même du non-être qui, lui, repose sur des présupposés d'ordre ontologique: les *vaiśeṣika*, les *naiyāyika* ou les *mīmāṃsaka* partisans de Kumārila font du non-être une catégorie ontologique à part entière et considèrent qu'il fait partie intégrante du réel, et les *naiyāyika* par exemple doivent répondre aux attaques de logiciens bouddhistes qui les accusent de réifier le non-être et d'en faire une entité (*bhāva*) en lui attribuant le statut épistémologique d'un objet de perception<sup>6</sup>, tandis que selon Kumārila, le non-être est une chose réelle (*vastu*) parce qu'il est objet de connaissance (*prameya*)<sup>7</sup>. C'est que la question du non-être se situe au confluent de deux problèmes beaucoup plus vastes — celui de la nature de la connaissance, celui de la nature de l'être — qui déterminent ses diverses formulations et les réponses qu'elle est susceptible de recevoir. Le but du présent article n'est pas de présenter un tableau détaillé de ces formulations et de ces réponses chez les philosophes indiens, mais simplement d'examiner la manière originale dont

histes distinguent expressément le non-être qui est absence, du type «X n'est pas là», du non-être qui est altérité, du type «X n'est pas Y»; pour d'autres types de non-être distingués par les *bhāṭṭa mīmāṃsaka* à la suite des *vaiśeṣika*, voir par exemple TABER 2001, p. 75, qui choisit aussi de traduire *abhāva* par «non-being»). Certes, cette traduction semble présupposer un questionnement plus ontologique qu'épistémologique; or la plupart des discussions présentées ci-dessous portent en fait sur le statut épistémologique de l'*abhāva*. Mais d'une part, on verra que chez les śivaïtes au moins, l'aspect épistémologique et l'aspect ontologique du questionnement relatif à l'*abhāva* sont profondément liés; d'autre part, «non-être» semble constituer la traduction la moins inappropriée partout où les textes cités ne précisent pas de quel type particulier d'*abhāva* il s'agit, parce que le terme est assez vague pour inclure ces différents types.

<sup>4</sup> En fait, la position de Dharmakīrti à cet égard est un peu plus complexe, car il considère que la non-perception (*anupalabdhi*) sur laquelle se fonde l'inférence du non-être et grâce à laquelle nous prenons conscience de l'absence d'une chose est une connaissance immédiate (voir ci-dessous, n. 43, 44 et 85).

<sup>5</sup> Sur cet *abhāvapramāṇa*, voir par exemple FRESCHI 2008.

<sup>6</sup> Voir ci-dessous, n. 45.

<sup>7</sup> Voir *ibid.*

deux grands penseurs śivaïtes non dualistes, Utpaladeva et Abhinavagupta, ont exploité ce problème pour mieux résoudre un autre problème philosophique.

En effet, au moment où Utpaladeva rédige le traité fondateur de la philosophie de la Reconnaissance (Pratyabhijñā)<sup>8</sup>, le śivaïsme non dualiste, considéré comme hétérodoxe par les représentants du brahmanisme, aspire à élargir le cercle restreint de ses adeptes, et Utpaladeva s'efforce de répondre à cette aspiration: renonçant à l'ésotérisme qui caractérisait jusque-là l'expression de la doctrine, il met entre parenthèses l'autorité des Écritures śivaïtes afin de s'engager dans un véritable dialogue philosophique avec les grandes écoles brahmaniques et bouddhiques<sup>9</sup>. Grâce notamment aux remarquables travaux de Raffaele Torella (et en particulier à ses éditions critiques et traductions de la *Vṛtti* d'Utpaladeva et des quelques fragments aujourd'hui connus de sa *Vivṛti*)<sup>10</sup>, nous sommes désormais beaucoup mieux au fait du système philosophique complexe et original qui est né de cette confrontation. De nombreuses zones d'ombre n'en demeurent pas moins, parce que la *Vṛtti* d'Utpaladeva est très succincte, parce que nous ne disposons à l'heure actuelle que d'une infime partie de la *Vivṛti* plus détaillée, et parce que les importants commentaires d'Abhinavagupta<sup>11</sup> n'ont pas fait jusqu'à présent l'objet d'une

<sup>8</sup> Actif autour de 925-975, Utpaladeva est en particulier l'auteur des ĪPK et de deux auto-commentaires à ces vers: la *Vṛtti* et la *Vivṛti* ou *Ṭikā*, dont seuls quelques fragments sont connus à l'heure actuelle (voir ci-dessous, n. 10). Il est vrai qu'Utpaladeva ne se présente pas comme le fondateur de la Pratyabhijñā: c'est Somānanda qu'il désigne explicitement comme tel (voir ĪPK IV, 16ab: *iti prakāṣito mayā sughaṭa eṣa mārgo navo mahāgurubhir ucyate sma śivadṛṣṭiśāstre yathā* / «J'ai ainsi mis en évidence cette voie nouvelle [et] facile telle qu'elle a été énoncée par le grand maître [Somānanda] dans le traité [intitulé] *Śivadṛṣṭi*»). Abhinavagupta fait de même (voir ĪPV, vol. I, p. 7, où il affirme que les ĪPK ne sont qu'un «reflet», *pratibimbaka*, de la ŚD). Cependant, ce n'est pas le titre de l'œuvre de Somānanda qui a donné son nom à la doctrine, mais celui des *kārikā* d'Utpaladeva; et le concept même de reconnaissance (*pratyabhijñā*), qui constitue le cœur de la doctrine et son originalité majeure, n'apparaît pas dans la ŚD: voir TORELLA 2002, p. xx.

<sup>9</sup> Voir SANDERSON 1985, p. 203, SANDERSON 1988, p. 694, et TORELLA 2002, p. XIII.

<sup>10</sup> Concernant la *Vṛtti*, voir TORELLA 2002; concernant les fragments de la *Vivṛti*, voir TORELLA 1988, TORELLA 2007a, b, c et d.

<sup>11</sup> Abhinavagupta, actif autour de 975-1025, a rédigé (entre autres ouvrages) deux importants commentaires au traité d'Utpaladeva: l'ĪPV, une explication détaillée des ĪPK commentée vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle par Bhāskaraṅkhaṅṭha (voir *Bhāskari*; sur la date de cette composition, voir SANDERSON 2007, p. 422) et traduite par K. C. Pandey (voir *Bhās-*

édition critique. La notion de non-être compte parmi ces zones encore quasiment inexploitées du système, à l'exception notable d'un article de Raffaele Torella consacré à la présentation, à l'édition et à la traduction anglaise d'un fragment de la *Vivṛti ad ĪPK I, 3, 7* qui porte sur la non-perception (*anupalabdhi*) par laquelle nous prenons conscience de l'absence<sup>12</sup>. L'ĪPV d'Abhinavagupta *ad ĪPK I, 7, 6-13* comporte cependant un long passage consacré au non-être qui ne semble pas avoir retenu l'attention des historiens de la philosophie indienne jusqu'à présent. Le passage est certes difficile, à la fois à cause de son caractère souvent elliptique (Abhinavagupta écrit pour des lecteurs familiers de la terminologie technique et des arguments des logiciens bouddhistes qu'il combat) et à cause de l'état peu satisfaisant du texte édité. Il n'en est pas moins d'un grand intérêt, parce qu'on y voit mise en œuvre une stratégie philosophique pour le moins originale vis-à-vis de la notion de non-être.

Utpaladeva et Abhinavagupta s'efforcent en effet de justifier rationnellement l'idée — qu'ils héritent des Écritures śivaïtes non dualistes — selon laquelle la conscience est une entité une, infinie et omnipotente; et pour ce faire, ils entreprennent de montrer que les cognitions doivent avoir pour fondement un substrat (*āśraya*) unique. Or selon eux, le fait même que nous soyons capables de prendre conscience du non-être constitue une preuve de l'existence du Soi (*ātman*) — de cette entité subjective permanente qu'ils opposent à leurs rivaux bouddhistes selon qui la conscience n'est qu'une série de cognitions instantanées et irréductiblement multiples. La démarche est à première vue surprenante: en quoi la conscience de *ce qui n'est pas* peut-elle servir à démontrer *l'existence* de quoi que ce soit — fût-ce le Soi? Et sur quelle conception du non-être cette démonstration s'appuie-t-elle? L'article s'efforce de répondre à ces questions tout en présentant la traduction de l'ĪPV d'Abhinavagupta *ad I, 7, 6-13*<sup>13</sup>.

*karī*, vol. III); et l'ĪPVV, plus détaillée encore (mais souvent obscure en raison de la perte de la majeure partie du texte qu'elle commente le plus longuement, la *Vivṛti*).

<sup>12</sup> Voir TORELLA 2007a. Même si le fragment ne commente pas les *kārikā* auxquelles le passage de l'ĪPV examiné ci-dessous est consacré, et même si l'objet et la structure des arguments diffèrent souvent dans l'un et l'autre textes, la stratégie générale n'en est pas moins semblable, et l'excellent article de R. Torella est très utile pour comprendre l'ĪPV *ad I, 7, 6-13*.

<sup>13</sup> Sauf mention contraire, c'est le texte de l'édition KSTS de l'ĪPV qui est cité, mais

## La thèse de la Pratyabhijñā: la contradiction, fondement de la distinction entre réel et irréel, implique l'existence d'un sujet conscient unique

Dans les premiers chapitres de son traité, Utpaladeva a entrepris de montrer que la mémoire (*smṛti*) — et par conséquent, la totalité de l'existence mondaine, qui repose sur la mémoire — serait impossible «s'il n'existait pas un unique Grand Seigneur créant intérieurement les innombrables formes de l'univers, consistant en une conscience, [et] possédant les pouvoirs de connaissance, de mémoire et d'exclusion»<sup>14</sup>. Selon Abhinavagupta, le chapitre I, 7, qui comprend la longue discussion au sujet du non-être, est consacré à expliciter l'affirmation selon laquelle la conscience est un «unique Grand Seigneur» — autrement dit, le substrat unique des trois pouvoirs énoncés par Utpaladeva, mais aussi un substrat essentiellement dynamique et libre, par opposition au substrat passif en quoi consiste le Soi des philosophes brahmaniques<sup>15</sup>. La discussion au sujet du non-être surgit lors de cette explication, et à l'occasion du trai-

plusieurs manuscrits de ce texte (ainsi que l'édition de la *Bhāskari*) sont également cités systématiquement lorsqu'un amendement est proposé; la mention «p. n. p.» signifie «passage non préservé dans...». Dans un souci de clarté de l'exposé, quelques passages de l'ĪPV ont été cités et traduits dans les notes plutôt que dans le corps de texte.

<sup>14</sup> ĪPK I, 3, 7: *na ced antaḥkṛtānantaviśvarūpo maheśvaraḥ / syād ekaś cidvapur jñānasmrtyapohanaśaktimān //* Sur cette démonstration, voir RATIÉ 2006.

<sup>15</sup> Voir l'introduction qu'Abhinavagupta donne au chapitre I, 7 (ĪPV, vol. I, p. 274-275): *evam smṛtyādiśaktīnām vitatyā svarūpam iyatā darśitam, yat tv atra pramātur apī svarūpam unmīlitaṃ tat tāsām eva śaktitvaṃ samarthayitum, na hi svatantraṃ śaktisvarūpaṃ bhavitum arhati. adhunā tu tāsām śaktīnām eka āśrayaḥ, sa ca tacchakti-saṃyojanaviyojanādisvācchandyayogān maheśvaro na tu jaḍasvarūpavahnyādivad dāha-kapācakādīśaktyāśrayamātram iti yad ubhayam upakṣiptaṃ na ced antaḥkṛtānantaviśvarūpa ity atra sūtre tad vitatyā nirṇetavyam.* «Ainsi, grâce à ce [qu'il a dit] jusqu'à présent, [Utpaladeva] a mis en évidence de manière détaillée la nature des pouvoirs de mémoire, [de connaissance et d'exclusion]. Quant à la nature du sujet connaissant, elle a aussi été dévoilée au cours de cet [examen des trois pouvoirs] afin de montrer que ces [trois là: mémoire, connaissance et exclusion,] sont des pouvoirs; car ce qui consiste en un pouvoir ne peut exister [de manière] autonome. Mais à présent, ce qu'il faut expliquer en détail, ce sont les deux [faits] suggérés dans le vers [I, 3, 7 commençant par] *na ced antaḥkṛtānantaviśvarūpa-*, à savoir [le fait que] ces pouvoirs ont un substrat (*āśraya*) "unique" (*eka*), et que, parce que [ce substrat] possède la liberté (*svācchandyā*) d'associer ou de dissocier par exemple ces pouvoirs, il est le "Grand Seigneur" (*maheśvara*), et non pas — contrairement au feu par exemple, dont la nature est inerte (*jaḍa*) — un simple substrat de pouvoirs tels que le pouvoir de brûler ou celui de cuire».

tement d'un problème plus vaste, celui de la «relation de contradiction» (*bādhyabādhakabhāva*)<sup>16</sup>; avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut donc en passer par un rapide examen du problème de la contradiction en suivant le raisonnement d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta.

Nous faisons constamment l'expérience que certaines de nos cognitions sont capables d'en contredire d'autres. Nous voyons quelque chose que nous considérons comme de l'argent; puis nous réalisons que ce n'est pas de l'argent, mais de la nacre. Nous jugeons alors que nous avons commis une erreur et que la cognition passée «c'est de l'argent» était erronée parce que la cognition postérieure «c'est de la nacre» la contredit. Cette relation de contradiction est essentielle au fonctionnement du monde empirique (*vyavahāra*), parce qu'elle permet de distinguer le réel de l'irréel, ou le faux, du vrai<sup>17</sup>: nous considérons comme

<sup>16</sup> Littéralement, «la relation entre ce qui est susceptible d'être contredit et ce qui contredit», ou «la relation entre ce qui est susceptible d'être réfuté et ce qui réfute»: la contradiction n'est pas entendue ici comme une simple incompatibilité entre deux cognitions (même si elle inclut cette notion d'incompatibilité), car *bādha* désigne plutôt le fait qu'une cognition a le pouvoir de réfuter ou d'annuler une autre cognition en vertu de cette incompatibilité.

<sup>17</sup> Voir l'introduction d'Abhinavagupta à *ĪPK I*, 7, 6 (*ĪPV*, vol. I, p. 289-290): *nanv anubhavātirikte'py arthe santu vikalpāḥ pramāṇam, aprāmāṇyaḥ hi bādhabalād bhavati, bādhabhāve tat katham syād ity āśaṅkya yo'py\* ayaḥ bādhyabādhakabhāvaḥ satyāsatyaprabhājanāya viśveṣāṃ vyavahārāṇām jīvitabhūto so'pi naikena\*\* pramāṇātattvena vinā ghaṭata iti vitatya darśayati.* [\*yo'py J, L, P, SOAS: so'py S1, S2, KSTS, *Bhāskari*. \*\*so'pi naikena J, P, S2, SOAS: naikena L, S1, KSTS, *Bhāskari*.] «[— L'adversaire bouddhiste:] Mais admettons donc que les concepts sont un moyen de connaissance valide à l'égard d'un objet pourtant distinct de [la sphère de] l'expérience; car il y a invalidité (*apramāṇya*) grâce à la contradiction (*bādha*), [mais] s'il n'y a pas de contradiction, comment cette [invalidité des cognitions conceptuelles] pourrait-elle avoir lieu?» Anticipant l'objection [qu'on vient de lui faire, Utpaladeva] montre [à présent] de manière détaillée que même cette relation de contradiction (*bādhyabādhakabhāva*), qui sert à distinguer le réel/le vrai (*satya*) de l'irréel/du faux (*asatya*), [et qui, par conséquent,] est la vie [même] de toutes les transactions mondaines (*vyavahāra*), n'est pas possible sans cette entité unique qu'est le sujet». Le terme *satya* désigne à la fois le réel et le vrai, et les philosophes de la Pratyabhijñā l'emploient aux deux sens. Quant à l'objection initiale, elle manque de clarté au premier abord car l'objecteur fait ici allusion à une discussion sur la relation de causalité dans un vers antérieur (*ĪPK I*, 7, 4). Les philosophes de la Pratyabhijñā ont en effet montré que la théorie dharmakīrtienne de la causalité, qui repose sur une série de perceptions et de non-perceptions (*pratyakṣānupalambha*), est incapable de rendre compte du fait que nous avons conscience de la relation de cause à effet, car les expériences censées nous donner cette notion sont incapables de la produire par elles-mêmes, et «quant au concept, qui fait connaître [un objet] distinct [de la sphère de] l'expérience, il n'est absolument pas

irrédelle une chose dont la cognition a été invalidée par une cognition postérieure dont nous avons reconnu le caractère contradictoire vis-à-vis de la première cognition. Comment, cependant, cette relation de contradiction est-elle possible? Selon Utpaladeva, elle suppose que ces cognitions ont pour fondement un sujet conscient unique, si bien qu'elle demeure incompréhensible dans la perspective bouddhique<sup>18</sup>:

*bādhyabādhakabhāvo'pi svātmaniṣṭhāvirodhinām / jñānānām udiyād ekapramātrpariniṣṭhiteḥ //*<sup>19</sup>

Même la relation de contradiction (*bādhyabādhakabhāva*) entre des cognitions qui ne se contredisent pas, parce qu'elles reposent en elles-mêmes (*svātmaniṣṭhāvirodhin*), doit naître du fait que [ces cognitions] reposent sur un sujet unique.

Abhinavagupta commente:

*bādhābhāve prāmāṇyam ity etadartham avāśyasamarthyo yo bādhavyavahāraḥ so'pi katham? ity apīśabdasyārthaḥ. iha śuktyā tāvad rajatasya na kācid bādhā nāma kriyamāṇā dṛśyate, śuktijñānena rajatajñānaṃ bādhayata ity api na yuktam, svasmin viśaya ātmani ca svarūpe dvayor jñānayoḥ pariniṣṭhitayor viśrāntayor anyonyaṃ virodhasyābhāvāt*<sup>20</sup>.

Même cette expérience mondaine de la contradiction (*bādhavyavahāra*) — qui doit nécessairement être démontrée afin d'[établir] qu'en l'absence de contradiction, [une cognition est bel et bien] un moyen de connaissance —,

un moyen de connaissance valide» (*vikalpo'py anubhavātiriktaṃ jñāpayan na pramānam eva*, *ĪPV*, vol. I, p. 286). Pour ne pas avoir à admettre que la notion de causalité suppose un sujet conscient permanent, le bouddhiste s'efforce donc de montrer que le concept est bel et bien un moyen de connaissance valide dans la mesure où il n'est pas contredit, l'invalidité d'une cognition supposant la contradiction par une autre cognition (*cf.* *PVSV*, p. 16: *bādhakābhāvād bhrāntyasiddheḥ*, «car l'erreur n'est pas établie en l'absence de [quelque chose] qui contredise»). Utpaladeva va cependant lui montrer que cette contradiction entre les cognitions n'est elle-même possible que s'il existe un sujet unique et permanent.

<sup>18</sup> *Cf.* l'introduction à *ĪPK I*, 7, 6 dans l'*ĪPVV* (vol. II, p. 371): *tathāpi tu samastāntarbahīryavahāravyāpakasatyāsatyaprabhāganiścayanibandhanabhūto'py ayaṃ bādhavyavahāro na kathamcit paradarśane ghaṭate asmaddarśane tūpapadyata eva*. «Néanmoins, cette expérience mondaine de la contradiction — qui est pourtant le fondement de la certitude concernant la distinction entre ce qui est réel/vrai (*satya*) et ce qui est irréal/faux (*asatya*), [et] dont toutes les expériences mondaines externes autant qu'internes sont imprégnées — n'est absolument pas possible dans le système de nos adversaires, tandis qu'elle est parfaitement possible dans notre système».

<sup>19</sup> *ĪPK I*, 7, 6.

<sup>20</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 290-291.

comment est-elle possible? Tel est le sens du mot «même» [dans le vers d'Utpaladeva]. Pour commencer, en ce [monde], [nous] ne voyons jamais la nacre [elle-même] produire aucune contradiction de l'argent. Et il est tout aussi incorrect [de dire] que la cognition de l'argent est contredite par la cognition de la nacre; parce qu'il n'y a pas de contradiction (*virodha*) mutuelle entre les deux cognitions, [puisqu'elles sont] confinées [à elles-mêmes] (*svātmaniṣṭha*); autrement dit, elles ne] reposent [sur rien d'autre que sur elles-mêmes, c'est-à-dire] sur leur propre objet et sur leur nature propre<sup>21</sup>.

Le bouddhiste, selon qui la conscience n'est qu'une série de cognitions instantanées, doit justifier l'existence de la relation de contradiction, car c'est d'elle que dépend la distinction entre ce qui est un véritable moyen de connaissance (*pramāṇa*) et ce qui ne l'est pas: elle constitue donc un fondement de l'existence mondaine. Comment, cependant, peut-il en rendre compte? Car cette contradiction n'est pas produite par les objets eux-mêmes: la nacre et l'argent demeurent parfaitement indifférents l'un à l'autre. Mais elle ne peut pas non plus être produite par les cognitions telles que le bouddhiste les définit, parce que ces cognitions, «confinées à elles-mêmes», c'est-à-dire circonscrites à leur nature propre de manifestation instantanée survenant à un instant précis ainsi qu'à leur objet particulier, sont incapables d'entrer dans quelque relation que ce soit (fût-ce une relation de contradiction) les unes avec les autres. Utpaladeva a en effet montré dans les chapitres précédents que la thèse de Dignāga et de Dharmakīrti selon laquelle toute cognition comporte une conscience de soi (*svasaṃvedana*) implique qu'une cognition ne peut avoir lieu qu'à condition d'être auto-manifeste (*svaprakāśa*); autrement dit, une cognition ne peut être connue que par elle-même, et ne peut faire connaître une autre cognition<sup>22</sup>. Les cognitions se trouvant ainsi parfaitement isolées les

<sup>21</sup> Abhinavagupta analyse ici le composé *svātmaniṣṭha* comme signifiant «qui repose sur/est confiné à» (*-niṣṭha* = *viśrānta*, *pariniṣṭhita*) son propre objet (*sva-* = *svasmin viṣaye*) et sa nature propre (*-ātma-* = *ātmani* = *svarūpe*)» (cf. ĪPVV, vol. II, p. 371, cité dans la n. suivante).

<sup>22</sup> Sur cette notion de conscience de soi (*svasaṃvedana*) de la cognition chez les logiciens bouddhistes et sur sa réinterprétation par Utpaladeva, voir par exemple RATIÉ 2006, p. 62 sq., RATIÉ 2007, p. 321 sq., et TORELLA 2007c. Commentant le vers cité ci-dessus dans l'ĪPVV, Abhinavagupta rapporte explicitement l'isolement de chaque cognition dans la perspective bouddhique à cette notion de cognition *svasaṃvedana*. Voir ĪPVV, vol. II, p. 371: *tāni ca svasmin viṣaya ātmani ca svasaṃvedane nīyatasthitikāny atyantasantosa-*

unes des autres, dans le monde tel que le décrit le bouddhiste, un sujet peut avoir la cognition «c'est de l'argent», et, immédiatement après, la cognition «c'est de la nacre», sans qu'aucune contradiction surgisse jamais entre ces deux cognitions: dans cet univers de fulgurations conscientes instantanées, rien n'est contradictoire avec rien, et l'argent peut se transformer instantanément en nacre.

Abhinavagupta poursuit, anticipant une objection de l'adversaire qu'il tire d'un sens second de la *kārikā* :

*athāyam eva virodhaḥ parasparaparihārārūpas tarhi sarveṣāṃ jñānānāṃ virodhād bādhyabādhakabhāvasya pariniṣṭhaiva na labhyeti sutarāṃ vighaṭeta satyetarapravibhāgaḥ. nañ apy atra tanreṇa vyākhyeyaḥ. etad uktam bhavati: yadi jñānaṃ svayaṃ naśyati tadā kiṃ jñānāntareṇāsya kṛtam? na hi tena tatkāle'sambhavadā tasya viṣayāpahāraḥ kartuṃ śakyaḥ, na rajatam ity api jñānaṃ svaṃ rajatābhāvaṃ viṣayikurvan na viṣayam apahared rajatajñānasya. athāpi jñānaṃ jñānāntareṇa nāśyata iti pakṣas<sup>23</sup> tatrāpi sarveṣāṃ jñānānāṃ iyam eva saraṇir iti kiṃcid eva bādhyam iti katham syāt<sup>24</sup>?*

Mais si [l'adversaire répliquait que] cette [contradiction], c'est tout simplement la contradiction constituée par l'exclusion mutuelle (*parasparaparihāra*) [qui existe entre les cognitions], alors, parce qu'[il s'ensuivrait] une contradiction entre toutes les cognitions, il serait impossible de saisir le fondement même de la relation de contradiction; par conséquent, la distinction entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas serait d'autant plus anéantie! Et la négation [*a-* dans le composé *svātmaniṣṭhāvirodhinām*] doit être interprétée dans les deux sens à la fois ici<sup>25</sup>. Voici ce qu'[Utpaladeva] veut dire:

*bhāñji munimanāṃsīvetaretaraṃ na virudhyante.* «Et ces [cognitions], dont l'existence est limitée à leur objet propre et à elles-mêmes, [autrement dit,] à leur conscience de soi (*svasaṃvedana*), sont parfaitement satisfaites, telles les esprits des Sages (*muni*) elles ne se contredisent [donc] pas mutuellement!».

<sup>23</sup> *iti pakṣas* J, P, S1: *ity api pakṣas Bhāskarī*, KSTS, L, S2, SOAS.

<sup>24</sup> IPV, vol. I, p. 291-293.

<sup>25</sup> Abhinavagupta veut dire que ce composé peut s'interpréter de deux façons complémentaires: selon la première, il signifie que les cognitions «ne comportent pas de contradiction (*a-virodhin*) [car] elles reposent en elles-mêmes et en leur [objet] (*sva-ātmaniṣṭha*)»; selon la seconde, il signifie que les cognitions «comportent une contradiction (*virodhin*) qui n'a pas (*a- = na*) de fondement (*niṣṭhā*) en elles-mêmes (*svātma-*)». Cf. *Bhāskarī*, vol. I, p. 366: *tatra pūrvārthe virodhipadasamastatayā vyākhyeyo'virodhinām iti, dvītye tv arthe buddhyā tato niṣkṛṣya na virodhinām iti vyākhyeyaḥ.* «Parmi ces [deux sens,] [la négation] doit être interprétée au premier sens en composition avec le mot *virodhin*, [autrement dit, il faut comprendre] “ne comportent pas de contradiction” (*avirodhinām*); mais au second sens, il faut interpréter [cette négation], après l'avoir menta-

si une cognition s'anéantit spontanément (*svayam*), alors en quoi une autre cognition pourrait-elle l'affecter? Car la négation de l'objet de la [première cognition] ne saurait être produite par la [seconde], qui ne coexiste pas [avec la première] au moment de la [première]. Il est tout aussi impossible que la cognition «ceci n'est pas de l'argent», prenant pour objet l'absence d'argent [qui est son objet] propre, nie l'objet de la cognition de l'argent. Mais même si [l'adversaire défendait] l'opinion selon laquelle c'est par une autre cognition qu'une cognition est anéantie, là encore, [on pourrait lui répondre que] le même raisonnement s'applique à toutes les cognitions, [puisque toutes les cognitions sont suivies par d'autres cognitions]; par conséquent, comment se fait-il qu'une certaine [cognition] seulement soit contredite, [et non pas toutes]?

Le bouddhiste nie que la contradiction soit impossible dans son système, puisque chaque cognition, du fait de ses particularités propres, exclut par nature toutes les cognitions qui en diffèrent, si bien que la contradiction naît entre les cognitions du seul fait de cette exclusion mutuelle (*parasparaparihāra*). Mais dans la mesure où il admet le principe de l'instantanéité des cognitions, comme le note Abhinavagupta, il ne peut pas même, en réalité, supposer qu'une cognition, en surgissant, contredit la cognition qui la précédait, puisque celle-ci a déjà sombré dans le néant au moment où une autre cognition surgit. Pour que la contradiction entre les deux cognitions puisse avoir lieu, ces deux cognitions devraient en effet coexister d'une manière ou d'une autre à un moment donné, mais une telle coexistence est impossible si les cognitions surgissent successivement et sont strictement instantanées. Si le bouddhiste choisit cependant de maintenir que la cognition de l'argent est contredite par la cognition de la nacre qui lui succède, en dépit de l'incohérence entre cette opinion et son principe de l'instantanéité des cognitions, alors toute cognition doit, en surgissant, contredire toutes celles qui l'ont précédée du seul fait qu'elle en diffère, et les invalider. Dans ces conditions, il suffit que je pense «c'est de la nacre» pour que toutes les autres cognitions que j'ai pu avoir dans le passé s'en trouvent invalidées. Même si l'adversaire veut restreindre cette exclusion aux seules cognitions qui se succèdent immédiatement, le problème demeure: si le seul

lement extraite du [composé *avirodhin*], comme “comportent une contradiction qui n'a pas...”».

fait que je regarde le ciel en pensant «le ciel est bleu» invalide la cognition précédente qui visait un autre objet sous la forme «le gazon est vert», la contradiction devient absolument universelle; mais que la contradiction ne soit nulle part ou qu'elle soit partout, la distinction entre le réel et l'iréel est également perdue, car elle n'est possible que si certaines cognitions d'objets seulement sont contredites — et non toutes ou aucune.

