

Propos intempestifs sur l'éveil

par David Dubois

Sommaire

Propos intempestifs sur l'éveil.....	1
Avant propos.....	3
L'éveil.....	3
Conscience de soi ou vacuité ?.....	3
Le Grand et le petit.....	5
Y a t-il des états de conscience préférables à d'autres ?.....	6
Pratiquer pour atteindre l'éveil, ou parce qu'on l'a déjà atteint ?.....	7
Nous sommes tous une seule et même Absence".....	8
Dépasser l'ego, ou bien tout dépasser par l'ego ?.....	10
En quel sens la conscience est-elle "inconnaissable" ?.....	11
Que signifie l'expérience du sommeil profond ?.....	12
Soyons fous et disons que l'éveil est à la fois éternel et progressif.....	13
La connaissance de l' Absolu peut-elle surgir des mots ?.....	14
Si l'Eveil est un, pourquoi les éveillés sont-ils si différents les uns des autres ?.....	15
Eveil et éternuement.....	16
La vision du Soi est-elle une pratique ?.....	18
Où suis-je ?.....	18
L'Etre à la découverte de lui-même.....	20
Quand atteint-on l'Eveil ?.....	21
"Je" est-il le Soi absolu ou juste une entité psychique ?.....	23
La conscience du Soi doit-elle être ininterrompue ?.....	24
Le "je" est-il la fin de l'ignorance où son fondement ?.....	25
Y a t-il un au-delà de soi ?.....	28
La méditation.....	29
Se concentrer, c'est être distrait.....	29
Observer les pensées ou observer celui qui observe ?.....	30
Qu'est-ce que la méditation ?.....	31
Pourquoi sommes-nous distraits ?.....	32

La Reconnaissance	33
Le vin est-il Dieu ?	33
Extases fugaces et conscience éternelle	34
La Reconnaissance de Soi comme étant le Seigneur n'est-elle pas une pensée ?	36
Quand dire, c'est faire	37
Quel rapport entre connaissance intuitive et connaissance discursive ?	37
Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?	38
Etre ou agir : faut-il vraiment choisir ?	39
L'éléphant dans le noir	40
Ouverture intérieure et tolérance philosophique	41
Le Traité pour la délivrance	42
D'où viennent les mots ?	44
Y a-t-il une "voie du milieu" dans le shivaïsme cachemirien ?	45
De l'importance du lieu du Mystère	47
Le monde est-il illusion ou libre créativité ?	48
Liberté sauvage	50
Le Tantra aujourd'hui	53
Pourquoi avons-nous besoin de croire ?	53
Un tu l'as vaut mieux que deux (tu l'auras pas)	56
Faut-il diviniser l'émotion ?	57
Qui a plus peur de renaître après sa mort que de perdre ses clefs ?	58
Moi je dis que Maître Yoda n'était pas illettré, na !	59
Tsok et boum	60
Regards sur le tantrisme	65
On a pas toujours les vaches qu'on veut	65
Tout rituel n'est-il pas un TOC déguisé ?	66
Rétention spermatique et autres curiosités	67
Le tantrisme est-il moral ?	68
Une synthèse du Bouddhisme tantrique et du Shivaïsme du Cachemire est-elle possible ?	69
A quoi servent les rituels ?	71
Tantra et politique	77
L'Inde	79

Les rues de l'Inde	80
Toute généralisation est-elle abusive ?	81
Pourquoi - et sans être un dur pour autant - ne suis-je pas hindou ?	84
Faut-il avoir peur de l'Inde ?	87
Le dzogchen	88
Qu'est-ce que le dzogchen ?	88
Nous sommes tous des tülkous non d'un clous !	91
Des inconvénients d'être idolâtré	93
De l'origine de certaines pratiques de la Grande Complétude (dzogchen)	94
Reconnaître les pensées, ou bien développer les visions de l'Eveil ?	96
A quoi servent les textes ?	98
Le dzogchen ancien : de la liberté à la tradition ?	99
Archéologie de la perfection	102
Le chemin subtil	104
Conclusion	105
Conseils d'un brahmane... bouddhiste ?	105

Avant propos

"Facile et difficile, difficile parce que facile"

Tantra du vaste espace de Vajrasattva

L'éveil

Conscience de soi ou vacuité ?

Assez rapidement, j'ai rencontré les textes de Ramana Maharshi. Grâce à cela, j'ai découvert le "je suis". Pratiquement, il suffit de penser "je-je" sans interruption, pour avoir accès à une conscience océanique s'accompagnant du pressentiment que "tout est bien". Elle perdure ensuite, un peu comme une basse continue dans une mélodie.

Mais très vite aussi, j'ai rencontré le bouddhisme, qui s'est toujours méfié de l'idée d'un "je suis" souverain et, en quelque sorte, absolu. Pour le Bouddha, toute pensée ou sensation de "je" sont un faux-semblant cause de souffrance. Grâce à zazen (la méditation assise enseignée dans le bouddhisme zen), je découvrais donc un état de présence vide de tout "je" - qu'il soit

séparé et malheureux ou "océanique".

Mais quand j'ai rencontré le shivaïsme du Cachemire, le "je" est revenu, pour ainsi dire. Cette présence paraît si évidente, si puissante. Par la suite, avec le Dzogchen bouddhiste, j'ai de nouveau eu des doutes sur ce "je". Est-ce bien ce que cela semble être - un état de plénitude sans défaut - ou bien même seulement une voie suffisante vers l'accomplissement ? Ce "je" est-il une illusion, l'absolu ou une voie vers l'absolu ?

Ces deux "atmosphères" spirituelles me sont longtemps apparues comme un dilemme. Il fallait alors choisir entre une voie "naturelle" - celle qui va du "je" limité au "je" éternel - et une voie "à contre courant", celle du Bouddha et de la déconstruction du "je" sous tous ses masques. Quand je m'absorbe dans ce "je-je", pareil au bruit de fond de l'océan, je sens et pressent tout ce qu'il y a de meilleur. Faut-il faire confiance à ce "je" ? Ou bien faut-il le soupçonner, le tester ? Est-ce une illusion naturelle, ou bien ma vraie nature ?

Au cours des années, j'ai envisagé tout cela. Et ce qui m'apparaissait comme un dilemme a fini par apparaître comme les deux facettes d'une seule et même réalité, deux modes de ma vie contemplative.

Car la réalité a deux versants. En effet, dans toute expérience, il y a deux dimensions ou "pôles", si vous voulez. Il y a, d'une part, *ce dont* j'ai conscience : ce qui existe ou apparaît (c'est le pôle "objet"); et il y a la *conscience de* ce qui apparaît ou existe (le pôle "sujet").

Expérience, ou "réalité" = conscience de (sujet) + quelque chose (objet).

Autrement dit, ces deux dimensions sont présentes dans toute expérience.

Or, cela ouvre à deux grandes sortes d'expérience contemplative.

D'une part, on peut laisser la conscience "posée" sur les choses, telles quelles, se laissant aller dans cette apparence, sans discriminer, sans saisir ceci plus que cela. De cette façon, on arrive à une sorte d'existence ou d'apparence pure. Il y a présence simple, sans aucun retour sur soi. On est complètement fluide, sans support, flottant, dissous, décroché, vacant, ouvert, planant. D'une expérience fragmentée par mille préférences, on arrive à une manière d'être qui est existence indivise, ou apparaît, ou lumière indicible. C'est la méditation vipassana, le zazen, la mahâmudrâ de Gampopa, la relaxation radicale de certains maîtres dzogchen. C'est l'Etre pur et primitif, la "pure conscience" de l'Advaita Vedânta, la "suspension du jugement" des philosophes sceptiques.

D'autre part, on peut retourner l'attention sur elle-même. En pensant ou disant "je" ou autre chose - c'est sans grande importance. La présence devient alors beaucoup plus vive. Et surtout, il y a alors une dimension de félicité, de plaisir, voire d'extase bien plus prononcées que dans la conscience simple. En se laissant aller dans cette sorte d'écoulement de soi en soi, on obtient les mêmes effets que dans la méditation précédente. Mais l'absence ou la présence des objets, le silence, etc. perdent de leur importance. Car pour me laisser aller dans la

présence spatiale, la pure Lumière ou la pure existence, j'ai besoin de certaines conditions. En effet, cette méditation est une forme - essentielle certes - de relaxation, de détente, de libération. J'observe tout ce qui survient sans intervenir et tout se libère, me libérant par là-même de tout "moi" et de tout "mien". Je peux m'arranger pour cela, évidemment, et développer cette habitude du lâcher-prise. Mais le "je suis" est, en ce sens, plus direct, plus efficient. Dans le "je suis", il y a un noyau indestructible de félicité, et *de surcroît* détente et transparence. Inutile d'observer ce qui se présente. Il suffit de se laisser absorber en soi. Même si les pensées, les compulsions ou les tensions subsistent, elles perdent alors de leur poids et y gagnent une transparence indéfinissable. Surtout, il n'est pas nécessaire de faire attention aux pensées, de se tenir tel un chat guettant la souris. La distraction n'est plus un problème. D'autant plus que le "je suis" est plaisir immédiat, et profond. Toute l'attention est donc naturellement attirée, unifiée dans un centre qui est partout et nulle part. Il y a comme une fascination bienheureuse qui libère de tout le reste. Nul besoin de se forcer à "ne pas se forcer". Néanmoins, cela demande une sorte d'effort, mais un effort singulier, comparable à nul autre.

Telle est la méditation de la Reconnaissance proposée par les Upanishads, Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaja, Abhinavagupta et Longchenpa, peut-être.

Ces sont deux modes, deux manières de la vie contemplative. Davantage une différence d'accent que de réalité. Et l'on gagne sans doute à alterner entre le pôle "conscience de soi" et le pôle "existence pure".

Les bouddhistes tantriques *guelougpas* appellent cela "la félicité (l'aspect subjectif de l'Eveil) et la vacuité (sa dimension objective)", respectivement. Le dzogchen dit "l'Intelligence (*rigpa*) et l'Espace sont inséparables". Abhinavagupta dit la "Conscience (*vimarsha*) et la Lumière/Manifestation (*prakasha*) sont inséparables".

Ainsi, vide et plénitude alternent dans un mouvement en spirale qui est au coeur de toute vie intérieure.

Le Grand et le petit

La question du "je suis" est *centrale*. Décisive par son enjeu.

Cette question est : Le "je suis" (ou "je-je") est-il l'état ultime, ou bien un indicateur de l'ultime, ou bien carrément une illusion ?

Chez Ramana ou Nisargadatta, deux sages indiens du XXème siècle, on peut lire des conseils du genre : "Absorbez-vous dans le 'je', laissez-vous aller, et ce sera la connaissance absolue, et tout ira bien". Mais parfois, chez Nisargadatta, on entend également qu'il faut dépasser le "je suis", source de toutes les illusions.

Le pur "je suis" est ainsi profondément *ambivalent* : On peut tantôt le considérer comme l'état le plus haut, la dernière étape avant l'absolu; ou bien, au contraire, comme cet état qui porte en germe tout le devenir douloureux du samsâra. Le "je suis" est-il presque l'absolu, ou bien le début de la chute ? La *dernière* étape, ou bien la *première* déviation ? Tout cela est une

question de point de vue, mais lourd de conséquences pratiques. Ainsi, je doute qu'un bouddhiste pur jus puisse se laisser aller dans le "je suis". Il nourris trop de méfiance à l'égard de tout ce qui est naturel, spontané et évident. Pourtant, il y a dans le bouddhisme tantrique des aperçus de cette bienheureuse conscience de soi, par exemple lorsqu'on s'identifie à une divinité, à un bouddha, ou bien lors du yoga sexuel.

Quoi qu'il en soit, il est vrai que le "je suis" porte en lui une certaine ambiguïté. Une sorte d'instabilité : il semble frémir, prêt à déborder, comme s'il portait en lui une infinité d'émotions et d'émerveillements. Cela est sublime, mais également effrayant. Il est comme un acte, un éclair, une palpitation. Ce qui peut paraître problématique, dans la mesure où j'affirme en même temps qu'il est ultime et éternel. Car comment un cœur qui bat pourrait-il être immunisé contre l'impermanence ?

En fait, voilà comment je vois la chose :

Le "je suis" est *éternel*. En effet, quand je retourne l'attention de 180°, ce que "je vois" est toujours identique. Que je sois débutant ou expert en cette matière, que je sois en retraite dans une hutte, ou bien bombardé par de glauques néons d'une station de banlieue, cette vive conscience demeure identique, telle un miroir inaltéré par les reflets qu'il accueille. A cet égard, le "je suis" est l'absolu se connaissant toujours-déjà absolument, parfaitement.

D'un autre côté, il y a les effets de cette vision sur ma personne, et sur mon rapport au monde et aux autres. Dans ce domaine, tout dépend de mon ardeur à m'absorber dans le "je suis". Les fruits que j'en tire - qui sont des fruits *temporels* - dépendent assez étroitement de ma fidélité à cette essence de moi-même et de tout. C'est là que la dévotion, l'amour, et toutes ces choses fort intimes ont leur importance. C'est aussi dans ce domaine que des progrès sont possibles. Et, ajouterais-je, que des progrès sont toujours encore possibles. On peut et on doit toujours progresser. Comme disait Rousseau, l'homme est perfectible à l'infini. Autrement dit, il n'y a pas d'être parfait (*siddha*), "réalisé", "éveillé". Pas de perfection absolue en ce domaine. Seulement des progrès relatifs. De plus, rien n'est jamais définitivement acquis.

Pour récapituler donc, il y a d'un côté le "je suis", le "*Grand*", éternel et éternellement parfait, qui est toujours déjà ce qu'il doit être et ce qu'il peut être. De l'autre, il y a la personnalité et le monde, le "*petit*", temporel et temporaire, jamais encore parfait.

Quant au rapport entre les deux, c'est un mystère. Une énigme que l'on peut penser comme *liberté*. En d'autres termes, je ne vois pas la "non-dualité" comme la panacée. Le réel, c'est à **la fois** de l'un et du multiple, de l'identité et de la différence, de l'éternel et du temporel, de l'immuable et de l'évanescant : la liberté.

Mais tout cela est matière à réflexion, et doit constamment être remis à l'épreuve du quotidien.

Y a-t-il des états de conscience préférables à d'autres ?

L'état de veille est manifestation du vide, relation aux autres, compassion, émerveillement.

L'état de rêve est la richesse illimitée.

L'état de sommeil profond est simplicité absolue.

L'arrière-plan dans lequel apparaissent ces trois états est ma vraie nature.

Les différents états que l'on atteint et cultive par la méditation, nous les traversons chaque jour, quoi qu'il arrive, que l'on médite ou pas. Ou plutôt; *ils* nous traversent.

Dés lors, la méditation consiste à cultiver délibérément l'un de ces états. En général, c'est l'arrière-plan que l'on recherche. Les autres, on les évite. Etre dans cet espace de pure présence, c'est "méditer". Etre dans un autre état, c'est être distrait.

Si vous vous demandez à quoi ressemble ce "quatrième" état de la conscience, sachez qu'il est comparable à l'orgasme, à l'évanouissement, à l'éternuement et autres moments durant lesquels il y a "conscience de", mais sans objet bien défini. Genre : "Oh !" "Ah !"

Pour ce qui est de "faire le vide dans sa tête", cela n'a guère d'utilité. Même quand nous sommes réveillés, nous avons la plupart du temps l'esprit vide. Les pensées sont comme les atomes dans l'espace. On a l'impression qu'elles tissent des murs et des réalités solides. Mais, si l'on y regarde de plus près (zéro centimètres est l'idéal), on s'aperçoit qu'il y a beaucoup plus d'espace que d'atomes, comme dans un système planétaire, où les planètes occupent en réalité un espace minuscule.

Ce qui fait vraiment la différence, ce n'est pas la présence ou l'absence de pensées, de sensations ou d'émotions, mais plutôt la manière d'y réagir.

Mais enfin, vu qu'on a guère plus de contrôle sur nos réactions que sur le reste, tout cela revient au même.

Je me demande si l'état indicible, ultime et absolu que l'on cherche par la méditation n'est pas tout simplement l'état de sommeil profond, l'état de sommeil sans rêves. Un rien de chez Rien. C'est ce que disaient déjà certaines Upanishads il y a 3000 ans (!). Mais peut-être est-ce trop simple...

Pratiquer pour atteindre l'éveil, ou parce qu'on l'a déjà atteint ?

Je visitais hier les listes de gourous du site de Sarlo. Et je me disais que leur vocabulaire n'est pas le mien. L'Eveil, le mental, la clarté, le cérébral vs. le corps, la théorie vs. la pratique, l'illusion vs. la réalité : je ne me reconnait tout simplement pas dans ces problématiques. La *Reconnaissance* non plus, d'ailleurs.

"Je suis" est une sorte d'acte de conscience extatique, qui se répand en tout et auxquels toutes choses participent. Ce n'est peut-être pas permanent, mais ça fait plaisir, et ce plaisir donne l'envie d'y replonger.

Du coup, je ne ressente pas la nécessité de pratiquer, la méditation par exemple. En fait, quand on me pose la question "Tu médites ? Tu pratiques quoi ?", je me trouve assez embarrassé. Car pratiquer voudrait dire que la conscience "je suis" est ailleurs. Or elle est toujours déjà-là. C'est un fait. C'est un peu comme la "voix de la conscience morale". On peut ne pas l'écouter, mais on ne peut pas ne pas l'entendre. Il suffit de s'y abandonner. C'est bien une sorte d'effort, mais très particulier. Je ne sais pas si on peut appeler ça méditer. Mais on peut dire, comme Ramana, que jusqu'à un certain point l'effort est nécessaire. Au-delà, il devient impossible.

Bref, je ne pratique pas pour atteindre l'Eveil. L'Eveil est mon essence, et tout ce que je fais, que je le sache ou non, est "pratique", c'est-à-dire manifestation de cet Eveil éternel. En un sens, nous sommes tous l'Eveil. En un autre sens, nous ne l'atteindrons jamais.

Nous sommes tous une seule et même Absence"

Deux heures passées cet après-midi avec Douglas E. Harding. Très en forme qu'il semblait, j'ai pu l'interroger sur le sujet qui lui tient à cœur : la Vision Sans Tête. Autour d'une tasse de thé et de quelques biscuits, il a sans cesse insisté sur le caractère absolument miraculeux de chaque moment vécu, de chaque personne rencontrée. Plein d'esprit, il a cité de nombreux auteurs anciens et modernes, tout en insistant sur la simplicité de la Vision. Voici ce que je me rappelle de cet échange :

"Certains disent que le 'Je suis' est la réalité ultime, finale. D'autres disent que, même si c'est un moyen utile, il faut ensuite le délaissé ou le dépasser. Qu'est le 'Je suis' pour vous ?"

- Le 'Je suis' est ultime, car pour douter de mon existence, il faut encore que je doute. La certitude du 'Je suis' est le roc sur lequel je puis douter autant que bon me semble. Il est le roc immuable qui rend possible toutes les expériences changeantes. Le 'Je suis' est à la fois le moyen et le but.

"Ramana Maharshi recommandait, à la fin de sa vie, que l'on répète mentalement 'je-je' comme moyen pour s'établir dans l'Etat Naturel, le Soi. Pensez-vous que ce soit un moyen valable ?"

- Je pense qu'il existe d'innombrables moyens qui sont autant d'accès vers Ici. En aucun cas je ne me laisserais aller à les limiter. Et surtout, voyez-vous, même si les gens ne voient pas, ils ont raison. Car leur aveuglement ne change rien à ce qu'ils sont vraiment. C'est même ce qu'ils sont vraiment qui rend possible cet aveuglement. C'est la liberté, c'est la beauté de l'Histoire. Quoi qu'il en soit, Ici, je suis immortel, non-né.

"Oui, mais cette immortalité est purement impersonnelle. Y-a-t-il un avenir pour Douglas Harding après sa mort ? Y-a-t-il une continuité de la personne à travers sa mémoire ?"

- Non, je ne crois pas. Et heureusement ! Ce serait épouvantable si Douglas ne cessait jamais.

Une malédiction, une forme d'enfer ! D'un autre côté, chacun apporte une contribution unique, imprévisible, sans prix. En plus, ce que l'on fait demeure dans cet univers. Les conséquences de nos actes s'y perpétuent. C'est une sorte d'immortalité personnelle.

"Mais si le 'je suis' est si indubitable et évident, comment se fait-il que tous les gens qui sont réputés regarder Ici ne parlent pas de 'Je suis', comme les Bouddhistes par exemple ?"

- Eh bien, je crois que c'est parce que cela est requis. S'il y a des gens qui ne voient pas, ou bien qui interprètent différemment, c'est parce qu'ils sont libres. Dieu est libre. Cela veut dire que je ne sais pas ce qui va arriver. C'est comme le vol d'un papillon : [il mime avec sa main] hop, hop ! Je ne sais pas ce que je vais dire, ni comment je vais le dire. Cela est requis car, voyez-vous, nous avons besoin d'une Histoire. Or, qui dit Histoire dit aussi complications, embrouilles, essais et erreurs, pertes et retrouvailles... Tout ce qui est apparemment mauvais concourt à un plus grand bien.

"Il y a des spiritualités où l'on dit que 'tout est parfait' (comme dans le dzogchen), mais ensuite on vous dit qu'il faut respecter des règles, sans quoi on ira en enfer, etc. Qu'en pensez-vous ?"

- J'en pense que ces organisations vont se défaire d'elles-mêmes. Ces règles sont inutiles. Quand je vois Ici, je ne peux me tromper ! Par contre, je peux stabiliser cette vision. Mais cela se fait par la force des choses, plus ou moins rapidement, selon le tempérament de chacun... C'est un processus cyclique d'aller-retour constant entre la Vision et la distraction, entre la simplicité et la paix de ce que je suis Ici d'une part, et la complexité et la souffrance que je vois et que je dois accueillir encore et encore. C'est un va-et-vient incessant entre la vacuité et la compassion, comme disent les Bouddhistes.

"La méditation est-elle une aide pour stabiliser la Vision ?"

- Pas pour moi. En fait, je crois même que c'est plutôt un obstacle, dans la mesure où cette activité de méditation est délibérée. Naturellement vient un moment où cette Vision devient naturelle. Mais, après un demi-siècle de pratique, je crois pouvoir affirmer que cela implique maintes souffrances et épreuves.

"Mais n'avez-vous pas trouvé que, après la Vision, vous vous sentiez davantage incliné à 'méditer' ?"

- Non.

"A la lumière de votre expérience, croyez-vous que la Vision peut rendre un homme parfait tant dans ses actes que dans ses paroles ?"

- Ha !!! [il s'esclaffe] Impossible. Quant à mon cas, je dirais même que Douglas est un démon, un diable. Et je puis vous affirmer que je possède des informations de première main à ce sujet ! Mais cette débilité, cette stupidité dont j'ai eu de si nombreuses preuves, je la laisse là-bas, à u mètre.

"Mais, même si je constate l'absence de formes Ici, que faire des innombrables pensées"

obsessionnelles qui y surgissent sans-cesse ?"

- Cela fait partie de l'Histoire. C'est là-bas. Il faut voir aussi que toute cette complexité, cette obscurité de l'âme humaine, est requise. On ne peut pas à la fois vivre et vivre sans ce sac de nœuds. Mais voir Qui voit est d'une grande aide. Partir du centre est la voie la plus directe. Ensuite, le reste change automatiquement autant qu'il est possible.

"Pensez-vous qu'il y a un lien étroit entre la Vision et la croyance en Dieu ?"

- Absolument pas. Au contraire ! Les croyants ont souvent du mal à accepter ce qu'ils voient, cette Absence de tout, y compris de Dieu. Car Dieu n'est pas Dieu, comme dit Maître Eckhart.

"La vision est-elle compatible avec l'agnosticisme ?"

- Dieu lui-même est le Président du Club des agnostiques ! Dieu ne croit pas en Dieu. Tout cela, voyez-vous, n'est finalement que paradoxes. Je ne fais rien et, pourtant, depuis un demi-siècle toutes sortes d'idées me sont venues pour partager la Vision avec mes amis. Dans tous les cas, l'essentiel est de prendre note qu'il n'y a pas de visage Ici. Simplicité. Il y faut, si vous voulez, une attention légère, une attention sans intention. Cela suffit : inutile de se torturer.

Dépasser l'ego, ou bien tout dépasser par l'ego ?

Quel est le message des sages de l'Inde ? S'agit-il d'anéantir son ego pour continuer une existence toute impersonnelle ? La plupart des formes populaires de sagesse dérivées de l'Hindouisme ou du Bouddhisme prétendent que oui.

Pourtant, lorsqu'on lit les sources indiennes, à savoir les textes comme les upanishads ou les tantras, le message est loin d'être aussi unanime... Comme si, au-delà du renoncement à son "petit" moi, il y avait un autre horizon qui, lui, passe par le moi comme par le centre de tout. Un moi qui dépasse tout en embrassant tout. Au lieu de fuir.

J'ai trouvé une confirmation de cette idée dans un texte non-dualiste écrit au Cachemire vers 950 Ap. J.-C: le *Yogavâsîṣṭa* (traduction française malheureusement épuisée). C'est un peu comme les *Mille et une Nuits*, mais dans une version non-dualiste et d'une profondeur spirituelle sans pareille. Sur la forme, cela ressemble aussi beaucoup à la *Doctrine secrète de la déesse Tripurâ*. Bref, c'est un vrai régal.

Voici le passage en question :

1 La forme suprême de l'ego (*ahankâra*) est celle qui est associée à cette compréhension : *"Je suis tout cet univers. Je suis le Soi suprême impérissable. Il n'y a rien d'autre."* Cette forme d'ego mène à la délivrance, et non à la servitude. Elle est perçue par le délivré-vivant (*jîvanmukta*).

2 Une seconde forme de l'ego, elle aussi auspiciuse, s'exprime ainsi : *"Je suis différent de tout. Je suis plus subtil qu'un centième de la pointe d'un cheveux."* Elle mène aussi à la délivrance et non à la servitude. Elle est perçue par le délivré-vivant.

3 "Je suis seulement le corps fait de bras, de jambes, etc." : cette conviction correspond à la troisième forme de l'ego. Elle est imaginaire et non réelle. Cette dernière forme de l'ego est profane (*laukika*). Elle est absolument sans valeur. L'on doit à tout prix la délaisser. Elle est mauvaise et l'on doit la considérer comme notre ennemi. (*Sthitiprakarana*, sarga 33, shlokas 49-54)

Le dépassement de l'ego enseigné par la plupart des sages correspond à la seconde forme de l'ego : c'est le "je ne suis rien, je n'existe pas, je suis une illusion" [=dépassement de l'ego grossier], suivit du "je ne suis rien de perceptible ni de pensable, je ne suis aucun phénomène, je suis seulement la pure conscience impersonnelle" [=identification à l'ego subtil].

Mais, au-delà de ces deux formes de l'ego, il y a l'ego "suprême" qui **à la fois dépasse et inclus** tous les phénomènes auxquels on pourrait s'identifier. Au lieu de se dire qu'on est ceci ou cela, ou bien même que l'on est la conscience pure pareille à l'espace infini, on se reconnaît comme **ego qui est à la fois le Tout et au-delà du Tout**. Autrement dit, "je" suis à la fois le sujet (la conscience qui perçoit) et l'objet (le corps, le monde...).

Donc, plutôt que de renoncer au "je", il s'agit de l'étendre à l'infini pour lui faire inclure toutes choses.

En quel sens la conscience est-elle "inconnaissable" ?

La conscience n'est pas connaissable sous la forme d'un objet. L'on ne peut appréhender la conscience de la même façon que l'on perçoit une table. Tel est, du moins, l'enseignement de la *Doctrine secrète* jusqu'à présent.

Mais alors, se demande le disciple, comment peut-on connaître la conscience ? Auparavant, le maître a évoqué la nécessité d'écarter tous les phénomènes pour la saisir en sa pureté, puis il a démontré que tous les phénomènes n'étaient que des illusions projetés sur elle comme des reflets sur un miroir. Mais alors, la connaissance de la conscience ultime, pareille à un ciel vide, est-elle compatible avec la vie quotidienne ? S'il faut que tout disparaisse pour la connaître et se délivrer de la souffrance, le sage cessera de vivre ! Et puis, sans phénomènes, sans objets, à quoi peut bien "servir" cette conscience pure ? N'est-ce pas encore ce "culte du néant" dénoncé par certains ?

Le chapitre 15 de la *Doctrine secrète*, intitulé *La femme-ascète*, élucide ces difficultés.

Comme à son habitude, le maître répond par une histoire. Le fils du dieu de la mer, déguisé en brahmane, débat contre une assemblée de brahmanes. Ils perdent chacun leur tour, et le faux brahmane envoie alors ces infortunés rejoindre son père au fond des océans. Ce faux brahmane, c'est Ashtavakra, le "Huit-fois difforme" selon la traduction d'Alain Porte (voir sa traduction de l'*Ashtavakra Gîtâ*).

Débarque alors une mystérieuse femme-ascète. Elle interroge Ashtavakra sur l'Inconnaissable : "Le connais-tu ?" Il répond que oui, et répète l'essentiel de l'enseignement donné jusqu'ici dans la *Doctrine secrète* : la conscience est la Déesse qui crée et contient tous les univers comme une cité reflétée dans un miroir.

Mais la vieille femme le questionne sur les difficultés que l'on vient d'évoquer, justement : "Tu affirme d'une part que la conscience est inconnaissable, et d'autre part que c'est en la

connaissant que l'on parvient à l'immortalité". Tu te contredis ! En fait, "tu perçois directement la totalité des reflets, mais tu ne perçois pas directement le miroir." Autrement dit, tu te paie de mots.

Ashtavakra, plein de honte, s'en remet à la sagesse de cette femme: "Tant que cette connaissance n'aura pas été intériorisée dans les profondeurs du Soi elle pourra être proclamée et entendue des milliers de fois, ce sera toujours en vain."

La conscience est inconnaissable au sens où elle n'est pas connaissable par un autre moyen qu'elle-même. Elle se connaît elle-même, par elle-même. Pour la connaître, il suffit donc de retourner son attention vers "ce qui regarde". Cette conversion est la connaissance directe du Soi. Cette conscience de soi est le sens véritable du mot "je". C'est une Parole qui s'énonce spontanément à l'arrière-plan de toutes nos paroles. Personne ne peut l'énoncer délibérément, mais personne ne peut non plus l'empêcher de "parler". Elle est à la fois silence et récapitulation de tous les discours possibles.

"La suprême Puissance qu'est la conscience est la Déesse et le fondement de l'univers. Elle qui manifeste toutes choses, en quel temps et en quel lieu n'est-elle pas manifestée ? Là où elle ne se manifeste pas, rien ne serait manifesté. La Puissance qu'est la conscience se manifeste à travers la non-manifestation elle-même !" Comme dit Abhinavagupta dans la Lumière des tantras (I, 53) : "Même la non-existence des choses a (elle aussi) nécessairement pour fondement l'expérience du '(Tiens, la table n'est pas ici!)'. La notion 'ceci n'existe pas' diffère, en effet, de (l'état d'inconscience propre à) un objet inanimé, tel un mur." L'inexistence n'existe qu'à l'intérieur de l'existence.

Vous direz peut-être que retourner son attention vers soi, vers le Soi, demande des efforts énormes incompatibles avec une vie ordinaire. Mais *"le regard intérieur est dépourvu de toute tension : comment pourrait-il appartenir à un intellect tendu dans l'effort ? C'est pourquoi tu dois approcher ta propre essence en abandonnant toute espèce de tension. Alors, pendant un instant, tu rejoindras ta propre essence et tu t'y maintiendras sans pensée. Puis tu te souviendras (de la question précédente) et tu comprendras en quel sens la conscience est à la fois inconnaissable et parfaitement connue."*

Se laisser aller dans le "je", comme on se laisse bercer par une musique, est possible.

Que signifie l'expérience du sommeil profond ?

Le Soi, notre vraie nature, n'est pas un objet connaissable comme cette table, et pourtant il n'est pas inconnaissable. Les choses que l'on peut connaître ne constituent pas la vraie connaissance. La vraie connaissance, c'est connaître ce par quoi tout est connu, et que l'on peut appeler "conscience" (*cit*) ou "connaissance" (*jnâna*). Elle est Manifestation, Existence et Lumière, car tout brille dans sa Lumière, tout apparaît et disparaît dans son Apparence. Elle est l'être de ce qui est, et aussi l'être de ce qui n'est pas. Alors que la table n'existe que dans et par l'acte de conscience qui l'illumine, la conscience est connue elle-même par elle-même, comme une lampe. Ce qui nous empêche de la reconnaître dans sa pureté, c'est notre tendance à objectiver, à réifier : nous sommes habitués depuis si longtemps à ne voir que les reflets ! La conscience est le miroir, ce vaste espace sans limite dans lequel nous voyons, espérons et craignons. Elle voit les choses et les pensées, elle est le Témoin. Tout ce qui peut être connu sur le mode du "cela" - tout ce qui peut-être objectivé - n'est pas la conscience. Pour l'appréhender, il suffit donc d'écartier les choses, les objets.

Mais alors, objecte (!) le jeune Ashtavakra au sage roi Janaka, dans le chapitre XVI de la *Doctrine secrète de la déesse Tripurâ* : "S'il suffit, Ô roi, de ce retrait de l'esprit dont tu as parlé pour que se manifeste la suprême conscience, celle-ci doit aussi bien être révélée dans le sommeil profond [et l'évanouissement et tous les "blancs mentaux"] car l'esprit s'est alors détourné des objets. Dès lors, à quoi bon utiliser d'autres moyens ? Le sommeil, à lui tout seul, permettra d'atteindre le but !"

Le roi répond, en substance, que dans le sommeil profond, sans rêve, le Soi reste obnubilé par l'inconscience, qui est comme l'objet le plus subtil. Cette hébétude est, en effet, encore une forme d'objet, c'est le "rien" qui forme la toile de fond de toutes les autres expériences. C'est une épure de l'objectivité. La pure Manifestation indivise qu'est la conscience commence par se nier elle-même avant de se prendre pour "ce corps face à cette table". L'inconscience, ce voile de torpeur, est le résultat de cet oubli de la plénitude. Cette absence est le prélude nécessaire à la Manifestation divisée et fragmenté. Cet état de vide est un état et un objet connu. On s'en souvient en disant "j'étais inconscient". C'est un objet, une chose, une construction, alors que la conscience ne peut jamais être appréhendée ainsi. Elle est "ce qui connaît" cette absence, cette inconscience. Croire que la conscience disparaît réellement lors du sommeil profond est une illusion. Habités que nous sommes à nous identifier aux sensations, aux pensées et aux objets limités, nous croyons que nous disparaissions lorsqu'ils disparaissent ! En réalité, ils se fondent dans la conscience, en nous, dans l'être pur, qui est l'acte de percevoir. Les objets perçus apparaissent et disparaissent, mais la perception elle-même ne disparaît jamais, tout comme l'océan ne disparaît pas lorsqu'une vague se résorbe en lui !

La conscience, notre vraie nature, n'est donc ni le sommeil profond ni aucun autre état, mais "ce qui perçoit" ces état changeants. Voilà pourquoi elle est immortelle. Elle est le Souverain Bien : tout ce qu'on peut désirer n'est en effet qu'un fragment de sa Manifestation. Elle est absence de peur, car tout ce que je perçois, c'est moi, pure Manifestation. La mort, la souffrance, gains et pertes n'existent qu'en moi. Voir cela, voir ce qui voit, c'est voir tout ce qu'il y a à voir, et la souffrance s'en trouve transfigurée. Comme un drame. La souffrance est toujours là mais, éclairée à la lumière de l'Eternelle, elle change de visage.

Cette pure conscience est accessible entre deux pensées, entre veille et sommeil, au moment où l'on éternue, où l'on est surpris, perdu, endormi, réveillé, choqué, contrarié, paralysé, stupéfait, etc. On peut cultiver ces "samâdhi furtifs", ces moments atemporels pour nourrir les autres moments. Peu à peu, cet émerveillement imprègne tout, le plaisir comme la souffrance, la légèreté comme la lourdeur.

Ou bien, on peut simplement "retourner" l'attention vers soi, dans un acte de pure conscience de soi. Dire "je". "Je", et non pas "je suis la conscience, je ne suis pas le corps". **"Je" est le mantra ultime.** Un "je" sans contraires, sans ennemis, un "je" qui n'est ni ceci ni cela, mais qui embrasse tout en lui, sans divisions, mais sans exclure non plus les formes infiniment variées. L'énoncer doucement, de manière vivante, c'est se reconnaître comme Seigneur, dit la *Reconnaissance*. Énoncez-le et il s'énoncera tout seul, comme une sorte d'extase permanente à l'arrière-plan de toutes les autres pensées et paroles.

Soyons fous et disons que l'éveil est à la fois éternel et progressif

Les *Stances sur la reconnaissance de (soi comme étant) le Seigneur* exposent une voie nouvelle, celle de la Reconnaissance. Sa méthode, ce sont des raisonnements pour se défaire

de l'idée (fausse) que nous ne sommes que ce corps et cette personne, face à un monde étranger. Le seul effort à fournir sur cette voie est intellectuel : avoir la curiosité d'examiner notre situation sans préjugés.

Cependant, n'oublions pas que cette voie n'est qu'un moyen parmi d'autres enseigné par Shiva dans les tantras. Elle s'inspire de quelques vers du *Vijnâna Bhairava*. Mais ce tantra révèle bien d'autres possibilités. Au fond, tous les moyens sont bons. Si quelque chose, quelqu'un ou une situation stimulent en nous l'intuition du "je" synonyme d'émerveillement, alors c'est un moyen, c'est notre "divinité d'élection" (*ishtadevatâ, yidam*). Tout phénomène est une porte, sans exception. Les "méthodes" (*upâya*) mentionnées ne sont que des stratagèmes (*yuktî*), des outils. De toute façon, quelle que soit la "pratique" choisie, au bout de cinq minutes on se retrouve dans le même émerveillement, la même stupéfaction, n'est-ce pas ?

De plus, toutes ces approches sont aussi des manifestations, identiques à la Manifestation qu'est Shiva. Rien n'est exclu. Même les constructions mentales peuvent mener à la réalisation de notre souveraineté, car nous sommes doués d'une liberté capable de réaliser l'impossible. Les rituels, les mantras, tout est une occasion d'éveil. En fait, tout est une manifestation de l'éveil, car l'éveil n'est rien d'autre que la texture même de toute expérience. Notre conscience est le disciple questionnant. Tout ce qui se présente est alors le maître et la réponse. Par conséquent, toute expérience, dans la mesure où elle comporte nécessairement ces deux pôles du sujet et de l'objet, est un dialogue entre le Dieu et la Déesse. Tout est le Grand Tantra qui surgit spontanément ! De même, toute pratique est une manifestation de l'éveil. C'est pourquoi Abhinavagupta, dans la *Lumière des tantras*, commence par dire que nous sommes toujours déjà éveillés, avant d'exposer les méthodes qui vont amener une manifestation graduelle de cet éveil toujours-déjà-là.

Mais il y a une différence immense entre pratiquer "pour atteindre l'éveil", et laisser l'éveil pratiquer en nous. Entre vouloir s'absorber en Shiva à coups de "techniques" basées sur des "cartes précises", et se laisser posséder par l'évidence de la conscience il y a une différence pratique, justement. La voilà peut-être, la vraie différence entre voies volontaristes et voies de la spontanéité. Par conséquent, la théorie et la pratique du Shivaïsme du Cachemire ne se contredisent nullement. La voie est une manifestation graduelle du fruit éternel, car ce que nous sommes est l'optimisme et la générosité même.

Mais comme chacun sait, la pierre de touche de tout cela, c'est la vie quotidienne !

La connaissance de l'Absolu peut-elle surgir des mots ?

On entend souvent dire dans les milieux "non-dualistes" que les mots ne peuvent procurer qu'une connaissance *indirecte* ("intellectuelle") de l'Absolu. Il faut ensuite, dit-on, pratiquer la méditation pour en obtenir une connaissance *directe*, non verbale.

Mais la *Reconnaissance* soutient que l'on peut connaître directement l'Absolu par des propositions comme : "Tu es le Seigneur". Entendre cela et le comprendre est l'Eveil complet (*pûrnabodha*). Voici une historiette tirée de la tradition Vedântique pour illustrer ce point :

Il était une fois dix paysans voyageant ensemble. Pour atteindre leur destination, ils durent traverser un grand fleuve. Arrivé sur l'autre rive, ils se regroupèrent afin de vérifier si chacun était bien sain et sauf. Chacun leur tour, ils se comptèrent. Mais à chaque fois, ils n'arrivaient

qu'à neuf. Le désespoir les envahit, car ils étaient persuadés qu'il était arrivé malheur à l'un d'entre eux, mais ils ne savaient même pas lequel !

Un type qui se trouvait là les approcha en rigolant : "Ne vous inquiétez pas, le dixième est bien là !" "-Où ça ?" s'écrièrent-ils en cœur. "Je vais vous le montrer", dit le type. Il les aligna, et demanda à l'un d'eux de compter les autres. Lorsque celui-ci arriva à neuf, le type vint devant lui et dit : "...et tu es le dixième !" En entendant ces mots, celui-ci comprit immédiatement qu'il avait simplement oublié de se compter lui-même, et qu'il était lui-même le "dixième homme".

Si l'Eveil est un, pourquoi les éveillés sont-ils si différents les uns des autres ?

Si notre Soi est unique et le même chez tous, comment expliquer la variété des comportements observée chez ceux qui sont réputés l'avoir réalisé ? N'est-ce pas plutôt la preuve qu'il y a plusieurs chemins et plusieurs "Eveils" ?

Le chapitre XIX de la *Doctrine secrète de la déesse Tripurâ*, "La hiérarchie des sages", répond à cette question. D'abord, le Soi - la conscience - est un et identique en chacun :

"En réalité, aucun moyen ne peut servir à obtenir la connaissance libératrice. Celle-ci n'est pas quelque chose que l'on puisse, à proprement parler, obtenir car, par nature, elle est toujours "déjà là". Elle n'est pas autre chose, en effet, que la pure conscience elle-même et celle-ci est en permanence auto-révoilée. A quoi bon des moyens pour révoiler ce qui ne cesse de se manifester par soi-même ?"

La conscience est déjà "atteinte". Elle est l'Eveil même.

Toutefois, pour ceux qui n'entendent pas cela, le sage concède que des "traces" (*vāsanā*) recouvrent l'intelligence (*buddhi*). Les "moyens" sont alors ceux qui peuvent anéantir ces impuretés, comme l'on nettoie un miroir. Il y a d'innombrables sortes de traces, autant qu'il y a de représentations. On peut les ramener à : l'absence de foi, l'esprit tordu ("à rebours" comme disent les Tibétains), les activités volontaires et les espoirs fallacieux. Leur remède, ce sont la prise de conscience de leur conséquences, la grâce et le renoncement. Ainsi, l'intelligence, peu à peu purifiée de ces traces, devient capable de refléter la lumière qu'est la conscience. Mais le facteur le plus important, c'est la passion pour la délivrance :

"Pour obtenir la délivrance, il faut y aspirer avec la même passion qu'un homme brûlé sur tout son corps met à rechercher le contact de l'eau fraîche."

Plus profondément, notre Soi apparaît à chacun selon ses désirs. Argent, réussite, sécurité, santé, pouvoir, avec les méthodes - naturelles ou non - qui permettent de les atteindre. Puis, en s'apercevant que toutes ces pratiques ne produisent que des effets temporaires, l'on se met en marche vers la délivrance. La "fréquentation des saints", l'ascèse, les vies antérieures, tous ces facteurs combinés de façon à chaque fois unique expliquent l'immense variété des voies d'accès à la délivrance.

