

Le Soi existe-t-il ?

Une controverse médiévale entre hindous et bouddhistes,
mise en scène par le philosophe cachemirien Abhinavagupta (X^e-XI^e s.)¹
Colette Poggi

L'idée de confronter deux traditions religieuses offre un angle d'approche plein d'intérêt. En effet, en essayant de s'interroger sur leurs identités respectives, leurs doctrines, croyances et pratiques propres, l'observateur est amené à considérer la dynamique d'interaction qui les relie et les oppose à la fois. Il se confronte également à la question de leurs caractères « exclusifs » ou « inclusifs », c'est-à-dire celle de l'existence de certaines incompatibilités ou bien d'« invariants » partagés. Les frontières séparant les courants philosophiques et religieux (toujours étroitement imbriqués en Inde) sont loin d'être étanches. On observe ainsi que leurs « eaux de partage » forment un riche réseau d'éléments fondamentaux communs en lequel de nombreuses modulations ne cessent d'apparaître concernant les notions-clefs. C'est un fait, hindouisme et bouddhisme, fondamentalement opposés sur l'existence du Soi, partagent cependant, en raison de leur culture d'origine, nombre de perspectives communes. En découvrant au fil de ces polémiques quelques malentendus (persistants) sur la notion du moi, et du soi, l'on comprend une fois de plus combien difficile et délicate se révèle la compréhension de l'autre. En fin de compte les deux perspectives en présence sont-elles réellement irréductibles l'une à l'autre ? L'essentiel ne se fonde-t-il pas sur l'expérience visant la libération ? Dans ce cas sotériologie et éthique, deux champs de l'expérience humaine fondamentaux, permettent d'envisager dans une plus vaste perspective les théories et les dogmes.

Pour les lecteurs peu familiarisés avec le monde indien, rappelons tout d'abord le cadre principal de la tradition hindoue, de son vrai nom *sanatâna dharma*², sans fondateur ni dogme exclusif, si diversifiée dans ses doctrines et pratiques. La notion de Soi (*âtman*) est seule fédératrice des innombrables courants qui la constituent, si bien qu'on l'appelle également *âtmanvâda*, « doctrine du Soi ». *Âtman* désigne l'essence la plus profonde de l'individu, son être même, à la fois substrat de la personne humaine et dimension profonde éclairée par la présence de l'Absolu, le Brahman. De plus, pour les shivaïtes cachemiriens tel Abhinavagupta, le Soi *est* pure Conscience, une et indifférenciée. Les bouddhistes quant à eux réfutent cette conception de l'individu. Il faut ici préciser cependant que dire « il y un soi », ou « il n'y a pas de soi », renvoie à des doctrines plus subtiles qu'il n'y paraît dans ces formules lapidaires. Ces convictions ont trouvé une expression passée à la postérité dans les termes *astika* « (le soi) est, existe » et *nâstika* « (le soi) n'est pas, n'existe pas »³. Ce que veulent montrer les bouddhistes,

1. Je remercie Marc Boss, Professeur de la Faculté protestante de Théologie de Montpellier, de m'avoir invitée à présenter cette recherche le 27 septembre 2012 dans le cadre d'un cycle de conférences sur le thème de la controverse.

2. *Sanatâna dharma*, Loi éternelle, est l'expression sanskrite désignant l'hindouisme depuis la présence britannique en Inde au XVIII^e siècle. On regroupe sous ce terme tous les courants reconnaissant le *Veda* comme texte révélé (II^e millénaire av.n. è.), et vénérant Shiva, Vishnou, Shakti... comme divinité centrale.

3. Ces expressions se décomposent en *asti* « est », *na asti* « n'est pas », suivies du suffixe adjectival *-ka*. On les traduit par « défenseurs du soi » et « négateurs du soi ». Il faudrait cependant dans l'idéal plus de précisions sur l'évolution de leur sens respectif, la référence demeurant le *Veda*. De manière générale, les Matérialistes *Carvaka* (prononcé tcharvaka), les Jaïns ainsi que les Bouddhistes sont tout d'abord considérés comme *nâstika* puis dans un second temps ce sont les bouddhistes *Madhyamika* et *Vijñânâvâda*. Pour une perspective synthétique sur ce thème voir M. Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, éd. du Panama, Paris, 2008, ainsi que K. Bhattacharya, *L'âtman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, EFEO n° 90, Paris, 1973 ; K. Oetke, « *Ich* » und das *Ich*. *Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Âtmankontroverse*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1988 ; *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Oxford University Press, 2001.

de manière plus nuancée, pourrait se résumer ainsi : tout ce qui existe relève d'un agencement dynamique en perpétuel devenir.

Nous sommes en terre indienne, socle d'une culture (religieuse, ascétique, artistique) fondée sur l'*expérience*, référence essentielle. Il s'agit en effet d'éprouver la réalité ultime en soi, d'en percevoir la manifestation : flux de vie, de sensation physique, ou mentale, à la manière d'une onde au sein de l'océan, et d'en discerner la nature véritable, perçue comme plénitude pour les hindous et vacuité pour les bouddhistes. Le Bouddha quant à lui prône au VI^e s. av. n. è. le « chemin du milieu », entre les deux extrêmes qu'il qualifie d'« éternalistes » et de « nihilistes »⁴. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, la délivrance, but suprême de l'homme, est ordonnée à une élucidation du mystère de l'existence, qui consiste pour les premiers à déceler dans le Soi (*âtman*) la présence du *Brahman* (réalité universelle, atemporelle), et pour les seconds à percevoir l'absence de toute permanence dans le composé somatopsychique humain, d'où la notion de non-soi. Parce qu'elle est appelée à devenir le socle du vécu quotidien, cette enquête ontologique s'avère décisive. Alors que l'homme « dort » sa vie, selon une expression courante en Inde, le fait de poser la question « existe-t-il une identité foncière de l'être... ou non ? », met le pratiquant sur la voie de l'éveil. Tel est le but avéré des nombreux traités hindous, jaïns ou bouddhistes sur ce sujet.