Abhinavagupta fait cependant remarquer que le problème s'évanouit dans la perspective de la Pratyabhijñā. Selon Utpaladeva, en effet, la conscience universelle, infiniment libre, est capable d'assumer à son gré une infinité de formes; et de même que toute conscience individuelle est capable d'imaginer à volonté n'importe quelle entité en prenant la forme de cette entité sans pour autant devenir cette entité (car si j'imagine une pomme, ma conscience prendra la forme de la pomme sans pour autant devenir intégralement pomme)<sup>26</sup>, de même, la conscience peut, par liberté, s'apparaître sous la forme d'événements conscients instantanés (les cognitions) — et elle peut aussi manifester entre ces cognitions un certain nombre de relations (parmi lesquelles la relation de contradiction), parce que, même lorsqu'elle se manifeste sous la forme de telle ou telle cognition, elle ne perd jamais son unité fondamentale, si bien qu'elle demeure capable d'unifier telle et telle cognition sous tel rapport particulier:

*yadā tu rajatajñānaṃ śuktijñānaṃ caikatra svasaṃvedane viśrāmyatas tadaitad upapadyate. tathā hy ekatrāpi pramāṅtattve viśrāmyatāṃ jñānānaṃ naikaprakāraiva viśrāntir api tu vicitratayaiva sā saṃvedyate. tathā hi nīlam ity utpalam iti jñāne pramātari viśrāmyantī parasparoparā-gābhāsena viśrāmyataḥ; ghaṭa iti paṭa iti parasparānāśleṣeṇa ; śuktiketi na rajatam iti vā jñānaṃ rajatam iti jñānasyonmūlanaṃ tadīyavimarśātmakapramārūpavyāpārānuvartanavidhvaṃsaṃ kurvāt pramātari pratiṣṭhāṃ bhajate. evaṃ kāryakāraṇabhāvādau viśrāntivaicitryaṃ prameyāsaṃbhavi pramātrā svātantryeṇa nīmitam, tata evāsya pramāsvatantratādāyi vācyam. evam ekatra pramātari pūrvajñānasya parivarjanena yato nīcitā sthitiḥ, ato bādhyabādhakavyavahāra upapannaḥ, nīlādivat kila tān api vyavahārān sa eva paramaśvaraḥ svātantryād ābhāsayati tat te'pi satyā eveti<sup>27</sup>.*

<sup>26</sup> Sur cette liberté de l'imagination dans la Pratyabhijñā, voir RATIÉ 2010b.

<sup>27</sup> IPV, vol. I, p. 293-294.

En revanche, si la cognition de l'argent et la cognition de la nacre reposent toutes deux sur une conscience de soi (*svasaṃvedana*) unique, alors c'est possible. En effet, les cognitions qui reposent sur l'être du sujet (*pramāṅtattva*) n'ont pas une seule manière de reposer [sur cet être], bien qu'il soit un. Bien plutôt, [nous] expérimentons qu'[elles] reposent [sur le sujet] de manières variées. Car les cognitions «bleu» [et] «lotus» [par exemple], qui reposent sur le sujet, reposent [sur lui] en tant qu'[elles] se manifestent comme étant affectées l'une par l'autre<sup>28</sup>; [les cognitions] «pot» et «tissu» [reposent sur le sujet] en tant qu'[elles] ne sont pas mêlées l'une à l'autre; et la cognition de la nacre, ou la cognition «ce n'est pas de l'argent», repose sur le sujet en tant qu'elle produit l'éradication de la cognition de l'argent — [autrement dit, en tant qu'elle produit] la destruction de la continuité (*anuvartana*) de l'activité consistant dans la connaissance qui prend la forme de la prise de conscience (*vimarśa*) de l'[argent]. Ainsi, dans le cas de la relation de causalité comme [de tout autre type de relation], il y a diverses manières de reposer [sur l'être du sujet], qui ne peuvent pas être produites par les objets de cognition [eux-mêmes, mais] qui sont déterminées par le sujet en vertu de sa liberté (*svātantrya*); et pour cette raison même, il faut considérer que [ces diverses manières de reposer sur l'être du sujet] révèlent la liberté du [sujet] vis-à-vis des cognitions. Ainsi, l'expérience mondaine de ce qui est contredit et de ce qui contredit est possible parce que la cognition passée existe dans le sujet unique [tout en y étant] déterminée comme éliminée. Car certes, c'est le Seigneur Suprême qui manifeste toutes ces expériences mondaines [en quoi consistent les diverses relations] par liberté, de même qu'[il manifeste les objets] comme le bleu, etc.; par conséquent, ces [relations] aussi sont bel et bien réelles.

Si les cognitions, loin d'être des événements instantanés irréductiblement différents les uns des autres, ne sont que des aspects limités librement assumés par une seule et même conscience infinie et omnipotente, cette conscience unique est libre de manifester aussi les diverses relations entre ces cognitions comme bon lui semble — y compris sous la forme d'une relation de contradiction; contrairement à la doctrine des logiciens bouddhistes, la doctrine śivāite non dualiste est donc capable de rendre compte de ce fait d'expérience que certaines cognitions en contredisent d'autres.

<sup>28</sup> Littéralement, comme ayant une «coloration» (*uparāga*) mutuelle; mais ici (comme souvent d'ailleurs chez Abhinavagupta), le terme ne doit pas être pris en son sens le plus littéral (car si le bleu confère bel et bien une couleur au lotus, la réciproque n'est pas vraie), mais comme désignant le fait qu'une chose est apparemment affectée par une autre.

## La riposte bouddhique: la contradiction comme exclusion mutuelle des cognitions déterminées, et l'appel à l'expérience du non-être (*abhāva*)

Le bouddhiste pourrait cependant faire une objection que résume le vers suivant<sup>29</sup>:

*viviktabhūtalajñānaṃ ghaṭābhāvamitir<sup>30</sup> yathā | tathā cec chuktikājñānaṃ rūpyajñānapramātvavit ||<sup>31</sup>*

Si [le bouddhiste objectait que,] de même que la cognition du sol nu (*viviktabhūta*) est conscience du non-être (*abhāva*) du pot, de même, la cognition de la nacre est conscience de l'invalidité de la cognition de l'argent...

Abhinavagupta explique:

*iha śuktikājñānaṃ svātmānaṃ saṃvidat svātmābhinnaṃ pramāṇaṃ budhyate, tat paricchinatīti nyāyāt tatparicchedanāntarīyakaś cānyavyavaccheda ity aśuktijñānarūpasya rajatajñānasyāpramāṇatvavedanaṃ tad evocyate yad etac chuktikāsaṃvedanābhinnapramāṇatvavedanam. na caitat apūrvam yad vastvantarajñānam eva vastvantarābhāvajñānam iti, śuddhabhūbhāgagrahaṇam eva hi ghaṭābhāvajñānam iti prasiddham etat. evam apramāṇatasaṃvedanam eva rajatajñānasya bādhyatvam ucyate, ataś ca bādhyabādhatvam evaṃ siddham iti<sup>32</sup>, tat kiṃ pramātraikyeneṭi cet<sup>33</sup><sup>34</sup>.*

<sup>29</sup> Voir ĪPV, vol. I, p. 295: *atra parakīyaṃ matam āśaṅkate dūṣayiṣyāmīti*. «Dans le [vers suivant, Utpaladeva] présente à titre d'objection la doctrine de l'adversaire [bouddhiste] avec cette idée en tête: "je [la] réfuterai [ensuite]"».

<sup>30</sup> *-mitir* L, S1, S2, SOAS, *Vṛtti*: *-matir* J, P, KSTS, *Bhāskarī*.

<sup>31</sup> ĪPK I, 7, 7.

<sup>32</sup> *iti* conj.: *iti ced asmābhir ucyate* J, L, P, S1, S2, SOAS, KSTS, *Bhāskarī*. *Bhāskarakaṇṭha* explique *asmābhir ucyate* («nous affirmons», visiblement inadéquat ici puisque c'est au contraire le bouddhiste qui parle) en glosant *asmābhir bauddhaprakhyaiḥ*, «nous, qui sommes reconnus comme des bouddhistes...» (*Bhāskarī*, vol. I, p. 371). Cependant, lorsque Abhinavagupta dit «nous», il désigne d'ordinaire les śivaïtes non dualistes, et non pas quelque adversaire mis en scène par Utpaladeva (cf. le passage parallèle dans l'ĪPVV, vol. II, p. 376: *iti kiṃ tatra pramātraikyeneṭi yadī paro brūyād iti sūtrārthaḥ*. «Si l'adversaire (*para*) disait ceci, et [en concluait]: par conséquent, à cet égard, à quoi bon l'unité du sujet?... — Voilà le sens [général] du vers»); par ailleurs, l'expression *asmābhir ucyate* semble plutôt indiquer une réponse à l'objection soulevée (la structure *cet...*, «si [l'adversaire objecte que]...», *asmābhir ucyate...*, «nous répondons que...», est courante dans l'ĪPV et l'ĪPVV). Ici, les mots *asmābhir ucyate* semblent donc être une interpolation.

<sup>33</sup> *pramātraikyeneṭi cet* conj.: *pramātraikyeneṭi* J, L, P, S1, S2, SOAS, KSTS, *Bhāskarī*. Cf. le passage parallèle de l'ĪPVV (vol. II, p. 376) cité dans la n. précédente, dans lequel *yadī paro brūyāt* suit *pramātraikyeneṭi* au lieu de le précéder.

<sup>34</sup> ĪPV, vol. I, p. 296-297.

[— Le bouddhiste:] En ce [monde], on a conscience de la cognition de la nacre — laquelle est consciente d'elle-même (*svātmānaṃ saṃvidat*) et n'est pas distincte de [ce qu'on appelle] le Soi — comme d'un moyen de connaissance valide (*pramāṇa*); et l'exclusion de ce qui est autre (*anyavyavaccheda*) est intrinsèque à la détermination de cette [cognition], en raison du principe selon lequel [la détermination (*paricchadana*)] est ce qui «déli-mite» (*paricchinnatti*). Par conséquent, c'est la même chose qu'on désigne comme la conscience de l'invalidité (*apramāṇatva*) de la cognition de l'argent — laquelle consiste en la cognition que ce n'est pas de la nacre — et comme la conscience de la validité (*pramāṇatva*) [de la cognition de la nacre], laquelle n'est rien d'autre que la conscience de la nacre. Et ce n'est pas chose inouïe que la cognition du non-être d'une chose ne soit rien d'autre que la cognition d'une autre chose; car il est bien connu que c'est l'appréhension d'une parcelle de sol nu qui est la cognition du non-être du pot. Ainsi, c'est la cognition de l'invalidité de la cognition de l'argent qu'on désigne comme le fait que [la cognition de l'argent] est contredite, et par conséquent, la relation entre ce qui est contredit et ce qui contredit (*bādhyabādhatva*) se trouve par là même établie. [Le mot «si» dans la *kārikā* signifie:] «Si [le bouddhiste objecte ceci, et en conclut]: par conséquent, à quoi bon l'unité du sujet?...».

Selon le bouddhiste ici mis en scène, il n'existe que des cognitions instantanées; et ces cognitions ont toutes conscience d'elles-mêmes (*svasaṃvedana*) en tant que cognitions, si bien qu'il n'est nul besoin de supposer l'existence d'un sujet permanent ou d'un Soi transcendant pour rendre compte du sentiment que tout individu éprouve d'être soi-même. Or ces cognitions sont capables de se contredire pour la simple raison que lorsque j'ai conscience d'avoir conscience de la nacre, je détermine par là même ma cognition *comme n'étant pas cognition de tout ce que la nacre n'est pas* — y compris l'argent. L'adversaire bouddhiste fait ici appel à une notion fondamentale chez les logiciens bouddhistes, celle du mécanisme d'«exclusion de l'autre» (*anyāpoha*) censé constituer le fondement de toute conceptualisation<sup>35</sup>; et plus particulièrement, il fait allusion à la théorie bouddhique selon laquelle la sensation brute, pour devenir exprimable sous la forme «ce bleu» ou «je perçois le bleu», doit être «déterminée» (*adhyavasita*), autrement dit, subir une transformation d'ordre conceptuel grâce à laquelle cette sensation brute est appréhendée

<sup>35</sup> La Pratyabhijñā adopte cette notion (voir en particulier le chapitre I, 6 du traité, qui lui est entièrement consacré).

comme perception du bleu par un processus d'exclusion (*vyāvṛtti*) de toute perception de ce qui est non-bleu (*anīla*). C'est ainsi seulement que la perception devient à proprement parler «perception du bleu» — et c'est ainsi qu'elle devient un véritable «moyen de connaissance» (*pramāṇa*) du bleu<sup>36</sup>. Cela signifie que lorsque nous déterminons notre cognition comme cognition de la nacre, cette détermination, qui consiste nécessairement en une exclusion, contredit la cognition de l'argent du fait même qu'elle est déterminée comme n'étant pas cognition de tout ce que la nacre n'est pas. C'est par conséquent à la description de la contradiction par le célèbre commentateur cachemirien des œuvres de Dharmakīrti, Dharmottara, que l'adversaire fait ici allusion<sup>37</sup> — ce qu'Abhinavagupta lui-même fait remarquer à ses lecteurs<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Voir par exemple NBT, p. 83-85: *anīlabodhavyāvṛtyā ca nīlabodharūpatvaṃ vyavasthāpyam. vyavasthāpakaś ca vikalpapratyayaḥ pratyakṣabalotpanno draṣṭavyaḥ. na tu nīrvikalpatvāt pratyakṣam eva nīlabodharūpatvenātmānam avasthāpyaituṃ śaknoti. niścayapratyayenāvyaavasthāpitaṃ sad api nīlabodharūpaṃ vijñānam asatkalpam eva. tasmān niścayena nīlabodharūpaṃ vyavasthāpitaṃ vijñānaṃ nīlabodhātmanā sad bhavati. tasmād adhyavasāyam kurvad eva pratyakṣam pramāṇam bhavati.* «Et c'est par l'exclusion (*vyāvṛtti*) de ce qui n'est pas cognition du bleu (*anīlabodha*) qu'il peut être établi que [la cognition perceptive] a pour nature la conscience du bleu (*nīlabodha*). Et ce qui établit [ce fait], c'est une cognition conceptuelle (*vikalpapratyaya*) dont on peut constater qu'elle surgit à cause de la perception. Mais la perception seule, [dépourvue de cette détermination conceptuelle], ne peut pas s'établir elle-même comme consistant en la conscience du bleu, [précisément] parce qu'[elle] n'est pas conceptuelle (*nīrvikalpa*): la cognition qui n'a pas été établie par une cognition qui est un jugement (*niścayapratyaya*) comme consistant en la conscience du bleu, bien qu'elle existe, est quasiment inexistante (*asatkalpam eva*). Par conséquent, la cognition établie comme consistant en la conscience du bleu par le jugement (*niścaya*) existe en tant que conscience du bleu; [et] par conséquent, c'est seulement en tant qu'elle provoque la détermination (*adhyavasāya*) que la perception (*pratyakṣa*) devient un moyen de connaissance (*pramāṇa*)». Voir KRASSER 1995, p. 248-250 et 253, sur cette théorie dans la *Laghuprāmāṇyaparīkṣā* du même auteur. Abhinavagupta y fait souvent allusion; voir par exemple IPV, vol. I, p. 213: *bauddhair apy adhyavasāyāpekṣam prakāśasya prāmāṇyaṃ vadadbhir upagataprāya evāyam artho'bhilāpātmakatvād adhyavasāyasyeti.* «Et les bouddhistes aussi, lorsqu'ils affirment que la perception directe est un moyen de connaissance valide pour autant qu'elle est relative à une cognition déterminée (*adhyavasāya*), reconnaissent quasiment ce fait [que la prise de conscience au cœur de toute manifestation a pour essence la Parole], puisque la cognition déterminée a une nature essentiellement linguistique».

<sup>37</sup> Dans NB III, 72-75, en effet, Dharmakīrti affirme: *dvidvidho hi padārthānāṃ virodhaḥ: avikalakāraṇasya bhavato'nyabhāve'bhāvād virodhagatiḥ, śītauṣṇasparśavat; parasparaparīhārasthitalakṣaṇatayā vā bhāvābhāvavat.* «Car la contradiction (*virodha*) entre les choses est de deux sortes. Il y a appréhension d'une contradiction à cause du non-être, lorsqu'une entité [B] existe, d'une [entité A] qui existait tant que sa cause demeurait

Cette description s'appuie à son tour sur l'explication par Dharmakīrti de notre conscience de l'absence d'une chose. Le logicien bouddhiste demande en effet ce que nous voulons dire au juste, lorsque, par exemple, nous affirmons que *nous constatons que le pot n'est pas sur le sol*<sup>39</sup> — et il répond que dans un tel cas, nous ne percevons pas le non-être du pot: la seule chose que nous percevions alors à proprement parler, c'est une *entité*, un morceau d'être singulier qui s'impose à nous — et que nous

intacte — comme dans le cas de la sensation tactile du froid et du chaud; ou bien [encore, il y a appréhension d'une contradiction] en tant que consistant en un état d'exclusion mutuelle (*parasparaparihāra*), comme dans le cas de l'être et du non-être (*bhāvābhāva*)». Dharmottara explique (NBṬ, p. 203-204): *nīle ca paricchidyamāne tādrūpyapracyutir avacchidyate, tadavyavacchede nilāparicchadaprasaṅgāt. tasmād vastuno bhāvābhāvau parasparihāreṇa sthitarūpau. nīlāt tu yad anyad rūpaṃ tan nīlābhāvāvyabhicāri. nīlasya dṛśyasya pītādāv upalabhyamāne nupalambhād abhāvānīscayāt. yathā ca nīlaṃ svābhāvaṃ pariharati, tadvad abhāvāvyabhicāri pītādīkam apīti. tathā ca bhāvābhāvayoh sāksād virodhaḥ, vastunos tv anyonyābhāvāvyabhicāritvād virodhaḥ.* «Et lorsque le bleu est en train d'être déterminé (*paricchidyamāna*), ce qui n'est pas identique [au bleu] est [d'emblée] exclu (*avacchidyate*), parce que si cette exclusion n'avait pas lieu, il s'ensuivrait l'absence de détermination du bleu. Par conséquent, l'être (*bhāva*) et le non-être (*abhāva*) de deux choses ont leur nature établie par exclusion mutuelle (*parasparaparihāra*). Mais ce qui est une nature différente du bleu est invariablement concomitant avec le non-être du bleu, puisqu'on s'assure du non-être [du bleu] du fait qu'on ne perçoit pas le bleu, qui est [pourtant] perceptible [lorsqu'il est présent], quand on est en train de percevoir le jaune par exemple. Et de même que le bleu exclut son propre non-être, de même, le jaune aussi, par exemple, est invariablement concomitant avec le non-être [du bleu]. Et ainsi, il y a contradiction de manière immédiate (*sāksāt*) entre l'être et le non-être [d'une seule et même entité], mais il y a [aussi] contradiction parce que deux choses [différentes] sont [respectivement] invariablement concomitantes avec le non-être de l'autre».

<sup>38</sup> Voir l'introduction à ĪPK I, 7, 7 dans l'ĪPVV, vol. II, p. 376: *naivam iti prakṛtyaivaṃ rūpyavidety antasūtrāntaravakṣyamāṇadūṣaṇaviṣayadānāya bādhavṛttāntaṃ dharmottaropādhyāyādīdarśitaṃ śaṅkya mānatayā sūtrenāha.* «[Utpaladeva] expose [à présent] en un vers, à titre d'objection, le mode d'être de la contradiction (*bādhā*) [tel] qu'il a été enseigné par le maître Dharmottara et d'autres, afin de fournir [dans un premier temps] l'objet de la réfutation qui sera développée dans les autres vers allant de [I, 7, 8] (*naivam...*) à [I, 7, 12] (*evaṃ rūpyavidā...*)».

<sup>39</sup> Sur cet exemple chez Dharmakīrti, voir le début du passage (II, 12 sq.) consacré à la «non-perception» (*anupalabdhi*) dans le NB, p. 101: *tatrānupalabdhir yathā na pradeśaviśeṣe kvacid ghaṭaḥ, upalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdher iti.* «Parmi les [trois variétés de marques inférentielles], il y a [d'abord] la “non-perception”, comme lorsqu'[on dit]: “dans tel endroit particulier, il n'y a pas de pot, en raison de la non-perception de ce qui remplit les conditions [nécessaires à] une perception (*upalabdhilakṣaṇaprāpta*) [et devrait par conséquent être perçu si cela était présent]».

pourrions décrire comme le sol nu par exemple<sup>40</sup>. Notre savoir concernant le non-être du pot n'est donc pas la perception du non-être du pot, car le non-être, qui n'est rien, n'est pas un objet de perception; mais ce n'est pas non plus l'absence de perception du pot — car une absence de perception n'est qu'une absence de savoir, et par conséquent, ne nous apprend rien<sup>41</sup>. La «non-perception» (*anupalabdhi*, *anupalambha*) dont parle Dharmakīrti signifie, bien plutôt, la perception d'autre chose (*anyopalabdhi*, *anyopalambha*)<sup>42</sup>: c'est à partir de la perception du sol nu que nous prenons conscience de l'absence du pot sur le sol.

Cela étant dit, notre conscience du non-être de tel ou tel objet n'est pas, selon Dharmakīrti, le résultat d'un raisonnement par lequel nous inférerions que parce qu'il y a une parcelle de sol nu ici, il ne peut y avoir de pot au même endroit. Le non-être n'est pas à proprement parler le résultat d'une inférence: Dharmakīrti insiste sur le fait que notre savoir

<sup>40</sup> Voir la NBT de Dharmottara, p. 102: *sa eva ghaṭaviviktapradeśas tadālabhanam ca jñānam dṛśyānupalambhaniścayahetuvād dṛśyānupalambha ucyate*. «C'est l'endroit même qui est dépourvu du pot et la cognition qui le prend pour objet qu'on appelle "la non-perception (*anupalambha*) [d'un objet tel que le pot] qui devrait être perçu [s'il était présent]"; car [cet endroit vide et sa cognition] sont les causes de [notre] certitude qu'il n'y a pas de perception de ce qui devrait être perçu [si cela était présent]».

<sup>41</sup> Voir HB, p. 25: *anupalambhena salilābhāvaḥ pratīyata iti cet, ko'yaṃ anupalambho nāma? yadi salilopalambhābhāva iti, katham so'bhāvaḥ kasyacit pratīpattiḥ pratīpattihe-tur vā? tasyāpi katham pratīpattiḥ? tasya tato vānyasya kasyacit apy apratīpattāv apy abhāvapratīpattāu satyāṃ svāpamadamūrchāvyavadhānapṛṣṭhībhavādvyavasthāv apy abhāvaḥ kiṃ na pratīyate?* «Si l'on affirme que l'absence d'eau est appréhendée grâce à une non-perception (*anupalambha*), qu'est-ce donc que cette non-perception? Si c'est l'absence (*abhāva*) de la perception (*upalambha*) de l'eau, comment cette absence [de cognition] pourrait-elle être la cognition de quoi que ce soit, ou la cause de la cognition [de quoi que ce soit]? Et comment pourrait-il y avoir cognition de cette [cognition inexis-tante] elle-même? [Enfin.] si la cognition de l'[absence de l'eau] ou de toute autre chose a lieu même lorsqu'il n'y a pas cognition [de ces choses], pourquoi cette absence n'est-elle pas appréhendée même dans des états comme le sommeil, l'ivresse, l'évanouissement, ou bien lorsque [la vue de quelque chose se trouve bloquée parce que quelque chose] fait obstacle, ou bien parce qu'on lui tourne le dos?».

<sup>42</sup> Voir par exemple PV, *Parārthānumānapariccheda* 273b: *tadviśiṣṭopalambho'taḥ tasyāpy anupalambhanam* // «Par conséquent, la non-perception (*anupalambhana*) de cet [objet perceptible], c'est la perception (*upalambha*) d'un [objet] qui en est différent»; cf. KELLNER 2007, p. 48. Ce principe est souvent repris par les philosophes de la Pratyabhijñā; voir par exemple ĪPV, vol. I, p. 189: *anupalambho'py anyopalambharūpaḥ*, «Quant à la non-perception (*anupalambha*), qui consiste en la perception (*upalambha*) d'autre chose (*anya*)...».

du non-être est d'un ordre bien plus immédiat<sup>43</sup>, car le savoir de l'absence du pot n'est autre que la cognition du sol nu (*viviktabhūtalajñānaṃ ghaṭābhāvamitiḥ*, dit l'adversaire bouddhiste dans le vers d'Utpaladeva)<sup>44</sup>. La raison en est précisément que nous déterminons notre appréhension d'une entité absolument singulière en la formulant comme «perception du sol» par exemple — et dans cet acte cognitif d'exclusion par lequel nous devenons conscients de percevoir tel ou tel objet déterminé, nous éliminons d'emblée tout ce que cet objet n'est pas, si bien que penser «je vois le sol», c'est déjà penser «je ne vois pas le pot»: les deux propositions ne sont que deux manières différentes d'exprimer la même cognition.

Selon les logiciens bouddhistes, le non-être n'est donc que non-être: la conséquence ontologique de cette analyse épistémologique, c'est que le non-être n'est pas une substance ou une catégorie ontologique à part entière, et qu'il n'existe pas même à titre d'objet de connaissance distinct<sup>45</sup>; il n'est qu'un mode d'expression parmi d'autres de l'existence

<sup>43</sup> Voir par exemple HB, p. 27: *na hy anyabhāvaṃ pratipadya tatpratipatter anvaya-vyatirekau prasādhya tadabhāvaṃ pratipadyate. kiṃ tarhi? tadanyaṃ pratipadyamāna eva tadabhāvaṃ pratipadyate*. «Car ce n'est pas après avoir appréhendé l'être d'une autre chose [B et] après avoir établi la concomitance positive et négative de cette appréhension [de B avec le non-être de A] que l'on comprend le non-être de [A]. Alors quoi? C'est précisément en appréhendant [B,] qui est autre que A, que l'on appréhende le non-être de [A]».

<sup>44</sup> Cf. PV, *Parārthānumānapariccheda* 274-275, cités ci-dessous, n. 85. Toutefois, la «non-perception» est l'un des trois types de raisons distingués par Dharmakīrti dans sa typologie de l'inférence (voir ci-dessus, n. 39). Alors que B. Gillon en conclut que chez Dharmakīrti, l'appréhension du non-être est de nature purement inférentielle (voir GILLON 1997, p. 136 et 143), B. Kellner et J. Taber font remarquer que ce que prouve l'inférence décrite par Dharmakīrti n'est pas l'absence elle-même, mais le comportement verbal, cognitif et physique approprié vis-à-vis d'un objet absent (voir KELLNER 1997, p. 121, TABER 2001, p. 73, et KELLNER 2003, p. 130 *sq.*), l'absence d'une chose étant en revanche connue grâce à la simple «conscience de soi» (*svasaṃvedana*) de la cognition d'autre chose (voir KELLNER 2003, p. 142). Cette apparente difficulté (l'absence étant censément connue grâce à la simple conscience de soi d'une perception donnée, alors que le comportement relatif à l'absence semble nécessiter une inférence au moins dans certains cas) a entraîné des divergences parmi les commentateurs de Dharmakīrti (voir KELLNER 1997). Quoi qu'il en soit, comme on va le voir, pour Utpaladeva en tout cas, le fait qu'on prenne conscience du non-être immédiatement, par simple *svasaṃvedana* (et non médiatement, par inférence) est un élément crucial de l'épistémologie bouddhique du non-être.

<sup>45</sup> Cf. par exemple la manière dont le *naiyāyika* Jayanta Bhaṭṭa présente la position bouddhique à cet égard alors qu'il discute le moyen de connaissance (*pramāṇa*) par lequel

(dire qu' «il n'y a pas de pot», c'est tout simplement prendre acte du fait qu'il y a *autre chose* que le pot)<sup>46</sup>. Il n'est par conséquent jamais perçu en tant que tel: nous ne percevons jamais quelque chose qui consisterait en une absence d'être, car toute perception est prise de conscience d'une présence<sup>47</sup>, et la conscience du non-être n'en est qu'une formulation

nous prenons conscience du non-être dans la NM, vol. I, p. 145: *atra raktapaṭāḥ prāhuḥ prameye sati cintanam / yuktaṃ nāma pramāṇasya, tad eva tv atidurlabhaṃ ||* «En ce [point du dialogue], les [bouddhistes] drapés de rouge proclament qu'une réflexion concernant le moyen de connaissance [du non-être] serait certes justifiée si l'objet de connaissance [qu'est le non-être] existait; mais précisément, cet [objet] est bien difficile à trouver!». Le non-être n'est pas une entité, et par conséquent, il ne peut être considéré comme un objet de connaissance à part entière (cf. *ibid.* : *abhāvo nāma pratīyamāno na tv atantratayā ghaṭādibhāvasvarūpavad anubhūyate*. «On a [certes] conscience de qu'on nomme non-être, mais on n'en fait pas l'expérience comme de la nature d'une entité (*bhāva*) telle que le pot par exemple, de manière indépendante»). Ce point de vue pourrait sembler aller de soi. Ce n'est pourtant pas le cas; ainsi les *naiyāyika* considèrent-ils que l'absence est un objet de perception à part entière. Voir par exemple la conclusion de la démonstration de Jayanta Bhaṭṭa, *ibid.*, p. 167: *tasmād abhāvākhyam idaṃ prameyaṃ tasyendriyeṇa grahaṇaṃ ca siddham*. «Par conséquent, cette [destruction d'une chose ayant d'abord surgi, ou bien cette absence de surgissement de la chose], c'est l'objet de connaissance (*prameya*) qu'on nomme non-être; et il est [désormais] établi qu'on l'appréhende grâce aux organes sensoriels». Quant au *mīmāṃsaka* Kumāṛila, il considère le non-être non seulement comme un moyen de connaissance (*pramāṇa*) et comme un objet de connaissance (*prameya*), mais encore comme une catégorie du réel. E. Freschi a certes fait remarquer que pour Kumāṛila, «*abhāva* is a category distinct from substance (*dravya*), and it has not been reified by the Bhāṭṭas» (FRESCHI 2010, p. 40); Kumāṛila n'en présente pas moins le non-être comme une chose réelle (*vastu*) au même titre qu'une substance telle que la vache, par exemple dans ŚV, *Abhāvapariccheda*, 9: *yadvānuvṛttivāyāvṛttibuddhigrāhyo yatas tv ayam / tasmād gavādivad vastu prameyatvāc ca gamyate ||* «Ou bien encore, on sait que ce [non-être] est une chose réelle (*vastu*), tout comme une vache par exemple, parce qu'il est susceptible d'être appréhendé par une cognition [à la fois] par inclusion[, en tant que non-être en général.] et par exclusion[, en tant que tel ou tel non-être particulier]; et aussi parce qu'il est un objet de connaissance (*prameya*)». Cf. TABER 2001, p. 72: «The Mīmāṃsā philosopher Kumāṛila [...] held non-being (*abhāva*) to be a real thing (*vastu*), i.e., a real aspect (*aṃśa*) of that which is present».