En résumé donc, la voie de la délivrance est déterminée pour chacun par la quantité et la qualité de ses traces psychiques, de ses conditionnements.

Et il en va de même chez les "éveillés". Car, même délivrés, ils héritent, du point de vue de ceux qui les observe, de leur caractère. On peut les répartir ainsi en trois catégories :

1/ Les sages a l'intelligence peu conditionnée n'ont pas besoin d'éliminer les autres traces, les désirs, etc. Il leur suffit d'entendre "Tu est cela" pour comprendre et être "délivrés". Vu de l'extérieur, ils ne changent donc pas beaucoup. Ils ont un "mental multiforme". *"Les sages du plus haut rang sont semblables à ces gens adroits, capables d'effectuer plusieurs tâches en même temps... Chez ces hommes à l'esprit multiple, l'intuition du Soi peut se disperser à volonté vers les objets extérieurs sans se contredire elle-même".*

2/ Ceux qui avaient un conditionnement important doivent pratiquer longtemps et intensément. Ils doivent éliminer toutes les traces pour arriver à comprendre. Une fois ce résultat obtenu, ils ont le "mental anéanti".

3/ Enfin, ceux qui n'ont pas encore détruits toutes ces traces sont encore conditionnés. Ils ne seront pleinement délivrés qu'au moment de la mort. En cette vie, ils ne perçoivent l'irréalité de toutes choses qu'au moment où ils sont plongés en samâdhi. Ils cultivent donc les samâdhi furtifs afin de ne plus jamais croire "Cette chose existe réellement".

Chacun à sa manière, ces "éveillés" continuent à percevoir l'illusion que sont les êtres et les choses, mais ils n'y adhèrent plus. Le ciel continue de paraître "bleu", mais l'on adhère plus à cette illusion. Tout est "dans" la conscience, de même que tout est "dans" l'espace.

Il n'y a donc qu'un seul Eveil, mais il se traduit par des comportements et des pratiques différentes selon les constructions imaginaires auxquelles la conscience s'identifie.

Eveil et éternuement

Beaucoup de gens parlent de "rester centré" malgré les émotions. Mais les chocs émotionnels sont des Eveils à l'Absolu.

Encore des grands mots, me direz-vous. Vous n'avez pas tort : le Bouddhisme tantrique affirme souvent que "les émotions sont la Sagesse". Sauf qu'on ne peut le vérifier qu'après 100 000 prosternations et je ne sais combien de millions de prières marmonnées...

Le Shivaïsme du Cachemire formule la chose d'une manière qui la rend immédiatement vérifiable. " L'Eveil est ce dont procède une nouvelle pensée chez un homme (déjà) occupé à la poursuite d'une première. Qu'on en prenne conscience par soi-même !" Evidemment, il ne s'agit pas ici de choc émotionnel. Cet exercice se pratique "à froid", assis ou ailleurs, la seule chose importante étant la capacité d'observation. Notre vie mentale n'est faite que d'une suite de pensées-sensations. Quand une nouvelle pensée surgit - comme un petit choc ou un petit gong - elle commence par un vide clair, une pure lucidité muette. Habituellement, cet Eveil est si bref qu'il passe complètement inaperçu. Très vite, en effet, cette limpidité instaurée au premier instant du surgissement se cristallise en une pensée qui s'enchaîne à d'autres. Mais dès lors que l'on a perçu un tant soit peu cet espace, on comprend aisément que tout changement, tout passage d'une chose à une autre, est une porte ouverte vers "biiiiiiip" (chacun lui donnera le nom qu'il veut). Et comme tout change sans cesse, chaque instant est une occasion d'Eveil. Tout recommence à chaque petit choc, comparable au son d'un bol tibétain. La pratique consiste alors à suivre cette résonance assourdissante et à observer comment Elle devient une pensée déterminée. On y gagne plusieurs convictions : L'Eveil est

immédiatement disponible ; L'Eveil peut se prolonger sans efforts, pour peu qu'on y mette un peu du sien ; L'Eveil revient, car toute pensée finit, ou est remplacée par une autre. Cette dernière découverte est cruciale : L'Eveil semble ne pas durer, mais toute pensée finit par être interrompue par lui. Du coup, je suis moins angoissé de le "perdre", je le savoure, je m'en délecte. Sur ce fond de plus en plus présent, la pensée prend une autre saveur. Confiant dans le fait que tout changement de pensée ou interruption inopinée est synonyme d'Eveil, je suis moins tenté d'opposer pensée et Eveil. Comme dit le Tailleur de flèches : "Les pensées sont comme des corbeaux sur le mat d'un navire. Même s'ils s'en vont, ils ne peuvent que revenir."

Une fois préparé de la sorte, on peut vérifier que la même chose se passe lors des vrais chocs émotionnels, "à chaud". Sur le plan théorique, il n'est pas difficile de comprendre qu'un choc violent réalise la même chose que les tout petits chocs de notre torpeur douillette. A la limite, plus le choc est rude, plus l'Eveil est puissant, comme un coup de hache qui peut, littéralement, nous laisser sans tête. D'après mon expérience, je ne nie pas qu'une discipline méditative soit utile. Elle est même peut-être indispensable pour expérimenter l'Eveil "à froid". Mais dans les situations limites (qui arrivent plus souvent qu'on s'en souvient), les techniques sont par définition inutiles. La seule chose qui compte peut-être, alors, c'est l'amour. Mais l'amour est encore un autre nom pour l'attention, attention qui est la clef.

Quoi qu'il en soit, comme la méditation "à froid" ne suffit pas, il faut un jour ou l'autre se lancer, amour ou pas. Cet Eveil dont parle le shivaïsme est le premier instant de toute pensée ou de toute émotion, avant que celle-ci ne se concrétise en désir *de* quelque chose ou en peur *de* quelqu'un.

"Cet (élan) se décèle dans la région du cœur à l'instant où l'on se souvient d'une chose que l'on a à faire, lorsqu'on apprend une nouvelle heureuse, au moment où l'on éprouve de la frayeur, où l'on assiste à un spectacle inattendu, dans le flot de l'émission (du sperme), lorsqu'on déclame à toute allure, lorsqu'on s'enfuit à toutes jambes" (*Shiva Drishti*)

"Au commencement et à la fin de l'éternuement, dans la terreur ou l'anxiété, ou (quand on surplombe) un précipice, lorsqu'on fuit le champ de bataille, au moment où l'on ressent une vive curiosité, au stade initial ou final de la faim, etc., la condition qui est l'existence - le Brahman - (se révèle). A la vue d'un certain lieu, qu'on laisse aller sa pensée vers des objets dont on se souvient. Dès qu'on prive son corps de tout support, le Souverain omniprésent s'avance". (*Vijnâna Bhairava*)

"La présence du *spanda* est bien attestée chez celui qui est au comble de l'exaspération, ou de la joie; chez celui qui se demande "Que faire?" ou qui court en tous sens". (*spanda* est synonyme d'Eveil dans les *Spanda Kârikâ*)

"Si l'on réussit à immobiliser l'intellect alors qu'on est sous l'emprise du désir, de la colère, de l'avidité, de l'égarement, de l'orgueil, de l'envie, la réalité de ces (états) subsiste seule". (*Vijnâna Bhairava*).

Peu importe que le choc soit de joie ou de peine, de plaisir ou de douleur, car au premier instant il perce à travers la croûte de nos habitudes et de nos repères. Qu'une telle merveille se cache dans les pires moments de notre existence, c'est aussi ce que l'art nous révèle. Pourquoi autrement se délecterait-on de drames et autres émotions négatives ?

La vision du Soi est-elle une pratique ?

L'effort et la grâce, les œuvres et le pur amour... La querelle entre les partisans du volontarisme et ceux du quiétisme n'est certes point nouvelle, ni exotique. Technique contre spontanéité.

A y regarder de plus près (comme Sherlock - et comme Ramana aussi), les deux affirmations ne sont pas incompatibles. La question est plutôt de savoir QUI "pratique", et ce que l'on entend par là. Personnellement, j'entretiens peu d'espoir d'atteindre un jour à une quelconque perfection de ma personne. L'égoïsme est inséparable du corps. Tant qu'il y aura une vie organique, je serais - à un degré variable il est vrai - "égoïste". Or, chacun sait bien que l'effort pour se libérer de ce travers naturel est lui-même nourri d'égoïsme.

En revanche, je VOIS la perfection Ici, plus proche de moi-même que mes propres sentiments égoïstes. Perfection de silence, de transparence et de légèreté. Le moindre coup de chiffon, et ce serait une souillure de plus.

Dire cela ne revient nullement à prôner la résignation. Il ne fait pour moi aucun doute que la Vision sans fissures requiert un effort. Mais c'est un effort colossal, surhumain, justement. Je ne crois pas trop à un Dieu - ou une Déesse - qui ne seraient que la Personne Suprême. Mais l'expérience m'enseigne que ma personne doit se laisser aller dans l'espace immaculé de la Vision comme dans des bras invisibles. Et cela exige une pratique, une attention, un sacrifice, un effort, une volonté bref, bien autre chose qu'une simple réflexion ou même une concentration épisodique. Mais voyez comment cet effort-là est singulier ! Unique en son genre, puisque la source de cette énergie ne peut être que la fin que je vise - Ici. Ô hyper-paradoxe ! De fait, l'effort et la grâce forment une boucle mystérieuse, insondable autant que peut l'être la fameuse Trinité.

Pratique donc, ou plutôt "loisir fidèle", "libre vacance" où début et fin se confondent ainsi que toutes choses.

Où suis-je ?

Le sage de Tiruvannamalai a murmuré ceci : "Pour résoudre le problème, il faut voir **qui** a ce problème". Ce problème, c'est celui de la souffrance, de la vieillesse et de la mort.

Dans de nombreuses traditions spirituelles, l'on s'efforce de guérir l'esprit, dans la mesure où l'on estime que l'esprit est la source de toutes nos expériences. Pour le guérir, on cherche à le calmer par une attention douce et neutre. En cultivant cette attitude de non-violence l'esprit, et tout ce qui en dépend, s'apaisent peu à peu pour laisser place à une mer d'huile. Je respecte profondément cette approche, mais elle me semble manquer de réalisme. Car où pourrais-je trouver cette indifférence pour commencer à me distancier de mes réactions physiques et mentales ? S'il faut déjà avoir trouvé la paix pour l'atteindre, alors je ne l'atteindrais jamais. De plus, quand bien même par quelque miracle de la nature cet espace se dévoilerait, il resterait que la grande paix atteinte serait le résultat de circonstances artificielles, comme le fait de disposer d'un lieu et d'un moment de silence, de loisir et donc de détente. Perdu dans la foule des grandes villes, tiraillé par mille sollicitations, cet espace de paix ne serait plus qu'un vague souvenir. Bref, le calme mental est une expérience inoubliable, mais cela ne dure

pas plus qu'un rêve agréable ou qu'un bon film. Cela naît et cela meurt. Cet état est dans la même situation que moi, son problème est le même.

Mais je parle de cet état de paix comme s'il était autre chose que moi. Et moi, où suis-je quand je ne suis pas dans cet état ? Que se passe-t-il lorsque j'essaie de voir ce qu'il en est ? Voyons voir.

Suivant la suggestion d'un vieil ami, je me servirais de mon doigt pour décrire ce que je vois, et essayer de me situer dans tout cela (et il serait fort intéressant que vous aussi, aimable lecteur, faisiez de même, pour votre propre compte).

D'abord, un peu comme un enfant voulant dénoncer ses persécuteurs, je pointe du doigt ce qui est devant moi. J'y remarque des formes variées, des couleurs, des textures. Surtout, ces choses occupent chacune un espace propre. Elles s'excluent mutuellement, l'une cachant l'autre : l'arbre cache la forêt. Je ne peux jamais être certain de connaître ainsi ces choses. En outre, ces apparences change et varient selon la lumière et la perspective. Elles sont multiples et complexes, pleines de détails. Et chacun, j'imagine, les jugera à l'aune de son passé. Ne dit-on pas que "des goûts des couleurs on ne discute pas" ?

Poursuivant de la sorte, j'aperçois mon reflet dans un miroir. Ne suis-je pas cette chose, cette personne ? Mais alors, il semble que je suis bel et bien voué à la mort, sans échappatoire aucune. Comme tout le reste, j'existe dans le temps et l'espace. Je change et les autres corps exercent sur moi leur action. Pour le moment, je suis encore en phase ascendante. Mais je vois bien qu'il n'y a qu'une trajectoire. Les jeux sont faits.

Déprimé, mon bras s'abaisse encore. Je pointe vers mes pieds, mes jambes. Encore des formes périssables, des éphémères en pantoufles. Habillées de guêtres séculaires, leur vie n'est tout de même qu'un instant dans la vie des univers. Poursuivant cette descente vers le fond - vers l'absurde ? - je vois ce tronc, cette poitrine qui se soulève et s'abaisse - comme pour me rappeler que tous ce qui apparaît doit disparaître. "Tout doit disparaître !" - telle est la maxime du monde. Et je ne suis qu'une partie de ce monde - un reflet sur un miroir, sur la vitre du Néant. Encore plus dépité, dégonflé, vain, mon bras se replie tel un rideau qui se lève sur une scène vide.

Vers le haut de cette poitrine donc. Et là, quelque chose se passe. Ou plutôt, une absence de choses. Mon doigt point à présent vers... quoi ? Rien. Mais un rien présent. Un néant existant. Une non-chose pour toutes choses. Ici, il n'y a rien. Oui, je le vois. Mais ce regard sans visage est bien différent de l'absurde spectacle que j'ai décrit jusqu'ici. C'est un vide plein, plein de tout, une capacité illimitée, remplie de toutes ces choses vaines. Et du même coup, cette vanité des choses et des êtres se transmute d'elle-même en un vide léger, un vide lumineux. Quelle différence entre ce vide pesant, là-bas, et ce vide bienfaisant, Ici ! Je songe un instant au sort qui eut été le mien si je m'étais arrêté en chemin... De fait, le vide est ambivalent, comme la science. A moitié vides, à moitié savants, et nous voilà enfermés dans un reflet ! Car cette personne que je vois là-bas, dans le miroir (à environ un mètre), ce n'est pas moi. Moi, je suis ce vide qui accueille ce reflet et toutes ces formes.

"Et alors ?" me direz-vous. Alors, répondrais-je (mais je ne peux répondre que pour mon propre compte), Ici, il n'y a nulle forme, nulle couleur, rien qui puisse vieillir et périr, donc. Je suis un vide conscient, témoin de la vanité du monde. Et par cet anéantissement - par ce sacrifice depuis toujours accompli - le monde est sauvé et accueillis. Non par une personne,

mais par l'absence de toute personne, Ici, au sein de cet espace qui englobe tout ce qui se présente.

Les instants passent. Le temps ne passe pas, mais mon reflet et toutes les choses passent. Je suis comme au bord d'un fleuve, et je ne m'en étais jamais rendu compte. Je veux dire, j'y avais certes pensé ; mais je ne l'avais jamais *vu*. A présent, je vois. Mieux, je suis cette vision, pareille à "une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence, nulle part". Je suis tout et je ne suis rien : je vous en prie, ne ricanez pas avant d'avant tenté, ne serait-ce qu'une seule fois, de vérifier par vous-même, pour vous-même. Mais ne me croyez pas non plus sur parole, comme si vous entendiez les propos obscures et néanmoins amusants de quelque vieux sage oriental perdu dans sa boutique des paradoxes. Vous êtes la seule autorité.

Tiens donc ! J'aperçois à présent mes jambes croisées, comme celles des sages orientaux, justement ! Nouées. Mais cette fois-ci, je ne me laisse plus aller à croire que cette posture pourra me ramener Ici, Maintenant. Mon apparence objective peut bien chercher le calme. Mais je n'oublie pas *où* elle est. Elle et tous ses problèmes - vieillesse, maladie, mort - sont *là-bas*, à plus ou moins un mètre de distance, et jamais *Ici*, à zéro centimètres. Ici, je suis le calme, suffisamment serein pour accueillir même le manque de calme de ce corps et des autres formes. Voir cela, voir cette absence de tout noyau dur, au centre, est la seule force capable de dissoudre mes nœuds. Je suis ce moyeu vide, heureux, de la roue du monde. Je suis l'œil du cyclone, la sortie du devenir. Bien sur, je suis aussi tout cela qui passe et repasse. Mais je suis aussi cet espace limpide. Le spectacle n'est pas toujours du meilleurs goût, mais il y a fort à parier que, plus je me laisse aller dans cette absence Ici, plus le spectacle, là-bas, sera intéressant et riche de sens.

L'Etre à la découverte de lui-même

Qui je suis vraiment est la solution à tous mes problèmes.

Où ça ? Dans les Himalayas ? Dans une cabine de retraite? Dans un esprit purifié par des années de "pratique"? Dans l'esprit parfaitement pur du maître? Dans l'au-delà? Dans l'Âme du Monde? Dans le cœur d'un enfant ? Non pas. *Ici*.

Quand ? Dans douze ans? Dans sept vies? Au prochain kalpa? Après une retraite de trois ans? Après avoir récité des millions de mantras ? Non Pas. *Maintenant*.

Voyons par vous-mêmes ! Ici et Maintenant : il suffit de retourner votre regard de 180° vers vous, vers Ici, vers Maintenant, vers cet Espace illimité, juste présent, tranquille, qui embrasse en sa simple majesté tous les "là-bas" et tous les "plus tard". Voyez-vous, cher lecteur, un poil de quoi que ce soit Ici ? Une forme ? Une couleur ? Une structure ? Sans faire appel à votre mémoire ou à votre imagination, pouvez vous dire "jusque là c'est moi, ensuite c'est dehors" ? Pouvez-vous VOIR une frontière entre l'intérieur et l'extérieur ?

Or, en l'absence de toute forme, comment peut-on parler de mort ? De vieillissement ? Peut-on mesurer le passage de ce qui n'a point de forme ? Dans cette ouverture, comment faire la différence entre un instant et une éternité ?

Vous me direz, cet espace est rempli. Rempli d'un tumulte. Soit. Mais vous laissez aller dans cet espace-conscience, sans repères ni soucis "comme un vieillard prenant le soleil" (dixit

Longchenpa), cela n'a-t-il pas pour effet de "mettre de l'huile" dans ce tumulte ? Ce n'est pas le mouvement en lui-même qui fait souffrir, mais l'*idée* que je suis une chose qui bouge, opposée à d'autres. Face à face. Alors que, de fait, nous sommes face à Absence de face. La Face qui ne périt jamais, dont parle le Coran.

Et puisqu'il n'y a nulle forme Ici et Maintenant, il n'y a donc aucune différence entre "vous" et "moi" Ici et Maintenant. En ce sens, vos problèmes sont les miens, et vice versa. Nous sommes un seul Être à mille yeux (des yeux uniques, notez bien), à mille bras, à mille jambes. Tous nos actes sont un seul Acte. Un seul Être - mille fenêtres sur Lui, sur soi, sur le Soi, sur la vacuité, la Nature de Bouddha. Toute expérience est le déploiement de l'Eveil. Hop ! Hop ! Hop !

Un jour, j'avais fait remarqué à Douglas Harding que nous ne sentons pas ce que sentent les autres. A quoi bon alors dire que nous sommes un seul Espace-conscience ? Il répondit : "Certes, certes. Voir Qui je suis vraiment ne permet sans doute pas de sentir ce que sent autrui, mais cela facilite grandement les relations". Mettre de l'espace, du rien, du vide. Ou plutôt, se laisser aller, en acceptant tout, même les crispations et les sensations de peur, parce que l'on VOIT directement, sans l'intermédiaire d'aucune idée ni d'aucune image, que nous englobons tout cela. Nous embrassons tout, que nous le voulions ou non. Alors embrassons-nous du mieux que nous pouvons.

Quand atteint-on l'Eveil ?

Depuis longtemps, le bouddhisme est agité de débats sur les causes et les circonstances de l'Eveil. Dans le bouddhisme tardif, et dans le chan et le dzogchen en particulier, cette tension est au centre de l'enseignement.

Contre les rituels, les yogas et les techniques, le dzogchen ancien va droit à l'essentiel, droit à cet espace à partir duquel nous percevons les choses, espace transparent qui embrasse le samsâra comme le nirvâna.

Cependant, à partir du XII^{ème} apparaît une nouvelle forme de dzogchen basé sur un yoga visant le développement spontané de vision lumineuses à partir de la contemplation du ciel, du soleil ou de l'obscurité. Ces visions sont "spontanées" en ce sens qu'elle ne proviennent ni de l'imagination ni du mental, mais de notre nature de Bouddha inconditionnée. Au lieu donc de changer notre monde en changeant notre façon de voir ce monde, cette nouvelle méthode propose de changer notre monde pour changer notre façon de le voir : le spectacle de ces orbes colorées a, en lui-même, le pouvoir de dissoudre le mental, laissant l'espace transparent de notre nature de Bouddha briller de nouveau.

Au XIV^{ème} siècle Longchenpa, un maître dzogchen virtuose, tente une synthèse de la voie progressive (lamrim) et du dzogchen radical des origines, dans un texte disponible en anglais sur le net, le *Grand Chariot (Shingta Chenpo)*.

Il y présente les thèmes traditionnels du catéchisme bouddhique : la souffrance, ses causes, les conséquences inéluctables des actes (karma) - avec moult détails sur les différents enfers - , la compassion, la concentration, l'interdépendance des phénomènes, la vision pure, les rituels tantriques et les yogas intérieurs... jusqu'au chapitre X (sur un total de XIII), dans lequel il présente la perspective du dzogchen radical. Il invite alors le disciple à "passer le cap". Cette expression revient encore et encore sous sa plume. C'est qu'elle exprime la

philosophie de Longchenpa dans cette œuvre : l'on doit pratiquer méthodiquement les vertus jusqu'à un certain point - une sorte de seuil critique - à partir et au-delà duquel il n'y a plus, du point de vue du pratiquant, ni pratique ni progression. On monte un escalier, on arrive à une porte. Mais, une fois cette porte franchie, il n'y a jamais eu de porte. Autrement dit, il y a bien une voie et des efforts à fournir, il y a des conditions, jusqu'à ce que l'on parvienne à l'Inconditionné. Ce paradoxe est symbolisé dans l'*Avatamsaka Sôtra* par la "Tour des miracles de Vairocana". Vairocana est la personnification de notre nature de Bouddha. Un adepte exemplaire, Soudhana, parvient enfin, après d'innombrables épreuves et pratiques variées, jusqu'à cette tour. Vue de l'extérieur, elle semble avoir une certaine taille; elle est située quelque part dans l'univers, et on peut y parvenir au terme d'un long voyage. Mais, une fois que Soudhana franchit son seuil il découvre, émerveillé, que l'intérieur de la tour est infini, qu'il contient tout, y compris tous les endroits qu'il a parcouru jusque-là. Autrement dit, tant qu'on a pas atteint l'Eveil, cet Eveil apparaît comme un état localisé dans l'espace-temps, produit par des causes précises. Mais, dès que le cap de l'Eveil est franchi, tout a toujours été pur et parfait. C'est d'ailleurs logique, si l'on se souvient qu'un Bouddha est éternel : pour lui, passé, présent et futur sont contemporains. Dès lors, on peut supposer que le maître et les déités que l'adepte rencontre sur la Voie ne sont que la manifestation de son propre Eveil, situé pour lui dans le futur.

Dans la perspective de ce dzogchen progressif, le but de la pratique serait d'atteindre une "masse critique", suffisante pour que notre nature de Bouddha se réveille et poursuive d'elle-même la pratique, ce qui rend crédible la libération en une seule vie (normalement, selon le bouddhisme mahâyâna, il faut des millions de vies successives). L'adepte continue toutefois de pratiquer, du point de vue des autres tout au moins, afin de leur offrir, sans aucune volonté ni plan de sa part, un modèle de la Voie à suivre.

Je suggère que ce "cap" est franchi lorsque l'on retourne la flèche de son attention de 180°. On passe alors la Porte, et l'on voit que l'on a jamais été nulle part, mais plutôt que tout les lieux et tous les états ont toujours reposé en nous, en cet espace. Du point de vue de la troisième personne bien sûr, je suis une chose parmi les choses, contenue dans l'univers. Mais du point de vue de la première personne, c'est moi, en tant qu'espace-conscience, qui contient l'univers. "Misère du petit, grandeur du Grand" pourrait-on dire en paraphrasant Pascal.

Le "cap" est différent pour chacun, de même que la durée du voyage. Mais le but est le même : *voir* (et non pas croire, imaginer, penser ou visualiser) Qui je suis vraiment, voir cette Absence au-dessus des épaules, Absence qui accueille toutes les voies, spirituelles ou non.

Car l'essentiel est Ici. L'essentiel est attention à ce qui est, et non à ce qui devrait être. Juste une conversion du regard de la conscience vers elle-même, en un instant. Le Diable se cache dans les détails, dit-on. "Elémentaire..." dit Holmes. "Evident !" ajoute Ramana... Encore faut-il avoir l'humilité de se rendre à cette évidence ! Pour certains, cela peut durer fort longtemps à ce qu'il semble. Mais peu importe la durée et peu importent les quantités. Toute Voie, directe ou non, artificielle ou spontanée, est une manière dont l'Être éternel se découvre lui-même. Toute Voie se parcourt Ici, dans l'absence de tête au-dessus des épaules.

Le grand oiseau Garouda plane sans effort, depuis toujours, dans l'espace limpide. Car il est né dans l'azur. Cet espace est son œuf, sa matrice et sa mère. Puisse-t-il lui rendre hommage !

"Je" est-il le Soi absolu ou juste une entité psychique ?

Pour moi, me recueillir sur le "je" est la "pratique" la plus sublime. C'est sans doute une pratique, car elle peut être répétée jusqu'à ce que cette Présence soit reconnue dans sa permanence, jusque dans les activités les plus banales, jusque dans la maladie, la souffrance et la déchéance physique.

Elle est bien difficile à décrire, pourtant ! Trop proche, trop simple, trop facile. Les seuls obstacles à cette écoute sont les préjugés sur ce que nous croyons être. D'où l'importance de la réflexion, réflexion qui est rapidement dépassée et consumée dans le "je", un peu comme une allumette dans le feu qu'elle a servi à allumer.

On ne peut pas le prouver. Mais il suffit, pour l'éprouver, d'énoncer mentalement "je". En fait, le mental ne peut pas dire "je". Dès que l'on énonce ce mantra, en effet, le mental est attiré comme un aimant vers sa source et s'y dissout sans tarder. Cette présence résonne alors comme une basse continue, constante à l'arrière-plan de toute expérience. En réalité, elle a toujours été présente. Mais comme le montre l'expérience, ce qui est toujours présent disparaît de la conscience mentale, comme un ciel que l'on ne voit plus à force de le voir. Le mental ne peut saisir que la nouveauté et les variations. D'un point de vue darwinien, c'est là sa fonction : avertir l'individu de tout changement pouvant constituer une menace, trier et simplifier pour économiser de l'énergie. Mais le prix à payer pour cette survie de l'individu et de son espèce est l'oubli du Soi véritable, qui est cette présence ininterrompue.

En disant "je", on ne pense à rien. Il y a purement et simplement identité du sujet et de l'objet, par une simple conversion de soi vers soi. On ne crée aucun nouvel objet, mais l'on s'éveille plutôt à ce qui a toujours été là, à quoi nous avons toujours été absents.

Cette présence à la Présence est suffisante pour purifier ce qui doit et ce qui peut l'être. Contrairement à d'autres, je ne crois pas que l'on puisse totalement s'affranchir de l'ego, du mental, dès cette vie. Je peux savoir que je ne suis pas tout cela. Mais, comme le corps n'est que l'autre face de l'ego, l'ego est présent tant qu'il y a un corps. D'ailleurs, cet égoïsme naturel n'est pas nécessairement un mal. Il est une étape nécessaire au contraire. Sans lui, il n'y aurait ni individualité ni liberté. Une conscience pure ne vit rien, si elle vit tout. A quoi pourrait bien ressembler l'expérience d'une conscience qui connaîtrait toutes les choses en leurs détails, sous tous les rapports, sans jamais s'identifier un tant soit peu à aucune ? Ne serait-ce pas de l'inconscience ?

Mais il est vrai que ce "je suis untel" qu'est l'ego doit être dépassé vers le "je" pur, immense et ainsi inclusif et de l'ego et de tout. Quoiqu'il en soit des interprétations sur la possibilité de tel ou tel idéal spirituel, en effet, l'essentiel demeure le "je". On peut très bien s'en contenter. C'est même recommandé. Cette pratique n'implique pas d'être croyant, ni athée. C'est un peu des deux, comme on voudra. Je ne crois pas que ce soit essentiel, comme le montre l'existence de véritables spiritualités athées, le bouddhisme en est l'exemple principal.

Le "je" est l'absolu. Non pas, peut-être, "je suis l'absolu", mais "je suis" est l'absolu. D'ailleurs, dans la tradition judéo-chrétienne, "je suis" est le nom secret de Dieu, Iahvé. Quand Jésus affirme : "Je suis la Voie, la Vérité et la Vie", ne doit-on pas comprendre "Le "je suis" est la Voie, la Vérité et la Vie" ?

La Reconnaissance - le shivaïsme du Cachemire - ne dit pas autre chose : "Le sujet connaissant est cet état de la conscience qu'exprime la pensée 'je suis', indépendamment de toute référence aux moyens (associés au) connaissable, etc." Le commentaire explique que l'acte de conscience "je suis" est prise de conscience globale - "je" en sa plénitude (*Tantrâloka*, 125b, trad. A. padoux). C'est la connaissance même par laquelle Dieu se connaît lui-même. C'est donc la connaissance parfaite. Pourtant, elle ne se compare à rien, puisqu'il n'y a rien d'autre. Ce n'est pas "je suis tout", ou "je suis Dieu" mais, simplement, "je".

Ramana Maharshi dit "Je suis je", souvent traduit en anglais par "I-I". Mais laissons la parole à ce sage incomparable :

"Quand on s'interroge mentalement 'Qui suis-je', le "je (suis untel)" se dissout quand on atteint le Cœur. Au même instant, la Réalité se manifeste (litt. "brille") comme "je suis je". Bien qu'il apparaisse ainsi (comme s'il était une chose nouvellement produite), ce n'est pas le "je" artificiel, mais l'Être parfait, le Soi absolu". (*Ulladu Narpadu*, 30).

"D'où surgit ce "je" ? Cherchez en vous-mêmes ! Alors, ce "je" disparaît. Voilà ce qu'est la quête de la connaissance. Quand ce "je" disparaît, apparaît spontanément un "je suis je". Il est parfait (litt. "complet", *pûrnam*). " (*Upadesa Undiyar*, 17-20).

"Quand le 'je (suis untel)' disparaît dans sa source, un 'je suis je' apparaît de soi-même et sans interruption. C'est le Cœur, l'Être Suprême infini." (*Upadesa Saram*, 20).

On ne peut guère être plus clair. Mais pour ceux qui douteraient encore que la pratique qui consiste à énoncer mentalement "je" est la voie royale vers le Soi, le Maharshi ajoute :

"Si vous trouvez la voie de l'investigation rationnelle trop ardue, vous pouvez répéter "je, je". Et cela vous conduira au même but. Il n'y a aucun mal à utiliser "je" comme mantra. Parmi les Noms de Dieu, c'est le premier." (*Day by day with Bhagavan* 8/5/46)

Et lorsqu'on lui demanda "Comment le Nom ("je") peut-il être un moyen de réalisation ?", il répondit : "Le Nom originel s'énonce sans trêve, de lui-même, sans effort de la part de l'individu. Le Nom est *aham* - "je". Quand il se manifeste il devient le "je" artificiel (l'ego, *ahamkâra*). La répétition orale du Nom mène à la récitation mentale, qui se résorbe finalement dans la Vibration éternelle." (*Talks*, n°591)

La conscience du Soi doit-elle être ininterrompue ?

Lorsque l'on découvre la Vision de l'absence de tête Ici, au-dessus des épaules, ou bien - ce qui revient finalement au même - la conscience pure de soi, on se demande souvent comment faire pour faire durer cet état. Parce qu'on y expérimente une joie et une paix sans mesure et, surtout, sans cause objective. Ce bien-être ne dépend que de lui-même. Il est donc gratuit et toujours disponible. Sauf que l'on a inmanquablement l'impression d'en sortir, on ne sait comment, par distraction sans doute. Pourtant, c'est le Soi. Ce n'est ni ceci ni cela. C'est tout, et ce n'est rien. Comment diable peut-on délaissé ce délicieux "rien" ? Parce que nous en faisons un état, une chose. Nous réifions, comme disent les philosophes d'aujourd'hui, cette parfaite ouverture, cette fluidité sans le moindre grumeau. Dès lors, il semble raisonnable d'aspirer à ne plus objectiver, à ne plus quitter ce non-état.

Ceci étant, à mieux y réfléchir (activité vitale trop souvent dédaignée par nos contemporains), qu'est-ce que cela peut bien changer ? Comment la conscience - l'absence de visage Ici - pourrait-elle cesser ? Et qui serait le témoin de cette cessation ? De toutes les façons, qu'on le voit ou pas, personne n'a de tête Ici. Comme dit Douglas Harding, nous sommes bâtis de cette manière, c'est un *fait*, une réalité. Eveillé ou endormi, la réalité est la réalité. Vaguement initié seulement ou parfait profane, telle reste notre situation : nous ne sommes jamais nulle part. Suspendus, flottants, et insubmersibles tout autant, si vous préférez. Tomber où ? Avoir une tête, oui. Mais où ? Ici ? Dans cet espace à partir duquel vous percevez ces mots ? Allons-donc ! Une tête ne perçoit rien, encore moins des mots.

A fortiori, une fois que l'on a "vu" cet espace, à quoi bon vouloir le prolonger ? N'est-ce pas là un acharnement inutile, voire nuisible ? Ne vaut-il pas mieux se laisser aller, laisser là, devant, tous soucis et inquiétudes ? De plus, cette vision ne voit rien. Pas de forme, pas de changement. Donc pas de temps. Comment alors peut-on affirmer : "Durant cet instant, durant cette heure, durant ce jour, j'ai vu" ? N'est-ce pas une simple erreur due à une habitude, une façon de parler ? Et puis, chacun pourra constater que le "je" - la conscience de la conscience de la conscience - est toujours présent, même si l'on continue d'entonner la rengaine du "Mais ça ne dure pas !" De fait, n'entendez-vous pas cette résonance ininterrompue, ce choc - rien - miraculeusement se répétant à chaque instant ? Comment pourrions-nous même nous lamenter, si vraiment ce Néant venait à cesser ?

Bref, que l'on voit "toujours", "une fois" ou même jamais, cela ne change rien à cette essence capable de changer tout, et plus si affinités. Mais rassurez-vous, cette demeure n'est guère exigeante. Omnisciente, elle ne voit rien. Inutile donc de vous soucier de votre apparence, même de votre intérieur. C'est elle, l'intérieur. C'est elle, qui vous explore et vous découvre, sonde et éprouve sa richesse à travers les mille fenêtres de nos visages.

Or, si l'on se lâche ainsi, l'émerveillement ne fait que croître et durer plus, si cela avait un sens.

Le "je" est-il la fin de l'ignorance où son fondement ?

L'acte de conscience "je" - pur de toute qualification - est-il la connaissance absolue ou non ? Je souhaite revenir ici sur les origines de cette notion dans l'histoire de la pensée en Inde, histoire souvent ignorée par les adeptes des différents sages contemporains. Or, il me semble que cette histoire offre un éclairage indispensable sur la question.

Le Yoga est, avec son pendant théorique le Sâmkhya, l'une des plus anciennes philosophies brahmaniques. Ce binôme se fonde sur l'expérience, la raison et la révélation relative à soi contenue dans les Upanishads pour libérer la conscience de ses identités factices. De ce point de vue, le Sâmkhya est l'un des ancêtres du Vedânta non-dualiste de Shankara.

Selon le Sâmkhya, le « je suis » (*asmitâ*), éprouvé à l'état pur par l'adepte du yoga dans certaines méditations, est la manifestation première de l'ignorance (*avidyâ*) qui nous fait confondre la pure conscience avec le corps, les sensations et les pensées. L'ignorance est en effet manifeste en tant qu'émotion perturbatrice (*klesha*, terme bouddhiste). Or, le « je suis »

est l'émotion perturbatrice fondamentale : attachement et aversion reposent sur le « je suis ». Le "bavardage mensonger" (*prapanca*) prolifère à partir de lui.

Selon Patañjali (*Aphorismes sur le yoga*, 2.6) : « Le « je suis » est l'apparence [trompeuse] d'une identité entre le pouvoir du percevant [la pure conscience] et ce qui sert à percevoir [c'est-à-dire le psychisme, *citta*] ». Autrement dit, le « je suis » est à la base de toutes les souffrances, il est la manifestation concrète de la confusion dans laquelle nous nous égarons à chaque instant.

Pourtant, et toujours selon Patañjali (1.17 et 36), le « je suis » est aussi l'ultime étape du retour vers la pure conscience, la dernière étape de la contemplation "réflexive" (*samprajñāta-samādhi*). Car ce samādhi ayant pour objet le sujet qui médite (*grihītā*), le sentiment du « je suis », est le « psychisme unifié », parvenu donc au terme de son effort de concentration. Le commentateur Vyāsa précise : « Ainsi amené à coïncidence avec le « je suis », le psychisme, pacifié et sans limite comme un océan dépourvu de vagues [Doit-on le rapprocher du 'sentiment océanique' de R. Rolland ?], devient pur sentiment du « je suis »" (trad. M. Hulin).

Le « je suis » relève donc du psychisme (*citta*, qu'on traduit aussi parfois par 'conscience') et non pas de la conscience - *cit*, rendu souvent par 'pure pensée' ou 'pure conscience' ; à ne pas confondre avec *shuddhacitta*, 'psychisme pure', qui justement serait le psychisme épuré de toute émotion particulière, et adonné à la seule émotion primordiale du « je suis ».

Par conséquent, selon le Sâmkhya-Yoga, le « je suis » est tantôt décrit comme le point d'entrée dans le samsâra, tantôt comme son point de sortie. D'où une ambiguïté centrale : Ce « je suis » est-il l'ego pur, le Soi (*âtman*) ou bien le sens du "moi" et du "mien" (*ahamkâra*) ? Mais il est clair qu'il n'est pas le principe ultime, il n'est pas la conscience pure. Selon Michel Hulin « le « je suis » apparaît comme le cœur de la nescience ou comme son ultime et transparente expression ».

Si à présent nous nous tournons vers le sage contemporain Ramana Maharishi (dans *Qui suis-je ?*), nous lisons que la conscience "je" équivaut à l'idée que "je suis le corps", racine de toute souffrance.

Mais il dit aussi que, si l'on se recueille sur le sentiment du "je", sans aucune autre pensée, "une illumination non-verbale de la forme "je suis je" brillera dans l'esprit. C'est-à-dire que la pure conscience illimitée et indivise brillera spontanément." (« there would shine in the Heart [=psychisme, *citta*] a kind of wordless illumination of the form 'I-I'. That is, there would shine of its own accord *the pure consciousness which is unlimited and one* »).

Donc, à première vue, le "je suis" est selon lui la pure conscience. Mais juste après, le même texte ajoute ceci : "... et à la fin, la pensée ultime "je" s'éteindra, comme un feu consume le camphre." ("and at the end the final thought, viz. the 'I'-form, also will be quenched like the fire that burns camphor").

Ce qui signifie deux choses: D'une part, le "je suis" n'est pas l'expérience finale et définitive. Or, le texte affirme nettement que le « je suis » est la pure conscience infinie. Donc la pure conscience n'est pas l'état ultime ; D'autre part, de même que le camphre est brûlé dans le feu qu'il a lui-même servi à allumer, de même le « je suis » finit par être consumé dans l'expérience qu'il a lui-même induite et alimentée.

Mais cela pose un problème. On peut à première vue admettre que l'état ultime soit un état de pure conscience, c'est-à-dire sans conscience *de soi*, car comme dit le Sâmkhya, tout « je suis » est potentiellement un « je suis ceci ou cela ». Cependant d'un autre côté le Sâmkhya, et surtout Ramana, identifient « je suis » et conscience *pure*. Donc, si dans l'état ultime il n'y a plus de « je suis », il n'y a plus de conscience : ni conscience d'objet, ni conscience de soi. *Mais comment une expérience sans aucune sorte de conscience est-elle possible ?*

La solution, en ce qui concerne Ramana, me semble être de dire que c'est seulement la pensée discursive "je" qui disparaît, elle qui avait dans un premier temps servi à "allumer" le feu de la pure conscience au sein du mental. Cet acte "je", verbal, se consume dans son arrière plan non-verbal, un peu comme un chanteur indien qui chante la tonique "sa", laquelle finit par se perdre dans le "sa" joué en arrière-plan par la *tampoura*.

Retenons simplement que le "je" n'est pas une chose, une entité ou une substance, mais un **acte**. La plupart des objections bouddhistes contre le "Soi" ne le concernent donc pas.

Voulant éviter ces mêmes objections, le Vedânta non-dualiste ne parle pas du « je suis ». Seule la conscience pure (*cit*) est admise. Mais cette conscience est absolument sans dualité. C'est une lumière sans cause, mais aussi sans réflexivité. Simple manifestation, elle ne se représente pas elle-même, elle n'a pas conscience d'elle-même, sans quoi elle ne serait pas une et sans second. Une sorte de conscience inconsciente, donc !

D'ailleurs, la *Reconnaissance* critique cette formulation. Si l'état ultime est pure lumière, sans ressaisissement, elle ne vaut pas mieux que l'espace, un miroir ou un cristal, dit Utpaladeva. Ce qui est propre à la conscience, ce ne sont pas en effet sa transparence ou sa clarté, mais sa capacité innée à se *ressaisir*, tantôt parfaitement (c'est le « je suis »), tantôt imparfaitement (c'est le « je suis ceci...cela »).

Selon le bouddhisme, tout cela n'est *a priori* qu'illusion (je dis *a priori* car les Bouddhistes n'ont, à notre connaissance, jamais répondu à cette philosophie). En particulier, le Madhyamika « conséquentialiste » (*prâsangika*), affirme non seulement il n'y a aucun « je suis » réel, mais encore qu'il n'y a pas non plus de conscience ultimement existante. Il réfute ainsi la conscience de soi comme étant contradictoire.

De fait, dire que la conscience se connaît immédiatement elle-même, sans séparation en un sujet et un objet, c'est énoncer quelque chose d'impossible, comme prétendre qu'une lame pourrait se trancher elle-même, ou qu'un doigt pourrait se toucher lui-même.

Ceci dit, il me semble que cette dernière analogie n'est pas pertinente, car « toucher », c'est sentir. Or, je peux sentir un objet avec mon doigt, mais je peux aussi sentir mon doigt lui-

même. D'ailleurs, quoi que je sente « avec » mon doigt, je ne sent au fond que mon doigt tel qu'il est affecté par les objets.

Mais ils avancent une autre objection : vous dites que la conscience de soi est comparable à une lampe qui s'éclaire elle-même tout en éclairant les objets. Mais c'est mal parler. Car la lampe, c'est la lumière. Mais la lumière n'éclaire pas la lumière : la lumière n'est pas rendu lumineuse par la lumière, sinon il y aurait régression à l'infini. De même, la conscience ne peut être établie par une autre conscience, car dans ce cas il y a aussi régression à l'infini. Donc la conscience, qui ne peut être prouvée (c'est-à-dire connue) ni par soi ni par un autre, est impossible, telle « la fille d'une femme stérile ». Elle n'est donc qu'un néant.

