

# LA NOTION DE PAROLE DANS L'ŒUVRE D'ABHINAVAGUPTA

## Réflexion sur l'inter-relation Conscience—Parole—Réalité

Comme nous le montrent ses écrits les plus anciens, les *Veda*, la civilisation indienne s'est intéressée à la notion de parole, tant sur le plan grammatical, philosophique, que rituel; sa vision du monde participe d'une réflexion fondée, durant plusieurs millénaires, dans les *Veda* et les *Tantra*, sur la puissance cosmogonique<sup>1</sup> à l'œuvre dans l'univers, qui préside par homologie à l'énonciation verbale<sup>2</sup>, créatrice elle aussi, dans les domaines de la pensée et des mots. Ainsi prit naissance une tradition spéculative, menée tour à tour par divers courants philosophico-religieux, sur la nature et la fonction du langage; parmi eux le plus spécialisé, l'école des grammairiens<sup>3</sup>, était destinée à l'origine à préserver la forme et le sens de la révélation védique, expression immédiate de la Réalité, donnée par inspiration divine en langue sanskrite.

Le sanskrit, considéré comme la langue sacrée et littéraire de la civilisation brahmanique, est aujourd'hui l'une des quinze langues officielles de l'Inde, base de la vie culturelle et de multiples enseignements; il a servi de véhicule, et de lien, tel le latin médiéval, pour la propagation des connaissances à travers toute l'Inde. C'est la découverte des textes sanskrits vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Europe qui entraîne le développement de la grammaire comparée et de la linguistique moderne, le sanskrit apparaissant comme la transition entre les langues connues et la protolange indo-européenne.

---

<sup>1</sup> L'un des textes les plus anciens, le *Rig Veda*, pose des questions sur l'origine cosmique; y avait-il, au commencement, l'être (*sat*) ou le non-être (*asat*) ? Il postule un état « antérieur », sous-jacent, au-delà de toute temporalité. Plus tard les *Upanishad* l'identifieront au *Brahman*, réalité absolue, comme fondement du cosmos et essence de tous les êtres. Déjà dans le *Rig Veda* 10.125, un hymne à la puissance de la Parole (*vâc*) la considère comme une divinité féminine qui confère la sagesse; dans les *Upanishad*, la parole est identifiée au *Brahman*, (*brahmavai vâc* dans *Aiterya Brahmana IV.21.1*) essence des noms, des formes (*nâmarûpa*) et des phénomènes.

<sup>2</sup> L'énonciation verbale concerne non seulement l'aspect phonique mais également le plan purement mental où s'élabore le discours intérieur. Cf. *infra* le développement sur les divers niveaux de la parole.

<sup>3</sup> Le premier grammairien, Panini, vécut probablement au VI<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il composa l'*Ashtadhyâyi*, l'ouvrage le plus synthétique de la grammaire sanskrite qui recense quatre mille règles énoncées sous forme de versets mnémotechniques (*sûtra*) concis à l'extrême, offrant une approche logique du fonctionnement de la langue sanskrite (structure, syntaxe, phonétique, étymologie...) Mentionnons les recherches de Rick Briggs, scientifique de la NASA qui, dans la perspective d'une programmation informatique des langues, cherche, et parvient, à établir un lien entre l'intelligence artificielle et la grammaire paninéenne grâce aux quatre mille règles énoncées par Panini. En effet, l'ordinateur peut, sur cette base, produire des termes et des phrases correctes dans un ordre cohérent. Les chercheurs, en Inde, aux Etats-Unis, en Allemagne, essaient par ailleurs de mettre au point un système « multilingue » proche du modèle paninéen, partant du principe que le sanskrit est la sœur aînée des langues indo-européennes.

Langue « parfaite »<sup>4</sup> par rapport aux autres langues dites « naturelles », le sanskrit est apte entre toutes à clarifier, révéler la réalité et le sens des choses au travers des révélations divines; il constitue également la langue de base des commentaires et de la théologie; outre la science du rituel et l'astronomie, les *Veda* possèdent par exemple au nombre de leurs sciences auxiliaires la grammaire (*vyākaraṇa*<sup>5</sup>) et l'étymologie (*nirukta*), la phonétique (*shikṣa*) et la métrique (*chandas*) qui permettent une compréhension plus profonde de la parole sacrée, celle-là même qu'ils révèlent. Cette réflexion sur la parole menée à la fois sur le plan métaphysique et linguistique se justifie par le fait que la force créatrice efficiente, l'énergie (*śakti*) qui exprime l'univers, est assimilée dans des mythes essentiels à la parole, telle qu'elle fut prononcée à l'origine des temps.

Par ailleurs l'exégèse védique ouvre la voie à une épistémologie de la parole. Pour les grammairiens, et quelles que soient leurs divergences, la parole est le trait distinctif de la conscience humaine. En effet, la grammaire selon eux conduit à une vision subtile de la structure du réel, reflet du monde verbal, qui dépasse la perception superficielle et fragmentée du profane. La voie de la grammaire, considérée comme voie libératrice<sup>6</sup>, révèle que la multiplicité émane de l'unité : selon Bhartrhari « la phrase forme une unité indivise, dénuée de séquence, bien qu'elle apparaisse multiple et séquentielle » (*Vākyapadiyā II.25*)<sup>7</sup>. Ce philosophe-grammairien met en évidence l'unité de signification propre à la phrase (« énoncé »), ainsi que son pouvoir révélateur de sens; analogiquement l'univers est comparé à une phrase dont le sens — et l'essence — est *Brahman*, l'Absolu. Nous voyons poindre ici le thème « unité-multiplicité » développé chez Abhinavagupta<sup>8</sup>,

---

<sup>4</sup> Selon son étymologie le terme *samskrta* (sanskrit en français), évoque le parachèvement, voire la perfection. Le participe passé *krta* de la racine verbale *KR* (faire) est préfixé par *sam* indiquant une totalité. Le sanskrit donne accès aux précieuses connaissances, et jusqu'aux plus anciennes, de la civilisation indienne; en effet la langue, analysée et préservée à l'extrême n'a subi que très peu de modifications au cours de sa longue histoire, permettant l'accès à des textes écrits sur la longue durée, plusieurs millénaires.

<sup>5</sup> Le terme *vyākaraṇa* est construit sur la racine verbale *KR* (faire) précédée des deux préfixes *vi* et *ā*; le sens du verbe *vyākR* est « distinguer, développer, expliquer », d'où pour *vyākaraṇa* : « distinction, description détaillée, révélation, communication, analyse grammaticale, grammaire ».

<sup>6</sup> Pour Bhartrhari la grammaire est « l'ascèse des ascèses », voie directe vers l'essence de la parole, le *Brahman*. « C'est la porte du salut, le remède aux impuretés de la parole, elle est purifiante entre toutes les sciences et lumineuse en chacune d'entre elles... » *Vākyapadiyā I,11-12,14* traduction de M. Biarreau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la Parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1964.

<sup>7</sup> Bhartrhari, auteur de l'ouvrage « traité sur les mots et les phrases » (*Vākyapadiyā*) (voir note précédente) vécut probablement au VI<sup>e</sup> siècle. Il fut l'un des plus brillants théoriciens du langage, dont Abhinavagupta s'inspira tout en déniaient sa théorie des trois niveaux de la parole.

<sup>8</sup> Abhinavagupta naquit au Cachemire entre 950 et 960 après J.-C. et vécut jusqu'à la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Les thèmes de ses études furent multiples : connaissances des systèmes philosophiques orthodoxes (*Nyāya*, *Brahmavidyā*, *Sāṃkhya*), des Tantra (shivaïsme dualiste et non-dualiste), des doctrines bouddhistes (*Mādhyamika*, *Sautrantika*, *Vijñānavāda*...), de l'esthétique, de la grammaire et des théories de la Parole, ainsi que des enseignements propres aux courants *Kaula*, *Trika*, *Krama*, intérieurs au shivaïsme non-dualiste cachemirien. Son œuvre reflète

philosophe shivaïte cachemirien du X<sup>e</sup> siècle : la manifestation, aussi diversifiée soit-elle en sa forme extérieure, surgit sur un fond indivis unique, intérieur, celui de la conscience. La parole connaît de même une forme intériorisée, purement mentale, établie par un autre grammairien célèbre, Patañjali : une corrélation entre le mot et l'objet existe sur le plan de la représentation mentale, qui préside à la compréhension du sens. Celle-ci se déclenche grâce au *sphota*<sup>9</sup>, littéralement « éclosion (du sens) » qui chez Bhartrhari corespond à l'essence du mot, au-delà de l'aspect phonématique. En outre, il n'accorde de réalité ultime qu'au seul *sphota* de la phrase qui contient et synthétise ceux des divers éléments qui la constituent; seule l'unité globale de la phrase détient le sens véritable. C'est donc en se fondant sur la tradition de ces théoriciens du langage qu'Abhinavagupta élabore sa réflexion sur la parole, l'activité cognitive et la structure du réel.

## LA PAROLE ET LE MONDE

La réalité dans les *Veda* comme dans les *Tantra* n'est pas une donnée inerte, bien au contraire, elle apparaît comme irriguée par une énergie sans cesse surgissante, vibrante, qui traverse et anime tous les domaines. Fondamentalement de même nature que la parole, elle se laisse ainsi ressaisir par elle, lors d'une « réaction mentale » (*anuvyavasāya*), dans le même mouvement durant lequel la conscience cherche à coïncider avec le réel. Par cette activité, l'être humain ne cesse d'élaborer, de coordonner, d'agencer<sup>10</sup> au fil des conceptions mentales, et ceci dans une intention

---

l'étendue de ses recherches; parmi la quarantaine qui lui est attribuée, vingt-trois seulement sont publiées à ce jour. Il apparaît aujourd'hui comme l'un des plus brillants penseurs de l'Inde.

Le Trika (triade) forme le courant essentiel du shivaïsme non-dualiste que prône Abhinavagupta. Il fait de la Conscience lumineuse douée d'énergie le principe de toute chose; Shiva, l'énergie cosmique et l'individu composent ainsi les trois phases de la manifestation multiforme qui se décline en une infinité de degrés depuis Shiva jusqu'à la matière inerte.

L'époque où se développe le Shivaïsme cachemirien, du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, correspond à un temps d'exceptionnelle effervescence intellectuelle et religieuse au Cachemire jusqu'à ce qu'il subisse l'hégémonie de l'Islam. Ce pays se situe durant ce demi-millénaire au carrefour d'échanges entre l'Inde, la Chine, l'Asie centrale; nombreux sont les érudits qui viennent y étudier et enseigner, apportant un nouveau souffle, suscitant une réinterprétation des dogmes. Cependant dès le XII<sup>e</sup> ou le XIII<sup>e</sup> siècle, le courant *Pratyabhijñā*, de tendance philosophique, s'implante en Inde du Sud dans des temples célèbres tel *Cidambaram*, *Kanci*, *Madurai* et survit pendant près de dix siècles dans une forme fort peu modifiée.

<sup>9</sup> *Sphota*, substantif dérivé de la racine verbale *SPHUT* (éclore) : éclair de compréhension, dévoilement à un niveau plus subtil d'une réalité tirant sa sève du *shabdabrahman* (réalité absolue en tant que son ou parole).