<sup>46</sup> C'est pourquoi les logiciens bouddhistes (comme les philosophes de la Pratyabhijñā, ainsi qu'on va le constater) se préoccupent davantage de «l'usage» ou de «l'expérience courante» (*vyavahāra*) du non-être que du non-être en tant que tel: au fond, pour eux, le non-être n'a de sens que dans la sphère mondaine pratique, et la question n'est pas tant de déterminer ce qu'est le non-être (car par définition, il n'est rien) que de savoir dans quelles conditions on peut parler et agir à l'égard d'une chose en la considérant comme inexistante (cf. TABER 2001, p. 73).

<sup>47</sup> Voir par exemple NBT, p. 102: *tato vastv anupalambha ucyate, tajjñānaṃ ca. darśananivṛttimātraṃ tu svayam aniścitatvād agamakam*. «Par conséquent, [en fait,] c'est une chose existante (*vastu*) et sa cognition que nous appelons "non-perception"; tandis

seconde, même si cette formulation est immédiatement rendue possible par la prise de conscience déterminée que l'on est en train d'avoir la perception de tel objet précis à l'exclusion de tous les autres.

De la même manière, l'adversaire bouddhiste mis en scène par Utpaladeva affirme qu'il n'est nul besoin de recourir à un sujet conscient unique pour comprendre comment les cognitions peuvent se contredire mutuellement. En effet, de même que la cognition de l'absence de A n'est que la cognition de la présence de B, de même, lorsque, percevant quelque chose, on pense «c'est de l'argent» avant de réaliser qu'en fait, il ne s'agit pas d'argent mais de nacre, on peut rendre compte de cette relation de contradiction entre la cognition de l'argent et celle de la nacre grâce à la seule nature des cognitions: la cognition «c'est de la nacre» est indissociablement conscience de la validité de la cognition «c'est de la nacre», mais aussi — parce qu'elle est déterminée par exclusion — conscience de l'invalidité de la cognition «c'est de l'argent».

## Deux catégories de non-être: l'altérité et l'absence

Dans le vers suivant, Utpaladeva réplique; et il commence par mettre en question la pertinence de l'illustration (*dṛṣṭānta*) dans le raisonnement du bouddhiste<sup>48</sup> — autrement dit, il montre que son adversaire ne peut pas mettre sur le même plan, d'une part, l'invalidation de la cognition de l'argent par celle de la nacre, et d'autre part, l'appréhension du non-être du pot grâce à la cognition du sol nu. L'analogie ne fonctionne pas, pour la raison suivante:

*naivam śuddhasthalajñānāt siddhyet tasyāghaṭātmatā / na tūpalabdhiyogyasyāpy atrābhāvo ghaṭātmanaḥ //*<sup>49</sup>

que la simple cessation de la perception ne fait pas comprendre par elle-même [la notion de non-être,] parce qu'elle n'est déterminée [ni comme perception ni comme non-perception]».

<sup>48</sup> Voir ĪPV, vol. I, p. 297: *atra prasaṅgād abhāvavyavahārasya siddhau tattvam upapādayiṣyan dṛṣṭāntam eva tāvat paradarśane dūṣayati*. «Dans ce [nouveau vers], alors qu'[Utpaladeva] s'apprête à établir au passage la vérité concernant l'établissement de l'expérience mondaine du non-être (*abhāvavyavahāra*), pour l'instant, il réfute seulement l'illustration (*dṛṣṭānta*) dans le système de son adversaire».

<sup>49</sup> ĪPK I, 7, 8.

Il n'en va pas ainsi; [car certes,] le fait qu'un [endroit vide] ne consiste pas en un pot peut bien être établi à partir de la cognition de cet endroit vide; mais pas l'absence (*abhāva*), à cet [endroit], de [quelque chose] consistant en un pot [et] qui serait susceptible d'une perception [s'il était présent].

Abhinavagupta explique:

*yo dṛṣṭānta uktaḥ, sa eva na, kuta iti ced ucyata iha bhūtaḥ na ghaṭa iti tādātmyenābhāvo vyavahartavyaḥ kadācit, kadācid vyatirekeṇa bhūtaḥ ghaṭo neti. tatra śuddhabhūtalajñānād ādyo'yaṃ vyavahāraḥ siddhyati, yatra dṛṣyatvaṃ nopayogy upalabdihlakṣaṇaprāptir api hi yasya nāsti piśācādeḥ svabhāvalād yasya vā śabdādes tadgrāhakaśrotrādisāmagrīsākalyasya tatraikajñānasargivastvantara-pratipattyabhāvenāniścayāt<sup>50</sup> tasyāpi tādātmyenābhāvo vyavahāro bhūtaḥ na piśāco na śabda iti.*

<sup>50</sup> -*pratipattyabhāvenāniścayāt* J, S2, SOAS, *Bhāskarī*: -*pratipattyabhāvenāpi niścayāt* L, P, S1, KSTS. K. C. Pandey comprend le passage différemment. Voir *Bhāskarī*, vol. III, p. 105: «... for instance that of a Piśāca, because of his peculiar nature, or that of sound, which is not perceptible, because of the absence of the entire set of causes, a fact which is known definitely because of the non-perception of anything that can be object of hearing (e.g. the sound which is audible when we close our ears and which would have been perceptible if the set of causes had been present)». Il choisit donc (sans le préciser) la leçon de l'édition KSTS contre celle de la *Bhāskarī*. Sa traduction semble à première vue cohérente: le son ne remplit pas les conditions nécessaires à une perception parce qu'on a la certitude (*niścaya*) que le complexe causal susceptible de produire un son manque (et en particulier, que l'organe auditif ne fonctionne pas correctement) du fait qu'on n'entend rien du tout. Cependant, cette traduction élude le problème que comporte la leçon de l'édition KSTS: littéralement, celle-ci signifie «à cause de la certitude de l'ensemble du complexe [causal]...», et non pas «à cause de la certitude que l'ensemble du complexe causal...n'est pas présent» et on ne voit guère pourquoi Abhinavagupta écrirait le contraire de ce qu'il a en tête en omettant ce point crucial. K. C. Pandey est donc contraint de faire dire au texte beaucoup plus qu'il ne dit; de ce point de vue, l'autre leçon («parce qu'il n'y a pas de certitude...», *aniścayāt*) semble beaucoup plus économique; elle est d'ailleurs confirmée par un autre passage de l'IPV (vol. I, p. 303, cité ci-dessous) dans lequel Abhinavagupta écrit que «sans la perception d'une autre entité susceptible d'être combinée en une seule et même cognition [avec l'entité qu'on s'attend à percevoir,] il n'y a pas de certitude concernant l'ensemble des causes [permettant] la perception» (*na... upalabdihkāraṇasākalyaniścayo'sti*). Cf. la n. 127 dans l'édition KSTS qui prend en compte la leçon *aniścayāt*, en dépit de la leçon éditée dans le même ouvrage (*ekajñānaṃ śabdajñānaṃ tatsaṃsargi yad vastvantaraṃ kākavāśitādi tasya pratipattyā śrotrādisāmagrīsākalyasāniścaya ity arthaḥ*). «Le passage signifie: il n'y a pas de certitude (*niścaya*) concernant l'ensemble du complexe [causal requis pour la perception du son et comportant] par exemple l'organe auditif, [certitude qui serait due] à l'appréhension d'une autre chose — le croassement d'un corbeau par exemple — combinée en une seule cognition, [c'est-à-dire] une cognition auditive».

*yatra tu dṛṣyatvaṃ viśeṣaṇam avāśyam upayogi tatra vyatirekeṇābhāve vyavahartvavye naiṣo'bhīyupāyaḥ*<sup>51</sup>.

L'illustration (*dṛṣṭānta*) invoquée [par l'adversaire bouddhiste] n'est absolument pas une [illustration]! Et s'[il demande] pourquoi, [nous] répondons: dans l'existence pratique, on peut avoir affaire au non-être (*abhāva*) parfois sous le rapport de l'identité (*tādātmya*) — par exemple, sous la forme «ici, ce sol n'est pas un pot», et parfois, en tant qu'absence (*vyatireka*)<sup>52</sup>, sous la forme «sur ce sol, il n'y a pas de pot». Parmi ces deux [manières d'avoir affaire au non-être dans l'existence pratique,] la première est établie grâce à la cognition du sol nu; auquel cas la perceptibilité (*dṛṣyatva*) ne joue aucun rôle, car dans l'existence pratique, on peut aussi avoir affaire au non-être sous le rapport de l'identité de ce qui ne remplit pas les conditions [nécessaires à] une perception<sup>53</sup>, sous la forme «le sol n'est pas un démon, ni un son». [En effet,] le démon (*piśāca*) par exemple [ne remplit pas les conditions nécessaires à une perception], à cause de sa nature [imperceptible]<sup>54</sup>; ou bien encore, le son par exemple [ne remplit pas non plus les conditions nécessaires à une perception], parce que, au [moment où l'on perçoit le sol nu]<sup>55</sup>, il n'y a pas de certitude concernant l'ensemble du complexe [causal requis pour sa perception, lequel est composé] par exemple de l'organe auditif qui appréhende le [son], puisqu'il n'y a pas d'appréhension de quelque chose d'autre [consistant en un son qui soit susceptible d'être] combiné [avec le sol] en une seule cognition<sup>56</sup>. En revanche, lorsque la propriété

<sup>51</sup> ĪPV, vol. I, p. 297-298.

<sup>52</sup> Ou, plus littéralement, «sous le rapport de la séparation».

<sup>53</sup> *upalabdhilakṣaṇaprāptir... yasya nāsti*, littéralement, «de ce qui n'a pas obtenu les caractéristiques de la perception». Sur le composé *upalabdhilakṣaṇaprāpta* chez Dharmakīrti, voir par exemple KELLNER 2003, p. 124.

<sup>54</sup> Abhinavagupta ne veut pas dire par là que le démon serait *absolument* imperceptible (auquel cas, dans le système de la Pratyabhijñā qui met en équivalence l'être et la manifestation, le démon serait un pur et simple néant: cf. n. 116 ci-dessous), mais seulement que le démon est par nature imperceptible *pour nous*, sujets humains (cf. KELLNER 1999, p. 196, dans un contexte bouddhique: «a *piśāca* can be perceived by a fellow *piśāca*»).

<sup>55</sup> Voir *Bhāskari*, vol. I, p. 373: *tatra — tasmin śuddhabhūtalagrahaṇasamaye*, «“*tatra*” [signifie:] au moment de l'appréhension du sol nu».

<sup>56</sup> Le passage est difficile (cf. ci-dessus, n. 50: à l'évidence, ceux qui ont copié les manuscrits de l'ĪPV ont eux aussi éprouvé des difficultés à le comprendre), et pour tenter d'aplanir autant que possible cette difficulté, j'ai opté pour une traduction dont la structure s'éloigne quelque peu de celle du texte sanskrit. Abhinavagupta est en train de donner deux exemples d'entités qui ne «remplissent pas les conditions [nécessaires à] une perception» (*upalabdhilakṣaṇaprāptir... yasya*), autrement dit, *dont on n'a pas la certitude qu'elles seraient perçues si elles étaient présentes*: d'une part, toute entité par nature imperceptible (c'est le cas des démons: si un démon était présent sur le sol, je n'en saurais rien, car sa nature est de n'être pas visible, du moins pour les êtres humains); d'autre part, le son qui pourrait être présent mais inaudible, car on ignore si les éléments nécessaires à sa percep-

qu'est la perceptibilité doit nécessairement entrer en jeu, dans ce cas où l'on a affaire au non-être en tant qu'absence, ce n'est pas le même moyen [par lequel on prend conscience du non-être].

Abhinavagupta commence ici par distinguer deux types de non-être: le non-être sous le rapport de l'identité (*tādātmya*), c'est-à-dire la relation d'altérité (A n'est pas B); et le non-être qui est séparation ou non-concomitance (*vyatireka*), autrement dit, l'absence (A n'est pas là où B se trouve). La distinction est d'importance, car nous ne prenons pas conscience de ces deux formes de non-être de la même manière. Dans le cas de l'altérité, le bouddhiste a raison de dire que la simple détermination de l'objet suffit: si je sais que ce qui est devant moi est un pot, je sais par là même que ça n'est pas un démon, ni un son, etc.; le concept du pot permet à lui seul d'exclure de cet objet tout ce qu'il n'est pas, si bien que prendre conscience de la présence du sol, c'est indissociablement prendre conscience que le sol n'est pas pot. Dans le cas de l'absence, cependant, il n'en va pas de même: pour qu'on puisse déterminer si un objet est absent sur le sol, il ne suffit pas que l'on ait conscience du sol — il faut encore que cette perception du sol ne s'accompagne pas de la perception d'une autre entité dont on sait par ailleurs qu'elle serait perceptible si elle était présente<sup>57</sup>.

tion (tels qu'un organe auditif en bon état) sont réunis. En effet, pour avoir la certitude que les conditions de sa perception sont réunies dans telle circonstance particulière (et que, par conséquent, il n'y a pas de son ici, car il serait perçu s'il était présent), il faut que le sujet entende *autre chose* (fût-ce le son subtil de son propre souffle vital) au moment même où il s'attend à percevoir tel son particulier (ce qui l'assure qu'il n'est pas sourd, et qu'il serait par conséquent capable d'entendre un son si ce son était présent). Voir *Bhāskarī*, vol. I, p. 373: *yad vastvantaram āntaraprāṇaspaṇḍādījanītaśabdādirūpaṃ kim api vastu*. «[Il n'y a pas d'appréhension de] “quelque chose d'autre”, [autrement dit,] n'importe quelle chose consistant par exemple en un son produit par la vibration du souffle interne, etc.». Cf. *ĪPV*, vol. I, p. 303, cité ci-dessous: pour que le sujet percevant soit assuré que le son serait perçu s'il était présent à l'endroit même où le sol est perçu, il faudrait qu'il puisse combiner en une seule cognition la perception du sol et celle d'un son quelconque, mais c'est là une impossibilité, car selon les logiciens bouddhistes eux-mêmes, on ne saurait combiner les objets d'organes sensoriels distincts en une seule cognition (voir *NBT*, p. 101-102, cité ci-dessous, n. 73), si bien qu'on ne peut juger si un goût est présent dans une forme visuelle par exemple (ce dernier exemple est mentionné dans *ĪPV*, vol. I, p. 304-306; voir ci-dessous; cf. le fragment de la *Vṛtti* dans TORELLA 2007a, p. 479 et l' *ĪPVV*, vol. I, p. 281, cités ci-dessous, n. 115). Sur les solutions proposées par les commentateurs de Dharmakīrti pour résoudre cette difficulté, voir KELLNER 2007, p. 52-55.

<sup>57</sup> Cf. *Vṛtti ad ĪPK* I, 7, 8, p. 34: *kevalabhūtalajñānād bhūtalasyāghaṭātmāḥ sidhyati*,

Les philosophes de la Pratyabhijñā n'inventent pas cette distinction entre le non-être comme altérité et le non-être comme absence: ils l'empruntent aux logiciens bouddhistes<sup>58</sup> dont ils emploient ici la terminologie de manière ostentatoire, en particulier lorsqu'ils mentionnent la condition de la perceptibilité (*dr̥śyatva*) définie littéralement comme «l'obtention des caractéristiques de la perception» (*upalabdhilakṣaṇa-prāpti*)<sup>59</sup>. Selon les logiciens bouddhistes eux-mêmes, en effet, nous prenons conscience qu'un pot ne se trouve pas dans tel endroit particulier non pas seulement parce que nous savons grâce au processus conceptuel d'exclusion que le sol n'est pas le pot, mais encore, parce que nous ne percevons pas de pot à cet endroit précis, et parce que nous réalisons que si le pot était présent, il serait perceptible, dans la mesure où toutes les conditions de sa perception sont réunies<sup>60</sup>. Utpaladeva et Abhinavagupta accusent donc leurs rivaux bouddhistes d'étendre de manière parfaitement injustifiée<sup>61</sup> l'explication par le processus de simple exclusion

*na tu tatrādhāre bhinno darśanayogyo'pi ghaṭo nāstīti.* «Grâce à la cognition du sol nu, on établit le fait que le sol n'est pas un pot; mais pas le fait que sur ce support, il n'y a pas de pot qui soit distinct [du sol] tout en étant susceptible d'une perception [s'il est présent]».

<sup>58</sup> Voir par exemple NBT, p. 207, où Dharmottara distingue clairement les deux formes de non-être, le premier (qu'Utpaladeva et Abhinavagupta désignent comme le non-être d'altérité) résultant d'une contradiction qui est une simple «exclusion mutuelle», tandis que le second (qu'Utpaladeva et Abhinavagupta désignent comme le non-être d'absence) résulte d'une contradiction qui est une «non-coexistence»: *sakale vastuny avastuni ca parasparaparīhāravirodhaḥ. vastuny eva katīpaye sahānavasthānavirodhaḥ. tasmād bhinnavyāpārau bhinnaviśayau ca.* «Et la contradiction [qui consiste en une] exclusion mutuelle (*parasparaparīhāra*) concerne toute chose réelle ou irréaliste; [tandis que] la contradiction [qui consiste en] la non-coexistence (*sahānavasthāna*) concerne seulement certaines choses réelles [qui sont susceptibles d'être perçues]. Par conséquent, [les deux contradictions] ont des fonctions différentes et des objets différents».

<sup>59</sup> Voir ci-dessus, n. 53.

<sup>60</sup> Cf. NB II, 12, cité ci-dessus, n. 39, et la glose de Dharmottara (NBT, p. 101): *upalabdhilakṣaṇaprāpto dr̥śya ity arthaḥ.* «[Le pot dont on nie la présence sur le sol] "remplit les conditions [nécessaires à] une perception", autrement dit, il est perceptible». Sur la nature de ces conditions selon les commentateurs de Dharmakīrti, voir KELLNER 1999, p. 197. Sur la récurrence de ce composé dans les commentaires d'Abhinavagupta, voir RATIÉ 2006, p. 43, n. 10.

<sup>61</sup> Voir ĪPV, vol. I, p. 299: *kuta iti ced atiprasaṅgād iti brūmaḥ. tam eva darśayati.* «Si [quelqu'un nous demande] pourquoi [le non-être en tant qu'absence n'est pas connu par le même moyen que le non-être en tant qu'altérité], nous répondrons: parce que si tel était le cas, [on tomberait dans la faute logique] consistant en une extension injustifiée (*atiprasaṅga*). C'est précisément ce qu'[Utpaladeva] montre [dans le vers suivant]...».

mutuelle (grâce auquel nous devenons conscients de l'altérité des choses) à notre conscience de l'absence, et de commettre cette faute en toute connaissance de cause, puisque Dharmakīrti et ses partisans reconnaissent eux-mêmes la différence qui sépare les deux types de non-être<sup>62</sup>. Les bouddhistes ne peuvent donc légitimement affirmer qu'il existe une analogie entre, d'une part, la conscience de la contradiction de la cognition de l'argent par celle de la nacre, et d'autre part, la conscience du non-être du pot et la cognition du sol nu: la cognition du sol nous fait certes savoir que le sol n'est pas pot — mais pas qu'il n'y a pas de pot sur le sol.

### Le sol est toujours nu: comment les bouddhistes échouent à rendre compte de la conscience de l'absence

Mais précisément, comment savons-nous qu'il n'y a pas de pot sur le sol? Dans le vers suivant, Utpaladeva s'attaque à l'explication bouddhique de la conscience de l'absence:

*viviktaṃ bhūtaṃ śaśvad bhāvānāṃ svātmaniṣṭhiteḥ | tat kathaṃ jātu tajjānaṃ bhinnasyābhāvasādhanam //*<sup>63</sup>

Le sol est *toujours* nu (*vivikta*), car les choses sont confinées à elles-mêmes (*svātmaniṣṭhiti*); par conséquent, comment la cognition du [sol] pourrait-elle

<sup>62</sup> Ainsi, comme R. Torella l'a fait remarquer (voir TORELLA 2002, n. 13, p. 141), dans le HB, Dharmakīrti lui-même envisage l'objection selon laquelle la pure et simple exclusion de ce qui est autre ne peut suffire à produire la conscience de l'absence, car si tel était le cas, il en résulterait une conscience de l'absence de *toutes choses* (à l'exception de ce qui est effectivement perçu), si bien qu'on ne pourrait jamais avoir conscience de l'absence d'une chose particulière: la vue du sol engendrerait la conscience de l'absence des innombrables entités qui ne sont pas le sol, et non pas seulement du pot (cf. HB, p. 26: *yady ekaparicchedād evānyavyavacchedaḥ sidhyati, sarvasyānyasyāviśeṣeṇa tatrābhāvasiddhir bhavet...* «Si l'exclusion de ce qui est autre est produite par la simple détermination d'une [chose], il devrait s'ensuivre à l'égard de cette [chose] l'établissement du non-être de tout ce qui est autre sans distinction aucune...»). Dharmakīrti échappe à cette objection en précisant que dans le cas de la «non-perception» (*anupalabdhi*) par laquelle nous prenons conscience de l'absence, «l'autre» qui doit être exclu n'est pas *tout* autre, mais seulement cet autre qui serait susceptible d'être perçu s'il était présent, et il conclut (*ibid.*, p. 27): *tasmād yathoktād evānupalambhāt kvacit kadācit kasyacid abhāvasiddhiḥ*. «Par conséquent, à partir de la non-perception telle qu'on l'a décrite, on établit le non-être d'une certaine chose, à un certain moment, à un certain endroit». Les logiciens bouddhistes distinguent donc clairement les deux formes de non-être en affirmant qu'elles ne sont pas connues de la même manière (cf. NBT, p. 207, cité ci-dessus, n. 58).

<sup>63</sup> ĪPK 1, 7, 9.

être parfois [— et non toujours —] le moyen d'établir le non-être de [quelque chose] qui est distinct [du sol]?

Abhinavagupta explique:

*vidyamāne'pi ghaṭe bhūtaḥ śuddham eva, na hi bhāvā miśrībhavanti, tataś ca tadāpi śuddhabhūtalajñānam astīti saty api ghaṭe katham abhāvo vyatirekeṇa na vyavahriyate'tra bhūtale ghaṭo nāstīti? tajjñānam iti viviktabhūtalabhāgajñānam jātv iti kasyāṃcid eva daśāyāṃ ghaṭāsaṃnidhānarūpāyāṃ bhinnasya ghaṭasyābhāvaṃ sādhayati na tu sarvadeti kena prakāreṇa bhavet? etenātra bhūtale piśāco nāstīti api syād ity āpatitaṃ mantavyam*<sup>64</sup>.

Même lorsqu'un pot est présent, le sol est absolument nu; car les choses ne sont pas combinées (*na... miśrībhavanti*). Et par conséquent, même au moment [où le pot est présent, on doit avoir] une cognition du sol nu. Comment se fait-il donc que le non-être [du pot] en tant qu'absence (*vyatireka*) ne soit pas expérimenté dans l'existence pratique sous la forme «sur ce sol il n'y a pas de pot» *même quand il y a un pot?* [Selon l'adversaire,] «la cognition de cela», autrement dit, la cognition d'une portion de sol nu, établit le non-être du pot qui en est distinct «parfois», [c'est-à-dire] seulement dans certaines conditions consistant en l'absence (*asaṃnidhāna*) du pot, et non pas en toutes circonstances — comment est-ce possible? [Et] pour la [même] raison, il faut considérer qu'il s'ensuit que cette [cognition] aussi doit avoir lieu: «sur ce sol, il n'y a pas de démon»!

Selon les logiciens bouddhistes, les choses ne sont pas combinées ou mélangées (*miśra*): elles n'existent pas en relation (*sambandha*) les unes avec les autres, car les relations que nous appréhendons entre elles (de co-présence ou non, de contradiction, de dépendance, etc.) ne sont que des constructions conceptuelles. Ainsi Dharmakīrti a-t-il écrit dans la *Sambandhaparīkṣā* (un petit traité tout entier consacré à la réfutation de la réalité de la relation):

*tau ca bhāvau tadanyaś ca sarve te svātmani sthitāḥ / ity amiśrāḥ svayaṃ bhāvās tān miśrayati kalpanā* //<sup>65</sup>

Et les deux entités (*bhāva*) [censées être en relation], ainsi que [la relation censément] distincte de [ces deux entités], reposent toutes en elles-mêmes (*svātmani sthitāḥ*); par conséquent, les entités ne sont pas combinées (*amiśra*) en elles-mêmes: c'est la construction conceptuelle qui les combine (*miśrayati*).

<sup>64</sup> ĪPV, vol. I, p. 299-300.

<sup>65</sup> SP 5.

Dharmakīrti voit dans la relation le simple produit d'une construction conceptuelle. Il considère donc qu'elle n'est pas réelle au sens ultime, contrairement à l'objet visé par la perception, lequel est une entité absolument singulière (*svalakṣaṇa*)<sup>66</sup>. La perception, tant qu'elle n'a pas encore été informée et déformée par le concept, ne nous livre que la présence d'un je-ne-sais-quoi absolument indéterminé, unique et instantané. Utpaladeva, qui connaît bien la *Sambandhaparīkṣā*<sup>67</sup>, souligne ici la conséquence de la thèse de Dharmakīrti: pour un bouddhiste, «le sol est toujours nu» — autrement dit, il n'est jamais perçu en tant qu'il serait connecté à une autre entité comme le pot, mais en tant qu'il «repose en lui-même» (*svātmani sthitaḥ*) selon l'expression de la *Sambandhaparīkṣā*<sup>68</sup>, et c'est par après que nous édifions un monde factice de connexions sur des perceptions instantanées irréductiblement distinctes dont chacune ne révèle que l'ineffable présence d'un singulier.

Dans ces conditions, demande Abhinavagupta, comment les bouddhistes peuvent-ils affirmer que la perception du sol nu nous livre parfois le savoir que le pot n'est pas là? Car selon leur propre doctrine, la perception du sol, qui est toujours l'appréhension d'une entité singulière dépourvue de toute relation, ne peut jamais être perception du sol supportant le pot, ce qui suppose une relation entre contenant et contenu, ou entre support et supporté (*ādhārādheyatā*)<sup>69</sup>. Nous devrions par consé-

<sup>66</sup> Sur cette dichotomie dharmakīrtienne entre perception et concept, voir par exemple NB I, 4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*. «Parmi les deux [sortes de cognitions], la perception directe (*pratyakṣa*), dépourvue de construction mentale (*kalpanā*), n'est pas erronée». Elle n'est «pas erronée» parce que, tandis que la cognition conceptuelle ne nous présente qu'une généralité «construite» et donc artificielle, la perception directe, qui appréhende une entité singulière, est notre seul authentique contact avec le réel (voir NB, I, 14: *tad eva paramārthasat*, «Seul le [singulier] existe au sens ultime»).

<sup>67</sup> Utpaladeva est en effet l'auteur d'un autre petit traité, la SS, écrit en réponse à la SP de Dharmakīrti.

<sup>68</sup> Le terme *vivikta* signifie en effet «nu» au sens de «vide», «solitaire», «isolé» — en bref, il indique l'absence de toute connexion avec autre chose. Cf. ĪPVV, vol. II, p. 383: *svātmaniṣṭhataiva paramārthato viviktatvam*. «[On dit que le sol est nu, or] être nu (*vivikta*), en réalité, ce n'est rien d'autre qu'être confiné à soi-même (*svātmaniṣṭha*)».

<sup>69</sup> Cf. par exemple ĪPVV, vol. II, p. 382: *tādātmyenābhavaḥ saṃbhāvvyate nāma, eṣa tu vākyaṛtho na syān na saṃbhāvvyate* — *yat kila tatrādadhāre ghaṭo na. ekasyaiva hi katham ādhārādheyatā?* «[Dans le système de l'adversaire bouddhiste,] le non-être sous le rapport de l'identité est certes possible, mais [comme le dit Utpaladeva dans sa *Vivṛti*.] “la phrase [suivante] est dénuée de sens”; [autrement dit,] ne peut pas avoir de sens: “sur ce support,

quent avoir conscience de l'absence du pot dès lors que nous percevons le sol — ce qui est absurde, puisqu'il nous arrive de percevoir le sol alors qu'un pot s'y trouve. Et si la perception du sol (qui est toujours perception du sol seul, à l'exclusion de tout ce que le sol n'est pas) suffit à produire la conscience de l'absence du pot, le non-être d'altérité et le non-être d'absence se trouvent une fois de plus indûment confondus: on ne voit plus guère ce qui les distingue<sup>70</sup>, si bien que, comme Abhinavagupta le fait remarquer ici, contrairement à ce que prétendent les logiciens bouddhistes, la perception du sol doit nous conduire à la conscience de l'absence d'un objet même s'il est réputé par nature imperceptible, tel un démon.

Les philosophes de la Pratyabhijñā s'attaquent ici à un point délicat dans le système dharmakīrtien: d'une part, la relation d'association (*sāhitya*) entre le sol et le pot n'existe pas au sens ultime (car cette association n'est aucun des deux objets perçus, mais elle n'est pas non plus quelque entité unique qui les transcenderait)<sup>71</sup> — elle n'est donc qu'une construc-

il n'y a pas de pot". Car comment une seule [entité] posséderait-elle une relation entre support et supporté?».

<sup>70</sup> Cf. ĪPVV, vol. II, p. 383: *anena tajjñānaṃ bhūtalajñānaṃ jātu kathaṃ bhinnābhāvasādhanam? api tu sadaiva syāt tādātmyābhāvasādhanavat*. «Par conséquent, comment "la cognition de cela" — [c'est-à-dire] la cognition du sol — serait-elle parfois ce qui permet d'établir le non-être de quelque chose qui est distinct [du sol]? Bien plutôt, cette [cognition du sol nu] devrait être absolument toujours [ce qui établit l'absence d'autre chose sur le sol], comme dans le cas de l'établissement du non-être sous le rapport de l'identité».