Mais mille raisons ne peuvent rien contre un seul fait. Or, comme en témoignent notre expérience immédiate, la conscience est l'acte de se connaître, évident et indubitable. Elle n'est pas comme une lame de couteau, une lampe ou ma main. Ni même comme l'espace ou un miroir. En fait, elle est singulière, unique en son genre. Heureusement, elle est facile à trouver ! Il suffit de prendre conscience de soi, sans "pourquoi" ni "comment".

Y a-t-il un au-delà de soi ?

Dès lors que l'on pose un état comme étant l'absolu, le principe ou le fondement, il est naturel de se demander ensuite "quel est le fondement de ce fondement" ?

On dit souvent que dans l'Inde, le bouddhisme est l'initiateur de l'idée que le Soi (*âtman*) n'est pas l'absolu. Mais en fait, tout dépend de ce que l'on désigne par ce terme. Dans le Veda lui-même - corpus de base du brahmanisme - le mot *âtman* a bien des sens, souvent contradictoires et correspondants à différentes phases d'un processus dialectique.

De la sorte, ce mot en est très tôt arrivé à perdre complètement son sens originel, pour désigner un principe abstrait, quelque soit ce principe par ailleurs - ce peut être le corps, le souffle, les organes des sens, le mental, la lumière, l'espace ou le temps.

Les textes les plus tardifs du Veda des brahmanes, à savoir les Upanishads, jouent déjà sur cette abstraction, pour amener l'auditeur à dépasser tout ce qu'il conçoit comme étant un "soi" ou un substrat quelconque : "Ce n'est pas cela... pas cela (non plus)" selon la formule fameuse d'une des plus anciennes Upanishads.

Ainsi, il est précisé dans la *Maitrî Upanishad*, que le Soi "non-manifeste" (*avyakta*) est « vide, sans soi (*nirâtman*), infini, indestructible, permanent, éternel, non-né, indépendant (*svatantra*), il se tient dans sa propre grandeur... » Ce passage est intéressant, car il montre que le Soi est sans soi, d'une part, mais aussi qu'il est libre. Or, ces thèses sont centrales dans le Shivaïsme du Cachemire. Selon Abhinavagupta en effet, le Krama est la tradition shivaïte la plus relevée. Or, dans toutes ses écritures il est affirmé que la conscience ultime, le Soi absolu est "sans nature propre" (*nihsvabhâva*), à l'image d'un ciel vide (*khavyoman*). Quand à la liberté (*svâtantrya*) elle deviendra la thèse cruciale de la pensée d'Abhinavagupta.

Dans cette même Upanishad, il est dit juste avant ce passage que, dans le yoga, « il y a *disparition du soi (nirâtmakatvam)*, l'*âtman* n'étant plus, on en vient à ne plus éprouver ni joie ni peine et l'isolement libérateur est acquis. »

Comme le note Lillian Silburn, pour les Upanishads les plus tardives, le salut est par-delà le Soi, dans la "Personne" (*purusha*, qui n'a rien d'un individu!). Seule la Personne transcende le Samsâra. Dans ce même texte, on peut encore lire ceci : « Lorsque par l'intermédiaire de l'*âtman*, grâce à l'annihilation du mental, il voit l'*âtman* resplendissant, plus ténu que la ténuité même, alors il est dépourvu de soi et parce qu'il est tel il doit être conçu comme illimité et sans origine. » Donc, seul le soi immanent au devenir est anéanti, anéanti dans le Soi, comme le camphre dévoré par le feu qui le nourrit.

Dans la *Taittirîya Upanishad*, on trouve dans la même veine la thèse selon laquelle l'existence vient de la non-existence : « A l'origine, l'être fut produit à partir du non-être. Il se fabriqua un soi et fut nommé en conséquence 'bien fait' ; acquérir cette essence, c'est acquérir la félicité. Quand on découvre une fondation dans ce qui est invisible, indéfini, sans base, *sans soi (anâtmya)*, on parvient alors à l'absence de crainte ».

On s'aperçoit, en lisant ces textes et bien d'autres, que les frontières entre les différents courants philosophiques de l'Inde ancienne sont beaucoup moins nettes qu'on ne le pense habituellement.

Seulement, le shivaïsme a su absorber ces différents climats existentiels, tout en conservant sa structure liturgique et mythologique propre. Alors que le bouddhisme ne pouvait pas se permettre d'être aussi inclusif sans par là risquer de perdre son identité, laquelle reposait justement sur l'idée de la non-identité ! C'est peut-être l'une des raisons qui ont concouru à sa disparition en Inde.

La méditation

Se concentrer, c'est être distrait

L'autre soir, je réfléchissais sur les instructions du dzogchen et du mahâmudrâ (autre tradition bouddhiste très voisine, mais d'origine plus nettement indienne). Selon elles, tous les préceptes se résument à un seul : "*Ne pas méditer, ne pas être distrait*". Mais, en fait méditer et être distrait, cela revient au même. Méditer, en effet, c'est se concentrer sur quelque chose, sur un objet grossier ou subtil. Mais cela, c'est ce que nous faisons à longueur de journée. Nous passons notre temps à *saisir* tel objet, telle image mentale, telle sensation. Ou bien, nous cherchons à nous en dé-*saisir* en la repoussant, ce qui revient au même. Dans tous les cas, il y a "*saisie*", c'est-à-dire contraction de la conscience et de l'attention. Or, c'est cela la cause fondamentale de toutes les souffrances. On se replie, on devient rigide, immobile, pétrifié, inerte, mécanique. Le "but" de la contemplation, assise ou non, est justement de relâcher cette

emprise, de relaxer cette tendance à fixer notre attention sur telle ou telle chose, à se fragmenter, se compartimenter, se diviser. Se délivrer, c'est simplement s'affranchir du réflexe de se focaliser sur un point, sur une zone, en excluant le reste. L'attention redevient alors spatiale, ouverte, sans point de référence, sans but ni repère.

Par conséquent, *méditer*, se concentrer, c'est être *distrain* de cette ouverture, de ce regard panoramique, flottant.

Il s'agit donc de laisser cette compulsion à saisir se détendre, en se laissant aller, et en laissant aller tout ce que l'on sent, imagine ou pense.

Observer les pensées ou observer celui qui observe ?

Deux possibilités s'offrent à celui qui souhaite se délivrer des pensées (et de tous les phénomènes en général) :

- soit il peut **observer les pensées**. C'est la voie du mahāmudrā de Gampopa. En observant les pensées sans les manipuler, par une attention sans intention, les pensées se calment peu à peu et la connaissance non-duelle se fait jour.

- soit **observer d'emblée celui qui observe**. C'est la voie du dzogchen de Longchenpa. En se laissant aller dans cette vision de celui qui voit, on s'établit d'emblée dans la connaissance non duelle, sans jamais se préoccuper des pensées.

Ce dernier le confirme dans ses œuvres, comme le *Trésor de l'Élément Réel (Chöying Dzöd)*. Dans sa biographie intérieure, il interroge Vajra Yoginī, personnification de la connaissance non-duelle :

""Lorsque j'introduis mes disciples à leur vraie nature, dois-je leur prescrire de demeurer dans la nature incréée de la pensée, ou bien de laisser l'esprit sans juger d'aucune manière ?" Elle répondit : "A quoi bon calmer les pensées ? Introduit-les à la vaste étendue de la connaissance non-duelle [yéshé]!"" . (*A Marvelous Garland of Rare Gems*, p.111).

La *première méthode* ici mentionnée est l'accès direct à la connaissance non-duelle par le retournement de l'attention - sans intention - vers sa source.

La *seconde méthode* est celle de l'attention aux pensées : on observe l'esprit ordinaire ; alors que dans la première méthode, on se situe dans la connaissance non-duelle qui se connaît elle-même. Cette simple reconnaissance suffit à "purifier" ce qui doit l'être.

On peut rapprocher cette opposition de celle que Douglas Harding établit entre Krishnamurti - partisan de l'observation neutre des processus mentaux - et Ramana Maharshi - partisan de l'observation de l'Observateur. La première voie est *psychologique*; la seconde est... *noétique* (?). Mais les deux voies sont graduelles, en ce qu'elles requièrent toutes deux que l'on pratique encore et encore.

Simplement, dans la voie psychologique, on se situe par rapport au mental. Dans la voie noétique, on se situe dans l'étonnement, dans ce que certains mystiques néoplatoniciens ont appelé "la fine pointe de l'âme", dans "l'Un de l'âme", qui n'est pas l'âme. Ainsi, notre

expérience de notre vraie nature, de l'essence de notre âme, ne progresse pas. Mais en demeurant en elle, notre mental - notre âme - progresse.

Qu'est-ce que la méditation ?

On entend souvent dire que les textes "non-dualistes" (qui enseignent que nous sommes le Soi ou la Nature de Bouddha à laquelle nous aspirons) ne sont que des **cartes** indiquant le chemin à suivre et la manière de pratiquer. Le sommet de cette pratique serait le "*samâdhi* sans constructions mentales" (*nirvikalpasamâdhi*). D'où l'importance de la méditation, seule capable de nous amener à vérifier expérimentalement ce dont parlent les textes non-dualistes.

Or, comme le fait remarquer le sage auteur de la *Doctrine secrète de la déesse Tripurâ (Tripurârahasya)* en son chapitre dix-septième, la vie quotidienne est pleine de circonstances où disparaissent spontanément les constructions mentales, sans pour autant entraîner la "disparition" de la conscience comme dans le sommeil profond où dans l'évanouissement. Autrement dit, des "samâdhi sans construction mentales" spontanés. Par exemples : une étreinte passionnée, la satisfaction inespérée d'un désir, une rencontre à couper le souffle, une mauvaise nouvelle. Bref, tous les intervalles, les discontinuités, les ruptures : entre veille et sommeil, entre une pensée et la suivante... Car la vie mentale et corporelle est discontinue. Et dans ces intervalles, l'on est pas pour autant inconscient.

Pourtant, ces extases passent inaperçues. Pourquoi ? A cause de l'ignorance intellectuelle, consciente. En effet, tant que l'on est pas persuadé que dans ces intervalles se révèle notre Soi, on les vit sans les vivre. Au contraire, une fois informé de leur nature, on peut se laisser aller en eux, de manière à ce qu'ils imprègnent peu à peu toutes nos pensées et perceptions. Evidemment, les pensées sont variées, alors que ces intervalles ont une seule saveur, celle de la prise de conscience émerveillée de ce "je-ne-sais-quoi" que l'on appelle le Soi.

Par conséquent, le "samâdhi sans constructions mentales" n'est pas, en lui-même, libérateur. Il ne le devient que s'il est cultivé par un intellect informé de sa nature. Alors la pensée se dissout en lui, en Elle, dans le même temps qu'elle s'y trouve renouvelée.

La méditation sans pensées ne suffit pas. Il faut au préalable lire et réfléchir. "*Seule la reconnaissance (pratyabhijnâ), expérience qui comporte des constructions mentales (savidyalpa), peut tarir cette source de la transmigration qu'est la connaissance incomplète.*"

A la limite, comme dit plus loin le sage, aucune méditation délibérée n'est nécessaire. Cela peut même être une impasse, qui consiste à croire que les pensées et les sensations "cachent" la conscience sans pensées pleine de félicité.

En réalité, comme l'affirme ici le roi Janaka "*Qu'est-ce donc que cette confusion qui s'empare encore de mon esprit ? Je ne fais qu'un avec la félicité absolue du Soi. Qu'ai-je donc à entreprendre ? Qu'y a-t-il, pour moi, à atteindre ? Où et quand pourrais-je obtenir quelque chose que je n'ai pas déjà obtenu ? A supposer que cela ait lieu, comment ce gain serait-il réel ?*"

L'effort pour discipliner l'esprit est vain. Tout ce qui apparaît, apparaît dans la conscience et n'existe qu'à travers elle. De plus, toutes les apparences sont identiques à l'Apparence. Toute expérience, avec ou sans construction mentale, est donc expérience du Soi. Et cette diversité, après tout, n'est que l'effet de son libre désir. A quoi bon se fatiguer pour "stabiliser" un "état

naturel" (*svasthyā*) factice. Le véritable état naturel est le Soi, toujours déjà présent. En le reconnaissant par la lecture, la réflexion et le laisser-être, sans forger d'étapes arbitraires ou de dualité entre "théorie" et "pratique", toute activité est graduellement transformée. Cette transformation se traduit par une paix intérieure et une certitude croissante. Elle ne peut se mesurer de l'extérieur ou par des expériences visionnaires ou soi-disant miraculeuses qui peuvent toujours être reproduites artificiellement. Le véritable "accomplissement" (*siddhī*), c'est la conviction que nous ne sommes rien de tout cela.

Voilà la véritable "délivrance-dès-cette-vie" dont parlent les textes non-dualistes.

Pourquoi sommes-nous distraits ?

Le phénomène de la distraction est l'un des thèmes incontournables de la littérature contemplative, en Orient comme en Occident. Le plus souvent, elle est décrite comme un défaut, comme un manque d'attention qui nous prive de la meilleure compagnie qui soit, que l'on nomme celle-ci Dieu, Soi ou Nirvāna - peu importe. La distraction serait comme une voleuse, à combattre par tous les moyens. Ainsi les hommes ont-ils imaginés d'innombrables méthodes pour remettre l'attention sur le droit chemin, sur l'objet à contempler. Les uns jeunent, les autres veillent. Certains ont crus bon de s'attacher à des cordes, d'autres ont espéré un remède chimique. Quelques uns, enfin, ont choisi de ruser en constatant que l'esprit est attentif à ce qu'il désire. C'est la stratégie tantrique, et la raison d'être de ses visualisations érotiques. L'attention est désir, et le désir est manque. Il suffit donc de présenter les choses - LA chose - sous un jour désirable. Mais la parfaite concentration, la focalisation "unipointée" ne finit jamais de se faire désirer. Si bien que l'on finit par retomber sur des conseils du genre : "Il faut faire attention à faire attention !", injonction impossible à réaliser et impossible à rejeter, source d'angoisses que chacun gèrera comme il pourra...

Sur le plan éthique, les conséquences de la distraction sont partout condamnées. Pascal en vient à définir la vie de l'homme sans Dieu - la misère de nous sans Lui - comme une suite de distractions. La vie profane est divertissement; la vie sacrée est concentration. Du multiple à l'un. Il faut rester sur ses gardes, veiller comme le chat sur le trou de la souris. L'ennui, c'est que ceci n'est rien d'autre qu'une prison. Une prison pour Dieu, pour le Soi ou pour le Bouddha, mais une prison quand même. Or, comme dans toutes les prisons, le surveillant est au moins aussi privé de liberté que son surveillé. On fait attention, au prix de sa liberté présente, pour le bénéfice d'une hypothétique liberté future.

Observons la concentration de plus près. Il s'agit de focaliser son attention sur un même objet, sans discontinuer. C'est la définition que donne le yoga classique du fameux *samādhi*. Mais focalisation signifie aussi contraction. Donc effort et douleur. Et lien. Être concentré sur ceci, c'est être distrait de cela. Or, n'est-ce ce pas ce que justement nous faisons à longueur de journées ? Notre vie de sujet ne peut-elle pas se décrire comme une succession de concentrations plus ou moins longues, plus ou moins intenses ? Des visages, des sensations, des idées, des souvenirs... Parfois mêmes, nous restons sur une idée plus que de raison, trop longtemps pour que cela reste agréable. Nous sentons alors l'urgence d'une distraction, d'un oubli. Changer de disque. Borges, je crois, décrit le cas pénible d'un homme ayant une parfaite mémoire - ce qui, du reste, nous montre ce que serait l'horreur d'une conscience omnisciente, d'un regard qui verrait toutes choses à tout instant. La concentration ne semble donc pas désirable absolument, mais seulement lorsque son objet l'est. La distraction peut

donc, en ce sens, être une libération. Méditer, c'est parfois ruminer, et c'est parfois insupportable.

Mais regardons-y encore de plus près. Concentration et distraction sont deux facettes de tout acte mental, avons-nous dit (et c'est pourquoi le yoga classique affirme qu'il y a du samâdhi dans chaque état psychique). Faisons maintenant un pas de plus : être concentré sur un objet, c'est souffrir. Ou, du moins, s'identifier à lui et devenir un objet. Comme tout objet est limité, toute concentration est source de mal-être et d'esclavage. La distraction, au contraire, me délivre de cette tension arqueboutée sur l'objet, et me jette dans... quoi ? dans l'espace de conscience de soi - conscience pure de soi, sans identification à aucun objet. Les *Stances sur la Vibration* l'affirment, à contre-courant des autres traditions : lorsqu'on est distrait d'un objet dans lequel nous étions comme absorbés, cette distraction est arrachement à la finitude de l'objet (fut-ce un état de calme douillet) et réveil fulgurant à ce regard sans visage qui est notre vrai visage. Voilà pourquoi les maîtres chan criaient, voilà pourquoi les maîtres dzogchen crient - p'hat ! - pour éveiller leurs ouailles à leur face immaculée. Voilà la raison secrète pour laquelle nous cherchons l'ivresse et le mouvement. C'est une purification. Un retour à l'espace. N'importe quel méditant a fait cette expérience : vous vous concentrez, et c'est à l'instant où une porte claque que la lumière intérieure semble s'allumer.

Le sens ultime de la distraction, c'est que nous ne sommes rien de ce que nous pouvons penser, faire, ou méditer. La distraction est pure liberté. Pussions-nous y être attentifs !

La Reconnaissance

Le vin est-il Dieu ?

Dans les philosophies de l'Inde, en général, on entend dire que l'ignorance (*a-jnâna*) est la cause du samsâra. Le samsâra, c'est le cycle des renaissances et des morts, dans lequel on transmigre depuis des temps sans commencement. C'est le devenir foncièrement douloureux dénoncé par le Bouddha.

Mais qu'est-ce que l'ignorance ? Et l'ignorance de quoi ? La réponse de la philosophie du shivaïsme du Cachemire est originale. Le samsâra, c'est être égaré (*mohita*) par les dieux. Qui sont les dieux ? Les organes de notre corps (œil, etc.) et nos facultés mentales. Plus la plus grande déesse, la déesse suprême : la conscience. Et nous-mêmes sommes le grand dieu, le Seigneur suprême. Mais, faute de savoir cela, faute de le reconnaître ou de le connaître pleinement, nous sommes pour ainsi dire les victimes de nos propres pouvoirs, de notre puissance infinie, c'est-à-dire de notre liberté. Tout ce que nous vivons est notre libre création, d'instant en instant. Mais, faute de le reconnaître, cette rêverie tourne au cauchemar. Nous nous identifions au produit de notre imagination, tel un peintre effrayé par ses propres toiles.

Cette peur, cette crainte (*shankâ*) sont omniprésentes dans notre vie. Transmigrer, dit

Kshemarāja, c'est errer, hanté par des doutes sans fin engendrés par les enseignements religieux, eux mêmes engendrés par la peur. Ainsi, la crainte nourri la crainte, et les aveugles guident les aveugles. Les enseignements religieux, en Inde mais aussi ailleurs, sous des formes certes différentes, divisent l'Etre en pur et impur, bon et mauvais, entre ce qui est à adopter et ce qui est à rejeter. Autrement dit, le shivaïsme du Cachemire critique la religion établie et sa fonction sociale. Ayant son origine dans l'ignorance, elle ne peut que la perpétuer. Cette critique sociale est aussi une critique des hiérarchies.

C'est pourquoi, les adeptes du shivaïsme du Cachemire utilisaient l'alcool dans leur pratiques. L'inhibition est ce qui nous retient dans l'aliénation, dans la rigidité et l'étroitesse d'esprit. L'alcool désinhibe, temporairement. Il favorise une percée à travers les nuées de la peur.

Je me souviens avoir assisté à un rituel dédié à Bhairava sous sa forme juvénile (Bhairava est la forme terrible de Shiva, à l'origine des enseignements non-dualistes) à Bénares. Une des conditions pour y assister était de boire au moins trois coupelles de whisky. Les adeptes aspergeaient généreusement le sol de vodka, ainsi que les ingrédients à offrir (œuf, poisson, poulet, grains, et une fleur d'ibiscus rouge symbolisant le sang menstruel). Inutile de préciser que toutes ces choses sont plus qu'impures aux yeux des brahmanes orthodoxes. D'ailleurs, je me souviens qu'un jeune brahmane cachemirien (!) refusa poliment de boire de l'alcool, ainsi qu'un juif assez pratiquant. Ceci dit, les chrétiens boivent (censément) du vin à chaque messe...

Les tantras réputés révélés par Bhairava sont clairs : l'alcool est Bhairava en personne. On trouve de nombreuses précisions sur les manière de préparer différentes variétés de vins. Et Abhinavagupta, sans doute le plus grand maître du shivaïsme du Cachemire, est dépeint par l'un de ses disciples, enseignant au milieu des vignes de la vallée du Cachemire...

Ceci dit, je n'aime pas l'alcool. Et une dernière chose : l'alcool a été remplacé à partir du XIIème siècle par le cannabis. D'où l'image d'Épinal du sâdhu fumant son chilom...

Extases fugaces et conscience éternelle

Dans le shivaïsme tel que le présente Abhinavagupta (dans la grande synthèse, *La Lumière des Tantras*), la pratique suprême est dite "*kaula*". Littéralement, cela veut dire, "pratique relative aux clans (*kula*) de yoginîs". En effet, vers le IVème siècle, se forme peu à peu dans l'imaginaire indien, une "culture des champs de crémation". En gros, c'est un courant de la société indienne qui cultive une esthétique un peu "gothique". On va dans les cimetières (les "champs de crémation"), pour y rencontrer des yoginîs, des sortes de sorcières à la fois effrayantes et très puissantes. En leur offrant ce qui leur plait, à savoir de l'alcool, des sécrétions sexuelles, du sang et de la chair fraîche, on les séduit. Ceci fait, elles accordent des dons, des pouvoirs extraordinaires : séduire toutes les femmes que l'on veut, tuer les importuns, tout réussir, voler, être invisible, immortel, etc. En fait, l'adepte espérait devenir "le Seigneur des Yoginîs", à l'image de Shiva-Bhairava.

Dans la pratique, les yoginîs se manifestaient en prenant possession des partenaires féminines

de l'adepte. Celles-ci, selon Abhinavagupta, peuvent être des prostituées, des courtisanes, des femmes de basse extraction, ou des femmes de sa propre famille, à l'exception de son épouse. Bref, c'est une sorte d'occultisme.

Mais plus profondément peut-être, tout cet imaginaire symbolise ce que nous sommes. Le cimetière, c'est la conscience, en laquelle tout naît et tout meurt, et ainsi de suite.

Abhinavagupta décrit les pratiques Kaula un peu partout, en les interprétant à la lumière de la philosophie de la Reconnaissance de la conscience comme étant Shiva-Bhairava. Ces rituels, particulièrement choquants pour la conscience de l'Indien orthodoxe, sont décrits plus spécialement dans le chapitre 29 de la *Lumière des Tantras*, récemment traduit en anglais par... un prêtre catholique australien ! Le commentateur, Jayaratha, explique les propos assez obscurs d'Abhinavagupta.

Dans ce rituel Kaula, on consomme "les Trois Brahmans", les Trois "Absolus", appelés ainsi parce que ces trois éléments sont comme une porte vers l'infini : alcool, viande et sperme (plus sang menstruel, considéré comme semence féminine). Le Brahman, l'Absolu, est défini comme "félicité" (*ânanda*) depuis les Upanishad au moins. Ces trois ingrédients sont appelés "Brahmans", parce que les deux premiers engendrent la félicité, et le dernier en résulte.

Parmi eux, l'alcool (*sûra*) est "Bhairava en personne", Bhairava-comme-félicité (*ânandabhairava*). Les vertus du vin sont personnifiées sous les traits de la "Déesse-vin" (*sûradevî*). Il y a des vins "masculins", "féminins" ou "androgynes". Le meilleur est celui fermenté naturellement, précise Jayaratha, citations à l'appui.

Evidemment, ces pratiques sont obligatoires. Sinon, l'adepte rompt ses serments (*samaya*), et risque l'enfer !

L'ivresse rituelle est, certes, temporaire. Certains s'en féliciteront. Mais du moins est-elle l'*occasion* de reconnaître la conscience, au-delà des préjugés habituels. Or la conscience est éternelle. Cette reconnaissance, comme toute expérience, laisse des traces, un "parfum" (*vâsanâ*), qui dure même après l'ivresse. L'adepte "titube et tourne de l'œil" (*ghûrñibhûta*). Le rituel Kaula, comme tous les rituels, est une sorte de mise en scène symbolique de ce à quoi ressemblent les choses du point de vue vrai, du point de vue d'un "Éveillé" (*buddha*). Ensuite, l'adepte se laisse aller dans ce regard. Pour lui, tout apparence est l'ivresse de la conscience. Il est alors "entièrement éveillé" (*suprabuddha*).

Dans le bouddhisme tantrique on dit que, lors de la troisième initiation, le plaisir sexuel et alcoolique est un *exemple*, ou un *symbole* de la réalité ultime. C'est une initiation.

Littéralement, une manière de rentrer dans notre vraie nature, une introduction, où une présentation symbolique.

Tout cela répond au principe qui anime toutes les pratiques tantriques : Ce qui conditionne l'imbécile libère le sage. Tout est une question de point de vue ou de contexte (*upâdhi*, *vyaktisthâna*, dit Abhinavagupta).

L'Indien moyen le sait bien : la consommation d'alcool est l'un des cinq péchés capitaux selon le droit hindou. Pour se purifier, il faut boire de l'alcool bouillant... Les moralistes

bouddhistes comme Kshemendra se moquent également de ces ivrognes que sont, selon lui, les "tantriques". Mais, selon Abhinavagupta, la morale est justement le lien qui nous retient dans le samsâra. En fait, il ne fait pas de différence entre les coutumes et ce que les Modernes appellent la "conscience morale". Pour lui, toutes les règles morales sont conventionnelles et relatives. Toutes sont basées sur l'ignorance du fait que tout est conscience, et que donc tout est pur et bon.

La Reconnaissance de Soi comme étant le Seigneur n'est-elle pas une pensée ?

La "délivrance" (*moksha*) n'est pas une question d'*expérience*, mais de *pensée*.

Telle est, du moins, la thèse d'Abhinavagupta et des autres philosophes de la Reconnaissance (*pratyabhijnâ*).

En effet, la délivrance des liens du samsâra est une *idée*, de même que le samsâra lui-même n'est qu'un enchaînement d'idées. Dès lors, l'exercice de la réflexion sert à contrer les idées fausses. On remplace ainsi peu à peu l'idée que "je suis untel, voué à la mort", par la conviction que "je suis conscience, je omniprésent, omniscient et omnipotent".

On peut se demander comment la conscience, qui est au-delà des pensées, peut être réalisée par la pensée. Abhinavagupta répond que c'est possible, parce que la conscience est omniprésente, et parce que la conscience est libre : pour elle en effet, l'impossible est possible. L'intellect permet de réaliser l'absolu, car il en est une manifestation, au même titre que le corps, l'imagination, etc. Cependant, selon Abhinavagupta, l'intellect est plus proche de la conscience que le corps et la sensation. Quand au vide de l'état de sommeil profond, il est une simple expérience, dans lequel toute faculté de compréhension est paralysée. Il est donc sans intérêt.

En effet, la délivrance n'est pas une question d'expérience. Car toute expérience est déjà cet Apparaître lumineux qu'on appelle, métaphoriquement, Shiva. Ce qui est décisif, en revanche, c'est la manière dont on se représente ce qui apparaît. Et cette "conscience de" est la Puissance, Shakti.

Autrement dit, il y a l'Etre, qui ne change pas. Et il y a la manière dont l'être se connaît lui-même. C'est cela la conscience, la pensée, le langage et les représentations en générale. Et c'est là que la notion de "délivrance" (ou d'Eveil, ou de Réalisation) intervient.

Quand l'Etre se connaît lui-même parfaitement (sur le mode du "je") c'est la "délivrance". Quand il se connaît lui-même imparfaitement (sur le mode du "oh, une table", "tiens, je suis riche", etc.), c'est le samsâra.

Evidemment, en un autre sens, la pensée "je suis Shiva" est elle-même une expérience.

Quand dire, c'est faire

Un sympathique lecteur a répondu à mon dernier billet en livrant un extrait d'un sermon du Bouddha. Celui-ci dit, en substance, que lorsqu'on souffre, ce qui compte c'est d'abord de se libérer de cette souffrance. À côté de cette urgence-là, les spéculations métaphysiques sont totalement secondaires. Lorsque nous serons enfin libérés de la souffrance, nous aurons tout le loisir, si nous y trouvons encore quelque intérêt, de spéculer sur les causes ultimes et le sens de la souffrance. Donc, soyons pragmatiques, et gardons-nous du "fourré des opinions" (dixit le même Bouddha).

Ce discours est très sage.

Sauf si notre souffrance tient à des opinions, justement. Si la souffrance n'a rien à voir avec la manière dont nous pensons, dont nous nous représentons le monde, alors effectivement, il est inutile de perdre son temps à penser.

Mais si, au contraire, c'est notre *manière* même de penser qui est à l'origine de nos souffrances, alors nous ferions bien d'y réfléchir à deux fois.

Or, je pense, avec la *Reconnaissance* (*pratyabhijñā*), que nous sommes déjà cet être libre de toute souffrance que nous rêvons d'être. La seule chose à faire est de le reconnaître. Et cette reconnaissance est une certitude en forme de pensée. C'est une représentation, un "vikalpa". Un vikalpa vrai, certes, mais c'est tout de même une construction mentale. Car la souffrance (au contraire de la douleur) est une construction mentale, une imagination. On s'imagine être souffrant : c'est un cauchemar, au propre comme au figuré. Notre vraie nature nous apparaît alors sous la forme d'un maître sage, ou d'un texte sage, ou de ce qu'on voudra, et nous parle : "Tu rêves. Tu n'es pas cet être là. Comprends que tout n'est qu'un rêve." Et il le persuade à travers divers moyens (yoga, rituels, raisonnements), qui sont tous des constructions imaginaires. Un peu comme dans *Matrix*. Si vous voulez sortir quelqu'un de l'illusion, il faut jouer son jeu. Faire semblant d'y croire. On se libère donc des illusions par d'autres illusions. Telle est, du moins, la doctrine des Bouddhas eux-mêmes. C'est également la pensée de la *Reconnaissance* et de bien d'autres sages.

Cependant, je ne crois pas que l'on puisse s'affranchir entièrement de l'humaine condition, ni même que cela soit souhaitable. Comme je l'ai déjà dit, nous sommes à la fois toujours déjà libérés et jamais encore parfaits.

Quel rapport entre connaissance intuitive et connaissance discursive ?

Je reprends ici, par commodité, l'échange à propos de la connaissance libératrice commencé il y a quelques jours.

En disant que "la Reconnaissance est une pensée", je voulais simplement dire qu'il n'y a pas un *gouffre insondable* entre la connaissance discursive (par mots et concepts) d'un côté, et la

connaissance parfaite, intégrale, de l'autre. Il n'y a que des différences de degrés. En effet, la connaissance intuitive contient en elle-même tous les concepts possibles, mais à l'état subtil. A l'inverse, aucune pensée conceptuelle ne serait possible si elle n'était le prolongement d'une connaissance intuitive, en prise avec l'Etre.

Et je suis tout à fait d'accord pour dire que cette intelligence intuitive se dévoile en sa nudité entre deux pensées, deux perceptions, entre l'expiration et l'inspiration, etc. Et cela, même si l'on en a pas conscience ordinairement.

La connaissance discursive est le déploiement dans le temps et l'espace de la connaissance éternelle. Car cette dernière pré-contient en elle-même toutes les connaissances, un peu comme un programme compressé. Connaissance discursive et connaissance directe sont *un seul et même acte de connaissance* : la conscience, la Déesse. C'est seulement du point de vue de la connaissance discursive, justement, que ces deux plans peuvent paraître totalement étrangers l'un à l'autre.

Shiva choisit de ne connaître que certains aspects de lui-même, grâce aux phonèmes, aux mots et aux phrases, selon son bon plaisir. Et rien n'empêche d'aller des mots à leur sens, puis vers une connaissance de plus en plus intégrale. Les mots ne sont pas une illusion à écarter. Ils sont la manifestation fragmentée d'une connaissance unique. A partir d'eux, on peut ainsi remonter jusqu'à la Déesse Parole, jusqu'à la source des mots. C'est du moins ce que propose la *Reconnaissance*, mais aussi le Bouddhisme Theravâda et l'Advaita Vedânta de Shankara. On médite d'abord pour calmer le mental, puis on réfléchit et enfin on retrouve cette connaissance absolue qui est depuis toujours le cœur de tous les êtres, juste Ici.

Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?

Comment en sommes-nous arrivé là ?

Il y a l'être (*sat*). Il y a la conscience (*cit*). Et il y a l'union des deux : félicité (*ânanda*).

Au départ, cette extase est pur mouvement. Tout est possible, fluide. Puis, ce bâillement de plaisir (*vijrimbhana*), cette délectation émerveillée (*camatkâra*) se cristallise (*âshyânîkrita*). L'origine première, le commencement du commencement de cette perturbation est insondable, comme l'illustre cette magnifique suite mathématique mise en couleur :

Cette photo (fractales) donne une idée des la manière dont les phénomènes s'engendrent les uns les autres dans la continuité. Il n'y a pas rien d'abord puis, soudainement, quelque chose. Tout existe toujours. Tout est l'être. Mais l'être se connaît par touche successives, suscitant ainsi le monde et le temps, un peu comme dans l'histoire de l'éléphant dans le noir. Il n'y a donc pas de commencement absolu. Seulement une succession d'aperçus, d'inspir et d'expir, d'éveils et d'assoupissements. Et si l'être se connaît ainsi partiellement, successivement, c'est parce qu'il est doué de conscience (*caitanya*), synonyme de souveraine indépendance (*svâtantrya*). Ce monde est illusion (*mâyâ*); l'illusion est ignorance (ou plutôt connaissance incomplète), et cette ignorance est, finalement, liberté.

La première originalité de la *Reconnaissance*, c'est de penser le Principe comme **mouvement**, alors que la plupart des métaphysiques occidentales comme orientale dévalorisent le mouvement. Il va sans dire que ce pur mouvement originel est décrit également en termes sexuels, puisque ce mouvement est issu de l'étreinte du couple être-conscience ou sujet-objet. Autrement dit, et sans vouloir choquer personne, notre monde est, primordialement, l'orgasme éternel du Dieu et de la Déesse. Puis apparaissent les univers et les créatures, comme autant d'embryons en gestation jusqu'à la prochaine extase.

La seconde originalité, c'est d'affirmer que cette extase continue, jusqu'à maintenant et pour toujours. Le plaisir originel semble se cristalliser, se fragmenter, la conscience et le monde se séparent. En réalité, c'est un jeu. La diversité des phénomènes est le divertissement du couple. Et la douleur, dira-t-on ? La douleur physique, répond la *Reconnaissance*, est elle aussi une forme perversie de l'extase originelle, atemporelle, qui affleure à chaque instant. La succession des plaisirs et des douleurs baigne dans l'extase éternelle. Si je reconnais que tous les phénomènes sont moi, que toute expérience est reconnaissance de soi, alors l'harmonie (*sāmya*) prédomine. Il y a des souffrances, mais elles sont *qualitativement* différentes. Sinon, si l'on ne reconnaît pas en chaque phénomène, en chaque acte de conscience, un épisode de l'étreinte éternelle, alors règne la disharmonie (*vaishāmya*). D'un seul être surgissent le samsāra et le nirvāna, selon que l'être est reconnu (*se reconnaît*) en son intégralité ou non. Un peu comme les dessins ambigus d'Escher.

Troisième originalité, enfin. L'Advaita Vedānta nie l'objet : seul le Sujet (la conscience) est réel. Le Bouddhisme nie le sujet : seuls les phénomènes (les dharmas) sont réels. Or, il est certain que chacun de ces points de vue comporte sa part de vérité. Donc, unité ou multiplicité, dualité ou non-dualité : faut-il vraiment choisir ? Non, déclare la *Reconnaissance*, car la réalité ultime, ce n'est ni l'unité ni la dualité, ni la conscience ni les phénomènes, mais plutôt la **relation** entre le sujet et l'objet. Il n'y a pas à exclure le Dieu au détriment de la Déesse, ou l'inverse. Ce qui est créateur, c'est leur relation. Dès lors, le yogi est celui qui est constamment attentif à cette relation entre le sujet et l'objet. Si cette relation est ressaisie en sa globalité, elle engendre une expérience harmonieuse, sinon c'est le devenir ordinaire.

Note : cette idée de relation est bien évidemment à rapprocher de celle, bouddhiste, d'interdépendance des phénomènes (*pratīyasamutpāda*).

Etre ou agir : faut-il vraiment choisir ?

En général, la spiritualité nous somme de choisir entre l'action et la contemplation, entre l'engagement et le retrait. Et, si nous choisissons d'agir, il faut alors renoncer à l'ego, pour agir sans désir, à l'image de Krishna.

De même, certains veulent éliminer toute activité, tout mouvement. Faire de nos océans tumultueux des mers d'huile, tel est le but du yoga (de Patanjali). N'être qu'un pur témoin face aux sensations, tel est le but du Sāmkhya. Pour le Vedānta également toute activité, fut-elle sacrée, n'est que perpétuation de l'Ignorance.

Le Tantrisme, quant à lui, voit dans ce dilemme le pilier de la dualité, le nœud qui nous retient dans les limites de l'ego ordinaire, dans ce moi qui n'est qu'une croute, un reliquat du vrai moi.

Autrement dit, agir en ignorant l'Etre, la pure conscience, c'est certes être lié. Mais reposer dans la pure conscience en croyant que l'activité - mentale ou physique - est une entrave à abandonner, c'est aussi être lié. Toutes les variétés de Tantrisme s'accordent sur ce point. Il y a donc deux formes de finitude, celle de celui qui médite et celle de celui qui ne médite pas :

"1. La liberté ne se manifeste pas mais il y a pure conscience. C'est le cas d'un sujet doué de conscience qui s'imagine à tort qu'il perd sa plénitude (s'il agit). 2. Ou encore la liberté demeure mais la conscience éclairée fait défaut quand on imagine un Soi là où il n'est pas, à savoir dans le corps et les autres attributs.

Comme dit (Utpaladeva) dans les *Stances sur la reconnaissance (de soi) comme étant le Seigneur* :

La perte de la liberté pour la conscience et aussi la perte de la conscience pour la liberté, voici l'impureté de finitude qui, sous ces deux variétés, cache notre propre essence."
(*Shivasûtravimarshinî* I, 2, trad. L. Silburn).

Les adeptes de la Grande Perfection (dzogchen) appellent cela "perdre la Vue dans l'Activité" et "perdre l'Activité dans la Vue".

L'éléphant dans le noir

Une chose me gêne dans le bouddhisme de Nâgârjuna comme dans le Védânta de Shankara. Ils disent "non" à toute pensée, à toutes les constructions mentales.

Je me sens plus proche du point de vue d'Abhinavagupta ou du *jainisme*. Cette religion fort ancienne, basée sur la non-violence, a développé une véritable philosophie de la tolérance. Elle consiste à dire que toutes les théories sont vraies, *d'un certain point de vue*. Cela sonne-t-il comme une platitude ? Pourtant, c'est là le seul moyen de justifier une attitude véritablement tolérante. Il ne s'agit pas de fermer les yeux sur les différences de point de vue, mais simplement de réaliser que, justement, ce sont des points de vue, c'est-à-dire des représentations partielles de la réalité, basées sur des présupposés. Le bouddha, quant à lui, s'appuie là-dessus pour discréditer toutes les opinions. Il ne veut pas s'égarer dans le "fourré des opinions" et des vaines spéculations. Cet agnosticisme calme le mental et le rend moins prétentieux, mais à quel prix ! Le bouddhisme prêche la tolérance, parce qu'au fond il pense que tout est faux. C'est guérir le malade en le tuant ! Le jainisme, au contraire, essaie de voir que chaque théorie est vraie, *dans certaines conditions*. Il n'utilise pas une opinion pour en détruire une autre, comme le fait Nâgârjuna. Autrement dit, une théorie philosophique n'est pas fautive simplement parce qu'elle est une construction mentale. Là où elle devient fautive, c'est lorsqu'on oublie les conditions et le contexte dans lequel elle est vraie. La réalité est riche de facettes innombrables. Une théorie qui prétend être vraie absolument est dangereuse, car elle nourrit l'agressivité présente en chacun. Mais le remède ne consiste pas à rejeter toute théorie, car cela est impossible. Ce remède - s'il existe - consiste plutôt à admettre qu'il existe une infinité de perspectives possibles sur la réalité.

Comme les philosophes jains et comme Abhinavagupta, je préfère une vision *inclusiviste* à la démarche *exclusiviste* de Nâgârjuna. L'univers - la "réalité" - est comme un éléphant dans le noir, que chacun décrit selon sa perspective. Cela ne veut pas dire qu'on accepte n'importe quoi. Mais cela signifie que la réflexion est une *pratique*, dans laquelle on essaie de se mettre

à la place de l'autre, de "sortir de son trou", de comprendre autrui et de l'inclure, de l'embrasser dans une perspective de plus en plus tolérante.

Ouverture intérieure et tolérance philosophique

Le *Yogavāshishta* est un magnifique exemple de tolérance, au sens où il s'efforce d'inclure les autres points de vue, de les comprendre dans sa propre perspective. Walter Slaje, éditeur de la version originale cachemirienne du YV (le *Mokshopāya*), critique cette interprétation. Selon lui, l'auteur du YV n'est pas "tolérant". Simplement, il ne prend pas au sérieux les autres points de vue (bouddhisme, yoga, dévotion vishnouïte, etc.). De fait, cet auteur anonyme affirme que les théories ne sont que des opinions, des constructions mentales exprimant autant d'états subjectifs. Chacun se fait une philosophie à l'image de son tempérament. Le YV se situe lui-même au-delà de toute représentation, échappant ainsi à ce relativisme.

Cependant, il me semble que le YV, même s'il adopte parfois un ton polémique (comme Shankara, Abhinavagupta ou Longchenpa), fait parfois preuve d'une réelle tolérance. Je ne peux mieux faire que citer l'excellente étude de François Chenet sur le YV :

"Rien de plus faux que de voir dans l'enseignement du YV une sorte d'éclectisme, voire de syncrétisme". Le YG est bien plutôt une "encyclopédie de toutes les sciences [spirituelles]" (*samastavijnānashāstrakosha*) "typiquement indien". En effet le YV affirme que :

"(Cette cause originelle), principe absolument pur - est ce que les partisans du Sāmkhya nomment le Pourousha, les Vedāntins le Brahman, les tenants du Rien-que-conscience la Conscience, et les tenants de la Vacuité, la Vacuité ; ce qui fait resplendir la lumière du soleil, ce qui est en soi la Vérité, ce qui est à jamais le sujet de la parole, de la pensée et de la vision, l'agent et le sujet de l'expérience affective, ce qui apparaît non-existant, bien que partout existant dans le monde, ce qui apparaît inaccessible tout en résidant dans les corps, ce qui constitue cette lumière de la Conscience qui brille de soi-même telle la lumière (du soleil éclairant le monde), ce dont sont issus les dieux Vishnou et les autres comme les rayons du soleil, et ce dont émanent les mondes innombrables comme les bulles de la mer." "Ce qui se trouve mis en lumière par les assertions des doctrines du Vedānta, du bouddhisme, du Sāmkhya, de la doctrine jaina, du Maître aux trois yeux (Shiva), c'est l'Absolu même en tant que dispensateur des bienfaits que désirent leur tenants ; et c'est du même que tous obtiennent l'entier fruit céleste correspondant ; telle est la splendeur de l'Absolu, dont l'âme emplit tous les corps."