<sup>10</sup> Agencer, ajuster, tel est le sens de la racine sanskrite *R* dont dérivent en français les mots rite, art, articulation, harmonie; *samsKR* ou *abhisamsKR* désignent également une activité qui élabore des formes, les ajuste, les organise, mentalement, verbalement, matériellement. Les formes (*rūpa*) correspondent à des structures mentales dont la nature essentielle est le nom (*nāma*); ces deux éléments fondamentaux, noms et formes, sont impérissables et constituent la structure même de la réalité. C'est grâce à eux que l'ordre subsiste dans l'univers.

coordinatrice<sup>11</sup>, en analogie avec l'agencement cosmique comparé dans les *Veda* à un tissage temporel. Ainsi le poète *kavi*<sup>12</sup> tisse-t-il avec des mots (un texte) pour donner à entendre la réalité, révéler la vérité, élaborant sous forme de parole un double de la structure subtile de l'univers, tout comme les prêtres et officiants du rituel védique construisent autel et espace sacrificiel<sup>13</sup> pour recevoir le feu. On peut rapprocher cette élaboration (*samskâra*<sup>14</sup>), obéissant à des règles précises, du processus de formation de la phrase, objet d'analyse de la grammaire qui distingue deux registres de réalité : *nâma* et *rûpa* — signifiant et signifié. Ainsi les phonèmes ont la capacité d'exprimer l'ensemble de la pensée discursive qui recouvre la manifestation, ou du moins tend à en faire une lecture exhaustive. Les phonèmes véhiculent le sens, se différenciant selon leur point d'articulation et les fonctions en jeu des organes phonatoires; pour former un mot, « vache » par exemple, les phonèmes obéissent à une sélection puis à une succession, reposant sur la convention; toutefois, explique Abhinavagupta dans le *Parâtrimsikâvivarana* (PTV), cette convention se fonde en dernier ressort en l'essence de la parole qui ne fait qu'un avec la nature de la conscience (*citsvabhâva*). En amont, parole, conscience et réalité constituent un germe indifférencié, contenant une énergie de déploiement (et de reploiement) propre à ces divers registres interdépendants.

#### Structure du monde et de la parole selon Abhinavagupta : unité-multiplicité, relation

Dès l'antiquité védique la réflexion indienne, dans sa quête d'un substrat universel, s'est intéressée à la structure de base de l'univers et à son ordre naturel, le *dharmâ*<sup>15</sup>, qui régit tous les niveaux de l'existence, cours des astres, saisons, société, religion, langage... Dans la pensée d'Abhinavagupta, c'est Shiva qui incarne la splendeur de l'univers, son corps n'est autre que

---

<sup>11</sup> En accord avec ce jugement, le langage, selon sa définition actuelle la plus synthétique, serait un ensemble de signes intentionnels destinés à exprimer une pensée. Cf. Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p.190.

<sup>12</sup> Substantif dérivé de la racine verbale *KU* signifiant « avoir l'intention de », *kavi* désigne le poète, le soleil, le feu sacrificiel, le barde védique, dans leur initiative intentionnelle d'ordonner, maîtriser ou de susciter une réalité dans la durée. Leur vecteur est *nâma*, le nom, en tant qu'essence.

<sup>13</sup> La notion d'élaboration de la parole est toute entière comprise dans le mot même de *samskrta* (sanskrit). Elle renvoie à la préparation de l'autel de briques destiné à recevoir le feu sacrificiel; or la parole est assimilée non seulement au feu (*tasya vâ etasyâgneh vâg evopanisad* : la parole en vérité est la forme secrète de ce feu même. Trad. P.S. Filliozat), mais également à la construction de l'autel fait de briques (*vacam hy evaitam samskurute* : le prêtre construit cette parole-même [simultanément avec les briques de l'autel]). Ainsi la formulation verbale se fonde sur l'articulation précise de ses composants qui culmine dans la signification, la flamme, énergie éclairante.

<sup>14</sup> *Samskâra* dérive du verbe *samsKR* qui suggère une composition, une connexion (voir note 10).

<sup>15</sup> *Dharma* (de la racine *DHR* tenir, soutenir, préserver) désigne la loi immuable qui soutient l'ordre socio-cosmique.

l'ensemble des sons (en tant qu'énergie vibratoire), la multitude des mots contenue en lui sous forme de prise de conscience globale des phonèmes<sup>16</sup>; au niveau de l'individu, mots et phrases sont l'œuvre de la pensée différenciatrice qui se structure à partir de ces mêmes phonèmes<sup>17</sup>, matériaux de base de la parole. La dialectique « unité-multiplicité » trouve ainsi une illustration dans la métaphore de la conscience-miroir recueillant l'éventail infini des formes, exprimant l'univers, puis le menant à la dissolution, le moment venu.

Abhinavagupta traite de ce thème tout au long de l'IPV, mettant en évidence l'importance vitale de la relation<sup>18</sup> qui coordonne l'unité interne et la multiplicité ressaisie par un acte de conscience<sup>19</sup>. Les objets, dit-il, apparaissent séparés les uns des autres, circonscrits à eux-mêmes, mais une même unité les relie dans une relation de co-présence, à l'intérieur du sujet conscient : « tout ce qui brille à la conscience, comme le sens d'un thème nominal etc., implique une relation car toutes les connotations de désinences casuelles correspondent en dernier ressort à des relations. » (IPV II.2.3 commentaire) C'est dans le creuset même de la conscience que la pensée forge les constructions mentales par la mise en relation constante d'unité et de multiplicité. « La pensée met en œuvre des activités différenciatrices (actes...), et à cette fin élabore une énonciation (correspondante) sous forme de mots, cherchant à coïncider avec le réel... » (*Ibidem*) Toute différenciation se fonde ainsi sur le couple « unité-multiplicité ». L'unité correspond au substrat indifférencié de la parole originelle, pure énergie créatrice, fulguration qui depuis cet état subtil assume d'autres états, au cours de métamorphoses et s'achemine vers le discours ordinaire. Quant à la différenciation, elle procède de la détermination cognitive, indispensable dans la vie quotidienne.

---

<sup>16</sup> Cf. IPV IV.1.9 commentaire. Par commodité, nous désignons par IPV l'œuvre philosophique majeure d'Abhinavagupta l'*Īshvarapratyabhijñāvimarshinī* « Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur » qui glose les versets de l'IPK (*Īshvarapratyabhijñārikā*) d'Utpaladeva. Nous envisageons une publication prochaine de la traduction intégrale de l'IPV à laquelle nous avons consacré nos recherches doctorales; en attendant, des extraits des passages les plus significatifs paraîtront dans le volume de la Pléiade consacré aux *Philosophes indiens*, M. Hulin (éd.), Paris, Gallimard.

<sup>17</sup> Voyelles (*svara*) et consonnes (*vyañjana*) forment l'ensemble des phonèmes (*varna*); ceux-ci représentent dans les écoles cachemireennes du Shivaïsme plus justement les énergies créatrices ultimes, vibrations primordiales qui animent les phonèmes. *Svara* : au sens de résonner, briller. *Vyañjana* : manifestation individuelle, distincte, trait spécifique.

<sup>18</sup> La théorie de la relation occupe une place primordiale dans cette doctrine en raison de son rôle omniprésent dans l'expérience quotidienne; les divers types de relation évoqués sont entre autres, ceux de dépendance, qualification, différence, coordination, causalité...

<sup>19</sup> Cf. IPV II.2.5 commentaire.

Toutes les mises en relation produites par la pensée s'ordonnent autour de la notion indienne de « moyen de connaissance droite » (*pramāna*<sup>20</sup>), critère normatif, dont « la parole (*śabda*) constitue la vie-même » (IPV II.3.2 commentaire) Abhinavagupta poursuit : « à chaque mot s'associe un seul phénomène ou aspect (*ābhāsa*<sup>21</sup>) sans relation avec le temps ou l'espace — par exemple, jarre, rouge... Selon Utpaladeva, la prise de conscience “ceci” surgit comme désignation objective universelle, même dans le cas d'un objet présent... La détermination cognitive doit son existence à l'expression verbale et concerne chaque terme ». Par ailleurs « tout objet présente une variété d'aspects : ces distinctions relèvent à la fois d'appréciations (personnelles) et de la nature essentielle des choses. (Il est un fait que toute appréciation se base sur une comparaison implicite qui n'est autre que différenciation). Un phénomène est le fruit d'une prise de conscience déterminée qui lui insuffle vie. A chacun d'eux correspond un mot, reconnu comme la sève même de l'intellection que l'on considère comme l'essence de toute parole (ou dialogue) (*abhijalpa*) ».

Ainsi la vision de la réalité s'élabore sur le modèle du discours, plus particulièrement lorsqu'il s'agit d'une combinaison d'aspects; certains, explique Abhinavagupta, jouent un rôle majeur, d'autres aspects viennent s'y agréger pour ne former en définitive qu'un substrat commun, nommé « connexion » (*sāmānādhikaranyena*). Le faisceau de conscience se dirige ainsi vers des objets qui sont eux-mêmes des connexions, et s'en empare à la manière d'une phrase (et non d'un mot) car elles forment dans leur diversité d'aspects une manifestation unique. « Ainsi la prise de conscience (*vimarśha*), essence de la saisie du sens d'un énoncé, (et par là-même) âme de cet énoncé, insuffle vie aux (divers) aspects réunifiés en une seule configuration, comme lorsqu'on s'écrie : “voici une jarre, ici et maintenant”. Ainsi les aspects non-séparés (dans la phrase) reçoivent le sceau d'un trait caractéristique unique, sans abandonner pour autant leurs distinctions spécifiques (*svarūpabheda*) ». (IPV II.3.7 commentaire)

« Telle l'unité qui surgit des faisceaux (nés) des multiples rayons d'une lampe ou des fleuves qui se rejoignent dans l'océan, ainsi naît l'idée d'unité caractéristique d'un objet produit à partir d'aspects non-incompatibles. » (IPV II.3.7) L'association de termes tels que « pot » « or » et « rouge », par exemple, peut ainsi causer une grande joie parce qu'elle suggère le récipient d'eau

---

<sup>20</sup> *Pramāna* : dérivant du verbe *pra-MĀ* (mesurer), ce terme exprime une notion importante, au cœur des préoccupations philosophiques de l'Inde, cherchant à définir les « moyens de connaissance valide »; la perception immédiate, l'inférence, le témoignage fidèle, comptent parmi les plus unanimement reconnus.

<sup>21</sup> *Abhāsa* : ce qui brille (*BHĀS*) à la conscience, une lumière, un reflet, une apparence. Ce terme désigne dans le Trika la manifestation cosmique qui est en dernière analyse un « apparaître » sur le miroir de la conscience de Shiva.

ou de lait destiné à l'ablution d'un *shivalinga*<sup>22</sup>. Selon Abhinavagupta, toute conscience perceptive est sous-tendue par la relation dite de concomitance, qui relie les faisceaux de perceptions issues d'expériences passées et présentes, et toute activité, qu'elle soit physique, mentale ou verbale, procède de la convergence des perceptions. La conscience fait acte d'unification, révélant l'unité de tel objet, telle phrase... Le sujet conscient, également, est caractérisé par l'unité : « il est conscience une par essence » (*samvedanaikarûpa*) et, dans l'absolu, n'est lié ni par le temps ni par l'espace. La vie de la conscience, déclare Abhinavagupta, se trouve ainsi à l'origine d'une double vision de la réalité : différenciation ou non-différenciation, car si, comme nous l'avons vu, la première s'élabore simultanément au langage, il n'en reste pas moins vrai que le degré indifférencié de la conscience connaît une correspondance avec un état non-discursif permanent du verbe. « Toute chose apparaît (à la fois) comme isolée et en relation, et l'on ne peut nier la réalité d'aucune de ces modalités car il n'existe à leur endroit aucune contradiction... elles coexistent dans la conscience de tout être vivant ».