<sup>71</sup> Voir par exemple *Vṛtti ad I*, 7, 9, p. 34: *bhūtaṃ abhūtalaviviktaṃ sadaiva tat kathaṃ tajjñānaṃ kadācid eva tatra bhinnaghaṭābhāvaṃ sādhatay? bhinnaghaṭāviviktatā ca bhūtalasya kādācitkaṃ rūpaṃ syād yadī ghaṭasahitatāpi kadācid svarūpaṃ bhavet, na tv evam. padārthau dvāv eva svātmapariniṣṭhitau, sāhityaṃ na tadatiriktaṃ ubhayātma-kam ekarūpaṃ*. «Le sol est absolument toujours dépourvu (*vivikta*) de ce qui n'est pas le sol; par conséquent, comment pourrait-il établir parfois seulement [et non toujours] l'absence d'un pot qui en est distinct là, [à l'endroit du sol]? Et le sol pourrait avoir pour forme occasionnelle d'être dépourvu de tout pot qui en soit distinct [seulement] s'il avait aussi, parfois, la forme qu'est l'association (*sahitatā*) avec le pot; mais il n'en va pas ainsi. [Car] deux choses sont respectivement confinées à elles-mêmes, [et] l'association (*sāhitya*) n'a pas une forme unique qui consisterait à la fois [en sol et en pot] et qui en serait [néanmoins] distincte». C'est là, en effet, une impossibilité selon Dharmakīrti lui-même: dans la SP, il souligne que la relation ne peut être conçue en termes d'«union de formes» (*rūpaśleṣa*), car elle est alors conçue contradictoirement à la fois comme une et comme deux. Voir SP 2: *rūpaśleṣo hi sambandho dvitve sa ca kathaṃ bhavet / tasmāt prakṛtibhinnānaṃ sambandho nāsti tattvataḥ //* «Car la relation est une union de formes;

tion surimposée sur une réalité parfaitement dépourvue de toute connexion. D'autre part, l'appréhension du non-être comme absence d'une chose là où il s'en trouve une autre *suppose une forme de synthèse*<sup>72</sup>: pour prendre conscience qu'A n'est pas présent là où se trouve B, la conscience doit être capable d'embrasser en quelque manière les deux entités. Les logiciens bouddhistes eux-mêmes le reconnaissent. Ainsi, selon Dharmakīrti, nous prenons conscience de l'absence d'une chose lorsque nous ne la percevons pas alors que nous savons qu'elle serait perçue si elle était présente; or selon lui, nous savons ainsi qu'une entité serait perçue si elle était présente pour la raison que si elle était perçue, elle serait « combinée en une seule cognition » (*ekajñānaśamsargin*) avec autre chose que nous sommes en train de percevoir actuellement. Dans le cas du pot donc, selon les logiciens bouddhistes, nous savons qu'il n'est pas présent sur le sol précisément parce que nous voyons le sol — or si le pot était présent sur le sol, nous percevrions à la fois le pot et le sol combinés en une seule et même cognition<sup>73</sup>; la conscience de la

mais s'il y a deux [entités en relation,] comment pourrait-il y avoir [une telle union]? Par conséquent, en réalité, il n'existe pas de relation entre des [choses] qui sont par nature distinctes». C'est contre cette thèse qu'Abhinavagupta affirme dans l'IPV, vol. I, p. 294 (cité ci-dessus) que dans le système śivaïte non dualiste, les relations sont réelles (*satya*).

<sup>72</sup> Sur l'importance de la notion de synthèse (*anusandhāna*) dans la Pratyabhijñā, voir par exemple RATIÉ 2006.

<sup>73</sup> Voir par exemple NBT, p. 101-102, où Dharmottara explique qu'on sait que les conditions de perception d'une chose sont réunies précisément parce qu'on perçoit une autre chose capable d'être « combinée en une seule cognition » (*ekajñānaśamsargin*) avec la chose absente: *atha yo yatra nāsti sa kathaṃ tatra dṛśyaḥ? dṛśyatvasamāropād asann api dṛśya ucyate. yaś caivaṃ sambhāvyate: yady asāv atra bhaved dṛśya bhaved iti, sa tatrāvidyamāno'pi dṛśyaḥ samāropyah. kaś caivaṃ sambhāvyah? yasya samagrāṇi svāmbanadarśanakāraṇāni bhavanti. kadā ca tāni samagrāṇi gamyante? yadaikajñāna śamsargivastvantaropalambhaḥ. ekaindriyajñānagrāhyaṃ locanādipranidhānābhikumukhaṃ vastudvayam anyonyāpekṣam ekajñānaśamsargi kathyate. taylor hi sator naikaniyatā bhavati pratipattir yogyatāyā dvayor apy aviśiṣṭatvāt. tasmād ekajñānaśamsargiṇi dṛśyamāne saty ekasminn itarat samagradarśanasāmagrīkaṃ yadi bhaved dṛśyam eva bhaved iti sambhāvitaṃ dṛśyatvam āropyate.* «Mais comment ce qui n'est pas dans tel [endroit] y serait-il perceptible (*dṛśya*)? [Nous répondons:] bien que [cela] n'existe pas [à cet endroit], on dit que cela est perceptible à cause de la surimposition (*samāropa*) de cette perceptibilité [sur ce qui est effectivement perçu]. Et bien qu'on ne soit pas en train de faire l'expérience à cet [endroit]-là de ce qui est ainsi imaginé (*sambhāvyate*): "si ceci était ici, il serait perceptible", on l'y surimpose [comme étant] perceptible. Et qu'est-ce qui est ainsi imaginé? Ce qui est l'objet d'une perception dont les causes [requis] sont toutes présentes. Et quand comprend-on que ces [causes] sont toutes présentes? Lorsqu'il y a per-

présence d'une entité susceptible d'être perçue en une seule et même cognition avec l'entité dont on doit déterminer l'absence constitue donc une condition nécessaire pour l'établissement de l'absence<sup>74</sup>, et, comme le remarque le bouddhiste mis en scène par Utpaladeva dans la *Vivṛti*, elle est aussi une condition suffisante, car elle permet d'expliquer la conscience de l'absence sans avoir recours à la notion de quelque sujet transcendant les cognitions instantanées<sup>75</sup>.

Mais précisément, selon Utpaladeva, cette notion de combinaison (*saṃsarga*) en une seule perception est contradictoire avec le principe selon lequel la relation est d'ordre conceptuel: Dharmakīrti ne peut affirmer à la fois que les choses ne sont pas combinées (*amiśra*) et que nous sommes capables d'embrasser plusieurs d'entre elles simultanément en

ception d'une autre chose qui est [susceptible d'être] combinée en une seule cognition (*ekajñānasamṣargin*). On désigne comme "[susceptibles d'être] combinées en une cognition" deux choses qui dépendent l'une de l'autre, qui sont les objets d'une cognition relative à un seul organe sensoriel (*ekāindriyajñāna*), sur lesquelles se fixe l'attention de l'organe visuel ou [de tout autre organe sensoriel]. Car lorsque ces deux [choses] sont présentes, la cognition n'est pas confinée à l'une [d'entre elle seulement], car il n'y a pas de différence dans la possibilité [d'être perçue] (*yogyatā*) de ces deux [choses]. Par conséquent, lorsqu'on perçoit l'une [de ces deux choses] [susceptibles d'être] combinées en une [seule] cognition (*ekajñānasamṣargin*), on surimpose la perceptibilité imaginée [de l'autre avec cette pensée:] si l'autre était présente, elle serait nécessairement perceptible, [puisque] l'ensemble du complexe [causal requis pour sa perception] est présent». Sur cette notion d'*ekajñānasamṣarga*, voir KELLNER 2007, p. 51-52.

<sup>74</sup> Voir NBT, p. 102: *yāvad dhy ekajñānasamṣargi vastu na niścitam tajjñānaṃ ca na tāvad dṛśyānupalambhaniścayaḥ*. «Car tant qu'on n'a pas déterminé avec certitude [la présence d']une chose [susceptible d'être] combinée en une seule cognition (*ekajñānasamṣargin*) ainsi que la cognition de cette [chose], il n'y a pas de certitude concernant la non-perception de ce qui serait perceptible [si cela était présent]».

<sup>75</sup> Voir TORELLA 2007a, p. 478 (cf. la traduction de R. Torella, *ibid.*, p. 482): *anyathā sarveṣāṃ eva jñānānāṃ ekasvasamvedanarūpāntarmukhacittattvamayasvabhāvābhāve kevalapradeśajñānaprakāśasamaye saghaṭapradeśajñānaṃ nāstīti kathaṃ niścīyate, jñānānāṃ svaprakāśarūpatayā ghaṭādiviśayavadekajñānasamṣargitvābhāvāt. kevalapradeśe hi ghaṭo yadī syāt, tat tatra pradeśajñāne tulyayogyatārūpatvāt so'pi prakāśeta tathā ca saghaṭapradeśajñānam etat syāt, na kevalapradeśajñānam; ataḥ kevalapradeśajñānaṃ svātmānaṃ saghaṭapradeśajñānaviparītaṃ samvedayamānaṃ pradeśam api ghaṭarahitaṃ samvedayata iti ghaṭābhāvasiddhiḥ pradeśe syāt*. «[— Le śivaite:] Sinon, si toutes les cognitions sans exception n'avaient pas une nature consistant en l'être d'une conscience introvertie qui est une conscience de soi unique, lorsque se manifeste la cognition d'un endroit vide, comment établirait-on avec certitude qu'il n'y a pas de cognition de l'endroit accompagné d'un pot? Car les cognitions, parce qu'elles consistent en une manifestation d'elles-mêmes (*svaprakāśa*) [seulement], ne peuvent être combinées en une

un seul acte perceptif<sup>76</sup>. Le bouddhiste doit donc concéder que cette combinaison n'est pas de l'ordre de la perception mais du concept<sup>77</sup>.

Et après tout, pourquoi ne ferait-il pas cette concession? Elle est en accord non seulement avec son principe selon lequel toute relation est une construction mentale factice, mais encore avec la thèse générale qu'il essaie d'établir concernant le non-être: le non-être n'est que non-être, il n'est pas une entité positive dont nous aurions la perception. Cependant, si l'association entre le pot et le sol est construite, elle est factice, et on ne voit pas pourquoi elle aurait lieu parfois et non toujours, puisqu'elle ne reflète pas un état de choses réel qui surviendrait occasionnellement<sup>78</sup>: accepter que l'association du pot et du sol soit le produit d'une élaboration mentale seconde, ce serait une fois de plus renoncer à expliquer pourquoi nous n'avons conscience de l'absence du pot que dans certaines circonstances.

seule cognition (*ekajñānaśamsargi*) visant le pot et [le sol à la fois]. [— Le bouddhiste: On l'établit avec certitude, bien qu'il n'y ait pas d'unité des cognitions,] car dans cet endroit vide, s'il y avait un pot, alors ce [pot] aussi serait manifeste dans la cognition de l'endroit, parce que [le pot et l'endroit] ont pour nature une même capacité [à être perçus] (*tulyayogyatā*). Et ainsi, il y aurait cette cognition de l'endroit accompagné du pot (*saghaṭa*), et non pas la cognition de l'endroit vide; par conséquent, la cognition de l'endroit vide, qui a conscience d'elle-même comme étant opposée à la cognition du lieu accompagné du pot, a aussi conscience du lieu dépourvu de pot; on doit donc établir ainsi l'absence de pot dans cet endroit». Sur cette notion de *tulyayogyatā*, voir le passage du NBT cité ci-dessus, n. 73, et TORELLA 2007a, n. 55.

<sup>76</sup> Voir par exemple *Vṛtti ad I*, 7, 9, p. 34: *jñānam ekaṃ tūbhayābhāśasamsargātmakam apy ekābhāśajñānāntarābhāvarūpam, vastu punaḥ svātmaniṣṭham eva paricchinattīti na vastubalena pradeśadarśanāt pradeśasiddhivad ghaṭābhāvasiddhiḥ*. «Mais même [si l'adversaire réplique qu']une seule cognition, consistant en la combinaison (*samsarga*) des deux manifestations, n'est autre que le non-être d'une autre cognition comportant une [seule de ces deux] manifestations, néanmoins, [la cognition] détermine la chose comme étant strictement confinée à elle-même; par conséquent, l'établissement du non-être du pot n'a pas lieu par la [seule] vertu de la chose [perçue], contrairement à l'établissement du lieu [qui a lieu] grâce à la [seule] perception de ce lieu».

<sup>77</sup> Voir par exemple *ĪPVV*, vol. II, p. 384: *nanu sāhityābhāśanam tarhi kim? vikalpanamātram etad iti brūte kevalam iti*. «Mais alors, que peut bien être la manifestation de l'association (*sāhitya*) [du sol et du pot]? Dans [le passage de la *Vivṛti* commençant par] "c'est seulement...", [Utpaladeva] répond: "ce n'est rien d'autre qu'une construction conceptuelle (*vikalpana*)"».

<sup>78</sup> Voir *ĪPVV*, vol. II, p. 382, où, après avoir expliqué que l'objet de la perception, qui est un, ne peut entrer en quelque relation que ce soit avec autre chose (voir ci-dessus, n. 69), Abhinavagupta ajoute: *kālpanikatve tu sadā syāt*. «Mais si cette [relation] est d'ordre conceptuel, elle doit toujours avoir lieu!».

Le bouddhiste a donc tout intérêt à insister sur le fait que la combinaison entre le pot et le sol est bel et bien de nature perceptive; de fait, dans la *Vivṛti* d'Utpaladeva comme dans la *Vivṛtivimarśinī* d'Abhinavagupta, il explique qu'une seule et même perception doit pouvoir englober plusieurs éléments, car si tel n'était pas le cas, il serait impossible de percevoir fût-ce un pot: il n'y aurait de perception que des atomes qui le composent<sup>79</sup>.

Pendant, même à supposer que cette affirmation ne soit pas contradictoire avec le principe dharmakīrtien selon lequel toute relation est d'ordre conceptuel, Utpaladeva fait remarquer que le bouddhiste est incapable d'expliquer comment, lorsque nous voyons le sol seul, nous prenons conscience de l'absence du pot — car précisément, lorsque nous voyons le sol, nous ne voyons *que* le sol, et la simple conscience de soi (*svasaṃvedana*) de la cognition du sol peut bien nous permettre de nier que le sol soit absent ou qu'il soit pot, mais elle ne peut certes pas nous

<sup>79</sup> Voir le fragment de la *Vivṛti* édité dans TORELLA 2007a, p. 479 (cf. la traduction de R. Torella, *ibid.*, p. 483): *atha saḡhaṭapradeśajñānaṃ ḡhaṭamātrajñānaṃ vā na pradeśajñānād bhinnaṃ sambhavaty ekajātīyarūpaviśeṣaviśayasyāpi cākṣuṣasyaikatvaniyamāt, anyathā ḡhaṭe'pi pratiparamāñujñānabhedāpatter ḡhaṭābhāsa eva na syād.* «[— Le bouddhiste:] Mais la cognition de l'endroit accompagné du pot, ou la cognition du pot seul, ne peut pas être distincte de la cognition de l'endroit, à cause de la nécessité pour une cognition visuelle ayant pour objet des entités particulières dont la nature appartient à une même classe (*ekajātīya*) d'être *une*. [En effet,] si tel n'était pas le cas, même si un pot [était présent], la manifestation même du pot ne pourrait avoir lieu, car il s'ensuivrait une différence entre les cognitions de chaque atome [du pot]!». Cf. ĪPVV, vol. I, p. 278: *kiṃ ca kevalapradeśo ḡhaṭo vānantarūpaparamāñumayaḡ saṃnihitānantāvayavo vā. tatra yāvanti dravyāṇi, tāvanti cet pṛthag jñānāni; tarhi teṣāṃ pṛthak pṛthak svaparakāśatvenaikasamūharūpaprakāśābhāvāt pradeśajñānam eva na bhavet, bhāti ca tat pradeśajñānam iti.* «[— Le bouddhiste:] De plus, l'endroit vide ou le pot consiste en atomes dont les formes sont innombrables, ou bien encore, il a des parties innombrables. À cet égard, si [l'on considère] qu'il y a autant de cognitions distinctes que de substances, puisque ces [cognitions], du fait qu'elles se manifestent par elles-mêmes séparément les unes des autres, n'ont pas de manifestation consistant en leur association en une [seule cognition], la cognition du sol, quant à elle, ne peut jamais avoir lieu; or cette cognition du sol se manifeste!». Affirmer ainsi que la perception est déjà appréhension unifiée d'une multiplicité d'atomes est évidemment problématique dans la perspective du bouddhiste (cf. CHU 2006, p. 215-216, qui mentionne «the problem that the perception of an object consisting of many atoms would not be free of conceptual construction»); cela dit, Dignāga par exemple semble avoir exploité ce problème pour montrer qu'il n'existe rien de tel qu'un objet externe de la perception, en particulier dans l'*Ālambanaparīkṣā* (qu'Abhinavagupta mentionne explicitement dans l'ĪPVV, vol. II, p. 144: voir RATIÉ 2010a, p. 446) et dans le PS 15-16 (voir les remarques dans HATTORI 1968, p. 117-118).

informer de quoi que ce soit concernant le pot, ni même concernant le pot et le sol considérés comme un seul et même objet: il nous faudrait pour cela avoir non seulement la perception du sol seul, mais aussi la perception du sol accompagné du pot — ce qui est impossible, puisque précisément, le pot est absent<sup>80</sup>! Le bouddhiste pourrait répondre que l'absence de cognition du sol accompagné du pot n'est rien d'autre que la cognition du sol nu, de même que la négation de l'absence du pot n'est rien d'autre que la conscience de la présence du pot<sup>81</sup>; mais Utpaladeva montre que tel n'est pas le cas. En effet, dans le cas de la présence et de l'absence du pot, la conscience que le pot n'est pas absent est certes invariablement concomitante avec la conscience de la présence du pot, et ces deux consciences ne sont que deux manières d'exprimer une seule et même cognition; mais dans le cas qui nous occupe, la cognition du sol nu n'est pas équivalente à la négation de la cognition du sol accompagné du pot, puisque, selon les présupposés mêmes du bouddhiste, le sol se manifeste *toujours* comme nu, y compris dans la cognition du sol accompagné du pot<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Voir la *Vivṛti* dans TORELLA 2007a, p. 478 (cf. la traduction de R. Torella, *ibid.*, p. 483): *dviṭīyaṃ tu saḡhaṭapradeśajñānaṃ nāsīti kena jñātaṃ yatas tajñānasaṃvedyaḡ syād api tatra ḡhaṭaḡ, na ca tatra dviṭīyaṃ saḡhaṭapradeśajñānaṃ yadi syāt tan na prakāśeta, na ca prakāśate'to nāsīti vaktuṃ yujyate. tad eva hi paryanuyuktam.* «[— Le śīvaïte:] Mais comment sait-on qu'il n'y a pas une seconde cognition [distincte de la cognition de l'endroit seul et ayant pour objet] l'endroit accompagné du pot, [conscience] grâce à laquelle [on sait que] le pot connu par cette cognition pourrait aussi se trouver là? Et si cette seconde cognition de l'endroit accompagné du pot avait lieu là, elle ne pourrait pas ne pas se manifester; or elle ne se manifeste pas. Par conséquent, on peut à bon droit affirmer qu'elle n'a pas lieu; car c'est précisément cela qui est en question».

<sup>81</sup> Voir *ibid.*: *katham etaj jñānam aḡhaṭapradeśajñāne prakāśata iti tu tenaïva svapra-kāśena svātmā tathā jñāyeta, ḡhaṭe yadvad aḡhaṭābhāvarūpatā.* «[— Le bouddhiste:] Mais [à la question:] “comment cette cognition [de l'endroit accompagné du pot] se manifeste-t-elle au moment de la cognition de l'endroit sans le pot?”, [nous répondons qu]'elle doit elle-même être connue grâce à cette seule [cognition de l'endroit sans le pot] qui est auto-lumineuse, de même que le fait de ne pas consister en une absence de pot [est connu grâce à la simple cognition auto-lumineuse] du pot».

<sup>82</sup> Voir *ibid.*: *dviṭīyaṃ tu saḡhaṭapradeśajñānam arthāntarabhūtam aḡhaṭapradeśajñānābhāvam api na na vyabharati yena tatprakāśād eva saḡhaṭapradeśajñānābhāvo'pi jñāyeta, dviṭīyārthāntarabhūtasahaḡhaṭapradeśajñānābhāvābhāvayor api tasyāḡhaṭapradeśajñānaprakāśasyopapatter ekatarānavyabharāt.* «[— Le śīvaïte:] Mais cette seconde cognition de l'endroit accompagné du pot, qui est autre chose [que la cognition actuelle du sol nu,] n'a certes pas de concomitance invariable (*na na vyabharati*) avec l'absence de la cognition de l'endroit sans le pot — [une concomitance invariable] grâce à laquelle [la conscience de]

Dans un ultime effort pour échapper à la critique śivaïte, le bouddhiste pourrait rétorquer que l'absence du pot est en fait connue non par la simple «conscience de soi» immédiate grâce à laquelle une cognition se sait être conscience du sol nu, mais plutôt, par inférence, à partir du constat que nous ne percevons pas ensemble le pot et le sol dont nous avons pourtant fait l'expérience dans le passé<sup>83</sup>. Mais cette réponse reviendrait à renoncer à la notion d'immédiateté de l'appréhension du non-être: le bouddhiste ne pourrait plus prétendre que l'appréhension du non-être de A n'est que la perception de l'entité positive B<sup>84</sup> et il prendrait ainsi le risque (que Dharmakīrti cherche pourtant à éviter) d'une régression à l'infini. Si, en effet, la non-perception grâce à laquelle on prend conscience de l'absence d'une chose n'était pas la simple perception d'autre chose, cette non-perception devrait être établie en tant qu'absence de perception par une seconde cognition qui serait elle-même non-perception de la perception de la chose, et ainsi de suite<sup>85</sup>. Le bouddhiste

l'absence de cognition de l'endroit accompagné du pot pourrait naître de la simple manifestation [de la cognition de l'endroit vide] —, puisqu'il n'y a de concomitance invariable ni [entre la cognition de l'endroit accompagné du pot et l'absence de la cognition de l'endroit sans le pot,] ni [entre l'absence de la cognition de l'endroit accompagné du pot et la cognition de l'endroit sans le pot], étant donné que la manifestation de la cognition de l'endroit sans le pot est possible dans le cas de la présence comme de l'absence de la cognition de l'endroit accompagné du pot —laquelle est autre chose [que la cognition de l'endroit seul]».

<sup>83</sup> Voir *Vṛtti*, p. 34: *ubhayābhāsaikajñānātmakakāryābhāvāt tu syāt*. «Néanmoins, [le bouddhiste pourrait répliquer:] admettons [donc] que [l'absence du pot est établie par inférence,] à partir de l'absence de l'effet qu'est une cognition unique comportant la manifestation [du sol et du pot] à la fois».

<sup>84</sup> Voir *Vṛtti*, p. 34: *na caivam vyavadhānena pratītiḥ pradeśadarśanād eva tatsiddheḥ*. «Mais la cognition [de l'absence du pot] n'a pas lieu ainsi de manière médiate (*vyavadhānena*), car son établissement surgit de la perception même du lieu!».

<sup>85</sup> Voir TORELLA 2007a (n. 68, p. 484), qui renvoie notamment à PV, *Parārthānumānapariccheda* 274-275: *tasmād anupalambho 'yaṃ svayaṃ pratyakṣato gataḥ / svamātravṛtter gamakas tadabhāvavyavasthiteḥ // anyathārthasya nāstīvaṃ gamyate 'nupalambhataḥ / upalambhasya nāstīvaṃ anyenety anavasthīḥ //* «Par conséquent, cette non-perception (*anupalambha*) est obtenue immédiatement (*pratyakṣataḥ*), par soi-même; ce qui, [dans la perception d'une entité A,] fait connaître la simple existence de soi-même [en tant que perception de l'entité A], est [aussi] ce qui fait connaître l'établissement du non-être d'une [entité B]. Si tel n'était pas le cas, [en effet,] le non-être d'une chose serait connu par non-perception, [mais] le non-être de la perception [lui-même devrait être connu] par une autre [non-perception, etc.]: il y aurait régression à l'infini (*anavasthīḥ*)». Abhinavagupta lui-même souligne ce risque dans l'ĪPVV (vol. I, p. 280: *anavasthāpādako nyāyaḥ*. «L'argument aboutit à une régression à l'infini»).

est par conséquent incapable de rendre compte de notre appréhension de l'absence.

### **L'appréhension du non-être selon la Pratyabhijñā — ou comment le non-être des śivaïtes est plus bouddhique que celui des bouddhistes**

Utpaladeva critique donc la position bouddhique concernant la manière dont nous prenons conscience de l'absence — et en particulier, la thèse selon laquelle l'absence du pot serait connue grâce à la simple conscience de la présence du sol nu.

En fait, les philosophes de la Pratyabhijñā sont loin d'être les premiers à faire ce reproche aux logiciens bouddhistes. Ainsi le *naiyāyika* Jayanta Bhaṭṭa critique-t-il la notion de sol «nu» (*vivikta*), contraignant son adversaire bouddhiste à faire face à une difficile alternative: s'il considère que le sol et le fait qu'il est dépourvu (*vivikta*) de pot sont une seule et même chose, le bouddhiste ne peut expliquer notre appréhension de l'absence du pot grâce à la perception du sol, car le sol doit toujours être appréhendé comme nu, même en présence du pot; mais s'il préfère considérer que le fait d'être dépourvu de pot est quelque réalité distincte du sol, ils admet par là même l'existence du non-être en tant qu'objet de connaissance distinct<sup>86</sup>. Les *bhāṭṭa mīmāṃsaka* recourent au même type d'argument lorsqu'ils s'attaquent aux *prābhākara mīmāṃsaka* (lesquels adoptent *grosso modo* la position bouddhique à l'égard du non-être)<sup>87</sup>.

Il y a cependant entre les deux démarches une différence notable: chez les philosophes brahmaniques qui s'attaquent à la théorie bouddhique du

<sup>86</sup> Voir NM, vol. I, p. 155: *nanu ghaṭaviviktabhūtalopalambabhāve ghaṭānupalambhā ity uktam. tad ayuktam; keyaṃ ghaṭaviviktatā? sā bhūpradeśād abhinnā bhinnā vā? abhede bhūpradeśāviśeṣād ghaṭasannidhāne'pi ghaṭo nāsīti pratipattir jāyeta. bhede'pi nāmi vivādaḥ syāt.* «[Le bouddhiste] explique: “Mais la non-perception du pot [a lieu] lorsqu'il y a perception du sol dépourvu (*vivikta*) du pot!”. Ce raisonnement ne tient pas; [car] qu'est-ce donc, être ainsi dépourvu de pot? Est-ce ou non distinct de l'endroit sur le sol? Si [cela] n'[en] est pas distinct, puisque rien ne distingue [cette propriété] de l'endroit sur le sol, la cognition “il n'y a pas de pot” devrait surgir [à propos de cet endroit sur le sol] même en présence du pot! Mais si [cela] en est distinct, la dispute est [purement] verbale, puisque le bouddhiste admet alors comme nous que le non-être est un objet de connaissance à part entière».

<sup>87</sup> Voir TABER 2001, p. 81, n. 42.

non-être, il s'agit de défendre la thèse d'une existence positive du non-être (au moins à titre d'objet de connaissance); tandis qu'Utpaladeva et Abhinavagupta, tout comme les logiciens bouddhistes, refusent d'accorder quelque forme d'existence indépendante que ce soit au non-être, et les deux śivaïtes acceptent bien volontiers les grandes lignes de la définition bouddhique de l'appréhension du non-être. Pour les philosophes de la Pratyabhijñā, en effet, il ne s'agit pas d'établir que le non-être serait une catégorie d'être à part entière ou un type particulier d'objet de connaissance: il n'est pas question de réifier le non-être, de lui attribuer quelque épaisseur ontologique que ce soit — bien au contraire. Utpaladeva, comme les logiciens bouddhistes, considère que le non-être *n'est que non-être*; car dans un système qui présente l'être comme l'acte par lequel la conscience se manifeste à elle-même<sup>88</sup>, le non-être n'est jamais qu'un des modes de cet apparaître:

*vayaṃ tv ābhāsavastuvādino 'bhāvaṃ viviktam eva bhāvād upagacchāmaḥ. yad uktam abhāvo 'pi budhyamāno bodhāt mabhūta īśvara eveti*<sup>89</sup>.

Mais nous, partisans de la thèse de la réalité des phénomènes (*ābhāsavastuvādin*), nous admettons que le non-être est absolument dépourvu (*vivikta*) d'être. C'est ce qui a été dit dans «Même le non-être, dans la mesure où on en a conscience, n'est autre que le Seigneur, qui est le Soi de la conscience»<sup>90</sup>.

Le non-être n'a aucune existence en soi: il n'est qu'à titre de manifestation de ce pur être qu'est la conscience<sup>91</sup>. Le śivaïte non dualiste joue

<sup>88</sup> Utpaladeva et Abhinavagupta considèrent en effet la conscience non comme une entité ou une substance statique, mais comme un pur dynamisme qui, contrairement aux choses inertes, n'est pas figé dans une essence par laquelle il serait d'avance défini et délimité, et fait être (*bhāvayati*, *Vṛtti ad ĪPK* II, 4, 20, p. 61) les choses en se manifestant librement sous leurs formes variées. L'être (*sattā*) est ainsi défini comme l'activité de la conscience, ou plutôt comme le «fait [qu'elle est] l'agent de l'action d'être» (*bhavanakarṭṛtā*, *ĪPV*, vol. II, p. 257; cf. par exemple *ĪPV*, vol. I, p. 209-210, cité ci-dessous, n. 150): selon les philosophes de la Pratyabhijñā, toute entité, quelle qu'elle soit, n'est que la conscience se faisant être — c'est-à-dire se manifestant — sous telle ou telle forme (voir RATIÉ 2010b, p. 369-378).

<sup>89</sup> *ĪPVV*, vol. II, p. 387.

<sup>90</sup> Je ne connais pas l'origine de cette citation (également mentionnée par Jayaratha: voir n. suivante), mais cf. le passage très semblable de la *ŚDV*, p. 160, cité ci-dessous (n. 154).

