

La méthode chez Descartes et Utpaladeva

Sommaire

La méthode chez Descartes et Utpaladeva	1
Présentation du projet philosophique	2
Les motifs.....	2
La méthode transcendentale	2
Les objections des logiciens Bouddhistes.....	7
Le doute comme catégorie essentielle de la philosophie	7
L'ego transcendantal.....	14
La Manifestation transcendentale.....	14
Conclusion	21

Il va s'agir ici de comparer les thèses de Nietzsche et Descartes avec celles d'un ensemble de penseurs ayant vécu au IX^{ème} siècle au Cachemire. On peut s'étonner de voir ici un penseur étranger aux lumières de la Grèce qualifié de philosophe. Qu'est-ce qui nous autorise à opérer une telle comparaison ?

La considération des pensées ou des " sagesses " non-européennes donne habituellement lieu à deux types de réactions, également ruineuses pour la pensée. Soit on tient que ce n'est pas de la philosophie, soit l'on admet que c'est comme notre philosophie. Ou bien ce n'est pas de la philosophie, auquel cas la comparaison avec une vraie philosophie ne serait pas légitime ; ou bien la philosophie en question pourrait se réduire à l'un des systèmes occidentaux, auquel cas il n'y aurait que peu d'intérêt à s'y confronter.

Il faudrait ici éviter ce double écueil en montrant une pensée qui, pour n'être pas autre chose que de la philosophie, n'en est pas moins une autre philosophie et qui, à ce titre, mérite la peine de voir la pertinence de ses thèses examinée loyalement.

Mais qu'entend-on ici au juste par philosophie ? Il semblerait en effet à première vue que la détermination de son essence constitue un authentique problème pour la philosophie occidentale. Si l'on veut soutenir l'idée selon laquelle la seule philosophie authentique est occidentale, il faudrait en particulier pouvoir produire une définition capable d'inclure toutes les pensées occidentales et à même d'exclure tous les autres discours. Ceci semble très difficile. De fait, il apparaît assez clairement que nombre de penseurs Européens tiennent des thèses plus proches de certains auteurs Orientaux que de certains auteurs Occidentaux.

C'est pourquoi nous adopterons plutôt à titre de critère les maximes du sens commun proposées par Kant¹ : penser par soi-même ; penser en se mettant à la place de tout autre ; penser en accord avec soi-même. On retiendra en particulier la seconde maxime, celle du jugement. Elle indique en effet suffisamment que l'enjeu de la philosophie – s'élever au point de vue universel de la raison – est avant tout un idéal. Mais il permet en outre de distinguer une philosophie d'une simple exégèse de textes sacrés. Le philosophe s'appuie sur des arguments acceptables par tout être humain en tant qu'il est simplement doué de raison et non pas en tant qu'il est Européen ou Indien, affidé à telle ou telle révélation. L'exégète argumente bien, mais ses arguments présupposent davantage de thèses admises par foi. " C'est vrai parce que c'est Dieu qui l'a dit ". Pour le philosophe, la priorité s'inverse : c'est

¹ Faculté de juger, paragraphe 40.

(éventuellement) parce que c'est vrai que Dieu l'a dit. On le voit, il n'y a là au fond qu'une différence de degré, et l'on reconnaîtra d'innombrables intermédiaires possibles entre ces deux pôles. J'entends donc par philosophie un discours rationnel s'adressant sciemment à l'humanité entière et non pas à telle ou telle communauté de croyance.

Présentation du projet philosophique

Les motifs

Or tel est justement le propos d'Utpaladeva. Bien que cet auteur appartienne à une tradition contemplative particulière², il déclare d'emblée qu'il cherche à rendre possible, en la justifiant, la reconnaissance de l'identité de chacun avec le Seigneur³. Il est précisé que cette reconnaissance est le souverain bien, accessible à tous, sans distinctions aucune que la capacité à bien conduire sa raison (c'est-à-dire la conduire vers le vrai sattarka, plutôt que vers la victoire à tout prix – kutarka).

Mais on dira, peut-être avec Nietzsche, qu'il serait fort naïf de croire que la recherche de la vérité est vraiment une recherche de la vérité. Nietzsche a essayé de nous montrer que le désir de vérité n'est que le masque d'un désir de vengeance. Bref, le projet d'Utpaladeva n'est-il qu'une version exotique du faible cherchant à se venger des forts en les persuadant d'idées qui les culpabiliseront ? Et, pour formuler l'objection à la manière des partisans du soupçon dans les sciences humaines, le projet de justification et de rédemption universelle ne doit-il pas s'expliquer bien plutôt par une volonté de domination de la part du groupe social et religieux représenté par l'auteur d'assurer son prestige et d'asseoir sa domination⁴ ? Mais il ne s'agit plus alors de s'interroger sur la pertinence d'une philosophie extra-européenne, mais plus radicalement sur l'existence de la philosophie elle-même. La plupart des approches spécialisées des pensées indiennes les expliquent en effet par un ensemble de " facteurs non-épistémiques ", tels que le contexte social ou la langue.

Autrement dit, on fait des procès d'intentions. Or, les penseurs du [®]ivaïsme non-dualiste sont conscients d'une telle objection. Ils lui répondent qu'il n'existe aucune raison a priori de penser qu'une motivation désintéressée soit impossible⁵. Nous pensons pour notre part que toute confrontation loyale à l'autre exige que nous lui accordions au moins le bénéfice du doute. L'examen permettra de trancher.

La méthode transcendentale

² Utpaladeva (825-875) est l'auteur d'un poème philosophique, Les stances sur la reconnaissance Seigneur en soi, ainsi que deux autocommentaires, auxquels s'ajoutent deux vastes commentaires par Abhinavagupta (975-1050). Ces cinq traités constituent le corpus de l'école de la reconnaissance (pratyabhijñā). Ils sont adeptes du śivaïsme non-dualiste, c'est-à-dire de cette partie des enseignements de [®]iva (=Dieu) proclamant l'identité du créateur, de la création et des créatures, de même que l'inutilité des valeurs prescrites dans la tradition brahmanique (bien-mal, pur-impur etc.).

³ IPK 1.1.1

⁴ Cette thèse est soutenue par un des plus grands spécialistes du śivaïsme du Cachemire, le professeur Alexis Sanderson d'Oxford.

⁵ Vimarśin... 1.1.1

Enfin, nous n'ignorons pas que l'on reproche à la pensée indienne son manque de rigueur conceptuelle et son ignorance des principes de la raison, tels le principe de contradiction. Quelle est la méthode utilisée par Utpaladeva ? Pour démontrer sa thèse, selon laquelle chacun est Dieu, il présente son discours comme l'explicitation d'une inférence en cinq membres.

Quel rapport avec Descartes et Nietzsche ? Celui-ci : les thèses de Nietzsche correspondent aux thèses des logiciens Bouddhistes⁶ ; les thèses de Descartes correspondent à celles de certains alliés d'Utpaladeva. Etant donné le problème de l'essence du sujet nous verrons - en bref - quelle est la solution proposée par Utpaladeva.

Utpaladeva, après avoir déclaré son projet d'un salut universel par la raison, annonce brièvement sa méthode : une stratégie transcendantale⁷. Les « aivas »⁸ cherchent à montrer d'emblée que ni les Bouddhistes ni personne ne peut réfuter l'existence de Dieu car Dieu est la condition de possibilité, de validité, d'intelligibilité de tout.

Comme Descartes avec le scepticisme, Utpala va chercher à montrer que les thèses Bouddhistes ont pour condition de validité la validité de ses propres thèses. Autrement dit, les Bouddhistes, pour avoir raison, devront au préalable admettre qu'ils ont tort. Par conséquent, comme la thèse Bouddhiste se contredit fatalement, la thèse d'Utpala est nécessairement vraie.

Pour cela, son but immédiat est d'explicitier les moyens de la reconnaissance. Ce système a lui-même une visée sotériologique. Elle est alors envisagée comme « exercice spirituel » (Pierre Hadot). C'est-à-dire que le système est aussi « un moyen en vue de la Personne qui est le Témoin, qui n'est autre que l'Insurpassable (c'est-à-dire le sujet ultime, absolu et 'insurpassable' en ce sens qu'il ne peut jamais être l'objet d'un sujet⁹). Par ailleurs, Utpala proclame à la fin de son traité qu'il propose une voie nouvelle aux hommes, bien qu'Abhinavagupta précise que cette doctrine était déjà contenue implicitement dans les textes enseignés par « aiva ».

Pour cela, Utpala conçoit un projet de justification particulièrement complexe. Ils s'approprient le schéma inférentiel mis au point par le Nyāya¹⁰ nommé « inférence pour autrui ».

Avant de brièvement décrire ce schéma, il convient toutefois de signaler que le discours d'Utpala contient de nombreuses négations de toute méthode visant à mettre en lumière un absolu qui est condition de possibilité de tout. C'est ainsi que dès la seconde stance, Utpala demande « Quel être intelligent pourrait jamais nier ou établir le sujet connaissant et agissant, le soi, le Grand Seigneur, établit depuis le commencement ? ». Puisque en effet le soi est ce qui rend possible toute pensée, il y a quelque chose de paradoxale dans le projet de sa démonstration discursive. Il faut admettre qu'ici la Pratyabhijñā est influencé dans une certaine mesure par l'apophatisme propre à l'Advaita Vedānta de « ākara »¹¹. Le soi (Ītman), qui est l'absolu (brahman) est par soi évident (svaprakāśa). Le soi se connaît lui-même éternellement, en une conscience atemporelle vierge

⁶ On désigne par cette expression une école particulière fondée par Dharmakīrti et Diñnaga. Elle se livre à une critique de l'épistémologie, sur fond de réalisme critique et de nominalisme, bien que toutes les écoles bouddhistes se préoccupent de logique et d'épistémologie.