Cette plasticité de la conscience et de la parole est due selon les philosophes-grammairiens à sa nature faite d'énergie et de liberté : « Ainsi, parce qu'au gré de son désir, tout être vivant révèle, en la ciselant (la réalité)... » (IPV I.6.11) Mettre en lumière et distinguer, telles sont les deux composantes essentielles de la parole qui justifient la métaphore lumineuse employée à plusieurs reprises. Tout d'abord concernant les termes sanskrits de « phonème », de « voyelle » et de « consonne ». *Varna* signifie apparence, couleur; puis catégorie, lettre, phonème; parfois mot. *Svara*, son, voyelle, note de musique, dérive de la racine verbale *SVAR* au double sens de résonner, prononcer un son, et de briller. *Vyañjana*, indice, consonne; au féminin, « sens suggéré »; vient de la racine *vyAñJ* : faire apparaître, mettre en lumière. Les éléments de base qui constituent le langage traduisent l'idée d'un dévoilement du signifié (*vâcya*) au moyen du signifiant (*vacaka*) consistant en énergie lumineuse.

---

<sup>22</sup> Différenciation et indifférenciation sont explicitées dans ces versets de l'IPV : « Quant à l'âme individuelle cependant, elle perçoit tous ces éléments de la perception différenciée sur le mode de la détermination (*prakalpya*) dans les domaines de la mémoire, de l'imagination etc., sur la base de notions (*samjñâ*) distinctes s'opposant les unes aux autres. » (IPV IV.8) L'auteur donne la raison de cet état de fait dans le verset IV.2 : la conscience active (*parâmarsha*) qui s'empare de la réalité est dominée par le sentiment du moi (*ahamkâra*). Utpaladeva poursuit dans les deux versets suivants : « La création (mentale) du sujet conscient limité lui apparaît comme particulière alors qu'elle tire en réalité sa sève de l'activité créatrice du Seigneur, et cela en raison du fait que ce sujet méconnaît son identité avec l'énergie divine; mais à l'égard de celui (qui l'a réalisée), sa création brille dans toute sa vérité, même lorsqu'elle prend la forme d'une activité consciente à double pôle (*vikalpa*), aux multiples nuances variées et reliées à des mots. Cette activité créatrice a pour essence la vie cosmique qui vient rompre le repos en soi-même (de la conscience) ».

Mentionnons cette autre référence à la lumière : dans le shivaïsme cachemirien non-dualiste, la conscience est constituée par l'union indissoluble de la lumière (*prakâsha*) et de l'énergie (*shakti-vimarsha*<sup>23</sup>), — énergie vibratoire de la conscience —, ou vibration (*spanda*) qui forme la trame vivante du monde incarnée en registres phonique ou lumineux.

La manifestation de la parole participe ainsi de l'énergie lumineuse, analogiquement reliée à celle du son. Tout comme l'univers est issu de la vibration, la nature du mot réside dans le *sphota*, littéralement « éclosion du sens », qui confère aux mots, à la phrase, au poème, au livre une unité parfaite; la compréhension s'effectue d'une manière globale, comme dans un flash, sous le sceau de l'unité.

Un autre concept essentiel qui relève également de la métaphore de la fulguration lumineuse est donné par *pratibhâ*, traduit approximativement par l'expression « intuition illuminatrice »; *pratibhâ* confère aux poètes l'inspiration définie par les esthéticiens indiens comme la capacité imaginative d'élaborer du nouveau à partir du connu. Il s'agirait en fait de la faculté de renouvellement radical du regard porté sur la réalité, tout étant toujours nouveau à la conscience parfaitement éveillée. Activité de l'intellect<sup>24</sup>, *pratibhâ* est comparé à un éclair soudain illuminant un paysage nocturne; intuition inopinée qui puise aux sources du langage, en connivence profonde avec la « nature » dont les êtres vivants, les hommes y compris, sont censés posséder une connaissance innée<sup>25</sup>.

Compte tenu de ces aspects caractéristiques de la théorie cachemirienne de la parole, nous pourrions formuler la thèse d'Abhinavagupta en ces termes : le sens en tant que signification et orientation, mouvement intentionnel, à la source de la créativité verbale, vie de la conscience, forme le germe et l'unité intrinsèque de la parole, séminale, pensée, proférée. N'est-il pas pour ainsi dire la force de cohésion et de création qui l'organise et la parachève, en ses diverses articulations phonétiques et sémantiques ?

A l'image de l'univers conçu dès les *Veda* comme un agencement exprimé par les racines verbales *R*<sup>26</sup>, *KLP*<sup>27</sup>, la phrase, comme tout discours, est l'expression orchestrée, harmonieuse,

---

<sup>23</sup> *Vimarsha* vient de la racine *MRSH* (toucher, saisir, réfléchir) et désigne la prise de conscience.

<sup>24</sup> « Intellect » traduit *buddhi* (de la racine *BUDH*, s'éveiller à, connaître); c'est la faculté d'éveil (de connaissance) qui est au centre de toutes les opérations mentales.

<sup>25</sup> *Pratibhâ* : intuition illuminatrice, « point d'émergence de l'idée au moment précis où elle va se déployer en mots pour s'exprimer au-dehors. » Cf. M. Biarreau, *op. cit.*, note 6.

<sup>26</sup> *R* : racine verbale signifiant : « participer à, (au causatif) ajuster, fixer ».

<sup>27</sup> *KLP* (agencer) donne des substantifs suggérant un tout élaboré, arrangé : *kalpa* (ère cosmique), *kalpanâ* (construction mentale, imaginative, etc.).



adaptée et souple d'un principe inapparent, idée ou conscience cosmique, qui évoque dans sa fonction symbolique le moyeu de la roue<sup>28</sup>. Invisible substrat, réalité centrale, l'*âtman* « soi » est assimilé sur le plan temporel à l'équinoxe, jour central de l'année, dans le domaine spatial, au centre de l'autel védique. Nous retrouvons ici le thème « unité-multiplicité », lié à celui d'une force indivisible qui génère, coordonne et maintient les phases successives dans le temps et l'espace, qu'il s'agisse du rituel, de la temporalité, de l'espace sacré, ou même de la parole. Sans perdre de vue les registres rituel et cosmique, mais nous centrant toujours sur le thème de la parole, nous nous intéressons à présent à sa nature multiforme et à son élaboration dans la conscience orientée vers le monde : comment Abhinavagupta envisage-t-il la genèse de la parole, chez l'enfant par exemple ? Sur quel(s) mode(s) fonctionne la créativité verbale ? quels degrés et formes assume-t-elle ?

#### GENESE, FORMES ET METAMORPHOSES DE LA PAROLE

Même dans le cas d'une expérience immédiate<sup>29</sup>, déclare Utpaladeva, intervient une prise de conscience (IPV I.5.19), si subtile et fugitive soit-elle, avec « élaboration d'un discours (intérieur) intelligible, qui s'apparente à un signe de la main. Sinon, (poursuit Abhinavagupta dans sa glose), un enfant<sup>30</sup>, témoin de tel événement pour la première fois — sans référence mémorielle donc — n'en aurait aucune connaissance. En effet (pour décrire ce processus), l'enfant entend un mot (qui n'est encore pour lui) qu'une succession de perceptions indifférenciées (*nirvikalpavijñâna-parampara*); tout d'abord il verra l'objet, puis l'emplacement seul (que ce dernier occupait). Lorsqu'il entendra ces mots : “apporte la cruche! Amène-la!”, de quelle manière la désignation de l'objet, son apparence, pourront-elles briller à la conscience (de l'enfant) ? Ou encore, comment sera-t-il à même d'appréhender le sens des mots “cruche”, “amène cela” etc. ? L'activité cognitive du type “tel objet correspond quant au sens à tel vocable” est en effet du ressort d'une opération synthétique (*yojanâ*<sup>31</sup>) ».

---

<sup>28</sup> *Kha* : moyeu d'une roue, espace vide central où s'ajuste l'essieu. Cf. L. Silburn, *Instant et cause* (cité dorénavant IC), Paris, Vrin, 1955, p.79 : l'année est comparée à une roue, à un corps articulé.

<sup>29</sup> Qui ne passe pas par la réflexion, une sensation, par exemple.

<sup>30</sup> Abhinavagupta évoque également le processus d'acquisition du langage dans la *Parâtrimshikâvivarana* (Kashmir Series of Texts & Studies, Shrinagar, 1918) : cf. note 43 ci-dessous.

<sup>31</sup> Les notions d'unification et de distinction à l'œuvre dans la pratique verbale se fondent selon cette école sur l'infinie créativité des possibles de la conscience cosmique comme individuelle. Cf. IPV I.5.11 : Abhinavagupta cite Bhattanârâyana, auteur shivaïte du IX<sup>e</sup> siècle, dont l'œuvre la plus connue est la *Stavacintamani*, « joyau à la louange

« (Au moment de la découverte d'un mot nouveau du langage courant), on détermine son application exacte. Par exemple, par rapport à une forme spécifique, un enfant aura de celle-ci une perception immédiate, soit selon le mode de détermination distinctive “cela”, soit en la conscience non-distincte “je”. Il y surimposera (progressivement) les expressions “pâle”, “vache”, qui par la force de l'habitude seront assimilées par cet être doué de conscience. Puis un autre terme “blanche” viendra s'associer à son tour au premier (pâle); et “buffle” au second (vache). Tel est le principe (d'apprentissage) du langage usuel (*samketatattva*) » (IPV I.5.19 commentaire).

Avec l'argument du rôle tenu par la conscience synthétique, Abhinavagupta riposte à la thèse adverse qui ramène l'origine du mot à la simple « remémoration de l'usage conventionnel, acquise lors des vies antérieures<sup>32</sup> de l'enfant ». Certes, la connaissance peut être assimilée, comme nous l'avons vu, au discours intérieur; mieux encore, « dans notre doctrine, l'objet ne diffère pas dans sa nature essentielle de ce dernier car il procède en réalité de la conscience-énergie<sup>33</sup> (ou puissance universelle de représentation) ». Abhinavagupta signifie ici qu'il n'existe selon lui aucune césure irréductible entre monde et conscience, puisque c'est le même principe qui est à l'œuvre dans l'un comme dans l'autre : la conscience n'est pas miroir inerte, à la différence des objets, elle exerce sans cesse une discrimination alliée à une mise en relation<sup>34</sup> à l'égard des objets, des formes...

Abhinavagupta retrace ainsi l'apprentissage du langage usuel en soulignant le rôle des énergies de la conscience (remémoration, différenciation, synthèse...) comme cause efficiente de l'apparition du monde et de la parole à l'intérieur de la conscience. Ce dynamisme est à l'origine des structures qui fondent le monde, sa perception et son expression; un rôle essentiel est attribué

---

de Shiva », traduite en français par L. Silburn, *La Bhakti*, Paris, De Boccard, 1964, et dont le verset 112 est cité ici par Abinavagupta : « Hommage à Lui, non-né, non-différencié, ineffable, qui seul s'adonne sans relâche à la création des trois mondes, à travers d'innombrables imaginations créatrices ».

<sup>32</sup> Notion de *samsâra* : l'individualité psychique est censée transmigrer, c'est-à-dire participer à l'universel écoulement (*SR* s'écouler) du devenir, au cours de multiples existences, jusqu'à sa libération.

<sup>33</sup> La conscience est à la fois lumière (*prakâsha*), trame où l'apparaître des objets prend place, et énergie, c'est-à-dire puissance de ressaisissement (*vimarsha*) de ceux-ci. Cet aspect dynamique confère à la conscience sa créativité et sa liberté.

<sup>34</sup> « Comment se réaliserait... un désir sans une prise de conscience dynamique en laquelle s'unissent synthèse et différenciation (*samyojana vityojana*); prenons pour exemple la connaissance d'un lieu, le désir de s'y rendre, la conscience de son itinéraire, la découverte d'un autre lieu, l'envie alors de quitter le premier pour se rendre dans le second!

« On pourrait envisager de manière similaire le fait de lire, ou de parler avec précipitation. Dans ces contextes interviennent des points d'articulation multiples et dans les deux cas cités, la hâte est telle que l'on ne perçoit pas l'intervention de la conscience déterminée. Il doit donc exister une prise de conscience plus subtile encore faite d'évocation, sur la base d'un mot suggestif » (IPV I.5 commentaire).

