

## ***Méditation sur les Stances pour la reconnaissance du Seigneur en soi***

par Abhinavagupta

### *Stances inaugurales de la Méditation*

D'abord, à cause de sa plénitude qui n'est pas une apparence mensongère,  
Il (se) manifeste comme "je".  
Puis il désire scinder en deux branches (distinctes) sa capacité propre.  
Il se délecte (alors) spontanément de l'éveil, qui est écoulement (de soi en soi)  
Et de l'endormissement, qui est subsistance (en soi).  
Je salue cette non dualité intégrale,  
(Couple) suprême de Śiva et de sa Puissance. 1

Eveillé par (mon maître), le sublime Lakṣmaṇagupta,  
Moi, Abhinavagupta, je compose cette brève explication des aphorismes  
Du maître de mon maître,  
Lui qui composa  
Cet enseignement intitulé *La Reconnaissance du Seigneur (en soi-même)*  
(Œuvre) qui est absolument sans défaut,  
Méthode sans rivale pour accomplir ce but de l'homme  
Qui est le plus intime<sup>1</sup> et le plus élevé<sup>2</sup>.  
Elle est (comme) un reflet de l'intelligence  
*Du sublime seigneur Somānanda*  
Dont l'existence fût le joyau immaculé  
De la sainte lignée du célèbre Tryambaka. 2-4

Le sens de ces aphorismes est énoncé<sup>3</sup> dans *La Paraphrase*,  
Et un commentaire des (aphorismes) est offert dans *L'Explication*<sup>4</sup>.  
C'est donc pour que ceux dont l'intellect est faible  
Puissent juger (par eux-mêmes) de la Reconnaissance  
Que je vais expliquer intégralement le sens des aphorismes. 5

Puisse cette (*Méditation*) être utile  
A tous ceux dont l'entendement est obtus  
Ou même à ceux dont l'intelligence est très grande.  
Si elle ne l'était pas,  
Puisse-t-elle être utile à moi-même ! 6

---

<sup>1</sup> Litt. "qui n'a pas d'autre témoin (que soi-même)".

<sup>2</sup> "Sans égale" (anuttara). Cette expression et la précédente font allusion à la nature du Soi, conscience qui ne peut être objectivée (mais qui peut être reconnue). Anuttara est un nom de l'absolu et d'un système liturgique particulier enseigné par Abhinavagupta.

<sup>3</sup> Bh. "dit par le livre" (p. 16).

<sup>4</sup> Cette Explication est donc un commentaire du premier niveau de commentaire qu'est la paraphrase.

## Première partie : la connaissance

### Chapitre premier : Introduction à la thèse de l'auteur

#### 1 Stance inaugurale d'Utpaladeva

[1. La raison d'être d'une stance inaugurale]

L'auteur désire ardemment transmettre à autrui l'état d'identité/ faire comprendre aux autres que nous sommes identiques avec le Seigneur Suprême, état qui a pour cause la vision directe des puissances du Soi. Afin de réaliser ce (projet) à son terme sans obstacles, il juge que (l'exposé rationnel des facultés du Soi doit) être précédé d'un profond hommage rendu à sa propre identité avec le (Seigneur). Il commence donc à esquisser son projet avec l'intention de rendre (son auditoire) capable de (réaliser son) identité avec le Seigneur Suprême en (leur) faisant prendre conscience de (leur) humble condition face à l'excellence du Seigneur Suprême :

**Je suis devenu, de quelque manière,  
Le serviteur du Grand Seigneur.  
Parce que je désire aider aussi le genre humain,  
Je vais rendre possible, en la justifiant,  
La reconnaissance de (soi comme étant le Seigneur).  
Elle est la cause qui fait obtenir tous les accomplissements. 1**

[2. Qu'est-ce que rendre hommage ?]

Dans ce contexte, l'hommage (rendu au Seigneur) désigne l'humilité devant le Seigneur Suprême, humilité définie comme unification du corps, de la parole et de l'esprit avec le (Seigneur) à l'exclusion de tout autre objet. De sorte que celui qui suit la droite raison<sup>5</sup> n'admet cette (humilité que) s'il aperçoit l'absolue transcendance de ce à quoi il doit rendre hommage. Autrement, celui qui rend hommage à ce qui n'est pas la vérité ultime tombera assurément au rang des êtres du *saṃsāra*, car il aura négligé de raisonner correctement<sup>6</sup> (pour s'assurer que le destinataire de son hommage en était bien digne). Il en va comme dit (ce vers) :

*Ils<sup>7</sup> ne découvrent pas le Dieu suprême, conditionnés qu'ils sont par l'attachement à (leur prétendue) science !*

De fait, on reste une créature asservie<sup>8</sup> pour autant que l'on est le jouet d'une science (limitée ou erronée), d'un attachement (exclusif à tel objet) et d'une capacité (limitée à tel domaine),

---

<sup>5</sup> *pramāṇikasya*.

<sup>6</sup> *yuktim aparāṃśataḥ*.

<sup>7</sup> Bh : "les bouddhistes, etc."

(autant de contractions) impures et relevant de (la souillure) de *māyā*. Mais par rapport à d'autres (qui sont dénués de toute recherche spirituelle), il se peut qu'ils soient meilleurs dans la mesure où ils sont plus avancés sur la voie (vers la parfaite union avec le Seigneur). Cela est dit par le sublime *Vidyādhipati*<sup>9</sup> :

*En vérité qui,  
Parmi ceux qui on contemplé spontanément<sup>10</sup> ta gloire omniforme<sup>11</sup>,  
-(Et) quand bien même il serait le dernier des égarés !-  
Pourrait avoir (encore) l'envie de célébrer un autre que toi,  
Le Donneur des dons ?*

En outre, (sachez que) nous décrivons cette (hiérarchie des différents niveaux de délivrance) dans la partie (du présent traité) concernant la révélation (religieuse comme source de connaissance valide).

### [3. Pourquoi n'y a-t-il pas d'hommage explicite ?]

Par conséquent, (disions-nous), on doit admettre<sup>12</sup> en ce qui concerne cette (question de l'hommage) la (nécessité d'une) prise de conscience profonde de l'excellence sans égale<sup>13</sup> (du Seigneur).

Certes, ce royaume propre au Seigneur Suprême se manifeste de lui-même dans le domaine du cœur de celui qui a obtenu une grâce intense<sup>14</sup> du Seigneur. (Et il est vrai qu') au contraire, nulle œuvre personnelle (et) propre ne peut le faire advenir, car il est impossible que tout cela - qui est une manifestation des ténèbres de l'aveuglement dans la mesure où cela consiste en *māyā* -, soit un moyen pour (connaître) la pure lumière consciente, elle qui ne consiste pas en *māyā* et qui en est l'opposé (dans la mesure où l'obscurité s'oppose à la lumière et ne peut l'éclairer)<sup>15</sup>. Néanmoins, on peut réellement et précisément prendre conscience de ce (Seigneur) ainsi défini, et ce grâce à l'efficacité naturelle<sup>16</sup> de mots comme "il domine", mots

---

<sup>8</sup> Dans le contexte du śivaïsme initiatique, désigne également l'état profane, par opposition à l'initié, puisque l'initiation est censée garantir la délivrance.

<sup>9</sup> Il y a là un jeu de mots, puisque ce nom reprend les termes importants des phrases précédentes : ce śivaïte est "le maître des maîtres (adhipati, par opposition aux créatures asservies -*paśu*) de la science (vidyā)", le vrai maître.

<sup>10</sup> Litt. "par des causes non-factices". Bh : "innées car identiques à Ta gloire omniforme". Autrement dit, les incitations de la grâce divine. Seule la liberté divine est à l'origine de la reconnaissance - même partielle - de la liberté divine.

<sup>11</sup> *akṣatām* : "indivise". Bh : "intégrale".

<sup>12</sup> Bh : "cela va sans dire".

<sup>13</sup> *nikhīla*. "Intégrale", "par rapport à toute chose", "sans réserve".

<sup>14</sup> *ḍṛḍha* : "massive". Bh : "intense", "extrême".

<sup>15</sup> Selon l'interprétation de Bh.

<sup>16</sup> *Anuvēdha* : "mélange". Bh : "inhérence" (*vyāpti*) du mot et de son sens. Pour les penseurs brahmaniques, les mots ont presque une relation naturelle avec les choses. Ils ont un pouvoir magique. D'ailleurs, le processus de création est décrit en termes de parole, de verbe. Dire une chose, c'est donc l'évoquer. Les mots (surtout ceux qui sont sacrés) sont plus forts que tout effort personnel, que toute invention. Le terme *anāvīya* suggère que *jayati* n'est pas un terme conventionnel, mais une sorte de mantra tiré du langage naturel de la conscience, verbe tout-puissant car antérieur à l'apparition de la dualité.