La Bhagavad Gītā ne dit pas autre chose, et certains sūtras du bouddhisme mahāyāna enseignent que l'activité de compassion propre aux bouddhas est illimitée et prend toutes les formes de l'univers. On se rappellera également la citation d'Ibn Arabī. F. Chenet conclut :

"Au mouvement centrifuge des doctrines et des courants sectaires, le YV oppose donc un mouvement centripète de marche vers l'intuition centrale où les divergences des doctrines se résolvent en leur géométral, comme eût dit Leibniz, en ce point géométrique fictif qui serait le point de focalisation de toutes leurs perspectives, et qui impose à leur totalité un ordre, une nécessité, une finalité transparente. Pour un peu, on songerait au mot de Leibniz selon lequel tous les systèmes sont vrais en ce qu'ils affirment, mais faux en ce qu'ils nient." (*Psychogenèse et cosmogonie selon le YV*, éd. De Boccard, pp. 130-131).

Je suis d'accord, sauf sur l'idée de finalité, car je ne crois pas en une finalité de l'univers, en une providence ou en un dessein intelligent. Ces formules me paraissent trop anthropomorphiques, au point que je me dis plutôt athée et agnostique. Comme dit le YV lui-même, tous les phénomènes ne sont que des coïncidences, "comme une noix de coco qui tombe sur un corbeau qui passait par là pile à ce moment".

Le Traité pour la délivrance

Je viens de terminer la lecture d'une étude sur le *Yoga Vāsistha*, célèbre et grandiose épopée philosophique qui, en 64 000 vers sanskrits, cherche à persuader son lecteur que tout n'est qu'un rêve évanescent apparu accidentellement dans "l'espace de la conscience" (*cīdvīoman*).

L'auteur de cette monographie est un philologue allemand (Jürgen Hanneder, *Studies in the Mokṣopāya*, Harrassowitz Verlag, 2006), qui apporte du neuf sur ce texte inclassable qui n'a jamais été traduit intégralement en aucune langue (en français, on a toutefois un excellent choix de larges extraits, avec *Sept récits initiatiques tirés du Yoga Vāsistha*, traduit par Michel Hulin, Berg International). D'ordinaire, je suis sceptique face aux entreprises d'édition critique. Il me semble que c'est beaucoup d'efforts pour un résultat généralement fort maigre. Mais là, il y a vraiment du changement.

Les points essentiels sont les suivants :

- Le *Yoga-Vāsistha* est une version "védantisée" d'un traité composé au Cachemire vers 950, par un auteur unique ou un groupe homogène, familier de l'idéalisme bouddhique (*vijñānavāda*) et du shivaïsme du Cachemire (il cite le *Vijñāna-Bhairava* et les *Spandakārikā*).
- Le titre de l'original est le *Traité sur la délivrance (Mokṣopāya, MU)*, commenté (en 100 000 lignes !) par l'un des derniers grands maîtres du shivaïsme cachemirien, Bhāskara Kantha (seconde moitié du XVII^{ème} siècle).
- Ce Bhāskara a aussi commenté la *Méditation sur les Stances pour la reconnaissance de soi comme étant le Seigneur*, d'Abhinavagupta, texte principal de l'école de la Reconnaissance (*pratyabhijñā*), fondée par Utpaladeva vers 900.
- Bhāskara a enfin composé un *Traité pour le réveil de l'âme (Cittānubodhashāstra)* en 10 000 vers, qui propose une synthèse du *Mokṣopāya* et du shivaïsme d'Abhinavagupta. Apparemment, personne n'a étudié ni traduit ce texte. Je vais donc y consacrer quelques billets, ainsi qu'à d'autres auteurs cachemiriens moins connus.
- A partir du XII^{ème}, le MU a subi une vaste entreprise de réécriture visant à l'épurer de toute terminologie bouddhique, et à le rendre conforme à l'orthodoxie brahmanique ainsi qu'à l'Advaita Vedānta.
- Le MU n'enseigne ni l'Advaita Vedānta ni le shivaïsme cachemirien ni l'idéalisme bouddhique, mais bien un non-dualisme original.
- C'est donc un texte unique, inclassable, tant par son contenu que par sa forme narrative, comparable aux *Milles et une nuits*.

- Le MU rejette toute révélation surnaturelle, et ne s'appuie que sur le raisonnement (*vicāra*).
- Il rejette également la concentration yogique (*samādhi*) au motif qu'elle est éphémère, ainsi que les rituels et leur résultats (*siddhi*) pour les mêmes raisons.
- Personne ne peut acquérir l'immortalité. Le seul bonheur est celui d'être délivré du cycle des renaissances (*samsāra*). Pour cela, il faut comprendre que le monde n'est qu'une erreur, un faux-semblant. Rien ne s'est jamais passé.
- Le MU affirme qu'il est lui-même l'enseignement permettant d'arriver à cette compréhension, cet éveil (*bodha*), à travers des histoires édifiantes et étonnantes.
- Le destin (*daiva*) n'existe pas. On ne peut compter que sur ses propres efforts (*paurusha*) pour s'éveiller et se libérer.
- Les dieux (*deva*) ne sont que des êtres éveillés, "délivrés-vivants" (*jīvanmukta*) parmi d'autres.
- Dieu (*īshvara*) n'est qu'un mental parmi d'autres, perdu dans l'espace infini de la conscience. Cet être, nommé Brahmā ou Shiva, etc., *croit* qu'il est Dieu, par un concours de circonstances accidentelles (comme un corbeau qui atterrit sur une branche; à ce moment, par pur coïncidence, un fruit tombe, se casse et permet au corbeau de se nourrir; un observateur pourrait croire que l'arbre - ou une quelconque divinité - a "voulu" nourrir le corbeau...). Sur ce point, le MU rejoint le bouddhisme. De plus, il y a un nombre infini d'univers - des "sphères de Brahmā" - chacune étant rêvée par son "créateur" respectif puis par d'autres consciences individuelles qui rêvent qu'elles y demeurent.
- Il n'y a pas de Providence. L'agencement des choses (*sannivesha*) n'est pas prémédité, il n'est pas le résultat d'un plan divin ou autre (*a-buddhi-pūrvam*).
- Il n'y a pas plus de providence divine que de destin, mais seulement du hasard (*kākatāliyanāya*) et de la nécessité (*niyatī*). La Nécessité ou Nature (*praktiti*) n'est qu'un désir accidentel de Brahmā, devenu habitude en se combinant à d'autres imaginations.
- Mais en fait, il y a des esprits innombrables, et l'univers existe en chacun d'eux.
- Ces "rêves" privés et publics peuvent interagir.
- Le temps et l'espace sont relatifs. Dans chaque atome du monde, il y a d'innombrables univers (comme dans les sūtra bouddhistes *Vimalakīrti* et *Gandavyūha*), de même qu'un oeil ou un miroir peuvent refléter des montagnes et des océans.
- Il n'y a pas de processus de réincarnation fixé selon des "lois de la nature". On peut naître sans passer par la naissance, apparaître d'un coup avec un corps adulte et croire que l'on a un passé, etc. La mémoire est une illusion.
- Le "délivré-vivant" vit et a encore un mental (*citta*), mais il est pure égalité (*sattva=sattāsāmānya*). Il a encore des habitudes (*vāsanā*), mais elles sont pures, spontanées et au gré des circonstances (le délivré peut tuer ou être un démon). Il est persuadé que rien n'existe, ni lui ni rien d'autre.

- Rien n'a de substance. Les choses sont sans solidité (*ghanatā*), comme un arc-en-ciel.
- Le monde n'a pas de cause. Il apparaît "comme des lumières irisées spontanément présentes lors de la rencontre de la lumière du soleil avec un cristal" (*sphatikā-anshu-vaṭ*). C'est la nature de la conscience que d'apparaître (*bhāna-shakti*).
- Le monde n'est ni réel ni irréel, de même que l'espace de la conscience, mais dans un sens différent.
- Il n'y a pas de centre absolu. On est délivré lorsqu'on s'est affranchi de toute référence (*āshraya*).
- Chaque expérience est une manière pour l'absolu (*brahman*) de se connaître lui-même. On peut - provisoirement et pour les besoins de la communication (*vyavahāra*) - distinguer un côté "sujet", la conscience totale (*mahācīṭ*) et un pôle "objet", l'être total (*mahāsattā*).
- Tous les mots (monde, conscience, absolu, mental...) sont synonymes. Ils se ramènent tous à l'absolu, qui est simplement conscience (*cinmātra*).
- Le MU distingue l'idée que "tout est mental" (*citta-mātra*), qui ne mène pas à la délivrance, de celle que "tout est conscience" (*cit-mātra*) qui, elle, est libératrice.
- Rien ne se passe.

D'où viennent les mots ?

D'où nous viennent les mots que nous disons ou pensons ? Ne sont-ils que la répétition ou le simple réagencement des mots du passé ? Mais alors, d'où proviennent ces derniers ? Plus encore, dans le contexte de la *Reconnaissance*, d'où viennent les mots qui composent la gnose révélée par Shiva ? Si celui-ci est dépourvu de toute différenciation, d'où peuvent-bien provenir les différents discours qui constituent ses enseignements ?

Abhinavagupta répond, dans son libre commentaire (*Vārttika*) au *Tantra de la Guirlande de Victoire (Mālinīvijaya)*, que Shiva n'est pas simplement Lumière. Il est aussi conscience, et donc pensée. "Être, c'est être perçu", pensé et jugé. Dans les quelques centaines de vers qui suivent cette déclaration, Abhinavagupta va s'efforcer de montrer comment tout discours s'enracine dans la connaissance que Shiva a de lui-même, et comment ces enseignements apparemment contradictoires ne sont que différentes manières pour l'Être de se connaître, de se désirer et de jouer avec lui-même.

Grâce à cette compréhension, on évite à la fois le sectarisme et le relativisme dogmatique. Même les pensées et les expériences profanes deviennent autant d'aides sur la voie : "Pour les êtres fortunés, l'inclination à la jouissance elle-même sert à atteindre le Bien Souverain, si elle est infusée par la conviction que 'telle est l'inclination de la Conscience elle-même' " (MSV, I, 45). 'L'inclination de la Conscience', c'est la vie quotidienne, mais c'est aussi le 'flot des traités', car tous ces discours et expériences s'épanchent également de Shiva, ou plus exactement de l'émerveillement sans cesse renouvelé qu'il éprouve à prendre conscience de lui-même.

Ainsi, les différentes sortes de vision du monde qui "sortent" des Cinq Faces de Shiva sont l'équivalent sacré des différentes modalités de la conscience profane. Ces différentes prises de conscience forment une gamme continue de notes et de climats subjectifs : "Moi, Tchaitra, je vois cette cruche, et non un vêtement"; "Mais lui, il en voit un"; "Ce vêtement ne perçoit rien"; "Je percevais, puis je ne percevais plus"; "Parfois je connais, parfois non"; "Maintenant, je connais"; "Je connais en partie, en totalité"; "Je connais tout"; "Je ne connais rien"; "Je ne suis pas un objet"; "En vérité, je n'existe pas"; "Je suis toujours toutes choses"; "Je suis un, je suis l'univers, comment pourrait-il être distinct de moi ?"; "J'apparais de toutes ces manières"..." (MSV, I, 71-74)

Autrement dit, "la dualité n'est pas totalement absente de cette non-dualité (que nous professons)" (MSV, I, 108ab). Le problème, en effet, ce n'est pas la dualité en elle-même, mais seulement la croyance en une dualité *morale* : "La certitude qu'il y a du pur et de l'impur et autres (dualités morales) naît de la peur du (samsâra)..." (MSV, I, 110ab) La dualité morale provient donc de la peur - infondée - que suscite en nous le spectacle de la dualité phénoménale. Comme dira Nietzsche plus tard et ailleurs : "Il n'y a pas de phénomène moral, il n'y a que des interprétations morales des phénomènes".

Quand à la non-dualité, il n'y a pas de pratique pour s'y "établir" : "Il n'y a pas d'exercice (*abhyâsa*) pour pénétrer et demeurer en Shiva omniprésent qui est sans dualité, car ("pénétrer" et "demeurer") sont des notions qui n'ont de sens que dans la dualité... Par conséquent, tous les efforts accomplis par les maîtres et les disciples ne servent qu'à ôter cette crainte provoquée par la dualité qu'ils imaginent." (MSV, I, 112cd-113cd). Bref, "il faut seulement se libérer de toute crainte" (MSV, I, 117) après avoir admis l'existence de la dualité à l'intérieur de la non-dualité, comme autant de reflets dans l'orbe d'un excellent miroir. Car exclure la dualité est parfaitement vain : "Même en se persuadant toute notre vie que (la dualité n'existe pas), il est impossible de rester indifférent face à elle..." (MSV, I, 115).

La seule solution consiste donc à accepter, avec tout notre être, que tout, absolument tout, est intégré dans le miroir sans taches de la Lumière indivise.

"La dualité n'est pas impossible dans la non-dualité. Car la non-dualité suprême (n'est pas l'absence pure et simple de dualité). Elle s'impose lorsqu'il n'y a ni acceptation ni rejet de la dualité." (MSV, I, 123)

Voilà pourquoi Abhinavagupta insiste tant sur la présence des phonèmes - germes de toute pensée - dans la pure conscience elle-même.

Y a t-il une "voie du milieu" dans le shivaïsme cachemirien ?

L'absence de tout précepte moral dans les œuvres attribuées à Abhinavagupta aura sans doute frappé plus d'un lecteur. Plus encore, il n'y va pas d'une simple absence, mais bien d'une critique des morales brahmaniques et tantriques.

Dans le quatrième chapitre de la *Lumière des tantras*, en particulier, il offre un développement dialectique sur ce point, d'une vaste portée pratique. Sa conclusion est que les règles ne sont ni une aide, ni un obstacle. De fait, on peut s'en passer, comme le conseillent certaines traditions tantriques non-dualistes, mais on peut aussi bien s'y conformer sans perte aucune. Tel fut, d'ailleurs, le choix d'Abhinavagupta, qui siégeait parmi ses disciples revêtu

des attributs du dévot de Shiva (graines de rudrāksha, cendre, rosaire, etc.). De même, dans son commentaire au *Chant du Bienheureux Seigneur (Bhagavad Gîtâ*, dont une nouvelle traduction vient de paraître chez GF), il affirme que la morale brahmanique est fautive en théorie, mais que l'on doit s'y conformer en pratique : " Les adeptes parfaitement accomplis ne se disent pas 'En servant un brahmane, j'accumulerais du mérite'. Ils ne croient pas aux vertus purificatrices de la vache, ni que posséder un éléphant les enrichira, etc. A leurs yeux, le chien n'est pas impur. Pour eux, même l'intouchable n'est pas impur ni pécheur. Ils regardent toutes les créatures d'un regard égal. **Cependant, ils n'agissent pas ainsi dans la vie quotidienne** (*na tu vyavaharantî*). " (ad V, 19). Le maître invoque ici la célèbre théorie - bouddhiste à l'origine - des "deux vérités", l'une absolue et l'autre superficielle mais pratique dans tous les sens du terme. Distinction elle-même fort pratique il est vrai, et qui n'est pas sans rappeler celle d'un Ibn Rushd (Averroès) en contexte musulman. Il va sans dire que cette distinction peut justifier tous les mensonges et toutes les manipulations. Cependant, s'il y a sans doute un "côté obscur" de la théorie des deux vérités, et si cette voie fut suivie, dit-on, par des adeptes de la non-dualité védantique, telle n'est pas, à notre avis, l'option choisie par Abhinavagupta. En effet, bien que celui-ci n'appelle certes point au soulèvement des opprimés du système des castes, il n'en reste pas moins qu'il ne craint pas de proclamer haut et fort sa propre doctrine, y compris dans ses parties les moins conformistes. C'est ainsi qu'il décrit en détail les rituels transgressifs sans céder à la tentation de les édulcorer, s'efforçant de les justifier contre les tenants de l'orthodoxie védique. Dans son commentaire à la *Gîtâ*, il se moque de ceux pour qui les femmes, les enfants et les intouchables n'auraient pas droit à la connaissance salvatrice. De même, dans la vaste glose au *Tantra de la Guirlande de Victoire* : "... le *Kâlapâda Tantra* affirme que "l'on doit initier les intouchables" (MVV, 197ab). Or ce tantra fait parti du corpus du shivaïsme dualiste ! On surprend donc Abhinavagupta en pleine tentative de corruption, si j'ose dire, de ses coreligionnaires shivaïtes qui se veulent orthodoxes.

Quoi qu'il en soit, Abhinavagupta se montre globalement libéral et souvent extrêmement original. Ainsi, à la "voie du milieu" bouddhiste, il propose cette alternative surprenante, fondée sur une lecture singulière d'un passage de la *Gîtâ* ! : "Il est dit ici que ceux qui aspirent à la délivrance doivent honorer les objets des sens :

[suit la stance de la *Gîtâ* III, 11:]

"Grâce à cette (forme d'activité sans visée utilitaire), les dieux seront nourris et te nourriront. En se nourrissant mutuellement, tous atteindront le Souverain Bien."

Abhinavagupta formule une exégèse toute tantrique, fondée sur l'*Hymne de louange au ballet des dieux présents dans le corps* (cf. *Les Hymnes d'Abhinavagupta* traduits par L. Silburn). "Les dieux" sont les objets des sens, tandis que leurs déesses respectives sont nos organes, à savoir les cinq sens, mais aussi le mental, la faculté de juger et l'ego. Lorsque, à travers une étreinte rituelle, ces couples sont assouvis, ils délivrent l'adepte. Autrement dit, ils ne sont plus source de peur et de jalousie, mais participent au contraire à la vaste dilatation qui caractérise la conscience affranchie au grand large de son immensité. Ainsi, banqueter c'est, comme nous l'assure le *Tantra de l'Intuition (Vijnânabhairava)*, ouvrir la porte de l'Infini. Cependant, il n'y va pas d'un hédonisme simpliste, travers affligeant auquel on réduit trop

souvent le tantrisme. En effet, cette jouissance n'est libératrice que si elle est précédée de l'absorption en la pure conscience de soi. Sans elle, cette dilation est vaine, au sens augustinien, et donc finalement asservissante. L'idéal est d'alterner les deux, comme l'on frotte deux morceaux de bois pour allumer un feu (ad II, 11) : "On atteint l'Absolu quand la différence entre (méditation et vie quotidienne) a disparue. Le Bien Souverain est obtenu sans délais lorsque l'on pratique sans interruption le mélange des périodes de méditation et celles de la vie quotidienne qui s'engendrent mutuellement, mélange signalé par (la conviction que) l'Essence est identique à la satisfaction des sens."

C'est que ces deux aspects se corrigent en quelque sorte mutuellement. L'intériorisation prépare le terrain - ce vide dans lequel la joie va pouvoir venir m'habiter -, et l'extériorisation est la joie elle-même, en forme de partage avec le monde et les autres. Tel est le sens du "banquet" (*melâpa, ganacakra*) tantrique, si souvent caricaturé par ses propres adeptes. De cette manière l'homme et la femme deviennent créateurs et auteurs de leur existence, d'authentiques gastronomes de la vie, explorant sans crainte la "voie du centre" qui n'exclu rien mais embrasse tout dans une expansion sans fin.

De l'importance du lieu du Mystère

En méditant les *Stances pour la reconnaissance de soi comme étant identique au Seigneur (Pratyabhijnâkârikâ)*, œuvre majeure du shivaïsme cachemirien, je me suis souvent demandé s'il y avait une réelle différence entre la position shivaïte et celle de leur adversaire bouddhiste, Dharmakîrti. Après avoir exposé la thèse bouddhiste, selon laquelle rien n'a d'identité réelle, Utpaladeva le shivaïte répond : "C'est vrai (*satyam*), mais...". Mais, continue-t-il, la thèse bouddhiste ne saurait être vraie si celle des shivaïtes ne l'est pas aussi, un peu comme un corps ne peut vivre sans son âme. En gros en effet, les Bouddhistes affirment qu'il n'y a que des atomes de pensée et de perception se combinant par association pour constituer les êtres et les choses, alors qu'Utpaladeva essaie de montrer que les pensées et les impressions mentales sont incapables de se combiner par elles-mêmes pour former une identité, personnelle ou autre. Il y faut en outre une activité synthétique, qu'il identifie à la conscience et dans laquelle il veut reconnaître la souveraineté du Seigneur, justement. Sans cette liberté qui relie les choses, dit-il, le monde serait aveugle, éclaté en une myriade d'îlots autistes.

Le bouddhisme parle d'interdépendance. Utpaladeva ajoute simplement que cette interdépendance serait impossible sans une conscience continue et identique capable de mettre en relation les choses.

Dans la *Sambandhasiddhi*, opuscule consacré à établir sa définition du concept de relation, Utpaladeva démontre, en substance, que « les autres conceptions de la relation sont impossibles, donc la mienne est nécessairement vraie ». Une sorte de raisonnement par l'absurde, donc. En fait, la sienne ("l'identité-dans-la-différence") est contradictoire et impossible. A ce titre, on peut la comparer à la Trinité, ancêtre de la dialectique hégélienne, avec sa fameuse trilogie thèse-antithèse-synthèse. On pourrait certes trouver que celle-ci est « féconde ». Mais cela n'est peut-être pas si étonnant ! Car, une fois admis le mystère de l'identité-dans-la-différence, bien d'autres mystères sont « élucidés »...

Les Bouddhistes échouent à expliquer comment les choses et les idées s'agglutinent pour former l'apparence illusoire d'entités permanentes. Mais la *Reconnaissance* d'Utpaladeva semble faillir également à expliquer comment cet acte de conscience peut être un et continu, tout en se divisant en la multitude des expériences et des pensées qui font nos vies.

Ceci dit, à y regarder de plus près, il y a une différence : la mystère bouddhique de la causalité est un fait, purement objectif, et comme tel aussi froid que les vastes espaces qui effrayèrent Pascal. Au lieu que le mystère proclamé par Utpaladeva et les autres philosophes de sa veine est celui de la liberté, de l'étonnement d'être pour reprendre la belle expression d'Alexandre Quaranta.

Néanmoins, tout les enseignements du Bouddha pointent eux-aussi, tels des muets ou des poèmes suggestifs, vers cette liberté créatrice. La *Reconnaissance* se contente de révéler cet arrière-plan, ou plutôt de le suggérer aussi, mais sans doute d'une manière plus éclatante. Dans cette perspective, le bouddhisme est comme un code dont la *Reconnaissance* fournit la clef, ou comme une mélodie dont Utpaladeva fait entendre la basse continue, donnant aux notes leur plein sens.

Le monde est-il illusion ou libre créativité ?

On entend souvent dire que le "Shivaïsme du Cachemire" tient les apparences pour réelles, et que c'est là ce qui distingue le plus cette doctrine tantrique de l'autre grand courant non-dualiste de l'Inde classique, à savoir le Vedânta de Shankara.

En effet, selon les penseurs qui se réclament de Shankara ([tout en le trahissant en profondeur](#)), le monde est "magie", Mâyâ. Celle-ci est définie dans le Vedânta comme indéfinissable et indéterminable en termes d'existence et de non existence (*sadasadanirvacanîya*). En effet, on ne peut pas dire qu'elle existe, car elle ne résiste pas un examen approfondi, comme un mirage qui se dissipe aussitôt qu'on l'approche. Mais on ne peut pas dire non plus qu'elle n'existe pas, car elle apparaît, elle a pour forme l'expérience ordinaire (*bhâvarûpâ*). Elle est un fait, et non un simple néant comme l'est "le fils d'une femme stérile". Elle est donc l'incohérence même, puisqu'elle semble exister seulement lorsqu'on y porte pas vraiment attention, telle un fantôme, un faux-semblant de chose.

De plus, nous autres sommes des êtres doués de conscience. Cependant, selon Shankara, l'âme individuelle est ignorance (*avidyâ*), laquelle consiste justement dans cette vision superficielle, qui nous fait croire depuis toujours à la réalité des choses et de notre corps. Ce manque de connaissance est sans commencement absolu dans le temps, car c'est aussi lui qui rend possible le temps. La question "D'où vient l'ignorance ?" présuppose l'ignorance. En outre, la Mâyâ est une puissance (*shaktî*) inconsciente sans origine. C'est à cause d'elle que lorsqu'on s'endort, on se retrouve face à une inconscience massive au lieu de la pure conscience qui devrait alors subsister à l'état chimiquement pur. Ainsi, elle n'est ni réelle, ni irréelle. Cette "magie" est indicible, tout comme l'absolu -le Brahman - est indicible.

De même, selon les non dualistes shankariens Shrīharsha et Tchitsoukha, on ne peut *rien* définir du tout, car toutes les définitions de tout (existence, cause, substance, identité, différence...) se réfutent mutuellement. Ils parviennent de la sorte à mettre la dialectique bouddhiste de la vacuité au service de l'établissement de l'absolu révélé selon le Vedānta shankarien : l'absolu, c'est "ce qui reste" (*shishyate*) au terme de toutes ces négations. Le monde est un spectacle de magie qu'on doit percer à jour à l'aide de l'arme qu'est la raison. Toutefois, parmi les disciples de Shankara toujours, Vimuktātman note que cette indétermination n'est pas un défaut (*dūshana*) de la Mâyâ, mais un ornement (*bhūshana*) qui la rend encore plus belle.

Autrement dit, la Mâyâ est la puissance magique de l'absolu, comme l'enseigne le *Chant du Bienheureux* (*Bhagavad Gîtâ* : voir la nouvelle traduction par Marc Ballanfat chez Garnier Flammarion).

La *Reconnaissance* (*Pratyabhijnâ*) ajoute simplement que cette puissance impossible ou de faire l'impossible (*atidurghatakâritva*) est la *liberté* (*svātantrya*) de l'absolu. Telle est la différence de perspective, subtile mais aux conséquences pratiques importantes. Shankara ne conçoit pas de libération possible sans renoncement au monde, tandis que les philosophes de la *Reconnaissance*, Utpaladeva et Abhinavagupta, la pensent comme une réintégration du monde en soi, dans et à travers la vie quotidienne.

Mais revenons à la position des shankariens. Selon Tchitsoukha, lorsqu'on dit que le Soi comme pure conscience est évident, manifeste par soi (*svaprakâsha*), il faut comprendre qu'il est « ce qui mérite d'être appelé immédiat, mais ne peut être objet de connaissance » (selon la traduction de Michel Hulin). Le Soi - la pure conscience (*cit*) distincte de l'esprit ordinaire (*citta*) n'est donc pas existant, au sens où il n'est pas un objet connaissable sur le mode du "cela" objectif. Mais il n'est pas non plus inexistant, car il est une « donnée immédiate », et la plus immédiate de toutes.

Dès lors, l'absolu et la magie dont il s'enveloppe ne sont pas différents. Ils échappent également, bien que pour des raisons différentes, à toute caractérisation en termes d'être ou de non-être. Samsâra et Nirvâna sont en outre identiques, car la différence entre eux relève de la Mâyâ, qui n'est absolument pas établie comme réelle. Autrement dit, il n'y a pas de dualité entre samsâra et nirvâna (a) car la différence apparente ne résiste pas à l'examen rationnel (cette apparence est impermanente, composée, etc.); (b) car il ne peut y avoir de différence réelle entre une chose réelle et une chose qui ne l'est pas; (c) car on ne peut établir de différence entre deux choses qui sont également indéfinissables.

Toutefois, l'absolu et sa majestueuse magie ne sont pas non plus identiques : (a) car la différence n'étant pas établie, comment l'identité pourrait-elle l'être ? (b) car l'absolu aurait alors toutes les caractéristiques de sa magie, comme l'impermanence.

De même, selon l'idéalisme bouddhique (*Vijnānavāda*), la Mâyâ est irréelle, parce qu'elle n'est qu'imagination, une simple construction mentale (*parikalpita*). Alors que pour le Vedānta, la Mâyâ est irréelle parce qu'elle est indéfinissable (*anirvacanīya*). Les shankariens critiquent la thèse de l'idéalisme bouddhique. On ne peut certes dire que les objets (le bleu,

etc.) existent en dehors de la perception (*vitti*), mais on ne peut dire non plus qu'ils n'existent pas ! Ils sont indécidables. Cette critique du Vijnānavāda par le shankarien Vācaspati rappelle celle du même idéalisme par le tibétain Longchenpa. D'ailleurs, ceux qui sont familiers des "introductions à la nature de l'esprit" dans le dzogchen tibétain auront sans doute reconnus plusieurs phrases caractéristiques, telle que "elle n'est pas existante, puisque personne ne peut la voir; elle n'est pas non plus inexistante, puisque sa présence infuse tout".

Selon le shankarien Vimuktātman, un peu comme pour Longchenpa, les objets connus sont certes inséparables du sujet connaissant, mais ils ne sont pas non plus identiques à lui, car les objets changent, alors que le sujet ne change pas. Cela fait penser à une objection faite dans l'une des *Stances pour la reconnaissance de soi comme étant le Seigneur* (I.5) : Puisque la conscience est absolument simple, il faut admettre que des objets multiples, extérieurs à elle, sont la cause de la diversité des apparences. La *Reconnaissance* refuse cette thèse.

Mais finalement, elle doit admettre que tout s'explique par la liberté (*svātantrya*). Dès lors, on peut se demander si cela ne revient pas à l'Indécidable du Vedānta, mais avec une connotation positive, puisque cette magie est liberté, mystère et étonnement sans limites. Cependant, il n'y a là qu'une différence d'*accent*. Le Vedānta met davantage l'accent sur l'analyse, la distinction, le discernement, l'exclusion du faux, alors que la Pratyabhijñā met en valeur la synthèse, la réconciliation, la célébration.

A mon sens, la vraie différence entre le Vedānta non dualiste et la *Reconnaissance* est d'ordre social : Shankara accepte et défend le système ségrégationniste des quatre classes sociales (*varna*); tandis que la *Reconnaissance* s'adresse explicitement à tous, sans distinction aucune. C'est aussi la raison pour laquelle Shankara s'en prend si violemment au bouddhisme, accusé de menacer l'ordre social brahmanique.

Liberté sauvage

Parmi les différents courants de ce que l'on a coutume d'appeler le shivaïsme du Cachemire, la tradition du Kālīkrama est tenue pour être la plus élevée. Son tantra fondamental est le *Jayadrathayāmala* qui, en 24 000 stances, expose le culte de différentes variétés de la déesse Kālī, laquelle n'est autre que la conscience.

Plus tard apparût au Cachemire un culte cyclique de treize aspects de la déesse Kālī. Une des particularités de cette liturgie est l'absence de visualisations. Dans cette forme épurée, il n'y a plus que des mantras, essence de la vacuité. La source légendaire de cet enseignement est une certaine "Madame M" (Makāradevī), à savoir Mangalā. On sait par une source tibétaine que sa statue se dressait à l'entrée de la capitale du petit royaume d'Oddyāna. Celui-ci n'est autre que la vallée du Swat, aujourd'hui située au Nord du Pakistan. Aux abords de la ville, nous dit-on, s'étendait un champ de crémation, le Karavīra, lieu des rencontres avec les yoginīs, celles qui justement révélèrent l'enseignement secret sur Kālī.

En gros, il y a trois méthodes. Tout d'abord, le culte des Kālī, assez complexe, mais sans visualisations. Cette liturgie est censé reproduire le cycle naturel de la conscience créant et engloutissant le monde à chaque instant, pour chacun d'entre nous. Cette voie quelque peu

artificielle doit déboucher sur une intuition indicible et soudaine (*sāhasā*), la révélation de l'espace infini de vacuité qui dépasse tous les contraires.

Pour illustrer les deux autres méthodes, lisons un extrait autobiographique d'un maître ancien de cette lignée, Nishkriyānanda. Il relate sa rencontre avec un "siddha", un être accompli :

"A cause de la majesté de son regard, je m'effondrais à terre en un instant, tel un arbre tranché à la racine. En un instant, j'atteignis cette Terre qui est à nulle autre pareille, affranchie des facultés externes comme internes, qui ne peut être objet de science, sans défauts, au-delà du Temps et de son absence, dont la présence infuse et transcende (tout), sans demeure fixe, ni changeante ni immuable, débordante du flot émerveillé de cette félicité ultime qui ne (résulte) pas d'un contact, au-delà de la félicité elle-même, impénétrable, libérée des jugements erronés tels que "c'est" et "ce n'est pas", affranchie des pensées comme de leur absence, par nature au-delà de la conscience, dépourvue de toute trace de conditionnement.

Je restait longtemps immobile. Puis soudainement je me réveillais à peine, par la force de sa grâce. Je titubais en me délectant dans la joie de cette expérience sans précédent. Je me tenais stupéfait, réjouis de cette joie éternelle. Je m'étais détourné du bavardage mensonger des traités. L'ego avait disparu. J'interrogeais alors le maître accompli qui se tenait là, un livre à la main. "Cette Terre inaccessible et sans défauts que j'ai expérimenté quelque peu par ta grâce, dis-moi comment je pourrais la reconnaître toujours et en toutes circonstances !"

Alors cette grande âme, qui demeurait silencieuse, fixa son regard débordant d'éternité vers le ciel. Par sa bénédiction surgit alors de l'espace suprême la Parole suprême, inséparable de Shiva, sans demeure fixe, qui transcende le Tout jusqu'à la parole articulée. C'est elle, Bhairavī, affranchie de tout support, dont la forme propre n'est pas localisée. Elle est "la sauvage" (*Atavīla*), incarnation de l'Espace toujours présent, être suprême, beauté de la fusion de la lumière de cette conscience incomparable, parce qu'elle octroie (-la) à ce moment même, éternellement et sans dualité, la liberté sauvage (*atavīm*) par-delà les (trois) lumières (du sujet, de la pensée et de l'objet), libre de tous les voiles."

Cette apparition pointe le doigt vers le livre que tient le maître. Ce livre, comme tous les manuscrits indiens, est fait de feuilles enserrées entre deux planchettes qui font office de couverture, le tout étant lié par une ficelle. La déesse explique que les deux planchettes sont les deux souffles, inspire et expire, et tous les couples de contraire. Il faut trancher le lien qui les lie, afin de révéler la grande vacuité absolue qui se trouve entre eux...

La rencontre de Nishkriyānanda avec la déesse Sauvage et le maître se poursuit ainsi :

« [La déesse Sauvage] parla en se riant de moi :

« A quoi bon cette arrogance ? A quoi sert ce piège que sont les traités ? Ton égarement n'a toujours pas disparu ! Regarde le livre que tient en sa main le brahmane, le maître accompli. Ô toi qui a maîtrisé le [culte du] cycle [des Kālīs] ! sache que ses cinq nœuds qui constituent sa solide reliure sont la Puissance faite des cinq sens. Ses deux anneaux sont l'état de veille et de rêve.

Mais écoute ce que sont en bref les deux planchettes [qui font sa couverture] ! La planchette supérieure est le souffle expiré qui a, dit-on, sept flammes. La planchette inférieure est le souffle inspiré. Je suis en réalité présente sous la forme de ce double mouvement.

Selon la tradition, ces deux planchettes symbolisent l'éveil cyclique à la transcendance puis à l'immanence. Ce sont les deux absorptions : l'extase dans l'action, et l'extase apaisée. Celle

qui est en haut, [l'extase dans l'action], est la Puissance d'éveil, majesté parfaite. Celle qui est en bas, [extase apaisée], est la Puissance du Seigneur, qui dévore [le Temps], émaciée [pour représenter le fait qu'elle est insatiable].

Sépare ces deux planchettes, contemple consciemment ce qui se trouve en leur centre :

Le Grand Vide au-delà du vide,
Vierge de permanence comme d'impermanence,
Intangible,
Espace ultime,
Sans demeure,
Insurpassable,
Au-delà de tout,
Invisible,
Toujours et partout présent,
Destructeur qui dévore la naissance, l'existence, la mort et le temps,
Suprême,
Affranchi de tous les voiles,
Essence de soi,
Présent en soi. »

Le maître accompli transmet alors cent cinq instructions secrètes de la tradition orale à Nishkriya, lequel atteint le Royaume de l'Inopinée. Nous pouvons lire treize de ces aphorismes dans *Les Vātūlānāthasūtra*, traduits par Lilian Silburn. Ils correspondent à la seconde méthode du Kālīkrama, celle des « paroles secrètes » (*chummā, kathā*). La méthode ultime, transmission non verbale (*samkramanam*), est illustrée ici par le regard du maître qui plonge le disciple dans l'Inattendue (*sāhasam*). Un exemple d'instruction orale : « Elle est folle et libre de folie »...

Mais redonnons la parole à Nishkriyānanda, qui relate en ces termes cette transmission orale :

« Ainsi, j'expérimentais directement et instantanément la réalité ultime et abandonnais entièrement et dans sa totalité ce piège que sont les traités. Le sage maître accompli, qui avait renoncé au tissu de mensonges des traités, me regarda et dit :

« Fils dont la compréhension est vraie ! tu es maintenant digne de ce Grand Cycle si difficile d'accès. »

Sur ce, ce seigneur pénétré de compassion m'éveilla à l'enseignement des expériences intimes, tout le détail des paroles secrètes extraordinaires, difficile à comprendre même pour les grands yogis. Grâce à cela, je m'élevais de force au plan impérissable de la Grande Inopinée sauvage, en l'état parfaitement éveillé. »

Puis Nishkriya s'adresse à un disciple, lui promettant de lui transmettre, tel qu'il l'a reçu, cet enseignement :

« De la même façon que j'ai atteint la réalité merveilleuse par la grâce du maître accompli, je vais te dire sans rien laisser de côté ce qui ne peut être enseigné, ce qui anéanti le flot des doutes, qui est indéfinissable et sans précédent. Tu erres dans tous les lieux sacrés, établi en Brahman... Pourtant, tu n'as pas obtenu le repos suprême. Fils ! pourquoi erres-tu de tous côtés, l'esprit en proie à la confusion ? Tu es digne de la connaissance suprême. Alors arrête ! Je vais te dire la tradition orale dans l'ordre dans lequel je l'ai reçue. Elle est dépourvue des philosophies orthodoxes et [même] du Kālīkrama. Elle est toujours disponible, réalité ultime affranchie des restrictions que sont « l'adorateur » et « l'adoré ». Toi qui est magnanime !

écoute, l'esprit recueilli en prenant conscience de cet Eveil, l'ensemble des paroles du secret, en détail et dignes d'être comprises ! »

Le Tantra aujourd'hui

Pourquoi avons-nous besoin de croire ?

Quelqu'un m'a communiqué l'adresse d'un site (voir dans les commentaires du billet précédent) faisant la publicité d'une femme, Kirin Mishra, qui est présentée comme étant un maître dans la "tradition de Sarasvati, vieille de 7000 ans", laquelle serait une synthèse, entre autres choses, du shivaïsme du Cachemire et du dzogchen.

C'est l'occasion d'aborder la question de l'existence, à l'heure actuelle, de maîtres dans la tradition du shivaïsme du Cachemire. Yen a-t-il ?

La réponse, malheureusement dirions-nous *a priori*, est négative. Rien, personne. Tous ceux qui prétendent le contraire manquent d'information, ou bien mentent.

Le Swami Lakshman Joo de Shrinagar prétendait être le dernier d'une lignée remontant à Abhinavagupta. Disons qu'il était le dernier représentant d'une prestigieuse tradition.

De même, Jean Klein a sans doute quelque peu enjolivé sa lecture des traductions de L. Silburn par une histoire peu crédible.

Tout comme Swami Muktânanda. Comme Daniel Odier, comme Kirin Mishra. Et comme tant d'autres...

Remarquons que, pour l'heure, je ne m'acharnerais pas à réfuter leurs allégations. Je m'interroge plutôt sur les *mobiles* de leur (pieux) mensonge, et sur les raisons de leur succès.

Pourquoi de tels accès de mythomanie autour du shivaïsme du Cachemire ?

Même le respectable maître que je citais dans mon premier post, Rameshvar Jhâ, prétendait être la réincarnation d'Abhinavagupta...

Si l'on y réfléchit, cela se comprend. Le shivaïsme d'Abhinavagupta a de quoi faire fantasmer. Une spiritualité qui allie méditation et sexualité, contemplation et création artistique, des textes insolites et d'une richesse incroyable comme le *Vijnâna Bhairava*... Si M.Odier, par exemple, assumait la responsabilité de ses propos, au lieu de les attribuer à une mystérieuse et séduisante yoginî des forêts, son *autorité* en prendrait un coup ! Ses propos redeviendraient banals.

L'autorité, voilà le cœur de la question. Nous avons une habitude invétérée : juger une idée

selon l'*autorité* de qui la déclare. Ce n'est pas parce que c'était, éventuellement, bien, que Jésus l'a fait, mais plutôt : Jésus l'a fait, donc c'est bien. Considérez, de même, ce qui se passe dans la plupart des discussions. Au lieu de réfuter les idées de l'autre (si l'on est en désaccord), on essaie de le décrédibiliser. Traditionnellement, ça s'appelle un argument *ad hominem*. Du genre "T'es trop jeune pour comprendre..." Schopenhauer en parle de manière fort drolatique dans son *Art d'avoir toujours raison*.

Ce qui n'empêche pas Lakshman Joo, Klein, Odier et les autres de dire des vérités. En fait, il est parfois nécessaire de mentir pour pouvoir dire des vérités... Songez aux dialogues imaginés par Platon, grand pourfendeur d'illusions... Des fictions, des mythes. Et pourtant, deux mille cinq cent ans plus tard, ils nous font toujours réfléchir (l'allégorie de la caverne réincarnée dans *Matrix*, entre autres exemples).

Ensuite, on peut se demander pourquoi nous leur accordons tant de crédit. Pourquoi avons-nous besoin d'autorités ? Pourquoi ne pensons-nous pas par nous-mêmes ? Ainsi, je sais bien que, même en apportant des preuves du caractère fictif et mensonger des récits d'Odier, des gens continueront toujours à le considérer comme une autorité digne de foi. De même, je suis persuadé que les clients de Mme Kirin Mishra doivent au moins *sentir* que son histoire ne tient pas debout. De même, on ne me fera pas croire que tous les Raéliens croient qu'ils ont été créés par des E.T. Cela ne les empêche pas d'adhérer. Mais qu'est-ce donc qui les rend si désirables ?

La réponse pourrait bien être simple : Ce n'est pas la personne en elle-même qui est désirable ou charismatique. C'est notre désir qui la rend ainsi. En amour, Stendhal a appelé cela la "cristallisation". Le maître parfait, c'est un peu comme l'âme sœur. C'est d'abord un objet sur lequel on projette nos fantasmes, nos idéaux. Bref, tout dépend de la force de notre manque. Manque d'amour, de sécurité, de contrôle. De tout ce que l'on a pas, de tout ce que l'on est pas. Inversement, on éprouve guère de désir pour ce qu'on a (ou croit avoir). Voir les excellentes analyses de Comte-Sponville à ce sujet.

Nous le vérifions tous dans notre expérience :

Quand on est rassasié, même le meilleur met nous laisse indifférent. Quand on meurt de faim, même un mac-quelque-chose nous fait envie. Je me souviens qu'en rentrant à Bénarès après un voyage épuisant, l'odeur de la chair grillée des corps de Harishchandra Ghat m'a fait saliver. En cherchant la source de ce délicieux fumet, je me suis aperçu que c'était le cadavre d'une vieille femme en train de brûler...

C'est pareil avec les autorités, spirituelles, politiques, scientifiques ou affectives.

La solution, peut-être, est de retourner notre attention de 180° vers la source de l'attention, vers l'espace dans lequel ce texte apparaît. Je doute que notre état de manque et de dépendance disparaîtra complètement, mais, de mille et mille manières, ça aide.