à la créativité et à la liberté (*svatantrya*) de la conscience, humaine et divine, selon la corrélation indienne traditionnelle microcosme—macrocosme. « En vertu de l'énonciation (divine) ininterrompue du panel entier de la création, il n'est rien qui ne puisse être nommé! » (IPV I.5.19 commentaire). Le germe de ce déploiement multidimensionnel est intention, impulsion du désir, élan (*icchâ*); désir multiple d'assumer les mille et une formes et modalités de l'univers : naître, exister, disparaître... Energie, vibration, fulguration, élan, créativité et liberté de l'Absolu, autant de thèmes qui concourent à cette théorie de la parole, héritée de Bhartrhari mais réélaborée par Abhinavagupta, dans laquelle la vie de la conscience (*cit*) est inséparable de la parole (*vâk*), toutes deux étant animées par l'énergie créatrice universelle<sup>35</sup>, aspect féminin de Shiva.

Cependant, s'il est vrai que tout acte de connaissance s'incarne en parole, il ne faudrait pas en déduire que celle-ci ne soit que de l'ordre du discursif, de l'énonciation (*abhilâpa*). En amont existe une pensée, une parole dénuée de mot. En son premier stade, règne un silence contenant en germe le déploiement possible, et qui correspond à une conscience sans objet<sup>36</sup>. Puis s'amorce le mouvement intérieur de la pensée jusqu'à son développement discursif. L'évolution de la parole englobe ainsi une gradation de formes et de métamorphoses toutes solidaires « organiquement », le(s) niveau(x) précédent(s) restant présent(s) et indispensable(s) à l'étape ultérieure. Même si le *Rig Veda* (I.164,45)<sup>37</sup> sans doute est le premier à évoquer quatre formes du langage, c'est avec Bhartrhari<sup>38</sup> et les théoriciens du Trika<sup>39</sup> que s'élabore une véritable philosophie (voire une psychologie) de la parole.

### Formes et métamorphoses de la parole.

---

<sup>35</sup> Dès les *Veda*, la Parole apparaît comme une énergie créatrice, on lui attribue l'épithète *virâj* : resplendissante, avec une connotation d'activité et de domination.

<sup>36</sup> Shiva se détournant de la création cosmique, clôt son regard sur lui-même (*nimesha*), ne prenant conscience que de la lumière, oubliant tout reflet. Cette étape suprême, transcendance recherchée dans le *samâdhi* (absorption profonde), représente le stade suprême de la conscience, source et substrat de tous les autres états ou activités mentales... Il ne subsiste alors rien d'extérieur à cette conscience, elle repose en elle-même, dans une parfaite indifférenciation.

<sup>37</sup> Le philosophe grammairien Nagesha Bhatta voit l'origine de la quadripartition de la parole dans les *Veda*. Cf. K.C. Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, Chowkhamba Sanskrit series office, Varanasi, 1963, p.625.

<sup>38</sup> Bhartrhari distingue quant à lui trois niveaux de parole, alors que Somânanda (deuxième chapitre de la *Shivadrsti*), Utpaladeva (IPK) et Abhinavagupta (IPV) leur adjoignent comme substrat un niveau indifférencié et originel.

<sup>39</sup> Trika. Cf. note 8.

Selon Abhinavagupta, l'élan-énergie de la conscience seule est à l'origine de la mise en lumière et de l'expression de la réalité, ou encore de la dynamique sonore qui préside aux métamorphoses du verbe, depuis sa vibration indifférenciée vers la manifestation du langage conventionnel, permettant d'appréhender la réalité dans toute sa différenciation, et de communiquer avec autrui. Ainsi se dessine la maturation de la parole, simultanée à l'élaboration de la pensée : de la vibration inaudible à la résonance, jusqu'à une série explicite de phonèmes pertinents.

Les étapes de la manifestation verbale ont également des points d'ancrage dans le corps : la parole suprême (*parāvâk*<sup>40</sup>), non soumise au temps ni à l'espace, une fois établie dans le cœur devient la « voyante » (*pashyanti*<sup>41</sup>), le cœur étant le centre d'où émane la pensée. A l'instant où l'on va parler, la gorge est mobilisée : la bi-unité signifié-signifiant se désolidarise, tel est le stade de la parole moyenne (*madhyamâ*) intermédiaire. Quant à la parole proférée et articulée en mots et phrases, (*vaikharî*) « l'étalée », elle réside à la pointe de la langue. Examinons de plus près ces quatre formes :

— Parole suprême : mise en évidence par Somânanda, qui probablement s'inspire du thème de *shabdabrahman*<sup>42</sup> développé par Bhartrhari. Fondement de toute parole, elle contient toutes les formes potentielles successives à l'état de germe indifférencié. « Activité intérieure de Shiva, Conscience, prise de conscience de soi inébranlable, vie même de toute activité cognitive, nature essentielle du Verbe » (IPV II.3.2 commentaire). « Inextinguible essor (*sphurattâ*), parfaite liberté » (*Ibidem*). « Sans relation à aucun objet..., cette conscience est la vie même de toutes les conventions du langage qui marquent le domaine de Mâyâ, telle la lettre "a"... elle est le substrat où germent les prises de conscience. Du fait de sa plénitude, on la qualifie de suprême et de parole car elle "énonce" (*vakti*) l'univers et le nie grâce à sa faculté de représentation (*pratyavamarsha*) ». Le monde est imprégné de cette parole suprême, pure énergie et conscience; sans cela, tente de prouver Abhinavagupta, il n'y aurait ni vie ni conscience possible.

— Parole voyante : dans le processus linguistique, elle ressortit à la volonté (*icchâ*), au désir de voir (d'où son nom), à l'intention. Pour la conscience s'amorce un mouvement d'orientation

---

<sup>40</sup> *Para* signifie suprême dans ce contexte de l'ontologie verbale; d'ordinaire, ce terme peut signifier « autre ».

<sup>41</sup> Participe présent de la racine verbale *PASH*, *pashyati* au féminin.

<sup>42</sup> *Shabda Brahman* représente la réalité absolue sous forme de vibration sonore : *Brahman*-Son ou *Brahman*-Parole, sans commencement ni fin, sans cause, qui transparaît dans l'univers et la vie ordinaire, sous-tendant objets et significations de tous ordres... Dans le Shivaïsme du Cachemire, ce concept s'enrichit de la notion de puissance, de liberté, d'autonomie (*svatantrya*).

vers le monde, l'objet, le « cela », associé à une forme non-verbale de parole. Les textes l'associent en effet à la résonance (*nâda*), un murmure subtil (*suksmasamjalpa*) (IPV I.5.13 commentaire) et à l'énergie présidant à l'émanation — ou à la résorption — phonématique. En tant que résonance, elle représente l'unité indifférenciée de toutes les significations et de leurs expressions, le sens à l'état pur. Elle correspond à un moment-clé de la connaissance, alors que la pensée naissante est sur le point de se métamorphoser en parole, instant de l'intuition par excellence — ou encore à l'autre extrémité du processus linguistique, au moment où le discours différencié se résorbe en l'unité, rejoignant la mémoire (*smarana*) du sujet conscient —, et ce repliement précède le recueillement dans la dimension du « je » (*aham*). Cependant la parole voyante (*pashyantî*), au niveau cosmogonique, ouvre la marche vers le déploiement du monde et de son expression.

— La parole moyenne, intermédiaire entre indifférenciation et différenciation relève de la connaissance, au stade où la pensée, unissant intérieurement, superposant, signifié et signifiant<sup>43</sup>, se construit, en une verbalisation intérieure, sans effort ni mots articulés. Son domaine est celui de la pensée discursive, conceptuelle, discriminatrice, et du sentiment du moi (*ahamkâra*)<sup>44</sup>. Dans son ouvrage intitulé *Parâtrimshikâvivarana* (PTV p.148), Abhinavagupta explique que signifié et signifiant se trouvent l'un à l'autre, étroitement mêlés (*parasparasvarûpa-vyâmishratayâ*) en l'énergie qui les innerve tous deux. Cette parole correspond au premier éveil de la faculté de représentation (*pratyavamarsha*) où apparaît l'objet en tant que « cela ».

— Le stade le plus extériorisé reçoit le nom de « parole étalée » (*vaikhari*); son activité couvre un domaine où prime l'expression à l'aide de phonèmes constitués en mots, ces derniers étant énoncés grâce aux organes phonatoires et au souffle. Leur articulation répond à des normes logiques (*pramâna*) (IPV II.2.3 commentaire), relevant des connaissances grammaticales, lexicales... communes, indispensables à la communication. A ce niveau prédomine la conscience empirique « cela », rivée à l'objet.

---

<sup>43</sup> C'est en cette dimension intérieure du verbe que l'enfant élabore avec l'expérience le langage au moyen de la confrontation des signifiants et des signifiés, de leur association... L'enfant met en rapport phonèmes, mots et objets, préalablement coordonnés au fil de son expérience et de sa mémorisation au niveau de *madhyamâ*. Abhinavagupta évoque, pour insister sur le rôle de la parole moyenne, le cas d'un muet qui néanmoins élabore intérieurement une parole intelligente (PTV p.158-9).

<sup>44</sup> *Ahamkâra* signifie la fonction de l'ego, l'agent du moi (*aham* : moi - *kâra* : agent) qui voile la conscience en la limitant par sa particularisation. Cf. M. Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkâra*, Paris, De Boccard, 1978.

Plus que d'une quadripartition<sup>45</sup>, ces strates de la parole participent d'une métamorphose en trois étapes solidaires à partir d'un fond immuable; elles relèvent, prises dans leur ensemble, de la dialectique unité-multiplicité ainsi que de la mise en relation des trois dimensions de la réalité conscience-parole-univers, pour lesquelles l'oscillation potentialité-épanouissement (liée à celles d'unité-diversité, intériorité-extériorité) évolue de concert. Pour résumer, la doctrine cachemirienne exposée par Abhinavagupta s'ordonne autour d'une forme essentielle, toujours sous-jacente, suprême, indifférenciée, de la parole à l'état séminal; à partir de celle-ci, se révèle une conscience-parole synthétique, orientée dans un acte d'intuition vers une « idée », puis, une phase intermédiaire, l'expression intérieure, immanente à la conscience, de cette idée; et enfin son énonciation verbale sous forme de phonèmes, nécessaire à la vie quotidienne.

### Parole et instants

Si le discours se déploie dans le temps à l'aide de sons, de mots et de phrases..., il existe néanmoins, en accord avec cette théorie, une forme de parole en dehors de la dimension temporelle du langage. Les philosophes cachemiriens du Trika ont coutume en effet de considérer que tout acte cognitif se déroule selon la succession extrêmement rapide de trois instants correspondant à une triple phase (volonté-connaissance-activité), d'ordinaire aussi subtile qu'inaperçue : « Rien n'apparaît qui ne repose en la triple énergie consciente s'exprimant par je veux, je sais, je fais »<sup>46</sup>. De toute évidence ces trois étapes de la conscience correspondent terme à terme avec celles de la parole.

— Le premier instant relève de l'immédiateté d'une sensation, dénuée de pensée, de l'intériorité, du sentiment de plénitude innervée par la pulsation vibratoire de la conscience (*spanda*), du sujet conscient qui se ressaisit en tant que « je », en lequel surgit l'impulsion, l'intention de parler, de voir... Instant de l'intuition, de l'inexprimable, exempt de construction mentale<sup>47</sup>, il concerne la parole voyante.

---

<sup>45</sup> Notons que l'école cachemirienne Krama discerne cinq aspects de la parole. Cf. Pandey, *op. cit.* note 37, p.497.

<sup>46</sup> *Parâtrimshikâlaghuvrtti* d'Abhinavagupta, traduction de L. Silburn, dans *Hymnes d'Abhinavagupta*, Paris, De Boccard, 1970, p.17.