<sup>91</sup> Cf. par exemple *TĀ* I, 53 (que Jayaratha introduit ainsi, *TĀV*, vol. I, p. 91: *evaṃ ca na kevalaṃ nilāder jñeyasya bhāvasya prakāśamānavāt prakāśātmakaḥ śivas tattvaṃ yāvat tadabhāvasyāpīty āha*. «Et ainsi, Śiva, qui consiste en conscience manifestante (*pra-*

donc à se présenter comme plus fidèle aux principes bouddhiques que les bouddhistes eux-mêmes: il adopte sans réserve la thèse bouddhique selon laquelle l'appréhension de l'absence n'est jamais que l'appréhension de la présence d'une entité déterminée, mais il montre aussi que ses adversaires dharmakīrtiens ne vont pas au bout de leur propre raisonnement, car ils ne voient pas toutes les conséquences du principe qu'ils ont eux-mêmes formulé<sup>92</sup>. Ainsi, dans le vers suivant, Utpaladeva affirme:

*kiṃtv ālokacayo'ndhasya sparśo voṣṇādiko mṛduḥ | tatrāsti sādhayet tasya svajñānam aghaṭāmatām ||*<sup>93</sup>

Bien plutôt, là, [sur le sol,] il y a une masse de lumière — ou, pour quelqu'un qui est aveugle, une sensation tactile douce, chaude, etc.; la cognition [en sa forme] propre (*svajñāna*)<sup>94</sup> de cette [masse de lumière, etc.] peut établir le fait qu'il ne s'agit pas d'un pot.

*kāśa*), n'est pas seulement, du fait que l'objet de connaissance comme le bleu par exemple se manifeste, la réalité (*tattva*) [de cet objet de connaissance] qui est une entité (*bhāva*): [il est] aussi [la réalité] du non-être (*abhāva*) de cette [entité]. C'est ce qu'[Abhinavagupta] dit [dans le vers suivant]»: *avastutāpi bhāvānaṃ camatkāraikagocarā | yat kuṭyasadaṣṭī neyaṃ dhīr avastv etad ity api ||* «Même l'inexistence (*avastutā*) des entités (*bhāva*) appartient au seul domaine de l'émerveillement [qui est l'essence de toute prise de conscience]; car cette pensée aussi: “ceci n'existe pas”, n'est pas semblable à un mur [inanimé]». Jayaratha commente (*ibid.*), donnant la même citation qu'Abhinavagupta dans le passage de l'ĪPVV mentionné à l'instant: *yato nāsty atra ghaṭa ity evamrūpāpi buddhir bodhasvabhāvātāt kuṭyādiḥpadārthavilakṣaṇā ata eva ghaṭādyabhāvo'pi buddhyamānatvāt paramānandaikaḥanabodhātமாகাশিবস্বভাবা eva ity arthaḥ. tad āhuḥ: abhāvo'pi\* buddhyamāno bodhātmabhūta īśvara eva. [\*abhāvo'pi conj.: abodho'pi TĀV.]* «Puisque même la cognition qui a ce type de forme: “ici, il n'y a pas de pot”, est différente d'un objet inanimé comme un mur, parce qu'elle a pour nature la conscience, pour cette raison même, même le non-être du pot par exemple, parce qu'on en a conscience, a pour seule nature Śiva, lequel consiste en une conscience qui est masse indivise d'une suprême félicité — tel est le sens. C'est ce qui a été dit dans: “même le non-être, dans la mesure où on en prend conscience, n'est autre que Śiva, qui est le Soi de la conscience”».

<sup>92</sup> Voir l'introduction d'Abhinavagupta au vers suivant dans l'ĪPV, vol. I, p. 300: *nav evaṃ vyatirekābhāvaniṣṭho vyavahāro loka tāvad avigītaḥ kasyāncid eva daśāyāṃ dṛṣṭas tatra kā gatiḥ ity āśaṅkya cirantanair aparidṛṣṭaṃ tatsiddhiprakāraṃ darśayati.* «[— Un objecteur:] Mais s'il en va ainsi, comment expliquer l'expérience pratique (*vyavahāra*) fondée sur le non-être en tant qu'absence (*vyatireka*), laquelle, à l'évidence, n'est pas contredite dans le monde, et dont on constate [qu'elle a lieu] dans certaines circonstances seulement? Ayant anticipé cette objection, [Utpaladeva] montre de quelle manière ce [type de non-être] est établi — [une manière] qui n'avait pas été entièrement vue par les Anciens (*cirantana*)».

<sup>93</sup> ĪPK I, 7, 10.

<sup>94</sup> Cf. le commentaire d'Abhinavagupta dans ĪPV, vol. I, p. 302-303, cité ci-dessous, n. 98.

Dans son commentaire, Abhinavagupta commence par insister sur la validité du principe bouddhique selon lequel la conscience du non-être n'est jamais que la conscience de l'être d'autre chose; mais il montre aussi en quoi les bouddhistes se sont montrés incapables d'explorer jusq'au bout les conséquences de ce principe:

*iha bhāva eva bhāvāntarasyābhāva iti vyavahartavya ity ayaṃ tāvad aparitijyāḥ prātīkahaḥ panthāḥ. tatra bhāvasya bhāvāntareṇa ya ādhāryādhārabhāvaḥ sa eva bhāvata dabhāvayoḥ. tataś ca bhūtale ghaṭavyatiriktaṃ vastvantaraṃ śīlādikam ālokapuñjādikam vā yac cākṣuṣe jñāne bhāti, tad eva vyavahriyate bhūtale ghaṭābhāvo bhūtale ghaṭo nāsīti vā. yatrāpi nāsti cakṣurvyāpāro netranimīlanasaṃtamasādau, tatrāpi bhūtale ghaṭocitakaṭhinasparśaviviktaṃ mṛdum uṣṇaṃ śītam anuṣṇāśītaṃ vā gṛhṇaṃ tam evātra ghaṭābhāva iti vyavaharati vāyusparśasya sarvagasyāvāśyambhāvād iti vākyaṛthaḥ<sup>95</sup>.*

À cet égard<sup>96</sup>, on peut dire que le non-être n'est rien d'autre que l'être (*bhāva*) d'une autre entité (*bhāva*); [et] à l'évidence, cette manière [de comprendre le non-être], qui est établie par l'expérience, ne doit pas être abandonnée. Du point de vue de cette [explication du non-être], la relation de support à supporté (*ādhāryādhārabhāva*) entre une entité (*bhāva*) [A] et l'absence (*abhāva*) d'une [entité B] n'est [en fait] rien d'autre que [la relation de support à supporté] entre une entité (*bhāva*) [A] et une entité (*bhāva*) [C] qui est autre [que B]<sup>97</sup>. Et par conséquent, ce qui se manifeste dans une cognition visuelle [tout en étant] une entité autre, différente du pot, sur le sol — par exemple, une pierre, ou bien une masse de lumière, etc. —, c'est précisément ce dont on parle sous la forme «sur le sol, il y a une absence (*abhāva*) de pot», ou bien: «sur le sol, il n'y a pas de pot». Et même dans le cas où il n'y a aucune activité de l'organe visuel — par exemple, quand les yeux [du sujet percevant] sont fermés, ou dans l'obscurité, etc. —, même

<sup>95</sup> ĪPV, vol. I, p. 301-302.

<sup>96</sup> Cf. la n. 145 dans l'édition KSTS: *iha prastute*, «à l'égard du sujet qui nous occupe».

<sup>97</sup> Autrement dit, lorsqu'on pense que tel endroit est dépourvu de pot, en réalité, on ne fait que constater la présence dans cet endroit d'une autre entité qui n'est ni l'endroit lui-même ni le pot. On notera l'intraduisible jeu de mot d'Abhinavagupta ici: *bhāva* désigne l'être en général, et la présence en particulier, mais aussi toute chose pourvue d'une existence (autrement dit, toute entité) et toute relation entre les choses (ainsi, en sanskrit, la relation de cause à effet peut se dire *kāryakāraṇabhāva*, de même que la relation de support à supporté peut se dire, comme ici, *ādhāryādhārabhāva*). Abhinavagupta multiplie donc les occurrences du terme *bhāva*, ce qui a pour effet de souligner le principe ontologique dont il est question: le non-être n'existe pas en tant que tel, car il n'est jamais que l'être (*bhāva*) d'une autre entité (*bhāva*).

dans ce cas, [le sujet,] appréhendant sur le sol quelque chose de doux — [autrement dit, quelque chose de] différent de la sensation tactile dure appropriée pour un pot —, chaud, froid, ou bien ni chaud ni froid, formule précisément cette [sensation tactile] sous la forme «il y a une absence (*abhāva*) de pot ici», à cause de l'existence (*bhāva*) nécessaire de la sensation tactile de l'air qui est présente partout — tel était le sens de la phrase [dans son entier].

L'absence d'une chose n'est jamais que la présence d'autre chose: les bouddhistes ont raison de l'affirmer, mais tort d'en conclure que l'absence du pot n'est rien d'autre que la présence du sol nu. Car la cognition du sol lui-même nous informe seulement de la présence du sol, et nous fait savoir que la chose en train d'être perçue n'est pas tout ce qui n'est pas sol; mais elle ne nous dit pas s'il y a ou non quelque chose sur le sol. L'appréhension de l'absence du pot n'est donc que l'appréhension de la présence d'autre chose sur le sol (et non l'appréhension de l'endroit *vide* lui-même), car jamais nous n'appréhendons une véritable vacuité: ne rien sentir qui soit palpable, c'est en fait appréhender l'air, de même que ne rien voir qui soit visible, c'est en fait voir la lumière — ou encore (comme Abhinavagupta le précise plus loin, après avoir entamé une explication du vers mot à mot)<sup>98</sup>, ne rien entendre, c'est n'entendre que

<sup>98</sup> L'explication débute ainsi (ĪPV, vol. I, p. 302-303): *padārthas tu: kiṃ tv iti svamatopakṣepāya svapratibhā\*-praśnaparāmarśaḥ kiṃ punar atra nyāyāyā iti tatrāha tatra bhūtala ālokacāyas tāvad asti jñeyaḥ, andhasya voṣṇādikaḥ\*\* sparśo'sti, tasyālokacāyasya sparśasya vā yat svajñānam anyaghaṭādivivikṭena svena rūpeṇa jñānam tat karty; tasyālokāder aghaṭarūpatām ghaṭābhāvarūpatām tatra bhūtale sādhyatīti śakyo'yam ity arthaḥ\*\*\*, śaki liṅ ceti liṅ. [\*svapratibhā- P, SOAS, Bhāskarī : pratibhā- J, L, S1, S2, KSTS. \*\*andhasya voṣṇādikaḥ J, L, P, S2, SOAS: andhasyoṣṇādikaḥ S1, KSTS, Bhāskarī. \*\*\*ity arthaḥ conj.]: arthaḥ J, L, P, S1, S2, SOAS, KSTS, Bhāskarī.] «Quant au sens de [chaque] mot [en particulier — le voici.] “Bien plutôt...” (*kiṃtu*), c'est la prise de conscience d'une question qui lui vient à l'esprit sous la forme: “mais quel est donc le point de vue correct à cet égard?”, [et] qui a pour résultat l'exposition de la doctrine [d'Utpaladeva] lui-même. À cette [question, Utpaladeva] répond [en effet]: “là” — c'est-à-dire sur le sol —, assurément, il y a une masse lumineuse qui est l'objet d'une cognition; ou bien, pour quelqu'un qui est aveugle, il y a une sensation tactile chaude, etc. Ce qui constitue la “cognition en sa [forme] propre” (*svajñāna*) de “cela”, [autrement dit,] la cognition de la masse de lumière ou de la sensation tactile en sa forme propre, distincte de [tout] ce qui est autre qu'elle — comme le pot, etc. — est le sujet [de la phrase]. [Ce sujet] établit le fait que “cela”, [à savoir] la lumière, etc., ne consiste pas en un pot — [autrement dit], consiste en une absence (*abhāva*) de pot, “là”, [c'est-à-dire] sur le sol. Le sens [de la forme verbale] est: “cet [agent en] est capable” [car selon la règle paṇinienne,]*

son propre souffle, et, lorsque ce souffle même n'est pas audible, la «résonance intérieure» (*antarnāda*), plus subtile encore, qui anime tout être vivant :

*āntaraprāṇaspandanajanitasūkṣmaśabdākaraṇānāc ca śrotrādisākalyaṃ sambhāvayamānas tam eva śabdāṃ ekajñānasamṣargiṇaṃ śṛṅvañ chabdāntaram niśedhayati nehānyaḥ śabda iti. tatsūkṣmaśabdābhāvam<sup>99</sup> api sūkṣmatamāntarnādāvahitaśrotro vedayate, rasagandhasparśābhāvo'pi dantodakaraṣaṃ tripuṭikāgandhaṃ kāyīyaṃ ca sparśaṃ saṃvedayamānenaiva saṃvedyaḥ. na hy ekajñānasamṣargayogyaṣṭvāntaropalambhena vinopalabdihikāraṇasākalyaniścayo'stīty ekānta eṣaḥ. acirapravṛtta-<sup>100</sup>tattadviśayānubhavakalpitasya tadaiva dhvaṃsānāśaṅkanāt karaṇasya kāraṇasākalyaniścayaḥ kim ekajñānasamṣargitayeti cen na, tattadabhāvopalipsur hi prayatnena tattadindriyādhiṣṭhānaṃ vyāpārayann eva lakṣyate<sup>101</sup>.*

Et quelqu'un qui imagine à titre d'hypothèse (*sambhāvayamāna*) l'ensemble [du complexe causal requis pour la perception d'un son particulier] — l'organe auditif par exemple — parce qu'il entend un son subtil produit par la vibration de son souffle interne, en entendant [seulement] ce même son [capable d'être] combiné en une seule cognition [avec un autre son,] nie [l'existence] d'un autre son [à cet endroit,] sous la forme «il n'y a pas d'autre son ici». [Le sujet] fait aussi l'expérience de l'absence de ce son subtil lorsque son organe auditif est appliqué à la résonance intérieure (*antarnāda*) qui est la plus subtile [de toutes]. Et l'absence d'un goût, d'une odeur ou d'une sensation tactile peut également être expérimentée par celui qui fait seulement l'expérience du goût de la salive, de l'odeur propre au nez, ou de la sensation tactile propre à son corps. Car sans la perception d'une autre entité susceptible d'être combinée en une seule cognition (*ekajñānasamṣargayogya*) [avec l'entité qu'on s'attend<sup>102</sup> à percevoir], il

“l'optatif a le sens d'une capacité” - d'où l'optatif». Sur cette règle, cf. *Aṣṭādhyāyī* III, 3, 172.

<sup>99</sup> *tatsūkṣmaśabdābhāvam* corr.: *tat sūkṣmaśabdābhāvam* KSTS.

<sup>100</sup> *acirapravṛtta*- L, P, S1, S2, SOAS, *Bhāskarī*: *acirapravṛtti*- KSTS; *acira*- J.

<sup>101</sup> *ĪPV*, vol. I, p. 303.

<sup>102</sup> B. Kellner a montré (voir KELLNER 2001) que les commentateurs modernes ont tendance à projeter sur les textes de Dharmakīrti et de ses exégètes indiens une notion qui ne s'y trouve pas lorsqu'ils décrivent *anupalabधि* comme une attente déçue (on désire un pot, on s'attend à le trouver sur le sol, or on ne l'y trouve pas). L'auteur fait d'ailleurs remarquer que la notion d'«attente» («expectation») est ambiguë dans la mesure où elle peut être l'expression du désir de la présence de l'objet aussi bien que d'une simple supposition neutre (voir *ibid.*, n. 13, p. 509-510: «an “expectation” may involve a wish directed at the expected state of affairs, as for instance when a professor says to a student “I expect you to submit your paper by tomorrow”, thereby conveying his wish that the

n'y a pas de certitude concernant [la présence de] l'ensemble des causes [permettant] la perception — c'est là une nécessité. Si [l'adversaire objectait:] «La certitude concernant [la présence de] l'ensemble des causes [de la perception naît] du fait qu'à ce moment précis, il n'y a pas lieu de redouter (*anāśaṅkana*) la destruction de l'instrument [perceptif, étant donné qu'] on se le représente conceptuellement (*kalpita*) comme ayant été engagé (*pravṛtta*) peu avant dans l'expérience de tel ou tel objet; [par conséquent,] à quoi bon cette combinaison [avec un autre objet] en une seule cognition (*ekajñānasamṣargitā*)?», [nous répondrions] qu'il n'en va pas ainsi; car on constate que quelqu'un qui veut appréhender l'absence de tel ou tel objet est nécessairement en train de faire effort pour mettre en action le siège de tel ou tel sens.

Les philosophes de la Pratyabhijñā reprennent à leur compte le vocabulaire dharmakīrtien (par exemple ici, la notion d'*ekajñānasamṣarga*), et ils s'appliquent même à le défendre: Dharmakīrti et Dharmottara ont raison d'affirmer que l'appréhension du non-être suppose l'appréhension d'une entité capable d'apparaître dans une seule et même cognition avec une autre entité qui n'apparaît pas ici et maintenant. Abhinavagupta précise d'ailleurs qu'on ne peut pas leur objecter que cette capacité à être «combiné en une seule cognition» n'est pas nécessaire pour garantir la réunion des conditions de la perception de l'objet absent: on ne peut pas arguer du fait qu'il nous suffit de savoir que nous avons perçu quelque chose d'autre dans un passé proche pour être certains que nos organes

student had better hurry up finishing his thesis. By contrast, an “expectation” may also merely consist in the conception of the expected state of affairs as probable without involving a wish, as for instance when, upon seeing dark clouds gathering in the sky, I utter the statement “I expect it to rain soon”»). B. Kellner concède que le terme *sambhāvita* qui apparaît dans la NBT peut être compris au second sens ainsi défini; mais elle fait remarquer que dans le passage qu'elle examine (p. 118), le terme ne s'applique pas à l'existence du pot, mais à sa nécessaire perception à condition qu'il existe (KELLNER 2001, p. 510). Du point de vue des philosophes de la Pratyabhijñā (et de leurs adversaires bouddhistes tels qu'ils sont mis en scène par Utpaladeva et Abhinavagupta), il semble qu'on puisse bien considérer la conscience de l'absence comme le résultat d'une attente déçue, mais seulement au second sens défini par B. Kellner, autrement dit, comme l'invalidation d'une supposition qu'on a d'abord faite quelle qu'en soit la raison — *qu'on espère la présence ou l'absence* de la chose qu'on s'attend à trouver là. Par ailleurs, chez les śivāites non dualistes du moins, il arrive souvent que l'activité de *sambhāvanā/saṃbhāvana* par laquelle on imagine une présence possible soit décrite comme s'appliquant non pas seulement aux conditions permettant la perception de tel ou tel objet, mais encore à cet objet lui-même (voir par exemple le début d'ĪPV, vol. I, p. 304-306 cité ci-dessous: c'est le pot qui est *asaṃbhāvya*; de même, c'est du démon qu'il y a *saṃbhāvana*, etc.).

sensoriels fonctionnent normalement<sup>103</sup>, car qui cherche à déterminer l'absence d'une chose doit avoir la certitude que l'organe sensoriel concerné fonctionne correctement *ici et maintenant*, et il ne lui suffit pas de savoir qu'il a pu fonctionner dans le passé.

Cependant, tout en défendant la théorie des logiciens bouddhistes, Utpaladeva et Abhinavagupta les accusent de réifier le non-être dans le moment même où ils prétendent montrer que le non-être n'est pas une

<sup>103</sup> Bhāskarakaṅṭha considère que cette objection n'est mentionnée qu'à des fins didactiques (voir *Bhāskarī*, vol. I, p. 380: *atra śiṣyapraśnaṃ śaṅkate'cira iti*. «Il énonce [à présent] l'objection d'un disciple dans *acira...*»). On peut cependant se demander si Abhinavagupta n'est pas en train de faire allusion à la thèse que Jñānaśrīmitra (son contemporain, puisqu'il aurait été actif entre 980 et 1030: voir KAJIYAMA 1966, p. 8-10) a développée dans la SĀC. En effet, contrairement à ses prédécesseurs bouddhistes (voir KELLNER 2007, p. 51-56), Jñānaśrīmitra refuse de considérer la perception d'une autre entité susceptible d'être combinée en une seule cognition comme une condition nécessaire pour déterminer que les conditions de la perception de l'objet absent sont réunies (*cf.* le résumé de la position de son adversaire dans SĀC, p. 1\*: *tac ca śravaṇapāṭavam ekajñānaśamśargivirahe duravadhāram*. «Et cette acuité auditive [qui appartient au complexe causal requis pour la perception de l'objet absent] est impossible à déterminer s'il n'y a pas [perception d'une entité susceptible d'être] combinée en une seule cognition...»). Jñānaśrīmitra considère pour sa part que pour déterminer l'intégrité de l'organe auditif par exemple, il suffit qu'on puisse se souvenir que l'organe a fonctionné correctement quelques instants auparavant, et qu'on n'ait conscience d'aucun événement survenu depuis lors qui soit susceptible d'altérer la capacité de l'organe sensoriel. Voir SĀC, p. 3\*: *nanu katham etad duravadhāraṃ dṛṣṭaśravaṇapāṭavasmarāṇabalavataḥ śrotuṃ pravṛttasya kṣaṇikatve'pi hi visadṛśasahakāripratayāntaravirahe visadṛśadaśāsambhāvābhāvāt? indriyavikārakāriṇo hi pratayā dhātukṣobhāprahārādayo nirṇītaśaktayaḥ svasantāne santānavyākulībhāvahetavaḥ sūpalakṣā eva. anupalakṣitāś tu svaprabhāvabhedaśaṅkāṃ katham iva kṣamante?* «Mais comment [l'acuité de l'organe auditif] serait-elle impossible à déterminer pour celui qui, alors qu'il s'est engagé (*pravṛtta*) [dans l'acte] d'entendre, a le pouvoir de se souvenir (*smaraṇa*) de l'acuité de l'audition dont il a fait l'expérience [quelques instants auparavant]? Car même s'il y a instantanéité, en l'absence d'une autre cognition de la [cause] auxiliaire [qu'est l'organe sensoriel] qui soit différente [des précédentes], il n'est pas possible que [l'organe sensoriel soit dans] une condition différente. Car les conditions qui produisent une altération d'un organe sensoriel — par exemple, une agitation des humeurs corporelles, un coup, etc. —, dont les pouvoirs sont connus avec certitude, sont très faciles à apercevoir (*sūpalakṣa*) dans la série mentale dans laquelle elles ont lieu, en tant que causes d'un état de trouble pour cette série mentale. Quant aux [causes] dont on ne s'aperçoit pas, comment donc permettraient-elles qu'[une série mentale] redoute (*śaṅkā*) une différence dans son propre pouvoir [d'entendre, alors que ces causes demeurent inaperçues]?». B. Kellner, a qui j'ai fait part de cette hypothèse, a estimé qu'il est «rather plausible» qu'Abhinavagupta fasse ici allusion à Jñānaśrīmitra, ajoutant: «I know of no other Buddhist thinker who holds such a position» (courriel du 8 août 2009).

catégorie onto-épistémologique à part entière: ce n'est pas la cognition d'un lieu vide qui nous fait connaître une absence en ce lieu, car dire qu'un lieu vide est perçu, c'est déjà présumer la possibilité *de percevoir le vide* — c'est-à-dire l'absence ou le non-être. Utpaladeva et Abhinavagupta ne sont pas les premiers à faire ce reproche aux partisans de Dharmakīrti<sup>104</sup>, mais au lieu d'y voir l'indice que le non-être est une chose réelle insérée dans le monde ou un objet de connaissance particulier, ils en concluent que les bouddhistes ne sont pas assez fidèles au principe qu'ils ont eux-mêmes énoncé: en dépit de leurs déclarations de principe, dès lors qu'ils sont confrontés à la nécessité d'analyser un exemple concret, tout comme leurs adversaires brahmaniques, *ils font du non-être une chose*, et la manière dont ils rendent compte de la conscience de l'absence du pot sur le sol trahit encore une tendance à considérer le néant comme une substance perceptible.

Utpaladeva prétend donc être plus bouddhiste que les bouddhistes à l'égard du problème du non-être, puisque lui seul effectue réellement la réduction du non-être d'absence au non-être d'altérité que réclament les logiciens bouddhistes<sup>105</sup>: si, comme l'affirme Dharmakīrti, le non-être n'est jamais qu'un être-autre, nous réalisons l'absence du pot en prenant conscience non pas de l'endroit vide qui aurait pu contenir le pot, mais plutôt, d'une entité qui se trouve effectivement dans cet endroit et qui est autre que ce que nous attendions. Le système de la Pratyabhijñā emprunte ainsi à l'arsenal conceptuel bouddhique pour décrire un univers śivaïte absolument plein, sans fissure et sans interstice<sup>106</sup> — un univers d'où seul

<sup>104</sup> Voir ci-dessus, n. 86 et 87.

<sup>105</sup> Les logiciens bouddhistes et les philosophes de la Pratyabhijñā adoptent ainsi une attitude diamétralement opposée à celle du Nyāya, qui, comme l'a fait remarquer B. K. Matilal, consiste bien plutôt à réduire toute altérité à une forme d'absence (voir MATILAL 1968, p. 3: «Absence was accepted as a separate category (*padārtha*) in the earlier Nyāya-Vaiśeṣika school [...]. Moreover, cognitions like “a cloth is not a pot”, “this is not that”, and “this is different from that” were also treated in a similar manner. “A cloth is not a pot” was explained as “a cloth has a *mutual absence of a pot*, i.e., difference from pot”. And a mutual absence was regarded as merely another kind of absence»).

<sup>106</sup> Cf. le terme *ghana* (qui signifie littéralement «dense», «compact», «plein») dans le composé *cidānandaghana* ou *cidānandaikaghana* qu'on retrouve si souvent dans les sources śivaïtes non dualistes (voir par exemple le premier vers du PH: *namaḥ śivāya satatam pañcakṛtyavidhāyine | cidānandaghanaśvāmaparamārthāvabhāsine ||* «Hommage à Śiva, qui, éternellement engagé dans l'accomplissement des cinq activités [cos-

le vide est absent, car le vide n'est jamais que la plénitude envisagée sous le rapport de l'altérité<sup>107</sup>.

miques.] manifeste la réalité ultime de son Soi, masse indivise (*ghana*) de conscience et de félicité».

<sup>107</sup> De ce point de vue, Utpaladeva et Abhinavagupta semblent utiliser la théorie bouddhique du non-être pour mieux fonder philosophiquement une attitude déjà adoptée dans les SpK par exemple. L'auteur des SpK refuse en effet d'accorder aucune valeur ontologique ou sotériologique que ce soit au non-être, critiquant en particulier une pratique d'identification de la conscience au vide (*śūnya*) qui, selon M. Dyczkowski, était notamment préconisée dans certains milieux śivaïtes non dualistes (voir DYCZKOWSKI 1987). Cf. SpK I, 12-13: *nābhāvo bhāvyatām eti na ca tatrāsty amūḍhatā / yato 'bhiyogasaṃsparśāt tad āsīd iti nīścayaḥ // atas tat kṛtrimaṃ jñeyaṃ sauṣuptapadavat sadā / na tv evaṃ smaryamāṇatvaṃ tattatvaṃ pratipadyate //* «Le non-être (*abhāva*) ne saurait devenir un objet de contemplation (*bhāvya*); et dans cette [prétendue contemplation du non-être,] il n'y a qu'hébétude, puisque, du fait qu'on reprend contact avec la pensée discursive [au sortir de cette absorption,] on a la certitude "ceci a existé". Par conséquent, ce [non-être] est toujours un objet de connaissance artificiel, pareil à l'état de sommeil profond; mais être ainsi un objet de souvenir ne donne pas à connaître la réalité [ultime] du [*spanda*]». Abhinavagupta cite souvent ces vers (voir par exemple ĪPVV, vol. II, p. 298; ĪPVV, vol. III, p. 169, p. 281, p. 347, et p. 377). Utpaladeva se livre d'ailleurs à une critique semblable lorsqu'il affirme que le vide n'est encore qu'un objet limité et construit avec lequel le sujet empirique s'identifie à tort au lieu de réaliser qu'il est la conscience absolue. Voir ĪPK I, 6, 4-5: *cittatvaṃ māyayā hitvā bhinna evābhātī yaḥ / dehe buddhāv atha prāṇe kalpīte nabhasīva vā // pramāṭṛtvenāham iti vimarśo 'nyavyapohanāt / vikalpa eva sa parapratīyogyavabhāsajah //* «À cause de l'exclusion de l'autre (*anyavyapohana*) [qu'elle implique,] la prise de conscience "je" en tant que sujet, qui, ayant [apparemment] abandonné l'être de la conscience (*cittatva*) à cause de la *māyā*, se manifeste tout en ne visant qu'[une entité] séparée — [à savoir] le corps, l'intellect, ou le souffle vital, ou encore [le vide] conceptuellement construit [comme étant] semblable au ciel —, n'est qu'une construction conceptuelle (*vikalpa*) qui naît de la manifestation d'une entité contraire (*pratīyogin*) [qui en est exclue en tant qu']autre». Dans son commentaire, Abhinavagupta décrit ainsi la théorie qui fait du vide la réalité à laquelle il convient de s'identifier (ĪPV, vol. I, p. 252): *apare tu tasyā api yogidaśāyāṃ vedyabhāvād aparatvaṃ manyamānā asaṃvedyaparvarūpaṃ yan na kiṃcidrūpaṃ sakalavedyārāśivīnirmuktaṃ śūnyatvān nabhastulyaṃ na tu mahābhūtākāśasvabhāvaṃ pramāṭṛtattvaṃ śūnyabrahmavādisāṃkhyaprabhṛtaya\* āhuḥ. [\*śūnyabrahmavādisāṃkhyaprabhṛtaya J, L, P, S1, SOAS: śūnyabrahmavādīnaḥ sāṃkhyaprabhṛtaya S2, KSTS, Bhāskari.]* «D'autres encore, [à savoir] les partisans du *brahman* vide, les partisans du Sāṃkhya, etc., considérant que, pas plus [que le corps ou le souffle vital,] l'[intellect] n'est [la réalité] suprême, parce que, dans la condition propre aux yogins, il a le statut d'un [simple] objet de connaissance [et non d'un sujet], affirment que la nature véritable du sujet, c'est ce qui n'a aucune forme particulière [dans la mesure où] sa forme est [précisément] l'ensemble de ce qui n'est pas objet de connaissance, [autrement dit,] qui est dépourvu de l'ensemble de tous les objets de connaissance [et] qui est semblable au ciel à cause de sa vacuité, mais qui n'a pas pour nature l'éther, lequel est [encore l']un [des cinq] éléments (*mahābhūta*)». Abhinavagupta souligne un peu plus loin que selon Utpaladeva, c'est là une position intenable, car «le

## Le problème de l'imperceptible

Dans le vers suivant, Utpaladeva affirme :

*piśācaḥ syād anāloko'py ālokābhyantare yathā / adṛśyo bhūtalasyāntar na niṣedhyaḥ sa sarvathā //*<sup>108</sup>

De même qu'un démon, tout en n'étant pas lumière, peut bien être dans la lumière, [puisqu'il est] imperceptible, [de même, le démon peut être] dans le sol; il ne peut être nié à tous égards.