L'un d'eux nous servira de fil conducteur, il s'agit de la glose des stances d'Utpaladeva (X^e s.) par Abhinavagupta⁵ (X^e-XI^e s.), hindou, shivaïte, *tântrika*, l'un des plus brillants philosophes que l'Inde ait connus. Le texte met en scène les arguments des défenseurs du Soi d'une part et de ses adversaires d'autre part, pour mieux les réfuter afin d'établir l'irréfutabilité de la thèse du Soi. Ce penseur a laissé une œuvre historiquement importante qui n'est accessible, en partie, aux chercheurs occidentaux que depuis une cinquantaine d'années. Cela nous permet cependant de mieux comprendre le paysage religieux et philosophique de l'Inde médiévale, les enjeux primordiaux qui liaient les multiples courants, les idées et représentations du monde qui avaient cours à cette époque.

Après avoir donné un bref aperçu du contexte religieux et philosophique dans le Cachemire médiéval des X^e-XI^e s., alors foyer de rayonnement intellectuel hindou et bouddhiste, nous rappellerons les critères inhérents aux traditions hindoue et bouddhiste, ce qui les distingue ainsi que leur socle commun (réseaux de concepts interdépendants : transmigration-nescience-délivrance *samsâra-avidyâ-moksha*).

Puis, dans un deuxième temps, seront présentés tout d'abord les enjeux du débat Soi/non-Soi entre hindous et bouddhistes (divergences, convergences et interconnexions) puis l'argument majeur de la mémoire, mis en avant par Abhinavagupta : la remémoration ne nécessite-t-elle pas l'existence d'un Soi permanent, permettant de mettre en relation les divers éléments du vécu ? Pour les bouddhistes, il n'existe en revanche que des *continuum* de conscience, non pas de sujet ultime.

4. Les nihilistes comptent essentiellement dans leurs rangs les matérialistes qui réduisent l'être à ses éléments matériels. Il y a également les « évolutionnistes », les *Ājīvika*, pour lesquels la nature évolue, les *Kâlavâdin* qui posent comme absolu un Temps (*Kâla*) portant le devenir humain à maturation. Quant aux éternalistes, ils suivent les *Upanishad* (VIII^e av. n. è.), où s'exprime l'intuition de la plénitude du Brahman. Dire « tout est éternel » ou « tout périt », semble au Bouddha tout aussi erroné.

5. Son nom (probablement décerné lors d'une initiation) signifiant « toujours nouveau » (*abhinava*) et « secret, ancien » (*gupta*) fait écho à cette fulgurante formule d'un philosophe contemporain : « miracle de l'ancienne nouveauté, ou de la nouvelle ancienneté... nouveauté qui paraît mystérieusement ancienne... inouïe. » V. Yankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t ; 2, Paris, 1981, p. 159. Les œuvres d'Abhinavagupta prouvent qu'il maîtrisait les diverses connaissances cultivées à son époque par les brahmanes et bouddhistes lettrés : raisonnement logique, grammaire sanskrite, théories de la Parole, *Āgamas*, doctrine des *Jâina* ainsi que celles des diverses écoles bouddhiques, notamment *madhyamika*, *sautrântika* et *vijñânava*.

En conclusion, nous reviendrons sur la valeur sotériologique de cette enquête rationnelle sur le Soi. La connaissance, visée par ces controverses hindoues-bouddhistes a en effet pour unique finalité la délivrance (*moksha*), but ultime de l'existence pour les deux traditions. Dans ce contexte, nous le verrons, elle s'obtient par l'élucidation de la nature réelle de l'individu, la nescience formant un obstacle majeur à la réalisation. La portée épistémologique de ces échanges fictifs imaginés par Abhinavagupta tient à l'importance accordée à la réflexion, au discernement, afin de combattre la nescience *avidyā* (ignorance métaphysique). Cette pratique s'ancre dans une antique tradition indienne, joutes oratoires, polémiques, controverses sont au cœur de la formation intellectuelle, quel que soit le cadre religieux.

Grâce à la dynamique féconde de la rencontre et du débat, les « adversaires » sont conduits à aiguiser leurs arguments, ce qui implique une profonde connaissance des thèses adverses, allant parfois jusqu'à l'assimilation de certains de leurs éléments. « Le commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur » en est un parfait exemple. En effet, la vision du Soi défendue par Abhinavagupta a de toute évidence subi l'influence des théories bouddhistes : il n'est pas une substance (comme dans d'autres écoles védiques), mais une pure vibration de Conscience, au-delà de l'être et du non-être.