qui expriment (tout) spécialement l'absolue transcendance (du Seigneur), grâce à l'évocation de l'objet apparent pour soi-même (d'abord, puis) pour autrui, (c'est-à-dire) par un processus allant du mot audible (par autrui) à la connaissance (de son objet en soi-même)<sup>17</sup>. Ainsi, (l'expression) "il domine" désigne l'acte de rendre hommage (au Seigneur envisagé dans sa transcendance). (Cependant), même si l'on prononce l'expression "il domine" - qui exprime naturellement l'absolue transcendance (du Seigneur) - tout en restant tiède, sans s'incliner devant notre Soi, c'est (bien plutôt) le comble du mal que l'on puisse se faire<sup>18</sup> ! Un hommage présuppose donc (une profonde conscience) de l'entière et spéciale transcendance (de l'être à qui l'on rend cet hommage). On doit nécessairement joindre (à l'hommage cette prise de conscience). Par ce raisonnement, on en vient nécessairement à admettre que quand "victoire !" ou "hommage !" sont d'abord énoncés, cela implique cette autre signification (implicite, à savoir la prise de conscience de la transcendance du Seigneur-Soi). De même, les (termes) "louange", "salutation", "remémoration" et "contemplation" n'ont pas d'autre sens en définitive que "prosternation" et "transcendance" (qui dénotent la prise de conscience d'une transcendance devant laquelle il faut s'incliner). Cependant, l'auteur s'est ici appuyé sur une méthode (encore meilleure)<sup>19</sup> dans laquelle ces deux (significations) sont appréhendées par leurs termes propres (à savoir, "serviteur" et "Grand Seigneur"). Et cela est élucidé au moment d'expliquer le sens de (ces) termes, (ci-dessous). En outre, la prise de conscience (d'une chose) par son terme propre convient particulièrement, car elle est bonne pour tous les hommes (sans distinction). En effet, un tel terme propre va droit au cœur<sup>20</sup> de chacun sans exception. Un sens suggéré, au contraire, ne concerne qu'un petit nombre car, (d'une part, tous) ne sont pas capables de (cette) prise conscience qui est l'essence de la parole et qui s'actualise par l'intuition du Soi, et, (d'autre part), parce que (si l'on) est privé de cette prise de conscience qui est l'essence de la parole, ce qui est manifesté n'est pour ainsi dire pas manifesté. Et cela sera élucidé au début<sup>21</sup> (du traité, dans la troisième stance). L'auteur a suivi

<sup>17</sup> Là encore, nous interprétons ce passage difficile en nous appuyant sur Bh. A. décrit le processus de communication de la reconnaissance à autrui par le pouvoir d'expressions sacrées. Selon Harrabhaṭṭa *Śāstrī*, *prakhyā* et *upākhyā* désigneraient, respectivement, *prakāśa* et *vimarśa*. Dans le *Tattvaparakāśa*, *prakhyā* est donné comme synonyme de *prakāśa* et de *jñāna* : *prakhyā prakāśo jñānaṃ vṛttiḥ sattvaguṇasya*, ad 51. "L'activité du guṇa sattva est la perception, la mise en lumière, la cognition". Même définition de *sattva* par Abhinavagupta dans la *Vimarśinī* : *prakhyārūpaṃ hi cittasattvam* I, p. 150. "Le (mode) *sattvique* du psychisme est claire perception". *Prakhyā* désigne également l'intuition du Soi : *ātmani samvedanaṃ prakhyāpramukhaṃ* I, p. 250. "La conscience du Soi est principalement claire perception". Aussi Bh : **jñānābhidhānātma** - *prakhyopākhyārūpaḥ, jñānarūpaḥ śabdānarūpaśceti yāvat IPV II, II, 4, 11, Ṭikā*. "[L'inférence] est à la fois cognition et désignation, c'est-à-dire qu'elle est claire perception et interprétation, pour autant qu'elle se présente à la fois comme cognition et comme verbalisation". Note de bas de page du *Paramārthasāra*, sur **prakhyopākhyāvikalam** "privé de claire perception et d'interprétation" ad 44, p. 94 : *prakhyā jñānam, upākhyā abhivadanam, athavā svātmano jñānaviśayābhāvaprāptiḥ prakhyā, parasya jñānaviśayābhāvaprāpanecchā upākhyā, svātmaparāvabhāsaviśayābhāvajigamiṣetyarthaḥ*. "La claire perception est cognition, l'interprétation est le fait d'exprimer verbalement. Ou bien, la claire perception est le désir d'atteindre l'objet de cette cognition pour soi-même, l'interprétation est le désir de faire atteindre l'objet de cette cognition aux autres. C'est donc le désir intense de faire connaître à la fois à soi-même et aux autres".

<sup>18</sup> "C'est la suprême non utilité pour soi".

<sup>19</sup> D'après Bh.

<sup>20</sup> "Est pris à cœur instantanément".

<sup>21</sup> Selon Bh. dans la *kārikā* I, 5, 11 : *svabhāvam avabhāsasya vimarśam*, "L'essence de la manifestation est la prise de conscience". La prise de conscience, qui est l'essence de toute parole, est l'âme de toute manifestation. Si quelque chose se manifeste sans que cela soit aperçu, "pris à cœur", c'est comme si cela ne s'était point manifesté. A notre avis, cela est élucidé au "début", dans la *kārikā* suivante.

cette méthode, avec en tête l'idée de ne pas employer les figures bien connues telles que "victoire !" ou "hommage !".<sup>22</sup>

#### [4. Le rôle de la grâce]

En ce monde, tout ce qui se manifeste n'est rien d'autre que la manifestation de notre Soi qui est ce Seigneur dont il est question (dans ce traité). Cependant, au sein (de cette manifestation) la relation de cause à effet elle-même - comme par exemple celle qui existe entre un moyen et sa fin<sup>23</sup> - est parfaitement réelle<sup>24</sup> dans la mesure où elle se manifeste<sup>25</sup>, car la manifestation<sup>26</sup> ne peut jamais être niée<sup>27</sup>. *C'est ce que dit le vénérable Divākaravatsa dans le Collyre du discernement :*

*Et certes la manifestation des choses...*

Jusqu'à :

*...ne s'évapore pas sous le coup d'une (simple) malédiction !<sup>28</sup>*

Cependant, au sein même de cette relation de cause à effet se manifeste un ordre naturel<sup>29</sup> des causes dans lequel une chose (comme une pousse d'arbre) est causée par une autre chose (comme la graine de l'arbre). (Mais) cette ordre naturel des causes est (lui-même) emboîté (comme un essieu) dans la roue des puissances innombrables qui sont elles-mêmes embrassées dans le sein de la Grande Souveraine définie comme liberté absolue et intégrale. Toutefois, il est établi que cette manifestation qui s'interpose entre (le Soi et la manifestation pure) relève du domaine de *māyā*. Cette relation-là est la combinaison de centaines de sortes de (causes) différentes, réparties entre ce qui est conscient et ce qui ne l'est point, etc. Et tout cela est certes son œuvre qui est la manifestation de la relation entre ce qui est produit et ce qui le produit, entre l'objet connu et ce qui le fait connaître. Elle est (donc) ce commerce<sup>30</sup> en quoi consiste le monde.

---

<sup>22</sup> L'absence des formes rhétoriques habituelles dans cette stance inaugurale est donc un choix assumé.

<sup>23</sup> *Le ādi* ("etc.") implique, selon Bh, la relation entre ce qui doit être connu et ce qui le fait connaître, "etc."

<sup>24</sup> "Existe au sens ultime".

<sup>25</sup> Bh. précise que cette relation est "réelle" en ce sens qu'elle ne transcende pas le fait d'être manifestation. En revanche, elle n'est pas réelle en sa forme propre de dualité (bheda) qui est, quant à elle, bel et bien de l'ordre de l'illusion (*māyā*).

<sup>26</sup> La lumière consciente (*prakāśa*).

<sup>27</sup> "Ne peut être caché".

<sup>28</sup> Probablement une allusion à l'attitude que les śivāites, notamment Abhinavagupta, reproche aux Bouddhistes et à tous ceux qui réduisent le monde à une illusion.

<sup>29</sup> "Naturelle" traduit *laukike* que Bh donne pour gloser *kvacit*. Cette causation naturelle s'oppose à celle, surnaturelle, de la grâce.

<sup>30</sup> *vyavahāra* : le commerce au sens le plus large, toutes les relations humaines, les échanges, les interactions, les conventions verbales.

En revanche, quand la cause est seulement la manifestation sans entrave de notre Soi, manifestation suscitée par la puissance de l'Insurpassable, manifestation qui est la célébration<sup>31</sup> de notre Soi - sans ce voile qu'est l'autre manifestation, celle de *māyā* - alors au Seigneur seul revient le statut de cause. Et cette (manifestation pure) est définie comme grâce, la cinquième et ultime œuvre du Seigneur Suprême, œuvre qui fait murir le fruit qu'est le but ultime de l'homme, car cette (manifestation intégrale du Soi) est la cause de la délivrance ultime. En effet, la délivrance (procurée) par les autres (doctrines) est une délivrance partielle et non pas intégrale. Nous disons donc qu'une telle délivrance n'est que l'apparence (trompeuse) du Souverain Bien. Et la (grâce) relève de la seconde (sorte de) relation de cause à effet. On ne peut se la représenter clairement car elle se laisse définir par sa différence d'avec la relation de cause à effet naturelle, bien connue (en ce monde), laquelle s'établit par un processus (d'observation) de ce qui est présent avec et sans (la cause supposée) au cours de la vie ordinaire<sup>32</sup>. La grâce est, en sa vérité ultime, la révélation fulgurante<sup>33</sup> de la vraie nature du réel. Elle est un phénomène extraordinaire suscité par l'éclosion de la souveraineté, définie comme (pouvoir de) réaliser l'impossible. Elle est très difficile à obtenir, (même) par ces centaines (de fois) où l'on rêve d'être débarrassé du voile qui nous cache notre propre manifestation (intégrale), voile de ténèbres dont aucune imagination ne peut sonder l'origine !<sup>34</sup> Dès lors, cette manière (d'arriver au Souverain Bien) est décrite par le mot *katham* accompagné de la particule *cit* qui le (suggère).