<sup>47</sup> Cette vision est en accord avec celle des logiciens bouddhistes qui considèrent le donné immédiat comme inexprimable, absolument particulier (*svalakshana*), accessible à la seule pensée intuitive, dénuée de construction. C'est le règne du présent absolu.

— Au deuxième instant domine l'énergie de connaissance grâce à laquelle on perçoit avec plus de clarté la réalité au moyen de l'activité structurante des pensées, des impressions nuancées par l'agrément ou le désagrément, souvent héritées du passé, et donc personnelles. C'est le niveau de *mdhyamâ*, discours intérieur tendu entre l'individu et le monde.

— Le troisième instant est le plus impliqué, tout comme la parole « étalée », dans le monde extérieur, et la vie pratique. Cette dimension d'extériorité sert de base commune pour tous, de moyen de communication, à travers la parole.

Ainsi de l'instant intemporel émanent les trois instants successifs; de la parole-conscience suprême, les trois formes verbales. Il s'agit de la même structure signifiante dont on peut retrouver des évocations similaires dans le rituel védique : d'une part, celle du tissage<sup>48</sup>, ou de la roue du Temps dont le moyeu symbolise l'intemporalité, d'autre part, celle de l'éparpillement du sable associé au silence, à l'ineffable, à l'illimité, au *Brahman*.

La structure de la roue évoque la cohérence parfaite, totale dans laquelle s'adaptent et convergent les rayons, à l'image du renouvellement cyclique — fondé sur le rythme du soleil, diurne ou annuel : ronde des saisons, roue tournoyante des années<sup>49</sup>... De cette totalité structurée, seul l'espace central est non-forgé, il correspond au jour central (*visuvat*), à l'intemporel, l'unité, au silence. De même, le prêtre brahman instaure au cœur du sacrifice l'espace sacré fait de silence et d'infini, gardant également en lui-même<sup>50</sup> un silence attentif, intérieur, parfaitement concentré, en accord avec l'originel-illimité. La double thématique « structure articulée différenciée — unité centrale indifférenciée » renvoie au domaine de la parole conçue comme structure intégrale faite d'articulations multiples, qui s'applique intentionnellement au déchiffrement du réel, d'une part, et d'autre part, dotée d'une dimension universelle qui est silence et plénitude de la conscience.

Ce double aspect se retrouve exprimé dans le sacrifice brahmanique de *Prajâpati*, le procréateur cosmique d'essence illimitée; « en vérité ce sacrifice est *Prajâpati* et *Prajâpati* est à la fois ce qui est défini et indéfini, ce qui est limité et illimité. Avec une formule (*yajus*), on construit sa forme définie et limitée; en silence, on construit sa forme indéfinie et illimitée. Celui qui sachant

---

<sup>48</sup> Pour le cosmos, l'existence résulte de l'activité de tissage (*tantu*) opéré par deux jeunes filles incarnant le jour et la nuit et garantes de l'agencement cosmique (*rta*).

<sup>49</sup> IC p.85.

<sup>50</sup> Le « soi » (*âtman*) acquiert des sens nuancés selon la doctrine indienne à laquelle il se rattache. Il représente, dans les *Veda*, l'élément essentiel de l'organisme vivant. Etymologiquement, il se rapproche de la notion de souffle. Il prend ensuite le sens du pronom réfléchi, pour désigner la conscience individuelle dans les philosophies brahmaniques.

cela fait ainsi reconstitue *Prajâpati* entier et intégral. » (SB XIV.1.2.18) (trad. L. Silburn IC p.81). La pratique rituelle, gestuelle ou verbale, destinée à reconquérir l'essence illimitée du dieu suggère dans sa forme même l'indifférenciation : « éparpillement du sable, silence, paroles inaudibles, récitation de mots indistincts ou incertains en raison de leur obscurité et identifiés, de ce fait, à *Prajâpati* l'obscur »<sup>51</sup>.

Ces aspects indifférenciés de la parole ne sont pas sans rappeler la théorie cachemirienne des quatre niveaux de la parole; le son murmuré, non-articulé, indéfini, proche de la vie végétale et organique, est utilisé dans la quête du rythme intime et caché de la vie : « il répète en silence, sans articulation de la voix, car c'est ainsi que les germes se transforment ».

Quant au sable il symbolise l'infinité : « sans fin sont les jours et les nuits,... sans fin est le sable répandu, sans fin le mètre océanique. La prière c'est la pensée et la pensée qui égale le sable tout entier exprime le *brahman* infini. » (SB VII.3.1.39-42 trad. L. Silburn IC p.82).

Il ressort, après l'exploration de la théorie cachemirienne et ce détour dans la pensée et l'imaginaire du rituel védique, que la parole tient en Inde, dès l'origine, un rôle essentiel, non seulement dans sa fonction expressive différenciée, articulée, mais, par contraste, plus encore par son registre d'inexprimé, inarticulé, indifférencié, lié à la transcendance. Cette constatation corrobore la continuité de cette vision à travers les multiples étapes de la pensée indienne, puisqu'interviennent, tant dans les *Veda* que les *Tantra*, les thèmes de la temporalité et de l'intention coordinatrice, entre autres exemples. De même, un réseau de connexions s'élabore, mettant en correspondance parole, conscience et réalité. On remarque également que le coefficient de réalité semble plus fort à l'état séminal, dénué de la restriction imposée par les structures de régulation indispensables de l'existence. Une réflexion plus approfondie, centrée sur l'interrelation conscience-parole-réalité pourrait sans doute nous aider à apprécier la pertinence de cette perspective aujourd'hui.

## PAROLE : INTERFACE ENTRE CONSCIENCE ET REALITE

---

<sup>51</sup> IC p.81. Le sigle SB renvoie au texte *Shapatha Brâhmana*, éd. A. Weber, Berlin, 1855. Cet ouvrage dont le titre signifie « Les *Brâhmana* des cent voies » est un texte védique datant approximativement du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère.



Vers la mise en lumière et l'expression différenciée de la réalité, à partir de la puissance de liberté et de créativité, inhérente à la parole-conscience.

La réflexion sur la nature de la parole devient avec Bhartrhari, le prédécesseur d'Abhinavagupta, indissociable de celle sur la nature de l'existence. Elle s'inscrit, comme pour presque toutes les écoles de pensée indienne, dans une perspective sotériologique, celle de la vision libératrice de la réalité absolue, tributaire en partie de la purification<sup>52</sup> du langage<sup>53</sup> menant à l'approfondissement de la compréhension des choses. L'essence de la réalité consiste en effet pour le grammairien en une parole portée à la perfection (*shabdabrahman*), formant en raison de sa nature même la trame « impersonnelle », indifférenciée, intemporelle, en laquelle naissent les discours particuliers, séquentiels, obnubilés, limités, par la nescience et le temps. Bhartrhari pense ainsi que le temps est produit par le processus de différenciation à l'œuvre dans le langage comme dans les événements. En outre, les réflexions sur le langage, depuis cet auteur majeur, s'articulent traditionnellement avec l'analyse de la conscience et de la réalité. Bien que cette thématique ait intéressé de nombreux philosophes en Inde, deux écoles, celle du bouddhisme *Vijñānavāda*<sup>54</sup>, et celle de la *Pratyabhijñā*<sup>55</sup>, se sont plus particulièrement attachées à mettre en relation ces trois éléments fondamentaux de l'expérience humaine, certes avec des points de vue nuancés. Pour résumer la thèse décisive de Bhartrhari, il ne fait pas de doute que la parole détermine la vie de la conscience, et qu'en sa dimension la plus profonde, elle ne fait qu'un avec la réalité absolue. Les écoles ultérieures auront à se positionner par rapport à cette théorie, élargissant le débat, forgeant des notions et une terminologie adaptées à la polémique.

La théorie innovante des quatre niveaux de parole, établie par Somānanda (maître du maître d'Abhinavagupta), permet aux philosophes cachemiriens de mettre en lumière les liens qui unissent conscience et parole, en montrant que les niveaux les plus profonds, (antérieurs à l'expression verbale), sont immergés dans la conscience. Alors que déjà se dessine en ces strates une « énonciation » (*abhijalpa*), la dichotomie de la pensée (*vikalpa*<sup>56</sup>) n'y affleure pas encore.

---

<sup>52</sup> Le sanskrit lui-même est par définition langue « purifiée ». Cf. note 4.

<sup>53</sup> *Vākyapadīya* I.131. Cf. *The Philosophy of the Grammarians*, Encyclopedia of Indian Philosophy, Princeton University Press, 1990; *Indian Theories of meaning*, Madras, Adyar Library and Research Center, 1963.

<sup>54</sup> L'école bouddhiste *Vijñānavāda* est un système philosophique du *Mahāyāna* (le Bouddhisme du Grand Véhicule) qui conçoit comme seule réalité la conscience. Vasubandhu et Asanga furent ses fondateurs, au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>55</sup> *Pratyabhijñā* : courant du Shivaïsme du Cachemire non-dualiste créé par Somānanda, et développé par Utpaladeva et Abhinavagupta, auteurs respectifs de l'IPK et de l'IPV. Cf. note 6.

<sup>56</sup> *Vikalpa* : imagination différenciatrice, dichotomie de la pensée; cette activité discriminatrice de la pensée joue un rôle essentiel dans la vie quotidienne qu'Abhinavagupta explique ainsi : « La différenciation a pour tâche de faire apparaître des distinctions entre les divers éléments d'un tout (*anyavyavaccheda*), afin de dissiper toute équivoque

Utpaladeva consacre un passage des IPK à ce sujet : « Cette prise de conscience du Je<sup>57</sup> est essentiellement Lumière-Conscience. Même si elle a pour forme la parole, elle ne comporte pas de différenciation (*vikalpa*) car cela introduirait alors une dichotomie » (IPK I.6.1). Abhinavagupta glose ainsi ce verset : « Cette prise de conscience active (*pratyavamarsha*) est libre par nature et autonome... Sans faille, pure perception intérieure, sève, vie par excellence,... elle est Conscience absolue par nature, inaltérée malgré sa relation au corps. Elle n'a rien d'une activité différenciatrice. Bien que celle-ci soit autre que la parole perceptible par l'ouïe et donc dénuée de nature objective, elle se manifeste ainsi intérieurement; cette parole, telle que nous l'entendons, est imprégnée de l'essence de la Conscience; « parole que l'on s'adresse à soi-même » (*shabdanâtmabhilapa*), ainsi la nomme-t-on car elle fonde le discours, (exprimant toute chose) en se surimposant (*svâdhyâsa*)<sup>58</sup> à elle grâce à une unification (entre le signifié et le signifiant) du type "c'est cela" » (IPV I.6.1 commentaire).

Sur le plan macro- et micro-cosmique, cette inter-relation de trois dimensions « conscience-parole-réalité » aux multiples registres, au sein de laquelle chaque élément émerge du précédent tout en lui demeurant uni, peut fonctionner sur le mode d'une surimposition (partielle) car ils participent tous d'une unité dynamique, métamorphique, due au principe d'énergie<sup>59</sup> (*shakti*) inhérent à la conscience. La Conscience, lumière-énergie, fait bruir en elle la parole, vibration sonore qui « émet », « énonce » le cosmos<sup>60</sup> inscrit en elle comme archétype. On comprend à travers cette vision quel rapport entretiennent le temps et l'instant, l'absolu et le relatif, l'un n'excluant jamais l'autre.

---

à leur égard, et de concevoir ainsi (la réalité) sous l'angle de la diversité. La multiplicité provient de la surimposition (à l'idée de feu par exemple, de la notion) d'absence de feu. C'est ainsi qu'apparaissent ces deux éléments : feu et non-feu. » (IPV I.1.6 commentaire)

<sup>57</sup> *Aham-pratyavamarsha* désigne la conscience réflexive du sujet, du « soi », envers lui-même, la conscience, selon cette philosophie, étant tout d'abord conscience de soi.