Aperçu sur la vie religieuse et intellectuelle du Cachemire médiéval

Surnommé le « conservatoire de la culture sanskrite », le Cachemire fut longtemps une terre d'accueil pour les érudits, maîtres spirituels ou artistes de renom, que les souverains invitaient à leur cour en raison de leur prestige. La *Rajâtaranginî*, « Rivière des rois » (XII^e s.), loue à ce propos la tolérance qui régna pendant des siècles dans ce haut-lieu himalayen. L'influence grandissante de la religion musulmane au Cachemire à partir du XIV^e siècle incita nombre de brahmanes à partir vers le sud de l'Inde, notamment à Cidambaram, afin de préserver leur tradition. Ce que l'on nomme le Shivaïsme du Cachemire regroupe divers courants relevant des *Tantra*⁶, qui firent preuve d'une grande créativité sur le plan intellectuel et spirituel, intégrant des pratiques méditatives centrées sur l'expérience de la conscience⁷, élaborées par les ascètes ou *yogin*.

La culture bouddhique a joué un rôle fondamental au Cachemire, car il fut alors un ferment essentiel de l'activité intellectuelle et religieuse ; certaines idées de la doctrine bouddhiste viennent par exemple se tisser à la trame du Shivaïsme du Cachemire médiéval concernant l'analyse de la mémoire et de la reconnaissance.

Lors de l'émergence, au Cachemire, du Shivaïsme non-dualiste prôné par Vasugupta⁸, initiateur de la doctrine de la Vibration, la présence bouddhique au Cachemire est patente. Les échanges mutuels entre penseurs shivaïtes et bouddhistes aboutissent parfois à une osmose entre ces deux traditions différentes. On trouve maintes traces de cela dans les textes écrits, par

6. La tradition religieuse et rituelle en laquelle s'inscrit le Shivaïsme non-dualiste du Cachemire ne reconnaît pas les *Vedas*, se démarquant ainsi du Brahmanisme, mais les *Tantras* (ou *Āgamas*) comme textes de référence qui accordent à l'énergie (*Shakti*) et aux correspondances micro- et macrocosmique (héritées des *Upanishads*) un rôle essentiel. Les spéculations sur la parole en sa nature vibratoire et métamorphique remontent, semble-t-il, aux *Vedas* (*Atharvaveda* et *Yajurveda*) et ne sont pas étrangères aux pratiques de l'alchimie (proches de celles du Taoïsme). Des tendances distinctes se dessinent, privilégiant un culte en l'honneur de Vishnou, de Shiva, de la Shakti, de Sourya, ou de Ganesha... cf. l'article d'A. Padoux, « Tantrism: an overview », *Encycloedia Britannica*.

7. La réflexion sur la conscience omniprésente dans la philosophie indienne dès les premières spéculations (*Veda*, *Upanishad*) analyse la possibilité d'accéder, par cette présence immanente et transcendante, à la réalité de l'univers : les sages voient dans le cœur-conscience (*Yajur Veda* 32-8, *Upanishad*) *hrdy antar jyotih* « la lumière à l'intérieur du cœur ». Pour Abhinavagupta, du fait de la nature infrangible « soi-conscience », le soi peut être « connu » dans une expérience immédiate.

8. Vasugupta (VIII^e s.) reçoit en songe l'injonction de Shiva de recueillir la révélation des *Shiva sūtra*, sur un roc.

exemple l'intégration dans le corpus tibétain de deux textes du courant *Trika*, ou la critique de positions bouddhiques par Abhinavagupta dans le chapitre XVI du *Tantrâloka*.

La culture de la logique constitue également un point commun des deux écoles, celle-ci étant considérée comme l'une des trois sources de connaissance vraie, avec les paroles sacrées et l'expérience. Un raisonnement bien mené (*yukti*) doit en effet permettre à l'intelligence humaine, aisément égarée, de découvrir ce qui est réel. Rappelons que, dans ce contexte indien, logicien n'est pas synonyme de rationaliste puisque les logiciens bouddhiques se considèrent comme des « croyants » qui adhèrent à la vérité du Bouddha. À partir du X^e s., une renaissance des études de logique, sous l'impulsion de Dharmakîrti, marqua la vie intellectuelle indienne. À cette époque, avec le règne de la reine Didda, s'instaure un climat de paix relative en dépit de quelques événements militaires, favorisant la recherche intellectuelle et spirituelle, non seulement dans les monastères mais aussi pour les laïcs.

Pour bien comprendre les motivations communes des shivaïtes et des bouddhistes, aspirant à la délivrance, *moksha*, il faut entrer dans leur vision du monde et de l'existence. Selon eux l'âme individuelle, *jîvatmâ*, vient au monde dotée de traces inconscientes (*vâsanâ*) héritées du passé, celles-ci conditionnent et altèrent la perception de la réalité, suscitant des actes (*karman*) soumis à l'ego, qui eux-mêmes créeront des imprégnations inconscientes. Pour les hindous comme pour les bouddhistes⁹, l'absence de clarté ou nescience (*avidyâ*), se greffant au sens du moi (*ahamkâra*), engendre une profonde souffrance (*duhkha*) qui conduit tôt ou tard à la recherche de la délivrance, c'est-à-dire à la cessation du *samsâra*, la ronde de la transmigration.