Introduisant ce vers dans l'ĪPV, Abhinavagupta le présente comme la réponse à cette objection :

*nanv evam adṛśyasyāpi piśācāder niṣedhavyavahāro vyatirekeṇāpi prāpnoti, sa hy ālokapuñjo yathā ghaṭād anyas tadvat piśācāder api; tad etad āśaṅkyāha*<sup>109</sup>.

Mais s'il en va ainsi, l'expérience courante de la négation du démon par exemple devient possible en tant qu'absence aussi[, et non pas seulement en tant qu'altérité], bien que [ce démon] soit imperceptible; car de même qu'une masse de lumière est différente d'un pot, de même, [elle est différente] du démon et autres [entités imperceptibles] aussi bien! Ayant anticipé cette objection, [Utpaladeva] formule [le vers I, 7, 11].

La réduction du non-être d'absence au non-être d'altérité opérée par Utpaladeva ne va pas sans une fâcheuse conséquence: si toute conscience

vide (*śūnya*), c'est l'être de la conscience dont la nature comporte seulement une contraction (*saṅkoca*), de même que le non-être du pot, c'est le sol» (ĪPV, vol. I, p. 252-253: *saṅkocamātrarūpaṃ cittatvaṃ śūnyam, bhūtaḥ yathā ghaṭābhāvaḥ*): le non-être n'est encore que l'être de la conscience, mais «contracté», autrement dit, se manifestant comme une entité limitée par l'exclusion de ce qu'elle n'est pas (*anyāpoha*) et par conséquent comme autre que l'entité (tout aussi limitée par exclusion de ce qu'elle n'est pas) actuellement perçue. Il n'existe donc que par la vertu d'une construction conceptuelle (*vikalpa*), puisqu'il n'est que le fruit du mécanisme d'exclusion de l'autre par lequel la conscience se manifeste comme scindée en une multiplicité d'entités objectives distinctes alors que son unité subjective demeure intacte. Cf. ĪPV, vol. II, p. 204-205: *suṣupte pralaye nety abhāvasamādhai ca tāvac chūnyam ākāśakalpam anātmārūpaṃ vedyabhāvocitam aham ity ātmatvena vīkṣyate*. «Dans le sommeil profond, dans la phase de destruction cosmique comme dans la concentration yogique sur le non-être (*abhāvasamādhi*) sous la forme de la négation, c'est le vide (*śūnya*), semblable à un éther, qui est appréhendé comme le Soi (*ātman*) sous la forme "je", [alors qu']il consiste en un non-Soi (*anātmān*) [et que seul] lui convient le statut d'objet de connaissance (*vedya*)».

<sup>108</sup> ĪPK I, 7, 11.

<sup>109</sup> ĪPV, vol. I, p. 304.

de l'absence de X n'est que la conscience de la présence d'une entité autre que X, alors certes, la perception d'une masse lumineuse sur le sol suffit à nous faire prendre conscience qu'il n'y a pas de pot sur le sol, mais la présence de toute entité — y compris celle d'une entité imperceptible, telle un démon — est susceptible d'être niée à cette occasion, puisque, de même que la masse lumineuse perçue est déterminée comme n'étant pas pot, elle est également déterminée comme n'étant pas démon<sup>110</sup>. Or c'est là un problème, car cela revient à nier la possibilité de toute existence au-delà du perceptible; devons-nous donc considérer que tout ce qui est au-delà du champ des organes sensoriels (*atīndriya*) est nécessairement absent?

C'est à une telle objection que Dharmakīrti répond en affirmant que seul ce qui est susceptible d'être perçu peut être considéré comme absent<sup>111</sup>, tandis qu'il doit nécessairement demeurer un doute en ce qui concerne ce qui n'est pas perceptible<sup>112</sup>. Les philosophes de la Pratyabhi-

<sup>110</sup> Cf. l'introduction à ce vers dans le passage parallèle de l'ĪPVV, vol. II, p. 388: *navv asmin pakṣe tādātmyābhāva evaiko vyavahāro na vyatirikṭābhāvaḥ; tataś cāloko ghaṭābhāva iti kṛtvā pradeśe tanniścayākṣipto yathā ghaṭābhāvavyavahāras tadvat piśācābhāvavyavahāro'pi bhaved ālokasyaiva piśācābhāvarūpatvād ity āśaṅkya sūtram*. «[— Un objecteur:] Mais dans cette doctrine [que vous présentez,] seul le non-être sous le rapport de l'identité est susceptible d'être expérimenté dans l'existence pratique, et non le non-être de ce qui est absent; et par conséquent, de même que, dès lors qu'on a réalisé que la lumière est le non-être du pot, l'usage (*vyavahāra*) du non-être du pot dans l'endroit [où se trouve la lumière] est impliqué par cette certitude, de même, l'usage du non-être du démon doit découler du fait que cette même lumière a pour nature le non-être du démon! Ayant anticipé cette objection, [Utpaladeva formule] le vers [suivant]».

<sup>111</sup> Voir ci-dessus, n. 62.

<sup>112</sup> Voir NB II, 47-48: *viprakṛṣṭaviṣayā punar anupalabdhiḥ pratyakṣānumānanivṛttilakṣaṇā saṁśayahetuḥ, pramāṇanivṛttāv apy arthābhāvāsiddher iti*. «En revanche, la non-perception (*anupalabdhi*) dont l'objet est inaccessible (*viprakṛṣṭa*) [et] qui se caractérise par une absence de perception et d'inférence [de cet objet] est une raison qui [ne mène qu'au] doute (*saṁśaya*), parce que l'absence de la chose n'est pas établie, même en l'absence d'un moyen de connaissance». Il est vrai que selon certains commentateurs tibétains de Dharmakīrti, il existe des situations dans lesquelles on peut juger que la non-perception d'une entité imperceptible (*adṛśya*) constitue une raison inférentielle valable (voir TILLEMANS 1995) — une position qui semble *a priori* parfaitement incompatible avec le système dharmakīrtien. Néanmoins, T. Tillemans a montré (*ibid.*, p. 133 sq.) que selon ces commentateurs, ce type d'inférence n'établit pas l'absence ou la présence d'une entité imperceptible, mais seulement la nécessité où le sujet percevant ordinaire se trouve de demeurer dans le doute à l'égard de la présence potentielle d'entités imperceptibles (cf. *ibid.*, p. 134: «in his case what is being negated is the existence of an ascertaining

jñā suivent ici très exactement la démarche dharmakīrtienne: comme le logicien bouddhiste, ils réduisent l'absence à une simple forme d'altérité, mais ils distinguent les deux formes de non-être en affirmant que la première, contrairement à la seconde, ne peut être établie avec certitude que pour une certaine catégorie d'entités — à savoir les entités perceptibles. Ainsi Abhinavagupta explique-t-il:

*ālokapuñjo yady api piśācād vyatirikto yady api cāloko'sty apiśācātmety etāvāt siddhyati tathāpy atra piśāco nāstīty etad aśakyam adhyavasātum. ghaṭo hy ālokapūramadhye'py asaṃbhāvyo ghaṭasaṃnidhau*<sup>113</sup> *tatrālokapūrāpasarpaṇāt, ataś ca siddhyatīdam atra ghaṭo nāstīti, piśācas tu tādr̥kṣvabhāvo yo bhūṭalamadhye'pi ālokamadhye'pi vā bhavan bhūṭalasyālokasya vā tām niviḍatām na pratihanti. ataś cālokamadhye tasya saṃbhāvanāt katham vyatirekeṇa niśedhavyavahārah? evaṃ rūpamadhye rasādeḥ saṃbhāvanāt tasyāpy aniśedhaḥ. yady apy anāloka ālokād anyah piśācas tathāpy asau bhūṭalasyāntar madhye'dr̥śyo bhavatīti saṃbhāvvyate yathā, tadvad evālokasyābhyantare so'stīti saṃbhāvvyata eva. tataś ca yady apy ālokas tato'nya ity anena pathā niśiddhaḥ piśācas tathāpi sarvaprakāreṇa na niśiddha iti tadabhāvanibandhanāḥ katham tatra vavahārāḥ pravartantām iti ślokar̥thaḥ*<sup>114</sup>.

Bien qu'une masse de lumière soit distincte d'un démon, et bien que ceci au moins soit établi: «la lumière ne consiste pas en un démon», néanmoins, il est impossible de déterminer ceci: «ici, il n'y a pas de démon». Car on ne peut pas imaginer un pot à l'intérieur même d'une masse de lumière, parce que la masse de lumière se retire là où le pot est présent; et par conséquent, ceci est établi: «ici, il n'y a pas de pot»; tandis que le démon a une nature telle que, même lorsqu'il existe dans le sol même, ou dans la lumière même, [cette nature] ne brise pas la compacité du sol ou de la lumière. Et par conséquent, à cause de la possibilité d'imaginer sa présence dans la lumière, comment pourrait-on avoir affaire à sa négation du point de vue de l'absence dans l'expérience courante? De la même manière, à cause de la possibilité de l'existence d'un goût par exemple dans une forme visuelle, il n'y a pas de négation [de la présence du goût dans la forme visuelle] non plus. Bien que le démon ne soit pas lumière, [autrement dit,] bien qu'il soit différent de la lumière, néanmoins, de même qu'on peut imaginer ceci à

cognition», et p. 138: «the Tibetan scholastics argue that this type of *anupalabdhī* is proving that we ordinary beings cannot know or say that an imperceptible thing is present»).

<sup>113</sup> Les éditeurs de l'édition KSTS ont supposé qu'il y avait là une élision due au *sandhi* et ont par conséquent édité le composé sous la forme *aghaṭasaṃnidhau*; cependant, étant donné le contexte, il semble évident qu'il ne s'agit pas d'une telle élision.

<sup>114</sup> IPV, vol. I, p. 304-306.

titre d'hypothèse: «le [démon], qui est imperceptible, est dans le sol, [c'est-à-dire] à l'intérieur», exactement de la même manière, on peut parfaitement imaginer à titre d'hypothèse qu'il est dans la lumière. Et par conséquent, même si le démon est nié à cet égard: «la lumière est autre que lui», néanmoins, il n'est pas nié à tous égards; comment donc les manières de parler et d'agir (*vyavahāra*) reposant sur l'absence de ce [démon ou de toute autre entité par nature imperceptible] pourraient-elles avoir lieu à cet endroit? — Tel était le sens du vers.

Nous pouvons nier la présence ici et maintenant de toute entité susceptible d'être perçue, car notre conscience de l'absence de ces entités n'est rien d'autre que notre conscience de percevoir ici et maintenant une entité déterminée qui n'est pas celle que nous imaginons sous la forme d'un objet de perception potentiel. Nous savons que l'entité ainsi niée est susceptible d'être perçue précisément pour la raison indiquée par les logiciens bouddhistes: si deux entités sont susceptibles d'être appréhendées par un même organe sensoriel en une seule cognition, et si nous n'en percevons qu'une, nous pouvons considérer que l'autre est absente. Néanmoins, pour cette raison, notre capacité à déterminer l'absence est *limitée*: ne pouvant déterminer si la mangue est insipide ou non à sa seule vue, nous sommes contraints de la goûter pour savoir si elle possède le goût espéré<sup>115</sup>, et nous ne pouvons jamais être certains que le monde empirique n'est pas peuplé de démons, parce que, par définition, la présence d'une entité par nature imperceptible ne serait en rien incompatible

<sup>115</sup> Voir le fragment de la *Vivṛti* dans TORELLA 2007a, p. 479 (cf. la traduction de R. Torella, *ibid.*, p. 484): *rūpasparśajñānānām bhinnendriyajanyānām anekatvenaivopaḡamāt*, «car il faut admettre que les cognitions de formes visuelles et d'aspects tactiles, [puisqu'elles] sont produites par des organes sensoriels différents, n'existent certes pas sous la forme d'une unité». Voir aussi ĪPVV, vol. I, p. 281: *abhinnendriyajanyajñānagrāhyānām hi ghaṭapaṭādīnām iva saṃnīhitānām eṣa niyamaḥ yad ekajñānagrāhyateti. na ca rūpasparśau rūparasau vā samānendriyagrāhyau, yena tadviṣayam ekam eva jñānaṃ rūpasparśābhāsaṃ sambhāvyaeta rūparasābhāsaṃ vā*. «Car il y a cette nécessité d'être appréhendé en une [seule et même] cognition pour les [objets] appréhendés par une cognition produite par un [seul et] même organe sensoriel, comme par exemple, un pot, une étoffe, etc., qui sont présents [au même endroit]. Et une forme visuelle et un aspect tactile, ou bien une forme visuelle et un goût, ne peuvent être appréhendés par un [seul et] même organe sensoriel, de sorte qu'on pourrait imaginer une seule [et même] cognition les prenant pour objet [et] comportant [à la fois] la manifestation d'une forme visuelle et d'un aspect tactile, ou bien [à la fois] la manifestation d'une forme visuelle et d'un goût».

avec la présence de ce que nous sommes en train de percevoir<sup>116</sup>. Comme Utpaladeva lui-même le remarque, de ce point de vue, une fois de plus, il se conforme à la théorie de ses adversaires<sup>117</sup>, et il prétend seulement avoir reformulé — de manière certes plus adroite que ses prédécesseurs bouddhistes — la théorie dharmakīrtienne du non-être.

### L'impossibilité d'une contradiction rétrospective dans la perspective bouddhique

En effet, comme on l'a constaté, pour les philosophes de la Pratyabhiññā, la faiblesse de cette théorie tient moins à sa manière de présenter le non-être lui-même qu'à son incapacité à rendre compte de la synthèse cognitive qu'elle implique pourtant. Les commentaires à I, 7, 9 insistent déjà sur ce point, et les vers I, 7, 12 et I, 7, 13 reviennent en détail sur le problème de la synthèse cognitive, car Utpaladeva peut à présent retour-

<sup>116</sup> Évidemment, cette théorie qui fait place à la présence potentielle de l'invisible ne va pas sans poser un problème délicat dans un système selon lequel être, c'est apparaître. Sur la manière dont les philosophes de la Pratyabhiññā le résolvent, voir par exemple ĪPVV, vol. II, p. 392: *yady api madhye na kiñcid ālokyate, tathāpi rūpādayas tathā tatra paramāṇutayā sthitā yathā ta evāsmadādibhir na dṛśyante, sarvajñena tu dṛśyanta eva*. «Même si on ne voit rien [d'autre] dans [tel ou tel objet qui, lui, est perçu], néanmoins, la forme visuelle et autres [éléments perceptibles tels que l'aspect tactile, etc.] se trouvent là, sous la forme d'atomes (*paramāṇu*), d'une manière telle qu'ils ne sont pas perçus par nous, [sujets empiriques qui nous identifions à un corps particulier], et par les autres [variétés de sujets limités]; mais ils sont bel et bien perçus par un omniscient». L'invisible n'est jamais qu'un invisible relatif (même dans le cas de l'invisible par nature): c'est par rapport aux différents types de sujets limités qu'il n'est pas perceptible, mais selon les śivaïtes non dualistes, pour la conscience absolue — et pour quiconque a suffisamment réalisé son identité avec la conscience absolue pour acquérir l'omniscience —, rien n'est imperceptible.

<sup>117</sup> Voir *Vṛtti*, p. 35: *na caivam ālokasya piśācānyatvāt tatra piśācañiśedhaprasaṅgaḥ, sa hy adṛśyo nyatve'pi yathā mṛdgolakasyāpy antar anivāryas tathālokaśyāntare. tatas tasyānyamata ivāsmannate'pi nādṛśyatvād abhāvasiddhiḥ*. «Ainsi, du fait que la lumière est autre chose que le démon, il ne s'ensuit pas la négation du démon dans la [lumière]. Car le [démon] est imperceptible, et bien qu'il soit autre [que la lumière], rien ne l'empêche [de résider] dans une boule d'argile aussi bien que dans la lumière. Par conséquent, dans notre système aussi, tout comme dans le système de nos adversaires, le non-être [en tant qu'absence] du [démon] n'est pas établi, parce qu'il est imperceptible». Cf. ĪPVV, vol. II, p. 388: *iti paradarśana ivoktadarśane'pi na kaścid doṣa iti sūtrārthaḥ*. «Ainsi, comme dans la doctrine de nos adversaires, dans la doctrine que [nous] venons de formuler aussi, il n'y a aucune faute — tel était le sens du vers».

ner au sujet qui l'avait à l'origine mené à cette analyse du non-être, à savoir la relation de contradiction<sup>118</sup>; et il met en évidence la limite de l'équation opérée par le bouddhiste entre conscience de la contradiction et conscience du non-être<sup>119</sup>:

*evaṃ rūpyavidābhāvarūpā śūktimatir bhavet / na tv ādyarajatajñāpteḥ syād aprāmāṇyavedikā //*<sup>120</sup>

Ainsi, la cognition de la nacre peut bien avoir pour forme le non-être de la cognition de l'argent; mais [cette cognition de la nacre] ne peut pas faire connaître l'invalidité de la cognition passée de l'argent.

Abhinavagupta explique:

*yathāloko ghaṭābhāva ity āloke gḥīte prāg gḥītasya ghaṭasya na kiṃcid āyātam, tathaiiva śūktijñānaṃ rūpyajñānābhāva itīyat saṃbhāvīyate. yathā ghaṭajñānaṃ ghaṭajñānaprāmāṇyasaṃvit paṭajñānābhāvaḥ paṭajñānābhāvaprāmāṇyasaṃvid iyatā ca na pūrvapavṛttaṃ paṭajñānam apramāṇībhavati, eṣā hi tasya ghaṭajñānasya svarūpacintā sarvā na jñānāntarasyaḍyasya kim apy ato jātam. evaṃ śūktir iyaṃ iti na rajatam idam iti ca jñānam eva svātmanā prakāśatām, ahaṃ śūktau rajatābhāve ca pramāṇaṃ na tu rajata iti, tāvatā tu prāktanasya rajatajñānasya na kiṃcid vṛttam iti tadviśayīkṛtaṃ rajataṃ katham asatyam syāt*<sup>121</sup>?

De même que, lorsque la lumière est appréhendée sous la forme «[c'est de] la lumière, qui est un non-être de pot», il ne s'ensuit aucune conséquence pour le pot qui a été appréhendé dans le passé; de même, ceci seulement est envisagé [au moment où la nacre est appréhendée]: «[c'est] une cognition de nacre, qui est un non-être de cognition de l'argent». La cognition

<sup>118</sup> Voir l'introduction à ĪPK I, 7, 12 dans l'ĪPV, vol. I, p. 306: *evaṃ prasaṅgād abhāvavyavahārasya tattvam upadarśya prakṛte yojayati*. «Ayant ainsi expliqué au passage la nature véritable de l'expérience courante du non-être, [Utpaladeva] applique [à présent cette explication] au sujet qui nous occupe».

<sup>119</sup> Cf. ĪPVV, vol. II, p. 396: *nanv evaṃ bhavatprasādhitenaiva nyāyena pramāṇabhū taśūktikārajatābhāvānyatarajñānaprāmāṇyasaṃvedanam eva tadanyarajatajñānaprāmāṇyābhāvajñānaṃ siddham eva. satyaṃ siddham, tathāpi tu sādhyam na siddham iti darśayati sūtreṇa*. «[— Le bouddhiste:] Mais s'il en va ainsi, grâce au principe que vous avez vous-même démontré [concernant l'appréhension du non-être], la conscience de la validité d'une autre cognition [visant] le non-être de l'argent, [à savoir] la nacre, qui est un moyen de connaissance valide, a bel et bien été établie comme étant cognition du non-être de la validité de la cognition de l'argent, lequel est différent de la [nacre]! [— Le śivaite:] C'est vrai, cela a été établi — mais ce qu'il [vous] fallait établir ne l'a pas été! C'est ce qu'Utpaladeva montre dans le vers [suivant]».

<sup>120</sup> ĪPK I, 7, 12.

<sup>121</sup> ĪPV, vol. I, p. 306-308.

du pot, qui est conscience de la validité de la cognition du pot, est non-être de la cognition du tissu, [autrement dit,] conscience de la validité du non-être de la cognition du tissu, mais la cognition du tissu qui a eu lieu dans le passé ne s'en trouve pas invalidée pour autant, car tout ceci n'est qu'une réflexion sur la nature de la cognition du pot: cela n'affecte en rien une autre cognition survenue auparavant! De la même manière, la même cognition qui prend les formes «c'est de la nacre» et «ce n'est pas de l'argent» peut bien être manifeste par soi-même sous la forme «je suis un moyen de connaissance concernant la nacre et le non-être de l'argent, mais pas en ce qui concerne l'argent»; néanmoins, pour autant, la cognition passée de l'argent n'en est absolument pas affectée! Par conséquent, comment l'argent, qui est l'objet de cette [cognition passée «c'est de l'argent»], pourrait-il être irréal (*asatya*)?

Le bouddhiste, on s'en souvient, affirmait au début du dialogue mis en scène par Utpaladeva que lorsque nous confondons de la nacre avec de l'argent, puis réalisons qu'il s'agit de nacre, la contradiction de la cognition «c'est de l'argent» par la cognition «c'est de la nacre» peut avoir lieu parce que la cognition de la nacre n'est rien d'autre que la conscience de l'invalidité de la cognition de l'argent — exactement de même que la cognition du sol nu est immédiatement conscience de l'absence du pot. Utpaladeva a montré que ce n'est pas la cognition du sol nu qui est conscience de l'absence du pot, mais bien plutôt, la cognition de quelque entité sur ce sol qui n'est pas le pot. Il y a cependant plus grave: le raisonnement du bouddhiste ne tient pas, car lorsque nous pensons «c'est de la nacre» après avoir pensé «c'est de l'argent», la cognition «c'est de la nacre» nous fait certes savoir que la chose perçue ici et maintenant n'est pas de l'argent, mais la cognition «c'est de la nacre» ne nous dit absolument pas que ce que nous percevions un instant auparavant comme argent était en fait nacre. Car lorsque nous prenons conscience de l'absence du pot en percevant quelque masse lumineuse sur le sol, cette prise de conscience n'affecte en rien la cognition passée du pot<sup>122</sup>: je peux

<sup>122</sup> Cf. ĪPVV, vol. II, p. 396-397: *anena hi śuktikājñānasya nedaṃ rajatam iti jñānasya vā svarūpacintā kṛtā bhavati, na tu tato vyatiriktasyādyarajatajñānasya kiñcit khaṇḍitaṃ maṇḍitaṃ vā. ghaṭajñānaprāmāṇye hi prācyapaṭabodhāprāmāṇyarūpe samvidite'pi prācyasya paṭabodhasya na kiñcit kṛtaṃ bhavāṭi sūtrārthaḥ*. «Car cette [conscience de soi de la cognition actuelle] a certes pour résultat une réflexion sur la nature de la cognition de la nacre, ou encore sur la nature de la cognition “ce n'est pas de l'argent”; mais cela ne conduit ni à détruire ni à enjoliver en quoi que ce soit la cognition passée de l'argent,

parfaitement voir un pot sur le sol, puis, quelques instants plus tard, constater son absence car quelqu'un s'en est emparé, sans considérer pour autant que ma perception passée du pot était erronée. De même, la cognition présente de la nacre est immédiatement consciente d'elle-même à la fois comme cognition de la nacre et comme non-être de la cognition de l'argent: elle est donc négation de l'argent ici et maintenant, mais elle est parfaitement incapable de contredire rétrospectivement la cognition de l'argent. Or la cognition qui corrige l'erreur n'est pas confinée au moment de son surgissement, «comme lorsqu'un éclair disparaît aussitôt apparu» (*uditapratyastamitāyāṃ śatahradāyāṃ iva*)<sup>123</sup>: elle a un pouvoir rétrospectif, elle s'étend au temps de la cognition passée qu'elle corrige. Lorsque je réalise que l'objet devant moi n'est pas argent mais nacre, je ne considère pas que l'argent vient de se transformer en nacre, mais bien

laquelle en est distincte! Car même si l'on a conscience de la validité de la cognition du pot, laquelle consiste en l'invalidité de la cognition du tissu [survenue] dans le passé, cela n'a aucune conséquence pour la cognition passée du tissu — tel était le sens de ce vers».

<sup>123</sup> C'est ce qu'Abhinavagupta explique beaucoup plus loin dans l'ĪPV, alors qu'il expose la théorie de l'erreur d'Utpaladeva. Voir ĪPV, vol. II, p. 112-114: *idaṃ rajataṃ sthiraṃ sarvapramāṭṛśādhāraṇam arthakriyāyogyam itidamaṃśe rajatādyaṃśeṣu tatsaṃmelanāṃśe cābhāsavimarśanabalān na tāvat kiñcin mithyātvaṃ. kiṃtūtāarakālaṃ yo bhaviṣyati vimarśo nedaṃ rajataṃ vastu sthiraṃ pramātrantaragamyam abhimatakāryakārti tadvimarśanīyaṃ\* yat tatpūrvavimarśakālasamucitam eva rūpaṃ tat tasmin pūrvavimarśakāle naivāṃṣyate, bhāvyaṃ ca tenāmarśanīyena. tatraiva kāle nedaṃ rajataṃ abhūd\*\* iti hy uttaraḥ parāmarśo na tūditapratyastamitāyāṃ śatahradāyāṃ ivedānim evedaṃ neti vimarśaḥ. [\*tadvimarśanīyaṃ J, L, S1, S2: tadvimarśavimarśanīyaṃ SOAS, KSTS, Bhāskarī p.n.p. P. \*\*abhūd SOAS, Bhāskarī : hy abhūd J, L, S1, S2, KSTS; p.n.p. P.] «Dans [ce jugement]: “ceci est de l'argent, lequel dure, est commun à tous les sujets [et] capable d'efficacité”, en tout cas, il n'y a aucune erreur en ce qui concerne l'aspect “ceci”, ni en ce qui concerne les aspects “argent”, [“qui dure”, “commun à tous les sujets”] ou encore [“capable d'efficacité”] et [même] en ce qui concerne l'aspect de synthèse de ces [divers aspects, il n'y a pas d'erreur,] à cause de la prise de conscience [synthétique] de ces phénomènes. Néanmoins, une prise de conscience a lieu plus tard sous la forme “ceci n'est pas de l'argent, lequel est une chose qui dure, susceptible d'être appréhendée par les autres sujets [et] qui produit l'effet qu'on en attend”; [or] la nature dont on prend conscience au cours de cette [réalisation, et] qui devrait pourtant exister au moment de la prise de conscience précédente, n'est absolument pas appréhendée au moment de la prise de conscience passée, alors qu'elle devrait être l'objet de cette [prise de conscience passée]. Car la prise de conscience qui a lieu plus tard prend cette forme: “au moment même (*tatraiva kāle*) [où je croyais que c'était de l'argent,] ce n'était pas de l'argent”; et cette prise de conscience n'a pas — bien au contraire — cette forme: “maintenant seulement (*idānim eva*), ceci n'est pas [de l'argent]”, comme lorsqu'un éclair disparaît aussitôt apparu».*

plutôt, qu'il a *toujours* été nacre, et qu'*au moment même* où je croyais être en présence d'argent, je percevais en fait de la nacre. Parce que le bouddhiste est incapable d'expliquer ce pouvoir rétrospectif de la cognition présente de la nacre sur la cognition passée de l'argent, il est incapable de rendre compte de la prise de conscience par laquelle nous réalisons que nous avons jusque-là confondu une chose avec une autre. Si l'on en reste à son système, la distinction entre réel et irréel est donc perdue: l'argent que je percevais tout à l'heure est aussi réel que la nacre perçue maintenant, car la cognition présente est incapable d'affecter en rien la cognition passée.

On pourrait cependant faire à Utpaladeva une objection qu'Abhinavagupta résume ainsi:

*nanv idam ity anena tad eva parāṃśyate yatra rajatajñānam abhūt tatraivedānīm na rajatam iti śūktir iti ca jñānaṃ pramāṇabhūtaṃ jātam, tad ato'numīyate yat prācyam rajatajñānam apramāṇam iti, na hy etat sambhavati: viruddhaviśayāvagāhi jñānadvayaṃ pramāṇam ekatra viśayābhavati. tad ayam ānumāniko bādavyavahāro bhaviṣyatīty āśaṅkāha*<sup>124</sup>.

[Utpaladeva] formule [le vers I, 7, 13] après avoir anticipé l'objection suivante: «Mais grâce au mot “ceci” [dans “ceci n'est pas de l'argent”], voici ce dont on prend conscience: ce que visait la cognition de l'argent est maintenant précisément ce que vise la cognition “ce n'est pas de l'argent” et “c'est de la nacre” qui est devenue un moyen de connaissance valide; à partir de là, on infère la chose suivante: “la cognition passée de l'argent n'est pas un moyen de connaissance valide”, car il n'est pas possible que deux cognitions, absorbées dans leurs objets [respectifs] qui sont contradictoires, puissent être [chacune] un moyen de connaissance valide à l'égard d'une seule [et même] entité qui soit leur objet [commun]. Par conséquent, cette expérience courante de la contradiction doit être inférentielle (*ānumānika*)».

Le bouddhiste doit admettre que selon ses propres principes, la seule conscience de soi (*svasaṃvedana*) de la perception est incapable de rendre compte de notre conscience qu'une cognition en contredit une autre. Il change donc de tactique et préfère présenter cette conscience comme le fruit d'une inférence: à partir du constat que «ceci» (dans «ceci est de l'argent» et «ceci est de la nacre») est un seul et même objet visé à la fois par la cognition passée et par la cognition présente, et en

<sup>124</sup> ĪPV, vol. I, p. 308-309.

raison de l'impossibilité pour deux cognitions contradictoires d'être toutes deux un moyen de connaissance valide à l'égard du même objet, nous inférons l'invalidité de la cognition passée<sup>125</sup>.