"D'une certaine manière" veut dire : par la dévotion parfaite aux pieds du maître identique au Seigneur Suprême, (dévotion au maître) rendue possible par le Seigneur lui-même, (car trouver un tel maître est presque impossible sans la grâce), comme il a été dit :

*Une relation (entre un vrai maître et un disciple dévoué) semble presque impossible !*

*Dans "Je suis devenu" (āsādyā, le préfixe) "ā" veut dire qu'il est devenu parfaitement, absolument (le serviteur du Grand Seigneur, c'est-à-dire) qu'il a atteint la capacité de jouir sans restrictions de son propre Soi<sup>35</sup>. Le fait qu'il connaisse ce qu'il faut connaître montre qu'il est compétent pour composer un enseignement à l'usage d'autrui. Autrement, il ne serait qu'un escroc. L'emploi d'un temps passé indique (que cette œuvre a été composée) immédiatement après (être devenu le serviteur du Seigneur). Car autrement, comment peut-on se livrer à l'instruction d'autrui quand on a atteint le plus haut degré de réalisation dans lequel les prédispositions inconscientes qui forment la masse des impuretés de *māyā* sont détruites ? Car en effet, il existe (des états de réalisation) comme ceux de Viṣṇu, Indra, etc., qui donnent le droit de régner sur tout ce qui dérive de *māyā*. Mais au-dessus d'eux il y a les Mantras, leurs Seigneurs et les Grands Seigneurs de ces (Seigneurs), qui sont qualifiés pour régner sur la Grande *Māyā*, à la fois pure et impure. (Et) ils y a aussi ceux qui relèvent de la*

<sup>31</sup> *prathā*, le déploiement, la mise à plat.

<sup>32</sup> *anvaya-vyatireka-siddha*.

<sup>33</sup> "qui se produit parfois (seulement)". La grâce est imprévisible, inopinée, brusque (*sāhasa*).

<sup>34</sup> *L'ignorance est "sans commencement" (anādi)*.

<sup>35</sup> *Notons qu'au lieu du ātman classique, la pratyabhijñā préfère sva-ātman comme si, par ce redoublement, elle voulait insister sur le fait que le Soi est bien une Soi, doué de réflexivité.*

(manifestation) pure comme *Sadāsiva*, etc. Mais (en réalité) ils ne sont (tous) que des gouttelettes de la souveraineté du Seigneur, du Grand Seigneur qui possède en leur vérité ultime la liberté qui est félicité de la manifestation ininterrompue (de soi-même en soi-même).

En disant (qu'il est devenu) son serviteur, l'(auteur) suggère que la réalisation, la reconnaissance de ce (Seigneur) est le Souverain Bien<sup>36</sup>. Être le serviteur, c'est recevoir du Seigneur tout ce que l'on désire. L'état de "serviteur" de l'(auteur) indique qu'il est digne de la liberté absolue qui définit le Seigneur Suprême.

#### [5. A qui s'adresse la *Pratyabhijñā* ?]

"Le genre humain" désigne tous ceux qui sont engendrés (ici-bas et dans les autres mondes). Il veut montrer par là qu'il n'y a dans cet (enseignement de la reconnaissance) aucune restriction : tous y ont droit<sup>37</sup>. En effet, pour tous la manifestation intégrale<sup>38</sup> de leur vraie nature est le Souverain Bien<sup>39</sup>, car cette manifestation plénière est le bien ultime, et rien de ce que l'on considère généralement<sup>40</sup> comme un obstacle n'est un obstacle (à cette manifestation), conformément à (notre) principe selon lequel la manifestation<sup>41</sup> ne peut être niée<sup>42</sup>. Il a été dit (dans la *Bhagada Gītā*, II, 40)<sup>43</sup>:

*Dans cet (enseignement), aucune tentative ne se perd en vain.*

*Il n'y a pas de régression.*

*Un brin de cet enseignement*

*Suffit à sauver de la plus terrible des peurs.*

De même, le maître du maître de mon maître, (Somānanda), a dit dans sa *Vision de Śiva* :

*Quand on a (re)connu en une perception inébranlable,*

*Même une seule et unique fois,*

*Que l'essence qu'est Śiva est présente en tout*

*Grâce à une preuve, à l'enseignement ou à une parole du maître,*

*Il n'y a plus ni pratique ni rien à faire.*

*A quoi bon un entraînement<sup>44</sup> (pour réaliser ce qui est certain) ?*

*Quand on sait une bonne fois pour toutes que "c'est de l'or",*

*A quoi servent d'autres méthodes, etc.<sup>45</sup> pour connaître ce qui est (déjà) avéré ?<sup>46</sup>*

<sup>36</sup> *mahā-phala*.

<sup>37</sup> Bh note qu'à la différence du *Védānta* qui restreint le droit à la connaissance libératrice aux trois classes supérieures, il n'y a rien de tel dans la Reconnaissance.

<sup>38</sup> *prathana*.

<sup>39</sup> Bh rapproche cette expression de celle employée par U. dans la *kārikā* : "l'obtention de toutes les perfections". *Mahā-*, comme souvent, indique qu'une chose contient toutes les autres du même genre. Ex. : *mahā-artha*, "vérité intégrale" (voir le *Mahānayaprakāśa* anonyme).

<sup>40</sup> Selon le consensus du monde, le sens commun. Bh : du point de vu de ceux qui ne pratiquent pas.

<sup>41</sup> La lumière consciente (*prakāśa*).

<sup>42</sup> "car on ne peut dire que ce qui s'est manifesté ne s'est pas manifesté". Il fait référence au raisonnement énoncé plus haut sur la manifestation. Mais au lieu de *prakāśa*, AG emploie ici *prathana*. Ce dernier terme est plutôt réservé à la réalisation spirituelle. Mais sa proximité avec *prakāśa* permet des jeux de mots saisissants.

<sup>43</sup> Selon Bh, cette citation sert à illustrer (*udāharati*). Elle n'ajoute aucune force à l'argument.

<sup>44</sup> *bhāvanā*, méditation, entraînement mental pour se familiariser avec une vérité, un état, un sentiment.

<sup>45</sup> Bh : comme le passer au feu pour le réduire ou le polir. Cela peut, certes, l'embellir, mais cela ne révèle rien de plus quant au fait qu'il s'agit bien d'or et non d'une imitation.

*C'est là une vérité pour jamais, aussi certaine que nos père et mère !*

"Le genre humain", ce sont ceux qui sont tourmentés par les morts et les (re)naissances ininterrompues. (Utpaladeva) veut signifier par là que (le genre humain) doit être secouru en recevant la grâce. Le mot "aussi" (dans "désirant *aussi* aider le genre humain"), met en évidence que l'(auteur) est identique au propre Soi (de chacun). Dès lors se trouve écartée la possibilité de tout motif autre que le bien d'autrui (comme motif de la composition du traité), car (l'auteur) est comblé en lui-même<sup>47</sup>. Et le bien d'autrui peut tout à fait être un motif, parce qu'il en a les caractéristiques. Car enfin, il n'y a pas de malédiction divine selon laquelle seul le bien de soi, et non le bien d'autrui, serait un motif !<sup>48</sup> Car même le (bien de soi) n'est pas un motif s'il n'en n'a pas les caractéristiques !<sup>49</sup> Un motif, c'est principalement ce que l'on vise comme "ce qui doit être accompli". Le motif d'une (action), c'est donc le moteur de cette action. Voilà pourquoi, même dans une théorie dualiste, le saint fondateur<sup>50</sup> *du Nyāya* a défini ainsi (le motif), afin de montrer que le motif qui a poussé le Seigneur à accomplir les œuvres de création, etc. est uniquement le bien d'autrui :

*Un motif, c'est ce but en vue duquel un homme agit*

Le participe présent dans "désirant" montre que le bien qui est l'objet de son désir est la cause de son projet (d'écrire ce traité). Et nous expliquerons (dans notre commentaire que) la puissance de désir, parce que sa nature propre est de s'accroître de plus en plus, devient finalement la puissance d'action.

Le mot "upa" (dans *upa-kāram*, "secours", "aide",) indique la proximité, voulant dire par là que le bien (désiré) est que le genre humain se rapproche de l'état du Seigneur Suprême. Voilà pourquoi il dit (que la reconnaissance est la cause qui fait obtenir) "tous" (les accomplissements). En effet, tous les accomplissements sans exception sont accomplis quand on obtient d'être le Seigneur Suprême. Ces accomplissements en découlent comme un torrent, (ou) comme l'on obtient tous les bijoux une fois découverte la montagne Rohaṇa<sup>51</sup>. De fait, tout autre gain est vain pour celui qui a oublié le Souverain Bien, son propre Soi, de même que celui qui a gagné ce Bien Souverain n'a rien d'autre à désirer. C'est ce qui dit l'auteur lui-même :

*Que peut désirer d'autre celui qui est riche de l'amour divin ?*

*Que peut désirer d'autre celui qui est démuné de l'amour divin ?*

---

<sup>46</sup> "Quelle vérité par d'autres moyens, etc. ?".

<sup>47</sup> *pūṃatvena svātmani* : "du fait d'être parfait dans son propre Soi", "à atteint la plénitude en lui-même". Lui-même étant comblé, il n'a plus de motif de rien désirer pour lui-même. Ainsi, la reconnaissance du Soi, en tant qu'elle est la source de la plénitude, est la base de l'altruisme. AG suggère ainsi la portée morale de la Reconnaissance. Mais U. a atteint le Soi parce qu'il le dit ; ce qu'il dit est vrai parce qu'il a atteint le Soi. Cercle logique ?

<sup>48</sup> Cf. *Sāmkhyakārika*, 56.

<sup>49</sup> Or ici, la définition du "bien de soi" ne peut s'appliquer à l'A., puisque ce dernier est "comblé dans le Soi".

<sup>50</sup> "L'émanateur".

<sup>51</sup> Une montagne mythique entièrement faite de pierres précieuses, parfois identifiée avec le Mont Adam au Srilanka.