Le débat sur l'existence du Soi entre shivaïtes cachemiriens et bouddhistes

Le cadre et l'interprète de la polémique : la doctrine de la « Reconnaissance du Seigneur »

Les notions-clefs du débat entre bouddhistes et shivaïtes sont présentées à partir du point de vue d'Abhinavagupta, au sein du cadre doctrinal du *Trika* et de l'une de ses écoles consacrée à la re-connaissance, ainsi nommée parce qu'elle considère que la voie la plus directe est celle de la prise de conscience du Soi. Cette notion est donc au centre de sa vie mystique comme de sa réflexion sotériologique, à l'opposé des bouddhistes qui, comme nous l'avons vu, dénie au soi toute existence, l'assimilant au moi et l'accusant de former un obstacle à la vision de la nature réelle, et de ce fait au dévoilement de l'« esprit d'éveil ».

Le courant *Trika* (triade) érige la Conscience lumineuse et douée d'énergie en un principe unique, origine de toute chose ; Shiva, l'Énergie cosmique et l'individu forment ainsi la triade fondamentale, d'où le nom de *Trika*. À la différence du *Vedânta*, la réalité absolue n'est pas conçue comme un principe neutre mais comme une réalité vibrante (*spanda*) sans cesse en acte,

9. Dès les premières spéculations philosophiques qui s'ancrent dans la Révélation védique, les penseurs hindous mettent en évidence la souffrance présente en toute existence et assignent une certaine responsabilité de cet état de fait à l'homme, dans la mesure où il se forge un moi qui le sépare et l'isole du monde, ainsi que de ses sources vives. La vision des trois corps ou la théorie des cinq enveloppes (corps-souffle-pensée-intellect-béatitude) participe de cet imaginaire indien de voilement du « soi » (*âtman*), essence universelle, infinie, de nature consciente. Du fait de cette opacité et de cette ankylose, le sujet devient un « porteur de fardeau » (*pudgala*), limité et conditionné par la nescience, soumis à un automatisme d'appropriation (*grahaka*) de l'expérience sensorielle, mentale, affective... Ainsi la quasi-totalité des textes religieux à tendance philosophique, les *Upanishad*, la *Bhagavad Gîtâ*, les traités de Yoga... y compris ceux relatifs aux *Tantras*, vise à dénoncer cette identification à un moi tyrannique qui vient fausser la perception de la réalité et, de là, toute action et tout rapport au monde. C'est dans cet esprit que s'inscrit la démarche du Bouddha, poussée à l'extrême, jusqu'à l'Éveil, expérience qui fonde le sens de la pratique et de la doctrine suivies par ses disciples. En pointant vers l'absence de soi, de moi et de mien en tant qu'entité indépendante, le médecin de l'âme cherche à restaurer un état intérieur de paix et de liberté, qui ne soit plus aux prises avec le moi tyrannique, ni ses projections illusoire. Cette vision diffère ainsi d'une conception nihiliste. Si les bouddhistes la dénoncent, c'est qu'ils redoutent toute croyance en une substance permanente, si subtile soit-elle, qui viendrait renforcer de manière pernicieuse le sens du moi. Le non-soi a ainsi été compris comme une conception salutaire, un au-delà de l'ego.

assimilée au Verbe suprême. La délivrance, selon ce système, propose plus que la libération des liens du *samsâra*, but de tous les autres systèmes indiens. Elle consiste à recouvrer la liberté innée sans se détourner de l'expérience-jouissance (*bhoga*) du monde. En effet, si toute manifestation participe de l'essence divine (lumière-énergie), symbolisée par la danse cosmique de Shiva-Natarâja, alors l'existence et les phénomènes ne sont pas à rejeter, mais à percevoir comme un déploiement du *spanda*, Vibration cosmique¹⁰. La délivrance équivaut à re-découvrir, à reconnaître, cette réalité originelle, immanente et transcendante, dans le Cœur-Conscience.

Dans le *Sarvadarshana-samgraha*, « Recueil de toutes les doctrines », le philosophe vishnouite Madhâva (XIV^e s.) présente la doctrine de la Reconnaissance (*Pratyabhijñâ*)¹¹ parmi les systèmes les plus importants de son époque, et le résume ainsi : le Seigneur suprême est le Soi universel, Conscience unique, infinie en sa puissance de connaissance et d'action, de différenciation et d'interconnexion. Cette voie nouvelle (*nava-mârگا*) rejette toute pratique interne ou externe, ne faisant appel qu'à l'intuition spirituelle, à la réalisation de l'unité intrinsèque liant la nature essentielle de l'être et celle du Seigneur, et cela à travers l'examen des énergies de connaissance et d'action.

La polémique avec les bouddhistes

La polémique avec les bouddhistes représente un enjeu sérieux du fait de l'influence grandissante des écoles de pensées brillantes qui se développent dans le Cachemire médiéval. Comment les combattre si ce n'est sur leur propre terrain ? Les bouddhistes deviennent ainsi des interlocuteurs privilégiés, souvent cités dans les débats, à propos de divergences sur des points de leur doctrine. Les bouddhistes prônent le discontinu, l'évanescent, l'instantané. Il serait beaucoup trop long de présenter tous les courants alimentant les controverses, mais citons les adversaires essentiels. Il s'agit des *Vijñânavâdin* (ou *Yogâcâra* tels Asanga, Dignaga) qui considèrent le monde comme une pure création de la conscience, des *Mâdhyamika* (depuis Nagarjuna) qui défendent la thèse de l'irréalité phénoménale et l'absence de nature propre (*svabhâva*) ou vacuité (*shunyatâ*), des *Vaibhâshika-Sarvâstivâdin* (tel Vasubandhu), proches d'un certain réalisme, qui défendent la théorie des atomes, distincte cependant des *Vaisheshika* (physiciens) hindous, et des *Sautrântika* qui développent une théorie de la temporalité à travers les notions de durée et d'instant.