<sup>58</sup> Concept de la doctrine *Vedânta*, inspiré de l'illusion d'optique suggérant la surimposition des conditions limitantes (*upâdhi*) sur le *Brahman*; la délivrance requiert ainsi la dissolution de cette méprise. Il s'agit, dans ce passage, de la parole en tant que substrat à tout autre forme verbale.

<sup>59</sup> La dimension d'« énergie » correspond pour la conscience à sa faculté de ressaisissement de la réalité. « Le Soi caractérisé par la Lumière-Conscience n'est jamais dépourvu de prise de conscience globale (*parâmarshana*); il se colore ainsi de la lumière des phénomènes variés, car il est dans sa nature de s'en ressaisir (*vimrshadrûpam*), non pas à la manière d'un cristal qui capte (sans en être affecté diverses nuances). Ressaisissement ininterrompu, indépendance absolue, pure densité de félicité, telle est l'Énergie suprême de connaissance et d'action du Seigneur qui se divertit ainsi. » (IPV I.8.11 commentaire)

<sup>60</sup> « L'essence de l'univers est bien la déesse Malinî (qui a pour forme) la guirlande de l'alphabet. » Il existe dans les *Tantra* shivaites une théorie de l'émanation phonématique, chaque phonème exprimant une catégorie de l'univers. Cf. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, De Boccard, 1975.

Ainsi la parole, comme toute réalité en ce monde, a pour origine et identité ultime Shiva, « Fulguration, réalité absolue, affranchie du temps et de l'espace » (IPV I.5.14), elle est de ce fait animée par le dynamisme qui meut tout l'univers en métamorphoses incessantes. La puissance de liberté et de créativité, essentielle à la parole, est de même contenue dans cette notion de fulguration (*sphurattâ*, *sphurana*) que le Shivaïsme cachemirien décline pour suggérer la créativité, fondée en la nature vibrante de la conscience : vibration (*spanda*), onde (*ûrmi*), ardeur (*udyoga*)...

C'est pourquoi, conscience et parole d'une part, parole et réalité d'autre part, n'ont pas d'existence séparée, comme Bhartrhari, cité dans l'IPV (I.5.14 commentaire), le précise puisque : « Toute connaissance en ce monde s'accompagne d'expression verbale. L'expérience cognitive (*pratyaya*) est animée par la parole. Si l'éternelle identité du verbe et de l'intellection (*bodha*) venait à disparaître, alors aucune mise en lumière (de la réalité) ne serait plus, car c'est le verbe (*vâk*) en vérité qui s'en ressaisit ». Cependant, la réalité dont il est question n'est pas seulement de l'ordre du perçu, mais concerne la réalité en train d'advenir, telle que nous en faisons l'expérience dans la vie quotidienne. Abhinavagupta décrit ainsi la création d'un vase à partir de l'instant de sa genèse intérieure :

« Avant même de faire l'objet d'une perception intérieure (de type verbal), c'est dans le cœur du potier — car le cœur et la conscience de soi ne sont qu'une même chose<sup>61</sup> — que tout objet, tel le vase... surgira sous la forme d'une vibration fulgurante, en un "apparaître" à la fois différencié et indifférencié (destiné à) rendre perceptible (cette effervescence intérieure) aux sens internes et externes, selon les modalités variées qu'assume l'univers... » (IPV II.4.4 commentaire).

La présence de la parole ne fait ainsi pas de doute pour Abhinavagupta, au cœur de la pensée discursive ou non-discursive<sup>62</sup> qui la précède et dont elle est le substrat; si la première est associée au temps et à la forme conventionnelle du langage, il n'en va pas de même pour la seconde, indifférenciée, contemporaine du moment où s'opère la prise de conscience en son premier essor. Parmi les termes qui l'évoquent (*sphurattâ...*), *unmesha* signifie éveil, éclosion du regard, surgissement de la réalité; étant de l'ordre de l'instant, il ne peut être perçu qu'entre deux mouvements de pensée discursive. Sur un autre plan, *unmesha* désigne aussi le déploiement cosmique en la Conscience de Shiva, archétype de la création.

---

<sup>61</sup> Terme présent en de nombreux textes, ce thème du cœur renvoie dans ces écoles cachemiriennes à la source du rythme créateur, et destructeur, de l'univers.

<sup>62</sup> PTV p.105sq. Cf. A. Padoux, *op. cit.* note 60, p.152.

La parole apparaît ainsi comme appréhension et/ou expression sans cesse renouvelée, émergeant du Soi défini comme conscience dynamique (*vimarsha*), dans le verset I.5.12 de l'IPV :

« Le Soi est Conscience absolue, et de ce fait, activité consciente et efficiente de la conscience en acte<sup>63</sup> ».

« Et cette activité, poursuit le commentaire, n'est autre que l'acte de la conscience par excellence, à savoir, pleine liberté de joindre et de disjoindre, puis de réunir (à nouveau). Parfaitement autonome, elle brille sans trêve, ne se fondant en aucun autre substrat qu'elle-même, à la différence des éléments de la réalité autres que le Soi, se trouvant de ce fait dénués de la puissance d'unir ou de dissocier selon son gré » (IPV I.5.12 commentaire).

Aux origines de la parole se trouve ainsi, selon les philosophes du Trika, l'essor intérieur de la conscience, libre, dont l'essence est « conscience réfléchie de soi » (*pratyavamarsha*) (IPV I.5.13). Dans la glose, cette expression est reliée à la parole, à partir de l'exemple de Caitra, un individu doué de conscience, à la différence des objets inertes :

« Quant à Caitra, il bénéficie au contraire, en son essence même de l'intuition spontanée (*camatkriyate*) de lui-même sous la forme "je" (*aham*) en raison d'une abondance d'énergie se déployant (*ullâsavibhûti*) (par exemple) lors de l'ébranlement dû à une intense émotion, un effort

---

<sup>63</sup> « La conscience en acte est essence même du Soi..., elle est autonomie parfaite (*kaivalya*)... Et sans vouloir vous irriter, j'ajouterai que le monde, ses phénomènes, éléments, catégories, repose tout entier en cette Conscience absolue. » (IPV I.5.12 commentaire).

*Citi-kartrtâ* : le terme *citi* est défini en tant que Parole suprême ayant pour essence la conscience réfléchie de soi (*pratyavamarsha*). C'est la conscience cosmique créatrice qui émet l'univers, la *Shakti*, sous-jacente à toute expérience, colorée par *Mâyâ*, assumant ainsi l'infinité des formes; *citi* est parfois comparée au soleil et *Mâyâ* aux nuages. Quant au terme *kartrtâ*, il désigne l'acte de l'agent, la parfaite efficacité; pour le *Sâmkhya* et le *Vedânta* la Conscience pure est inactive, pour les Bouddhistes n'est réel (relativement) que ce qui fait preuve d'une efficacité; dans le terme *citi-kartrtâ* se conjuguent ces deux valeurs positives... La Lumière-Conscience (*prakâsha* ou *cit*) est seulement apte à refléter en elle la réalité, cependant que la Conscience-Energie (*vimarsha* ou *caitanya*) est l'étincelle vive qui met en œuvre spontanément sa révélation, et de ce fait exprime — et s'assimile à — sa Liberté. Celle-ci est de ce fait essence de toute création, tant sur le plan divin que humain. Etant plénitude sans limite, l'unique ingéniosité qui puisse ajouter encore à sa félicité consiste justement à la nier, c'est-à-dire à feindre par d'infinies nuances, et de son plein gré, la restriction de cet état parfait, à apparaître ainsi comme sujet limité, dénué de Soi, ou encore objet, pour, en retour, reconnaître, émerveillé, l'identité foncière qui lie ces deux niveaux, et, qui sait, savourer la joie de la création artistique!

*Caityanyam âtmâ* (le Soi est Conscience) : premier verset des *Shivasûtras* (trad. L. Silburn, Paris, De Boccard, 1980). Cette prise de position se démarque de celle des *Nyâya-Vaisheshika* pour lesquels le Soi est une substance douée de la qualité d'être « conscient ». Dans la doctrine transmise comme Shivaïsme non-dualiste, l'énergie et son détenteur forment un tout (*shakti-shaktimant-advaya*). Patañjali considère aussi la Conscience comme une qualité distincte de son substrat. L'école des philosophes grammairiens pose cependant l'existence d'une suprême réalité (*mahasattâ*), catégorie des catégories, commune à toute chose; de même cette conscience active (*caitanya*) est le support universel qui fait advenir (au sens du suffixe causatif).

extrême, une allégresse très vive. Cette essence respandit et n'est perçue qu'en lui seul; cette conscience (cependant) se limite d'elle-même en assumant la forme d'un "ceci", lui-même soumis à d'innombrables aspects (telle la couleur) jaune, bleue, (le sentiment) de plaisir ou déplaisir... en effet la faculté de représentation (*vimarsha*), d'une puissance illimitée, a pour nature de faire de l'objet un sujet, et inversement... Et cette conscience réfléchie de soi (*pratyavamarsha*) est par nature énonciation d'une parole intérieure (*antarabhilapa*), indépendante de tout signe conventionnel (*samketa*), intuition spontanée sans faille; elle ressemble à un signe de tête intérieur, imperceptible, sans relation à aucun objet. Et cette conscience est la vie même de toutes les conventions du langage qui relèvent du domaine de Mâyâ, telles que la lettre "a". Elle est en effet le substrat où germent les prises de conscience de type (objectif) "c'est bleu", (ou subjectif) "je suis Caitra"... » (IPV I.5.13 commentaire).

L'approche de l'IPV met donc en évidence une base sous-jacente, la conscience, en laquelle tous les phénomènes de la vie pratique, objets, langage, perceptions, conceptions mentales, mémoires... sont pour ainsi dire inter-reliés. Cette vision présuppose en outre l'absence de toute distinction radicale sujet-objet, esprit-matière, pensée-chose..; tel un rêve sans rêveur, l'univers n'existe pas sans conscience. Le monde ici n'est pas illusoire, il participe de la Réalité, conçue comme une puissance dynamique une, qui sans cesse se renouvelle en d'infinis aspects, se dédoublant (en apparence) en signifié et signifiant (*vâcya-vacaka*). Cette unité indifférenciée de toutes les expressions et de leurs significations, est désignée en sanskrit par un mot appartenant au registre de la métaphore sonore et vibratoire, *nâda* (résonance), germe des formes multiples de toutes connaissances possibles, exprimées par les mots, au moyen des sons articulés. *Nâda* renvoie donc à l'aspect de la conscience-parole caractérisée par sa capacité à exprimer, et ressaisir par le verbe, l'univers; c'est en lui que prendra place également sa résorption.

L'activité de la parole repose ainsi sur l'autonomie créatrice de la conscience qui, dans son aspect extérieur, le discours explicite, assume une forme limitée mais expressive/compréhensive de la réalité, à laquelle il tente de se conformer.

PUISSANCES DE LA PAROLE, VOILE ET DEVOILEMENT DE LA REALITE  
activité d'analyse-synthèse, de mise en relation signifiante, de voilement-dévoilement

Au cœur de la puissance idéatrice de la pensée, et expressive de la parole, les philosophes shivaïtes placent la conscience, et plus spécifiquement attribuent à sa capacité de « reconnaissance » (*pratyabhijñâ*)<sup>64</sup> au sens d'identification, leur rôle de mise en relation, comme dans l'exemple courant de la vie quotidienne lorsqu'on reconnaît : « c'est bien cela!<sup>65</sup> ». Abhinavagupta montre (dans le commentaire du verset de l'IPV II. 3.11) le processus intérieur qui conduit à la verbalisation finale, à partir d'une prise de conscience initiale « qui opère un ressaisissement des diverses manifestations comme ne faisant qu'une, depuis leur apparition initiale... » (Abhinavagupta explique) : « une perception de ce type révèle à nouveau la manifestation première et lui insuffle vie sous la forme d'une apparition identique... (en dépit de ses variations), au moment où surgit la prise de conscience de leur unité (*ekapratyavamarsha*) »<sup>66</sup>. Ceci revient à la saisie par la conscience de la multiplicité en l'unité, unifiant perceptions déterminée et indéterminée. La théorie de la relation occupe une place primordiale dans l'approche de la philosophie cachemirienne selon Abhinavagupta, en raison de son rôle omniprésent dans l'expérience quotidienne; les divers types de relation évoqués comptent entre autres ceux de dépendance, qualification, différence, coordination, causalité...