#### [6. Comment l'obstacle devient le moyen]

Ainsi, en comprenant l'expression composée ("la reconnaissance est la cause **DE** l'obtention de tous les accomplissements") comme un composé *déterminatif*, le but (de la reconnaissance) est indiqué. Par contre, quand on lit (ce même composé) comme un composé *possessif*, cela indique le moyen (de cette reconnaissance, à savoir que "la reconnaissance de soi-même comme étant le Seigneur **A** pour cause la prise de conscience que tout existe" de la manière que l'on va expliquer dans ce traité). La reconnaissance de (soi-même comme étant le Seigneur) a pour "cause" la pleine "obtention" intégrale, la prise de conscience certaine, de la "l'accomplissement", de la production, de la réalisation<sup>52</sup> - du fait que cela se manifeste ainsi - , "de toutes" les choses existantes ou inexistantes, extérieures ou intérieures comme le bleu, le plaisir, etc.<sup>53</sup> (Pourquoi ?) Parce qu'en effet, (Utpaladeva) enseigne dans ce (système) que l'on gagne la subjectivité en sa vérité ultime exclusivement au moyen d'un examen (rationnel approfondi)<sup>54</sup> des cognitions<sup>55</sup> comme le bleu, le plaisir, etc. qui se manifestent clairement (à tous)<sup>56</sup>. C'est ce qu'(Utpaladeva) a dit ailleurs :

*Une prise de conscience limitée du type "cela"  
A atteint son but quand (elle repose) dans notre essence,  
Quand elle est devenue prise de conscience du fait que (le "cela") repose (en soi),  
Du type "cela, c'est moi".*

Dans le même texte, il dit la même chose :

*L'état "je", c'est la (prise de conscience) du fait que  
Ce qui se manifeste repose en soi-même.  
Et on le dit "repos" car (en lui) toute dépendance prend fin.  
E on le nomme de même "indépendance", "être l'agent", et aussi, éminemment,  
"souveraineté".*

En disant cela, on écarte en outre l'objection selon laquelle ce moyen serait excessivement difficile (à mettre en pratique). (L'auteur) le précisera à la fin (du traité) :

*Cette voie nouvelle est facile (à mettre en pratique)*

#### [7. La reconnaissance]

La "reconnaissance du" Grand Seigneur est une reconnaissance, une manifestation qui est une connaissance réflexive par une conversion vers soi.<sup>57</sup> C'est une (connaissance) réflexive (et

---

<sup>52</sup> siddhi.

<sup>53</sup> Le bleu est un exemple de phénomène (bhāva) extérieur, "public". Le plaisir en est un de phénomène intérieur, "privé".

<sup>54</sup> anveṣaṇā, vicāra.

<sup>55</sup> pramā.

<sup>56</sup> Bh : En se demandant "quelles est la racine ?" En effet, on atteint la suprême subjectivité qui est la racine des cognitions extérieures en examinant ces dernières, de même que par un effort d'attention on établit que le vase est de l'argile.

<sup>57</sup> Cette explication met l'accent sur le fait que la reconnaissance implique un retournement du regard vers celui qui regarde, vers le Soi.

non une simple connaissance) car nous avons toujours déjà l'expérience de la manifestation de notre Soi, attendu que sa manifestation est ininterrompue. Mais nous disons (dans notre système) que, en raison de sa puissance même, (sa manifestation) semble être comme interrompue, comme si elle était fragmentée<sup>58</sup>. Et la reconnaissance est la synthèse d'une chose perçue à présent avec une chose perçue dans le passé. Elle est la connaissance d'une chose vers laquelle on revient, comme lorsqu'on dit "Voilà donc ce Caitra !". De même, dans le monde ordinaire, on a coutume de dire qu'une reconnaissance est une connaissance qui consiste seulement en une confirmation<sup>59</sup>, dans laquelle ce que l'on connaissait (déjà) de manière précise ou générale<sup>60</sup> est de nouveau présent face à nous, comme lorsque l'on dit "C'est son fils, (parce) qu'il a telles qualités et telle figure". On emploie cette reconnaissance quand, par exemple, (on dit que ce fils) a été reconnu par le roi grâce à l'intervention (des ministres)<sup>61</sup>. De même, dans la (Reconnaissance du Seigneur), la connaissance que "je suis certes ce Seigneur !" naît grâce à la synthèse de ces (deux connaissances) : d'une part la (connaissance) du Seigneur qui a pour nature une parfaite puissance, nature connue grâce à la croyance commune<sup>62</sup>, aux *Pūrāṇas*, aux doctrines philosophiques<sup>63</sup>, aux révélations religieuses, à l'inférence, etc. ; et, d'autre part, (la connaissance) de notre Soi (toujours<sup>64</sup>) présent (à nous-mêmes)<sup>65</sup>.

#### [8. Ce que fait le traité]

"Je vais rendre possible, en la justifiant", cette (reconnaissance, dit Utpaladeva). Cette justification consiste à (montrer) la possibilité (de cette reconnaissance) : "Je vais la mener à son terme car c'est là (mon) motif qui consiste à démontrer que cette (reconnaissance) est une hypothèse recevable<sup>66</sup>". Car de fait, cette (reconnaissance) est possible, car la manifestation consciente est ininterrompue. Mais démontrer cette possibilité dans ce cas précis, c'est simplement neutraliser entièrement la puissance de *māyā*, puissance prise à tort pour quelque chose qui interrompt (la manifestation consciente)<sup>67</sup>. L'emploi de la voix active<sup>68</sup> veut dire qu'il est impossible de concevoir que cette justification rationnelle de la reconnaissance soit motivée par (les propres intérêts) de son instigateur, car dans cette justification rationnelle de la reconnaissance, il n'y a (justement) pas de distinction entre soi-même et autrui.

---

<sup>58</sup> *vikalpita*.

<sup>59</sup> *pratisaṃdhi*.

<sup>60</sup> Sous la forme d'un idéal, d'une construction imaginaire ou d'une définition abstraite, comme dans le cas du Seigneur imaginé ou connu abstraitement à partir des textes religieux. Peu importe que ce Seigneur-là existe ou non. La *Pratyabhijñā* fait ainsi l'économie de la question de l'existence de Dieu. Ce qui compte ici est l'idée, non la valeur de vérité de cette idée.

<sup>61</sup> Bh.

<sup>62</sup> *prasiddhi*.

<sup>63</sup> *siddhānta*.

<sup>64</sup> Bh.

<sup>65</sup> Bh : présent jusque dans l'évanouissement, sans quoi nous ne pourrions appréhender cet état d'évanouissement et dire "j'étais évanouis". *Abhimukhībhūta* : "être le visage tourné vers", "à proximité de", synonyme d'*anmukhya*.

<sup>66</sup> *sāmbhava*.

<sup>67</sup> Bh : comme on croit que le soleil cesse de briller en présence des nuages.

<sup>68</sup> le "mot pour autrui", *parasmaipada*.

## [9. Résumé de la stance]

Et voici le sens de la stance (mis en prose) :

Ayant d'une certaine manière réalisé l'état de serviteur du Grand Seigneur, état qui est la cause de l'obtention de tous les accomplissements, et désirant le salut (du genre humain) - salut qui consiste à être serviteur du Grand Seigneur et qui est la cause de l'obtention de tous les accomplissements - en faisant aussi réaliser de quelque manière sa reconnaissance par le genre humain, je produis cette justification rationnelle de la reconnaissance du (Seigneur), reconnaissance qui a pour cause la prise de conscience adéquate de la (manière) dont toute chose existe.

"Ayant réalisé" est (ici) employé une seconde fois au causatif (au sens de "faire réaliser"). Et (certes) tout cela<sup>69</sup> n'est pas expliqué par l'auteur de la *Paraphrase*. Il ne prend pas cette peine, car il explique (seulement) l'intention (générale de son enseignement, et non le détail des aphorismes). C'est ce qui est dit :

*Quand on entreprend simplement d'expliquer les détails du (sens profond) caché dans les aphorismes...*<sup>70</sup>

L'auteur de l'*Explication* n'a pas essayé non plus d'expliquer cela clairement, se cantonnant à expliquer la *Paraphrase*.<sup>71</sup> Nous, par contre, nous efforçons d'expliquer les aphorismes eux-mêmes (en détail). Voilà pourquoi nous expliquons (les aphorismes) en détail, ici comme dans toute la suite (de notre explication).

## [10. Les cinq (?) caractéristiques qui conviennent à un traité]<sup>72</sup>

Ainsi, cette stance expose le sujet (du traité), son projet, le but de ce projet et la finalité pratique de ce projet, ainsi que la description de l'auditoire digne (de cet enseignement), la lignée des maîtres et la relation (entre ces différents éléments).

## [11. Précisions sur la manière dont l'obstacle devient le moyen]

(Autrement dit, cette première stance contient l'essentiel du traité), car en effet, l'objet est défini comme étant "tout ce qui se produit". Il est ordinairement<sup>73</sup> (considéré comme) la cause du mérite et du démérite, etc., cause radicale qui produit le *saṃsāra*. Or, ce même objet, quand il est reconnu au moyen de cet (enseignement de la reconnaissance), devient le moyen (d'atteindre le Souverain Bien). C'est ainsi que dans notre (système), en analysant de plusieurs manières le sens des mots (du composé)<sup>74</sup>, cet objet est redéfini comme étant la méthode, le chemin qui transcende le monde ordinaire. Ainsi, en décrivant à la fin du traité la

---

<sup>69</sup> Et en particulier la double interprétation du composé "samastasampasamavāptiheturam".

<sup>70</sup> Je ne comprends pas.

<sup>71</sup> Je ne comprends pas.

<sup>72</sup> La méthode (*prayojana*) du traité, sa finalité ultime (*prayojanaprayojana*), son titre (*abhidhāna*), son thème (*abhidheya*) et la relation (*saṃbandha*) entre sa méthode et sa finalité.

<sup>73</sup> "antérieurement".