Ces théories sont démontées par les philosophes shivaïtes qui défendent la réalité du monde puisqu'il est un « apparaître » de la réalité absolue, une expression de la Conscience-énergie de Shiva-Natarâja, le Seigneur de la Danse cosmique. Celle-ci étant pure vibration ne nécessite pas de cause matérielle¹² ni scission créateur-créé, la danse n'étant pas séparée du danseur.

La plupart des textes philosophiques indiens sont structurés sous la forme d'un dialogue polémique entre la thèse que l'on cherche à établir et celle de l'adversaire (parfois de plusieurs) à invalider. Tel est le cas des « Stances sur la Reconnaissance », par Utpaladeva *Īshvara Pratyabhijñâ Kârîka* (IPK) et du « Commentaire des stances sur la Reconnaissance » *Īshvara Pratyabhijñâ Vimarshinî* (IPV) par Abhinavagupta, disciple de son disciple. Dans ces deux textes-références de l'école de la Reconnaissance intérieure, Dignâga et Dharmakîrti, les « logiciens » sont les adversaires les plus représentatifs, parmi lesquels on compte également les « réalistes » *Nyâya-Vaisheshika* et les « exégètes » *Mîmâmsaka*.

10. Au IX^e siècle, deux textes essentiels fondent la doctrine de la Vibration, les *Shivasûtra* et les *Spandakârîkâ* composés, soit par ce même Vasugupta, soit par son disciple Kallata.

11. Cette voie directe de la Reconnaissance de soi constitue au moment où Abhinavagupta compose l'*Īshvarapratyabhijñâvimarshinî* un courant de transmission de maître à disciple à partir de Somânanda (première moitié du X^e s.)

12. Telle la *Prakriti* dans le *Sâmkhya*, « Nature naturante » dotée d'Énergie, qui forme le substrat du monde manifesté, scindée du *Purusha*, l'Esprit impassible, transcendant.

La doctrine de Dharmakîrti fut diffusée au Cachemire à partir du IX^e siècle par Dharmottara, fondateur du bouddhisme cachemirien. Concernant les spéculations sur le langage, Abhinavagupta s'appuie sur les thèses du philosophe-grammairien Bhartrihari et réfute celles de Dharmakîrti, considérant la relation comme une élaboration conceptuelle, d'ordre linguistique ; or, pour les shivaïtes, la parole repose en dernier recours en la Parole suprême, ou Conscience absolue de Shiva.

Le « moi », le « je suis », le Soi : trois dimensions de l'être selon Abhinavagupta

Il est intéressant de noter par ailleurs qu'il existe dans certains courants de l'hindouisme, outre le soi supra-individuel, deux niveaux d'identité, exprimés par le je pur (*aham* ou « je suis ») et le moi artificiel (*ahamkâra*). La notion de soi, réfutée par les écoles bouddhistes, n'est pas monolithique dans l'hindouisme où de nombreuses interprétations coexistent : le soi est conscient ou pas, il se fond dans l'absolu à la mort ou demeure un soi individuel... La polémique autour de la notion de soi (*âtman*) doué d'éternité, nié en tant que tel par les bouddhistes, est ainsi également interne aux écoles hindoues. En dépit de ces divergences, la motivation essentielle de ces diverses interprétations vise cependant à libérer de sa gangue l'être et à le rendre à sa vérité fondamentale. Dans une certaine mesure s'opère ainsi, chez l'hindou ou le bouddhiste, une négation de la personne en tant que moi, au profit du dévoilement de l'essence – mais ce terme convient-il en terrain bouddhique ?

Démonstration du Soi au moyen de l'argument de la mémoire, par Abhinavagupta

Le but est d'établir la preuve d'un sujet permanent, nécessaire dans la vie quotidienne, car il assure la continuité de la conscience « je suis ». Les philosophes shivaïtes ont recours à l'argument de la remémoration. Dans les *stances sur la Reconnaissance*, Utpaladeva postule que la synthèse inhérente à toute expérience est assurée par un Soi permanent, à la différence du bouddhiste Dharmakîrti¹³, partisan de la discontinuité des éléments de conscience, *kalpanâ*¹⁴, ce qui annule la nécessité d'un sujet permanent (le Soi). Pour étayer sa démonstration, Abhinavagupta a parfois recours, afin de suggérer la nature de la conscience, à la métaphore du miroir sans lequel les reflets (impressions...) ne pourraient exister. De plus, le miroir, en son unité, n'est pas affecté par la multiplicité des reflets variés.

À la différence des bouddhistes qui analysent le sujet conscient comme une série de flux instantanés de conscience, pour les tenants de la *Pratyabhijñâ*, le « soi » n'est ni transitoire ni illusoire, de lui émane en chaque individu la limpide conscience « je suis », non encore figée dans un moi. De plus, ajoute Abhinavagupta, la conscience, éternelle, infinie, omni-pénétrante, indifférenciée, sans cause, est à elle-même sa propre preuve. La recherche philosophique indienne, hindoue comme bouddhique, s'intéresse à ce qui se trouve en amont de l'expérience, à un état au-delà des fluctuations, des phénomènes. Pour les shivaïtes, le témoin *drastr*, n'est autre que *cit-shakti* – puissance de conscience –, *svayam-jyotis* – lumière à soi-même –, *sva-bodha* – éveil à soi-même. Cette dimension de l'être est par ailleurs définie comme non

13. Dharmakîrti (VII^e s.), philosophe et logicien érudit de grande renommée, né en Inde du sud dans une famille de brahmanes, fut ordonné moine bouddhiste à l'université de Nālanda.