⁷ Par quoi il faut ici entendre ce qui se rapporte aux conditions de possibilité de l'expérience.

⁸ C'est-à-dire principalement Utpaladeva et Abhinavagupta.

⁹ IPV 1,1

¹⁰ Le Nyāya est une école Brahmanique spécialisée dans la logique. C'est l'adversaire principal des Bouddhistes et un allié des « aivas ».

¹¹ « ākara » (700-750), peut-être le plus connu des penseurs indiens, pour qui seul le soi comme 'conscience de' est réel (car permanent), tous les objets étant faux et illusoire.

de tout discours (vikalpa), mais essentielle à toute cognition mondaine. En fait, tout le système se ramène à une mise en lumière de ce paradoxe que rien ne peut fabriquer ce qui est de droit toujours déjà là. Dans son commentaire à la seconde stance citée ci-dessus, Abhinava tente de démontrer que le seul sujet qui puisse prouver ou réfuter quoique ce soit doit être identique au Seigneur omniscient et omnipotent. Il soutient qu'il est ridicule qu'un être prouve ou réfute son propre soi. Bref, on ne peut prouver l'absolu.

Dieu, ou le principe ultime, est en effet Manifestation¹². Il est la source et le lieu de toute manifestation. Il ne peut pas ne pas être manifeste. Et être, c'est être manifeste. L'idée de la non-existence de ce qui - pour que l'idée de non-existence puisse advenir - doit exister, est contradictoire. L'opération des moyens de connaissance, des preuves à son égard inverserait fatalement la relation de dépendance.

Cette thèse est par elle-même fort ancienne en Inde. Abhinava cite d'ailleurs un célèbre passage de la BṛhadĀraṣyaka Upaniṣad :

en vérité, par quoi peut-on connaître le connaisseur ?

Et il ajoute avec humour :

Comme je l'ai dit : « Tous éprouvent de la honte [lorsqu'ils prennent conscience :] 'J'ai été objectivé/fait objet de connaissance'. Comment alors le Grand Seigneur¹³ pourrait-il être fait objet de connaissance?

Bien sûr, Abhinava est parfaitement conscient que le problème de l'objectivation de l'Absolu par la parole ne peut être entièrement surmonté. Tout discours sur Dieu est par définition un discours à la troisième personne. Il admet aussi qu'un discours objectif est possible sur le sujet empirique, celui qui est identifié à des objets comme le corps, la sensation interne, le sens interne etc.

Le soi est donc toujours déjà connu sous forme d'une sorte d'intuition a priori. Pourquoi alors l'individu ne le reconnaît-il pas ? Le plus simple consiste à expliquer cette inintelligence par quelque mécanisme d'illusion propre à entretenir la continuité du sujet empirique. Par conséquent, l'opération de la reconnaissance ne pourra être que négative. Le système ne fait qu'éradiquer une conception fautive selon laquelle nous ne serions pas conscient de notre ipséité. Le passage suivant apporte un éclairage utile sur ce point :

Rien de nouveau n'est accompli. Il n'y a pas non plus mise en lumière de quelque chose de vraiment caché. [Bien plutôt] la supposition selon laquelle ce qui est manifeste n'est pas manifeste est éradiquée. Car la libération [c'est-à-dire le souverain bien], qui consiste à atteindre la condition du Seigneur suprême, n'est que l'éradication de cette [fautive supposition]. Le Cycle [de l'existence aliénée, saḥ sēra] n'est rien d'autre que la non-éradication de cela. Ces deux [conditions, libération et aliénation] ne sont en essence que supposition. Et les deux sont manifestées par le Bienheureux.¹⁴

Pourtant, il ne faudrait pas croire que cette conscience aigüe de la vanité de toute action pour atteindre ou penser l'absolu ait conduit ces penseurs à se réfugier dans le quiétisme. A l'opposé de toute misologie, Abhinava ne manque jamais une occasion de rappeler que cette théorie de la grâce¹⁵ ne doit pas servir « d'asile de l'ignorance ».

¹² J'essaie par là de traduire le terme prakāśa, qui signifie littéralement lumière, illumination, mise en lumière, et apparence, venue au jour, illustration. C'est aussi la conscience.

¹³ Mahe vara, un des noms de Āiva.

¹⁴ IPV 2,3,17

¹⁵ Car cette négation de toute voie est corrélée à la grâce, l'une des cinq actions de Āiva.

Seulement, cette stratégie argumentative transcendentale qui nie d'emblée toute méthode, assure au système une sorte de victoire a priori.

Quoiqu'il en soit, Utpala utilise aussi une méthode plus positive empruntée à la logique commune de l'Inde, le Nyāya. Dans cette tradition, on énumère seize rubriques concernant le discours philosophique. Et, bien qu'au fond la Reconnaissance ne construise rien de positif, elle prend une forme discursive conforme aux critères logiques du Nyāya. Abhinava explique en effet que la capacité du système à emporter l'adhésion repose sur l'application de ces normes :

Le but ultime de ce [traité] n'est autre [qu'une justification selon les seize catégories], telles que les moyens de connaissance [pramāṇa], etc...Lorsque les seize catégories sont articulées, l'auditeur est amené à comprendre entièrement ce qui est à comprendre.¹⁶

Ces catégories comprennent les moyens de connaissance (pramāṇa), la nature du connaissable (prameya), rubriques correspondant à peu près à l'épistémologie et l'ontologie. Viennent ensuite les préliminaires d'un débat philosophique en bonne et due forme, à savoir le doute (sañśaya), le but (prayojana), les données empiriques (dṛṣṭānta), les présupposés (siddhānta), le schéma argumentatif (avayava), les raisons (tarka) et la décision rationnelle (nirñāya). Enfin, les catégories permettent de distinguer différentes formes de débats ainsi que les sophismes. Bien sûr, certaines de ces rubriques se recoupent et aucun texte philosophique indien ne les applique une à une. Elles désignent simplement un ensemble de préoccupations communes.

La plus importante pour notre propos est le « schéma argumentatif » (avayava), car c'est cette catégorie qui rend possible une intelligibilité universelle.

Ce schéma comprend les étapes de « l'inférence en vue d'autrui » (parārthānumāna). Elle reçoit une explicitation rigoureuse afin de fournir une justification logique à toute personne douée du sens commun :

Quelle est la fin visée eu égard à autrui ? Ce [traité] vise la compréhension d'autrui. Et cela est possible grâce à l'inférence en vue d'autrui.¹⁷

La mise en lumière des segments de l'inférence pour la reconnaissance démontrent que ces penseurs cherchent bien à rendre raison de leur thèse.

Cette inférence comprend cinq membres. Les voici, illustrées par un exemple traditionnel :

1. La thèse (pratijñā) : « il y a du feu sur la colline ». La colline est le sujet de l'inférence. Le feu est ce qui doit être établi.

2. La raison (hetu) : « parce qu'il y a de la fumée ».

3. Le principe général et son exemple (udāharaṇa) : « là où il y a de la fumée, il y a du feu, comme dans la cuisine et au contraire du lac ».

4. L'application (upanaya) : « la colline, parce qu'elle a de la fumée, a du feu. » Cette étape explicite l'appartenance du sujet à la relation de concomitance indiquée à l'étape précédente.

5. La conclusion (nigamana) : « Par conséquent il y a du feu sur la colline ». Ceci répète la thèse, en tant que celle-ci est désormais établie.

¹⁶ IPV 2,3,17

¹⁷ IPV 2, 3, 17

Abhinava est si conscient de l'importance de ce schéma rationnel qu'il va y voir la structure même du poème des Stances pour reconnaître le Seigneur en soi. Ceci est parfaitement conforme aux idéaux du Nyāya pour qui

tout traité (śētra) consiste en réalité en une inférence en vue d'autrui, et [de la sorte] suscite pour lui une compréhension adéquate.

C'est ainsi que le texte et ses commentaires seront divisés en cinq grandes parties correspondant aux cinq membres de l'inférence.

La thèse établie par cette inférence est que l'on est soi-même identique au Seigneur. Le sujet (pakṣa) de la thèse est la personne, et le probandum (sēdhya) est que il ou elle est le Seigneur.