<sup>74</sup> *karaṇavyutpatyā* : "en faisant dériver (le sens du composé) de l'instrument principal". Le composé est interprété deux fois : une première fois comme un composé déterminatif. Il indique alors le but de la reconnaissance. Puis, une seconde fois, comme un composé possessif. Il indique alors le moyen de la reconnaissance.

souveraineté comme capacité d'accomplir ce qui est presque impossible, (l'auteur) veut suggérer que le thème du traité est de montrer un (nouveau) moyen, puisqu'il dit que "c'est un nouveau chemin"<sup>75</sup> (dans lequel les objets deviennent autant de moyens pour reconnaître le Soi, dans la mesure où on les examine pour reconnaître qu'ils sont des manifestations de la conscience)<sup>76</sup>. Telle est la raison d'être de toutes les stances depuis le début (de la démonstration) - "Car de fait les choses inertes...". Et le projet (du traité) est la connaissance du moyen de cette reconnaissance. Le but de ce projet est la reconnaissance (elle-même), et la finalité ultime de la (reconnaissance) est la pleine manifestation sans équivoque de la suprême souveraineté définie comme "obtention de tous les accomplissements". Au-delà, il n'y a pas d'autre (finalité) possible, car même un fragment infinitésimal (de cette souveraineté) est le Souverain Bien de tous les biens (désirables), la fin universelle<sup>77</sup>. C'est ce que j'ai dit moi-même dans un hymne :

*Le fruit ultime de toutes les actions  
Comme de toutes les pratiques religieuses<sup>78</sup>,  
C'est d'être toi, ô dieu !  
Mais ceux qui aspirent à un autre fruit  
Sont dans une confusion sans fin<sup>79</sup> !*

L'(auteur) le dira dans le vers suivant<sup>80</sup> :

*Etabli en ce royaume, il réalise qu'il est le créateur des mondes...*

"Du genre humain" indique à qui s'adresse, en droit, (ce traité). Ce qu'il indiquera en manière de conclusion :

*...alors, parce qu'il s'absorbera jour et nuit en la prise de conscience de son identité à Śiva, il l'accomplira.*

"De quelque manière" indique (aussi) la lignée des maîtres. Il dira<sup>81</sup> :

*J'ai exposé ce chemin nouveau selon ce qu'en avait dit le grand maître Somānanda dans la Vision de Śiva*

Ainsi cette déclaration (qui inaugure le traité) annonce le programme (de ce traité) en réunissant l'ensemble des points qui doivent être reconnus. En outre, elle constitue un résumé de la thèse à démontrer. Le cœur du livre expose (ensuite) la raison (qui établit cette thèse,

---

<sup>75</sup> IPK, IV, 1, 16.

<sup>76</sup> Bh confirme avec cette citation : "Ce qui égare l'être inconscient est cela même qui sauve le sage du saṃsāra".

<sup>77</sup> Il y a là une théorie du bien et du désir (empruntée au Nyāya ?) comparable à celle d'Aristote.

<sup>78</sup> vidhi : "procédure", méthode, notamment rituelle.

<sup>79</sup> Comme une régression à l'infini (anavasthā), un "mauvais infini".

<sup>80</sup> IPK IX, 16.

<sup>81</sup> Idid.

ainsi que l'exemple et son application au cas particulier de la thèse à démontrer)<sup>82</sup>. Enfin, la dernière stance qui commence par "j'ai expliqué (cet enseignement) de cette manière" forme la conclusion du livre. Ainsi, parce que ce traité comporte les cinq éléments (d'une inférence faite pour autrui), il a pour fruit l'édification d'autrui. L'auteur est donc d'avis que seules les règles de l'art de penser<sup>83</sup> sont absolument valides dans le domaine de *māyā*, *ce qu'il expliquera* dans les passages comme celui-ci : "Les notions d'action, de relation, de trait général, de substance, de lieu et de temps sont vraies<sup>84</sup> car elles sont arrêtées et utiles"<sup>85</sup>. Voilà tout le propos du livre.

#### [12. Un exemple de reconnaissance]

En outre, le composé "la reconnaissance *de* ce (Seigneur)" est un composé déterminatif qui enveloppe la signification suivante : quand un homme de bonne famille, (lui-même) introduit auprès d'un seigneur du monde, introduit<sup>86</sup> un homme ordinaire doué des qualités d'un serviteur auprès de (ce) seigneur, il présente<sup>87</sup> également (ce) seigneur à l'homme ordinaire comme étant accessible, (généreux)<sup>88</sup>, etc. De même<sup>89</sup> le disciple renaît assurément Seigneur Suprême à l'instant où il entend le sens de cette stance, du (simple) fait qu'il reçoit cette vérité<sup>90</sup>. Car de fait, (quand le disciple qualifié) entend "du genre humain", il se dit : " Nous sommes ceux qui souffrent de la naissance et de la mort et qui sommes engagés dans (toutes sortes) d'affaires (mondaines). C'est à nous (que l'auteur) désire apporter cette aide. (Si) nous réalisons l'état de serviteur du Grand Seigneur, l'(auteur) produira (en nous) la reconnaissance du (Seigneur), cause de l'obtention de tous les accomplissements. Et alors, nous même aurons atteint pour de bon cette reconnaissance du Seigneur ! Car c'est ainsi que ceux qui sont qualifiés pour cet enseignement reçoivent cette transmission<sup>91</sup> à la manière dont l'objet "passe" dans son reflet. Ils comprennent le sens de l'emploi des modes précatifs et impératifs qui les conduit (naturellement) à transposer le sens (de ce qui est dit à la troisième personne) en un sens (qui *leur* est adressé) à la première personne. En revanche, (l'auditeur ne fait pas cette transposition de la troisième à la première personne s'il) est indifférent (à cette déclaration). (Autrement), il s'ensuivrait fatalement que celui qui est qualifié et celui qui ne l'est pas comprendraient (cette déclaration) de la même manière, (ce qui n'est pas le cas). Ou bien encore, quand celui qui est qualifié<sup>92</sup> entend ceci : "Ceux qui souhaitent guérir doivent s'attacher à employer telle plante médicinale", il transpose le sens de cette déclaration dans un

<sup>82</sup> *Je suis ici la traduction d'I. Ratié. Selon le Nyāya, une inférence en vue d'autrui doit comporter cinq éléments* : une thèse à démontrer (pratiñā), la raison qui établit cette thèse (hetu), le modèle (tiré de l'expérience) qui illustre la relation d'anvaya-vyatireka/sapakṣa-vyapakṣa, l'application de ce modèle à la thèse à démontrer (upanaya) et, enfin, la conclusion, à savoir que la thèse est bien établie. Cette démarche est nécessaire pour convaincre autrui. Ainsi, c'est ce désir de partage qui oblige à s'expliquer, quand bien même on est déjà convaincu.

<sup>83</sup> *La méthode des partisans du Nyāya, "la conduite (de la pensée)".*

<sup>84</sup> satya.

<sup>85</sup> IPK, II, 2, 1.

<sup>86</sup> prakāśayati : "il rend manifeste".

<sup>87</sup> prakāśayati.

<sup>88</sup> Bh.

<sup>89</sup> ca.

<sup>90</sup> artha dans les deux cas : sens et vérité.

<sup>91</sup> saṃkramaṇa, saṃkrānti : *AG* emploie ici à plusieurs reprises ce terme qui appartient au vocabulaire du *Krama* (cf. pūjā, kathā, saṃkramaṇa).

<sup>92</sup> Bh : "Celui qui est concerné", qui aspire à la guérison.

second moment, à savoir, celui du "Je dois employer (cette plante)". Dans un troisième moment il s'identifie à l'accomplissement du but de (tout) homme, but qui est son horizon ultime. Cette identification a lieu parce qu'il s'absorbe dans sa propre essence qui n'est pas mesurée par le temps. Alors, à cause de cette seule conviction, il recouvre la certitude de la plénitude (du Soi) dans l'admirable étreinte<sup>93</sup> de la conscience grande ouverte. En revanche, les autres, qui ne sont pas ainsi, ne sont pas qualifiés (car) ils sont tièdes<sup>94</sup>. (Mais) il suffit, car cela est un autre sujet, et des plus profonds !

Ceci est désormais établi : cette stance met face à face le Seigneur et ceux qui doivent être instruits, en même temps qu'elle expose le motif (de la composition du traité), etc.

[Stance récapitulative]

Nous célébrons sans trêves ce Śiva  
Dont la pulsation<sup>95</sup> initiale  
Inaugure la manifestation de cette plénitude que sont  
Les phénomènes innombrables.<sup>96</sup>

## *2 Que les preuves sont inutiles et impuissantes en ce qui concerne le Soi*

[Objections]

(1) Mais il faut prouver l'existence du Seigneur ! De quelle (sorte de) démonstration s'agit-il ? Il ne peut certes s'agir de "produire" (le Seigneur), car (son existence) est permanente. Même ceux qui entreprennent de prouver l'existence du Seigneur, etc. ne le produisent pas (dans l'être).

(2) Si cette preuve consiste (seulement) à faire connaître (le Seigneur qui existe toujours déjà), alors cette preuve est parfaitement inutile, car elle consiste à (le) rendre manifeste en s'appuyant sur la mise en œuvre des moyens de connaissance valide, (alors que le Seigneur) est une manifestation ininterrompue !

(2) Mais (d'ailleurs), pourquoi sa manifestation serait-elle "ininterrompue" ? Car où est sa manifestation quand le bleu, le plaisir et ainsi de suite, se manifestent ? *A fortiori*, (où est sa manifestation) quand le (bleu, le plaisir, etc.) ne se manifestent pas (du tout, à savoir), durant le sommeil profond et autres (états d'inconscience) ?

(4) Ou bien, même si le Seigneur est évident, pourquoi donc toute tentative pour employer les moyens de connaissance valide serait-elle inutile ?