Dans le vers suivant, Utpaladeva répond :

*dharmyasiddher api bhavet bādhā naivānumānataḥ / svasaṃvedanasiddhā tu yuktā saikapramātrjā* //<sup>126</sup>

La contradiction (*bādhā*) ne peut pas non plus provenir d'une inférence, parce que le sujet de la proposition n'est pas établi. En revanche, cette [contradiction] peut logiquement avoir lieu [si elle est] établie par [simple] conscience de soi (*svasaṃvedana*), [dans la mesure où elle] surgit du sujet unique.

Abhinavagupta explique :

*na kevalaṃ svasaṃvedanān na siddhyati bādhā yāvad anumānato'pi na siddhyati, dharmiṇo'siddheḥ apiśabdād dhetor vyāpteś ca; apir ubhayatra neyaḥ. iha dharmiṇi siddhe siddhena hetunā smaryamāṇavyāptikena sādhyadharmāyogavyavacchedo*<sup>127</sup> *numānavyāpāraḥ. iha ca prācyer rūpyajñāne dharmiṇy aprāmāṇyaṃ nāma*<sup>128</sup> *sādhyo dharmas tatra śūktikājñānaṃ vā na rajatam iti jñānaṃ vā, tajjjñānaviśayikāryatvaṃ vā viśayagataṃ hetūkriyate*<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> Cf. ĪPVV, vol. II, p. 397: *asti tāvad eṣā pratipattir loke, sā tu kiṃpramāṇarūpeti cintyam. yadī pratyakṣātmikā, tadasmaddarśanam eva vijayy athānumānātmikā tan nopapadyata iti samanantaram eva sūtreṇa vakṣyate*. «Certes, cette compréhension [du non-être] existe dans le monde; mais il convient de réfléchir à ceci: en quel moyen de connaissance consiste-t-elle? Si elle consiste en une perception directe, alors c'est notre système [de la Pratyabhijñā] qui est vainqueur; mais si [l'adversaire répond plutôt] qu'elle consiste en une inférence, [Utpaladeva] va dire immédiatement après, dans le vers [suivant,] que ce n'est pas possible». Le bouddhiste rétorque alors (*ibid.*): *nanv idam ity anena tad evāvamśyate yatra rajatajñānam abhūt, tatraiva ca nedaṃ rajatam iti śūktikā veti jñānam uditam idānīm, na caikam ekadā rūpadvayayogīti na jñānavayaṃ pramāṇaṃ bhavitum arhatīty ānumāniko bādho bhaviṣyati*. «Mais grâce à “ceci” [dans “ceci n'est pas de l'argent”], voici ce dont on prend conscience: ce à l'égard de quoi il y a eu [autrefois] cognition de l'argent est précisément ce à l'égard de quoi surgit à présent la cognition “ceci n'est pas de l'argent” ou “ceci est de la nacre”; or une seule chose ne peut posséder deux formes [différentes] au même moment; par conséquent, deux cognitions [différentes visant le même objet] ne peuvent être [toutes deux] un moyen de connaissance valide; la contradiction est donc d'ordre inférentiel».

<sup>126</sup> ĪPK I, 7, 13.

<sup>127</sup> *sādhyadharmāyogavyavacchedo* L, S1, S2, SOAS, *Bhāskarī: sādhyadharmāvacchedako* KSTS: *sādhyadharmāyogavyavacchedo* J, P.

<sup>128</sup> *aprāmāṇyaṃ nāma* J, L, P, S2: *aprāmāṇyaṃ* KSTS, *Bhāskarī*, S1, SOAS.

<sup>129</sup> ĪPV, vol. I, p. 309-310.

[Dans la perspective bouddhique,] non seulement la contradiction ne peut être établie par [simple] conscience de soi, mais encore elle ne peut pas non plus être établie par inférence, parce que le sujet de la proposition (*dharmin*) n'est pas établi — [et] à cause du mot *api*, [on doit comprendre: et aussi] parce que la raison (*hetu*) et la concomitance invariable (*vyāpti*) [de l'inférence ne sont pas établies]: [le mot] *api* se rapporte à la fois [au composé *dharmyasiddheḥ* et au mot *anumānataḥ*]<sup>130</sup>. En ce [monde], quand le sujet de la proposition (*dharmin*) est établi, l'activité inférentielle exclut [la possibilité que le sujet de la proposition] ne possède pas la propriété à établir grâce à la raison [préalablement] établie [et] alors qu'on se souvient de sa concomitance invariable (*vyāpti*) [avec la propriété à établir]. Et dans le [cas qui nous occupe], la propriété à établir, qui concerne le sujet de la proposition — à savoir la cognition passée de l'argent —, c'est précisément l'invalidité [de cette cognition]; [et] on prend pour raison de cette [inférence] la cognition que c'est de la nacre, ou que ce n'est pas de l'argent, ou encore, le fait que l'objet [de la cognition passée «c'est de l'argent»] doit [aussi] être l'objet de cette cognition [présente sous la forme «c'est de la nacre» ou «ce n'est pas de l'argent»]<sup>131</sup>.

Abhinavagupta recourt ici à la terminologie employée par les logiciens indiens pour décrire la structure élémentaire de l'inférence. Dans le cas de l'inférence invoquée par le bouddhiste, le sujet dont on prédique quelque chose (*dharmin*) — littéralement, celui qui porte la propriété (*dharma*) —, c'est la cognition passée de l'argent. La propriété qu'on prédique du sujet, c'est le caractère invalide de cette proposition. Abhinavagupta donne trois raisons (*hetu*) sur lesquelles ce raisonnement pourrait s'appuyer: la cognition présente de la nacre; la cognition présente (qui n'est que la conscience de soi de la précédente) que ce n'est pas de l'argent; ou bien encore, le fait que la cognition passée «c'est de l'argent» et la cognition présente «c'est de la nacre» doivent avoir un seul et même objet. Enfin, la concomitance invariable (*vyāpti*)<sup>132</sup>, c'est le fait que ce

<sup>130</sup> Cf. *Bhāskarī*, vol. I, p. 386: *ubhayatra neyaḥ, dharmyasiddher apy anumānato 'pīti*. Autrement dit, selon Abhinavagupta, Utpaladeva a montré dans les vers précédents que la contradiction entre deux cognitions ne peut surgir de la simple conscience de soi inhérente à toute cognition déterminée par exclusion des autres cognitions, et ici, il montre qu'elle ne peut pas *non plus* (*api*) provenir d'une inférence; mais le mot *api* sert aussi à suggérer que non seulement le sujet de la proposition, *mais encore* (*api*) la raison et la concomitance invariable de l'inférence, ne sont pas établis.

<sup>131</sup> Ou, plus littéralement: «ou encore, la propriété, qui réside dans l'objet, de devoir être pris pour objet de cette cognition-ci».

<sup>132</sup> Le terme est bien difficile à traduire en français; il signifie littéralement quelque

que vise la cognition actuelle valide ne peut avoir été visé dans le passé par une cognition valide différente<sup>133</sup>. On peut donc formuler ainsi l'inférence proposée par l'adversaire bouddhiste: la cognition passée de l'argent (= le sujet) est invalide (=le prédicat), car j'ai à présent la cognition de la nacre (= raison n°1), ou bien car j'ai à présent la cognition que ce n'est pas de l'argent (= raison n°2), ou bien car l'objet de la cognition passée de l'argent doit aussi être l'objet de la cognition présente de la nacre (= raison n°3); or deux cognitions différentes ne sauraient viser un seul et même objet (= concomitance invariable).

Voici pourquoi, selon Abhinavagupta, cette inférence n'a aucune validité selon les principes mêmes du bouddhiste:

*na caitad yuktaṃ tatkāle prācyarūpyabodhasya dharmiṇo'bhāvān na cāpi tasya śuktijñānādayo dharmā na cāpakṣadharmāt sādhyasiddhir ataḥ smaryamāṇaṃ tad dharmi syād ity apy asaḥ*<sup>134</sup>.

Mais cela n'est pas logiquement possible, parce que, au moment de la [cognition de la nacre], le sujet de la proposition (*dharmin*) qu'est la cognition passée de l'argent n'existe plus! Et les cognitions de la nacre ou du [non-être de l'argent] n'en sont pas non plus les propriétés (*dharmā*), et à cause de l'absence de ces propriétés dans le sujet, il n'y a pas d'établissement de ce qu'on doit établir ;par conséquent, il n'est pas non plus vrai que ce dont on se souvient soit le sujet de la proposition.

Abhinavagupta commence par remarquer que dans la perspective du bouddhiste (selon qui la conscience n'est qu'une série de cognitions instantanées), au moment de la cognition «c'est de la nacre», la cognition «c'est de l'argent» (qui est le sujet de la proposition, puisque l'inférence doit montrer son caractère invalide) a disparu depuis longtemps. Mais ce n'est pas seulement le sujet de la proposition qui manque: ce sont aussi les raisons n°1 et 2 invoquées par le bouddhiste. Car pour être valide, une

chose comme la «pénétration totale» (*cf.* la traduction anglaise courante «pervasion»), mais dans le contexte de l'inférence, il désigne plus particulièrement la relation nécessaire de concomitance invariable liant la raison et le prédicat. Ainsi, dans l'exemple canonique de l'inférence par laquelle on déduit que la montagne est en feu parce qu'on aperçoit de la fumée au-dessus d'elle, le prédicat «en feu» et la raison «parce qu'il y a de la fumée» sont nécessairement liés dans la mesure où il existe une concomitance invariable entre la présence du feu et celle de la fumée.

<sup>133</sup> *Cf.* la suite de l'IPV, citée ci-dessous.

<sup>134</sup> IPV, vol. I, p. 310.

raison inférentielle doit elle-même pouvoir être considérée comme un propriété (*dharma*) prédiquée du sujet<sup>135</sup>. Or ici, la cognition présente de la nacre, de même que la cognition présente du non-être de l'argent, ne sauraient avoir aucune relation que ce soit avec le sujet de l'inférence (la cognition passée de l'argent dont on cherche à démontrer l'invalidité), puisque, au moment où le sujet de l'inférence existe, on ne peut prédiquer de lui des propriétés qui n'existent pas encore. Abhinavagupta ajoute ici, en un raisonnement particulièrement elliptique, que pour cette raison, on ne saurait pas non plus affirmer que ce dont on se souvient est le sujet de la proposition. Dans le passage parallèle de la *Vivṛtivimarśinī*, Abhinavagupta montre en effet au bouddhiste (qui considère le problème résolu si le sujet de la proposition n'est pas la cognition passée de l'argent mais son souvenir, lequel a lieu au moment présent) qu'il est loin d'avoir résolu quoi que ce soit en faisant appel à la mémoire, car de son point de vue, la cognition «c'est de la nacre» et la cognition «je me souviens avoir cru que c'était de l'argent» ne peuvent avoir lieu simultanément, et leur synthèse est impossible. Si donc le souvenir de la cognition passée de l'argent surgit après la cognition de la nacre et sans possibilité de synthèse mutuelle, le problème demeure le même: le sujet de la proposition n'existe pas lorsque la raison de l'inférence existe, et réciproquement<sup>136</sup>.

Abhinavagupta poursuit:

*atha śuktir na rajatajñānasya viṣaya iti sādhyate śuktikājñānaviṣayatvād iti tad yadīdānīm tat siddhasādhanam. atha pūrvaṃ tadā tatpūrvasvasaṃ-*

<sup>135</sup> Ainsi, dans le cas où l'on infère que la montagne est en feu en raison de la présence de fumée, pour que la présence de fumée constitue une raison valable dans l'inférence, il faut que cette fumée soit présente sur la montagne précisément, et non pas n'importe où ailleurs.

<sup>136</sup> Voir *ĪPVV*, vol. II, p. 399: *bādhakakāle bādhyarajatajñānāt pūrvam eva śuktijñānam tad eva hi rajatajñānasya smārakaṃ virodhena saṃbandhēti tad eva rajatajñānam aprāmāṇye sādhye dharmīcīkīrṣitaṃ tadeṭi hetvabhīmatasūktikājñānasatyatāsaṃvedanakāle naiva siddham*. «Au moment [où existe la cognition de la nacre qui est censée] contredire [la cognition de l'argent], la cognition de la nacre est en fait *antérieure* à la cognition de l'argent qui doit être contredite, car c'est cette [cognition de la nacre] qui déclenche [au moment suivant] le souvenir de la cognition de l'argent, à cause de [sa] relation [avec cette cognition passée qui est une relation de] contradiction. Par conséquent, cette même cognition de l'argent dont on veut faire le sujet d'une proposition eu égard à l'invalidité qu'on s'efforce de démontrer n'est absolument pas établie "alors", c'est-à-dire au moment où on a conscience de la véracité de la cognition de la nacre considérée comme la raison [de l'inférence]!». ».

*vedanena bādhyaviṣayatā. kena caivaṃ vyāptir gṛhītā yatredānīm anyaj jñānaṃ tatra pūrvam anyan na bhavaṭīti? anumānāntareṇeti ced anavas-thā. etenaītat pratyuktam: ekasmin viṣaye katham jñānadvayaṃ syād iti; ko hy ekaviṣayatām dvayor jñānayor jānīyāt? te hi tāvat svātmani svaviṣaye ca viśrāmyata ity uktam<sup>137</sup>.*

Si, cependant, [l'adversaire répliquait] que l'on établit que la nacre n'est pas l'objet de la cognition [passée] de l'argent pour la raison qu'elle est l'objet de la cognition [présente] de la nacre, [nous répondrions:] si ce [raisonnement] a lieu maintenant, il [se contente d']établir ce qui est [déjà] établi[, puisque le sujet possède déjà la cognition «ceci est de la nacre»]. Mais si [l'adversaire répondait plutôt] que ce [raisonnement] a eu lieu dans le passé, dans ce cas, l'objet [de la cognition «c'est de la nacre»] doit être contredit par la [simple] conscience de soi passée de la [cognition «c'est de l'argent»]! De plus, s'il en va ainsi, qui donc appréhende la concomitance invariable [entre la raison et la propriété à prédiquer] sous la forme «ce que vise une cognition maintenant ne peut pas avoir été visé dans le passé par une [cognition] différente»? Si [l'adversaire répond]: «une autre inférence», [il se condamne à] une régression à l'infini. L'[argument formulé dans le vers] répond à cette [objection]: «comment peut-il y avoir deux cognitions [différentes] à propos d'un [seul] objet?» car *qui* pourrait bien savoir que deux cognitions ont un seul objet? Car on a déjà dit qu'en tout cas, ces [cognitions] sont confinées à elles-mêmes et à leur propre objet.

Puisque l'adversaire ne peut se contenter des raisons n°1 et 2, il opte pour la raison n°3: nous inférons que la cognition de l'argent qui a eu lieu dans le passé est invalide pour la raison que l'objet visé par la cognition passée de l'argent est aussi visé par la cognition présente de la nacre; or c'est là une impossibilité si la cognition passée est valide. L'objet déterminé comme nacre à l'instant présent ne peut donc avoir été légitimement déterminé comme argent dans le passé. Abhinavagupta demande cependant quand au juste nous prenons conscience que l'objet visé par la cognition de la nacre ne peut être l'objet de la cognition de l'argent précisément parce qu'il est visé par la cognition de la nacre. Si cette conscience surgit au moment de la cognition de la nacre, le raisonnement est purement tautologique, puisqu'il se contente d'établir que l'objet perçu ici et maintenant est de la nacre et non de l'argent ou toute autre chose qui n'est pas nacre; mais cette conscience ne peut pas non plus surgir au moment passé de la cognition de l'argent, puisqu'alors, la

<sup>137</sup> ĪPV, vol. I, p. 310-311.

cognition de l'argent, qui est indissociablement cognition que ce n'est pas de la nacre, doit nécessairement contredire la cognition que c'est de la nacre... Quant à la concomitance invariable invoquée — à savoir le principe selon lequel deux cognitions différentes ne peuvent viser un seul et même objet —, elle ne peut être connue grâce à la simple conscience de soi d'une cognition perceptive donnée, puisqu'une telle cognition est par principe confinée à elle-même et à son propre objet, et par conséquent incapable d'embrasser deux cognitions différentes; mais si ce principe est obtenu par inférence, le bouddhiste se condamne à une régression à l'infini, car à condition de demeurer fidèle à son système, il ne peut jamais exhiber un exemple concret illustrant cette concomitance invariable<sup>138</sup>, dans la mesure où un tel exemple présupposerait l'impossible expérience synthétique de deux cognitions différentes existant à des moments différents. Si, comme le prétend le bouddhiste, il n'existe que des cognitions confinées à elles-mêmes et à leur objet, cette appréhension synthétique de l'impossibilité pour deux cognitions de viser le même objet, qui est pourtant le fondement de l'appréhension de l'invalidité (*aprāmānya*) des cognitions, demeure incompréhensible. Abhinavagupta conclut:

*ity anumānato'pi na bādhā, na ca tathābhūtam api vyavadhānam atra pratītau saṃvedyate, svasaṃvedanasiddhatayā jhaṭiti bhāsanāt. ata evaitad apy aśakyaṃ vaktum: mā bhūd bādhā nāmeti. evaṃ parapakṣe'nupapattiṃ pradarśya svapakṣa ekapramāṭṭpariniṣṭhiter udiyād bādhyabādhakabhāva iti vākyaena pratijñātaṃ nigamaṃyati: yuktā saikasmāt pramātur yadi jāyete. sa eva hi tathā nirmāteṭi vyākhyātam eva. sthite caivaṃ yadi vyavahāra-siddhaye'nyathānupapattir apy ucyate tad ucyatāṃ kāmam, adhunā sarvaṃ siddhyatīti<sup>139</sup>.*

Par conséquent, la contradiction ne vient pas non plus de l'inférence; d'ailleurs, on n'expérimente pas un tel [raisonnement] médiat (*vyavadhāna*) dans la cognition [de la contradiction], car elle se manifeste de manière immédiate (*jhaṭiti*), en tant qu'elle est établie par la [simple] conscience de soi (*svasaṃvedana*). Pour la même raison, on ne peut pas non plus dire «admettons [donc] qu'il n'existe rien de tel que la contradiction!». Ayant

<sup>138</sup> Cf. ĪPVV, vol. II, p. 401: *anumāne hi dṛṣṭāntānveṣaṇānavasthā*. «Car s'il y a inférence, il y a régression à l'infini dans la recherche d'une illustration (*dṛṣṭānta*) [de la concomitance invariable]».

<sup>139</sup> ĪPV, vol. I, p. 311-312.

ainsi démontré l'impossibilité logique [de la contradiction] dans la perspective de l'adversaire [bouddhiste, Utpaladeva] résume le résultat de la démonstration en disant que dans sa doctrine, la relation entre ce qui est contredit et ce qui contredit (*bādhyabādhakabhāva*) doit surgir grâce au fait que [l'un et l'autre] reposent sur un sujet unique, [lorsqu'il affirme dans le vers que] cette [contradiction] est possible «si elle surgit du sujet unique». Car on a déjà expliqué que c'est ce même sujet qui est l'agent créant (*nirmātr*) ainsi [la relation de contradiction]. Et puisqu'il en est ainsi, si [quelqu'un, tout en refusant d'admettre l'existence de ce sujet unique,] parle encore de l'impossibilité de justifier l'existence pratique autrement<sup>140</sup>, qu'il parle ainsi à sa guise; car à présent, [cette relation de contradiction] est parfaitement justifiée!

Si l'on admet, avec les bouddhistes, que la conscience n'est qu'une série de cognitions instantanées irréductiblement différentes les unes des autres, l'appréhension de la contradiction entre deux cognitions ne peut provenir ni de la simple conscience de soi de l'une de ces cognitions, ni d'une inférence. Abhinavagupta souligne d'ailleurs que notre appréhension de la relation de contradiction entre deux cognitions est immédiate: elle ne passe pas par la médiation d'un raisonnement, car c'est au moment précis où nous réalisons que l'objet devant nous est un morceau de nacre que nous prenons conscience de l'invalidité de la cognition passée «c'est de l'argent». Le bouddhiste a donc raison d'affirmer<sup>141</sup> que cette appréhension de l'invalidité d'une cognition est comparable à l'appréhension de l'absence d'un objet, et que toutes deux sont obtenues par la simple conscience de soi (*svasaṃvedana*) et non par inférence<sup>142</sup>. Mais cette simple conscience de soi demeure absolument inexplicable s'il n'est de conscience de soi que pour des cognitions irréductiblement

<sup>140</sup> Autrement dit: si quelqu'un, refusant d'admettre l'existence d'un sujet conscient permanent, considère qu'il faut admettre l'existence de la relation de contradiction entre les cognitions (bien que cette relation demeure inexplicable en elle-même) au motif que sans elle, l'ensemble de l'existence pratique demeurerait inexplicable. Abhinavagupta mentionne ce dernier argument avec mépris car il considère qu'un tel raisonnement n'aurait de validité qu'à condition qu'aucune autre explication ne soit disponible — or ce n'est pas le cas, puisque précisément, on peut rendre compte de la contradiction entre les cognitions si l'on admet l'existence d'un sujet connaissant unique.

<sup>141</sup> Dans le vers ĪPK I, 7, 6 par lequel s'ouvre toute cette discussion.

<sup>142</sup> Voir ci-dessus, n. 84 et 85: comme le remarque Utpaladeva dans sa *Vṛtti* à ĪPK I, 7, 9, Dharmakīrti lui-même insiste sur le fait que l'appréhension du non-être n'a pas lieu par la médiation d'une inférence.

distinctes les unes des autres et incapables de s'extraire de leur existence monadique: parce que l'appréhension du non-être, comme l'appréhension de la contradiction entre les cognitions, a lieu par simple conscience de soi, et cependant suppose une synthèse, il faut en conclure que la conscience est quelque chose de plus qu'une série hétérogène de cognitions instantanées, et qu'elle est libre (*svatantra*) d'apparaître sous la forme de ces cognitions diverses, et libre d'avoir conscience d'elle-même (*svasaṃvedana*) comme étant leur unité<sup>143</sup>. Comme la synthèse mémorielle<sup>144</sup>, la synthèse au cœur de toute appréhension du non-être ou de l'invalidité d'une cognition est donc indissociablement le résultat de *māyāsakti* (ce pouvoir grâce auquel la conscience se manifeste certes, mais comme ce qu'elle n'est pas, sous la forme d'entités limitées) et de *vidyāsakti* (ce pouvoir grâce auquel la conscience ne cesse jamais de se connaître comme l'unité dynamique de la diversité phénoménale); et c'est ce double pouvoir qui permet au sujet empirique d'appréhender deux cognitions comme distinctes, et cependant, de prendre immédiatement conscience de l'invalidité de la cognition passée d'un objet A en prenant conscience de la validité de la cognition présente d'un objet B; car les deux cognitions, tout en se manifestant comme distinctes, partagent une même conscience de soi (*svasaṃvedana*)<sup>145</sup> dans la mesure où

<sup>143</sup> Cf. ĪPVV, vol. II, p. 397: *na ca dūrānusaraṇeneyaṃ bādhapratītir api tu svasaṃvedanenaiva tataś cāvaśyasamarthanīyāpy ekasmiṃs tu pramātari sati tasmāt svatantrāt sā jāyata iti sūtrārthaḥ*. «Et cette appréhension de la contradiction ne [survient pas] comme une conséquence lointaine, mais bien plutôt, par la simple conscience de soi (*svasaṃvedana*); et par conséquent, elle aussi doit nécessairement être justifiée, mais elle naît [seulement] s'il existe un sujet de connaissance unique, grâce à ce [sujet] qui est libre (*svatantra*) — tel est le sens du vers».

<sup>144</sup> Voir RATIÉ 2006, p. 89.

<sup>145</sup> Cf. *Vṛtti*, p. 36: *śuktikāñjānakāle ca na pūrvaṃ rajatañjānam asti. tataḥ sa dharmī na siddha iti nānumānena bādḥā, ekapramāṭṛmayasvasaṃvedane tv ekadeśāvaśambhyubhayañjānamayasambandhabhāsanāt sidhyati. paścātsasaṃvādapratyakṣasvasaṃvedane\* pūrvasyāpi tasya bhāsanād ekaṃ pramāṇam itarad anyatheti bhavati. saṃvādo'py ekapramāṭṛkṛtaḥ. [\*paścātsasaṃvādapratyakṣasvasaṃvedane conj.: paścātsasaṃvādapratyakṣe svasaṃvedane E, Gh, C, Ch, J, Jh, Ń, Ṭ (*Vṛtti*, p. 36, n. 409): paścātsaṃvādapratyakṣe saṃvedane N (voir *ibid.*): paścātsaṃvādāḥ pratyakṣasvasaṃvedane em. TORELLA (*ibid.*.)]* «Et au moment de la cognition de la nacre, la cognition de l'argent, qui est passée, n'existe plus. Par conséquent, puisque le sujet de la proposition n'est pas établi, la contradiction ne peut avoir lieu grâce à une inférence. En revanche, elle est établie grâce à la manifestation de la relation (*sambandha*) constituée par les deux cognitions visant un même objet[, manifestation qui a lieu] dans la conscience de soi (*svasaṃvedana*) [de ces deux cogni-

elles ne sont toutes deux que les aspects limités d'un même sujet connaissant<sup>146</sup>.

tions] qui consiste en un sujet de connaissance unique. Grâce à la manifestation de la [cognition de l'argent] — laquelle appartient pourtant au passé — dans la conscience de soi de la perception [de la nacre dont on réalise] plus tard qu'elle possède une congruence (*saṃvāda*), [la pensée:] "l'une [de ces cognitions] est un moyen de connaissance valide, [mais] pas l'autre" surgit. La congruence aussi est produite par le sujet unique». Cette congruence (*saṃvāda*) concerne l'objet appréhendé comme nacre et dont on fait ensuite l'expérience qu'il a bien l'efficacité (*arthakriyā*) qu'on attend de la nacre, et elle se formule comme «la nacre que j'ai perçue est précisément la nacre qui est en train d'avoir une efficacité à présent» (ĪPVV, vol. II, p. 404: *yā śuktikā mayā dṛṣṭā saiveyam adhunārthakriyāyām pravṛtṭeti*). La pensée «l'une de ces cognitions est un moyen de connaissance valide, mais pas l'autre» n'est que la conséquence de la réalisation de la congruence de la nacre accompagnée de la conscience d'avoir autrefois visé l'objet non comme de la nacre mais comme de l'argent, réalisation qui peut avoir lieu seulement s'il existe un sujet unique qui est la conscience de soi des différentes cognitions visant l'objet.

<sup>146</sup> Voir en particulier ĪPVV, vol. II, p. 400-401: *nanv asty eṣā pratipattir yad\* rajatajñānaṃ tad eva pramāṇaṃ nābhūd ity adhunaiva mayā jñāyate śuktijñānānubhavad dhetor iti. bāḍham asti, sā tu bhavanmate na kathaṇid yujyate; asmanmata eva tu yujyate. tad asmākaṃ tv iti tuśabdena yady api viśayoparāgakaṛtaṃ kālabhedam saṃvedane bhimanyante māyāpramātāro vedyāṃśapravaṇibhūtaḥḍayatayā tata eva bhinnāni jñānānti vyavahriyate, tathāpi teṣāṃ pāramārthikaṃ rūpam abhinnaṃ eveti śuktijñānasvasaṃvedanāvadhau rajatajñānasvasaṃvedanatāpi māyoparāgayogāpagamāt sthitaiva. māyāvidyobhayaśāro hy ayaṃ vyavahāro naikapariniṣṭhayaḥ nirvahati. tatas tasya rajatajñānasya dharmiṇaḥ sādhyam aprāmāṇyātmakam\*\* ananuvṛttidharma-vimarśakatvaṃ nāma yat tac chuktikājñānasatyatayā sādhyate. [\*yad conj.: tad KSTS. \*\*aprāmāṇyātmakam conj.: apramāṇātmakam KSTS.] «[— Le bouddhiste:] Mais cette compréhension a bien lieu: "maintenant seulement, je sais que cette cognition de l'argent n'était pas un moyen de connaissance valide, pour la raison qu'est l'expérience [présente] de la cognition de la nacre". [— Le śivaïte:] C'est certainement le cas! Mais cette [compréhension] n'est absolument pas possible dans votre doctrine, tandis qu'elle l'est dans notre système seul. [Dans la phrase de la *Vivṛti* commençant par] "Tandis que pour nous..." "tandis que" [signifie ceci:] même si les sujets māyiques considèrent qu'il y a dans la conscience une différence de temps — laquelle est produite par l'apparence de particularisation (*uparāga*) par l'objet de connaissance — et [même si,] pour cette raison, [ces sujets] considèrent dans l'existence pratique que les cognitions sont différentes (*bhinna*) dans la mesure où leur cœur incline vers l'aspect d'objet [qui particularise ces cognitions], néanmoins, la nature véritable de ces [cognitions] n'est absolument pas différenciée (*abhinna*); par conséquent, il est parfaitement établi que, au moment où il y a conscience de soi (*svasaṃvedana*) de la cognition de la nacre, il y a conscience de soi de la cognition de l'argent aussi, parce que l'association avec l'apparence de particularisation māyique se retire. Car cette expérience courante [de la contradiction de la cognition de l'argent par celle de la nacre] a pour essence à la fois *māyā* et *vidyā*; elle ne peut reposer sur l'une d'entre elles seulement. Par conséquent, ce qui doit être établi concernant le sujet de la proposition qu'est la cognition de l'argent, à savoir, le fait qu'elle comporte une prise de conscience dont la propriété est de ne pas durer (*ananuvṛtti*), autrement dit,*

## Conclusion — du non-être comme expérience de la plénitude de l'être

Si la théorie du non-être développée dans les textes de la Pratyabhijñā est présentée comme étant cohérente avec la critique (déjà formulée dans des textes śivaïtes antérieurs) de certaines doctrines apophatiques et de pratiques yogiques qui leur sont liées<sup>147</sup>, à l'évidence, cette théorie du non-être est pour l'essentiel empruntée, une fois de plus<sup>148</sup>, à la doctrine de Dharmakīrti; on a d'ailleurs pu constater qu'Utpaladeva et Abhinavagupta ne s'en cachent pas. Cependant, comme à l'accoutumée, ils ne se contentent pas non plus d'absorber des concepts bouddhiques.