Quelle en est alors la raison (hetu) ? L'exposé détaillé de ces arguments forme le corps du traité. Mais l'essentiel s'en trouve déjà dans la première stance. L'argument principal consiste à dire que le Seigneur est la condition de possibilité de tout argument. Abhinava commente :

'Tout' [renvoie à tout] ce qui est existant et non existant, interne ou externe, comme le bleu, le plaisir etc. Il y a accomplissement ou établissement de tout ceci, c'est-à-dire manifestation en tant que tel. [Grâce à ce système que l'on justifie à présent, il y a de cet accomplissement] une complète compréhension, c'est-à-dire un approfondissement du jugement. Cette [compréhension de l'accomplissement de tout] est la raison [justifiant] de [la validité] de cette reconnaissance. C'est ainsi qu'on enseigne la réalisation du sujet ultime [=le Seigneur] au moyen des cognitions comme le bleu, le plaisir etc., qui apparaissent clairement [dans l'expérience commune]... L'objet [comme par exemple le bleu, le plaisir] dont on a expliqué qu'il était désigné par les mots 'l'accomplissement de tous' est à première vue la cause/raison de la vertu, du péché etc. qui sont [à leur tour] la cause radicale du cycle [=sa sēra]. On peut autrement l'expliquer comme [indiquant] les moyens d'un chemin de transcendance du monde [comme nous le faisons à présent].¹⁸

Ce passage où Abhinava joue sur l'équivocité de plusieurs termes¹⁹ veut dire que la reconnaissance est atteinte par l'étude de ce qui rend possible la manifestation, la mise en lumière des objets intérieurs et extérieurs. Nous sommes donc en présence d'une sorte d'investigation transcendentale. La thèse est justifiée par la mise en lumière, la reconnaissance de ce qui justifie tout. Les āivas n'essayent pas de justifier leur thèse comme s'il s'agissait d'un simple objet de l'expérience. Ils soutiennent plutôt que leur Seigneur est nécessaire à la fois à la justification et à la manifestation de ces objets.

Mais de quel Seigneur s'agit-il ? Selon le mythe d'origine révélé par āiva lui-même, āiva projette l'univers par sa Puissance²⁰ (sa parēdre). Cette identité du Seigneur et de sa Puissance est illustrée par celle du feu et de sa chaleur, ou bien par l'union sexuelle d'un couple humain. Il va donc s'agir de montrer que le sujet est la cause et la raison d'être de l'univers. Le sujet (apparemment) limité est āiva, car comme āiva il est à l'origine de tout. L'âme est, sans le savoir, l'agent nécessaire de la création universelle :

La reconnaissance de ce [Seigneur] qui, bien que [toujours déjà] expérimenté, n'est pas remarquée en raison de la force de l'égarement, est expérimenté grâce à la révélation de [sa] Puissance.²¹

¹⁸ IPV 1.1.1

¹⁹ siddhi lit. 'accomplissement' : signifie aussi justification, démonstration, preuve.

²⁰ āakti.

²¹ IPK 1.1.2

Cette révélation est opérée par les arguments détaillés dans la suite du texte. Celui-ci est divisé en deux parties correspondant aux deux Puissances de Connaissance et d'Action²², épistémologie et ontologie respectivement. Ces puissances sont celles de n'importe qui.

Avant de passer à l'exposé des thèses Bouddhistes, récapitulons l'inférence que doit établir la reconnaissance²³ : (1) Le sujet est le Seigneur. (2) Parce qu'il/elle possède les Puissances de Connaissance et d'Action. (3) Quiconque possède les Puissances de Connaissance et d'Action est Seigneur, comme le Seigneur décrit dans les Ecritures, et comme le roi. (4) Le sujet, puisqu'il les possède, est le roi, le Seigneur. (5) Le sujet est le Seigneur.

Les @aivas utilisent aussi la notion de dépendance :

Celui dont dépend quelque chose [en] est le Seigneur, comme un roi sur son domaine. [Or] de même l'univers [dépend de] toi. » Ou encore : « Celui en qui quelque chose apparaît contient cette chose, comme une cassette [contient] les bijoux. L'univers depuis [l'élément] Terre jusqu'à Sadé iva²⁴, [apparaît] en toi qui a la nature de la conscience.²⁵

Reste à élucider la nature de ce Seigneur, à montrer en quoi il est un ego et à justifier son caractère nécessaire.

Les objections des logiciens Bouddhistes

Le doute comme catégorie essentielle de la philosophie

C'est justement tout cela que les 'logiciens Bouddhistes' remettent radicalement en question. Cependant, on peut se demander pourquoi Utpala se donne la peine de recueillir ces objections et de répondre aux difficultés qu'elles soulèvent. C'est qu'ici comme chez Descartes, le doute est un élément nécessaire de la méthode transcendantale. Sur le plan théologique, l'antithèse est un moment de la procession/conversion divine :

Nous louons @iva, qui manifeste l'univers différencié en tant qu'argument prima facie, et le ramène ensuite à l'unité en tant que conclusion établie.²⁶

En cela, Utpala n'est nullement figure d'exception. Il considère comme tous les penseurs en langue sanskrite que le doute (sa ^ śaya) est une (des seize) catégories nécessaires de tout discours philosophique :

La nature de la Réalité Ultime est ici [dans ce système] expliquée à partir de la considération des vues des adversaires, de leurs doutes et de leur réfutation ; elle est de la sorte très clairement mise en lumière.²⁷

²² jñēna et kriyēśakti

²³ IPV 1.1.3

²⁴ Un des degrés supérieurs dans l'ontologie scalaire en trente-six catégories propre au @ivaïsme en général.

²⁵ IPV 2.3.17

²⁶ IPV 1.2, verset d'hommage.

²⁷ IPV 1.2, introduction.

En fait, comme nous l'avons vu, Utpaladeva va chercher à montrer que les thèses erronées sont possibles si et seulement si les siennes sont vraies. En d'autres termes, les errements des hommes contribuent à la gloire du Seigneur :

Hommage à Dieu qui, ayant créé l'égaré de ceux qui sont égarés dans le Cycle, le réduit à néant ; et qui ayant occulté la béatitude au delà des [couples de] contraires, la révèle.

Quelles sont les thèses erronées ? Ce sont celles des Bouddhistes Dharmakīrti et ses commentateurs. Selon eux, le critère de réalité des choses et de nos représentations est la capacité de produire des effets (arthakriyātvam). Exister, c'est produire quelque effet. Être une chose, c'est être une cause. Or, causer signifie aussi passer dans un effet. Être implique donc de n'être pas permanent. Seuls sont donc réelles les entités instantanées. Les logiciens Bouddhistes semblent en discerner deux genres : les atomes et les cognitions.

Mais le point essentiel pour notre propos est que la structure du réel est scindée en deux²⁸ : d'un côté il y a les réalités singulières²⁹, saisies par l'intuition ; de l'autre, les catégories générales, forgées de toutes pièces par l'entendement. Ces deux sphères n'ont rien de commun. Les images que nous construisons procèdent en effet de comparaisons et de généralisations à partir des choses perçues directement. Mais celles-ci sont absolument singulières. Chacune est unique au point que rien de ce l'on peut en dire n'y est adéquate. Ce qui signifie qu'en général le langage n'a rien de commun avec les choses telles qu'elles sont. Nos interprétations sont donc toujours fausses, si l'on admet que la vérité est le caractère de nos discours lorsqu'ils ressemblent avec ce dont ils parlent. Cela signifie en particulier que les notions ou les représentations résultant d'une synthèse ne sont que des êtres de raison. Or, l'idée d'un "Seigneur" agent et sujet universel, est précisément - en tant qu'unité ultime de tout - la plus illusoire de toutes.

Ces objections sont exposées par Utpaladeva dans le second chapitre des IPK. Comme le montre clairement D. P. Lawrence, les Bouddhistes font porter leurs objections sur trois objets : le soi, sa puissance de connaître et sa puissance d'action. Ces objets reçoivent chacun trois objections. Premièrement le soi, par exemple, se réduit à une multitude d'états empiriques :

Aucune des deux sortes de cognition [intuition et inférence] ne dépend d'une entité distincte de ces cognitions elles-mêmes en forme de conscience, puisque cette autre entité n'est pas perçue. Quel est donc ce soi permanent ?³⁰.

De même la notion de 'je', telle qu'elle s'exprime, c'est-à-dire toujours discursivement, se réduit à une multitude d'états perçus. Deuxièmement, le soi n'est pas perçu et, partant, ne peut être inféré. Il n'est donc prouvé par aucun moyen de connaissance valide (sādhakapramāṇam). Troisièmement, enfin, le soi est une notion contradictoire, puisqu'en lui cohabitent à la fois de l'un et du multiple. Il y a donc une preuve qui permet de réfuter (bādhakapramāṇam) le soi.

Examinons à présent ces arguments, en faisant plus particulièrement porter notre attention sur ceux qui semblent faire fond sur la problématique de l'un et du multiple, c'est-à-dire la troisième sorte d'objection, qui à chaque fois consiste à montrer le caractère contradictoire des thèses d'Utpaladeva.

²⁸ IPK 1.2.1

²⁹ svalak aśa, litt. 'ce qui a pour caractère [quelque chose d'absolument] propre'.

³⁰ IPKV 1.2.1-2.

A. Le soi

En premier lieu, le soi est contradictoire. Car, en effet, qu'est-ce que le soi ? C'est une cause éternelle, c'est-à-dire une chose qui produit des effets sans elle-même subir de changement. Or, il suit du critère bouddhiste de la réalité que cela est impossible. En effet, être une cause, cela n'est rien d'autre que produire un effet et pour ainsi dire, épuiser tout son être dans cette effectuation. Autrement dit, causer, c'est changer, c'est exister un instant seulement. La relation de cause à effet est ici le « caractère de deux objets tels qu'une modification de l'un entraîne une modification de l'autre »³¹, autrement dit une dépendance mutuelle. Si donc l'on veut préserver la valeur explicative du soi comme cause de tout, il faudra admettre qu'il n'est rien d'éternel. Mais si l'on choisit au contraire d'en faire une chose éternelle, alors, ne jouant aucun rôle dans l'explication des choses, il n'est qu'une supposition gratuite et inutile³².