14. Dans le Livre I, chapitre 6 de l'IPK, la fonction de l'acte mental nommé *kalpanâ*, au cœur de la perception et de la pensée, est ainsi définie par Utpaladeva : « *kalpanâ* sert à opérer une jonction entre des phénomènes ponctuels et ceux qui leur sont antérieurs [...] cette construction (reposant sur) les tendances inconscientes (*samskāra*) participe à la mise en lumière des divers objets (sensoriels, mentaux...). » *Kalpanâ* relie présent et passé, ce qu'Abhinavagupta commente ainsi en plaçant le corps individuel au centre de sa réflexion : « La caractéristique du corps est de se manifester en relation à tel instant (tel est ici le sens de *ponctuel*), lié aux paramètres de forme, espace, temps ; c'est ainsi que se réalise la jonction entre des mémoires antérieures, celles de l'enfance (par exemple) et celle de la jeunesse : « cet enfant que j'étais est maintenant un jeune homme ». (Mais on peut aller plus loin) et suggérer la jonction avec un état futur tel que « je deviendrai vieux ». Celle-ci n'est autre qu'une construction imaginatrice (*kalpanā*), induisant une dualité (*vikalpa*). »

objectifiable *a-prameya*, insaisissable par la pensée et les sens ; on l’appréhende seulement dans une expérience de subtil discernement *su-vijñeyam* comme l’immuable substrat de toute perception (*Gîtâ S.B. 18, 50*).

Un exemple de dialogue mis en scène par Abhinavagupta

À propos d’une perception, d’une remémoration ou de tout autre acte mental, les bouddhistes ne voient donc pas la nécessité d’un sujet assurant les interrelations entre ces derniers tandis que le shivaïte cherche à démontrer que sans un substrat unique les perceptions, etc. ne sauraient être ressaisies comme appartenant au sujet conscient. Voici un exemple de ces dialogues¹⁵ :

Le bouddhiste : « Cette connaissance ne s’origine pas en un soi qui serait un témoin permanent, car rien de tel n’existe. D’ailleurs la notion “Je suis” dépend (seulement) de celle du corps. » IPV I.2.2

Abhinavagupta rétorque :

« Ce que vous affirmez ici manque de pertinence ! En effet (le Soi) affleure bien à la conscience lors des expériences : “je sais, je prends telle décision, je me souviens” car l’essence ultime ne s’éteint jamais, elle brille en tant que Lumière-Conscience et “Je suis” impérissable [...]. »

Abhinavagupta donne à nouveau la parole au bouddhiste :

« Mais alors, qu’en est-il vraiment de ce Je ? N’est-il pas lié à une certaine conscience du corps, comme dans des impressions telles que “je suis maigre”, ou n’est-il pas plutôt associé à une série de sensations mentales du type “je suis heureux” ?

Dire “je” relève d’un processus mental mettant en jeu les vestiges inconscients (*samskāra*)¹⁶[...]. Ainsi, de notre point de vue, la notion du “Je suis” repose seulement sur des cognitions verbales (et non un sujet permanent). »

Néanmoins pour les partisans du *Trika*, un substrat conscient permanent apparaît indispensable pour l’accomplissement de l’activité mémorielle ; dans l’exemple de la mémoire, si celle-ci porte sur l’expérience en priorité (et non sur l’objet directement), c’est bien que se dessine en arrière-plan un sujet conscient immuable ; en effet les traces résiduelles héritées de l’expérience n’établissent que la relation unissant objet à souvenir, non pas celle vivifiant le lien expérience-souvenir (pour la raison que l’on a invoquée). Tel est le thème de la polémique engagée.

La puissance de remémoration

La mémoire ou, plus exactement dans ce contexte philosophique, l’énergie de remémoration, apparaît pour Utpaladeva et Abhinavagupta comme un argument décisif dans la controverse sur la présence d’un Soi, substrat permanent indissociable de « conscience de soi ». Pour ces philosophes, la vie quotidienne en est une preuve à elle seule. Cet argument est d’ailleurs un

15. Afin de les rendre plus accessibles, les passages cités présentent une traduction non littérale.

16. Le terme sanskrit évoque un agrégat dynamique de constructions inconscientes, qui recueille et synthétise toutes les impressions d’expériences diverses qui ne se sont pas consumées lors de leur « dévoration » par la conscience, et perdurent ainsi sous le boisseau, conditionnant attitudes mentales et actes, responsables du *samsāra*. Pour les Bouddhistes, ces synergies inconscientes (*samskāra*) sont la cause nécessaire et suffisante des remémorations. Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, Paris, 1955, p. 154, 200, 320. Le sens originel de ce terme provient du contexte rituel, il signifie alors « perfectionnement, purification » ainsi que « sacrement », évoquant la transformation invisible survenue dans l’être du sacrifiant, ou les offrandes sacrificielles. D’où l’idée de conséquence du sacrifice.

rappel de la spécificité du *Trika* pour lequel le monde n'est pas illusoire, seule sa perception imparfaite par les hommes étant en cause.