Pour répondre à ces objections, (Utpaladeva) dit (ceci) :

---

<sup>93</sup> *parāmarśa*.

<sup>94</sup> *tāṣṭhaprāṇa*.

<sup>95</sup> *spandana*.

<sup>96</sup> Allusion à cette stance inaugurale. Elle récapitule et reflète le commencement absolu. Le discours philosophique fait écho au discours du mythe. *Bh* essaie de montrer que l'*upodghāṭa* est synonyme de *pratyabhijñā* : introduction, mise en présence de la conscience et... de la conscience !

**Qui, étant doué de conscience,  
Pourrait bien être en mesure d'établir ou de réfuter (l'existence) du sujet connaissant,  
De l'agent, de notre Soi<sup>97</sup>,  
Du Grand Seigneur toujours déjà établi ?**

(2) En ce monde, **qui** peut établir - produire la connaissance de - l'existence de quelle sorte de Seigneur et par quel moyen de connaissance ? Ou bien **qui** peut réfuter son existence - **qui** peut produire une connaissance de cette inexistence ?

Si l'on répond que c'est le sujet connaissant, alors (nous demandons) "**qui** est-il ?". Est-il le corps, etc. privé de conscience ? Ou bien une autre entité, désignée par le mot "Soi", etc. ? De plus, est-il manifesté par lui-même ou pas ?

S'il est le corps, etc. privé de conscience, il est non établi pour lui-même<sup>98</sup>. Comment pourrait-il produire l'établissement d'autre chose ?

S'il n'est pas manifesté par lui-même, même le Soi (distinct du corps, etc.) est privé de toute conscience. Il est (donc) pratiquement incapable (d'établir l'existence de quoi que ce soit), de même que le (corps, etc. en sont incapables).

S'il appartient à sa nature d'être manifesté par lui-même, alors de quelle sorte est sa forme propre qui apparaît (ainsi par elle-même) ? Si sa forme est seulement pure conscience, alors la différenciation des cognitions et l'unification des (ces cognitions) différenciées par synthèse intérieure, sera impossible<sup>99</sup>. Il est donc certain que ce (sujet connaissant) se manifeste comme un Soi qui est **libre** manifestation par soi-même.

Et puisqu'il se manifeste ainsi, quelle sorte de Seigneur pourrait-il donc prouver ou réfuter ? Si c'est un (Seigneur) qui a pour nature propre l'être-agent et l'être-connaissant, alors, puisque cette nature est celle-là même du sujet connaissant (qui cherche à le prouver ou à le réfuter), **qui** est t-il d'autre (que ce sujet connaissant lui-même) ?

Si l'on rétorque que l'être-connaissant et l'être-agent n'appartiennent pas au sujet connaissant (car ce dernier n'est ni *omni*-scient, ni *omni*-potent, contrairement au Seigneur), nous répondons alors que le sens du mot "tout" (=omni) n'est pas différent de la définition de l'être-connaissant et de l'être-agent. Même dans la perspective dans laquelle (le Soi et le Seigneur sont éternellement) différents, (la nature propre) éternelle du Seigneur, (formée par) ses cognitions, ses intentions, ses efforts, etc., ne peut être augmentée par les objets (des ses cognitions, etc.)<sup>100</sup>, car les objets ne sont pas les causes (de ses cognitions, etc.).

Si l'on dit qu'être un objet, c'est seulement être *manifesté* (par la lumière consciente, et non pas être *produit* par elle, de sorte que l'objet est bel et bien cause de cette manifestation), nous

---

<sup>97</sup> "de lui-même".

<sup>98</sup> Il n'a pas d'existence "pour soi". Inconscient, il n'a pas conscience de son existence. Comment pourrait-il être conscience de l'existence d'autre chose ?

<sup>99</sup> *Bh* : le *Vedānta* est ainsi réfuté.

<sup>100</sup> *Bh* : autrement, cette nature propre, cette essence, ne serait plus éternelle. Cela ne correspondrait pas à la définition du Seigneur.

répondons que ce "devenir-objet-pour" ne convient pas à (un objet qui serait) par sa nature propre (totalement) différent de la lumière consciente. Même si l'objet était manifeste par sa nature même, alors il serait absolument manifesté, borné à<sup>101</sup> cette seule manifestation (c'est-à-dire toujours manifesté à tous les sujets). Par conséquent, (il faut admettre que ce qui est) manifestation se manifeste à *soi-même*<sup>102</sup>. Attendu que la vérité ultime n'est rien d'autre que cela, quelle différence y a-t-il entre celui qui est omniscient et celui qui ne l'est pas ?<sup>103</sup>

Et l'on doit faire ce même raisonnement à propos du moyen de connaissance (qui prouverait ou réfuterait l'existence du Seigneur) : à savoir, demander si ce moyen est (lui-même établi comme étant) établi ou non (c'est-à-dire conscient ou non, évident ou non, manifesté par lui-même ou non)<sup>104</sup>. Et de même aussi pour la connaissance établie (qui résulte de ce moyen).

(3) Par conséquent, cette chose réelle qui est prise à tort pour un objet, une fois identifié à un corps, c'est manifestement le Soi. Lui seul, et nul autre, se manifeste ainsi sans aucune interruption.

Même pour celui qui est profondément endormi, il se manifeste assurément. Autrement, il serait impossible de se souvenir (de cet état de sommeil profond). Et aussi parce que la lumière consciente est permanente, car rien n'existe qui pourrait l'interrompre. Et puis la lumière consciente (semble s'interrompre pour celui qui dort), mais elle continue de se manifester pour les autres sujets connaissant. Car nous sommes en train d'affirmer que cette manifestation dans laquelle le sujet connaissant est divisé entre "soi-même" et "les autres" est une illusion<sup>105</sup>.

Et ce (Soi qui est lumière consciente ininterrompue) est libre. Et sa liberté est à la fois différenciation de ce qui n'est pas différent, et unification par synthèse intérieure de ce qui a été différencié. Voilà ce que nous allons affirmer de maintes manières.

Et c'est ce qui est énoncé en premier (dans cette stance) par "l'être-agent", car cette (liberté), qui est félicité, est précisément l'attribut principal de sa suprême souveraineté. Mais (l'auteur) distingue (deux aspects de cette) liberté, ce qu'il indique en ajoutant "l'être-connaissant" (en seconde place). En effet, nous maintenons que l'action n'est rien d'autre que l'efflorescence de la connaissance<sup>106</sup>. (Ce sont deux phases d'une même action, comme la graine et la pousse de l'arbre). Par conséquent, "être-agent et être-connaissant" signifient que (le Soi) est libre en toute action et doué de tous les pouvoirs. Et avoir la conscience pour nature propre, c'est seulement cela.

---

<sup>101</sup> "immergé dans", "noyé dans".

<sup>102</sup> Ou bien "la lumière consciente se manifeste à elle-même". "A elle-même" est exprimé par la voix moyenne (*ātmanepada*).

<sup>103</sup> "entre celui qui sait tout et celui qui ne sait pas tout". Bh : "entre ce vivant qui ne sait pas tout et ce (même) Seigneur qui sait tout".

<sup>104</sup> Bh.

<sup>105</sup> Relève de *māyā*.

<sup>106</sup> Il y a ici une incohérence apparente : l'action est première par rapport à la connaissance et pourtant elle est l'éclosion de la connaissance. La solution de cette contradiction est qu'il faut distinguer deux sortes d'actions : l'action subtile qui est prise de conscience, et l'action grossière, perceptible dans le mouvement des corps. En somme, tout est action.

Cependant, nous disons que ce que l'on nomme "conscience" n'est pas la conscience au vrai sens du terme, car (cette conscience nommée) est de l'ordre du créé, puisque dès lors qu'elle est conçue, elle est réifiée. De même, les expressions "l'être-agent et connaissant, le Grand Seigneur" souffrent de ce même défaut<sup>107</sup>. A chaque fois que cela est possible, on doit donc choisir l'expression qui minimise ce défaut qui nous fait parler (de la conscience) comme si elle était un objet connaissable (au même titre qu'un vase, etc.). C'est ce que suggère (l'auteur) en employant un cas (- le locatif absolu -) qui indique le passé révolu<sup>108</sup>. De fait, il est impossible d'écarter entièrement ce défaut de la réification de la (conscience) quand on instruit (autrui à propos de la conscience).

"Notre Soi" est notre propre nature, notre essence qui ne peut être niée, ce qui revient à réfuter la thèse défendue à tort par les Vaiśeṣika, selon qui le Soi n'est pas conscience<sup>109</sup>.

"Prouvé d'emblée" veut dire que le (Soi) est manifestation consciente ininterrompue.

"Grand Seigneur", car être un grand seigneur, c'est seulement être élevé au rang de détenteur de l'être-connaissant et de l'être-agissant parce que l'on est manifestation ininterrompue.

(4) "Etant doué de conscience" (suggère ceci) : "Que ceux qui, au contraire, comme les Vaiśeṣika, etc., soutiennent que le Soi n'est pas conscience, fassent donc la démonstration de l'existence du Seigneur (s'ils le peuvent) ! Et que les autres aussi, comme les partisans du *Sāṃkhya*, les Bouddhistes et autres (athées)<sup>110</sup>, produisent une réfutation (de son existence s'ils en sont capables)". (Car) le Soi des partisans du *Sāṃkhya* est lui aussi parfaitement inerte en vérité, puisqu'ils soutiennent que le Soi est une cognition capable de manifester un objet, (tout en étant) un attribut de l'intellect.

De plus, un Soi qui n'est pas conscience - même pas conscience de lui-même ! - est incapable de s'emparer ne serait-ce que d'une miette<sup>111</sup> de cette liberté qu'est la manifestation consciente. Telle une pierre, il n'a pas le pouvoir d'établir ou de réfuter quoi que ce soit.