En quoi cela se rapporte-t-il au problème de l'un et du multiple ? De fait le soi est ici envisagé comme une cause dont procède une succession de cognitions, c'est-à-dire une multiplicité de manifestations à l'intérieur de ce qui reste pourtant, selon Utpaladeva, une seule manifestation infinie, qu'il nomme le Seigneur. En transposant de même les objections dans ce registre, il apparaît que Utpaladeva est acculé à choisir entre une nature de la conscience (cittat€) qui se réduit en fait à une succession de cognitions instantanée sans commencement ni fin, et un soi réduit à l'état de témoin des transformations successives de la nature, et non plus agent et sujet connaissant universel.

B. La puissance de connaître

En second lieu la puissance de connaissance est, elle aussi, réduite à des cognitions instantanées épisodiques. Or, une cognition unifiant plusieurs cognitions est impossible. Car les cognitions se succèdent en différents moments. La cognition transcendante, pour parvenir à les unifier, devrait pouvoir rester elle-même en différents moments. Elle devrait être ce qu'elle est toute entière dans la cognition passée, et de même se trouver toute entière dans la cognitions ultérieure. Or, il est impossible à une chose d'être également présente en deux choses mutuellement distinctes³³.

De plus, s'il existait un sujet connaissant universel, chacun connaîtrait tout ou rien. Si je suis le même sujet que tous les autres, je connaîtrais tout simultanément et la plus grande confusion s'en suivrait. Si bien que ce sujet universel omniscient qui prétendument rend possible toutes nos connaissances les anéantirait bien plutôt.

C. L'action

En troisième lieu, enfin, l'action fait l'objet d'une critique se concentrant précisément sur la contradiction qu'enveloppe l'idée d'un Seigneur ayant la capacité d'unifier le multiple.

En effet, qu'est-ce que l'action selon la logique commune de l'Inde? C'est une entité dont l'unité (une projection d'un film, par exemple) possède un substrat (la salle de projection), et qui dans le même temps se manifeste en une succession de cognitions, de "clichés" (les

³¹ Lalande, p.912.

³² Dans le contexte de l'explication de la remémoration : IPKV I.2.6 ; IPV I.2.6.

³³ IPV I.2.7 (I, p.102).

images, synthèses de traits résultant de la puissance de connaître). La Puissance de Connaître, par exemple, est le pouvoir de former une perception, alors que la Puissance d'Action est le pouvoir de former une série de perceptions. Le paradigme de l'action critiqué en premier lieu par les Bouddhistes est celui des Grammairiens³⁴. Pour eux en effet, le modèle de l'action est la phrase. C'est elle qui produit un sens, à partir des multiples facteurs de l'action que sont le sujet, l'objet, instrument, lieu etc. Le noyau unificateur en est le verbe. En dépit de la multiplicité de facteurs de l'action³⁵ (où plutôt grâce à elle, selon Bhartṛhari), dire « Devadatta cuit du riz dans la cuisine avec une casserole », c'est bien décrire une action, c'est-à-dire une entité réelle, qui existe en plus de la série d'images perçues.

Or, pour les Bouddhistes, tout ceci se réduit à une succession de cognitions, dont les similitudes donnent naissance à l'impression de continuité d'une identité réelle. Mais "l'unité" de l'action est forgée de toutes pièces : « De même l'action [n'existe pas car] elle consiste en l'apparition de corps etc. en différents lieux etc., et rien d'autre, puisque rien de plus n'est perçu »³⁶. Dire que Pierre est arrivé à Paris, c'est en fait assigner une succession d'images mentales et de perceptions à un substrat supposé invariant. Cette personne, une et la même, n'est pas donnée : elle est construite et projetée sur le donné.

Aucun substrat n'est perçu en plus de ces moments. Car seuls les moments apparaissent en une succession [et donc une multiplicité] phénoménale.³⁷

Et encore, même l'idée d'une séquence ou d'une succession est construite et donc factice:

La priorité et la postériorité des moments est due à une synthèse par intellection discursive. Pourtant, rien n'est par soi antérieur ou postérieur. Car il n'y a que des réalités [singulières]. C'est pourquoi une succession - c'est-à-dire l'avant et l'après de l'action qui sont produits par construction conceptuelle - n'a rien de commun avec la réalité momentanée. Car les moments ne sont pas [même] en relation mutuelle.³⁸

En effet, le concept de séquence dépend de ceux de postériorité et de priorité, caractères qui ne sont pas donnés avec les réalités singulières en question, mais sont leur sont attribués après qu'elles aient été comparées. Or, comparer, c'est mettre en relation. Cela suppose que les deux termes comparés coexistent dans la conscience comparante. Pour cela, il faudrait que les instants durent plus qu'un instant, ce qui est impossible s'ils doivent produire quelque effet et prétendre par là à quelque réalité. De plus, les moments réels sont en fait si singuliers qu'on ne peut légitimement les regrouper ainsi en leur assignant un "avant" et un "après". Ils n'ont absolument rien de commun. Une « séquence » de moments est donc un ordre factice forgé par l'esprit, et n'a rien de commun avec le réel tel qu'il se donne. En d'autre terme, une succession est une synthèse, une généralité abstraite et en tant que telle, une simple fiction.

Quant à dire que l'unité de l'action peut être inférée à partir de ses effets, cela ne se peut, car inférer, c'est rattacher un objet perçu (la fumée) à un autre qui n'est pas actuellement perçu, mais qui l'a été (le feu). L'inférence est une synthèse entre deux perceptions, l'une objet des sens, l'autre de la mémoire. Or, une soi-disant réalité comme l'action n'a jamais été perçue 'en plus' des réalités singulières. On ne peut donc inférer cette cause prétendument unique à partir de ses "effets" multiples. De plus un effet n'est que le moment final d'une succession.

³⁴ Courant philosophique particulier fondé par Bhartṛhari (VII^e siècle).

³⁵ K'Ēraka, notion capitale, qui désigne littéralement les différents cas (il y en a sept en sanscrit : nominatif, accusatif, datif, instrumental, ablatif, locatif, vocatif, le génitif étant considéré comme un cas à part, puisqu'il est relatif à un nom, et non pas au verbe).

³⁶ IPK 1.2.9.

³⁷ *ibid.*

³⁸ *ibid.*

Par exemple, si l'on dit que l'on peut inférer que l'action "Pierre va à Paris" est la cause réelle du fait que "Pierre est à Paris", les Bouddhistes répondront que cet "effet" n'est que le dernier moment d'une suite de moments et rien d'autre. Seul le multiple est réel, car lui seul produit cet effet qu'on nomme une "perception".

Quoiqu'il en soit, et c'est là l'objection la plus forte des logiciens Bouddhistes, l'action elle-même est contradictoire. En effet, même en admettant que l'on perçoive quelque chose comme cette 'unité' de l'action, il reste qu'elle contredit la succession des phases composant l'action :

Il n'est pas non plus admissible que [l'action], étant une soit aussi caractérisée par une succession.

En effet, le caractère de succession enveloppe celui de multiplicité, puisque l'on observe aucune succession là où il n'y a qu'unité :

Etre une succession, c'est être une diversité, puisque il n'y a pas [de succession] dans ce qui est sans diversité. Etre un et être divers se contredisent. Dès lors, comment [l'action] peut-elle être successive et une ?[...]Comment le substrat, affecté par les divers moments de l'action, qui se différencient par leur lieu, leur moment et leur forme, peut-il être un ? Par conséquent la reconnaissance "Celui-là est Devadatta; il est arrivé au village", ne peut prouver une unité réelle [mais seulement une unité fictive, relative et conventionnelle](IPV.1.2.9).

De plus, comme il s'agit ici de succession et non d'une simple agrégation, on ne peut invoquer l'exemple des corps collectifs doué d'une efficacité et donc d'une réalité spécifique. Car dans un corps d'armée, tous les soldats sont simultanément présents, alors que les moments de l'action n'existent pas simultanément³⁹ (sauf au regard de @iva, dont la contemplation des séries phénoménales dans l'éternité sera précisément définie comme un regard embrassant simultanément les manifestations qui nous apparaissent successivement).

Donc, dire "on passe un film" n'est qu'une fausse interprétation, sans rapport avec la succession de réalités singulières que nous livre l'intuition sensible, au point d'ailleurs que le réel n'est ni un ni multiple : il est proprement indicible, voire ineffable.

D. La relation

Toutes ces objections sont résumées par les objections à l'encontre d'une catégorie qui rassemble toutes les autres, celle de relation. Que la catégorie de relation est parmi les plus nécessaire, cela est admis aussi bien dans la métaphysique, car elle est une des catégories sans quoi penser est impossible, tant il est vrai que penser c'est toujours poser ou du moins découvrir des relations. De même Lalande définit-il la relation comme les logiciens indiens. La « relation est le caractère de deux ou plusieurs objets de pensée en tant qu'ils sont conçus comme étant, ou pouvant être compris dans un acte intellectuel unique, de nature déterminée. Telles sont par exemple l'identité, la coexistence, la succession, la correspondance, la causalité, la filiation, etc.⁴⁰ » Cette formulation est très proche de la relation comme « bilocalisation » (dviṣ'hat€) chez Utpaladeva. Il apparaît que cette catégorie joue un rôle fondamental dans son système.