Je n'invalide l'autorité d'aucun "maître". Je ne juge pas, par exemple, la *personne* de M. Odier. Seulement certains de ses *propos*. Peut-être est-il quelqu'un de bien, capable de venir en aide à son prochain, de le rendre indépendant, de le faire naître à sa vraie nature, etc.

Par contre, quand lui et d'autres disent "J'enseigne le shivaïsme du Cachemire", c'est inexact, car ils n'enseignent pas le shivaïsme du Cachemire. Leur enseignement est peut-être

"meilleur", plus adapté. Mais le shivaïsme du Cachemire, où la philosophie de la Reconnaissance, c'est bien autre chose !

De même, je ne conteste aucunement que chacun a le droit d'interpréter l'œuvre Abhinavagupta à sa guise. Lui-même encourage cela. Mais il faut le dire et l'assumer.

Reprenons le cas de M. Odier :

- Il enseigne des choses dont on ne trouve pas trace dans les textes. Le massage, par exemple. Sauf dans le *Florilège pour s'éveiller soi-même (Svabodhodayamanjarî*, attribuée à un certain Vâmanadatta). Pas question non plus, dans les textes, de ne pas éjaculer. Or, lui en fait grand cas. Mais ne pas éjaculer, dans le rituel Kaula (nom de la tradition suprême selon Abhinavagupta), "c'est péché", comme disent nos amis du Sentier. Tout simplement parce que le sperme est le principal ingrédient de l'offrande qui est l'acte principal du rituel. Les Bouddhistes, par contre, n'éjaculent pas. Le tantra de la *Roue du Temps (Kâlacakra)*, composé au Cachemire du vivant même d'Abhinavagupta, condamne les Shivaites qui croient honorer le Seigneur Bhairava en lui offrant leurs sécrétions sexuelles. Ce tantra ajoute, à maintes reprises: "Les gens transmigrent dans le samsâra parce qu'ils éjaculent. Conserver sa semence, c'est purifier ses tendances karmiques". C'est d'ailleurs une idée intéressante. Mais ce n'est pas le shivaïsme du Cachemire.

- Inversement, on ne trouve pas chez Odier des éléments essentiels de la *pratique* Kaula . Par exemple, il n'y a ni *sakalîkarana*, ni *nyâsa*, ni *ârghyapâtrâvidhi*, etc. En clair, il n'y a pas de shivaïsme du Cachemire sans rituels. Toute la vie y est ritualisée, même l'absence apparente de rituels. D'autre part, Odier se réclame de la *philosophie* de la Reconnaissance, formulée par Utpaladeva. Mais les idées d'Odier contredisent ce philosophe génial et sublime dévot sur des points essentiels. En effet, Odier met les concepts, tous "faux", d'un côté; et les percepts, tous "vrais", de l'autre. A l'entendre, le langage et la pensée ne sont que des constructions imaginaires sans rapport avec la réalité. Mais c'est exactement la thèse des Bouddhistes qu'Utpaladeva cherche à réfuter dans ses *Stances pour la reconnaissance du Seigneur !*

- Odier affirme que le shivaïsme du Cachemire et le bouddhisme tantriques sont d'accord sur l'essentiel. C'est une intuition très juste... sauf pour les adeptes de ces deux religions ! Ils n'ont cessé de se combattre et de se plagier mutuellement. De même, Odier cite un certain Yogi Chen, comme étant un exemple d'adepte des deux religions : un adepte du Chan et d'Abhinavagupta à la fois. Mais quand on lit l'opuscule dudit Yogi sur le *Vijnâna Bhairava* (un texte essentiel du shivaïsme du Cachemire), on s'aperçoit qu'il cherche justement à réfuter l'idée selon laquelle shivaïsme et bouddhisme enseigneraient, au fond, la même chose !

- M. Odier prétend traduire des textes du shivaïsme du Cachemire. Mais en réalité, il prend les traductions anglaises de Jaideva Singh, en les transformant quand il ne comprend pas le texte, ou que celui-ci ne va pas dans le sens de ses idées.

N'est-ce pas profondément malhonnête ?

Pour connaître la pensée d'Abhinavagupta, mieux vaut se confronter à ses *textes*, certes

difficiles, plutôt qu'aux gens qui s'en prétendent les héritiers autorisés.

Encore une fois, cela ne veut pas dire qu'on a pas le droit d'interpréter. Au contraire ! Mais ayons le courage de le dire ! Un exemple d'interprétation plus responsable est l'oeuvre de Pierre Feuga . Il "s'inspire" du Shivaïsme du Cachemire. Voilà qui est honnête. Ou bien, dans le domaine de la traduction et de la bonne vulgarisation, on peut citer Jean Papin.

Bref, le Shivaïsme du Cachemire, ce sont d'abord, concrètement, les *textes*.

Le reste, ce sont *nos interprétations*. Que veut-on de plus ? Quand au *sens* des textes - que la conscience est le Seigneur Bhairava parce qu'elle est omnisciente et omnipotente comme lui - il est immédiatement accessible ! Comme il est dit, les textes d'Abhinavagupta, c'est notre propre conscience elle-même, en personne, qui apparaît sous la forme de questions et de réponses.

Un tu l'as vaut mieux que deux (tu l'auras pas)...

"Connais-toi toi-même, et tu connaîtras l'univers et les dieux."

"Aide-toi, et le ciel t'aidera."

Depuis quinze ans que je connais le shivaïsme du Cachemire, je n'ai jamais rencontré aucune personne détenant une transmission ininterrompue depuis Abhinavagupta, ni en Inde, ni ailleurs.

Mais peu importe. Nous n'avons pas besoin d'être des Shivaïtes du Cachemire. L'absence de maître est peut-être même une bénédiction. Et puis Abhinavagupta est toujours présent, sous la forme de ses oeuvres. C'est un peu comme pour Ibn Arabi. Pas de lignée de maîtres à disciples, mais une continuité à travers son oeuvre écrite. De toutes manières, même dans le cas des traditions "vivantes et intactes", comme le dzogchen, l'enseignement oral est rarement à la hauteur des textes. Chogyam Trungpa avait une distance critique, certes. Mais la plupart des lamas que j'ai eu la chance de rencontrer se contentent, au mieux, de réciter des réponses toutes faites. Il y a là quelque chose comme une langue de bois. Parfois, comme Nyoshul Khenpo, ils savent insuffler de la poésie à leurs discours. Et une certaine substance, paradoxalement. Se retrouver seul face aux textes, ce n'est donc pas plus mal. On y retrouve ce que disent les lamas et autres gourous, mais en plus clair, en plus profond. On peut aussi tranquillement comparer les points de vue et autres actes critiques quasiment impossibles dans le cadre bigot des centres bouddhistes et néo-hindous. Sans oublier que, même dans le cas du dzogchen, le caractère "ininterrompu" de la transmission est lui aussi peu crédible. Quand on considère les choses d'un point de vue historique, on s'aperçoit que tous les enseignements sont bricolés. On retrouve d'ailleurs dans le bouddhisme contemporain l'opposition entre les enseignants occidentaux qui revendiquent des origines surnaturelles, et ceux qui assument leur statut simplement humain. Cela étant, tout est possible et les cas individuels sont souvent plus nuancés que ce genre d'opposition. La vie est sans doute plus complexe.

En fait, la "pureté" des enseignements et des transmissions, c'est un peu comme la pureté raciale. Un vieux fantasme. Les enseignements, les pratiques sont faites d'idées, de représentations, de mots, le tout en perpétuelle évolution. Or, les idées évoluent un peu comme les gènes. Si je me souviens bien, c'est Richard Dawkins qui, dans *Le Gène égoïste*, parut en 1976, a lancé cette idée (!). C'est que les idées, comme les gènes, cherchent avant tout à se propager. L'étude de l'évolution des idées comparée à des gènes ou des virus

s'appelle la mémétique. Son slogan pourrait être "Nous croyons avoir des idées, mais ce sont les idées qui nous possèdent". La raison d'être des animaux humains serait alors de véhiculer et transmettre les idées, tout autant que le patrimoine génétique. Et, de même que la "pureté" du patrimoine génétique est un avantage pour sa reproduction (bien qu'en réalité il n'y a pas de pureté), de même la "pureté" de l'enseignement est un facteur qui attire d'autres sujets, dans lesquelles les idées vont pouvoir s'implanter, etc. D'ailleurs, on voit clairement, dans le tantrisme, une volonté délibérée de calquer la transmission spirituelle sur la transmission génétique. Dans les initiations Kaulas, tout comme dans leur équivalents bouddhistes (Hevajra, par exemple), le candidat doit ingérer un peu de la semence du maître (censée venir de Bhairava ou Vajradhara), en même temps qu'il reçoit un exemplaire des textes, plus une partenaire. On pourrait difficilement être plus explicite !

Quoi qu'il en soit, les livres, je m'en contente et je vais très bien, merci beaucoup. Une dernière chose. J'ai peut-être donné l'impression, dans ma critique des œuvres d'Odier, d'être une sorte de fanatique du shivaïsme du Cachemire. Mais il n'en est rien. Dans ce blog, je compte bien partager un peu des merveilles qu'on trouve dans les textes de cette tradition, mais sans craindre de décrypter également ses travers. Enfin, malgré ce qui a été dit plus haut, tout n'est pas simplement bricolé. Un peu comme dans l'art de l'improvisation, les traditions évoluent autour d'archétypes, de sorte qu'au cœur des fabrications humains, il reste toujours possible de découvrir des gemmes.

Faut-il diviniser l'émotion ?

Hier soir, je regardais sur Canal+ la promotion du documentaire sur Ammaji, célèbre femme gourou, à la tête de nombreux mouvements caritatifs, et originale en ceci qu'elle prend dans ses bras ses fidèles comme une mère. Considérée par eux comme une incarnation de la Déesse, elle sourit tout le temps.

Elle me rappelle la bonne que j'avais à Pondy cherry. Deux mois après le Tsunami et quelques émeutes, elle était toujours souriante.

Bien sûr, je suis touché par cette femme. Mais, quand je vois une femme indienne standard s'occuper de ses enfants sur le trottoir, sur un quai de gare, ou bien dans une campagne ravagée, je suis infiniment plus touché. C'est, comme qui dirait, d'un autre ordre. On peut penser que je ne suis qu'un philosophe coincé, mais tant pis, j'assume. Aller au-delà de l'apparence, de l'impression, du moment présent.

Et là, je prend conscience de ce qui m'empêche de pleinement adhérer à Ammaji. Il n'y a que de l'émotion de groupe, centré sur une icône maternelle. Dans cette mise en branle d'instincts grégaires, il y a, me semble-t-il, quelque chose de malsain. Une abdication de l'esprit critique, du sens de la mesure. Et cet abandon n'est pas un abandon au divin, mais bien plutôt à une émotion divinisée. Il y a quelque chose comme de l'idolâtrie là-dedans, l'évocation d'une puissance qui nous dépasse, et qui est bonne, certes. Mais qui pourrait, aussi bien, être mauvaise.

Ceci dit, il se trouve que le charisme de cette femme aide certains des plus démunis en Inde. Comme quoi, la Mâyâ (l'illusion) n'est pas un mal en elle-même.

Qui a plus peur de renaître après sa mort que de perdre ses clefs ?

Je suis surpris d'entendre encore des gens parler de "ne plus renaître", d'être "délivré du cycle des renaissances".

Franchement, qui prend encore au sérieux cette histoire de samsâra ? Car si, vraiment, je vais renaître, alors je ne veux pas chercher à y échapper, mais, au contraire, je ferais tout pour conserver intacte la continuité de ma mémoire !

Ce point est d'importance.

En effet, nous confondons souvent des sagesse qui ont des projets complètement différents à cet égard :

(1) Le but du Bouddhisme ancien, de l'Advaita Vedânta et du Néovedânta, c'est bien de ne plus renaître du tout et de plutôt se fondre dans un absolu impersonnel, le "non né" dont parle le Bouddha historique.

(2) En revanche, le Bouddhisme Mahayana, les différents tantrismes et le dzogchen ne partagent aucunement cet idéal. On n'y cherche pas seulement la délivrance (*moksha*). On y recherche également une *expérience* (*bhoga*) de liberté, ce qui suppose un corps et donc une forme d'*immortalité*. D'où l'intérêt des pratiques qui permettent de transmuter le corps ordinaire en un corps inaltérable, comme Thogal dans le dzogchen. Ou bien, à défaut de cela, il s'agit renaître dans une "Terre Pure", un monde de lumière dans lequel l'esprit ignorant se volatiliserait en un instant. Mais *jamais* de ne point renaître du tout.

Si l'on fait abstraction de ce point (capital) alors, évidemment, "tout le monde dit la même chose"...

Or, il me semble que la plupart d'entre nous sommes plutôt attirés - au fond de nous-mêmes - par la seconde sorte d'entreprise : nous rappeler enfin nos existences antérieures ! profiter à l'avenir d'une série infinie d'existences, ici où dans d'autres dimensions !

Seulement, cela implique que nous admettions l'existence d'une conscience individuelle après la mort. Et là, il n'y a pas des masses "d'expériences" possibles... Du coup, nous nous rabattons sur ces sagesse non dualistes qui ne visent *que* la délivrance. Au moins, il n'est alors plus aussi urgent de croire à une vie dans l'au-delà digne de ce nom. On cite souvent les réponses de Nisargadatta là-dessus, du genre "Voyez *d'abord* qui vous êtes Ici et Maintenant..." Dans la même veine, on garde l'idée de samsâra, mais dans le cadre d'une interprétation psychologique : ces histoires de renaissances ne seraient qu'une manière, adaptée à un temps et à une mentalité différente, de dire comment nous, les êtres humains, nous sommes conditionnés par notre imagination et par le langage. D'où la thèse de ceux qui, comme Stephen Batchelor, disent que la transmigration n'est au fond qu'une allégorie de notre devenir depuis notre naissance, allant dans le même sens que ce que dit la Psychanalyse freudienne.

Tout cela est un peu embrouillé certes, mais il en ressort qu'il y a deux conceptions de la liberté : S'agit-il d'échapper à tout conditionnement en réalisant qu'on est un Absolu impersonnel ; Ou bien s'agit-il d'accéder à une nouvelle forme de liberté, à la fois impersonnelle (le dharmakâya, disons) et très personnelle (sambhogakâya, "mondes imaginaires")

et corps de gloire"...), c'est-à-dire avec un corps et une mémoire intactes ?

Bref, nous sommes tous d'accord pour dire que nous sommes immortels. Mais cette immortalité n'est-elle que l'Être pur, c'est-à-dire aussi bien un pur Non-être, un Néant au-delà de toute représentation, de toute expérience mentale ? Mais alors, dans ce cas, comme on peut bien se le dire en lisant Nisargadatta, pourquoi parler de "recherche" spirituelle ? Les matérialistes comme Spinoza ou Diderot disent aussi que tout est une seule Substance, dans laquelle nous forgeons des divisions fictives à partir de notre entendement limité. "Rien ne se perd, rien ne se gagne, tout se transforme" : sous-entendu, l'Être, la Réalité reste la même, tel un océan. Personnellement, je ne suis pas sûr que cette immortalité impersonnelle puisse me satisfaire. Et l'on aura beau rétorquer que c'est là justement une illusion mentale, je trouve que ce genre de sagesse, si l'on se contente de cela, n'est que la voix des piliers de bistrot mixée au jargon védantique... Que l'univers, la Nature, la Réalité continuera après moi, que la conscience n'est qu'une illusion : C'est ce dont on nous rabat les oreilles depuis la maternelle. Inutile donc d'invoquer Ramana Maharshi ou la sagesse des "Eveillés" post-papajistes, ces microcéphales analphabètes tout justes bons à gâcher la beauté des plages de Goa (là, je suis caricatural et de mauvaise foi, mais c'est juste un moyen habile, donc que tout le monde garde son calme...). Je comprend tout à fait le dépit des gens qui trouvent que cette "Non-dualité" n'est qu'un verbiage inconsistant.

Ou bien alors, finalement, sommes-nous prêts à croire en une immortalité *personnelle* ?

Moi je dis que Maître Yoda n'était pas illettré, na !

Nisargadatta Maharaj est un bel exemple de la manière dont les "chercheurs de vérité" se bâtissent des mythes à leur convenance.

On dit que Nisargadatta était un homme humble, limite pauvre, vendant des cigarettes indiennes (bidis) dans un bidonville de Bombay. C'est inexact : Il était *fabriquant* de bidis, c'est-à-dire patron, et propriétaire de plusieurs points de vente. Il était également propriétaire de son logement ce qui, à Bombay, est un véritable privilège.

On dit qu'il appartenait à la lignée des Navnâth. C'est inexact. Il n'existe aucune "lignée" Navnâth, seulement un recueil, en langue mârâthe, de leur exploits occultes. Ensuite, libre à chacun de se revendiquer d'eux. Le gourou du gourou de Nisargadatta (Bhâva Sâhab Maharâj) appartenait, en revanche, à la lignée de Nîmbârka, célèbre saint dévot de Vishnou.

On raconte aussi que Nisargadatta était analphabète et sans aucune culture livresque, une sorte de Yoda des *slums*. Cela est également inexact. Son discours regorge de concepts datés et localisés précisément. Je ne vais pas rentrer dans les détails ici, mais sa source principale, et celle de son gourou, est un commentaire de la *Bhagavad Gîtâ* écrit par Jnânadeva, un très célèbre yogi du Maharâshtra appartenant à la mouvance des Nâth (les vulgarisateurs médiévaux du hâthayoga et de l'alchimie tantrique). On y retrouve la théorie des 4 (ou 5) états de la conscience, les 4 plans de la Parole (voir *The Experience of Nothingness*), les 4 corps (dans ses poèmes), le Grand Vide (*mahâshûnya*) au delà du "Je suis" (*ahambhâva*), la

récitation mentale du "je-je". On y trouve aussi les 4 lumières, dont la fameuse lumière bleue de Muktañanda. Ce qui s'est sans doute passé, c'est donc que le gourou de Nisargadatta a lu cette littérature, et en a tiré sa propre pensée. L'idée principale de sa "réforme" de cet enseignement est une critique des éléments yogiques (la "voie de la fourmi") présents chez Jñānadeva, pour n'en conserver que les éléments védāntiques (la "voie de l'oiseau", c'est-à-dire de la pensée).

Mais, si cet homme était cultivé, pourquoi ses disciples ont-ils propagé cette image de sage inculte ? Le principe en est simple : On cherche - et on veut trouver - ce qu'on croit ne pas avoir, ou ne pas être. Or, depuis que les classes moyennes accèdent à l'éducation gratuite, les gens ont souvent tendance à haïr les livres et tout ce qui est "intellectuel". Si on va en Inde, c'est donc parce que "ça parle au cœur", c'est parce qu'on y cultive de l'authentique (comme dit Hugolin), on y vit "hors du temps", etc. Les sages indiens devant être à l'image du pays, les mots doivent leur venir "du Cœur" et non "de la tête". S'il savent, c'est d'un savoir au-delà des mots, intemporel.

Que tout cela soit sans fondement n'a aucune importance : en effet, rien n'est vrai, science et mythe se valent, et pis laissez-moi méditer tranquille !

C'est ainsi que l'Inde, pays de l'abstraction par excellence, est devenu le pays des pétards sur la plage avec les sādhus, des raves sous cocotiers et des longues siestes à l'ashram. Et c'est ainsi que Gangaji, réincarnation non-duelle de Candy, vient donner *satsang* ("bonne compagnie", "while the company is true", comme dit Galadriel) dans un 5 étoiles de Bénarès entre deux séquences "shopping" en Floride et en Californie. Comme disait Einstein, "*je connais deux choses infinies : l'univers et la bêtise humaine, mais je n'ai pas de certitude absolue au sujet de l'univers*"...

Tsok et boum

Mon premier contact avec le Bouddhisme tibétain, ce fut un *tsok* (un banquet sacré) dans un centre parisien. J'avais choisi l'école Nyingma, à cause de sa réputation libertaire et son enseignement merveilleux : le *dzogchen*, la Grande Complétude.

Je débarque donc dans un appartement. La cérémonie commence. On m'explique qu'il faut réciter le mantra du Bouddha Shākyamuni, car aujourd'hui est un "jour-compte-triple" : nos actes voient leur conséquences, bonnes ou mauvaises, démultipliées. Bien plus tard, j'apprendrais que ces histoires de jours "bonus" sont liées à la conception indienne et tantrique du temps : le devenir est toujours cyclique. Et les intervalles entre les cycles (jours-nuit, nouvelle lune, nouvel an, changement de maison astro, éclipse...) sont "méritoires" (*punya*), car ils sont les moments où il devient possible de se libérer de ces cycles, justement. Ce sont les "points faibles" du *samsāra*. Ils fonctionnent un peu comme les téléphones dans *Matrix*. Ces interstices-portes-de-sorties se retrouvent à toutes les échelles : au moment où l'on se réveille, où l'on s'endort, entre deux respirations, entre deux pensées... De même, les cycles comprennent toujours deux temps : un inspir, phase de remplissage, favorable à toutes les activités positives ou paisibles (rituels pour gagner à la loterie, par exemple); et un expir, phase de vidage, favorable à toutes les activités "violentes". Eros et Thanatos, en somme : pulsions de vie, pulsion de mort alternent sans cesse.

Tels sont, en gros, les principes des calendriers hindous et bouddhistes, tantriques en particulier.

Les Bouddhistes que je rencontrais alors n'avaient nullement l'air au fait de ces histoires-là, mais nombre d'entre eux spéculaient sur les histoires colportées par les lamas et les Occidentaux en mal d'exotisme (Shambala est un classique). En fait, le Bouddhisme n'a pas tort : personne ne parle; personne n'a d'idées. Ce sont plutôt les idées qui parlent à travers nous, un peu comme nos gènes cherchent à se propager. Telle est, du moins, l'idée de base de la mémétique, expliquée dans un livre récemment paru : *Comment les systèmes pondent*.

Je ne sais pourquoi, mais j'ai toujours été réticent à participer aux rituels. Ce tsok (*ganacakra* en sanskrit) est, à l'origine, un rituel dans lequel les adeptes, hommes et femmes, boivent du vin, dégustent des viandes et s'accouplent, avant de consommer leurs sécrétions sexuelles. Ça peut être beau, en tout les cas, c'est assez éloigné du tsok tel qu'il se pratique de nos jours, celui-ci étant plus proche de la "soirée" ou du thé entre amis. Mais ce qui m'a déçu, ce jour là, c'est surtout l'absence de recueillement des participants. Moi, j'étais alors plein de mes lectures de traites de yoga, de zen, et obsédé par les différentes sortes de concentrations. En plus, j'avais cru comprendre que ce genre de rituel tantrique était réservé aux adeptes "avancés". Pour me rendre digne de la chose, j'avais donc médité toute la journée, avec postures, prânâyama et tout le toutim. Vous comprendrez donc quelle a été ma perplexité en voyant le lama regarder sans cesse sa montre, se grattant, exactement comme s'il était "speedé", et pas du tout en train de visualiser ou se recueillir (ce lama, je l'ai recroisé récemment dans un resto indien; il avait une jolie jeune fille à son bras, mais il avait toujours l'air aussi "speedé"). Idem pour les autres. Cette atmosphère de fébrilité, de distraction, je l'ai ressentie dans tous les centres que j'ai visité par la suite. Et pas seulement bouddhistes tibétains. Par exemple à Lucknow, chez Papaji (advaita néo-hindou), on faisait la fête tous les soirs. On parlait de toutes nos histoires de relations. En revanche, la non-dualité - cœur de l'enseignement du maître et raison officielle de notre présence à cet endroit - était tout bonnement un sujet tabou. Un truc "intellectuel". "Stay in the Heart, men !" Le seul rituel de tsok à peu près digne, à ma connaissance, est celui mené par Namkhai Norbu.

Pour une description d'un tsok shivaïte par Abhinavagupta, voir *The Kula Ritual*, par un prêtre catholique australien.

Après cette première expérience, j'étais à la fois déçu et excité. Les gens m'avaient fait bon accueil, s'émerveillant de mon jeune âge (c'était en 1990) et l'atmosphère était à l'enthousiasme général. Je sentais bien que quelques personnes avaient certains défauts de caractère, cependant cela ne me gênait aucunement. Par la suite, j'ai donc assisté à de nombreux enseignements dans des centres bouddhistes tibétains.

Parallèlement, je découvrais le Shivaïsme du Cachemire. Un livre de Lakshman Joo venait de sortir, j'eus la chance de rencontrer le grand érudit Alexis Sanderson, et surtout, je découvrais les traductions de feu Lilian Silburn, dont le *Vijnâna Bhairava Tantra*. Je faisais du tamoul du hindi et du sanskrit, en lisant tout ce qui me tombait sous la main.

Du coup, un regard critique se fit jour en moi. Je voyais bien que le Shivaïtes et les Bouddhistes tantriques étaient proches, qu'ils s'étaient grandement inspirés mutuellement, et pourtant je ne voyais que haine ou ignorance mutuelle de part et d'autre. Il suffit de lire les hagiographies des 84 mahasiddhas bouddhistes : dès qu'un Bouddhiste rencontre un Shivaïte, ça finit en pugilat. Idem dans les tantras : ils sont souvent très semblables sur des points

essentiels. Alors, ils essaient de montrer leur supériorité en proposant des états "plus profonds", des états non-états, des au-delà de par-delà le mental, des super-mantras qui lavent plus blanc que blanc, etc. Du marketing indien datant du Xème siècle, en somme. Quant aux tibétains, ils ont fidèlement repris la tradition : on dit que lorsque Mipham, le grand maître dzogchen du début du siècle, lu quelques pages de la *Bhagavad Gîtâ*, il fut si horrifié qu'il jeta le livre dans une rivière. Même aujourd'hui, cela n'a guère changé. Donc, je posais parfois des questions à ce sujet aux lamas, qui me récitaient leur leçon. Par exemple, j'avais demandé à Phendé Rimpoché la raison pour laquelle on disait que Mînapa avait entendu les enseignements tantriques de Shiva et Parvatî. Il me répondit que les enseignements entendu de Shiva ne lui avaient pas permis d'atteindre la libération, mais seulement des pouvoirs magiques "ordinaires". Mais alors, pourquoi relater cette histoire ? Et pourquoi Mînapa est-il qualifié de "grand accompli" (*mahāsiddha*) ? La vérité de l'histoire, c'est que ce Mînapa n'est autre que le légendaire Matsyendra Nâth, fondateur supposé des lignées Kaula, formant la quintessence des tantras shivaïtes. Les Bouddhistes ont essayer de l'intégrer, sans y réussir complètement. Parfois, l'instrumentalisation du Shivaïsme tantrique a fonctionné, parfois non. Un exemple de transformation assez réussi est le *Kâlachakra Tantra*. C'est une imitation délibérée, consciente et critique du Shivaïsme. Un exemple moins convainquant, ce sont certains chapitres des tantras de *Samvara* qui, sortis de leur contexte shivaïte, deviennent inintelligibles.

Le Bouddhisme tantrique est légitimé, du point de vue bouddhiste, par la doctrine des "moyens habiles" : tous les moyens sont bons pour faire le bien des êtres. On a le droit de pomper les religions à succès et tout ce qui marche, pour "dompter les êtres". Soit.

Mais alors, cela signifie que toute l'iconographie bouddhiste tantrique (et, plus généralement, mahâyaniste), n'a de valeur que dans la mesure où elle est pertinente dans une culture donnée. Par exemple, l'apparence de *Chakra Samvara* est efficace seulement parce qu'elle ressemble à *Shiva-Bhairava* qui, à l'époque où le tantra de *Chakra Samvara* est apparu, était très ancré dans les mentalités. Etc., etc.

Mais alors, pourquoi faire visualiser à des Occidentaux d'aujourd'hui des divinités dont les symboles ne leur évoquent rien, mais alors rien du tout ? A quoi bon visualiser un *Samvara* piétinant un pauvre petit *Ganesh* ? En quoi cela nous touche t-il ? Et le croissant de lune ? Vous avez lu le *Mahâ Bhârata* et les 18 *purânas*, vous ? Même les tibétains n'y comprennent rien depuis longtemps. C'est pourquoi, je crois, une partie d'entre eux a voulu créer son propre tantrisme, à l'aide d'un symbolisme davantage propre à toucher les tibétains. Cela a donné le Bön. Même chose pour les mantras : on nous dit qu'il faut les prononcer correctement. Mais les tibétains ne savent pas les prononcer correctement. Personnellement, je m'en fiche car je ne crois pas au pouvoir des mantras. Mais à quoi bon perpétuer ce feuilleté de couches mythologiques si nombreuses et anciennes qu'elles ne veulent plus rien dire ? Franchement, à qui les divinités "courroucées" ou les gardiens, font-ils encore peur ? Ces images sont pittoresques et intéressantes, en tant que témoignages de l'humanité à laquelle nous appartenons, sans plus. Bref, il faudrait des icônes et des mantras capables de nous toucher. Une "Sâdhanâ d'Elvis à Quatre Bras", une "Pratique de Père Noël dans les Cimetières de Paris", une "Liturgie Archisécrite de Marilyn Manson dans les Catacombes"... Bref, un truc "qui nous parle". Franchement, vous vous sentez de transformer votre magasin Carrefour en une pagode tibéto-chinoise kitschissime ? Kitsch karmique ou kitsch pur, ça reste kitsch, non ?

De même, les lamas nous répètent que les "esprits" invisible et autres vilains démons sont des constructions mentales, tout en affirmant également qu'on doit réciter des heures de prières, en essayant d'invoquer des gardiens-éveillés-mais-super-dangereux-quand-même, si l'on est un bon disciple, pour essayer de les trucider, c'est-à-dire, ultimement, pour réaliser qu'ils ne sont que des constructions mentales. Comme le Père-Noël. Mais qui croit aux classes d'êtres invisibles ? Pourquoi devrais-je passer des heures (sous peine d'aller en enfer) à réciter des textes en tibétain et en sanskrit pour réaliser l'inexistence d'êtres à l'existence desquels je n'ai jamais cru ? Bien sûr que de nombreux fantômes me hantent. Comme tout le monde, je suppose. Il y a l'Etat, par exemple; les bureaucrates, les technocrates, etc. : tous ces êtres que l'on ne voit jamais mais qui nous glacent le sang. Mais les *tsen*, les *gyalpo* (dont M. Shougden-le-tueur-de-dzogchenpas) etc., cela me parle autant que les schtroumfs ou les ragondins. Quand Namkhai Norbu, le "roi du dharma", me dit que les "Gardiens" sont des personnes *réelles* (et pas seulement des *symboles*) parce qu'il a vu des chauve-souris se transformer en souris quand il était petit, je respecte sa personne, mais pas ces idées-là. Comme disait Aristote : "Je respecte Platon; mais je respecte encore plus la vérité". Et la vérité, c'est que les chauves-souris ne se transforment pas en souris, sauf dans les poèmes et dans nos petits délires entre amis.

J'ai donc fréquenté moult lamas, et eu moult déceptions. Même déçu, j'y retournais, enthousiasmé et transporté que j'étais par la lecture des œuvres de Longchenpa, qui suscitait en moi des expériences profondes d'espaces infinis, de transparence sans limite, d'absence de référence, de têtes-dans-le-poteau, d'oublis-de-clefs et autres crâmes-de-patates. Je vivais ces déceptions comme des leçons de vérités que m'adressait le Réel, ce maître sans égal.

Par la suite donc, j'ai visité de nombreux centres. J'ai découvert également le yoga (sur un vieux paquebot russe), la magie à l'occidentale (la Wicca, Crowley and C°), le monastère-zen-d'à-côté-de-moi, les méthodes de castagne indiennes (Varma Kalai, Kalaripayat), les arts internes chinois (sur les toits de Paris, avec l'excellent Wong Tun Ken), etc, mais je revenais toujours au Shivaïsme du Cachemire et au dzogchen.

Je fis une première retraite auprès de Namkhai Norbu à Mérigar en 1992. Après avoir installé ma tente en la camouflant soigneusement, j'écoutais les premiers enseignements sur "la Base de Santi Maha Sangha", première étape du cursus mis au point par ce maître. J'étais très heureux, porté par la vision de cet homme charismatique. Bon, c'est vrai, la nuit je me les gelais grave : j'avais sorti tout le contenu de mon sac - même les slips - pour me réchauffer. J'avais beau essayer de mettre en pratique les instructions sur la Chaleur Intérieure (une version simplifiée, certes), rien n'y faisais. De plus, il n'y avait pas moyen de prendre une douche, et un seul repas par jour : une semaine à la tibétaine ! Mais l'ambiance était sympathique et solidaire. Seulement, tout cela me semblait un brin trop formel.

A la retraite d'Orléan, en 1994, Namkhai Norbu nous parla longuement des "Gardiens". Ce sont des Bouddhas censés protéger les pratiquants. Mais s'adresser à eux est, pour diverses raisons, réputé être une tâche dangereuse. Les pratiques qui leur sont consacrées sont donc longues et complexes. Après plusieurs années de réflexion sur la question, j'en vins à la conclusion que ces choses-là n'étaient pas pour moi. Certes, je sens la force des rituels, et j'apprécie de m'y plonger, mais cela reste une mise en scène symbolique, plus encore en ce qui concerne les Gardiens, les esprits et les rituels "violents" ou magiques en général. Surtout, cela me touche infiniment moins que les textes Dzogchen. Je décidais donc de ne garder qu'eux et, par respect pour Namkhai Norbu, qui nous demandais de croire que ces gardiens

n'étaient pas QUE des personnifications mais aussi des personnes bien réelles, je cessais d'aller à ses retraites.

En 1995, je participais à ma dernière retraite bouddhiste : la transmission du Nyingthig Yabshi par Pénor Rimpoché à Lérab Ling.

Lérab Ling, c'est un peu comme le Titanic : tout en haut, il y a les cabines individuelles pour les riches, et tout en bas, il y a des tranchées dégagées au bulldozer. Une vraie mise en espace du samsâra français. Moi, évidemment, j'avais la dernière place, tout au bout de la dernière rangée. N'empêche, j'ai bien rigolé. Le chemin de terre avait tendance, malgré la présence des arbres qui nous entouraient, à glisser lentement mais sûrement vers la rivière en contrebas. Chaque soir, je raccommodais donc discrètement mon lopin de terre avec les pieds, en plantant ici et là des bouts de bois. En fait, ces opérations paysagères m'intéressaient plus que les enseignements : la plupart du temps, Sogyal Rimpoché nous faisait son show, ou bien il fallait réciter des prières en tibétain translittéré des heures durant. Sogyal Rimpoché, c'est le Garcimore du Vajrayâna. Symphonique et jovial : "Hey men, yes, we have coooosmic eeeeeegooo.... yes ! hi hi hi ! Look, you don't feel something ? Like something has changed with me, yeah ? Don't you feel this difference now ? Hi hi hi !" : en fait, il venait de finir une retraite "solitaire" et faisait allusion aux Accomplissements Spirituels qu'il avait atteint depuis. Pour être clair, il ajoutait : "You know, I prefer to teach you every day, rather than Khenpo [Namdrol, disciple érudit du "vrai" Sogyal], because, you know, for you I'm the Door to the Teachings, yeah... No ? Hi hi hi !". Et effectivement, seule une fraction des enseignements de Pénor Rimpoché fut traduite par Sogyal . Pénor nous montra les postures pour Thögal (dont celle de l'éléphant : je vous laisse imaginer !), mais personne n'expliqua aux gens présents de quoi il s'agissait. On nous répartit en petits groupes, avec des "anciens", pour nous expliquer les choses "plus en détail". Le type de mon groupe n'y connaissait pas grand-chose, où bien il ne voulait pas. Je proposais qu'on lise, au moins, la traduction du chapitre V du *Miroir du Coeur de Vajrasattva*, par P. Cornu et publiée au Seuil. Ce chapitre décrit précisément les rituels d'initiation auxquels nous étions censé participer, mais non, rien n'y fit. Une dame posa alors une question du genre "Mais alors, on est bien dans un centre bouddhiste, ici?", et le type fût ravi de l'informer.

Ce qui m'a un peu chagriné, c'est l'ambiance radine : il fallait attendre une heure pour avoir une assiette de nouille, et on avait presque pas d'eau, alors que le tarif était celui d'un club touristique !

En revanche, voici ce qui m'a durablement interpellé : un matin, je surpris une conversation dans le secrétariat. Une jeune femme était là, face à un membre du staff. Elle n'avait pas de quoi régler la totalité de la somme pour la "retraite". Elle expliqua qu'elle était seule, avec sa petite fille. Le type ne voulut rien entendre. Il dit, textuellement : "Soit vous payez tout, soit vous partez". Du coup je fus, moi aussi, très heureux de quitter ce lieu.

Depuis, j'ai assisté à quelques enseignements de Tenzin Namdak, quelques bricoles à droite à gauche. Mais chacune de ces visites me confirme dans ma réaction initiale : hiérarchies, institutions, pouvoirs, superstitions, violences : injustice. Franchement, cette colère terrible qui m'a envahi face à la violence brute qui se voit dans les centres tibétains en Inde, je ne l'ai ressentie ailleurs que face au système des castes. Entre les textes poétiques des mahâsiddha, de Longchenpa ou de Shabkar, et ces réalités révoltantes, j'ai choisi. Mais j'y reviendrais.

Plus tard, en Inde, je retrouverais encore et encore cette reconnaissance insolente de la richesse et de la hiérarchie sociale dans les centres tibétains. Par exemple, à Dharamsala. Opulence et, parfois, arrogance des Tibétains; et pauvreté des Indiens, qui ont pourtant eu la gentillesse d'accueillir les Tibétains dans leur pays pauvre et surpeuplé. J'ai entendu des Tibétains parler des Indiens : ils n'ont que mépris pour eux. A Dharamsala, les seuls Indiens présents lors des enseignements du Dalai Lama sont les mendiants et les ouvriers (presque esclaves), en dehors des sempiternels Cachemiris dans leur boutiques de tapis. Comment ne pas être frappé par cela ?

Voilà. En résumé donc, je suis bouleversé par les textes de Longchenpa. Mais je suis aussi bouleversé par l'obscurantisme, le sectarisme et une certaine méchanceté qui ne se cachent même pas. Même chose du côté du shivaïsme du Cachemire (avec en particulier le *Siddha Yoga*). A mon sens, il faut garder le meilleur de ces traditions, avec le meilleur de la modernité.

Regards sur le tantrisme

On a pas toujours les vaches qu'on veut..

"Voici la recette des 'cinq produits de la vache', qui détruit les plus grands péchés : Un demi-pouce de bouse de vache, 100gr d'urine [de vache, évidemment], 200gr de beurre clarifié, 300gr de lait caillé, 500gr de lait et 100gr d'eau [trempée dans de l'herbe] kusha. On doit prendre la bouse d'une vache noire, l'urine d'une vache grise, le beurre d'une vache brune, le lait caillé d'une vache blanche, et le lait d'une vache cuivrée. Mais, si on ne dispose pas [de vaches] de toutes ces couleurs, on recommande de choisir une vache brune..." (*Somashambhupaddhati* II 110-113, trad. H. Brunner)

On secoue, et on boit (je simplifie). Pourquoi ? Pour se purifier. De quoi ? Des manquements aux observances (*samaya, vrata*), des fautes (*bhanga, pāpa, pātana*).

Exemples : "Si le linga de [l'adepte] est détruit, perdu, brûlé ou emporté, ou bien emmené par des souris, des corbeaux, des chiens ou des singes, il faut [...] installer un autre linga. [...] Si le linga est touché par des personnes qui suivent le *vāmamārga* ou le *dakshinamārga* [=les rituels des tantras de Bhairava], on récitera 10 000 [mantras] 'Aghora'. [...] Lorsqu'un [adepte de la classe] brahmane est touché par un marchand ou un serviteur (*shūdra*), il doit jeûner deux jours dans le premier cas, trois dans le second..."

Ces exemples sont extraits d'un manuel composé par un shivaïte libéral du Cachemire, un peu avant Abhinavagupta. A la lecture de ces sympathiques préceptes, on comprendra qu'il n'était pas exactement du même bord qu'Abhinavagupta. Contrairement à ce qu'ont écrit Daniélou et d'autres, le Shivaïsme n'est pas une religion 'égalitaire'. Les shivaïtes furent intolérants. Dans le sud de l'Inde, les pieux shivaïtes commémorent chaque année l'empalement de 10 000 jains (adeptes de la non-violence qui ont inspiré Gandhi) par un roi shivaïte, sur les conseils du grand saint que fut Sambandhar (on en a une jolie statue à Guimet). Il y a même des bas-reliefs de l'époque, témoignages d'une étonnante virtuosité dans l'art de l'empalement : par en bas, par en haut, en travers, etc.

La religion de ce Somashambhu fut la principale religion shivaïte de l'Inde (et de l'Indonésie et de la péninsule indochinoise, car les shivaïstes aussi sont des "civilisateurs/colonisateurs") :

le *Shaiva-siddhânta* ou "Dogme de Shiva". Aujourd'hui encore très vivant dans le sud de l'Inde, ce courant prétend être une révélation supérieure aux Védas. Mais, comme on le voit, le système des castes, le système brahmanique, s'y trouve transposé et bien conservé. C'est, en fait, une *gnose ritualiste*: Shiva a révélé la connaissance des rituels à accomplir pour être délivré du samsâra ou renaître dans un paradis, etc.

Ceci dit, cette religion est essentielle pour comprendre *Abhinavagupta*. Car ce dernier appartient à une forme de Shivaïsme "ésotérique" qui dépasse le *Shaivasiddhânta*, tout en l'intégrant. Ainsi, il faut connaître cette "grammaire du rituel" pour comprendre *La Lumière des Tantras (Tantrâloka)* d'Abhinavagupta. Car cette lumière veut être celle de **tous** les tantras, ceux de Bhairava, mais aussi ceux du *Shaivasiddhânta*. C'est, dit Abhinava, le "tronc commun" du shivaïsme. Dans la synthèse d'A, dans une optique "non-dualiste", donc, on retrouve le rituel, le sectarisme et la misogynie. Tout y est rituel. Sauf qu'au lieu d'asperger le linga avec du lait etc. (comme dans le shivaïsme "commun"), on lui fait oblation d'alcools, par exemple. Du côté sectarisme, on a une division en d'innombrables sous-sectes, chacune plagiant les autres tout en prétendant détenir LE mantra "plus blanc que blanc". Et pour éviter les mélanges accidentels (grande peur des Indiens), chaque "loge" à un code gestuel secret. Du côté de la misogynie, on est pas en reste. La femme y est toujours considérée comme naturellement impure, et c'est cette impureté qui la rend intéressante et, éventuellement, adorable. Car qui dit impureté dit puissance (*shaktî*). La femme est donc un instrument. Il s'agit, par les rites sexuels notamment, d'attirer des démonsesses, des "femmes-vampires" pour, grâce à des "moyens habiles", les vampiriser à leur tour. C'est le thème de la "conversion des démons", qui deviendra central dans le Bouddhisme tibétain.

A ce propos, on dit souvent que les histoires de démons sont, dans le Bouddhisme tibétain, des restes du shamanisme tibétain, comme si rien de tel n'existait en Inde. On cite souvent le "chöd" en exemple. Mais rien n'est plus faux. Les tantrismes de l'Inde sont perclus de shamanisme. Et faut-il rappeler que l'Inde abrite des centaines de tribus animistes, parfois "cannibales", qui ont toujours fait fantasmer les indiens "urbanisés". Le tantrisme est, en grande partie, le résultat de l'interaction entre la mentalité brahmanique et des fantasmes sur les "sauvages" aborigènes (*âdivâsî*). Car, bien évidemment, tous les rituels, les tantras etc., y-compris bouddhistes, furent composés par des brahmanes se faisant des idées sur les "femmes sauvages" (*dâkinî*).