Et cela n'est pas non plus pensable pour celui dont le Soi est conscience. En effet, il pourrait ainsi produire une démonstration de (l'existence de) lui-même... si avant d'être manifesté comme une manifestation inédite, il n'était pas manifesté. (Mais alors,) c'est qu'il n'est pas conscience ! Et il pourrait produire une réfutation (du Soi seulement) si ce (Soi) ne se manifeste pas. Il n'est donc pas conscience. Et nous avons dit de qui n'est pas conscience qu'il ne peut (réfuter quoi que ce soit), non plus que celui qui est conscient.

Par conséquent, la manifestation du vase, etc., n'est rien d'autre que la manifestation de la conscience. Au contraire, cette manifestation du vase, etc. n'a aucune liberté<sup>112</sup> réelle (par

---

<sup>107</sup> "cette expression doit tomber dans cette même manière".

<sup>108</sup> Or, comme AG l'explique au début de son *Parātr̥ṣīkāvivarāṇam*, le passé révolu est une façon d'exprimer la transcendance.

<sup>109</sup> Pour le Nyāya-Vaiśeṣika, le Soi est conscient, mais il n'est pas conscience. La conscience n'est qu'une qualité accidentelle du Soi, non son essence.

<sup>110</sup> Bh.

<sup>111</sup> Traduction d'I. Ratié.

<sup>112</sup> Bh : aucune indépendance par rapport à la conscience.

rapport à la conscience qui se manifeste librement comme vase, etc.). Et le Soi n'est rien d'autre que cette (libre) manifestation (de la conscience comme vase, etc.). Dès lors, les moyens de connaissance valides (à l'égard des choses) sont inopérants à l'égard du (Soi), tout comme les facteurs de l'action, car le (Soi) est permanent et manifesté par soi.

### **3 Que la reconnaissance est néanmoins nécessaire**

Objections :

Mais si l'opération des facteurs de l'action et des moyens de connaissance valide ne peut s'appliquer au Seigneur, alors pourquoi (l'auteur) évoque t-il cette opération lorsqu'il dit "je vais faire reconnaître (à tous les hommes qu'ils sont le Seigneur)" ? Quelle sorte d'opération est-ce là ? Pour répondre à cette objection, l'auteur dit :

**Mais à cause de l'égarement**

**(Le Soi) n'est pas identifié (comme tel) bien qu'il soit (toujours déjà) perçu.  
Cette reconnaissance du (Soi connu mais non reconnu) est (donc) montrée  
Grâce à la mise en évidence des Puissances (du Soi).**

Il est (à présent) certain de ceci au moins : le Soi, qui est le Seigneur, se manifeste. Et aussi qu'il se manifeste librement. Dès lors, il (s'ensuit qu')il se manifeste comme n'importe quel phénomène sans exception.

Parmi ces (phénomènes), il se manifeste comme dépourvu de lumière consciente aussi bien que comme pourvu de cette lumière<sup>113</sup>.

Parmi les êtres doués de lumière consciente, certains sont doués d'une lumière consciente intégrale et d'autres, seulement partielle.

Ceux dont la lumière consciente se manifeste en partie (seulement), leur manifestation se manifeste (à eux) comme distincte d'eux ou non. (En effet, cette manifestation de la lumière conscience se manifeste) à quelques uns comme séparée (d'eux) ou non.

Enfin, (la lumière consciente peut se manifester) comme (lumière consciente intégrale, c'est-à-dire) comme plénitude des (six) modes précédents. Ces modes sont donc au nombre de sept.

Le premier mode est la manifestation (de la conscience comme entité) privée de conscience. Le dernier est celui du Suprême Śiva. Les (modes) intermédiaires sont la manifestation comme être vivant.

C'est cette (manifestation) que l'on nomme « la *māyā du Seigneur, celle qui fait errer* ». A cause d'elle, alors même que le Soi se manifeste sans interruption car il est l'essence de (toute) manifestation, il n'est pas identifié (comme) tel parce qu'il ne se manifeste pas intégralement, c'est-à-dire qu'il n'est pas pris à cœur/ pris au sérieux. Voilà pourquoi il est

---

<sup>113</sup> Le Soi se manifeste de deux manière principalement : comme entités conscientes et comme entités privées de conscience.

incapable de réaliser (sa propre) manifestation en sa plénitude. C'est donc pour actualiser en particulier cette croyance<sup>114</sup> - qui consiste en la manifestation de cette plénitude - que la reconnaissance est montrée après avoir été expliquée.

Comment ? En mettant en évidence, en montrant clairement les Puissances que sont la connaissance et l'action, dont chacun sait<sup>115</sup> qu'elles sont ce qui fait la souveraineté du Seigneur. Car l'efficacité de ce qui dépend de la réalisation d'une croyance (particulière) ne peut être actualisée tant que cette croyance n'est pas (elle-même) actualisée. Et (l'auteur) donne à voir l'illustration adéquate quand il dit :

*Et aussi par l'effet cumulé de méthodes variées... (IV, 3, 17)*

Ce qui revient à dire ceci : Les facteurs de l'action n'agissent pas sur le Seigneur, non plus que les moyens de connaissance valide<sup>116</sup>. Bien plutôt, cette (reconnaissance) consiste simplement à mettre fin à l'égarement. Car il est du moins absolument certain que les outils linguistiques et les moyens de connaissance valide reposent (sur l'existence du Seigneur comme conscience et condition de possibilité de toute chose, y-compris le langage et la pensée). En disant « Ceci est un pot car on le voit de nos yeux », on dit en effet quelque chose qui ne fait pas connaître le pot car nos yeux nous suffisent à nous le rendre manifeste. Autrement, la raison (alléguée, à savoir « car on le voit ») ne serait pas valable pour établir la thèse (« ceci est un pot »). (Par cette phrase) on écarte ce qui n'est qu'un simple égarement (à propos de ce que l'on voit déjà mais confusément). En outre, cet égarement et sa fin ne sont tous deux et à égalité que le sublime déploiement (*vijṛṃbhamāna*) du Seigneur en personne, et de rien ni de personne d'autre. Voilà ce que nous allons dire et répéter.

#### **4 Comment être vivant, c'est être la vie qui est omniscience et omnipotence**

Objections : Mais où est donc cette Puissance parmi la totalité des ces phénomènes visibles ici et maintenant ? Et à qui est-elle dévoilée ?

(En effet), il est clair que les choses dépourvues de conscience n'ont pas cette Puissance qui consiste en connaissance. Ils n'ont pas non plus la Puissance d'action dont l'âme est libérée. En l'absence de liberté, (l'existence de cette Puissance chez les êtres dépourvus de conscience) n'est même pas envisageable à titre d'hypothèse. Et de fait, certains considèrent que l'expression « ce char avance », par exemple, est une (simple) métaphore. Ce n'est pas non plus une manière convenable de s'adresser à des êtres dépourvus de conscience ! Et (si

---

<sup>114</sup> *Abhimāna-viśeṣa*.

<sup>115</sup> *Prasiddhāyāḥ* : « qui sont bien connues ». *Prasiddhi* est le sens commun. AG, dans le *Tantrāloka*, y voit une foi naturelle qui est comme un écho de l'omniscience divine. L'instinct n'est donc pas un pur mécanisme, mais plutôt une forme « contractée » de la connaissance en sa plénitude. Uṭpalavaiṣṇava, dans sa *Lampe de la Vibration (Spandaprādīpikā)*, explique ainsi l'intelligence innée des animaux. Ainsi, le Soi est « toujours déjà connu » (*ādi-siddha*) et le Seigneur est « bien connu » (*prasiddha*). Ou « établi a priori » et « établi par le sens commun ». La reconnaissance est donc l'acte qui fait le lien entre un fait d'expérience immédiate et une croyance commune, quasi naturelle.

<sup>116</sup> *Jñāpaka-vyāpārah* : « l'opération de ce qui fait connaître ».

l'auteur veut dire que) ces deux aspects (à savoir, à qui appartiennent ces Puissances et à qui elles ont révélées,) renvoient aux êtres vivants, doués de conscience, alors cette promesse selon laquelle le Soi de chacun est le Grand Seigneur semble s'éloigner encore davantage.<sup>117</sup>

C'est pour répondre à cette objection que (l'auteur) précise (les termes en question) :

**Car il en va ainsi :**

**L'existence<sup>118</sup> des choses dépourvues de conscience**

**Dépend des êtres vivants.**

**Et nous affirmons que la connaissance et l'action**

**Sont la vie des êtres vivants. 4**

"Car il en va ainsi" indique le commencement du *raisonnement* (qui vise à nous faire reconnaître les Puissances du Soi), ce qui revient à dire "Hé, regardez par ici !". D'autres affirment que "il en va ainsi" suggère la *thèse* à établir (par ce raisonnement). "Car" indique alors la raison (qui établit cette thèse). C'est-à-dire que (l'auteur) commence (à démontrer) la thèse en question qui dépend de l'établissement de sa raison.