La relation unité-multiplicité apparaît, dès les premières spéculations indiennes, avec la notion de *Mâyâ*, la puissance qui mesure et projette les formes cosmiques, détentrice du pouvoir de lier et de délier<sup>67</sup>. Elle se présente dans le *Rig Veda* (II.27.16) sous la forme de filets d'illusion, enveloppant ceux qui enfreignent l'ordre cosmique. Elle est « la puissance mystérieuse qui fait surgir hors de l'inagencé (*anrta*), où tout est encore lié et indiscriminé (*apraketa*), les forme successives et alternantes qu'elle crée tout en les mesurant. Telle est l'œuvre du déliement »<sup>68</sup>. On ne peut à cette lecture s'empêcher de faire un parallèle avec la parole, en son double aspect de

---

<sup>64</sup> *pratyabhijñâ* : cf. note 8. L'aptitude innée de la conscience à opérer une synthèse, la reconnaissance, donne son nom au courant philosophique du Trika.

<sup>65</sup> Sa désignation sous forme verbale limite l'expérience du fait des moyens de connaissance droite (*pramâna*), cette connaissance est auto-lumineuse et surgit sous un jour toujours nouveau. (IPV II.3.1) *Pramâna* (cf. note 20) signifie la norme, au sens de mesure, par laquelle est appréciée, mentalement « reconstituée », la réalité.

<sup>66</sup> IPV II.3.11 et commentaire.

<sup>67</sup> IC p.22.

<sup>68</sup> IC p.22.

puissance suscitant des formes structurées<sup>69</sup>, variées à l'infini, et d'expression imprécise, illusoire, dispersée et inséparable d'un coefficient certain d'irréalité.

Dans le cas de la parole, on assiste à l'élaboration, à partir de l'unité première, d'une diversité structurée, mesurée, (passage de la perception indifférenciée, en son premier instant, à son énonciation articulée, harmonisée); puis à la synthèse de cette multiplicité en une unité (en tant que sens unique de la phrase). Ce processus correspond sur le plan cosmique et rituel à celui de l'agencement des formes cosmiques (*rta*) corrélé à la construction d'une durée et d'un espace sonore. La parole, comme le rite, semble ainsi répondre dans cette analyse à un besoin de repère stable, d'être (*sat*), de réalité (*satya*), par une mise en place ordonnatrice et unificatrice<sup>70</sup> des données du réel, face au mystère de l'infini inagencé (*anrta*) tel que le conçoivent les *rshi*.

Bien qu'inexprimable, cet *anrta* apparaît dans certains passages des *Veda* comme la trame immanente, unique et infinie, intemporelle, l'Un (*eka*), le Tout, par-delà nom et forme (*nâma-rûpa*), que seule l'intuition aiguisée peut reconnaître, puisque immanent.

Cette double modalité apparent-inapparent, relatif-absolu, correspond dans le rituel, d'une part à l'aspect visible et audible, ce qui ne constitue pas la partie essentielle, et d'autre part au rôle central du *brahman*, gardant le silence — retenant sa voix — recueillant en son esprit parfaitement concentré l'intégralité des structures du rite, lui conférant par là même son unité<sup>71</sup>.

Il apparaît, à la lumière de ces quelques exemples que, dans la continuité construite, la connexion, ou encore la succession, une énergie subtile et indivisible faite d'élan et d'unité est sans cesse à l'œuvre sous la multiplicité apparente des noms-formes-actes. Sur le plan de la parole, le

---

<sup>69</sup> A l'alternance nuit-jour de la *Mâyâ* (magie créatrice, illusion cosmique) ne pourrait-on mettre en regard celle du silence et de l'expression verbale pour la parole ? Cf. IC p.23 : « la *Mâyâ* bénéfique appartient à un être autonome et prévoyant (*pracetas*), à un poète (*kavi*), doué d'une intention déterminée, à un discriminateur des phases temporelles et rituelles. Elle a pour but de mettre en branle l'agencement cosmique qui revêt des formes variées, celle d'un tissage indéfiniment recommencé : on tisse le fil puis on le reprend, celle du barattement, de l'agitation en deux sens opposés de l'arbre du monde, du trajet fait d'allées et venues incessantes etc., en un mot d'un rythme alterné. Chant du poète, trame, circuit, constituent un processus essentiellement mesureur qui scande les temps efficaces et opportuns (*rtu*). » IC p.23.

<sup>70</sup> Nombreux sont les verbes et leurs dérivés nominaux qui, suggérant cette activité de synthèse et de continuité, adoptent comme préfixe *sam* (correspondant en grec et en français à syn-) : *samsKR* (parfaire), *abhisamsKR* (concevoir), *samnirMA* (fonder ensemble), *samDHA* (composer), *samKLP* (concevoir), *sanTAN* (étendre, maintenir dans la continuité)...

<sup>71</sup> Le silence (*tûshnîm*) correspond à l'un des trois aspects de *Prajâpati* (procréateur universel), « en tant qu'acte unique et concentré avant la procréation et que symbolise le silence ». IC p.85. Il est également « l'Inexprimé » (*anudita*), parole comprise par « le dieu immortel qui a pénétré dans la matrice, son lieu d'origine » (*Atharva Veda V.12*). IC p.84, note 2. Le silence, dans le rituel védique, correspond à l'intemporel et l'originel.

son primordial *akshara*, « impérissable », joue un rôle qui n'est pas sans rappeler la fonction de la conscience-parole qui définit en séparant, agence en reliant, afin que le sens apparaisse sans confusion. Selon Abhinavagupta, c'est « par l'énergie d'autonomie, significative de l'acte de conscience synthétique, que toute (réalité) conçue (tout d'abord) intérieurement sur un mode indifférencié..., se révèle (ensuite) sous une forme différenciée — dont la nature ultime n'est autre en dernier ressort que Conscience-Lumière. (Ainsi) l'univers est-il réel en son essence car non-distinct de cette Conscience-Lumière infrangible... douée de cette puissance souveraine de liberté capable d'accomplir des prouesses » (IPV II.4.20 commentaire).

Abhinavagupta expose dans ce passage sa conception de l'acte en général, et donc de la parole en particulier, il y développe entre autres les thèmes d'unité-multiplicité et d'intériorité-extériorité, au centre de la problématique sur le verbe.

« En l'absence d'un acte de conscience synthétique (*paramarsha*) qui ressaisisse de manière indifférenciée l'ensemble des réalités sur le point d'être mises au jour, et caractérisé par une intention d'agir, comment l'action qui forme une unité pourrait-elle survenir, alors qu'elle comprend deux éléments distincts (sujet et objet de l'action) ? » (*Ibidem*)

Comme l'action, la parole « se présente comme successive, (à la fois) intérieure et extérieure, une. Elle ne s'accomplit que (fondée) en un support unique de cette double modalité » (IPV II.4.5).

« Concevoir, poursuit-il, équivaut à manifester au-dehors ce qui brille intérieurement, sans pour autant abandonner sa nature originelle; et de ce fait, apparaître extérieur, pour un élément de la réalité signifie pour lui être manifesté depuis sa nature essentielle d'intériorité par une simple métamorphose » (IPV II.4.7 commentaire).

Dans un chapitre précédent de l'IPV, il est également question de la réalité phénoménale, que *Mâyâ* fait apparaître selon un mode extérieur, car elle possède la liberté de la révéler selon la double modalité intérieure et extérieure. « L'intériorité, affirme Utpaladeva, est synonyme de l'état d'union avec le sujet conscient, tandis que l'extériorité implique une séparation » (IPV I.8.8).

Jouant sur ce double registre intérieur-extérieur, c'est donc la parole qui unifie et donne vie au faisceau des connaissances, remémorations, perceptions..., reliant entre elles les réalités internes et externes, objets affectés par le temps et l'espace, pensées soumises à la succession..., unissant signifié et signifiant<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Cf. IPV I.5.20 commentaire : « la puissance déterminatrice *adhyavasâyashakti* qui s'énonce en ces termes "c'est cela" unifie signifié et signifiant caractérisés (respectivement) par la forme et le nom ».



La conscience offre donc en un même temps deux aspects indissociables dans l'événement du discours; expérience immédiate, instantanée, non-différenciée, et opération synthétique se déroulant dans le temps. En d'autres termes, la parole n'apparaît pas aux yeux d'Abhinavagupta, ni des philosophes indiens en général, comme un phénomène purement mental; certes son déroulement dans la phrase en éléments successifs et différenciés ressortit à la construction mentale, mais celle-ci est subordonnée à la plénitude et l'unité du sens exprimé, antérieur, présent en la conscience au moment de sa formulation. De plus, dans l'école cachemirienne du Trika, la conscience est par essence « conscience de soi »<sup>73</sup>; ce qui lui confère une tonalité de créativité et de liberté innées, permettant de faire le lien sans peine entre unité-multiplicité, intériorité-extériorité, inexprimé-exprimé, puisque la composante d'énergie est toujours présente. Nous avons vu que cette conception existait dans les *Veda* sous la forme *rta-anrta*, ainsi que dans la dialectique opposant ce qui appartient au registre construit ou « énoncé » dans l'espace et le temps déployé du rituel, d'une part, et immobilité, silence, retrait de l'espace-temps, du *brahman*, d'autre part.

De même Shiva-Natarâja, incarnant l'infinie plasticité de la conscience, réunit déploiement et repliement, « éclosion » du regard au-dehors et sa résorption au-dedans (*unmesha-nimesha*), « le déploiement universel naît de l'éclosion du regard »... tandis que « le repliement est le règne de l'essence intérieure qui suscite alors l'indifférenciation. Ne règne alors que la pure vibration sous l'aspect d'un mouvement imperceptible, au cœur de l'essence non encore déployée de Parameshvara, immobile » (IPV III.1.3 commentaire). Cette vibration assume une oscillation

---

<sup>73</sup> IPV II.2.3 : « La pensée (*manas*), tout en réagissant (aux perceptions), échafaude des constructions mentales, telle l'action etc., issues de l'activité du sujet conscient et qui se présentent à la fois comme unité et multiplicité.

Semblable au fil sur lequel est tressée la guirlande des connaissances, le sujet conscient dont la nature essentielle réside en la conscience de soi (*svasamvedana*), constitue le point crucial de cette école; ceci a été souligné précédemment et on en a tiré la conclusion que ce sujet conscient jouit d'une pleine autonomie (*svatantra*). Ayant Shiva pour essence, sa nature innée est pure; néanmoins, dans la sphère de *Mâyâ*, il se trouve réduit à la condition d'être asservi. S'il apparaît limité, de toute évidence, à l'étape de l'activité différenciatrice de la conscience, c'est-à-dire lors de l'essor de l'activité mentale, (par contre) lors de l'activité consciente indifférenciée propre à la perception sensorielle, ce sont les états de *Sadâshiva* et d'*Îshvara* qui se révèlent.