En effet, pour que la thèse d'Utpala ait un sens, il faut que le soi ou Seigneur soit en relation avec ses Puissances de connaître et d'agir. Autrement dit, la manifestation

³⁹ C'est ce que précise Abhinava en IPVV I, p.186-87.

⁴⁰ Vocabulaire, p.911.

transcendantale, le sujet universel, doit pouvoir coexister avec une multiplicité infinie de perceptions et de pensées, d'objets perçus et pensés (IPV 1.2.10).

Or, comment plusieurs prédicats peuvent-ils coexister dans un même sujet ? Et cela étant admis, comment rendre compte de la connexion causale, par exemple, sans admettre une 'relation' de cause à effet ? En fait, selon les Bouddhistes, la relation de cause à effet n'en est pas vraiment une.

Il n'existe aucune relation du type action-facteurs de l'action, puisqu'une telle 'relation' n'est perçue à part⁴¹.

Selon Dharmak.rti la causalité n'est qu'une régularité de succession : « ceci étant produit cela ». Mais les Mēdhymikas⁴² vont encore plus loin dans la déconstruction en disant : « ceci étant, cela apparaît ». Cette formule ne fait que décrire une relation qui n'en est pas une. Car bien que la formule unifie et fasse coexister deux choses, il est clair que l'intention ici n'est nullement de suggérer un quelconque substrat du 'ceci' et du 'cela', mais au contraire signifie que seuls le ceci se présente, au delà de tout jugement.

Seulement, des connexions régulières ne sont-elles pas nécessaires pour fonctionner dans le monde et pour pouvoir le transcender ? Oui, mais pour cela répondent les Bouddhistes, il suffit de constater des successions régulières. Le discernement oblige au minimalisme en la matière, et la perception l'impose :

Des choses apparaissent en concomitance avec la présence de certaines autres : voilà tout ce qu'on perçoit et rien de plus. Il n'y a pas d'autre relation que celle de cause à effet⁴³.

Voilà la seule relation admissible, et encore n'est-elle qu'une construction de l'esprit :

L'antériorité et la postériorité avérées d'une chose relativement à une autre est entendue dans la vie quotidienne au moyen d'une construction mentale. Voilà ce qu'on entend par 'relation de cause à effet'.⁴⁴

Ainsi par exemple, de l'argile molle et informe est perçue, puis il y a perception d'un bol en argile. Mais personne ne perçoit, aucune substance n'est perçue. Au fond, on ne peut parler de relation de cause à effet. Il n'y a qu'une série de perceptions. Et encore, dire cela suppose une unité. Le seul discours adéquate est donc le silence qui s'impose naturellement dans l'esprit (si tant est qu'il y a encore un esprit !) de celui qui a compris cela.

Cependant, retenons aussi que, bien que la formulation des logiciens Bouddhistes mène à un indicible au-delà de toute mise en relation, la relation est admise sur le plan de la 'vérité conventionnelle', et nécessaire pour l'intelligibilité de la progression vers l'Eveil⁴⁵. Par conséquent, il est pour eux tout aussi difficile d'élucider cette 'non-relation'. Car même dans leur description minimaliste de la relation de cause à effet, ils sont obligés d'admettre 'l'antériorité et la postériorité' et donc la catégorie de relation. Autrement dit, une certaine forme de coexistence de l'un et du multiple se trouve de fait admise. La position bouddhiste, cherchant à décrire ce qui selon ses propres termes est radicalement indescriptible, est vouée à se contredire. En ce sens, les présentes objections s'adressent aussi bien aux objecteurs.

⁴¹ IPKV 1.2.10.

⁴² Autre école fondée par le célèbre Nēgērjuna.

⁴³ IPK 1.2.10.

⁴⁴ IPK 1.2.11

⁴⁵ L'Eveil, c'est-à-dire l'état d'un buddha, doté des trois corps et des cinq connaissances principielles, de la double omniscience, etc. De sorte que les thèses Bouddhistes sont articulées à une fin radicalement différente de celle de Nietzsche.

Quoiqu'il en soit, la seule relation admise par les logiciens bouddhistes ne permet pas d'établir une relation entre le Seigneur et les cognitions, car il n'y a que des cognitions :

Par conséquent on n'a l'expérience que d'entités momentanée. Rien de plus n'apparaît dans la perception directe⁴⁶.

Enfin, à la fin du chapitre II.2, les bouddhistes mettent en avant le caractère contradictoire de toute relation :

[Aucune des définitions que l'on donne de la relation n'est admissible] car, comme elle repose sur les deux termes reliés, elle ne peut avoir une même nature.

La glose précise :

Une relation est basée sur deux termes (*dviṣ'ha*) et il n'est pas logiquement tenable qu'elle soit en les deux tout en préservant son unité.⁴⁷

La relation à en effet été définie de différentes manières, mais toutes enveloppent l'idée de « bilocalisation » (*dviṣ'hat€*). Selon cette conception réaliste, une relation exige que les deux termes reliés soient simultanément et également présents.

Si la relation est l'unité de plusieurs choses, elle doit perdre son unité précisément en raison de cette association avec une multiplicité :

Une relation, c'est le contact mutuel de deux choses. [Or, selon vous, la relation au même moment] reste une. Comment cela se peut-il ? Ce dont le tout existe en un lieu ne peut exister en un autre. Car il y aurait alors cette conséquence inadmissible qu'elle serait séparée de son essence.⁴⁸

Abhinava donne l'exemple d'une jarre qui existerait dans deux maisons (IPV 202-3).

Pendant, ne peut-on concevoir la relation comme une dépendance ou un besoin (*€pekṣa*) entre les choses particulières ? Ainsi par exemple on dit que la pousse 'a besoin' de la graine, ou encore que le génitif dans l'expression 'le serviteur du roi' (*r€jñaf puruṣaf*) 'requiert le nom'. Dharmak.rti répond que cela est de même inadmissible, car cela implique aussi contradiction. Premièrement en effet, les choses particulières existent dans la mesure où elles sont produites comme effets, où elles sont 'effectuées'. Dès lors, elles sont parfaites en ce sens qu'elles sont tout ce qu'elles doivent être. Elles existent par elles-mêmes. Elles n'ont donc besoin de rien « ...puisque'une chose qui est [déjà] accomplie n'a pas besoin d'une autre »⁴⁹. Mais ne faut-il pas supposer un substrat à ces mêmes particuliers lorsqu'ils ne sont par encore produits ? Non, car alors ils n'existent pas. Or il ne peut y avoir de relation entre deux choses qui n'existent pas. Autrement dit, si une chose est, elle n'a besoin de rien, et tant qu'elle n'est pas, elle ne peut avoir aucun besoin. De plus, ce besoin n'est pas réciproque. Or une relation exige une dépendance réciproque. Le besoin doit être également présent dans les deux termes reliés. Il faut distinguer entre l'attente (*unmukhat€*) qui peut exister entre deux êtres (entre deux amants par exemple), et la relation. Car cette attente ne coïncide pas nécessairement.

Quand à la seule relation admise par Dharmak.rti, celle de cause à effet, elle n'est pas une relation au sens ou l'entendent les réalistes. La cause et l'effet ne sont en effet pas

⁴⁶ IPV 1.2.9. (I p. 115).

⁴⁷ IPKV 1.2.11.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

simultanément présents : ils appartiennent au contraire à des moments différents. Comme nous l'avons dit ci-dessus, cette relation est fautive en tant que relation (: en tant qu'elle implique une généralisation), se trouvant réduite en dernière analyse à une simple succession de présence et d'absence (bhĕva-abhĕva).

Autrement dit, l'unité d'une multiplicité et impossible tout comme la multiplicité d'une unité. Tout jugement - et par là même toute reconnaissance d'un soi ou d'un Seigneur unique - sont impossibles. Pour les Bouddhistes, tout cela n'est qu'imagination.

Par là apparaît mieux ce qui se trouve mis en jeu par ce problème. En effet si les choses n'ont pas pour condition de possibilité un Seigneur unique, qui pour ainsi dire les possède, alors je ne pourrais pas reconnaître que "moi qui possède ces attributs, je suis le Seigneur".

Voyons à présent les réponses proposées par Utpaladeva et Abhinavagupta.

L'ego transcendantal

La Manifestation transcendantale

Dans le chapitre I, Utpala résume son argumentaire :

« L'établissement [=l'existence] des entités inertes [=objectives] repose sur les vivants [=les opérations cognitives]. La vie des vivants, nous tenons qu'elle consiste en les [Puissance de] Connaître et d'agir ».

Cet argumentaire s'articule en deux grands mouvements : (1) L'être des objets dépend des cognitions. (2) Toute cognition (y-compris les objections bouddhistes) dépendent d'une cognition illimitée, la Manifestation illimitée en quoi consiste [®]iva.

Utpala démontrera ainsi sa thèse selon laquelle rien ne se manifeste en dehors de cette Manifestation, qui est donc transcendantale en ce sens qu'elle est condition de possibilité de tout.

Cette thèse, évidemment voisine de l'idéalisme de Berkeley, se trouve développée dans le chapitre I,5. Elle est assez largement inspirée par l'école de l'idéalisme bouddhique (Yogĕcara). Dans cette discussion, les adversaires sont ceux qui croient à l'existence d'objets à l'extérieur de la conscience (c'est-à-dire aussi bien de la Manifestation).