D'une part, en effet, ils entendent montrer que les bouddhistes eux-mêmes n'ont pas su porter leur propre principe jusque dans ses ultimes conséquences: Dharmakīrti et ses partisans ont certes eu raison de vouloir éviter d'hypostasier le non-être, mais ils n'ont pas vu que, à suivre leur thèse selon laquelle l'appréhension du non-être n'est jamais que l'appréhension d'un être qui est autre, ce qui révèle l'absence du pot n'est pas le sol vide (lequel n'est encore qu'un vide sur le sol), mais la présence d'une autre entité positive existant sur le sol.

D'autre part, les philosophes de la Pratyabhijñā veulent mettre en évidence le fait que cette théorie même requiert une *synthèse* entre la conscience perceptive d'un objet présent ici et maintenant et la conscience de ce qui pourrait être présent, de même que, lorsque nous réalisons que nous avons pris à tort de la nacre pour de l'argent, la contradiction entre la cognition de la nacre et celle de l'argent requiert une synthèse cognitive. Or cette synthèse requiert à son tour un Soi, un sujet conscient permanent conçu comme une entité libre de synthétiser les cognitions: selon Utpaladeva, seule la doctrine śivaïte non dualiste est capable de rendre compte de cette synthèse (en même temps que de l'immédiateté qui, selon le bouddhiste lui-même, caractérise l'appréhension du non-être ou de la contradiction d'une cognition par une autre), car cette doctrine

son invalidité, cela est établi du fait de la véracité/réalité (*satyatā*) de la cognition de la nacre».

<sup>147</sup> Voir ci-dessus, n. 107.

<sup>148</sup> Pour d'autres exemples d'emprunts conceptuels aux logiciens bouddhistes, voir TORELLA 1992, TORELLA 2007c, RATIÉ 2007 ou RATIÉ 2010a.

implique que la conscience de soi (*svasaṃvedana*) caractérisant toute cognition demeure la même chez toutes les cognitions, chacune d'entre elles n'étant qu'une forme limitée assumée par une conscience sans limite.

Comme l'a fait remarquer Raffaele Torella, Utpaladeva présente donc sa doctrine comme seule capable de donner un sens à la théorie bouddhique du non-être<sup>149</sup>. Mais Utpaladeva ne se contente pas d'importer cette théorie dans son système; ou plutôt, dans le mouvement même où il s'approprie cette épistémologie du non-être, il lui donne une inflexion nouvelle en la fondant sur l'ontologie dynamique du śivaïsme non dualiste en partie reformulée à l'aide des concepts de Bhartṛhari. En effet, parce que le Soi de la Pratyabhijñā n'est pas la substance statique décrite par les philosophes brahmaniques, mais une conscience infinie et infiniment plastique dont l'essence est une pure liberté (*svāntrya*), il est le «Grand Être» (*mahāsattā*) capable de faire exister toutes choses, y compris le non-être<sup>150</sup>, en se manifestant comme autre qu'il n'est sans jamais

<sup>149</sup> Voir TORELLA 2007a, p. 475: l'adversaire «should accept the overall theoretical Śaiva framework precisely to safeguard his own Buddhist ideas».

<sup>150</sup> Voir par exemple ĪPK I, 5, 14 (*sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī / saīṣā sārātayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭhinaḥ //* «[La prise de conscience (*vimarśa*),] c'est la fulguration, le Grand Être (*mahāsattā*) que ne particularise ni l'espace ni le temps; on appelle [ce Grand Être] le cœur du Seigneur Suprême parce qu'[il] est Son essence»), et la manière dont Abhinavagupta commente *mahāsattā* dans l'ĪPV, vol. I, p. 209-210: *sattā ca bhavanakartṛtā sarvakriyāsu svāntriyam. sā ca khapuṣpādikam api vyāpnoṭīti mahatī*. «Et l'Être (*sattā*), c'est le fait d'être agent de l'action d'être (*bhavanakartṛtā*) — [autrement dit,] c'est la liberté (*svāntrya*) en toutes actions. Et on dit de cet [Être] qu'il est Grand (*mahatī*) car il pénètre même la fleur dans le ciel par exemple». La fleur dans le ciel (comme le fils de la femme stérile ou la corne de lièvre) est un exemple canonique d'objet inexistant. Comme R. Torella l'a fait remarquer (voir TORELLA 2002, n. 29, p. 121), les philosophes de la Pratyabhijñā empruntent cette notion de *mahāsattā* à Bhartṛhari. Le philosophe grammairien considère en effet que toute généralité ou tout universel (*sāmānya, jāti*) est susceptible d'être subsumé sous l'Être entendu comme l'universel absolu ou le *mahāsāmānya*, le «Grand Universel». Voir par exemple VP III, 1, 33-34: *saṃbandhibhedāt sattaiva bhidyamānā gavādiṣu / jātir ity ucyate tasyāṃ sarve śabdā vyavasthitāḥ // tāṃ prātipadikārthaṃ ca dhātvarthaṃ ca pracakṣate / sā nityā sā mahān ātmā tāṃ āhus tvatalādayaḥ //* «C'est l'Être (*sattā*), pour autant qu'il est différencié selon la différence [caractérisant] ce qui le possède dans "la vache", etc., qu'on appelle "l'universel" (*jāti*); tous les mots ont pour fondement cet [Être]; on le considère comme le sens du thème nominal et de la racine verbale; il est éternel, il est le Grand Soi (*mahān ātmā*); c'est lui qu'expriment les suffixes [abstrait] *-tva* et *-tā*». Pour cette raison, il transcende les contraires de l'être (*bhāva*) et du non-être (*abhāva*) qui n'en sont tous deux que des

cesser d'être une totale plénitude (*pūrṇatva*)<sup>151</sup>. Dans cette ontologie qui définit l'être comme un pur acte de manifestation, le non-être ne s'oppose

manifestations figées et incomplètes. Voir par exemple VP III, 3, 61cd: *ekasmād ātmano'nanyau bhāvābhāvau vikalpītau* // «L'être (*bhāva*) et le non-être (*abhāva*), qui ne sont pas différents du Soi unique, sont conceptuellement construits (*vikalpīta*) à partir du Soi unique». Cf. VPP III (1), p. 166: *tasmād ekam evādvayaṃ tattvam ātmasābdavācyaṃ vyavahāre vikalpadaśāyāṃ bhāvābhāvopādhirūpam avibhaktaṃ cakāsti. prakāśarūpasya hi parasya tattvasya sarvathā vibhinnavabhāvāsya mahāsattātmano'bhāvāpratyogino\** 'vidyāśāt sāmṃvītalokayātrānirvartanasamarthasya bahir idamītayā pratibhāne vartamānā-kālopādhitayārthakriyākāriṇo bhāvarūpatā, atītānāgatakālopādhitayā cāntar eva saṃskārarūpatayānuvartanād bāhyendriyaviśayānupagamāt sarvapramāṭṭsādhāraṇārthakriyākaraṇād abhāvarūpatayā vyavahārah. [\*'bhāvāpratyogino conj.: 'bhāvāpratyogino VPP; voir ci-dessous, n. 152.] «Par conséquent, la réalité absolument une, sans dualité, qu'exprime le mot "Soi", se manifeste, indivise, sous la forme des particularités adventices de l'être et du non-être (*bhāvābhāva*) dans l'expérience pratique, condition [dans laquelle règnent] les constructions conceptuelles. En effet, la réalité suprême consistant en conscience manifestante, dont la nature est absolument indivise, le Soi qui est le Grand être (*mahāsattā*), qui n'est pas [même] le contraire du non-être (*abhāvāpratyogin*) [et] produit le monde des apparences à cause de l'inconnaissance, consiste en être (*bhāva*) lorsqu'[il] se manifeste comme [s'il était] extérieur [à la conscience,] comme un objet, pour autant qu'il effectue une action efficace en tant que particularité ayant lieu au moment présent; et en tant que particularité ayant eu lieu dans le passé ou n'ayant pas encore eu lieu, parce qu'il existe continûment seulement intérieurement, sous la forme de traces résiduelles, du fait qu'il n'est pas appréhendé en tant qu'objet des organes sensoriels externes, on parle de lui et on se comporte à son égard (*vyavahāra*) en tant qu'il consiste en non-être (*abhāva*) parce qu'il n'effectue pas d'action efficace qui soit commune à tous les sujets percevants». Sur le Grand Être comme ce qui inclut à la fois l'être et le non-être chez Bhartṛhari, voir IYER 1969, p. 215-216 et p. 247; cf. HOUBEN 1995, p. 284. Sur la manière dont Ūtpaladeva exploite les concepts de Bhartṛhari contre les logiciens bouddhistes, et sur la nouveauté de cette attitude par rapport à celle de Somānanda, voir TORELLA 2008.

<sup>151</sup> Sur cette notion de plénitude, voir par exemple RATIÉ 2009, p. 353 sq. Cf. ĪPV, vol. I, p. 244-245, où Abhinavagupta, après avoir expliqué que la conscience absolue se manifeste sous une variété infinie de formes sans jamais perdre conscience de son identité fondamentale avec ces formes, ajoute que la négation (*niṣedhana*) par laquelle nous constatons le non-être dans l'existence pratique n'est qu'un produit de l'exclusion par laquelle la conscience pleine (*pūrṇa*) joue à s'apparaître comme si elle était scindée: *tad avikalpadaśāyāṃ citsvabhāvo'sau ghaṭas cidvad eva viśvaśarīraḥ pūrṇaḥ. na ca tena kecid vyavahārāḥ; tan māyāvypāram ullāsayan pūrṇam api khaṇḍayati bhāvam, tenāghaṭasyātmanāḥ paṭādeś cāpohanam kriyate niṣedhanarūpam. tad eva vyapohanam āśrītya tasya ghaṭasya niścayanam ucyate ghaṭa evety evārthasya sambhāvya mānāpara-vastuniṣedharūpatvāt; eṣa eva paritās cchedāt takṣaṇakalpāt paricchedaḥ.* «Par conséquent, dans cette condition non conceptuelle, le pot, qui a pour nature la conscience, a pour forme l'univers (*viśvaśarīra*): il est [absolument] plein (*pūrṇa*), tout comme la conscience [absolue]. Mais aucune activité mondaine (*vyavahāra*) [ne peut être accomplie] grâce à lui; par conséquent, [le sujet absolu,] en faisant surgir l'activité de la *māyā*, brise (*khaṇḍayati*) cet être (*bhāva*), bien qu'il [demeure absolument] plein (*pūrṇa*); c'est

pas à l'Être absolu qu'est la conscience<sup>152</sup>: certes, au sein de l'univers sans interstice décrit par les śivâites non dualistes, le non-être n'est strictement rien en soi (il est «absolument dépourvu d'être», *viviktam eva bhāvāt*, dit Abhinavagupta)<sup>153</sup>, mais précisément pour cette raison, il est encore une forme d'être, car il n'est qu'une manière pour la conscience absolument pleine de se manifester<sup>154</sup>.

cela qui produit l'exclusion (*apohana*) — autrement dit, la négation (*niṣedhana*) — de ce qui est non-pot, [à savoir] le Soi [d'une part,] et [les objets comme] le tissu, etc., [d'autre part]. C'est en s'appuyant sur cette exclusion même qu'on énonce la détermination (*niścayana*) du pot sous la forme "ce n'est qu'un pot" (*ghaṭa eva*) — car le sens [de la particule] *eva* consiste en une négation (*niṣedha*) des choses autres qui sont imaginées à titre d'hypothèse; c'est cela, la délimitation (*pariccheda*), [qu'on appelle ainsi] à cause de la "coupure" (*-cheda*) "tout autour" (*pari = paritaḥ*), semblable à [l'action] de ciseaux». Ici encore, à l'évidence, Abhinavagupta s'appuie sur le concept d'exclusion des logiciens bouddhistes, et cette mention du sens de la particule *eva* en particulier est un écho d'analyses qu'on trouve dans le PV (sur ces analyses, voir GANERI 1999 et GILLON 1999).

<sup>152</sup> Voir par exemple *Vṛtti*, p. 23: *sphuradrūpatā sphuraṇakartṛtābhāvāpratyoginy abhāvavyāpinī sattā bhavattā bhavanakartṛtā nityā deśakālāsparśāt saiva pratyavamarśātmā citikriyāśaktiḥ*. «[La fulguration (*sphurattā*), autrement dit], le fait d'avoir [sa propre forme] en train de fulgurer, c'est le fait d'être agent à l'égard de la fulguration; c'est l'être (*sattā*) qui n'est pas le contraire (*pratyogin*) du non-être (*abhāva*), [car] il pénètre le non-être aussi bien; c'est l'existence (*bhavattā*), laquelle est le fait d'être agent de l'acte d'exister (*bhavanakartṛtā*), [et] qui est éternelle, car elle est dépourvue de tout contact avec le lieu et le temps; c'est le pouvoir d'action de la conscience (*citikriyāśakti*) qui consiste en prise de conscience (*pratyavamarśa*)». L'être n'est pas le contraire du non-être parce que, comme l'explique Abhinavagupta, la conscience transcende les concepts d'être et de non-être dans l'acte même par lequel elle manifeste leur contradiction. Voir en particulier *ĪPVV*, vol. II, p. 201: *nanv abhāvo bhāvasya pratyogī. satyaṃ bahiḥsadbhāvasya, na tu prakāśamānatāyāḥ. tayā hi vinā pratyogitāiva kasya?* «[— Un objecteur:] Mais le non-être (*abhāva*) est le contraire (*pratyogin*) de l'être (*bhāva*)! [— Abhinavagupta:] C'est vrai: [le non-être est le contraire] de cet être qui existe [comme s'il était] extérieur [à la conscience], mais pas du fait d'être en train de se manifester (*prakāśamānatā*) [qui caractérise l'être au sens ultime]. Car sans celui-ci, à qui la propriété même d'être contraire appartiendrait-elle?».

<sup>153</sup> Dans *ĪPVV*, vol. II, p. 387, cité ci-dessus.

<sup>154</sup> C'est pourquoi Utpaladeva peut affirmer à la fois que rien dans l'univers n'est non-être, et que le non-être, pour autant qu'il a pour essence la conscience absolue, «a pour forme l'univers». Cf. la formulation de ce paradoxe dans la *ŚDV*, p. 160: *abhāvo'pi jñāyamāno bodhātmaiva tadātmakatvāc ca viśvarūpa eva. tasmān nāsty abhāvātmakam aśivarūpaṃ kvacid api viśvamadhye*. «Même le non-être, dans la mesure où on en a conscience, n'est rien d'autre que conscience, et parce qu'il consiste en [conscience, laquelle est infinie et omniprésente,] il a lui-même pour forme l'univers. Par conséquent, il n'est rien dans l'univers qui consiste en non-être[ , autrement dit,] qui ne consiste pas en Śiva, en aucune circonstance que ce soit».

L'appréhension du non-être constitue donc bien, dans la perspective de la Pratyabhijñā, une preuve de l'existence du Soi, si par preuve on entend une expérience susceptible de provoquer chez tout sujet empirique la Reconnaissance (*pratyabhijñā*) comprise comme la pleine réalisation de son identité avec la conscience absolue; car selon Utpaladeva — qui décrit sa propre démarche comme le simple dévoilement de pouvoirs dont nous faisons toujours déjà l'expérience sans y prêter attention —<sup>155</sup>, en toute appréhension du non-être se révèle de manière immédiate la banale et néanmoins prodigieuse capacité de la conscience à se saisir synthétiquement comme l'unité de cognitions distinctes, ou à se manifester comme Autre sans cesser d'être Soi.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

##### Sources primaires (a): manuscrits

- [J] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Jammu, Sri Ranbir Institute, Raghunath mandir, n°19 [120 folios, écorce de bouleau, écriture *śāradā*; complet].
- [L] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Lucknow, Akhila Bhāratīya Saṃskṛta Paṛiṣad, n° 3366 [«*Pratyabhijñāśūtravimarśinī laghvī*», [Saptarṣi]saṃvat [49]42, Vikramasaṃvat 1823 (=1766 AD)<sup>156</sup>, papier, écriture *śāradā*, 171 folios, complet].
- [P] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Poona, Bhandarkar Oriental Institute (BORI), n° 466 of 1875-76 [«*Īśvarapratyabhijñāśūtravimarśinī*», écorce de bouleau, écriture *śāradā*, incomplet].
- [S1] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Śrinagar, Oriental Research Library, n° 816 = DSO 00001 5659 [papier, écriture *śāradā*, complet].
- [S2] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Śrinagar, Oriental Research Library, n° 1035 = DSO 00001 8219 [papier, écriture *śāradā*, complet].
- [SOAS] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, London, School of Oriental and African Studies (SOAS) Library, n° 207 in R.C Dogra's 1978 catalogue / MS n° 44255 [«*Pratyabhijñāśūtra* with Abhinavagupta's *Sūtrārthavimarśinī*», 13+377 folios, papier, écriture *śāradā*, complet].

<sup>155</sup> Voir par exemple RATIÉ 2006, p. 97-99, et RATIÉ 2007, p. 361-363.

<sup>156</sup> La date donnée pour ce manuscrit dans RATIÉ 2006, 2007 et 2009 (Vikramasaṃvat 1923 = 1866 AD) est erronée (je remercie Harunaga Isaacson d'avoir attiré mon attention sur cette erreur).

### Sources primaires (b): textes édités

- [AR = *Anupalabdhirahasya*] *Jñānaśrīmitra's Anupalabdhirahasya and Sarvaśabdābhāvavarcā*, A Critical Edition with a Survey of his Anupalabdhi-Theory by B. Kellner, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 67, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, Wien, 2007.
- [Aṣṭādhyāyī] *La Grammaire de Pāṇini*, texte sanskrit, traduction française avec extraits des commentaires par L. Renou, 2 vol., École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1966.
- [Bhāskari] *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], Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.
- [HB] *Dharmakīrtis Hetubindu*, Teil I, Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, E. Steinkellner, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1967.
- [ĪPK = *Īśvarapratyabhijñārikā*]: voir ĪPV.
- [ĪPV (édition KSTS)] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, edited with notes by M. K. Shāstrī, Kashmir Series of Texts and Studies 22 & 33, Nirnaya Sagar Press, 2 vol., Srinagar, 1918-1921.
- [NB = *Nyāyabindu*] *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.
- [NBT = *Nyāyabinduṭīkā*]: voir NB.
- [NM] *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa, with Ṭippaṇi — Nyāyasaurabha by the editor*, edited by K. S. Varadacharya, 2 vol., Oriental Research Institute Series 116 & 139, Mysore, 1969-1983.
- [PH] *Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdaya*, Textausgabe und Übersetzung von J. Hanneder, [dissertation de Master non publiée], Universität de Bonn, 1991.
- [PS] *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*, A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's *Ṭīkā*, by E. Steinkellner, non publié mais disponible sur internet à l'adresse [www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf).
- [PV] *Pramāṇavārttikam of ācārya Dharmakīrti, with the commentaries Svopajñāvṛtti of the author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*, edited by R. C. Pandeya, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.
- [PVSV = *Pramāṇavārttikasavṛtti*] *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*, text and critical notes by R. Gnoli, Serie Orientale Roma 23, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1960.

- [SĀC = *Sarvaśabdābhāvacaracā*] voir AR.
- [ŚD = *Śivadṛṣṭi*, ŚDV = *Śivadṛṣṭivṛtti*] *Śivadṛṣṭi of Śrīsomānandanātha with the Vṛtti by Utpaladeva*, edited by M. K. Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies 54, Srinagar, 1934.
- [SP = *Sambandhaparikṣā*] *Vadanyayaprakarana of acharya Dharmakīrti with the commentary Vipancitartha of acharya Santaraksita and Sambandhaparikṣa with the commentary of acharya Prabhachandra*, edited by S. D. Shastri, Bauddhabharati, Varanasi, 1972.
- [SpK] *Spandakārikās of Vasugupta, with the Nirṇaya by Kṣemarāja*, with Preface, Introduction and English Translation by M. K. Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies 42, Srinagar, 1925.
- [SS = *Sambandhasiddhi*, dans] *Siddhitrayī and the Pratyabhijñā-kārikā-vṛtti of Rājānaka Utpala Deva*, edited with notes by M. K. Shastri, Kashmir Series of Text and Studies 34, Srinagar, 1921.
- [ŚV] *Śloka-vṛttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa, with the commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*, edited by D. Śāstrī, Tara Publications, Varanasi, 1978.
- [VP] *Bhaṭṭharis Vākyapadīya*, ediert von W. Rau, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42, Wiesbaden, 1977.
- [VPP III (1) = *Vākyapadīyaparakīrṇaparakāśa*] *The Vākyapadīya of Bhaṭṭharī, with the Commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, part 1*, edited by K. A. S. Iyer, Deccan College Monograph Series 21, Poona, 1963.
- [Vṛtti] *Īśvarapratyabhijñā-kārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, critical edition and annotated translation by R. Torella, [Roma, 1994], corrected edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 2002.
- [Vivṛti, fragments]: voir TORELLA 2007a et TORELLA 2007b.

### Sources secondaires

- J. CHU (2006), «On Dignāga's Theory of the Object of Cognition as Presented in PS (V) 1», *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29 (2), p. 211-253.
- M. DYCZKOWSKI (1987), «*Abhāvavāda*, The Doctrine of Non-Being. A Forgotten Śaiva Doctrine», [Navonmesa. Mahamopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume, vol. 4, Varanasi, 1987, p. 107-119], réédité dans M. DYCZKOWSKI, *A Journey in the World of the Tantras*, Indica Books, Varanasi, 2004, p. 51-64.
- E. FRESCHI (2008), «*Abhāvapramāṇa* and Error in Kumārila's Commentators», *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism, Saṃbhāṣā* 27, p. 1-29.
- E. FRESCHI (2010), «Facing the Boundaries of Epistemology: Kumārila on Error and Negative Cognition», *Journal of Indian Philosophy* 38, p. 39-48.
- J. GANERI (1999), «Dharmakīrti's Semantics for the Particle *eva*», dans S. KATSURA (ed. 1999), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibe-*

- tan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, p. 101-116.
- B. GILLON (1997), «Negative Facts and Knowledge of Negative Facts», dans P. BILIMORIA & J. MOHANTY (ed. 1997), *Relativism, Suffering and Beyond*, Oxford University Press, Delhi, p. 129-149.
- B. GILLON (1999), «Another Look at the Sanskrit Particle *eva*», dans S. KATSURA (ed. 1999), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, p. 117-130.
- M. HATTORI (1968), *Dignāga, On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Harvard Oriental Series 47, Cambridge (Mass.).
- J. E. M. HOUBEN (1995), *The Saṃbandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. A Study of Bhartṛhari's Saṃbandha-samuddeśa in the context of the Vākyapadīya with a translation of Helārāja's commentary Prakīrṇa-prakāśa*, Gonda Indological Studies 2, Egbert Forsten, Groningen.
- K. A. S. IYER (1969), *Bhartṛhari. A Study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries*, Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series 68, Deccan College, Poona.
- Y. KAJIYAMA (1966), *An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Memoirs of the Department of Literature 10, Kyoto University, Kyoto.
- B. KELLNER (1997), «Non-cognition (*anupalabdhi*) — Perception or Inference? The Views of Dharmottara and Jñānaśrīmitra», *Tetsugaku* 49, p. 121-134.
- B. KELLNER (1999), «Levels of (Im)perceptibility: Dharmottara's Views on the *dr̥śya* in *dr̥śyānupalabdhi*», dans S. KATSURA (ed. 1999), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, p. 193-208.
- B. KELLNER (2001), «Negation — Failure or Success? Remarks on an Allegedly Characteristic Trait of Dharmakīrti's *Anupalabdhi*-Theory», *Journal of Indian Philosophy* 29, p. 495-517.
- B. KELLNER (2003), «Integrating Negative Knowledge into *pramāṇa* Theory: the Development of the *dr̥śyānupalabdhi* in Dharmakīrti's Earlier Works», *Journal of Indian Philosophy* 31, p. 121-159.
- B. KELLNER (2006), «Negation in Indian Philosophy», dans D. BORCHERT (ed. 2006), *Encyclopedia of Philosophy*, second edition, Macmillan Reference USA, Detroit, p. 530-533.
- B. KELLNER (2007): voir AR.

- H. KRASSER (1995), «Dharmottara's Theory of Knowledge in his *Laghuprā-mānyaparīkṣā*», *Journal of Indian Philosophy* 23, p. 247-271.
- B. K. MATILAL (1968), *The Navya-nyāya Doctrine of Negation. The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-nyāya Philosophy*, Harvard Oriental Series 46, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- I. RATIÉ (2006), «La Mémoire et le Soi dans l'*Īśvarapratyabhijñāvimarsinī* d'Abhinavagupta», *Indo-Iranian Journal* 49 (1-2), p. 39-103.
- I. RATIÉ (2007), «Otherness in the Pratyabhijñā philosophy», *Journal of Indian Philosophy* 35 (4), p. 313-370.
- I. RATIÉ (2009), «Remarks on Compassion and Altruism in the Pratyabhijñā Philosophy», *Journal of Indian Philosophy* 37 (4), p. 349-366.
- I. RATIÉ (2010a), «The Dreamer and the Yogin — on the Relation between Buddhist and Śaiva Idealisms», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73 (3), p. 437-478.
- I. RATIÉ (2010b), «A five-trunked, four-tusked elephant is running in the sky — How free is imagination according to Utpaladeva and Abhinavagupta?», *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 64 (2), p. 341-385.
- A. SANDERSON (1985), «Purity and power among the Brahmans of Kashmir», dans M. CARITHERS, S. COLLINS & S. LUKES (ed. 1985), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), p. 190-216.
- A. SANDERSON (1988), «Śaivism and the Tantric Tradition», dans S. SUTHERLAND (ed. 1988), *The World's Religions*, Routledge and Kegan Paul, London, p. 660-704.
- A. SANDERSON (2007), «The Śaiva Exegesis of Kashmir», dans D. GOODALL & A. PADOUX (dir. 2007), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, Pondichéry, Institut français d'indologie / École française d'Extrême-Orient, Collection Indologie 106, Pondichéry, p. 231-442 (et bibliographie p. 551-582).
- J. TABER (2001), «Much Ado about Nothing: Kumārila, Śāntarakṣita, and Dharmakīrti on the Cognition of Non-Being», *Journal of the American Oriental Society* 121 (1), p. 72-88.
- T. J. F. TILLEMANS (1995), «Dharmakīrti and Tibetans on *adṛśyānupalabdhihetu*», *Journal of Indian Philosophy* 23, p. 129-149.
- R. TORELLA (1988), «A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*», *East and West* 38, p. 137-174.
- R. TORELLA (1992), «The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism», dans T. GOUDRIAAN (ed. 1992), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Series in Tantric Studies, State University of New York Press, Albany, p. 327-345.
- R. TORELLA (2002): voir *Vṛtti*.
- R. TORELLA (2007a), «Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part I: *anupalabdhi* and *apoha* in a Śaiva garb», dans K. PREISENDANZ (ed. 2007),

- Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, p. 473-490.
- R. TORELLA (2007b), «Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part II: What is memory?», dans K. KLAUS & J.-U. HARTMANN (hrsg. 2007), *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, Wiener Studien zur Tibetologie und Bhuddismuskunde 66, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, Wien, p. 539-563.
- R. TORELLA (2007c), «Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part III. Can a cognition become the object of another cognition?», dans D. GOODALL & A. PADOUX (dir. 2007), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, Pondichéry, Institut français d'indologie / École française d'Extrême-Orient, Collection Indologie 106, Pondichéry, p. 475-484.
- R. TORELLA (2007d), «Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part IV. Light of the subject, light of the object», dans B. KELLNER, H. KRASSER *et al.* (hrsg. 2007), *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiener Studien zur Tibetologie und Bhuddismuskunde 70.2, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, Wien, p. 925-940.
- R. TORELLA (2008), «From an Adversary to the Main Ally: the Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Shaiva Advaita», dans M. KAUL & A. AKLUJKAR (ed. 2008), *The grammatical traditions of Kashmir: Essays in memory of Pandit Dinanath Yaksh*, DK Printworld, Delhi, p. 508-524.

## RÉSUMÉ

Le présent article examine la manière dont deux philosophes śivaïtes non dualistes cachemiriens, Utpaladeva (actif vers 925-975) et Abhinavagupta (actif vers 975-1025), se sont approprié la théorie épistémologique du non-être (*abhāva*) élaborée par le grand logicien bouddhiste Dharmakīrti et son commentateur Dharmottara. Cet examen, qui s'appuie notamment sur la traduction complète de l'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* d'Abhinavagupta *ad Īśvarapratyabhijñā-kārikā* I, 7, 6-13, a pour but de montrer comment les philosophes de la Pratyabhijñā, tout en intégrant cet aspect de l'épistémologie bouddhique à une ontologie dynamique héritée des Écritures śivaïtes non dualistes, exploitent l'explication dharmakīrtienne de notre conscience du non-être pour réfuter la thèse, également défendue par Dharmakīrti, selon laquelle la conscience n'est qu'une série de cognitions instantanées.

*Mots-clés*: śivaïsme, Pratyabhijñā, Utpaladeva, Abhinavagupta, bouddhisme, Dharmakīrti, Dharmottara, non-être, *abhāva*, *anupalabdhi*, *ātman*, *svasaṃvedana*

## ABSTRACT

This article examines how two Kashmiri Śaiva non-dualist philosophers, Utpaladeva (*fl. c.* 925-975) and Abhinavagupta (*fl. c.* 975-1025), have appropriated the epistemological theory of non-being (*abhāva*) elaborated by the great Buddhist logician Dharmakīrti and his commentator Dharmottara. This examination, which rests on the complete translation of Abhinavagupta's *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī ad Īśvarapratyabhijñākārikā* I, 7, 6-13, aims at showing how the Pratyabhijñā philosophers, while integrating this aspect of Buddhist epistemology to the dynamic ontology that they have inherited from Śaiva non-dualistic scriptures, exploit the Dharmakīrtian explanation of our awareness of non-being so as to refute another thesis defended by Dharmakīrti, namely the contention that consciousness is a mere series of momentary cognitions.

*Keywords:* Śaivism, Pratyabhijñā, Utpaladeva, Abhinavagupta, Buddhism, Dharmakīrti, Dharmottara, non-being, *abhāva*, *anupalabdhi*, *ātman*, *svasaṃvedana*