Il faut également rappeler que la pensée de tout philosophe se construit sur/par rapport à celle de ses semblables. Pour le thème de la mémoire en relation avec le Soi, nous résumerons brièvement les éléments essentiels de la tradition brahmanique, repris par Abhinavagupta :

- tout acte mémoriel met en œuvre une saisie intuitive de soi perçu comme sujet d'une perception passée (selon Kumarila, *Mīmāṃsā*, Exégèse du *Veda*) ;
- toute mémoire procède d'un acte synthétique impliquant l'existence du soi (en accord avec le *Nyāya Vaisheshika*, doctrine des Logiciens-Physiciens).

Pour les penseurs du *Trika*, le Soi-Conscience formant la trame des cognitions », n'est ni passif ni statique, mais libre, doté de créativité infinie. En d'autres termes, dans le souvenir, le Soi prend conscience de lui-même de façon ininterrompue, il se perçoit comme substrat continu et assure la synthèse mémorielle.

« Étant l'origine de (toute) connaissance au moment de l'expérience mémorielle, c'est cette même conscience de soi, et elle seule, qui permet (la réémergence) d'une expérience passée » affirme Utpaladeva (IPK I 7, 5).

Se fondant sur l'expérience pratique, la glose d'Abhinavagupta s'organise comme une riposte à lire entre les lignes contre les points de vue des bouddhistes :

« La vie quotidienne dont chacun d'entre nous fait l'expérience ainsi que les activités pratiques, reposent toutes sans exception en ce substrat unificateur de toutes les connaissances que représente la faculté de remémoration et qui relie l'objet à la connaissance. De toute évidence, la vie de chaque jour dépend de la mémoire. Ainsi même l'acte cognitif le plus élémentaire, la perception immédiate, ne pourrait avoir lieu, faute de support mémoriel, lieu vivant où s'épanouit la conscience *Je suis* en ses divers moments.

Si cette relation fondamentale au sujet conscient faisait défaut (comme le veut la doctrine bouddhiste), toute perception directe viendrait à disparaître, telle la sensation de bien-être... De la remémoration dépendent (de nombreux actes conscients essentiels à la vie pratique) : accord, désaccord, promesse... Ceux-ci présupposent l'unification des connaissances, qui ne peut se réaliser (sans la présence d'un sujet, d'un soi) ; par contre, en son absence, aucune cognition ne verra le jour.

(Abhinavagupta anticipe l'objection des bouddhistes en pointant le problème des consciences discontinues, non ressaisies par un sujet central. Dans la mémoire interviennent trois temps, celui de l'expérience comme acte vécu, comme acte pensé et comme acte remémoré) :

« Si l'on en demande la raison, on répondra à juste titre de la façon suivante : les connaissances étant scindées, tout autre est la conscience de l'expérience, tout autre la conscience de la conscience de cet instant, et tout autre encore la connaissance mémorielle (de cet acte passé).

« (Sans un sujet permanent qui les relie), ces fragments de conscience demeurent plongés dans la torpeur de l'inconscience, c'est comme si l'on était sourd et aveugle ! Aucune connexion ne pouvant s'établir, l'objet dont la nature est d'être connu demeure hors d'atteinte du connaisseur. (...) L'acte le plus banal devient de ce fait irréalisable, perspective inadmissible, vous en conviendrez, fût-ce pour se plier à votre volonté ! »

Ayant prouvé par l'absurde l'existence nécessaire d'un sujet comme substrat des mémoires et impressions diverses, Utpaladeva, et Abhinavagupta à sa suite, poussent plus loin leur argumentation, défiant les bouddhistes non plus sur le terrain « individuel » mais théologique : ils en déduisent, sur le plan cosmique, la présence d'un sujet universel qu'ils désignent comme

le Seigneur Shiva, Conscience cosmique formant la trame de toutes les consciences individuelles.

« L'existence parviendrait à son terme s'il n'existait un suprême Seigneur qui embrasse en lui-même l'infinie multiplicité des phénomènes universels... » IPK I .3. 6-7.

Dans la « démonstration du soi », ce nouvel élément est porteur d'un enjeu non seulement philosophique mais sotériologique, puisqu'il engage le sujet à reconnaître l'omniprésence et la toute-puissance divine au cœur même de tout instant.

« Seul le Seigneur suprême et unique est le Soi intime de tous les êtres vivants, il est pleinement imprégné de cette prise de conscience exempte de dualité, « je suis cela, l'essence universelle ! » IPK IV.1

* * *

Une même visée, la délivrance,

Ces rencontres entre shivaïtes tantriques et bouddhistes représentent un des sommets de la vie religieuse et intellectuelle dans l'Inde médiévale. L'atmosphère des débats qu'a connue le Cachemire médiéval a amené un enrichissement indéniable pour la compréhension mutuelle des shivaïtes et des bouddhistes. On ne peut que constater la proximité de leurs domaines de recherches, l'osmose parfois. Citons pour exemple l'intérêt porté au *Kâlacakra* (prononcé kalatchakra) – rituel du bouddhisme tibétain – par Abhinavagupta : dans le XVI^e chapitre de son *Tantrâloka* « Lumière sur les *Tantra* », on trouve une description détaillée et critique du *Kâlacakra*, ainsi qu'une méditation sur le temps comme réalité relative rappelant celle du système *krama* ; ou l'étude des rêves et de la contemplation créatrice (*bhâvanâ*) selon le *Vijñâna Bhairava Tantra*, par Abhinavagupta, contemporain de Nâropâ¹⁷, notamment dans le XXV^e chapitre du *Tantrâloka*.