Bref, tout cela est un peu embrouillé, certes. Mais on ne peut pas se contenter de dire shivaïsme égal "luxe, calme et volupté". Tout est compliqué, rien n'est simple, surtout si l'on en veut rien savoir. Personne n'est tout blanc. Il n'y a pas de "lignée" idéale.

Ceci étant, je ne crois pas que ce constat doive nous rendre confortablement cynique. La complexité - humaine - du tantrisme, bien comprise, me le rend plus précieux encore et plus estimable.

Et puis les vaches sont certes des animaux sympathiques. Mais réservons cela à une prochaine fois.

Tout rituel n'est-il pas un TOC déguisé ?

En repensant à toutes ces règles qui font la vie des brahmanes, je ne peux m'empêcher de faire le rapprochement avec les *Troubles Obsessionnels Compulsifs*, ou TOC. Par exemple, telle femme ne peut s'empêcher de vérifier 100 fois que sa porte est bien fermée. Telle autre

doit laver tout ce qu'elle voit, le ranger et le re-ranger à longueur de journée. Faute de quoi, leur angoisse devient insupportable.

Les rituels ont la même fonction. Ils apaisent une angoisse par la répétition quasi-obsessionnelle d'actes assez absurdes en eux-mêmes. Tout comme on donne un hochet à bébé pour le calmer, on donne un vajra à l'adepte du bouddhisme tibétain. Sans parler du rosaire (*mâlâ*). Que personne ne doit toucher ni voir, bien sûr...

Au fond, il n'est pas étonnant que l'atmosphère dans les centres bouddhistes tibétains paraisse parfois si bizarre. Le Vajrayana a conservé la plupart des règles inventées par les brahmanes. Règles de castes, de pureté, de secret, de hiérarchie. Qui se retrouvent dans le tantrisme. On retrouve la même obsession de purification, les mêmes répétitions, les mêmes rituels pour se protéger, la même redondance de rituels de confession, etc. On en rajoute, on le fait en double, en triple, juste au cas où, juste pour être sûr (100 000 prosternations, + 10%, "pour être sûr"). Mais les saints, les vrais pratiquants, eux ne s'arrêtent jamais, nous disent les lamas. Rosaire, mantras, prières, prosternations, moulins à prière. On tripote, on bidouille, on se balance à longueur de journées pour éloigner l'angoisse. "Tout le malheur de l'homme vient de ce qu'il ne sait pas rester en repos dans une chambre" disait Pascal, cet odieux personnage.

Bien sûr aussi, le principe du tantrisme, c'est d'*utiliser le mal pour soigner le mal*. L'exemple classique, c'est manger des flageolets pour calmer les flatulences... Mais les applications ne sont pas entièrement convaincantes.

Dans toutes les formes de *tantrisme*, il y a certes une forme de *réconciliation de l'esprit et des sens*. Mais il y a aussi des aménagements de névroses, des psychoses, de la paranoïa en voute en voilà, des délires de toute-puissance, un fantasme de tout maîtriser avec des techniques, l'idée que la femme est une sorcière, mais qu'on peut s'en servir, l'idée que la fin justifie les moyens, l'idée que l'esprit critique est un démon, l'idée que l'argent et le pouvoir sont des signes de réussite spirituelle, etc.

Bref; restons éveillés. Moi, par exemple, je mange des carottes, et je vais nager trois fois par semaines.

Rétention spermatique et autres curiosités

L'autre jour, je feuilletais un recueil d'articles sur "le corps dans la civilisation indienne". Allez à la FNAC, dans le rayon "ethnologie", vous l'y trouverez sans difficulté. Il est cher, mais vous n'avez pas besoin de l'acheter.

Bref, un article qui retint mon attention se présentait comme une étude de la "rétention spermatique" pratiquée par des yogins tantriques de Târâpîth, au Bengale.

Ces hommes (mais aussi quelques femmes) s'entraînent à pomper leur sperme une fois éjaculé. Evidemment, la semence ne peut retourner dans les testicules. En fait, en contractant les muscles autour de l'anus, le liquide va dans la vessie. Mais cette pratique est essentielle aux yeux de ces yogins inspirés par le hatha yoga. L'idée est que lorsque on éjacule, on perd son cerveau (vous avez sans doute déjà remarqué la ressemblance, non ?). Autrement dit, son âme et sa vitalité. Savoir le recycler, c'est donc se rapprocher de l'immortalité.

Cette idée que la semence est l'essence de la vitalité masculine est d'ailleurs assez largement répandue. Dans le christianisme par exemple, les prêtres tiennent leur pouvoir sacramentel de leur chasteté : leur pouvoir vient de leur accumulation de semence. Or, le sang menstruel est considéré, dans la plupart des sociétés pré-modernes, comme étant la semence féminine. Les

femmes étant ainsi incapables de conserver leur semence, on s'explique qu'on leur refuse l'accès à la prêtrise... De même, en Inde, il y a de nombreux livres sur l'art de conserver sa semence. C'est pourquoi, aussi, la femme est perçue comme une sorte de vampire qui peut se nourrir, volontairement ou non, de l'essence masculine. Dans la même veine, on dit en Inde qu'un homme qui n'a que des filles est une sorte d'impuissant dominé par sa femme. N'avoir que des filles, c'est "gupta rog", la "maladie cachée". Ouvrez n'importe quel journal, vous verrez des dizaines d'annonces pour remédier à ce genre de problème.

Dans cet article très sérieux, on voit des illustrations des diverses sortes de tubes en caoutchouc utilisés par les yogins, ainsi que les récipients et les liquides pour leur entraînement : lait, puis miel, voire mercure... L'auteur de l'article, très scrupuleux, nous livre même une remarquable formule mathématique de l'acte de pompage, selon la densité du liquide pompé, l'inclinaison, la longueur du tube... Ca, c'est de l'indologie !

Par contre, dans son introduction, il affirme que le tantrisme est basé sur le principe de la rétention du sperme. Il se réfère pour cela à Abhinavagupta et au Shivaïsme du Cachemire. Or, c'est un grave contresens : Nulle part Abhinavagupta ne prescrit ou ne fait allusion à ce genre de pratique selon laquelle il faudrait à tous prix éviter l'éjaculation... Il faut dire que cette idée est reprise par les quasi-majorité des "maîtres de Tantra". Mais c'est un cliché sans fondement. Cette idée de rétention n'est abordée que dans quelques textes bouddhistes et hatha-yogiques tardifs. Dans le tantrisme "mainstream", on éjacule et on offre tout ça à Shiva et aux Déesses.

Un autre livre plus intéressant sur la question est celui d'Hélène Trottier, "Fakir. La quête d'un Baul musulman", parut chez l'"Harmattan. Bonne lecture.

Le tantrisme est-il moral ?

On entend régulièrement parler des comportements immoraux des maîtres spirituels (gourous) et de leur éventuelle corruption. Certains prennent parti pour la morale, d'autres font remarquer que l'Eveil des maîtres (c'est-à-dire quelque chose comme leur sainteté) les place *a priori* au-delà de toute morale ; ou bien, que le tantrisme (bouddhique ou shivaïte) est au-delà de la morale - forcément "dualiste" - de nous autres pauvres Occidentaux.

Il est vrai que la morale n'existe pas : il n'y a que DES morales, des points de vue relatifs sur le bon et le mauvais. Ainsi, il n'y a que des coutumes, des habitudes propres à tel lieu à tel endroit, et aucun critère universel du juste et de l'injuste. De plus, on peut ajouter, avec les partisans du néo-Bouddhisme et du néo-Advaita, que toute morale est pétrie de jugement : or, tout jugement est erroné, au motif qu'il divise l'Être, qu'il fait voir des dualités là où il n'y a qu'une unité ou réalité ineffable. Par conséquent, quand on juge un éveillé, un bouddha, un gourou, un siddha, bref un Être Réalisé, on ne fait que se juger soi-même : on parle de nos conditionnements, de nos constructions mentales mesquines. Une autre attitude consiste à prendre note des scandales, en se lamentant sur cette décadence, relativement à un Âge d'Or vénéré. Mais, à chaque fois, l'idée est au fond la même : la morale, la vraie - universelle et absolue - n'existe pas.

Or, il n'est pas dit qu'il n'existe pas de critères universaux de morale, d'éthique et de justice. L'excision par exemple (l'acte de couper le clitoris d'une jeune femme), n'est-elle pas un acte criminel quelque soit l'époque et le lieu, et cela même si ce n'est pas universellement reconnu ? N'y a-t-il pas des actes mauvais en eux-mêmes, mauvais *en droit*, quand bien même leur

caractère mauvais ne serait pas reconnu *dans les faits* ? Autrement dit, ne doit-on pas admettre qu'il existe des droits universels de l'être humain ? Et ce n'est pas parce que ces droits sont instrumentalisés ou bafoués que l'on doit cracher dessus : ce serait précisément faire ce que les manipulateurs de tous bords veulent ! Le cynisme ne sert que les tyrans.

De plus, admettre que toute morale n'est que relative, c'est s'interdire de juger. Or, s'il est vrai que juger, c'est souvent stigmatiser l'autre, il y a également des situations où ne pas juger revient à faire preuve de lâcheté : Peut-on affirmer, dès lors que l'on est informé d'un génocide, que "Moi, je ne juge pas, je ne suis pas dans le mental" ? Cela ne revient-il pas à faire sienne la maxime "Chacun pour soi, Dieu (ou le Cœur, le Tout, le Réel, etc.) pour tous" ?

Ne faut-il pas, au contraire, admettre qu'à côté des lois et des coutumes, des habitudes et conditionnements sociaux, il doit aussi exister des critères universaux de justice et de morale ? Même en admettant que le monde n'est qu'une illusion sans fondement, "pareille à l'espace", a-t-on pour autant le droit de traiter les personnes comme de simples choses ?

D'un autre côté, il est clair que la plupart des morales sont conditionnées par les lieux et les époques. Prenons la morale bouddhiste, par exemple : elle est fondée sur la croyance en la réincarnation. De même, la morale chrétienne est fondée sur la croyance en l'existence de Dieu. N'est-ce pas là faire dépendre la morale de croyances bien fragiles ? Que faire si nos connaissances ne nous rendent plus crédibles ces croyances-là ? Et puis, a-t-on besoin de la "loi du karma" ou d'un Dieu pour avoir une conscience morale ?

Je pense qu'il n'en est rien. Dieu et le karma, ce sont des constructions historiques, utiles en leur temps certes, mais dépassées, et à présent inutiles, voire nuisibles. Ce travail de discrimination entre le bon et le mauvais n'est jamais terminé : c'est un horizon jamais atteint, mais vers lequel on finit toujours par se retourner.

Bref, un examen critique, sans restriction aucune, des spiritualités tantriques, me semble aujourd'hui incontournable.

Une synthèse du Bouddhisme tantrique et du Shivaïsme du Cachemire est-elle possible ?

L'idéal, ce serait de garder le meilleur de tout.

Le meilleur du meilleur : le meilleur du Dzogchen, de Mahamudrâ, de Vipassana et de la *Reconnaissance*.

Du point de vue du Shivaïsme du Cachemire, cela ne pose *a priori* guère de problèmes. Il n'est que de lire le *Vijnâna Bhairava Tantra* pour s'apercevoir qu'il a existé, dans cette religion, des courants éclectiques.

Vu du côté bouddhiste, la chose paraîtra peut-être moins facile, voir choquante. Les adeptes du Vajrayâna clament en effet que, contrairement aux apparences, le Bouddhisme tantrique n'a en réalité rien de commun avec le Tantrisme shivaïte. La raison principale invoquée est que le la *Reconnaissance* - le shivaïsme du Cachemire - affirme que la conscience existe en elle-même, absolument et réellement, alors que le Bouddhisme soutient qu'aucun phénomène n'existe absolument, c'est-à-dire indépendamment des causes et des conditions qui

concourent à sa production. Tout est vide d'existence propre, même la conscience, même la connaissance propre à un Buddha (yéshé, rigpa).

Mais, à mon sens, cela n'est pas exact.

En effet, plusieurs passages des tantras shivaïtes affirment que la conscience, personnifiée sous les traits de la Déesse, est "sans nature propre" (*nihsvabhāva*). Cela est vrai, en particulier dans les textes de la tradition Kālīkrama, tradition très influencée par l'idéalisme bouddhique. Outre cette idée que la conscience est vide de nature propre, on y retrouve des idées typiquement bouddhiques, de l'identité du samsāra et du nirvāna, de l'essence absolue et des phénomènes relatifs, du vide et des apparences, de la production des univers à la manière d'un rêve, etc.

De plus, lorsque le Shivaïsme du Cachemire dit que la conscience est "réelle", il veut dire qu'elle n'est pas une illusion, qu'elle n'est pas une connaissance erronée, tout comme la connaissance d'un Bouddha est dite sans erreur. Elle n'est pas existante, au sens où elle n'est pas saisissable sur le mode du "ceci". Elle n'est pas une chose. Elle n'est donc ni existante, ni inexistante, comme l'affirment de nombreux textes du Bouddhisme tantrique. De son côté, celui-ci affirme de fait que la connaissance vraie (yéshé), qui est aussi la vraie nature des choses, n'est pas produite en dépendance de causes et de conditions. Au contraire, elle existe spontanément (rangjung). Elle n'est donc pas inexistante. Quand, d'un autre côté, un texte Dzogchen affirme que cette connaissance n'est pas existante, il veut simplement dire qu'elle n'est pas une chose connaissable objectivement. Elle se connaît elle-même par elle-même, de manière "non-duelle", ou comme "de l'eau versé dans de l'eau". Le shivaïsme du Cachemire ne dit pas autre chose de la conscience.

Je ne vois donc pas de différence essentielle ni d'incompatibilité entre les messages de ces traditions.

Par ailleurs, la *Reconnaissance* affirme que tout est engendré par la relation entre l'Apparence (*Shiva*) et la conscience (*Shakti*). Le dzogchen (ou l'Anuyoga) professe, quant à lui, que tous les phénomènes naissent de l'union du Réel (*dharmadhātu - Samantabhadri*) avec la Connaissance (*jnāna - Samantabhadra*). Certes, ce qui est personnifié par le masculin dans le système shivaïte est symbolisé par une déesse (*Samantabhadri*) dans le schéma bouddhiste. Mais l'essentiel est que, dans les deux cas, on explique que tout naît de l'union entre un objet passif (l'Apparence-Existence - Vacuité - Espace) et un sujet actif (la Conscience - Intelligence - Connaissance primordiale). Voilà tout ce qui compte.

Mais alors, demandera-t-on, si les deux systèmes ont le même sens, pourquoi vouloir en faire la synthèse ? C'est que, même s'ils se rejoignent sur l'essentiel, ils se distinguent sur certains autres points. Par exemple, le Tantrisme shivaïte affirme que le "je" est une manifestation de l'Absolu susceptible, à ce titre, de nous ramener à lui, tandis que le Bouddhisme tantrique, conformément à ses origines, se méfie de toutes les habitudes et représentations "naturelles". De même, le Bouddhisme tantrique prescrit de retenir sa semence, alors que le Tantrisme shivaïte fait davantage confiance au cours naturel des choses. En inversement, le Bouddhisme apporte au Shivaïsme ses analyses détaillées des expériences de méditation et sa culture du doute. De sorte que les deux systèmes gagnent plus à partager, qu'à s'ignorer.

De la même manière, il faudrait conserver le meilleur des traditions anciennes, avec le meilleur de ce que la modernité nous a apporté : les Droits de l'Homme, l'égalité, l'idée de

progrès, etc. Et si l'on nous reproche de vouloir fabriquer une spiritualité selon notre fantaisie, nous répondrons que toute tradition "ancienne" est, en réalité, le produit de maints croisements passés et de copieux réaménagements incessants. La seule chose qui n'est point composée ni fabriquée, c'est ce qui n'existe pas !

A quoi servent les rituels ?

Un petit dialogue :

Aryapoutra : Salut Nandi !

Nandi : Salut à toi.

A: Tiens, je vois que tu es encore dans ta pièce spécial sacré, plongé dans tes interminables rituels.

N: Mmm. Je perçois comme une condamnation dans tes paroles...

A: Je ne te le fais pas dire ! A quoi bon ces pratiques répétitives, ces mantras et ces abracadabras à n'en plus finir. Ne le prend pas personnellement, mais quand je te vois entouré de cet attirail, ça me fait penser à un TOC. D'ailleurs, il m'a semblé que tu étais davantage nerveux les jours où tu n'avais pu achever tes rituels.

N: Peut-être, mais nous avons tous nos TOC, non ? La vie est habitude et inertie, pour ne pas dire karma...

A: Mouais. Mais alors, pourquoi ces rituels-là ? Pourquoi ne pas simplement rester assis devant la télé le dimanche, devant son bureau la semaine, etc. ? Chaînes d'or ou de fer, ce sont toujours des chaînes. Nuages blancs ou sombres cachent également le soleil ! Le Bouddha n'a-t'il pas rejeté tous les rituels ? Pourquoi ne pas s'asseoir simplement et contempler notre Visage Originel ?

A: Premièrement, je te ferais remarquer que rien, mais alors absolument rien, ne t'empêche de contempler ton Visage Originel face à la télé, au bureau ou face à une Image Divine lors d'un rituel. Deuxièmement, le Bouddhisme est sans doute, avec l'Hindouisme, le plus grand producteur de rituels que la Terre a jamais portée ! Même le zen - auquel tu fais sans doute allusion - est perclus de rituels ! Zazen est un rituel, et le maître Dôgen va jusqu'à préciser comment le moine zen doit s'y prendre pour se brosser les dents !

A: C'est que le Bouddhisme dégénère : le Bouddha l'avait prédit.

N: Ah bon ? Mais regarde les Tantristes - qui sont plutôt joyeux en général - ils sont d'accord pour dire que le Bouddhisme dégénère, et pourtant cela ne les empêche pas de pratiquer toute sortes de rituels.

A: Ce sont les Tibétains, ce sont des demi-sauvages, obsédés de sorcellerie.

N: Tu serais surpris d'apprendre que ces superstitions sont ridiculisées par les tantras eux-mêmes, et que du côté du Bouddhisme soi-disant pur, les grigris sont légions. Il ne faut pas

confondre rituel et superstition. On peut parfaitement pratiquer des rituels sans voir des présages et des démons partout.

A: Admettons. Mais il reste que pratiquer ainsi, c'est se conditionner ! Au mieux, on ne fait que changer l'apparence de sa cage.

N: Je ne vois là nulle fatalité. Comprend le bien : toute vie est rituel. Toute vie n'est-elle pas faite de rythmes et de répétitions ? Veille-sommeil, jour-nuit, inspir-expir, vie-mort, réussite-échec, prendre-donner, agir-subir : le Temps lui-même est le Grand Praticant de la liturgie cosmique !

A: Si tout est déjà rituel, pourquoi ces rituels artificiels et biens humains ?

N: Pour communiquer avec le cosmos, ou plus exactement pour mettre notre microcosme à l'unisson avec le grand. Relier pour nous ce qui l'a toujours été en soi. Les rituels sont faits de symboles. En Grec, ce mot désigne les deux moitiés d'une poterie. Les marchands la brisaient, et s'en servaient comme signe de reconnaissance. L'homme et le cosmos sont les deux moitiés d'un même Tout : "Le ciel étoilé au-dessus de moi, et la voix de la conscience en moi".

Quoi qu'il en soit, je te prie de bien vouloir me laisser continuer ma cérémonie...

A: Bien sur. Mais en quoi consiste-t-elle d'ailleurs ?

N: Je te le dirais après, si tu veux bien me laisser finir.

Aryapoutra retrouve Nandi dans son temple privé:

Aryapoutra: Mais tu ne t'arrêtes donc jamais !

Nandi: La conscience ne s'arrête jamais.

A: Peut-être. mais elle est au-delà de toute activité, rituelle ou autre. Alors pourquoi tout ce zèle ?

N: Détrompes toi : la conscience est activité. Toute activité est un aspect de cette Activité. Elle est à la fois mouvement et repos, comme l'océan et ses vagues. Toute distinction est imaginaire.

A: Mais encore une fois, à quoi bon en rajouter.

N: Je ne rajoute rien. On ne peut pas ne pas agir. On ne fait pas un rituel de temps à autre. Toute activité est rituel. Autrement dit, toute activité est intégrée dans la Grande Activité. Quant à l'aspect artificiel ou laborieux, c'est juste une question de goût. C'est toujours l'autre, celui qui n'est pas animé par ce désir, qui voit de l'artifice ou de l'effort. Tout est naturel, car toute activité est la Déesse.

A: Mouais.

N: Mouais. Regarde par exemple le rituel de la Shrī Vidyā. C'est la liturgie de la Déesse, celle de la *Doctrine secrète de la déesse Tripurā*. C'est vrai qu'à première vue ça paraît un peu compliqué. Tu vois ce mandala tracé sur ce miroir, avec plein de triangles entrelacés ?

A: Ca me fait mal aux yeux !

N: T'inquiètes pas, vas. Il n'y a rien d'obligatoire là-dedans. La vie profane est rituel, le rituel fait partie de la vie. En plus, tous ces rituels sont à géométrie variable. Ici, je fais la grande cérémonie des Neufs Cercles. Mais demeurer dans la vision de Celui Qui Voit est suffisant. Si on ne voit pas, aucun rituel n'a de sens. Si l'on voit, le rituel devient inutile.

A: Ah, ben tu vois, je te le disait !

N: Nan. Je veux dire que le rituel n'a pas de but, pas de sens utilitaire. C'est comme un spectacle, comme une œuvre d'art : on s'en délecte justement parce qu'on n'est plus obsédé par l'espoir ou la crainte. Il y a des vins si chers qu'il vaut mieux les déguster gratuitement. Sinon, c'est le la gloutonnerie indigne. Il y a désir, il n'y a même que cela, mais désir gratuit, sans but. C'est ce que la tradition appelle "amour" (bhakti). Et cet amour du Dieu, c'est la Déesse. Il n'y a donc pas à se forcer. Méditation en silence et "rituel" sont le prolongement l'un de l'autre. En fait, tout vient du silence, de la conscience qui est activité pure.

A: Mais pourquoi à l'extérieur ? Et pourquoi ne pas suivre son élan intérieur, sa spontanéité ?

N: Bien sûr. La tradition, c'est ce qui ne peut être transmis, et qui change donc sans cesse. Si tu regardes les rituels, tu verras que, même à l'intérieur d'une lignée, il n'y a jamais deux textes absolument identiques. Le rapport au côté "technique" du rituel est encore comparable avec le cas de l'art. La technique est nécessaire, mais pas suffisante. Le rituel est un moyen d'exprimer qui nous sommes vraiment, de même que c'est en obéissant aux règles de la grammaire que l'on pourra exprimer notre singularité par la parole.

Ce rituel de la Srī Vidyā est la Rolls-Royce des rituels, un descendant direct de l'enseignement d'Abhinavagupta. Il est un peu au Shivaïsme ce que le Kālacakra est au Bouddhisme. Sophistiqué, raffiné, et profond.

[Suite au prochain kalpa]

Le Rituel de la déesse Suprême

J'avais, avant les vacances de l'été 2006, proposé une lecture d'une oeuvre apparentée au Shivaïsme du Cachemire, la *Doctrine secrète de la déesse Tripurā (Tripurārahasya)*.

Les récits initiatiques qui la composent sont reçus par Parashurāma de son maître, après douze années de culte rendu à la Déesse. Ce culte est exposé dans la *Liturgie de Parashurāma en aphorismes (Parashurāmakalpasūtra)*.

C'est un système de pratique complet et encore transmis de nos jours, en particulier dans le sud de l'Inde. Il propose la pratique successive de cinq divinités corrélées à cinq cakras et cinq périodes de la journée : Ganapati, Candī, Vārtālī (alias Vārāhī), Tripurā et Parā.

1 - Ganapati ou Ganesh est censé purifier les tendances fabricatrices (samskāra) inconscientes accumulées dans le "corps subtil", plus précisément dans le cakra de la base (mūlādhāra). De fait, il sert de pratique préliminaire, en faisant fondre les plus gros obstacles : Ganesh est le Soi en tant que "Destructeur des obstacles" (Vighneshvara). Dans le cadre d'une retraite, cette pratique atteint son but en 40 jours. Quatre est, en effet, "le chiffre de Ganesh". L'objectif est atteint lorsque l'adepte fait certains rêves considérés comme auspicioseux.

2 - Puis, il adore la Déesse sous sa forme de Candī dans le nombril (*manipūra*), pratique qui est réputée éveiller pour de bon la "Lovée" (*kundalinī*), qui n'est autre que la prise de conscience "je". Non pas - notez bien - "je suis untel, je suis gros" ou "maigre", "jeune" ou "vieux". Simplement "je". Telle est la clef de la connaissance de soi, qui va ensuite s'épanouir dans les pratiques suivantes. Les tendances fabricatrices, les impressions fausses, les représentations erronées vont alors se dissiper tels des nuages dissipés par la lumière et la chaleur du soleil (qui auparavant a contribué à la formation de ces mêmes nuages...). Ce soleil est la pure et simple prise de conscience de soi : "je-je" (*ahamaham iti samsphurad-ātma-tattvam*) comme disait Ramana (grand adepte de la Déesse, soit dit en passant).

3 - Puis Vārtālī, dans la gorge (le cœur est le lieu d'une pratique intermédiaire non mentionnée par Parashurāma, celle de Rādhā, compagne de Krishna) concerne la purification du sommeil profond et des tendances les plus anciennes. Ceci dit, chaque pratique, depuis le début, purifie l'inconscient (de toutes façons, les constructions mentales sont nécessairement "inconscientes", dans la mesure où elles sont des *objets* pour la Conscience) et les trois états (veille, rêve et sommeil profond). Seulement, la vibration "je" atteint des couches de plus en plus profondes. Comme l'écrit Lilian Silburn, c'est un processus en spirale.

4 - Dans la tête - ou plutôt son absence -, on vénère Tripurā, alias Lalitā. En fait, cette pratique est la forme la plus complète de toutes. Elle inclut l'extérieur et l'intérieur. A l'extérieur, on projette l'univers dans le "palais de la Déesse" (un *shrīcakra*, mandala en cuivre ou autre matière précieuse) et, à l'intérieur, on projette ce même univers dans le corps, dans le souffle et dans l'imagination, pour finalement réaliser que tout est projeté dans la conscience par la conscience.

Ces quatre liturgies sont de plus en plus complexes. Le culte de Tripurā est le centre et l'apogée de cette tradition. Cette pratique exprime à l'aide d'images et de sons (les mantras et surtout LE mantra, en 15 ou 16 syllabes, la Shrīvidyā) l'intuition "je". Tout s'y ramène, selon sa manière propre, aux plans de l'univers, du corps, du souffle et de l'intellect. Il s'agit à la fois d'exprimer un pressentiment inné ("je suis tout et au-delà de tout") et de le renforcer en l'exprimant ainsi.

Cette liturgie est ininterrompue, jour et nuit, dans l'inspir et dans l'expir, et surtout entre les deux.

5 - C'est ce dernier aspect que souligne la cinquième et ultime liturgie des *Aphorismes de Parashurāma*, celle de la Déesse sous sa forme "suprême" (*parā*). On lui rend un culte à minuit

ou à midi, dans le "lotus aux milles pétales", c'est-à-dire dans les intervalles entre les cycles de la vie.

Comme cette liturgie inclut, sous une forme très concise, les étapes principales de toutes les autres, il suffira ici de décrire seulement ce rituel, dont le symbolisme est médité par Abhinavagupta dans *l'Explication de la Suprême, souveraine des Trois Puissances (Parâ-tri-îshikâ-vivaranam)*.

Cette *liturgie de la Suprême (parâvidhi)* décrit la journée de l'adepte, depuis le lever jusqu'au coucher. Le rituel principal doit être accompli quatre fois : à l'aube, à midi, au crépuscule et à minuit. En pratique cependant, le rituel de minuit est écarté. Si il ne peut faire qu'un rituel, l'adepte le fait en fin de matinée.

La structure de la liturgie est cyclique. Un jour, une nuit, un inspir, un expir... Ces deux phases se correspondent et correspondent à tous les autres aspects de l'existence cosmique ou individuelle. L'inspir est accroissement dans tous les domaines : intelligence, richesse, fertilité, durée de vie... L'expir est retour à l'état de repos et mort. Il est le moment de tous les rituels "nocturnes" de destruction.

Toutefois, la *liturgie de la Suprême (parâkrama)* met l'accent sur les intervalles, les solstices et les équinoxes, auxquelles correspondent les quatre moments de la journée et les quatre moments de chaque cycle respiratoire. En prenant conscience encore et encore de ces intervalles, la conscience de l'adepte se détend peu à peu et s'affranchi de la dualité. L'espace de pure conscience, d'abord vécu en ces moments d'équilibre, imprègne peu à peu le jour et la nuit et l'ensemble de la dualité, "comme de l'huile se répand dans un tissu". La dualité est ressentie comme une respiration harmonieuse, une œuvre dont l'adepte n'est plus la victime, mais l'auteur et l'agent. Il est tous ces couples de contraire, et il est aussi au-delà. Espace et nuages, miroir et reflets, océan et vagues : un seul tout, un seul mouvement.

En se levant, l'adepte commence par s'asseoir sur son lit. Il fait un geste (mudrâ), au-dessus de sa tête, qui exprime la présence du couple divin, le Dieu unit à la Déesse. De cette union s'écoule un nectar et une pluie de pétales dorées qui emplissent et baignent le corps de l'adepte. Ainsi, tout ce qu'il perçoit est Dieu, pure Apparence lumineuse, étroitement unie à sa conscience épanouie - la Déesse. S'accompagnant ou non d'un hymne de louange, il imagine ce couple divin descendu dans son cœur, entouré de huit autres couples qui sont comme leurs reflets : les cinq sens, auxquels s'ajoutent l'ego, le mental et l'intellect. Ainsi, tout ce qu'il sent, imagine ou pense est une offrande et une célébration.

Une fois transformé, il baigne son corps. Il s'asperge d'eau avec le mantra qui est la Déesse Suprême (*parâvidyâ*) sous sa forme subtile et immédiate : SAUH, prononcé "ssâouhou". C'est la Suprême, l'essence de tous les mantras, de toutes les pensées, images et sensations. Puis, il infuse différentes parties de son corps de cette Déesse.

Après ce bain, il se rend à l'entrée de son temple privé. Il frappe le sol trois fois, en claquant des doigts, pour chasser de ce lieu tout obstacle : il y entre comme pour la première fois.

Puis il vénère son siège, toujours avec la Déesse SAUH. Le texte précise que l'adepte doit garder les yeux grands ouverts durant tout le rituel. Ensuite il se parfume, revêt une guirlande, allume de l'encens, puis vénère sa clochette et la lampe sacrée (*kuladîpa*), toujours à l'aide de la Déesse, la prise de conscience "je" qui en un instant dénoue la conscience ordinaire.

A l'aide du mantra du maître et de la maîtresse, il vénère au-dessus de sa tête le couple de ses maîtres humains, identiques au Dieu et à la Déesse. Ici, cela donne : Aim sauh shrîm krîm hrîm klîm shrî ânandanâtha shrî pâdukâm pûjayâmi namah. Telle est la "mémoration constante des sandales du maître" (*gurupâdukâsmriti*), thème récurrent de cette tradition kaula. Kaula est le nom de ces traditions qui adorent la Déesse dans le corps, ou qui du moins mettent l'accent sur le corps comme contenant de tout l'univers.

Puis l'adepte infuse les différentes parties du mantra - de la Déesse - dans son corps. Il devient la Déesse, car seule une divinité peut adorer une divinité. Mais ici, le mantra - SAUH - n'a pas de parties ! Il est donc répété et imposé sur cinq parties du corps à l'aide de ce seul mantra, avec les gestes appropriés. On commence par le sommet de la tête, puis la bouche, la poitrine, le sexe et enfin le corps entier.

Puis, avec de la bouse ou de l'eau parfumé, il trace sur le sol (ou un plateau) un carré, à sa gauche. Ensuite, il sent ses narines. Selon la narine prédominante (celle dans laquelle le souffle passe plus facilement) en cet instant, il déploie une variante du "geste du poisson" au dessus d'une coupe d'eau. Puis il trempe son annulaire dans l'eau et trace le reste du mandala à l'intérieur du carré : cercle et double triangle. Puis, dans une coupe placée sur ce mandala, il infuse la Déesse. Avec cette eau, il trace un second mandala à sa droite, identique. Il y dépose une coupe remplie d'alcool et y infuse la Déesse de l'ivresse, la prise de conscience qui dépasse le mental en le dévorant : "je". Il y a pour cela un mantra un peu plus élaboré qui signifie "SAUH, hommage à cette Déesse, conscience ayant pour cause et conséquence le plaisir - elle porte une coupe d'alcool dans une main, et de la viande dans l'autre - je la salue et la vénère, SVÂHÂ." Il dispose alors également de la viande (mais l'alcool est l'ingrédient indispensable).

Assis, la bouche ouverte et détendue ("comme un corbeau"), l'adepte inspire, récite vingt-sept fois SAUH et expire. Il répète ce cycle trois fois.

Puis il visualise, autour d'un point situé sous son nombril, une guirlande de sept fois cinq morceaux de ghee (beurre clarifié), blanc et lumineux. Ils symbolisent les trente-cinq catégories (*tattva*) qui regroupent tout ce qui existe, le réel et l'irréel, le passé et le futur, le parfait et l'imparfait. Plaçant son pouce droit sur sa tête, l'adepte éveille alors le "feu" de la conscience situé sous le nombril. Le texte l'appelle la "Lovée" (*kundalinî*). Cette flamme consume la "guirlande des catégories" dans la "roue" (*cakra*) du nombril, au fur et à mesure que l'adepte énonce leur nom en sanskrit.

Puis il visualise une guirlande de trente-cinq fleurs dans son cœur, guirlande qui représente les choses ressenties désormais comme apparaissant dans la conscience et créées par elle, par

la Déesse unie au Dieu. Au centre de cette guirlande, il imagine la Déesse, avec un corps transparent et éclatant comme la lune, souriante, tenant le texte de la Science Suprême (parâvidyâ, c'est-à-dire SAUH ou AHAM - "je"), un rosaire de cristal, faisant les gestes du don et de l'absence de peur.

Prenant la coupe remplie d'alcool, il la boit peu à peu, d'abord en offrande au cercle des divinités auparavant visualisées dans le cœur, puis au maître et à l'ensemble de la lignée, d'abord divine, puis parfaite et humaine enfin, avec trois maître et leur compagne à chaque fois, sauf pour les maîtres humains, qui font huit couples. L'alcool doit donc être dilué, ou remplacé par du lait, car il est dit explicitement que l'ivresse provoquée doit être légère. Il n'est pas question de tomber raide comme le suggère d'autres tantras !

Le reste de l'offrande est remis pour une part aux pauvres, puis à soi-même. Ce rituel se fait seul, à deux ou en groupe. Abhinavagupta précise que tous les éléments du culte doivent être agréables, voire excitants. Dans le cas d'un rituel en couple, les sécrétions sexuelles doivent également être offertes à la Déesse. Pour cela, les adeptes touchent leur sexe de l'annulaire de la main gauche, puis le trempe dans une coupe d'alcool, et le boivent.

Deux remarques pour finir :

- Ce rituel peut sembler long et complexe, mais il est très simple pour l'Indien habitué à des procédures redondantes et interminables. N'oublions pas que l'exécution des rituels est la profession du brahmane orthodoxe ! Retenons aussi qu'il existe de nombreuses variantes de ce rituel. Ici, nous n'avons décrit que la forme destinées à ceux qui n'aspirent qu'à la délivrance (*moksha*). Mais la trame demeure la même dans tous les cas.

- Tout ceci est empli d'images et de symboles qui parlent directement à l'inconscient de l'Indien. Par exemple, boire de l'alcool, consommer (même en quantité infime !) du sperme ou du sang menstruel, constitue le pire des crimes. Plus qu'un acte dégoûtant ou bizarre, c'est là véritablement briser un tabou. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Abhinavagupta affirme que la meilleure des initiations consiste pour le maître à offrir une coupe d'alcool au candidat. Si celui-ci hésite, si sa main tremble, alors il est encore impur, il n'a pas reçu la grâce. Ce rituel est donc aussi une façon de tester la foi du disciple et de découvrir si les doutes et scrupules mondains ont été éliminés en profondeur.

Tantra et politique

Un principe général du tantrisme est que c'est par le mal qu'on se libère du mal. Ou, du moins, "ce qui entrave l'homme vulgaire libère le sage". Cet axiome est par ailleurs si répandu qu'on le retrouve dans l'homéopathie comme du reste dans tout "réalisme politique".

Or l'engagement politique - être roi ou ministre, par exemple - était considéré dans l'Inde brahmanique (jusque vers le IIIe siècle) comme un sérieux obstacle à la délivrance spirituelle.

Seuls les ascètes ou les renonçants pouvaient songer sérieusement à s'affranchir du cycle des renaissances, le fameux samsâra.

Mais à partir du IV^e siècle, le tantrisme a proposé une vision radicalement nouvelle, une promesse de réconciliation des jouissances de ce monde avec la liberté intérieure. La clef de cette réconciliation, c'est la Gnose (*jnâna*) révélée à travers une initiation et mise en œuvre, jusqu'à la mort, dans des rituels quotidiens. Ainsi il devient sensé de cultiver les plaisirs des sens et un certain esthétisme tout en s'épanouissant intérieurement. Les traditions tantriques, souvent, ne font pas mystère de leur vision de la sensualité. Ainsi, Longchenpa admet volontiers que le yoga sexuel est une pratique légitime dans le dzogchen, mais seulement, ajoute-t-il, pour les disciples attachés au sexe. Il en va de même dans le shivaïsme du Cachemire. Comme dit un texte anonyme, "les gens sont attachés à la viande, au vin et aux plaisirs de la chair. Si on leur demande d'y renoncer pour accéder à l'enseignement, ils s'en iront voir ailleurs". D'autres représentants de ce mouvement voient le sexe comme une fin. Quoi qu'il en soit, ce sensualisme (qui ne se réduit évidemment pas au sexe) a sans aucun doute été pour beaucoup dans le succès du tantrisme.

Selon les adeptes de ce courant qui a depuis totalement transformé le visage des religions de l'Inde et d'Asie, il devient alors possible de continuer à vivre dans le monde, tout en cultivant une identité secrète absolument libre. La noblesse spirituelle n'est plus réservée à une élite de brahmanes ou de moines bouddhistes. Outre ses attraits évidents, cette approche permet d'espérer l'obtention de pouvoirs surnaturels. Or les roitelets indiens, vivants dans l'insécurité et les incertitudes d'une Inde féodale morcelée, avaient grand désir de ces pouvoirs, tout comme aujourd'hui les "hommes politiques" continuent de quémander les astrologues. Cette complicité des rois et des adeptes tantriques pour atteindre et conserver le pouvoir est la principale raison des succès du tantrisme, tant en Inde que dans ses "colonies" culturelles, à savoir le Népal, le Tibet, l'Afghanistan, la Mongolie, la Kalmoukie, la Chine, le Japon, la Corée, le Vietnam (Champa), le Cambodge, la Thaïlande, la Malaisie, l'Indonésie et le Sri Lanka. Dans toutes ces régions, le pouvoir - les lignées royales - se sont alloués les services de prêtres tantriques.

Quelques exemples :

Les Empereurs de Chine mandchous ; l'Empereur du Japon ; Kubilai Khan ; la dernière lignée des rois du Népal. Cette dernière aurait accédé au pouvoir grâce à l'aide d'un yogî nâth. Les Nâths sont une tradition indienne médiévale, fondée par le légendaire Goraksha vers le XII^e. Innombrables sont les légendes régionales qui, en Inde ou au Népal, racontent leur hauts faits auprès des puissants. Depuis quelques décennies, ethnologues et indianistes ont produits des études sur ces collaborations qui ont, dans une mesure certaine, commandé les destinées des peuples asiatiques.

Evidemment, ces collusions n'ont jamais été sans risques, surtout aux yeux de ceux qui les commandaient. Le yogî, le sorcier ou le prêtre tantrique sont des êtres redoutables et redoutés, et se les rallier est un choix à double tranchant. Certains lecteurs se rappellent peut-être l'assassinat, il y a quelques années, de la quasi totalité de la famille royale du Népal par l'un de ses fils. Je me suis laissé dire par des initiés indigènes que les causes en étaient occultes, et avaient été prophétisées par le yogî nâth qui avait aidé le fondateur de la dynastie à accéder au pouvoir.

Cette collaboration empreinte de méfiance n'est, cependant, pas une nouveauté du tantrisme. A l'époque védique déjà la rivalité entre les brahmanes et les rois était présente, comme en témoigne l'histoire de Parashourâma, incarnation de Vishnou qui venge les brahmanes en tuant tous les nobles. De même, l'idée que le pouvoir et la spiritualité sont compatibles est présente dans la figure du roi Janaka et jusque dans la *Bhagavadgîtâ*. Le message de Krishna est, en effet, que c'est en luttant pour un pouvoir légitime qu'un guerrier accède au salut.

Mais le tantrisme démultiplie ces possibilités.

Et cela continue dans l'Inde moderne. J'évoquais les Nâths, les "inventeurs" du hatha-yoga. Suite à leur succès immense au Moyen-âge, ils sont présents dans toute l'Inde. Après un léger recul au XXe siècle, ils sont en pleine renaissance. Mais de nombreuses branches régionales sont en outre apparues, avec leurs saints et leurs légendes dorées, comme par exemple les Navnâths du Mahârâshtra dont se réclamait Nisargadatta Maharaj. Il y a aussi une branche srîlankaise tamoule et à présent américanisée, et de nombreux ashrams au Râjasthân (le "Pays des rois"...), etc. Marco Polo décrivait déjà leurs pratiques d'alchimie et leurs grands pouvoirs.

Au jour d'aujourd'hui, il y a même des Nâths engagés en politique. C'est le cas, en particulier, d'Avedyanâth, "abbé" du principal monastère nâth d'Inde et du Népal, situé comme il se doit à Gorakhpur. Au cours d'une visite en 1998, j'avais été frappé par leur allure militaire, avec mitraillettes et lunettes noires, parcourant la ville à tombeau ouverts dans leurs 4x4. Le successeur désigné d'Avedyanâth, Adityanâth, a déjà un beau casier judiciaire, de quoi en somme asseoir sa réputation d'homme fort. Leur temple-quartier-général est une sorte de Disney-land grotesque, avec statues en plâtre et fresques édifiantes. Ils sont également très actifs contre les Musulmans. Il est vrais que ces derniers font preuve d'une agressivité croissante envers les Hindous, mais je ne suis pas sûr que la solution prônée par les Nâths soit la meilleure... Ils veulent tout simplement créer un "Royaume de Râm", c'est-à-dire prendre le pouvoir, encore plus de pouvoir, exactement comme les islamistes.

Evidemment, tous les Nâths ne sont pas des parrains. Beaucoup vivent humblement, fument un peu et pratiquent le yoga. Mais je souhaitais juste attirer l'attention sur la proximité, pour ne pas dire la confusion, entre le politique et le religieux qui existe *aussi* en Orient. Pas partout, certes, et pas autant qu'en Occident. Mais parfois, oui, et parfois dans la rubrique criminelle.

Plus profondément, la question qui se pose est la suivante : Dans quelle mesure sensualité et spiritualité sont-elles compatibles ? Est-il possible d'employer les "moyens habiles" (argent, pouvoir, violence, art, etc., bref la vie) pour cultiver une authentique liberté ? A mon sens, ce problème est d'autant plus important qu'il se pose également pour les religions du Livre. De plus, qui, aujourd'hui, est prêt à sacrifier tous ses plaisirs pour la spiritualité ?