La doctrine pratyabhijñĕ de la manifestation par soi (ou auto-luminosité – svaprakĕśatva) prétend expliquer comment un sujet conscient fonde épistémologiquement toute cognition.

L'essentiel des arguments idéalistes invoqués par les [®]aivas est que cette conscience subjective est non seulement un élément de toute cognition, mais encore constitue l'objet de ces cognitions :

Si l'objet n'avait pas la nature de la conscience/manifestation, il serait sans apparence, comme auparavant. Le fait d'être manifeste ne peut être différent [de l'objet]. La manifestation est l'essence de l'objet.⁵⁰

⁵⁰ IPK 1.5.2

De plus, toute manifestation est également représentation (vimarśa). Car sans ce ressaisissement de soi, la conscience serait comparable à un cristal ou un miroir, c'est-à-dire un objet :

L'essence de la manifestation est la représentation, autrement la manifestation, bien que 'colorée' par les objets serait pareille à un objet inerte, comme par exemple un cristal [qui est bien 'transparent', mais inconscient].⁵¹

Ces deux termes désignent une seule et même réalité, la conscience.

Des adversaires « idéalistes critiques » lui font alors l'objection que bien que l'objet extérieur ne puisse être perçu, il peut néanmoins être inféré de la façon suivante :

La cause de chacune des diverses manifestations est inconnue. Cela rend nécessaire l'inférence d'un [objet] extérieur. Car la conscience, qui est [en elle-même] sans diversité, ne peut être la cause de la diversité extraordinaire des manifestations.⁵²

Par conséquent il faut admettre que les objets sont la cause des manifestations comme de leur réflexion dans le miroir limpide de la conscience.

Utpala répond, en accord avec la majorité des pensées Indiennes, que l'inférence d'une relation entre cause et effet dépend de l'observation de leur succession invariable à l'occasion d'une série de perceptions directes. L'inférence réaliste manque donc du fondement empirique indispensable :

Une inférence ne peut assurément pas être admise concernant un objet qui n'est jamais apparu. [Or] il n'y jamais eu manifestation d'un objet extérieur à la manifestation. Par conséquent il ne peut non plus être établis par inférence.⁵³

Dans son commentaire, Abhinavagupta propose une réfutation par l'absurde de cette soi-disant preuve :

L'inférence, en tant qu'elle est une construction conceptuelle, est [une sorte] de conscience/manifestation. Si l'objet – le bleu par exemple – n'est pas compris même par cette [sorte de conscience qu'est l'inférence], alors il ne peut être inféré. Si [l'objet] est compris [dans la conscience], alors il a pour essence la conscience/manifestation, en vertu du principe « L'objet ne serait pas mis en lumière/apparent/manifesté, comme auparavant ». Il n'est pas extérieur. Par conséquent, toute preuve invoquée pour prouver qu'il y a un objet extérieur, prouve bien au contraire qu'il n'est pas extérieur. De sorte [que votre thèse] se contredit.

Cependant, cela n'implique pas une dévalorisation pure et simple de l'abstraction, comme nous le verrons plus loin.

Cette inférence est non seulement illogique, mais elle est de plus sans utilité sur le plan épistémologique. On peut rendre compte de l'expérience ordinaire sans l'hypothèse d'objets extérieurs :

Vous essayez d'établir des objets extérieurs à l'aide d'une conjecture qui fait difficulté [: l'inférence]. Rien n'est expliqué au moyen de ces [prétendus objets extérieurs]. Car le comportement mondain est établi/expliqué simplement au moyen

⁵¹ IPK 1.5.11

⁵² IPK 1.5.4

⁵³ IPK 1.5.8-9

de ces apparences/manifestations, que vous avez admises. Il ne peut y avoir comportement mondain avec quelque chose qui est toujours objet d'inférence.⁵⁴

Autrement dit, gardons-nous de la chose en soi, cet asile de l'ignorance. Il est inutile d'expliquer le connu par l'inconnu.

Pourtant, à la différence de Leibniz et de l'idéalisme bouddhique, les @aivas ne réduisent pas la conscience à des séries individuelles 'sans portes ni fenêtres'. Ayant réduit l'objet à la conscience, ils vont ensuite montrer que la conscience est universelle. Autrement dit, il n'y a ultimement qu'un seul sujet. Dans le premier chapitre, alors qu'ils discutent de la présence des Puissances de Connaître et d'Agir dans tous les êtres, Utpala et Abhinava expliquent que la connaissance d'autrui est supposée à partir de l'observation de leurs actions. Mais cette vision de la connaissance/conscience d'autrui, si elle permet d'échapper au solipsisme, n'est que provisoire. Par la suite Abhinava réduit en effet la conscience supposée en autrui à un même sujet, de la même manière que les objets ont été réduits :

La conscience n'apparaît pas comme [un objet autre que soi exprimé sous la forme du] 'ceci'. Car le fait d'être 'ceci'[, d'être à l'extérieur de la conscience] est non-cognition [: le contraire de la conscience]. Quelque chose qui apparaît avec une nature n'aurait pu apparaître avec une autre. Par conséquent, seule la conscience apparaît. Et ce qui apparaît n'a qu'une nature, celle du 'je'. Même la conscience des autres [: des objets] n'est rien d'autre que notre propre soi. L'altérité est entièrement due à des attributs accidentels tels que le corps, etc. Et cela [: un attribut accidentel comme le corps] a été déterminé comme n'étant pas autre [que la conscience]. De sorte que toute chose se retrouve dans la catégorie du sujet. En réalité, il n'y a qu'un seul sujet. Et lui seul existe. Ainsi a-t-il été dit : 'Il n'y a que la conscience de notre propre soi sous la forme de nous-mêmes et des autres'. Par conséquent, a commencer par 'l'Être suprême connaît' jusqu'à 'le ver de terre connaît' – il n'y a qu'un seul sujet.⁵⁵

Toutes les cognitions, possessions d'apparemment plusieurs sujets, n'appartiennent qu'à une même conscience.

La conscience, c'est-à-dire le fait d'être manifeste, qui ne va jamais sans une conscience de ce qui se manifeste, n'est pas une propriété individuelle. Sous ce rapport, elle ressemble bien plutôt à l'espace, que la présence accidentelles de différents récipients paraît fragmenter en espaces également séparés. Les sujets individuels ne sont que des délimitations apparentes, donc apparaissant à l'intérieur de cette Manifestation illimitée qu'est la conscience.

Il est donc établi que la conscience est condition de possibilité de tout. Elle seule est indépendante - puisque qu'elle n'a pas de contraire – et cette indépendante constitue sa souveraineté. Puisque la conscience fait apparaître les objets sans matière ni instrument, à la manière d'un magicien, elle est le Seigneur. Cette souveraineté est nommée « volonté ». Abhinava explique que c'est parce que la conscience crée les objets par sa simple volonté qu'Utpaladeva utilise l'expression 'Dieu'.

On voit bien que cette série d'arguments idéalistes, en tant qu'ils démontrent que le sujet possède cette vertu créatrice qu'on appelle Puissance, en eux-mêmes pointent déjà vers la conclusion : l'identité du sujet percevant avec le Seigneur.

Cependant, toutes les objections adressées par les bouddhistes n'ont pas encore trouvé de réponse. Les logiciens bouddhistes soutiennent en effet que toute reconnaissance est par définition erronée, puisque les objets sont singuliers. Chacun est une sorte d'absolu, et les mots, tels « des voleurs pénétrant dans une maison vide » ne sont que de vains sacrilèges. Tout langage, en tant qu'il est un agrégat de généralités, est un tissu d'erreur.

⁵⁴ IPV 1.5.6

⁵⁵ IPV 1.1.4

Les réponses des ®aivas tirent parti de ce paradoxe selon lequel « toute proposition est fausse », comme nous l'avons montré dans la première partie.

Cette deuxième série d'arguments mettent l'accent sur la conscience en tant que représentation et ressaisissement de soi.

Dans toute expérience, c'est la Manifestation (nommée le Seigneur) qui se représente elle-même (c'est ce qu'on nomme la Puissance). De même que le Seigneur est la Manifestation illimitée qui rend possible toute manifestation, la Puissance est une Représentation illimitée qui rend possible toutes les représentations, les jugements mondains. Cette Puissance est identifiée à la Parole Suprême, la connaissance que l'absolu reprend éternellement de lui-même. C'est donc une reconnaissance, un jugement qui fonde tous les jugements.

Abhinava reprend ici les thèses du philosophe grammairien Bhart hari selon qui « Il n'y a pas de cognition dans le monde qui ne soit accompagné de parole. Chaque cognition est pensée comme tissée de parole. Si cet condition éternelle de la cognition/conscience ayant la nature de la parole devait cesser, la conscience ne pourrait plus être consciente. C'est cette [condition] qui rend possible le jugement/la reconnaissance. »⁵⁶ Les ®aivas sont d'accord avec les grammairiens pour dire qu'une unité primordiale met nécessairement en relation nos jugements et les situations auxquels ils s'appliquent. En effet, au contraire de ce que pensent les relativistes, aucune pensée n'est possible sans un fondement absolu. Toute interprétation d'objet, aussi contingente soit-elle, repose sur une interprétation non contingente. En d'autres termes, il est bien vrai qu'aucune perception n'existe qui n'enveloppe aussi un jugement et donc une interprétation (ce discours intérieur n'est le plus souvent pas discursif : ainsi dans les situations d'extrême urgence, ou chez les animaux), mais il est alors aussi vrai que les arguments en général et en particulier ceux des bouddhistes ne sont intelligibles que si la thèse d'Utpala est vraie.