L'investigation de ces débats occupe de toute évidence une place incontestable dans le domaine de l'histoire des idées, notamment par la mise en perspective des approches portant sur l'identité individuelle, son rapport à la conscience, à la mémoire.

La perspective shivaïte, prône l'existence du Soi, car elle appartient au versant hindou, héritier des *Veda*, des *Upanishad*, des *Âgama* ou *Tantra*. Elle se démarque cependant des théories brahmaniques (*Vedânta*, *Samkhya*...) pour lesquelles, le Soi individuel *et* suprême (universel), *Brahman* est impassible. Cette distinction forme un premier volet de la polémique mise en scène par les *Versets sur la Reconnaissance du Seigneur* d'Utpaladeva et leur *Commentaire* par Abhinavagupta.

Le second volet, et non le moindre, de la discussion mise en scène porte sur la controverse du Soi et du non-Soi avec les bouddhistes, notamment les Logiciens dont le prestige est immense au Cachemire à cette époque. Il apparaît avec évidence que l'acuité de la doctrine bouddhiste portant sur la vie de la conscience, des actes cognitifs, etc. a poussé dans leurs retranchements les philosophes shivaïtes, et qu'une certaine rivalité les a incités à aller toujours plus loin dans leur argumentation. Leur propre doctrine s'est ainsi trouvée enrichie d'un appareil conceptuel plus élaboré, apte à réfuter les thèmes bouddhiques allant à l'encontre de la thèse du Soi.

Par exemple, le Soi, pour les tenants de la Pratyabhijñâ, n'est pas analogue à un miroir limpide, reflétant passivement le flux des phénomènes externes ou internes, mais est appréhendé comme une Conscience vivante, en termes de Lumière-Énergie animée d'une vibration qui forme la vie même de la conscience. Or la vibration est intermittente, continue-discontinue (comme le préconisent les bouddhistes).

¹⁷ Cf. J. Naudou, *Les bouddhistes kasmiriens au Moyen-Âge*, Paris, 1968, p. 148.

Il semble acquis que les investigations sur le processus mémoriel, par exemple, n'auraient pas été menées aussi loin sans l'aiguillon de l'élite des bouddhistes, rassemblée au Cachemire. La dynamique de la rencontre et du débat semble de toute évidence très féconde dans ce contexte. Plus on s'immerge dans le débat, plus les fils de la trame sont difficiles à démêler, les idées, les images, sont utilisées, par les uns ou les autres, produisant des effets d'optiques, reflet de reflet de miroir. Il était bien sûr prévisible que l'auteur shivaïte ne laisse pas triompher son « discutant », établissant ainsi la validité sans appel de l'existence du Soi ; cela faisait partie du jeu.

Si contrastées que paraissent leurs positions respectives, les shivaïtes cachemiriens et leurs adversaires bouddhistes partagent cependant certaines vues communes, en considérant par exemple tout phénomène, physique ou mental, comme résultant d'une activité de synthèse ; en d'autres termes, aucune chose n'existe indépendamment, telle qu'elle apparaît, mais se ramène à des éléments plus subtils, interconnectés. Les deux protagonistes s'accordent également sur la qualité de l'instant, seule réelle, car le temps, pensent-ils, n'est autre qu'une succession d'instant et seul est réel le présent. C'est dans la pratique du recueillement, dans un état où le mouvement mental parvient à une quasi-cessation que la conscience accède à une telle expérience. Or personne, pas même le sujet individuel n'est là pour discourir sur cette expérience supra-mentale. Seule diffère l'interprétation de l'expérience : elle se fonde pour les bouddhistes en la vacuité primordiale, et pour les shivaïtes en la vibration primordiale, qui n'est autre que la pure Conscience.

Ce qui est visé à travers ces discussions, rappelons-le, n'est pas de l'ordre d'une victoire intellectuelle, mais une prise de conscience lucide de la réalité, ordonnée à une expérience spirituelle libératrice.

Un combat commun contre la nescience

Si la dialectique s'arrête là où se dévoile ce que l'on a toujours su, Utpaladeva, Abhinavagupta, ainsi que leurs adversaires et amis bouddhistes, usent de la raison et du doute méthodique pour purifier l'intelligence, aiguïser le discernement, assouplir les mouvements de la pensée ; car dans l'exiguïté de l'individualité, la seule passerelle vers de plus vastes horizons est une conscience qui a retrouvé sa liberté et son efficience. En effet, la nescience apparaît aux yeux des philosophes cachemiriens comme un redoutable fléau qui éloigne de la délivrance. Ils distinguent ainsi deux formes de cette imperfection, celle qui relève de la condition humaine, due à une contraction de la Conscience, et celle liée à l'intellect (au sens médiéval) qui se présente comme une défaillance de la certitude face à une connaissance authentique.

Tous ces philosophes animés par une foi ardente exhortent les chercheurs et les disciples à exercer la raison intuitive, purifier le discernement, puiser aux sources la liberté intérieure, et ainsi à accomplir la condition humaine dans ses dimensions transcendantes, universelles. Comme le rappelle Abhinavagupta dans le *Tantrasâra* : « Essentielle est la connaissance intellectuelle », mais il ajoute que la trame de l'être est inconnaissable, bien que réelle, on ne peut que la reconnaître, une fois le malentendu dissipé.