La pensée (*manas*) met en œuvre des activités différenciatrices sous la forme d'actes, de relations etc., et pour cela (en) élabore l'énonciation à l'aide de mots (*shabda*), cherchant à coïncider (avec le réel); il s'agit de la réaction mentale (*anuvyavasâya*); les pensées différenciatrices (*vikalpa*) se présentent ainsi sous forme d'assertions, de résolutions consécutives aux prises de conscience d'événements prenant place même au sein de toute intellection indifférenciée. Ces différenciations se fondent en fait sur le couple "unité-multiplicité". Certes ce qui apparaît en elles n'est pas (en fait) dénué de toute réalité car, comme cela fut déjà dit, "se manifester, c'est précisément (participer) de la réalité" (*prakâshataiva vastutvam*). Et, si l'on déniait sa nature lumineuse à la pensée différenciatrice, ce que l'on nomme surimposition, conviction, prétention etc. ne serait dès lors plus conforme à la teneur de l'activité (correspondante). Ainsi, ce que déclarent (les Bouddhistes) à propos de la surimposition d'(un élément) extérieur sur (un élément) non-extérieur, (s'avèrerait) dépourvu de sens ».

incessante, un double mouvement de contraction en soi et d'« expression », correspondant à *pratibhâ*, expansion de la conscience, intuition créatrice du poète. Shiva, dit-on, s'éveille à sa création, oubliant son essence, et inversement; cependant ces deux mouvements sont en vérité simultanés, tels le sens exprimé et l'expression qui le déploie.

## CONCLUSION

Au cours de sa longue histoire, la pensée philosophique religieuse a cherché en Inde à établir des parallèles entre divers registres qu'elle juge essentiels, tel le rituel, l'univers, la parole, la réalité, la conscience..., à mettre en évidence des schémas de fonctionnement et des structures similaires. Il nous est apparu, à travers cette étude centrée sur la notion de parole chez Abhinavagupta, que certains thèmes fondamentaux étaient déjà présents dans les *Veda*; il est un fait que le mode d'investigation indien traditionnel consiste précisément à formuler sa vision (*darshana*) du monde dans le cadre d'un système de pensée forgé par la tradition selon le modèle d'un texte fondateur et de ses commentaires; malgré son caractère formel, cette codification laisse dans les commentaires le champ ouvert à des débats souvent complexes au cours desquels les thèses rivales s'affrontent. (Il en va de même pour la méthode d'analyse (*anvikshiki*) propre aux sciences védiques, qui se réfèrent à la Logique du *Nyâya*<sup>74</sup>). Les questions fondamentales débattues traitent conjointement de l'ontologie, de la nature de la réalité, de la connaissance, de la conscience..., thèmes que les penseurs indiens ont eu l'intuition précoce de relier intimement à une philosophie de la parole. Il en résulte une mise en relation de certaines structures du réel, envisagées non pas comme des espaces étanches, mais préalablement accordées et inter-reliées. Ceci est particulièrement vrai pour la triple thématique Conscience-Parole-Réalité, dans l'œuvre d'Abhinavagupta, que nous récapitulons brièvement :

— la Parole et le Monde : le langage articulé en mots et en phrases cherche à coïncider avec la réalité, fruit d'un agencement elle aussi, en s'appuyant sur le réseau des conceptions mentales qui conjugue unité et multiplicité sur la base de mises en relation destinées à livrer un sens. Cette créativité verbale repose sur la vie de la conscience orientée vers le monde.

---

<sup>74</sup> L'école de Logique *Nyâya* est l'un des six systèmes hindous de philosophie, dont la problématique s'ordonne autour de la théorie de la connaissance.

— Genèse, formes et métamorphoses de la parole : les énergies de la conscience président intérieurement à l'élaboration de l'image du monde et de la parole (verbale et non verbale); Abhinavagupta tente une interprétation de la genèse du langage chez l'enfant à partir des mouvements de la conscience (différenciation, reconnaissance, mémorisation...). La pensée indienne ne réduit pas en effet la parole à sa forme verbale articulée, et c'est là une vision pertinente que corrobore la recherche de ces cinq dernières années en neurobiologie<sup>75</sup>, bien que l'approche indienne soit purement « intuitive ». La théorie des quatre niveaux de parole reconnaît la capacité plastique de la conscience à « penser » en-dehors des mots, et souligne la subtilité et la liberté d'une telle parole, non « ligotée » par sa forme ni la succession temporelle. Sous-jacente au langage conventionnel, à la forme conceptuelle du verbe, existe une source indifférenciée de toute parole : courant ininterrompu de conscience douée d'énergie.

— Parole : interface entre conscience et réalité. La compréhension de la parole et de ses dimensions non-verbales s'approfondit de concert avec la fine analyse de la conscience dont on reconnaît la nature éminemment libre et créative, fondée en premier lieu sur l'auto-révélation, « l'intuition spontanée de soi », ainsi que sa capacité différenciatrice et synthétique. « Distinguer » et recomposer les fragments d'apparence. De même que la parole, mais dans un mouvement inverse, elle se voile en dévoilant, se révèle en voilant. Dans la symbolique shivaïte cachemirienne, cette alternance fait écho au déploiement-reploiement du regard de Shiva, incarnant la Conscience cosmique qui, au cours d'étapes imperceptibles à la conscience ordinaire, émet ou résorbe l'univers, selon son gré.

Selon cette conception, la parole est à même de répondre à une double aspiration de la conscience : connaître et se connaître; ce mouvement, à la fois total et intérieurement différencié, met en lumière un trait caractéristique de la pensée indienne, la notion de degrés, concernant non seulement la parole, mais aussi la conscience, le temps, la réalité... Un tel jeu de corrélation et de gradation ouvre à une intelligibilité de la structure de la réalité (au sens général) dans laquelle la parole, sur fond de conscience, joue le rôle de catalyseur, depuis l'élan intentionnel, la mise en forme de la pensée, et son expression verbale destinée à la communication. Ainsi l'idée d'un passage progressif de l'état de la conscience-énergie, condensé, à la condition « déployée » permet-elle d'envisager toutes les formes dans un jeu de différenciation, où la distance sujet-objet n'est

---

<sup>75</sup> Citons deux chercheurs qui ont publié récemment des études sur ce sujet : Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi*, Paris, O. Jacob, 1999; Dominique Laplane, *La pensée d'outre-mots*, Collection « Les empêcheurs de tourner en rond », Paris, 1997.

pas irréductible, puisqu'elles ne sont jamais réellement distinctes de leur source ni réduites à leur identité apparente.

La compréhension que donne Abhinavagupta des niveaux de parole explique clairement, en effet, que les structures mises à jour ne se superposent pas : le langage est un instrument structuré et structurant qui influe sur la vie de la pensée; cependant, plus profond on se situe dans l'étoffe de la parole-conscience, plus le sens est vaste, libre de l'emprise des mots par lesquels il cherche à s'exprimer. En d'autres termes, Abhinavagupta accepte la présence d'une « fonction » de parole en deçà des mots, qui ressaisit la réalité, sans pouvoir exactement la traduire<sup>76</sup>, et qui surpasse donc l'élaboration mentale. Il s'agit là d'une pensée non-verbale, ce qui suppose la possibilité de représentation conceptuelle distincte des mots<sup>77</sup>. Dans l'existence quotidienne nous sommes en permanence animés par cet ensemble de niveaux qui relie conscience, parole et réalité, dont le rapport immédiat et la convertibilité ont été mis en évidence dès les *Veda* du fait d'une harmonie préétablie (*rta*<sup>78</sup>), d'un principe ordonnateur, d'une cohérence intérieure, entre les choses, leur perception et leur expression. Mais seul le poète sans doute parvient à l'expression juste, qui « d'un même mouvement, mène le sentiment des choses à leur source, l'ombre des choses à leur clarté première : jusqu'en ces lieux très sûrs, ou très suspects, où l'homme et le langage confondus sont, comme dans un seul acte et dans une même parole, d'un même souffle proférés. » Saint-John Perse<sup>79</sup>

Toutefois, cette homologie pensée-mots est loin d'être toujours actualisée; elle peut rester latente. Au stade le plus profond les niveaux se résorbent les uns dans les autres, ne demeure que l'intuition immédiate de leur source commune, la conscience. Les théories cachemiriennes ont mis en évidence l'aspect dynamique et l'infinie fécondité de la parole, en l'assimilant à la conscience

---

<sup>76</sup> Pour Plotin également la réalité échappe à la parole (Plotin, *Traité 9 (VI, 9)*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris, Cerf, 1994, p.26).

<sup>77</sup> Dans un ouvrage récent, *La pensée d'outre-mots*, op. cit. note 75, (ainsi que dans un article paru dans la revue *La Recherche* de Novembre 1999, intitulé « Controverse : existe-t-il une pensée sans langage ? »), Dominique Laplane, neurologue, fait état de ses recherches à partir d'études sur les aphasiques, et démontre effectivement que l'on peut penser sans mots. Il cite p.23 un extrait du journal de Lordat, médecin lui-même, qui fut atteint inopinément d'aphasie et qui assure avoir pu penser « principes, dogmes, idées abstraites ». Second exemple cité d'un philosophe aphasique (p.28), Edwin Alexander : « Je possédais encore les concepts, mais non le langage ».

<sup>78</sup> *Rta* est lié étymologiquement aux mots rite, art, harmonie. Sur ce thème, cf. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, dernière édition, 1993 : « Deux mondes qui ne se rejoignent pas ne peuvent pas interférer. » Citons également un poète contemporain, Saint-John Perse, qui exprime cette même vision : « Pour contraignante qu'elle soit, la destinée de l'homme ne saurait relever de l'absurde, et c'est un mystérieux pouvoir que garde l'humain sur la montée des astres de sa nuit. » dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « collection La Pléiade », *Amers*, p.305.

<sup>79</sup> Saint-John Perse, op. cit. note précédente, *Préface pour Léon-Paul Fargue*, p.509.

en mouvement, comme archétype cosmique, animé par une énergie d'expansion-contraction. La véritable finalité de ces doctrines est précisément de ramener à la conscience de soi, substrat de toute diversité ; dans ce contexte, la réflexion sur la parole tend, dans la même direction, à mettre en lumière la réalité ultime, Conscience de Shiva, indifférenciée et germe de toute création, au sens le plus large du mot. Silence vivant, omniprésent, d'où toute parole émerge, dans la trame duquel elle se déploie, puis en lequel elle vient à nouveau se fondre. Assurant pour chaque individu l'orchestration de la multiplicité phénoménale, jouant sur tous les registres un rôle unificateur indispensable à la vie, la parole, parce qu'elle est en sa nature essentielle conscience et énergie, forme en soi une unité vivante et créatrice, capable en ses infinies variations, d'une part de réfléchir l'alchimie conscience-réalité en ses divers reflets et d'avoir prise sur la réalité, et d'autre part, selon la perspective sotériologique cachemirienne, de passer des reflets à la lumière, sous la forme d'une pure présence à soi-même<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Selon Dominique Laplane (*La pensée d'outre-mots, op. cit. note 75*), « la conscience est une donnée immédiate, un sentiment d'être qui est attaché à toutes les activités mentales supérieures et qui peut, dans des états pathologiques ou physiologiques extraordinaires, subsister seule ». Il propose par ailleurs pour suggérer cette indéfectible et vivante intimité de la conscience à soi-même l'expression : *pure présence à soi-même*. Etrange et heureuse convergence de vue entre un scientifique et un philosophe indianiste qui écrit en 1968 : « Ayant montré qu'on découvre l'*âtman* (le Soi) dans l'acte conscient, en une adhésion intérieure, Utpaladeva approfondit cette intimité et la définit comme une pure présence à soi-même, simple prise de contact avec soi (*pratyavamarsha*), acte qui atteint son apogée en *udyama* quand le *yogin* réalise la totale intériorité et la parfaite conscience de soi. » L. Silburn, *La Mahârthamanjari de Maheshvarânanda*, Paris, De Boccard, 1968, p.28.