Les rues de l'Inde

Quand on se promène dans les ruelles de Bénarès, on a peur. On a peur des fils électriques qui pendouillent, des nids de poule (quand il pleut), des singes affamés et des vaches. Les vaches sont omniprésentes, sans compter leur saintes reliques, les saintes bouses purificatrices.

Quand c'est mort une vache, ça pourrit et ça sent mauvais. Et quand on traîne le cadavre pour le jeter dans le Gange, ça fait des bruits insupportables.

A ce propos, j'avais observé un phénomène étrange lors de la mousson d'il y a deux ans. Je tentais de déjeuner sur la terrasse de ma pizzeria préférée (pas facile, vu que son four avait été englouti par la crue). Je contemplais l'autre rive, frappante par son apparence de campagne déserte, quand un fumet de bête crevée vint s'inviter à mon festin. J'aperçus quelques corbeaux picorant une sorte d'île flottante, qui s'avéra être un cadavre de vache. Je me dis : sois patient, le courant l'emportera. Et en effet, aussitôt apparu, aussitôt disparu. Puis, quelques minutes plus tard, re-fumet. Je regarde, et je vois l'île revenir ! Je n'en crois pas mes yeux. Qu'est-ce c'est que ce fleuve qui change de sens toutes les cinq minutes ? En fait, c'est assez courant, lors de la mousson. A cette époque, le fleuve sacré est plus que plein. Or, à Bénarès, le cours du fleuve s'incurve vers le nord. C'est d'ailleurs pourquoi ce lieu est particulièrement sacré. Le fleuve, parti de Shiva (au nord, vers le mont Kailash), retourne vers lui provisoirement. C'est faste pour qui désire la délivrance. Le nord étant, de toute façon, la direction de la délivrance. Mais ce virage freine le fleuve. D'où un ralentissement, une stagnation et, parfois, des retours en arrière. Tout un symbole ! Le Gange est le courant de notre âme, traversant de multiples péripéties, comme le fleuve traverse maintes contrées. Pendant la mousson, autrefois, il arrivait que les fleuves de Bénarès (Varunâ et Assî, en plus du Gange) voient leur courant inversés et interconnectés par les inondations. De sorte que l'eau du Gange traversait Bénarès, remontait vers le sud, et retournait au Gange ! Une sorte de circuit fermé. Ce phénomène symbolise la dissolution des souffles dans le canal central du corps de l'adepte du yoga : son souffle s'arrête alors, et il "dévore le Temps", il devient immortel.

Ceci dit, même si Kâshî (la "Lumineuse", autre nom de Bénarès) est très sacrée, ses vaches sont sacrément dangereuses ! Combien de fois, moi et mes amis, avons faillis nous faire encorner ! La situation peut devenir dangereuse, surtout lorsque la vache est avec un petit, ou entreprise par un taureau. Mieux vaut alors se planquer. Le problème, c'est qu'il n'y a pas de place. Il m'est arrivé de rentrer chez des gens dans la précipitation. Ils me regardaient, éberlués ou vaguement méchants.

Mais les vaches, ce n'est rien à côté des buffles. Car ils sont noirs. Or, le soleil est couché vers 5 h 1/2 - 6 h. Sans éclairages (de toute façon, le courant est coupé la plupart du temps...). Donc, un troupeau de buffles noirs dans le noir, on le voit, mais trop tard. Et quant on sait qu'une seule de ces bêtes pèse plus de 600kgs... En plus, la moutarde leur monte aisément au muflle.

Bien sur, je ne parle pas des millions de cyclistes, charretiers, voituristes, motocyclistes, rickshawistes et autres madmaxs qui font de la circulation dans les rues indiennes un exercice de présence, où le principal signe de réussite (*sidhhi*) est la survie. La rue indienne est, en effet, un maître.

J'en ai un cuisant souvenir. Il y a une dizaine d'année, dans une grande ville du Nord, je sortais d'une université, après un après-midi passé à pratiquer threkchöd sur un balcon, genre palais des milles et une nuits, en compagnie d'un lama. "Trekchöd" consiste, en gros, à se laisser aller, sans retenue, dans une sorte de présence spatiale qui se révèle peu à peu. Bref, ça détend. Sauf qu'en sortant, je me suis pris un scooter, en traversant une avenue embouteillée. Renversé, à terre, j'ai aperçu un gros camion. Heureusement, une moto Enfield m'a roulé dessus, s'interposant entre le camion et moi. Sonné, je me relève. Une foule se forme, et s'empresse d'attraper le conducteur du scooter. Celui-ci est encore plus amoché que moi. Mais la foule le tient solidement, pour que je puisse le tabasser moi-même, comme le veut la coutume. Je suis touché par tant d'égards, mais je ne me sent l'envie de frapper personne. Grâce à la pratique de l'après-midi, peut-être, je trouve la force de faire de grands sourires, je serre chaleureusement la main du monsieur, qui pleure, et qui part sans demander son reste. De plus en plus sonné, je m'échappe moi aussi. Et je continue mon programme, comme si de rien était. Quand j'arrive dans la boutique de musique où j'avais RDV, le type se prend la tête dans les mains (signe d'émotion). Je regarde mon reflet dans la vitrine : ma belle chemise en coton blanc, brodée, est en pièces, j'ai des traces de pneus et de sang. Sans parler de mon regard hagard... Je finis par rentrer, pour tomber dans les pommes chez le médecin. De ce point de vue, j'ai eu plus de chance que d'autres (Occidentaux, s'entend).

Toute généralisation est-elle abusive ?

J'ai passé l'après-midi d'hier à faire la visite du quartier latin avec un brahmane shivaïte (*shaiva-siddhānta* : voir l'article sur les mélanges à base d'urine de vache et autres purifications).

Y a pas de doute : J'ai du mal avec les brahmanes. Et eux encore plus avec moi. J'ai l'invincible impression d'avoir affaire avec des autistes. Il faut dire que mes relations avec eux ont toujours été assez tendues.

En 95, j'essayais de m'inscrire en doctorat dans une grande université du nord de l'Inde. Deux mois durant, je crapahutais dans les bureaux, les embouteillages et les ruines du campus. Le Président devant donner son accord, j'assiégeais son bunker, situé hors du campus. Entouré d'une muraille de sacs de sables, protégé par plusieurs centaines de militaires, le bougre refusa. Puis on me fit comprendre que, pour 5000 \$ de plus, j'aurais la joie de pouvoir me faire raquetter par les caïds de ce campus mafioso-guérillaïste. Puis tout a foiré, l'ambassade (de France) m'ayant vivement conseillé de laisser tomber, et mon instinct de survie a fini par reprendre le dessus. J'étais assisté par un grand érudit du Shivaïsme du Cachemire, membre du Rotary Club en plus et multi millionnaire. Rien n'y fit (pour mon plus grand bien, certes, mais bon, sur le coup ça énerve).

Ce n'est que deux ans plus tard que j'ai eu le fin mot de l'affaire. Il se trouvait qu'un grand prof d'étude védiques de cette université vint à Paris pour enseigner le sanskrit. Au cours d'un sympathique snack dans son appart de diplomate indien dans le 15ème, il m'a dit, avec un grand sourire et le plus naturellement du monde "Yes ! C'était moi qui m'occupais de l'accueil des étrangers à l'époque. :) . [Ah ? me dis-je] . Et comme tu étais étranger, j'ai refusé ton inscription. C'est normal, tu comprends, tu est un étranger". Ben voyons. Plus tard, j'ai malencontreusement laissé son épouse (une authentique patate réincarnée en brahmane) voir une photo de mon père. Commentaire : "C'est qui ce nègre, là ?"

Eh oui, les brahmanes et les indiens des classes moyennes sont xénophobes. Je ne vais pas rentrer dans les détails mais, en gros, on doit savoir (pour son propre bien et celui de tous les êtres) qu'ils sont les gens les plus insupportables qui soient.

Par ailleurs, je me suis fait virer de chez un brahmane maharâja astrologue grand amateur de bière et de bas-reliefs-pornos-pour-touristes. Malheureusement, j'avais besoin de ses services. Je me suis gelé deux mois dans sa ruine, à être espionné par ses serviteurs à l'œil torve. Et ce qui devait arriver arriva. Un beau matin, il me présenta à sa fille (la cocainomane qu'il avait dû faire rapatrier de Hong-Kong). Salle tronche. Pas aimable du tout. Pas un mot. Juste du père : "Hum... yes, we would like you now go". Traduction : dégage. En fait, la fille (que je n'avais jamais vu, et qui laisse plus ou moins ses parents se débrouiller avec trois sous) avait cru m'apercevoir avec une jeune indienne dans ma chambre (via les serviteurs, j'imagine). En brave fille bien éduquée qu'elle était, elle craignait pour la réputation de ses parents. Ceci dit j'avais bien apprécié les virées nocturnes avec le brahmanarâja. Notamment dans les milieux politiques ayant organisé la destruction de la mosquée d'Ayodhya. Je ne vous dis pas les ambiances glauques, genre complots fascistes.

Juste un fait : dans toutes les (rares) librairies de l'Inde, vous trouverez des éditions anglaises ou hindies de *Mein Kampf*. D'ailleurs, le parti fasciste élu par les classes moyennes, le BJP, est une émanation du RSS, créé par un admirateur indien du Duce. Même structure, mêmes uniformes... une authentique reconstitution. C'est un de leur sympathique militant qui assassina Gandhi. Il était inspiré par la *Bhagavad Gîtâ* ("Tue les méchants, de toute façon ils sont déjà morts!"), tout comme un certain Himmler quelques années auparavant (il a tellement aimé, qu'il l'a fait traduire en Allemand, et en a offert un exemplaire à chacun de ses SS). L'ironie de l'histoire, c'est que la candidate du parti ennemi (le Congrès) aux dernières élections, Sonia Gandhi, était née italienne, fille d'un militant fasciste ! Ce qui n'empêcha nullement les politiciens du BJP de l'insulter comme étant une ignoble étrangère. A ce propos, je souviens que, comme par hasard, un blockbuster de l'époque *Hum Dilde Chuke Sanam*, se passait en partie en Italie, décrit comme un pays de sauvages gangsters s'exprimant comme des singes... Bref.

Plus récemment, je me suis fait virer de chez un brahmane shivaïste cachemirien. Mais il n'est pas cachemirien. Juste bihari, vivant à Bénarès. Le Bihar fut le pays du Bouddha. Je ne sais pas ce qui s'est passé depuis, mais on compare volontiers le Bihar à la Sicile. En tous les cas, quand je suis arrivé, il vivait avec sa femme, ses trois filles (malédiction !) et son fils dans un temple qui passait des bhajans à fond 24h sur 24. Il déménageait, et m'a gentiment offert d'habiter avec lui. Dans la nouvelle maison, calme, on m'octroya un appart sur le toit. Je prenais là mes leçons tous les matins. Je tenais ce personnage en haute estime, vu qu'il était disciple de Rameshvar Jha, sans doute le plus grand maître du XX^{ème} siècle en Shivaïsme du Cachemire. Il ne parlait pas un mot d'anglais. Mais ça donnait un côté magique à l'enseignement : Sur les toits de Bénarès, en sanskrit et en hindi, avec des ciels intemporels. Les filles nous apportaient des thés et des biscuits, la mère me découpait des morceaux de mangue... En plus, côté magie, le gourou, que j'appellerais K, m'avait annoncé d'emblée qu'il avait vu en rêve que j'arrivais, que je deviendrais moi-même un grand gourou (comme disait Rameshvar : Ici [dans notre tradition] on ne prend pas de disciples : on fabrique des gourous"), il m'a révélé que j'avais un lien avec le Shivaïsme remontant à un lointain passé, il m'a expliqué que les corbeaux se posant sur le toit dans différentes postures était de bons augures (cette science s'appelle le *Kawa Tantra*; si, si), que tout cela était exceptionnel, merveilleux, etc.

Peu de jours après, K, dans sa salle de classe, m'informa que je ne pouvais plus habiter chez lui. Il était, comme toujours, allongé sur l'immense matelas-canapé qui occupait la plus grande partie de la classe, avec ses étudiants lui servant des thés, et faisant des courses importantes. Il n'y avait rien que je puisse identifier comme étant un "cour", mais de

nombreux aller-retour, palabres, touchages de pieds (je suis un expert), prosternations, éloges, délires, sirotages de thés, gratouillements de bistouquettes, rots et pets, bâillements et rires juvéniles, tout cela dans ce décors de palais des mille-et-une nuits du collège de sanskrit de la BHU ("la plus grande université de l'Inde"). Pour trouver la classe, c'est pas compliqué : c'est la seule où y a encore quelqu'un. Il suffit de se guider aux voix.

Il m'annonce donc qu'il a un ami qu'il doit aider...

onc, j'ai appris que je devais chercher un nouvel appart. J'ai trouvé un splendide 1er étage, chez une riche veuve joaillière vivant seule avec sa fille, conservatrice au musée des tissus de la BHU. J'ai mal à la gorge. Elles m'offrent un remède à base de Tulsi (basilic). Je m'attendris. Je paie d'avance le loyer. Quelques jours plus tard, je finis de trimballer, en sac-à-dos-cyclette, mes précieux bouquins. A peine assis sur le canapé de leur salon, m'efforçant de redresse mon cou torticolisé, elles m'apprennent que "No", finalement, elles ont changé d'avis. J'ai 15 mn pour évacuer. Encore un revirement inexplicable. Avec les brahmanes, c'est la coutume, je commence à m'y faire, c'est normaaaaaaal. J'ai de la fièvre. Y fait chaud. Rien à boire, jour férié. Je re-débarque, avec mon caravansérail (deux cycle-rickshaws spécial trimballage), chez mon gourou. Comme il déménageait récemment encore, mon bordel plus son bordel, ça passait bien. Il a sourit, a dit qu'il était content que Shiva joue ainsi. Youpi. J'étais au bord de l'évanouissement, mais heureux d'avoir un sol sur lequel m'effondrer. Là, je découvre que "l'ami" qui a pris mon appart est en fait un jeune indien, originaire du Gujarat. Je l'avais déjà rencontré aux "cours". Il s'occupe du tel portable du gourou. Il a fait un MBA, puis a découvert "qu'il n'y a pas que l'argent dans la vie", et veut maintenant devenir gourou. Il n'y connaît rien en sanskrit ni en shivaïsme du Cachemire. Mais il est diplômé en biz, et surtout, il vient de l'ashram de Ganeshpuri... Muktânanda, le Siddha Yoga, ça vous dit quelque chose ? Faites une recherche sur le net. Je préfère ne pas en parler, vu qu'ils ont pleins d'avocats. En gros, le Siddha Yoga, c'est la scientologie, version hindoue. Bref, je commence à comprendre pourquoi le gourou lui a refile l'appart. Le Siddha Yoga, c'est une multinationale américaine. Pleins aux as. Le gourou, ça lui a fait perdre les pédales. Maintenant, dans son cours, il passe des heures au tel avec "les américains". Du coup, un autrichien qui s'est inscrit à un cursus de deux ans sur "Tantrisme et yoga", se barre. Les autrichiens aiment l'ordre. Le "cursus de deux ans" aura donc duré 3 semaines. Après, on a bu du thé pendant encore un moi environ. Et puis, je crois qu'on a fini par laisser la place aux corbeaux et aux écureuils. Le would-be gourou donc, me fait visiter son "appart du 1er étage". Je le met au courant. Le gourou m'avait dit "Tu comprends, mon amis, il est très pauvre, tu comprends... et il vit avec une femme. Il ne peut pas rester au rez-de-chaussée avec nous. Tu comprends, un homme, une femme, moi, ma femme, ensemble, ce serait mal vu dans le quartier..." J'apprend qu'en fait il est riche. Mais son caprice, c'est d'être là (avec sa soeur, qui n'est pas sa femme, comme aide ménagère). Il me dit, d'un air mielleux "J'ai besoin de silence pour ma pratique, tu comprend. J'ai une mission, je dois devenir gourou. Ayant éveillé ma kundalinî, je comprend les textes sans efforts". Oui, oui, mais bien sûr, faites... J'ai une forte fièvre. Je ne comprend plus rien. Juste que je me suis bien fait pigeonner comme d'habitude avec les brahmanes. Très généreux, le disciple humble me propose de dormir par terre, dans sa [ma !!!] chambre, "Il y a un ventilateur, c'est bien contre les moustiques". Ah bon ? Je ne savais pas ! En plus, sitôt arrivé, il met des photos des gourous du Siddha Yoga partout. Il vire mes belles images de Kâlî, Shîtalâ Devî (ma préféré, avec son petit âne)... Le

lendemain, je vais voir le seul médecin à 20km à la ronde. Un brahmane, disciple d'Anandamayî. Au bout de 4 heures, quand j'en ai marre de laisser les gens passer devant, je fonce, j'ouvre la porte du cabinet. Il me diagnostique une jaunisse. Deux mois et pleins d'analyses et de médicaments plus tard, j'apprendrais par un autre médecin que je n'ai jamais eu de jaunisse...

Quoi qu'il en soit, je me retrouve au rez-de-chaussée, avec mon gourou et sa famille. J'ai une pièce. La cuisine est dehors, 100 vers la droite. La salle d'eau (1m30 de plafond) est à 100 sur la gauche. Vu que la nuit tombe vers 17h, c'est un vrai plaisir. La pompe à eau est dans ma "chambre". On l'allume tous les matins vers 4h. Ça se marie bien avec les bhajans techno-shivaïste de notre voisin brahmane. En plus, comme ça, les chiens s'y mettent (vous ais-je parlé de la joie inoubliable de croiser chaque jour, dans les ruelles incontournables, les mêmes chiens crevés ?). C'est une ascèse multidimensionnelle et poli-culturelle. Un peu comme à Sarcelles, mais avec l'humidité en plus, et l'électricité en moins. Je me fais livrer un "lit" (=une planche moisie). Le gourou a alors la bonne idée d'organiser une grande Puja. Une cérémonie pour Shiva. Le jeu consiste à confectionner 150 000 petits Shiva-linga en 24h. On commence à minuit. On roule ces boudins en boue du Gange le plus vite qu'on peut. On les aligne, on en fait les pyramides, on les compte. Puis on s'aperçoit qu'on est pas assez. Le gourou appelle alors ses copains gourous pour qu'ils envoient leurs disciples à la rescousse. Puis tout foire. C'est la coutume. On a fait 50 000 boudins. C'est bien. On les regarde, puis on les jette discrètement dans le terrain vague d'à côté. Avec les mantras (formules rituelles) adéquates, bien sûr.

Je suis parti, définitivement, le lendemain matin, en laissant le lit (1800 roupies, tout de même). Je crois que ce fut la dernière fois que je me suis fait "viré" par un brahmane.

Pourquoi - et sans être un dur pour autant - ne suis-je pas hindou ?

Certains auront remarqué mon inclination pour les formes "non-graduelles" de non-dualité. Or, parmi elles, l'Advaita Vedânta de Shankara est sans doute la plus abrupte. Au-delà de la libération graduelle (*kramamuktî*), au-delà de la libération après la mort (*videhamuktî*), au-delà même de la libération instantanée (*sadyomuktî*), l'Advaita professe que l'on est libéré depuis toujours (*nityamuktî*). "Le monde n'est qu'une illusion, seul le Brahman est réel, et tu est Cela" : selon Shankara, il suffit d'entendre cela une fois pour être "délivré". Et encore, ce n'est qu'une façon de parler !

Alors pourquoi ne suis-je pas un shankarien, au lieu de balader ma bestiole à pattes multiples ? Pourquoi ne pas simplement s'en remettre à l'enseignement grandiose et clarissime du "vénérable Shankara" ? Deux raisons :

1/ L'Advaita Vedânta affirme que l'Absolu, le Soi, est "être-conscience-félicité". Mais Shankara ne dit rien, ou presque, de l'aspect "félicité". En effet, Shankara est un ascète. Pour le corps et les plaisirs, il n'a que mépris, alors que les Upanishads, sa source première, déclarent que "l'Absolu est félicité", et n'hésitent pas à donner en exemple le plaisir sexuel. De plus, pour lui la méditation et les rituels ne sont que des préparations.

Au contraire, pour Abhinavagupta et la *Reconnaissance*, le plaisir, sous toutes ses formes, est une manifestation de l'Absolu. Par conséquent, le plaisir est aussi une voie d'accès à

l'Absolu. De plus, le rituel n'y est pas considéré comme une simple préparation, mais aussi comme une célébration de l'Eveil, un jeu et une manière de vivre. Le rituel devient la vie, et la vie devient rituel. L'Eveil se manifeste par la pratique, les rituels, la méditation, etc. Il est la pratique. Il y a continuité.

2/ Mais voici la raison la plus importante à mes yeux :

L'Advaita défend le système des castes. Cela peut paraître surprenant, vu que "Le Soi est dans tous les êtres, et tous les êtres sont dans le Soi". Mais la tradition védantique n'en démord pas : c'est l'hérédité qui détermine le potentiel d'un individu dans la société. Aujourd'hui encore, les successeurs de Shankara défendent ces théories racistes. En témoignent ces propos du Shankarâchârya de Kanchipuram, Chandrashekhar, dans son livre "Qu'est ce que le Dharma Hindou ?" :

"On entend souvent les gens dire : 'je vais agir selon ma conscience'. Cette attitude n'est pas correcte." Exit la conscience morale donc. Et sur Gandhi qui veut réformer le système des castes : "Je ne pense pas comme lui. Le système des castes est le fondement de notre religion. Si on doit l'abandonner sous prétexte qu'il est dégénéré, à quoi bon des monastères et des abbés pour les diriger ? [Chandrashekhar est lui-même "abbé"...]. Les réformateurs demandent pourquoi le Védas [et donc les Upanishads] ne pourraient pas être enseignés à tous. Mais cela est absolument inacceptable ! Je suis le porte-parole des enseignements [védiques]. C'est mon devoir de dire que ce projet [d'enseigner les Upanishads à tous quelque soit leur caste] est interdit par les sages qui ont créé cet enseignement et ont assigné leur devoirs à chaque caste." Sans commentaire...

Vous me direz, libre à nous de séparer le bon grain de l'ivraie. Je suis d'accord, et c'est justement ce que fait Abhinavagupta. Il se moque des "sages" (rishis) mesquins et engoncés dans leur psychose du "pur" et de "l'impur". Les femmes, les enfants et les "intouchables" ont les mêmes droits à l'enseignement que les brahmanes. Bon, évidemment, Abhinava ne va pas jusqu'à déclarer "Liberté, égalité, fraternité !" Et c'est pourquoi je ne suis pas "Shivaïte du Cachemire" non plus.

Vous me direz, le système des castes, ce ne sont que des idées... mais des idées qui tuent ! Un exemple parmi mille : je rentrais de Gokarna. Juste avant d'arriver à Lucknow, le train s'arrête à Kanpur. Je vais me dégourdir les jambes sur le quai noir de monde. J'aperçois un type allongé par terre, avec une femme qui se moque de lui à côté. Quelque chose cloche. Mal à l'aise, je regarde de plus près. Il s'avère qu'il a les deux jambes sectionnées, ainsi que des plaies multiples. Il a du vouloir passer entre les wagons, et le train lui est passé dessus. Le plus bizarre, c'est qu'il est bien conscient et perd assez peu de sang. Comment est-il remonté sur le quai ? Je m'aperçois que personne ne fait rien. Quelques paysans sont là, indignés que l'on puisse laisser agoniser un homme ainsi. En plus, c'est un bourgeois, pas un lépreux. Le conducteur du train arrive : il engueule la victime, en agitant ses drapeaux de signalisation ! Il lui reproche de mettre le train en retard. Le pauvre type, encore conscient, lui dit : "Et bien redémarrez !" Il sanglote. Les centaines de gens présents autour semblent ne pas voir. Il y a des militaires, des sâdhus plongés dans leur méditation, des policiers, des types qui vendent leur omelette à un mètre, un chien qui dort. J'ai beau gesticuler, personne ne veut rien faire. J'ai l'impression de vivre un cauchemar éveillé. Il faut une ambulance, mais comment l'appeler ? Je demande leur portable à un groupe de Sikhs opulents : ils m'insultent. Je ne peux pas transporter la victime tout seul : il est gros et en plusieurs morceaux, il y a des escaliers immenses, et je n'ai pas de couverture pour le mettre dedans. En plus il y a du sang

et des excréments. Et puis je sais qu'aucune ambulance n'accepterait de le prendre. De toute façon, c'est son karma, semblent dirent les regards. Le fils de la victime arrive. Il crie, pleure. Quelques personnes s'attroupent, mais sans faire mine de l'aider. Dans quelques heures, il sera sans doute en train de mettre le feu au bûcher de son père, après avoir assisté, impuissant, à son agonie. Le "Dharma éternel" (autre nom de l'Hindouisme) est catégorique : se mêler des affaires des autres est le pire des crimes. Alors, chacun vaque, circule. C'est le samsâra hindou.

Ce samsâra, je n'en veux pas.

Mais bien sûre, on voit aussi des choses pitoyables en France. Pas plus tard qu'à minuit hier, je reçois un appel de ma mère : "Il y a un pauvre type qui a sonné à notre porte. Il n'a ni mangé ni dormi depuis trois jours. Il s'est fait jeter de l'hôpital. Il est propre, mais on lui a volé sa Bible et son argent, ainsi que ses médicaments. Il ne veut pas se suicider, il est croyant." Sur mon conseil, ma mère appelle le 115, le "Samu social". Un type lui met une musique, et 30 mn plus tard, toujours pas de réponse... Finalement, son compagnon appelle le Formule 1 de Saint-Ouen pour lui prendre une chambre jusqu'à lundi. Ce pauvre bougre est propre, mais malade. Plus de dents, les mains crevassées, les pieds gonflés. Il dévore du pain d'épice puis boit une soupe. Il était cantonnier pour la mairie de d'Aulnay-sous-bois. Il y a cinq ans, sa femme est morte. Depuis, il est à la rue. Il a 63 ans mais il en paraît 75. Pourquoi a-t-il sonné à la porte de cette maison ? Parce c'est là qu'on lui a répondu...

Le 115, c'est du flan; de même que les églises et compagnies. Les Petits Frères des Pauvres, c'est une association chrétienne, mais ce n'est pas l'Eglise. Que fait-elle, l'Eglise ? Rien ou presque, sans parler des centres bouddhistes. "Pratique de la compassion" : où ça ? De toute façon, les Bouddhistes n'aiment pas les pauvres, où bien seulement en théorie. Quel genre d'enseignement un RMIste peut-il se payer aujourd'hui ? Vous avez déjà vu un moine tibétain qui ressemble vraiment à un "mendiant" ? (c'est pourtant le sens du mot Bhikshu !) Si nous avons tous la Nature de Bouddha, comment se fait-il que cela ne se traduise jamais dans les faits ? Même le tantra de Kâlachakra ne propose aucune utopie digne de ce nom, malgré ce que disent ses adeptes. Les lamas se plaignent que les Occidentaux sont inconstants et gâtés par les plaisirs matériels. Mais pourquoi n'ouvrent-ils aucun centre en Afrique ? Pourquoi, en Inde même, les Tibétains ne font-ils rien pour les Indiens qui les ont accueillis ? Enrichis par l'Occident, connaissez-vous un centre tibétain en Inde qui ait entrepris une action humanitaire pour les Indiens ou les Népalais ? Les Tibétains sont un peuple égoïste et vénal. Namkhai Norbu avait suscité beaucoup d'espairs chez les Bouddhistes utopistes. Il critiquait les rituels, les titres, les superstitions, il s'était intéressé au communisme, vantait l'égalitarisme de la communauté fondée par son maître. Mais qu'est-ce, finalement, que sa "Communauté Dzogchen" ? Un système féodal typique, avec le maître au sommet, puis les suzerains avec leur vassaux : un mandala, en somme. Pas une structure démocratique.

Comme dit un ami, il y a des expériences de vie qui sont plus riches d'enseignement que les expériences de méditation. Les tantras disent qu'il faut sans cesse tester notre réalisation en se confrontant à nos démons. La vieillesse, la maladie, la mort, la souffrance, la faim, la soif, la peur d'être exclu : voilà les circonstances de l'Eveil.

Et voilà pourquoi je ne puis être ni Hindou, ni Chrétien, ni Bouddhiste, ni "tantrique", ni rien d'autre.

Faut-il avoir peur de l'Inde ?

Dans une entrevue accordée au quotidien *Le Figaro* du 4 juin, M. Verlinde (!) parle du "New Age" et de l'Inde à la manière des missionnaires chrétiens. C'est normal, puisqu'il est lui-même une sorte de missionnaire, parti depuis plusieurs livres en croisade contre "le retour du paganisme". Dans *L'expérience interdite*, ce moine catholique s'en prend à l'hindouisme en général qu'il identifie comme étant la source de la tendance à la "dissolution du sujet et de l'objet", pilier de "notre civilisation européenne".

Passons sur la mauvaise foi généralisée et l'ignorance crasse qui constituent le principal ressort de la bonne vieille rhétorique resservie par ce scientifique, ex-adepte de la Méditation Transcendantale (!), reconverti au christianisme.

Le plus choquant, à mes yeux, est la manière dont cet homme essaie de dresser une civilisation contre une autre, en brandissant quelques mots ("la dissolution du sujet et de l'objet") pour effrayer le bourgeois. En fait, cette dissolution de la dualité est rarement valorisée en Inde. La "participation d'amour" (bhakti) requiert, en effet, une certaine dualité entre l'adoré et l'adorateur. Le personnelisme qui s'ensuit est l'un des chevaux de bataille des Hare Krishna, par exemple. Depuis des siècles, ils condamnent - dans des termes qui rappellent ceux de M. Verlinde - le supposé "impersonnalisme" du Non-dualisme de Shankara. De même, la plupart des adorateurs de Shiva sont réalistes, pluralistes, voire dualistes. Quant aux non-dualistes, ils conservent, d'une manière ou d'une autre, la dualité, au moins dans le domaine pratique. Ainsi, la tradition shankarienne maintient le système des castes (guère différent de celui de l'Ancien Régime). Le Shivaïsme du Cachemire, de son côté, déclare que la dualité est une libre manifestation de la divinité. Elle est une expression du sacré, supérieure au vide. Mais au fond, le christianisme ne dit-il pas la même chose, quand on lit des docteurs de l'Eglise comme Saint Denys et sa *Théologie Mystique* ? Bien sûr, le christianisme ne défend pas une identité pure et simple entre l'âme et Dieu. Toutefois il s'agit bien de s'unir à lui et de se diviniser par la partie de notre âme qui lui est identique en essence.

Par ailleurs, M. Verlinde semble dire que le christianisme est à l'origine de la notion de "dignité de l'homme". Cette opinion est sans fondement. La dignité et le libre-arbitre de l'homme, c'est l'humanisme de la Renaissance et des Lumières. Peut-on sérieusement faire sortir la modernité de la bouche de Saint Paul, lui qui prône la soumission de l'esclave à son maître ? Non, le christianisme est une religion magnifique, mais il est pré-moderne, exactement comme l'hindouisme.

La modernité, ce sont les Droits de l'Homme, les libertés démocratiques et le progrès social. On ne peut la confondre ni avec le christianisme, ni avec la civilisation européenne, ni avec la politique d'un gouvernement.

Dès lors, la question de savoir comment harmoniser les sagesses pré-modernes avec la modernité ne se pose pas seulement pour l'hindouisme ou le bouddhisme, mais aussi pour le christianisme, l'islam et le judaïsme. Et cette question, des Hindous ont commencé à se la poser dès les premiers contacts avec l'Occident, au début du XIXème siècle, avec des gens comme Vivekananda et Aurobindo.

Quelle merveille si M. Verlinde faisait vers l'Inde ne serait-ce qu'une fraction des efforts que les Hindous ont fait vers l'Occident et la modernité !

Le dzogchen

Qu'est-ce que le dzogchen ?

Le dzogchen est aujourd'hui l'un des systèmes de méditation les plus pratiqués du bouddhisme tibétain. Son nom même désigne le fait que tout est déjà parfait.

Pour comprendre ce que cela veut dire, il faut rappeler qu'à l'époque de son émergence, vers le VIII^e siècle, le bouddhisme avait évolué en intégrant de nouvelles théories sur ce que signifie "atteindre le parfait éveil d'un Bouddha". Avec le "Grand véhicule" (*mahâyâna*), en effet, il ne s'agit plus simplement de se libérer soi-même, mais surtout de libérer les autres. Pour ce faire, il faut rester dans le samsâra, grâce au "plein et parfait éveil" (*samyaksambodhi*).

Ce parfait éveil consiste à acquérir les trois corps d'un Bouddha : le Corps absolu (*dharmakâya*), le Corps de parfaite maturité (*sambhogakâya*) et le Corps d'émanation (*nirmânakâya*). Au début (c'est-à-dire à l'époque de Nâgârjuna, vers le II^e siècle), ces trois Corps sont simplement trois aspects de la compréhension de la réalité, au delà de tout concept : le Corps absolu est cette compréhension même; le Corps de jouissance parfaite est le partage de cette compréhension avec autrui; le Corps d'émanation, enfin, sont les actions vertueuses que l'on accomplit spontanément sur la base de cette compréhension.

Mais, peu à peu, apparaît une nouvelle conception de ces trois Corps, surtout des deux derniers, que l'on appelle aussi "les Corps formels". Le Corps de jouissance parfaite est alors compris comme un corps de lumière, en multicolore, transformable à volonté, indestructible et immortel. Selon cette nouvelle tendance, les Corps d'émanation seraient des sortes de corps magiques, manifestés dans notre monde ordinaire pour guider les êtres ordinaires vers le plein Eveil. Il y a dès lors deux sortes d'apparences : 1) les nôtres, celles du samsâra impur ; 2) et les apparences pures, transparentes et immatérielles qui forment les mondes des êtres spirituellement avancés et des Bouddhas. Il y a donc une vraie dualité entre notre monde matériel et le monde de lumière des Bouddhas. Certains textes affirment même que nous avons tous en nous ce Corps de lumière, mais qu'il est caché par notre chaire, comme une lampe enfermée dans un vase.

Les tantras bouddhistes proposent justement des méthodes pour transformer le corps matériel en corps de lumière immatérielle et incorruptible, ou bien pour qu'il soit libéré au moment de la mort, permettant ainsi à son propriétaire de rejoindre les mondes de lumière.

Deux conceptions de l'Eveil coexistent donc dans le Grand Véhicule du bouddhisme :

1) La conception selon laquelle les Corps formels, les pouvoirs lumineux, l'ubiquité, l'immortalité, les terres de lumières, etc., décrits dans les textes sont des *symboles* qui s'efforcent d'exprimer ce que l'on voit lorsque l'on voit les choses telles qu'elles sont, sans passer par la pensée.

2) La conception selon laquelle les Corps formels sont à prendre au pied de la lettre. Ce ne sont pas juste des symboles ou des métaphores. Il existe vraiment des mondes de lumières parallèles au notre, et nous avons tous un corps de lumière caché en nous, une sorte d'embryon de Bouddha. Ces idées ressemblent en grande partie aux croyances des gnostiques.

Au VIII au Tibet, le tantrisme et les yogas visant à révéler ce Corps de lumière sont très en vogue.

Mais un autre mouvement s'esquisse parallèlement, une tendance au retour vers l'idée que les miracles décrits dans les sùtras et les tantras sont des symboles. Surtout, des adeptes affirment que TOUT est parfait : les apparences pures comme les apparences impures. C'est la *Grande Perfection* (dzogchen).

A partir du IXe siècle, certains maîtres du Dzogchen tentent de réintroduire l'idée que les visions lumineuses, les terres de lumières et les corps de lumière sont fondamentaux pour savoir si, oui ou non, on a atteint l'Eveil parfait.

Le Dzogchen se divise alors en deux camps : d'un côté, les conservateurs, défenseurs du dzogchen primitif "sans formes", sans visions ni corps de lumière; de l'autre, les adeptes du Dzogchen "nouveau", présenté dans les "quintessences" (nyingthig). Ce sont ces derniers qui vont rapidement l'emporter. Aujourd'hui, tous les maîtres du Dzogchen, ou presque, sont des adeptes des pratiques visant à transformer le corps matériel en corps de lumière. A leur yeux, la pratique du Dzogchen ancien, qui consiste à cultiver l'intuition que tout est parfait au-delà de tout "pourquoi ?" et de tout "comment ?", n'est qu'un exercice préliminaire appelé *trekcheu* ("larguer les amarres"); la pratique principale, visant à transformer le corps en lumière est appelée *theuguel* ("aller encore plus haut").

Mais a-t-on des traces, des témoignages du passage du Dzogchen ancien au Dzogchen nouveau ? Il semblerait que oui. Considérez par exemple, ce passage d'une œuvre du célèbre Nubchen, défenseur du Dzogchen primitif. Il expose sa conception du Dzogchen contre des adversaires qui ne sont pas nommés, mais qui sont assurément partisans de la sorte de Dzogchen qui va s'imposer par la suite (*Mun pa'i go cha*, 50, 511.4-513) :

"En ce qui concerne le système du yoga ultime [i.e. le Dzogchen,] selon lequel tout est parfait en tant que Grand Soi : les façons de voir dualistes du genre ''visions pures VS visions impures'' sont naturellement pures et parfaites".

"Pures et parfaites" désigne le terme tibétain pour Bouddha. Tout est donc l'état de Bouddha. Ce qui revient à dire que l'Eveil, ce n'est pas remplacer les "visions impures" par des "visions pures", mais plutôt voir, au-delà de toute raison, que pur et impur sont des mirages, aussi inexistantes que des arcs-en-ciel. "Bouddha" n'est qu'un nom appliqué par convention à cette vision simple et indicible :

"Il suffit de ne penser à rien, de ne s'accrocher à rien, de ne rien analyser. Dans le tantra du Grand Espace de Vajrasattva, il est dit :

Libéré par la liberté du non-agir,

La Connaissance absolue surgit d'elle-même, sans effort;

Elle indique la voie de la liberté sans libération."

Le *Grand Espace de Vajrasattva* est l'un des textes les plus prestigieux du Dzogchen ancien. La "connaissance absolue" (*jñāna*) est la connaissance parfaite propre à un Bouddha. Nubchen poursuit :

"Ainsi, il suffit de ne pratiquer aucune évaluation, de ne pas chercher la réussite (don, skt. artha), pour être dit "libéré". C'est seulement une façon de parler, car les phénomènes qui nous "entravent" n'ont jamais existé".

Autrement dit, "le corps matériel impur" n'est qu'un mot sans contrepartie réelle. Pourquoi alors entreprendre de s'en débarrasser ?

"Donc", pourqu'it-il, *"les seuls liens sont des liens mentaux"*.

Une objection vient à l'esprit :

"Oui certes, mais enfin, comment fait-on ?"

Nubchen formule cette objection, et y répond ainsi :

"Quand on sait qu'il n'y a rien à savoir, alors on utilise des expressions du genre "réaliser qu'il n'y a rien à réaliser", "voir qu'il n'y a rien à voir". Conventionnellement, on appelle ça "voir" et "réaliser". C'est un "entraînement" sans entraînement !"

Nubchen ajoute que l'Eveil n'est ainsi qu'une conviction inébranlable qu'il n'y a rien à faire, à changer. C'est cela "la Connaissance absolue" (*yéshé*, skt. *jñāna*) qui fait d'un être ordinaire un Bouddha. Nubchen précise en quoi cette Connaissance est pure et parfaite : en bref, c'est parce qu'elle ne se focalise sur rien. Ce regard panoramique, ouvert comme le ciel : voilà l'état de Bouddha.

Puis il fait la remarque suivante, qui semble s'adresser aux partisans du dzogchen nouveau :

"Un certain "Grand Etre", de nos jours, est réputé être le "pilier du Dharma" [i.e. du bouddhisme]. Mais il pense que dans le dzogchen il y a quelque chose à percevoir. Dans ses instructions secrètes sur la "méthode pour percevoir", il appelle ça la "libération". Mais manifestement, il n'a pas acquis la conviction concernant la réalité [pure et parfaite]."

Dans ce passage, le terme "percevoir" (skt. *pratyaksa*) est justement celui qui est utilisé dans les textes du dzogchen "nouveau" pour décrire le mode de perception des visions pures et

lumineuses. Cela ne laisse guère de doute possible : Nubchen défend sa conception du dzogchen contre des innovations qu'il juge stupides.

Qu'en est-il aujourd'hui ?

Nous sommes tous des tülkous non d'un clous !

Dans la Grande Complétude (dzogchen), comme dans toutes les traditions, il y a une tension entre deux approches. Celle qui considère que tout est déjà parfait, d'une part. Et celle qui considère que tout est *potentiellement* parfait, d'autre part. Ces attitudes ont cristallisé vers le XII-XIII^{ème} siècle. On a alors commencé à distinguer Trekchöd ("Laisser être") et Thögal ("Brûler les étapes").

Selon cette dernière approche, les qualités de l'Eveil, à savoir l'omniscience et ce qui en découle, sont déjà présentes en nous. La connaissance parfaite est depuis toujours cachée au sein des ténèbres de notre âme, qui est l'ignorance même. Le feu couve sous les cendres. Mais, pour raviver ce feu et actualiser les qualités, il faut recourir à des *techniques*. Il ne suffit pas de reconnaître comment toute chose est parfaite du point de vue vrai. Cela ne suffirait pas, car cela resterait une construction. Au fond, on continuerait à se raconter des histoires... Il faut donc des techniques pour *actualiser* ce qui, au fond de nous, est le contraire même de toute technique : l'Eveil, absolument simple et infiniment riche.

L'autre approche, celle du "laisser être", met l'accent sur le fait que la "complétude" dont parle "la Grande Complétude" est avant tout une question de point de vue. Tout est toujours-déjà parfait. Pure de tous défauts, dotée de toutes qualités. Il suffit de le reconnaître, de redécouvrir ce qui est, tel qu'il est, grâce à la raison et à l'expérience.

C'est dans cette perspective que le *Tantra Qui Réduit les Discours en Poussière* ("Drathelgyour") dit :

"De plus, si l'on considère leur condition, [l'on s'apercevra] qu'il n'y a pas un seul être ordinaire qui ne soit déjà un Bouddha.

Parce que leur nature est celle de la connaissance principielle (yéshé) qui surgit spontanément, le samsâra n'a jamais été une entité avérée.

Par conséquent, chaque [être ordinaire] est naturellement un Bouddha.

Quand on prend conscience de ce que signifie réellement "*naître*" [d'une femme, on réalise que] demeurer dans le ventre [de la femme], c'est l'Elément Réel.

La *conjonction* d'un corps et d'un esprit, c'est la conjonction entre l'Elément et l'Intelligence.

Etre dans un *corps*, c'est être les Trois Corps [d'un Bouddha].

Le *vieillessement*, c'est l'effondrement des phénomènes [karmiques] et la fin des apparences nées de l'égarement.

La *maladie*, c'est l'expérience directe de la vraie nature des phénomènes.
Et la *mort*, c'est la vacuité inassignable.

Par conséquent, les êtres ordinaires sont des Bouddhas."

De même, on lit dans le *Tantra de la Guirlande de Perles* :

"Il n'y a pas libération grâce aux efforts.
Bien plutôt, on est éternellement libéré.

Parce qu'ils sont l'union de la Sagesse et de la Méthode, les causes [de notre existence ordinaire] - notre mère et notre père - sont purs.

L'impulsion en forme de désir [qui débouche sur la naissance] est la connaissance d'un Bouddha, consciente d'elle-même est parfaitement bienheureuse.

L'ovule et le sperme, causés par les Cinq Eléments, sont le surgissement des apparences dans l'espace de la vacuité.