De même Abhinava fait remarquer que l'apprentissage d'un langage conventionnel serait impossible si la conscience n'était pas déjà de nature linguistique. La mémoire serait impossible. La conscience, dès qu'elle percevrait un objet, resterait pour ainsi dire engluée en lui, deviendrait inerte et par la-même perdrait sa nature de conscience (c'est-à-dire de sujet). La distraction, la versatilité ne sont donc pas un défaut de la conscience, mais un aspect de son pouvoir de ressaisissement infini, qui fait sa grandeur.

Il apparaît donc que les ®aivas inversent la compréhension bouddhiste des relations entre les universaux et les singuliers. Les bouddhistes tiennent que la conscience brute a pour objet les singuliers, seuls réels, et que les constructions linguistiques qui leur sont appliquées erronément prennent la forme d'universaux ou de relations. Les ®aivas, au contraire, font des jugements récognitifs que sont les synthèses linguistiques les éléments premiers, et tiennent que les singuliers sont élaborés en un second temps par synthèse de ces synthèses ! Ce sont les universaux qui se singularisent, par combinaisons. Abhinava explique la constitution des singuliers par synthèse des universaux avec le temps et le lieu, qui sont eux-mêmes des universaux, selon le goût, le but et l'éducation du sujet percevant. Par exemple une cruche apparaîtra comme différentes choses selon son usage conçu comme récipient d'eau, source de profit ou objet solide.

Enfin, l'efficacité causale, critère de la réalité selon les logiciens bouddhistes, n'est pour les ®aivas qu'une manifestation parmi d'autres, partie d'une synthèse d'universaux pour produire un singulier. L'efficacité est réduite à l'extériorisation : causer, c'est simplement se manifester comme autre que soi.

Tels sont les arguments fondamentaux autour de la Représentation transcendantale. Associés aux arguments idéalistes sur la Manifestation, ils montrent comment la représentation est constitutive de l'objet :

⁵⁶ Cité dans IPV 1.5.14

Ici, les choses existent dans la mesure où elles sont représentées/jugées. Il en est ainsi car l'existence dépend de la manifestation. C'est-à-dire que la manifestation de l'existence dépend de la représentation de ce qui est suscité par cette conscience. Car si une chose n'était pas représentée/ressaisie, on ne pourrait alors répondre à la question de savoir pourquoi elle n'est ni bleue, ni jaune, ni existante, ni inexistante. Par conséquent, une chose existe dans l'exacte mesure où elle est représentée et n'est pas contredite [par une autre représentation].⁵⁷

C'est cet idéalisme qui renforce les thèses [®]aivas contre le scepticisme bouddhiste. Parce que la conscience à laquelle tout a été réduit est unique, toute interprétation/représentation doit être une représentation de soi. Le passage suivant récapitule la manière dont l'argumentaire épistémologique démontre la réalité de [®]iva-Manifestation/[®]akti-Représentation :

La Puissance (^śakti) du fait d'être créateur, qui a la nature de la souveraineté, contient toutes les Puissances. Cette [Puissance créatrice] a la nature de la Représentation. Le Seigneur suprême, qui a la nature de la Manifestation, fait de son propre soi un objet de cognition, parce qu'il n'y a qu'un sujet connaissant [...] De sorte que, parce qu'il représente/reconnaît son propre soi, et parce que tout est contenu en lui, il apparaît comme [objets tels] que le bleu etc.⁵⁸

Non seulement le sujet est donc la cause des pensées, mais il est aussi bien cause de tout ce qu'il perçoit. Mais il n'est pas faux non plus d'affirmer qu'il est ce qu'il pense.

La mémoire est bien évidemment enveloppée dans cet argumentaire, et traitée en particulier dans deux importants chapitres. Selon les logiciens bouddhistes, la remémoration est possible simplement grâce aux impressions laissées par les expériences antérieures, et sans qu'il soit nécessaire de supposer une conscience subsistant en dehors de la série des cognitions. Les [®]aivas vont eux montrer que certains caractères de la remémoration ne peuvent être expliqués par les seules impressions mémorielles.

Premièrement, ils commencent par admettre que les impressions peuvent rendre compte de la ressemblance de la cognition mémorielle avec l'expérience directe de l'objet. Pour Abhinava, les impressions jouent le rôle d'une sorte de 'mémoire des formes', comparable à celle qui permet à une branche pliée de retrouver sa position antérieure.

Mais la mémoire est plus qu'une cognition similaire à une cognition passée. S'il n'y avait que cela, la remémoration donnerait lieu à une cognition du type 'c'est une cruche', et non pas 'j'ai déjà vu cette cruche'. Cette reconnaissance mémorielle en forme de synthèse ne peut être expliquée sans supposer une conscience sujet à la fois de l'expérience originale et de l'expérience présente.

Cet argument repose sur une thèse partagée par les bouddhistes et les [®]aivas, selon laquelle la connaissance n'est pas une disposition permanente du sujet mais une succession de cognitions épisodiques. Chaque cognition connaît son propre contenu mais est incapable de mettre en lumière, de manifester une autre cognition. Chacune étant « confinée en elle-même », il est nécessaire d'admettre un sujet qui en effectue la synthèse. Celui-ci ne peut être à son tour inerte. Cela ne peut donc être que la conscience :

Une cognition mémorielle est produite par l'impression d'une expérience antérieure. Cependant, puisqu'elle est contenue en elle-même, elle ne fait pas connaître l'expérience antérieure. Une cognition ne met en lumière qu'elle-même. Elle n'est

⁵⁷ IPV 1.1.3

⁵⁸ IPV 1.5.19

pas objet d'une autre [cognition], tout comme cognition d'un goût [n'est pas l'objet] de la cognition d'une couleur.⁵⁹

De même pour la compréhension de la similarité des contenus de l'expérience. L'impression mémorielle par elle-même est inerte et incapable de reconnaître sa ressemblance à l'expérience originelle. Telle est la Puissance de remémoration, modalité de la conscience de soi. Autrement dit, si les bouddhistes avaient raison, le cours du monde serait anéanti. Et il en irait de même si, comme le pensent encore les bouddhistes, la remémoration, en tant que construction linguistique, n'était qu'une erreur (puisque les singuliers – seuls objets réels car efficaces – sont par définition absolument différents les uns des autres). Les aivas rétorquent que la cohérence et la congruence observée dans les comportements mondains excluent qu'ils reposent sur des erreurs :

Ainsi [selon la perspective bouddhiste] le cours du monde serait anéanti. Pourtant, il n'est pas anéanti par cette simple malédiction qui vous est chère « Qu'il soit anéanti ! ». Puisqu'il apparaît, il est établi. Et un effort doit être fait pour en rendre compte.⁶⁰

Cependant, dans un autre chapitre sur la « Puissance d'exclusion sémantique », qui cherche à montrer comment le langage discursif est fondé en raison et possible à partir d'une sorte de Verbe, Abhinava admet que le monde, en tant que multiplicité contredite par l'unité absolue de la conscience, ne peut être pleinement possible :

Cet [objet] qui est manifesté [et donc réel en cela, est néanmoins] séparé de la conscience. La conscience [est séparée] de lui. Une conscience [est séparée] des autres consciences. Un objet de conscience [est séparé] d'un autre objet de conscience. Cette [triple] extériorité n'est pas réellement possible. On dira donc qu'elle est une simple manifestation/apparence de séparation. En tant que telle, cette [séparation] n'est pas ultimement réelle. Car cette [manifestation transcendante] est la réalité ultime de tout le créé. A cause de cette extériorisation de tous côtés, on parle d'un état de complète séparation. La capacité de manifester cette [séparation] est la Puissance d'exclusion sémantique.⁶¹

Autrement dit, toute extériorité, en tant qu'elle se manifeste, existe à l'intérieur de la conscience, qui est le fait d'être manifeste, mis en lumière. L'extériorité n'est possible que dans l'intériorité de l'apparaître. En ce sens, elle est bien une illusion.

Maintenant, puisque l'ego absolu est la Manifestation/Représentation, et que celle-ci est le fondement dont les manifestations/représentations ne sont que des fragments ou des épisodes, il est clair que les ego empiriques, qui sont des séries de cognitions, ne sont que des fragments de l'ego absolu. Il faut donc reconnaître que l'ego empirique n'est bien en réalité qu'une succession d'objets. Ce prétendu sujet n'est qu'une synthèse d'objets. Mais la Puissance par laquelle cette synthèse est possible, et effectuée, n'est elle-même jamais objet ni résultat d'une synthèse. C'est le sujet ultime, l'ego absolu : absolu parce qu'il n'est jamais objet d'un sujet. De sorte que celui qui se représente lui-même comme agrégat d'objets plus ou moins unifié, affirmant, 'je suis ce corps, cette sensation', ou bien telle ou telle idée, est comme l'un des dix idiots de l'histoire où, ayant traversés un fleuve, chacun des dix compte les neuf autres en oubliant de se compter lui-même.

Quand à la thèse selon laquelle la conscience est discontinuée parce qu'elle disparaît durant le sommeil profond, le coma ou l'évanouissement, elle repose encore sur une

⁵⁹ IPK 3.1.2

⁶⁰ IPV 1.3.7

⁶¹ Ibid.

confusion du sujet avec l'objet. Habitué durant la veille à s'identifier à des objets bien délimités, le sujet prend la disparition des objets pour une disparition de lui-même, ce qui est impossible, car sans conscience, l'absence d'objets ne pourrait être reconnue (et mémorisée au réveil). Cette absence d'objet est en effet encore un objet, un genre d'épure de l'objet et de l'extériorité, qui ne peut être mis en lumière que par la conscience.

Ici et dans les autres arguments que nous ne pouvons présenter en détail (en particulier ceux sur la Puissance d'action, une cognition n'étant qu'une sorte d'action), le schéma est toujours le même : réduire toutes les catégories à celle de la relation. De sorte que toutes les objections des Bouddhistes, pour qui seul le multiple est réel, ne font que confirmer l'unité de la conscience.

Enfin, il faut montrer en quoi cette conscience mérite le titre d'ego. Selon la Pratyabhijñā, l'ipséité n'est rien d'autre que ce ressaisissement infini de la conscience, synonyme de Représentation, Jugement, Reconnaissance. C'est la conscience de la Manifestation. Pourtant, selon Dharmakīrti, cet ego n'est qu'une construction linguistique, puisque non seulement il a la nature d'une représentation, mais encore, comme toutes les idées, il n'existe qu'en opposition à un autre. En effet, pour les logiciens bouddhistes comme pour Derrida, les mots ne renvoient pas à des réalités extralinguistiques, mais seulement à d'autres mots, à l'image des mots d'un dictionnaire qui se définissent par négation réciproque, par 'différance'. Le mot « je » n'a pas de contenu réel, il n'est que le résultat d'une négation, d'une réduction arbitraire, puisque son existence ne prend corps que comme contrepartie de « l'autre », à savoir aussi bien les autres séries psychiques que les autres objets.

Utpaladeva répond que la représentation « je », qui est l'essence de la manifestation, n'est pas une construction mentale, bien qu'elle s'incarne en un mot. Car une construction mentale est un acte de détermination présentant une dualité. Autrement dit, même associé au discours, le « je » n'est pas qu'un mot, car les mots sont des déterminations qui se constituent par la négation d'un contraire. Or, pour pouvoir opérer cette négation, il faudrait pouvoir se représenter, sur le même plan en quelque sorte, la Manifestation et son contraire. Mais en ce qui concerne la Manifestation, un contraire ne peut être perçu ou représenté, puisque le fait d'être manifeste est l'essence de toute représentation. Puisque donc ce « je » n'est pas relatif à un terme opposé, il est l'ipséité absolue. Ce qu'il faut alors comprendre, c'est que cet ego n'est pas l'ego mondain, mais le sujet ultime, au-delà du sujet et de l'objet. Ou plutôt, l'ego relatif, c'est l'ego absolu, lorsqu'il se prend pour un objet fini, extérieur aux autres, etc. Mais il est ici capital de comprendre que l'ego fini est en quelque sorte déduit nécessairement de l'ego absolu, puisque le soi ne peut s'empêcher de s'objectiver, de se manifester et de se reprendre sans cesse. Seulement cette créativité est plus ou moins adéquate à ses conditions de possibilité, à son être. D'où une distinction capitale effectuée entre l'ego empirique, dont l'existence ne correspond pas à l'essence, en diverses processions plus ou moins adéquates, et une procession « pure », en laquelle la dualité sujet-objet est ressaisie adéquatement comme intérieure à la conscience.

Il y a donc plusieurs « je ». Le passage suivant récapitule ces points :

La nature de ce [soi] comme Grand Seigneur consiste dans le fait qu'il reconnaît, qu'il possède une reconnaissance ininterrompue, que son existence (=sa manifestation) ne dépend de rien d'autre, et qu'il n'est [pour cela] qu'une masse indivise de béatitude. Ce jugement réconfortant se présentant comme un « je » est la pure et absolument unique Connaissance/Action de Dieu, qui s'illustre en un jeu etc. La Connaissance est Manifestation. L'Action est Représentation, qui consiste en une indépendance caractéristique de l'agent. De plus, la représentation enveloppe le fait d'être manifeste. De sorte que Connaissance et Action ne sont en dernière analyse que représentation. Cependant, la cognition n'est à tous égards rien que

représentation. C'est pourquoi on a affirmé que sans elle [la conscience] ne serait qu'un objet inerte. Et cette même [représentation] est Action.⁶²

Mais, si tout est objet d'un seul et même sujet, tout devrait apparaître simultanément, c'est-à-dire atemporellement. Et - répond Utpaladeva - c'est bien le cas. Pour Dieu, tout est éternellement manifeste. Comment donc une succession de cognitions/manifestations est-elle possible ? C'est-à-dire, comment une action est-elle possible ? Abhinava pense l'action comme un passage de l'unité simple à l'unité d'une multiplicité :

L'essence des choses, bien qu'une en vertu de la Représentation, enveloppe en elle des aspects contraires de son essence. En raison de leur contrariété, ces [aspects] apparaissent en forme de séquence, faisant par là même de cette [essence] le substrat unificateur de l'action.⁶³

Ce qui se présente ainsi sur le plan empirique :

Par la force de cette conscience qui est une ferme reconnaissance [de soi] il y a l'appréhension que « ceci est essentiellement la même main ». [Dans cette expérience, il n'y a premièrement] aucune différenciation du corps (c'est-à-dire de la main). Cependant, il y a aussi [paradoxalement] une diversité de formes qui, en raison de leurs caractères contraires, ne peuvent exister en la même essence [à savoir la main en un instant donnée]. Cette [diversité d'une unité] est pensée comme action.⁶⁴

Le temps, où le changement, est le moyen pour Dieu de surmonter la contradiction.

Conclusion

En définitive, les ®aivas cherchent un moyen d'éviter les alternatives extrêmes dans lesquelles les bouddhistes (et aussi bien les penseurs brahmanistes) ont voulu les reléguer. Dans leur syntaxe conceptuelle et rituelle, les bouddhistes ont, comme la majorité des penseurs indiens tendance à mettre l'accent sur l'objet (à savoir les 'facteurs de l'action sémantique' que sont l'accusatif, l'instrumental, l'ablatif et le locatif). Les ®aivas au contraire valorisent l'agent (le nominatif). C'est ainsi qu'Abhinava aperçoit l'agent suprême jusque dans la grammaire de l'agent empirique :

Ici [selon notre système], l'action n'est en réalité rien d'autre que la volonté du Seigneur suprême. [Cette volonté] consiste en une conscience de soi ininterrompue qui a pour nature la liberté sans entrave [propre à l'agent], qui ne dépend de rien d'autre... Pour [des sujets finis tels que] Caitra et Maitra, la volonté/intention [exprimée sous la forme] « je cuisine » est l'action. Ainsi, bien [que le cuisinier] soit en relation avec de nombreux mouvements comme de mettre quelque chose sur le feu etc., l'[intention] « je cuisine » est ininterrompue. Ce n'est rien d'autre que l'intention « je cuisine » qui apparaît en ces mouvements. Cependant il n'y a point de séquence en cette [intention]. De même cette conscience de soi du Seigneur, consistant en une volonté [qui peut s'exprimer sous la forme] « Je règne », « J'apparaît », « Je m'illustre dans l'univers », « Je crée dans l'ivresse », et « Je

⁶² IPV 1.8.11

⁶³ IPV 2.1.1

⁶⁴ IPV 2.1.5

prend conscience/me représente ». L'essence de telles représentations n'est autre que le « Je », et il n'a pas de séquence.⁶⁵

De sorte que dans une phrase comme « Devadatta cuit le riz dans la casserole avec du bois », les facteurs comme le bois, la casserole etc. apparaissent immergées dans l'action. Et l'action repose à son tour sur l'agent. Pour les aivas, même des actions qui semblent relever de l'objet (comme « ce char bouge ») reposent dans l'agent, dans sa puissance de représentation synthétique.

Pour finir, notons que cette explication de l'action en général comme révélatrice de l'unité de la conscience qui est le sujet, est capitale pour les aivas car elle permet d'interpréter l'activité rituelle, comme une sorte d'action spécialement conçue pour mettre en lumière l'unité sous-jacente à toute action :

Toutes choses reposent sans séparation en aiva, qui possède toutes les perfections au complet. Dès lors, à travers [cette sorte d'action] qu'est l'adoration, [l'adepte réalise que] les facteurs de l'action [ne sont pas séparés de l'ego absolu, aiva]. Dans le cas de l'adoration [en effet], l'ensemble des facteurs de l'action est montré comme n'étant pas séparé de aiva. Ceci se produit aussi dans [les activités ordinaires telles que] marcher etc. Un cheval qui a été entraîné à porter des charges dans un enclos ne trahira pas son entraînement même sur le champ de bataille. De même, celui qui a identifié les facteurs de l'action avec aiva durant l'entraînement qu'est l'activité rituelle élimine la dualité entre les facteurs de l'action [et l'ipséité de l'adepte comme ipséité absolue], même [lorsqu'il se livre aux activités mondaines telles que] marcher, etc. Donc, pour celui qui s'exerce ainsi à l'unité, ce univers apparaît immédiatement et clairement [...] comme la plénitude divine.

⁶⁵ IPV 2.1.8