La bienheureuse union d'un couple est la Sagesse intellectuelle (*prajñā*) qui naît de la Méthode.

L'entrée [de l'esprit transmigrant] dans l'embryon, c'est, depuis le Fond, la venue au plein jour de l'Intelligence qui se connaît elle-même.

Les sept premières semaines sont l'épanouissement de la Réalisation.

En dix mois, les [vingt-et-une] Terres sont traversées.

La naissance est le Corps d'Emanation (*tūlkou*).

La croissance corporelle est le Champs pur du Fond.

L'existence corporelle est le Fond.

La vieillesse est la disparition de l'égarement.

La maladie est la Réalisation en toute certitude.

La mort est la délivrance au sein de la vacuité des phénomènes.

De sorte que, sans efforts et éternellement, dans leur incarnation, les êtres ordinaires sont des Bouddhas."

Ici, existence ordinaire = existence pure de tous défauts et dotée de toutes les qualités (sangyé, équivalent en tibétain du sanskrit buddha, "éveillé").

Il s'agit de reconnaître ce qui est donné ici et maintenant comme ce dont parlent les textes religieux. La conscience et ses propriétés, ce sont les vertus des Bouddhas, les Puissances de Shiva, les attributs de Dieux, les Noms d'Allah, les Trucs-Qu'on-Veut du Divin Marché Mondial, etc.

Tout ce que nous promettent la religion, l'économie, la politique, l'art, les ET's, les Anges, les gens qu'on rencontre, les pigeons, les paysages, les rêves, les rêveries, etc., tout cela est

donné, d'une manière incompréhensible, Ici. A zéro centimètre. Puis, de là, partout. Trouver cet Ici ne prend qu'un instant. En mesurer la richesse prend toute une vie.

Des inconvénients d'être idolâtré

Aujourd'hui, les lamas semblent unanimes : le bouddhisme tchan (ou zen), jadis enseigné au Tibet par un certain Hashang, est une voie erronée. Ce Hashang aurait prôné une pratique de la méditation molle, proche de la torpeur et, pour tout dire, du sommeil. Le contraire de l'Eveil, en somme.

Mêmes les lamas tibétains qui enseignent le dzogchen professent à présent cette opinion sur le tchan/zen. Il est vrai que le dzogchen fut souvent accusé d'être une survivance déguisée du tchan de ce Hashang.

Pourtant, Longchenpa, que les maîtres dzogchen tiennent unanimement pour le plus grand maître Dzogchen a dit, dans *Le trésors de bijoux du Réel tel quel*, sa dernière oeuvre :

"Le soleil de la réalité ultime, la connaissance principielle qui surgit spontanément, est voilée autant par les nuages de la vertu - les actes positifs - que par ceux du vice - les actes négatifs".

Il commente lui même ce vers: "Le grand maître *Hashang* parla en des termes semblables, et bien que ceux dont l'entendement était moins développé ne purent l'admettre alors, *en réalité ce qu'il a dit est vrai.*"

Et oui, Longchenpa, le "saint maître", l'a bien dit, et pourtant ceux qui s'en réclament aujourd'hui disent le contraire ! Voir, par exemple Tulku Tondhup dans *Dzogchen Practice*, ou bien même Namkhai Norbu...

Saviez-vous qu'il n'existe aucun commentaire aux "Sept Trésors" composés par Longchenpa ? Celui-ci est soit divinisé, soit ignoré, à tel point qu'on peut se demander si on ne l'a pas divinisé pour mieux l'ignorer...

Deux des *Sept Trésors*, les plus importants relativement au dzogchen, viennent d'être traduits en anglais. Les lamas se gardent bien d'en parler ou de s'en servir comme support pour enseigner, alors que par ailleurs, ils se plaignent de manquer de traductions. A titre d'exemple de l'attitude des maîtres dzogchen d'aujourd'hui vis-à-vis de leur icône, voici ce qu'on peut lire dans la préface à l'un des *Sept Trésors*, préface écrite par feu le grand maître Dzogchen Chagdud Tülku : "It should be understood that works of this kind are not casually read and easily comprehended.[...] However, simply having these books in one's home is more valuable than having statues or stupas [...] Such holy works carry powerful blessings and are worthy objects of faith and devotion." En clair : pas la peine de lire le texte, vous pourriez vous créer des obstacles inutilement. Par contre, achetez ce livre, et placez-le sur votre autel bouddhiste. Un objet de *décoration* : voilà comment un maître dzogchen nous présente le

texte dzogchen "le plus profond" !

Pauvre Longchenpa. L'adoration dont il fait l'objet empêche son message de se répandre. Un peu comme la Bible, qui ne fut traduite en langues vulgaires qu'au XVème siècle.

Cela me rappelle un phénomène semblable qui s'était produit autour d'un célèbre disciple de Ramana Maharshi, qui enseignait dans les années 90 dans une grande ville du nord de l'Inde. Agé, il était à demi paralysé à cause de son diabète. Il parlait de moins en moins, se contentant de lire des livres durant les satsangs (réunions spirituelles), ou bien des lettres d'admirateurs. Et moins il parlait, plus les gens déliraient sur la puissance de ses "bénédictions". Des femmes entraient en transe, pleuraient ou riaient. Les hommes fondaient aussi en larme, jouaient de la guitare, du djembé à tout rompre (j'aime beaucoup le djembé), écrivaient des poèmes s'ils avaient eu l'impression d'avoir reçu la grâce d'un regard du Maître. Or, cette hystérie était inversement proportionnelle au silence, involontaire, dudit maître. Il était littéralement empaillé vivant, sur un trône de plus en plus kitsch, avec gardes du corps et ambiance de court avec cabbales façon Versailles. Bref, tout le monde (moi y-compris) semblait avoir oublié la sobre pratique de la réflexion, pourtant prônée comme étant la seule méthode de libération directe par le grand Ramana. Je me souviens que cette atmosphère d'hystérie collective attirait toutes sortes de prophètes. Il me revient notamment le souvenir d'une intervention haute en couleur par une réincarnation de Moïse, venue d'Israël, avec bâton et panoplie complète. Sans parler des Hare Krishnas, qui sont pourtant les ennemis traditionnels des approches non-dualistes. Je me suis farci pendant dix jours les élucubrations "personnalistes" d'un prosélyte débarqué de Norvège avec sa Râdhâ rousse et ses disciples Danois. Jolies adaptations des Beatles, effet garanti. Parler de méditation ou de quoi que ce soit en rapport avec la non-dualité ou la connaissance de soi était presque devenu un blasphème. Il fallait chanter, pleurer, lancer des fleurs, bref gager nuit et jour.

De tout cela, je conclus que ce sont les disciples qui font le maître, le plus souvent pour neutraliser son enseignement.

De l'origine de certaines pratiques de la Grande Complétude (dzogchen)

A en croire les lamas tibétains qui professent le dzogchen, ses pratiques "visionnaires" (thögal) seraient propres au Dzogchen Nyingthig, partie la plus secrète du corpus dzogchen, lui-même étant l'enseignement le plus élevé du Bouddhisme. Mais l'originalité n'est-t-elle jamais autre chose qu'un mythe, surtout lorsqu'on parle de pratiques tantriques ?

Or, à y regarder de plus près, ces pratiques ont une origine repérable.

1/ Le dzogchen Nyingthig est un corpus de textes qui prétend enseigner une pratique sans équivalent ailleurs : l'adepte s'installe, dans le noir principalement, et contemple les visions lumineuses qui apparaissent spontanément, aidé par des postures, des mantras et des visualisations. Les visions se développent parallèlement à un accroissement de la clarté intérieure. En quelques années ou quelques mois, l'adepte se dissout en lumière et devient omniscient.

Notons que cette forme de dzogchen est la plus tardive. Le dzogchen "ancien" (plus tard relégué dans la catégorie "inférieure" de "la série de l'Esprit d'Eveil") est dépourvu de ces pratiques. Selon lui, il suffit de s'éveiller, à travers la poésie des textes dzogchen, comme par exemple le "Roi créateur de toutes choses" (voir "The Supreme Source", ed. Snow Lion).

2/ Ce dzogchen Nyingthig n'apparaît qu'à partir du XII^{ème} siècle. Or, qu'est-ce qui apparaît au Tibet en même temps ? Le *Kâlachakra Tantra*. Selon les termes mêmes du tantra, il serait apparu en Inde en 1027, puis il fut enseigné au Tibet par des Indiens jusqu'en 1447. Le *Kâlachakra* enseigne aussi un yoga se pratiquant dans l'obscurité (mais également de jour, avec le ciel comme support, comme dans le Nyingthig). Des visions apparaissent, puis des "formes vides" (*shûnyabimba*). Ces formes deviennent la divinité Kâlachakra, puis toutes les divinités de son entourage apparaissent, tout comme le dzogchen Nyingthig affirme que les visions mûrissent en la totalité des divinités "paisibles et courroucées" décrites dans le fameux "livre des morts tibétains" (qui dérive en fait du corpus du Nyingthig).

La principale différence tient au fait que le *Kâlachakra* combine cette pratique visionnaire dans l'obscurité avec l'autre grande pratique des tantras : le yoga sexuel. Après s'être uni avec une partenaire réelle ou imaginée, il peut s'unir à la partenaire qui apparaît spontanément dans l'obscurité, comme les visions du Nyingthig. Le corps de l'adepte se dématérialise alors, les atomes redeviennent lumière, et l'adepte devient un Bouddha immortel.

3/ Ce yoga du Kâlachakra lui-même ne surgit pas de nulle part. Il est, presque entièrement, une transposition délibérée de pratiques shivaïtes.

Les correspondances macro/microcosme sont identiques à celle compilées par le shivaïte Abhinavagupta (mort vers 1050) dans les chapitres 6 à 10 du *Tantrâloka*. En particulier, les mises en correspondance du souffle des cycles temporels sont identiques. Il s'agit de "dévorer le Temps" en arrêtant la respiration. Cette connaissance est utilisée pour "tricher avec la mort" (*kâlavancana*), thème classique des tantras. On y décrit les "signes présageant la mort", ainsi que les moyens d'y remédier. Ces passages de tantras shivaïtes se retrouvent jusque dans le corpus Nyingthig ainsi que ses équivalents Bön (la soi-disant "spiritualité d'origine tibétaine"). D'ailleurs, un tantra shivaïte, le *Shivasvarodaya Tantra* (traduit par Daniélou), consacré à ce thème, fut traduit en tibétain et intégré au Canon. La lignée donnée par le traducteur tibétain inclut Abhinavagupta ainsi que ses maîtres... On y retrouve le "yoga de l'homme-ombre", assez proche des pratiques visionnaires du Nyingthig.

Les tantras shivaïtes les plus anciens décrivent les pratiques visionnaires du Nyingthig. En dehors du *Vijnâna Bhairava* qui mentionne les pratiques visionnaires dans l'obscurité, avec pression des yeux, en regardant le ciel, le soleil, la lune ou une lampe, il y a le *Mâlinî Vijaya Uttara Tantra*. Selon Abhinavagupta, il s'agit là de la quintessence des tantras shivaïtes, un peu comme le *Kâlachakra* est la quintessence des tantras bouddhistes. Dans ce texte, Shiva-Bhairava enseigne 50 pratiques fondées sur les Cinq Eléments, les facultés sensorielles, le toucher, l'espace ou la lumière. La pratique prenant appui sur "les formes-couleurs" (*rûpatanmâtra*) est décrite ainsi :

"Afin d'acquérir tous les accomplissements (*siddhî*), je vais enseigner la contemplation des formes, vaste, fondée sur les visions, qui confère la vision divine (ou : "qui fait voir les dieux"). (1) Quand le yogi ferme les yeux à la vision externe, seul, il voit quelque chose d'indistinct possédant l'éclat des nuages d'automne. Fixant son esprit sur cela, après dix jours, il y voit d'abord des sphères (*bindu*), bien que très subtiles. Certaines sont blanches, d'autres

rouges, jaunes ou bleues. Sans se décourager, il doit établir son esprit sur elles sans autre préoccupation. (2-3) Après six mois, il voit des formes apparaître en elles. (4-5) Après trois ans, elles brillent d'un éclat pareil au feu et se stabilisent. (6-7) Après deux ans, s'il se familiarise avec elles, il perçoit des silhouettes dans les orbes (lumineuses). (8-9) Après un an, il voit l'Eclat lumineux (*tejas* ?). (10-11) Six mois plus tard, il voit des silhouettes humaines (*purushākṛiti*). (12-13). Trois mois plus tard, l'Eclat devient omniprésent. (14-15) Après un mois, cela se répand. Selon les durées mentionnées, il atteint les fruits de la "catégorie de la forme-couleur" (*rūpatanmātratattva*) ainsi que la vision divine. Telle est la vision qui surgit spontanément, dépourvue de constructions imaginaires (ou : "dépourvue de visualisations"). Dans cette (méthode), les 15 étapes (de la Voie générale décrite par ce tantra) sont parcourues spontanément (*svayam eva*). Par conséquent, l'on devrait la pratiquer en toute certitude ! A quoi bon le tintamarre des autres enseignements ?"

Autre pratique, celle de la catégorie de "l'Eternel Shiva" :

"Se concentrant sur le point entre les sourcils (comme dans le Nyingthig et *Kālachakra*), l'on voit rapidement un grand éclat fait de ces huit couleurs : le saphir, le lustre d'une queue de paon, une couleur pareille au lapis-lazuli, puis une autre pareille à l'œil-de-chat, au topaze, au corail, au rubis et à la lune. Après avoir vu cette suprême lumière lunaire, la vision divine s'élève. De là surgit la connaissance de tout ce qui est mobile et immobile."

Ces descriptions, plus ou moins détaillées, se retrouvent dans tous les tantras. Certains extraits des tantras de *Kubjikā* se retrouvent dans l'*Advayakāraka Upanishad* ou la *Mandalabrahmana*, qui décrivent en détail les étapes du développement visionnaire. Que ces pratiques étaient extrêmement répandues au Cachemire se voit au fait qu'elles sont mentionnées également dans le *Yogavāsishtā*, composé au Cachemire vers 950.

Cependant, ce ne sont pas là de pures innovations des tantras. Ainsi, la *Bṛihad Āraṇyaka*, qui est sans doute la plus ancienne Upanishad (c. 800 av.-J.C.), décrit déjà l'anatomie subtile décrite dans le Nyingthig, avec un "cœur", source de tous les canaux subtils, et contenant l'essence subtile des cinq Éléments sous une forme lumineuse.

Bref, ce n'est pas le lieu ici de rentrer dans trop de détails. Mais je voulais seulement donner un petit aperçu des ancêtres d'une pratique soi-disant "unique" et "sans équivalent ailleurs". Aucun chercheur, à ma connaissance, ne s'est sérieusement donné la peine de chercher du côté des tantras shivaïtes via le *Kālachakra Tantra*, et la plupart préfèrent spéculer sur ses origines "zoroastriennes" ou tibétaines. Or, au regard des éléments présents en abondance dans la littérature tantrique, il est inutile d'aller chercher si loin.

La généalogie de ces idées obéit aux mêmes lois d'évolution que celle des êtres vivants. Il n'y a pas de génération spontanée.

Reconnaître les pensées, ou bien développer les visions de l'Eveil ?

Avant de partir pour une petite semaine, je voudrais revenir sur la question des origines du dzogchen Nyingthig et de ses pratiques visionnaires.

Un scénario possible :

Au Xème siècle, au Tibet, le dzogchen est un enseignement "subitiste" reposant sur une déconstruction systématique du Tantrisme bouddhique. Au départ, "grande complétude" (dzogchen) désignait le **résultat des pratiques** tantriques de visualisation et de yoga sexuel. Puis, ce terme en vint à désigner un **style de pratique** des rituels, vus désormais comme des manifestations de l'Eveil éternel et non des techniques produisant cet Eveil. Enfin, dans le *Tantra du Roi Créateur de Toutes Choses (Kunjé Gyalpo Do)*, le dzogchen est l'intuition que tout est parfait depuis toujours. Cultiver cette intuition devient une **voie à part entière**.

Voilà ce qu'on peut déduire des textes anciens du dzogchen, dont ceux retrouvés dans les célèbres grottes de Toun Houang.

Telle est la situation vers la fin du XIème siècle donc, au moment où arrive au Tibet le *Kâlachakra Tantra*. Lui propose une pratique très technique : il professe que l'Eveil est présent en nous, mais qu'il est caché par les apparences ordinaires. Ce samsâra est une illusion, *vide* de toute réalité. Les corps de Bouddha, les qualités de l'Eveils, sont quant à elles *vides* de tout défaut. Autrement dit, elles sont "vides d'autre chose qu'elles-mêmes". Bref, le nirvâna - conçu comme royaume de la gnose (*jnâna*) et des apparences pures et immatérielles (*sambhogakâya*) - est la seule réalité, et notre expérience ordinaire est une pure illusion. Telle est la doctrine du "*vide d'altérité*" (shentong) proposée par de maîtres indiens du *Kâlachakra* comme Sanjana (cachemirien contemporain d'Abhinavagupta) ou tibétains, comme Yumowa. Selon ce dernier, la vacuité vraie, ce n'est pas le "vide d'existence propre" de Nâgârjuna, mais les "formes de la vacuité" (*shûnyabimba*) "visibles par les yeux" (*sâkshât*) grâce au yoga du *Kâlachakra* (voir *The Buddha from Dolpo*, C. Stearn, p.45).

En d'autres termes, l'esprit, le mental, n'est **pas** la nature de l'esprit, et **il ne suffit pas de "reconnaître" la nature des pensées pour s'éveiller**. Dolpopa, contemporain de Longchenpa, ne dira pas autre chose. Selon lui, l'esprit (sem) est aussi opposé à l'Eveil (yéshé) que les ténèbres à la lumière. Reconnaître la nature des pensées est vain. "*Certains disent que si la nature de l'esprit ordinaire est reconnue, c'est la bouddhité, mais que si elle n'est pas reconnue c'est le samsâra (...) Mais c'est comme de dire que si le feu est reconnu, il est rafraichissant, alors que s'il n'est pas reconnu, il brûle !*" (ib. p. 104).

Bref, pour atteindre l'Eveil éternel, il faut *stopper* l'esprit, et pour cela, il faut appliquer les *techniques* du yoga de l'obscurité et des visions, révélées dans le *Kâlachakra*.

Dolpopa et Yumowa critiquent ici le dzogchen ancien et la mahâmudrâ des Kagyupas, ainsi que tous ceux qui croient qu'il suffit d'observer les pensées sans les manipuler pour que l'Eveil se fasse jour, "*tout comme un verre d'eau emplis de boue devient limpide si on cesse de l'agiter*". C'est la rhétorique de "l'état naturel" qu'ils dénoncent donc.

On peut ainsi imaginer qu'au XIème, des adeptes du dzogchen de l'époque, "anti-techniques", ont été touchés par les critiques venants du *Kâlachakra*. Ils ont donc voulu combiner ce dzogchen ancien avec le yoga visionnaire du *Kâlachakra*.

Cela a donné le dzogchen Nyingthig, avec ses pratiques visionnaires (thögal).

Cependant, *la tension entre les deux approches - "spontanéiste" et "techniciste" - n'a jamais complètement disparue*. A l'intérieur du Nyingthig lui-même, on trouve en effet deux grande pratiques, le *trekchod*, approche "spontanéiste" (il n'y a rien à faire, tout effort est un obstacle, vive l'inaction etc.), et le *thögal*, yoga visionnaire qui critique le trekchöd qui ne consisterait,

au fond, qu'à se payer de mots. Cette "non-pratique" du laisser-être qu'est le trekchöd, héritière du dzogchen "ancien", et qui se veut pourtant anti-intellectuelle, se voit ainsi à son tour taxée de simple "construction intellectuelle", alors que, dans thögal on "voit" vraiment le nirvâna, disent les textes du Nyingthig qui vantent cette pratique. Ce qui revient à dire que la mahâmudrâ des Kagyupas est une "construction intellectuelle", un artifice superficiel, une illusion en somme !

Voilà comment est né le dzogchen : d'une tension, d'une hésitation que l'on retrouve dans toutes les traditions non-dualistes.

D'un côté, l'évidence de la vanité absolue de toutes les techniques, les pratiques, les yogas et les rituels, et l'affirmation radicale que la seule pratique est la simple détente des pensées, instant après instant.

De l'autre, la tentation récurrente de recourir à des techniques "puissantes" pour "accélérer la purification karmique", comme le yoga de l'obscurité, des lampes et du ciel prônés par thögal et le *Kâlachakra*.

Ce dilemme, ce doute, ce soupçon, reviennent sans cesse chez tous les Dzogchenpas d'aujourd'hui. Les lamas enseignent la "suprême non-méthode de la contemplation non-duelle sans effort", tout en sachant très bien que, dans leur tradition, ce n'est pas la pratique ultime ! Le must, en effet, c'est le yoga visionnaire de thögal. Mais c'est compliqué et dangereux (rester plusieurs semaines dans l'obscurité complète au milieu des visions !). Je me souviens de la confession désabusée d'un Français adepte du dzogchen et célèbre spécialiste de ces choses : "Le trekchöd (= la simple pratique de la reconnaissance des pensées), c'est efficace, mais on "libère" les pensées l'une après l'autre. Du coup, ça peut prendre un temps fou pour arriver à un changement sensible". Peut-être. Mais moi je dis : les visions d'arc-en-ciel et de Bouddha et de formes fractales etc., c'est bien, mais ce n'est pas l'Eveil, ce n'est pas le Soi, ce n'est pas la Vision. Evidemment, cela n'exclut pas l'apparition des visions de l'Eveil. C'est simplement une question de priorités. Qu'est-ce qui prime par-dessus tout ?

D'abord, la Vision. Le reste, les visions ou autre chose, viendra par surcroît.

A quoi servent les textes ?

Le dzogchen est un système de méditation bouddhiste de plus en plus populaire (voir le documentaire "La momie tibétaine" sur *La Cinq*). Pourtant, les sources premières de cet enseignement sont presque toujours ignorées, alors qu'elles sont disponibles. Il est vrai que le dzogchen enseigne que les mots ne sont pas la chose, et qu'il ne suffit pas de lire pour comprendre profondément. Mais cela est vrai également des enseignements oraux. Il ne suffit pas d'écouter ou de citer tel "grand maître", mais il faut encore réfléchir et vérifier par soi-même.

Cependant, rares sont les personnes qui enseignent effectivement le dzogchen. De fait, quand on va assister à un "enseignement dzogchen", l'on se retrouve plutôt face à des techniciens, des experts en méditations complexes, qui parlent de purification, de "pratique". Ailleurs, nombreux sont les gens qui croient que le dzogchen n'est qu'une "technologie de l'esprit", visant à transformer le corps en pure lumière par une application systématique à l'instar d'une préparation sportive de haut niveau.

Pourtant, si l'on y réfléchit un peu, cette démarche est inconsistante. Comme nous le rappelle l'un des textes faisant autorité dans ce domaine - le *Trésor du Mode d'Être* de Longchenpa (XIV^{ème} siècle) :

*"Ne savez-vous pas que tout ce qui est composé est impermanent et voué à la destruction ?" Il s'explique plus loin : "Même si par ces pratiques [délibérées] vous atteignez à un certain bien-être, cet effet-là est un composé. Par conséquent, il finira par être réduit en pièces, à l'image d'un vase. [...] Tout ce qui est produit délibérément vous est une entrave." Pour étayer l'autorité de cette position radicale, il cite l'un des plus anciens textes du dzogchen, *Le Roi Créateur de Toutes Choses* : "L'état de Bouddha ne survient pas parce qu'on veut qu'il se produise. Il est présent en soi/naturellement et sans effort, de sorte qu'il est spontanément accompli." Puis Longchenpa compare les pratiques bouddhistes - y compris les pratiques tantriques - à "ces jeux que jouent les enfants", ces jeux vains et sans importance.*

Que faut-il "pratiquer" alors ? *"Comme un vieillard prenant un bain de soleil, laissez-vous aller à ce délicieux bien-être, incomparable, qui n'implique nulle [pensée de] causalité du type "cela est à faire, ceci est à abandonner"."*

Assurément, chacun a le droit de parler de "son" expérience. Mais pourquoi appeler cela dzogchen, si cela contredit la lettre même des textes canoniques ?

Nous ne sommes pas obligés de parler du dzogchen, mais si l'on choisit de le faire, vérifions également nos sources.

Ainsi, nous pouvons de même confronter nos idées et nos expériences à celle d'innombrables sages et saints de tous les pays et de toutes les époques. Les textes servent donc à tester nos opinions, ou même notre soi-disant "absence d'opinions".

Le dzogchen ancien : de la liberté à la tradition ?

En lisant le livre de Sogyal Rimpoché *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, peut-être avez-vous entendu parlé du dzogchen, cette fabuleuse école de méditation, fondée sur l'idée d'une perfection naturelle de toutes choses. Selon cette tradition, riche d'une immense littérature encore largement inexplorée, il n'y a qu'une seule réalité. Mais, selon qu'on la voit telle qu'elle est ou que l'on se méprend sur elle, elle apparaît comme parfaite (c'est le fameux nirvâna), ou bien, au contraire, essentiellement hostile et étrangère (le samsâra).

Cependant, cette tradition enveloppe en fait plusieurs courants distincts qui ont évolué sur un millénaire au moins. Entre le dzogchen des origines et celui que l'on pratique aujourd'hui, l'on ne s'étonnera donc pas de remarquer des contradictions, à l'instar de ce qui se passe pour le christianisme (et sans pour autant adhérer aux affabulations d'un Dan Brown).

En effet, le dzogchen était, à l'origine, une sagesse radicale, fondée sur une critique du tantrisme bouddhique. Celui-ci affirme en principe (mais il y a d'importantes variations) que nous sommes en réalité parfaits, purs, bienheureux, éternels et omniscients. Simplement, cette perfection innée est actuellement voilée par les nuages des passions et d'une imagination qui nous échappe, un peu comme dans un rêve. La "voie des mantras" propose alors de purifier ces voiles pour retrouver ce potentiel infini, grâce à une discipline de tout l'être ("corps, parole, esprit"). Arrivé à un certain point de purification, le soleil de notre vraie nature perce à travers les nuages des passions, prend le relais de la pratique, et achève de disperser ces

nuages. Mais, jusqu'à ce cap décisif, l'effort et une pratique systématique sont indispensables. Les fruits de cette entreprise apparaissent peu à peu, et s'accompagnent de signes de succès comme la clairvoyance ou l'invisibilité du corps.

Mais à partir du X^{ème} siècle, des textes apparaissent qui déconstruisent ce système basé sur l'effort délibéré. Ils constituent, jusque vers le XII^{ème} siècle, ce qu'il convient d'appeler le dzogchen ancien et radical. En particulier, il y a les "Cinq transmissions premières", les premiers textes dzogchen traduits au Tibet. La tradition comme les chercheurs contemporains s'accordent pour y voir la forme primitive du dzogchen. Afin de montrer en quoi ce dzogchen est "radical", voici quelques extraits de ces textes. Il en existe actuellement trois traductions anglaises : celle d'Eva Neumaier-Dargyay (ND), celle d'Adriano Clemente (AC) et, plus récente, celle de Keith Dowman (KD). Le tibétain est ici concis à l'extrême, ce qui explique les différences de traduction, divergences dont je ne livre qu'un seul exemple.

Dans le *Grand Art* (*Tsal Chen*, chap. 27 du *Kunjé Gyalpo*; ND: Great Lore; AC: Great Potency; KD: Radical Creativity) on peut lire ceci :

"Sur la voie erronée des extrémistes où l'on pense en termes de "moi" et de "mien", les naïfs entreprennent une démarche religieuse dans laquelle ils ne trouveront jamais l'occasion de comprendre qu'elle ne mène nulle part ! Comment pourrait-on trouver le Réel en le cherchant ?

Les instructions des maîtres pareils à des singes et privés de jugement sont perclues d'idées fausses..."(v. 5-6).

"privés de jugement" donne "who lacks valid cognition" (ND), "devoid of qualities" (AC) et "who lacks direct insight" (KD). Malgré ces différences d'interprétation, le sens est clair : on ne peut pas trouver ce qui est parfait à l'aide de techniques et de purifications ("preparation and technique" dit KD pour "idées fausses").

Bien que KD penche souvent du côté de la glose, sa traduction me paraît être la plus convaincante. De plus, elle suit de près le commentaire qui accompagne ces textes - bien qu'il soit sans doute postérieur de plusieurs siècles.

Le vol du Grand Garouda (*Khyung Chen*) reprend ce thème de "l'absence d'effort délibéré" (djaydrel) :

"Les anciens sages, obnubilés par la passion de l'effort, s'égarèrent dans les tourments du labeur acharné. L'omniscience - l'immersion dans l'état naturel - devient méditation artificielle lorsqu'elle est articulée" (9)

"Ceux qui, infecté par la maladie des passions, s'efforcent de les trancher, ont soif de progrès, tels des animaux courants après un mirage. Leur destination n'est qu'une utopie ! Même les Dix Terres (des bodhisattvas) voilent le plus pur des esprits." (11)

L'or extrait de sa gangue affirme quant à lui :

"L'entendement conditionné par les discours de la tradition - à savoir les "trois samâdhis, etc. - se conforme aux dogmes. Au regard de la transmission dépourvue d'effort délibéré, c'est là un travers, une illusion. Reposez-vous plutôt dans le bien-être naturel de la perfection sans rien à faire !" (9)

Enfin, le *Vaste espace de Vajrasattva* fait dire à ce dernier :

"La nature intangible qu'est le Réel inonde l'esprit quand cesse toute recherche. Mettre l'accent sur le comment et le pourquoi empêche son apparition naturelle." (7)

"Certains prennent l'Esprit d'Eveil (=la nature de l'esprit) pour une méthode subtile. Ils cherchent alors à l'isoler; ils s'attachent à vider la nature de l'esprit de l'enchaînement des pensées. Parce qu'ils s'y efforcent, cette méditation n'est qu'un artifice." (13)

"Non ! Le Royaume du Bouddha ne peuvent être atteint par la recherche et l'effort délibéré. A l'instar de tous les objets, ce n'est pas "quelque chose". Ceux qui le cherchent ainsi sont comme un aveugle qui voudrait attraper le ciel !" (20)

"Le chemin de la purification qui s'élève peu à peu contredit le dharma de l'absence d'effort délibéré. A supposer qu'il existe un tel chemin, jamais son terme ne sera atteint, à l'image de l'espace." (21)

"Extérieur et intérieur ne font qu'un. L'extérieur est l'intérieur. Il n'existe donc nul "état profond" à percevoir." (30a)

Quant à la question des "signes de réussite spirituelle", il ajoute :

"Affranchie de toute image, homogène, la voie du yoga est comme l'empreinte d'un oiseau dans le ciel. En ce qui est incréé et non-né, où trouverait-on trace de son passage ?" 29

KD explique : "Le yogin ne laisse aucune trace de son accomplissement ou de la façon dont il s'est accompli, ni doctrine ni dogme, ni signes ni indications." Le tantra poursuit :

"Chacune des innombrables techniques produit sa fleur. Mais la perfection est dépourvue de signes caractéristiques, c'est pourquoi elle n'a point de champ spécifique." (39)

Ce genre de propos va à l'encontre de la lettre de la plupart des tantras - bouddhistes et hindous - obsédés qu'ils sont de pouvoirs surnaturels et de merveilleux. Cette fascination pour la puissance et ce "règne de la quantité" comme eut dit Guénon, est le sujet de moqueries constantes dans le dzogchen ancien (voir *The Supreme Source* d'Adriano Clemente) comme dans les sagesses non-dualistes en général. Ces pouvoirs existent certes : mais ils existent *déjà*. Les rechercher à coups de millions de mantras est donc le comble du ridicule, à l'image de l'imbécile cherchant partout le collier qu'il porte sur lui. D'ailleurs ce collier, ces lunettes, n'est-ce pas l'Œil Unique, le fameux "Troisième Œil" par lequel nous voyons tous ? Combien avez-vous d'yeux, en ce moment ? Voyez-vous ces mots au travers de deux trous ? Ou bien n'apparaissent-ils pas plutôt dans un espace grand ouvert ?

Ces leçons du dzogchen ancien, le dzogchen "moderne" (j'entend par là le genre "nyinthig") les a largement oubliées. C'est que, s'il n'y a rien à "faire", s'il n'y a pas de temples à construire, de stoupas à financer, de rituels à mener, quels mobiles reste-t-il pour mobiliser les

foules ? S'il suffit de voir, par soi-même, ici et maintenant, et si la seule difficulté est de s'incliner devant cette évidence, qu'est-ce qui justifierait l'existence des églises et autres communautés ? Le bouddhisme, comme toutes les religions, a donc eut vite fait de s'incliner devant cette autre "évidence" que l'on nomme réalisme ou pragmatisme.

Mais nous, chers lecteurs, ne sommes nullement obligés de suivre cette voie-là. Je suggère que nous prenions plutôt celle de l'oiseau, ce chemin sans chemin sur lequel notre Absence nous attend patiemment...

Archéologie de la perfection

Un article a été publié récemment en anglais, qui confirme, me semble-t-il, les hypothèses que j'avais avancé sur l'histoire de la tradition contemplative tibétaine de la "Grande Complétude" (dzogchen).

L'auteur en est David Germano, qui coordonne le "Projet Samantabhadra", visant à mettre en ligne les différentes collections de textes apparentés au dzogchen.

Je dis bien "différentes", car l'un des premiers résultats de ses recherches est qu'il n'existe pas *un* dzogchen, mais bien *plusieurs*, et qui se sont élaborés en opposition les uns aux autres. L'utilisation d'un terme unique pour désigner tous ces courants cache la réelle diversité d'une littérature qui s'est constituée sur plusieurs siècles (du VIII^{ème} au XIV^{ème} siècle).

En gros, il distingue un dzogchen "ancien", qui est le dzogchen à l'état pur, d'un dzogchen "tantrique", ritualisé et présenté dans le contexte de la "culture des champs de crémation" propre aux tantras bouddhiques, eux-mêmes puisant cette esthétique "funéraire" (divinités "courroucées", volcans, etc.) dans le shivaïsme.

Le dzogchen ancien (VIII^{ème}-XI^{ème} siècles) se caractérise par le rejet de tout rituel et de toutes les techniques, y-compris tantriques. Les textes de ce dzogchen ancien se présentent sous forme de poésies et cherchent à provoquer une conversion radicale chez le lecteur. Le mot "dzogchen" n'y figure pour ainsi dire pas.

A partir du XI^{ème} siècle, apparaissent d'autres textes, se présentant comme supérieurs aux précédents. Ce sont eux qui vont évoluer pour former "L'essence du Cœur" (Nyingthig), dont se réclament tous les adeptes du dzogchen contemporain. On y assiste au retour progressif de l'esthétique tantrique "funéraire", et l'accent porte désormais sur les techniques visionnaires (thogal), elles-mêmes d'origine tantrique (*kālacakra*, *guhyaśamāja*...). Cependant, le dzogchen ancien reste présent sous la forme de textes poétiques et anti-techniques (c'est le fameux trekchod).

Depuis le XVI^{ème} siècle, le dzogchen se réduit à cela. Cependant, ce retour de la "technique de l'Eveil" a rencontré des résistances. D'où l'apparition de multiples courants au sein même du dzogchen "tantrique".

On peut ainsi distinguer trois phases :

1- Le Nyingthig ancien, qui propose un dzogchen révélé dans le cadre du panthéon des "divinités paisibles et courroucées" du célèbre "Livre des morts tibétains". On y trouve des

descriptions détaillées et variées de l'expérience de l'au-delà (bardo), ainsi que nombre de techniques empruntées, comme souvent, à des tantras shivaïtes (notamment les pratiques pour "tromper la Mort" - *kālavāncanam*).

2 - Le Tchiti, "révélé" par des "découvreurs" (terton) comme Gourou Chöwang et Nyangrel Nyima Öser. La principale nouveauté est ici l'organisation de tous les enseignements autour de la figure de Padmasambhava. Celui-ci, en effet, ne figure pas dans le Nyingthig ancien (centré quant à lui sur un autre personnage de légende : Vimalamitra), et encore moins dans le dzogchen ancien... Germano note que Nyangrel a voulu revenir au dzogchen radical "ancien", en séparant clairement celui-ci des pratiques tantriques liées aux divinités courroucées, etc.

3 - Mais dans une dernière phase (yangti), la tendance techniciste est revenue en force, affirmant que la pratique visionnaire (thogal) est la meilleure, et que le dzogchen "ancien" n'est que du verbiage pour intellectuels (pour un échantillon, voir *Les phères du cœur de Samantabhadra*, aux Deux Océans).

Voilà pourquoi aujourd'hui vous ne trouverez aucun lama pour enseigner le dzogchen ancien. Soit ils ne le connaissent pas, soit ils le considèrent comme dépassé.

De plus, le dzogchen contemporain se résume soit à des "enseignements sur la nature de l'esprit" (trekchöd) qui ne sont pas le "vrai" dzogchen selon les lamas qui l'enseignent eux-mêmes ; soit à un enseignement sur les techniques visionnaires, généralement réservé aux disciples proches ou dans le contexte d'une retraite stricte.

Donc, quand un lama "dzogchen" parle de "la nature de l'esprit", sachez qu'il ne parle pas de la vraie nature de l'esprit, qui selon lui ne peut se révéler que dans le cadre d'une pratique visionnaire. Pour eux, trekchöd et mahāmudrā sont des sortes de pratiques préliminaires.

Mais ce genre de tension entre les tenants d'une pratique "sans forme" d'une part, et les partisans de diverses techniques visionnaires, de l'autre, n'est pas nouveau. Le *Soutra de l'Entrée à Lankā* mettait déjà en garde les disciples du Bienheureux (trad. P. Carré, p. 124):

Les pratiquants en extase contemplent

Les formes du soleil et de la lune,

Des lotus rouges au fond des précipices,

L'espace vide, des flammes et des images.

Or, toutes ces visions sont justes bonnes

A vous précipiter dans les royaumes non bouddhistes

Ou, encore, dans les champs d'expérience

Des auditeurs et des bouddhas-par-soi.

Renoncez à toutes ces visions

Pour vous établir dans l'absence d'objet

De méditation, et vous accéderez

A l'Apparence réelle, l'ainsité.

P.S. : Malgré tout cela, je continue de croire que le dzogchen "d'aujourd'hui" (c'est-à-dire le Nyingthig) est un immense trésor de sagesse. En effet, il me semble que les pratiques visionnaires elles-mêmes, bien comprises, dépassent l'opposition entre "forme" et "sans forme", tant il est vrai que le bouddhisme a toujours enseigné que la forme et le vide, la réalité et l'apparence, sont deux facettes du Réel, distinctes mais inséparables.

Le chemin subtil

Le système contemplatif de la *Quintessence de la Grande Complétude (dzogchen nyingthig)* est unique dans le bouddhisme tantrique, au motif qu'il s'appuie sur une physiologie subtile différente des autres systèmes tantriques. En particulier, il professe qu'il existe, à l'intérieur du canal (*nâdî*) central un autre canal, plus subtil encore, le "canal *gati* doré", ou "canal de cristal". Les spécialistes de ce sujet (Cf. par exemple, D. Germano, *Poetic Thought...*, p. 727) affirment que le terme *gati*, qui n'est pas tibétain, n'a aucun sens en sanskrit, et que donc il proviendrait plutôt d'une hypothétique langue d'Oddyâna (dont la capitale est Mingora, martyrisée en ce moment même par les Talibans) ou du royaume de Shang Shoung (autour du Kailash).

Cependant, outre que l'existence même de ces langues n'est pas établie avec certitude, il est un fait admis par tous : le dzogchen a conservé, dans sa terminologie décrivant le corps subtil, des mots sanskrits (*citta* pour le "cœur", *cakshu* pour les yeux). L'hypothèse selon laquelle le mot *gati* serait lui aussi sanskrit me paraît donc plus plausible.

Mais que signifie *gati* en sanskrit ? Le dictionnaire Monier Williams nous propose "voie", "chemin", "destinée", "cheminement", "mouvement", voire "transmigration" d'une existence vers une autre. Remarquons, pour commencer, que ces acceptions sont compatibles avec l'idée que ce canal *gati* est une *voie* partant du "cœur" vers les yeux. C'est ce chemin qu'empruntent les "corps" (*kâya*) et les sages (*jnâna*) de notre Nature de Bouddha pour "sortir" par nos yeux et ainsi devenir visibles face à nous, lors de l'expérience *post-mortem* du bardo ainsi que lors des pratiques yogiques qui sont censées la préparer.

Et ce n'est pas tout. En effet, l'un des plus anciens textes en sanskrit, la *Brihad Âranyaka Upanishad*, parle à plusieurs reprises du "cœur" en lequel reposent cinq essences (*rasa*) colorées et dont partent d'innombrables canaux. Tous mènent à des expériences samsâriques. Mais il y a un canal "infime", "subtil" (*anu*) qui monte vers le haut et qui mène au *brahman*, c'est-à-dire à la délivrance, décrite comme découverte du Soi et du paradis (*svarga*) : "Un chemin (*panthâ*) subtil est tracé depuis toujours. Je l'ai découvert [...]. Par ce chemin les sages qui connaissent le *brahman* montent d'ici-bas, affranchis, au monde du *svarga*. On y voit, dit-

on, du blanc, du bleu, du jaune, du vert et du rouge. Ce chemin a été trouvé par *brahman*; par là passe celui qui connaît le *brahman*, l'homme vertueux et énergique" (BĀ, IV, 4, 8-9, trad. Emile Senart). D'autres passages du même texte (BĀ II, 1, 19; IV, 2, 2; IV, 3, 20) précisent que le lieu d'origine de ce canal est le cœur. Mais une autre Upanishad védique (*Chândogya*, VIII, 6, 1 et suivants) le dit aussi clairement : "Les canaux subtils (*animnah*) du coeur sont plein de marron, de blanc, de bleu, de jaune et de rouge", comparables aux rayons du soleil. L'âme traverse les états de veille, de rêve et de sommeil profond selon qu'elle se déplace dans l'un ou l'autre de ces canaux. De même, sa destinée future dépend du canal emprunté au moment de la mort. Le canal qui monte vers le haut est celui du *brahman*, sorte de guide et de précurseur du chemin de la délivrance, à l'instar du "Bouddha primordial" du dzogchen.

Certes, le mot *gati* n'apparaît pas dans ces extraits. Mais on y trouve le terme "canal" (*nâdî*) avec le sens de "chemin" (*panthâ*). Chandogyâ VIII, 6, 5 emploie *gacchati* - "il va" - pour désigner le mouvement de l'âme dans les canaux. Or *gacchati* est apparenté par la racine GAM- à *gati*, qui en est un nom d'action.

Evidemment, ce ne sont pas là des preuves irréfutables. Mais il me semble que ces indices rendent l'hypothèse de l'origine indienne de ce terme bien plus crédible que les hypothèses proposées actuellement par les tibétologues spécialistes du dzogchen.

Conclusion

Conseils d'un brahmane... bouddhiste ?

Laisse l'esprit tout comme le non-esprit.
Restes comme un enfant.
Sois ferme dans ton amour pour la Parole du maître.
Alors surgira la vague de l'Inné.

Sans phonèmes ni couleurs ou autres qualités
je dis qu'il ne peut être dit ou connu.
Comment dire le Seigneur suprême ?
Comme l'ivresse goûtée par une vierge.

Un seul dieu se montre dans les Révélations multiples.
Il se révèle uniquement selon son désir.

Tu ne le vois pas aller ni venir,
tu ne connais pas sa présence.
Le Seigneur suprême est (un océan) sans vagues,
lavé de toute souillure.

Saraha, *Le Trésor des chants (Dohakosha)*, publié par P. C. Bagchi,