Ou bien, cette expression "car il en va ainsi" désigne ce que l'auteur pense en son intellect, à savoir que tout ce qu'il désire exposer dans ce livre qu'il a en tête est fondé en raison. Car il est certain, selon nous, que la manière dont existe toute chose dépend de la manière dont on la pense<sup>119</sup>. Car, le "il y a" se manifeste vraiment (*sam-*) à condition de s'inscrire dans une manifestation qui elle-même dépend d'une représentation (*vimarśam*) de cet objet<sup>120</sup> manifesté<sup>121</sup>. Si, en effet, la chose n'était pas déterminée (*avimṛṣtam*) ainsi, alors que répondrions-nous à qui demandera pourquoi donc cette chose n'est ni "bleue", ni "jaune", ni "réelle" ni "irréelle" ? Par conséquent une (chose) existe pour autant qu'elle est pensée (*vimṛśyate*) sans être contredite (par une autre pensée). Voilà pourquoi l'auteur affirmera (dans les *Stances*, II, 2, 1) que "les idées d'action, de relation, de trait général, [de substance, de temps et d'espace supposent (à la fois) unité et multiplicité. On considère qu'elles sont réelles en raison de leur permanence et de leur utilité]", voulant dire par là que ces (notions) telles que la substance, l'action et la relation existent véritablement dans la mesure où elles

---

<sup>117</sup> Le passage ne m'est pas clair. Je crois comprendre que l'alternative est la suivante : soit le Soi est dépourvu de conscience, auquel cas il est absurde de vouloir lui révéler quoi que ce soit ; soit il est conscience, et alors entreprendre de lui dévoiler qu'il est conscience semble tout aussi absurde. Ce serait donc toujours le même dilemme que dans la stance deux. Mais ici, le dilemme qui servait à éveiller l'auditeur en le mettant face à face avec l'impossibilité de prouver la conscience, n'est pas compris. Ayant raté cette occasion, l'interlocuteur imaginaire prend désormais ce dilemme comme une objection. Nous retrouvons là la pédagogie d'Abhinavagupta : il commence toujours par les allusions ou les mises en scènes les plus subtiles. Si elles ne font pas mouche, il passe à des arguments plus grossiers.

<sup>118</sup> L'établissement, la fondation (*pratiṣṭhā*).

<sup>119</sup> "La masse des phénomènes existe comme elle est pensée/conçue (*vimṛśyate*)". Remarquez qu'ici *vimarśa* est employé au sens plus courant de "pensée", "jugement", "représentation". La conscience est manifestation et conception, être et pensée, présentation et représentation.

<sup>120</sup> "Lieu" (*deśa*).

<sup>121</sup> Autrement dit, tout chose dépend de sa manifestation, et cette manifestation dépend à son tour d'une prise de conscience, d'une représentation, d'un acte de conscience. L'équivocité de *vimarśa* est une richesse que les philosophes de la Reconnaissance ne manquent pas d'exploiter. Ils l'ont sans doute emprunté à Bhartṛhari pour cette raison même. De plus, notons que si manifestation (*prakāśa*) est symbolisé par *Śiva* et conscience (*vimarśa*) par *Śakti*, alors cette progression semble bien suggérer que la Déesse est le cœur du Dieu.

sont douées d'unité, bien qu'elles consistent en une extension des lieux, des temps et des configurations. Et donc, tout cet univers, tant vivant qu'inerte est enveloppé sous une forme compressée dans l'acte de conscience, bien qu'il soit déployé à travers (une succession de lieux, de moments et de formes). Dès lors, il existe sous une double forme<sup>122</sup>.

Cela étant, les objets dépourvus de conscience qui (semblent) en cet instant même être en train de prendre conscience, ne sont pas (pour autant) doués de liberté, car leur activité de prise de conscience ne leur appartient pas en propre<sup>123</sup>. Quant ils disent "du bleu m'apparaît, je perçois du bleu", (en vérité) cette conscience n'est pas leur attribut propre, sans quoi il s'ensuivrait nécessairement qu'ils ne seraient pas "dépourvus de conscience" (mais des êtres conscients en eux-mêmes). Car, bien que ces choses inertes soient faites de conscience elles sont rendues inertes par la Puissance du *Seigneur nommée "māyā"*. Ces êtres "vivants" dépendent du (vrai) sujet connaissant. (Leur) existence, leur être est tout entier suspendu à cette subjectivité. Par conséquent, ces êtres dépourvus de conscience n'existent pas séparément (du sujet comme conscience). C'est ce que dit lui-même l'auteur :

*Ces êtres dépourvus de conscience (propre)  
Sont presque inexistantes : ils n'existent que dans la manifestation, dans le Soi.  
C'est une seule et même manifestation de notre Soi (qui se manifeste)  
Comme soi-même et comme autrui.*

En effet, c'est ce Soi lui-même, celui dont nous parlons, dont la manifestation (*rūpam*) brille sans dépendre de rien d'autre. Et l'être soi-disant "dépourvu de conscience" n'est rien tant qu'il ne dépend pas de la manifestation consciente (*bhārūpa*). Par là, l'idée selon laquelle une Puissance appartenant à des êtres privés de conscience pourrait être mise en lumière auprès d'êtres dépourvus de conscience est privée de tout fondement.

Quant à ces autres êtres privés de conscience (mais) présentant l'aspect du corps, du souffle, de "l'octuple cité" ou du vide, dont le sens commun assure qu'ils "vivent", eux aussi sont en vérité privés de conscience : que dire d'eux (si ce n'est la même chose qu'on a dite des choses inertes) ?

Voilà pourquoi seul est réel et vivant ce en quoi s'enracinent et se manifestent les (objets inertes en eux-mêmes) comme le vase, le corps, le souffle, le bien-être et l'absence de (tout cela). Et, même si sa manifestation semble (à présent) multiple, (cette multiplicité) est due aux circonstances accidentelles que sont les objets inertes comme le corps, etc.

Autrement dit, cette (multiplicité) n'est pas absolument réelle, car (cela comporte) un cercle logique : en effet, (affirmer que la multiplicité est absolument réelle revient à dire que) la différenciation des êtres sensibles est due aux choses privées de conscience, et celle de (ces) choses privées de conscience est due aux êtres doués de conscience... Car (les choses) se différencient quand on dit "voici ce corps, voici cet objet de conscience (qui se manifestent à

---

<sup>122</sup> Une et multiple.

<sup>123</sup> "Ne repose pas en leur propre corps".

moi)". C'est-à-dire que le domaine de la dualité - les différences entre les phénomènes comme le bleu et le jaune - a pour seul fondement son absolue dépendance au sujet connaissant.

Et alors ? Qu'est-ce que cela prouve (me demanderez-vous) ? Ceci : parce que les êtres vivants s'avèrent absolument identiques, le sujet connaissant - vivant - est établi. Et cet "être vivant", c'est être l'agent de cet acte de vivre. Et cela, c'est être connaissance *et* activité. En effet, on dit de celui qui connaît et qui agit, qu'il est vivant. Et ce même sujet connaissant est le Seigneur, parce qu'il est doué des Puissances de connaissance et d'action. Voilà comment on doit parler de ce sujet connaissant : comme de ce Seigneur bien connu dans les révélations (*religieuses*) et les *Purāṇas*. Et, quand bien même (ce Seigneur) ne serait pas (ainsi) bien connu (de nous), cette souveraineté - dont toute la nature consiste à posséder les Puissances de connaître et d'agir sur tous les objets - serait établie, car nous possédons bien ces Puissances<sup>124</sup>.

Et cette (démonstration du lien entre possession des Puissances de connaissance et d'action, d'une part, et souveraineté, de l'autre, est établi) en outre parce que l'on appréhende le rapport *nécessaire* (*vyāpti*) (*entre souveraineté et pouvoir*), comme par exemple dans le cas du roi qui est un seigneur artificiel. En effet, celui connaît et agit est seigneur selon l'étendue même (de ses pouvoirs), comme un roi (par exemple), puisque la possession des Puissances de connaissance et d'action contredit la définition (*svabhāva*) de qui est privé de souveraineté<sup>125</sup>. Or, le Soi est en toute chose le sujet et l'agent. Par conséquent, la reconnaissance est démontrée.

Les (deux registres de la manifestation dite "pure" que sont) l'Éternel Śiva et "le Seigneur"<sup>126</sup> en lesquels l'efflorescence de la dualité n'est pas (encore) arrivé à maturité sont identiques aux Puissances de connaissance et d'action. (Ces Puissances) participent de la nature propre (du Soi). Puis, la science limitée (*vidyā*) et la compétence limitée (*kalā*) constituent l'émergence générique de la dualité. Les organes de connaissance et d'action, enfin, sont l'émergence (de la dualité) dans (tous ses) détails (*viśeṣataḥ*). C'est du moins ce qu'il semble<sup>127</sup>.

Cela ne (nous) apparaît certes pas, car pour l'heure nous croyons que les êtres inertes sont "dépourvus de conscience", et que les êtres vivants (seuls) sont "conscients". Nous ne voyons pas (encore) que (les êtres vivants et inertes sont la manifestation d'une seule et même)

---

<sup>124</sup> "à cause du fait d'être toujours doués de cela seulement".

<sup>125</sup> A. établi un lien nécessaire entre deux éléments : pouvoir de connaître-agir et statut de "seigneur". Ceci comporte deux volets : la co-présence et la co-absence. Quand le premier élément, le second doit toujours être présent (comme dans l'exemple du roi); et quand le second élément est absent, le premier doit toujours être absent (comme dans l'exemple des êtres privés de souveraineté).

<sup>126</sup> A distinguer du Seigneur Suprême, le Soi, la conscience, etc.

<sup>127</sup> Selon la leçon "iva" de Bh. Cela indiquerait, selon Bh. que toute cette dualité n'est pas absolument réelle. Sa réalité dépend absolument de la conscience qui, elle, ne dépend de rien.

conscience. Voilà pourquoi l'auteur parle "des êtres vivants", désignant ainsi uniquement les êtres animés (*jaṅgamā eva*).<sup>128</sup>

### *5 Comment on observe le pouvoir d'action chez autrui et comment on devine par-là qu'il est conscience et que la conscience est omniscience*

Objection : Mais justement, comment prouver que (nous possédons les Puissances) de connaissance et d'action qui, seules, pourraient justifier que l'on parle (du Soi) comme étant le Seigneur ? Pour répondre à cette objection, il dit :

**Parmi ces (Puissances), la (Puissance) de connaissance est auto-établie.  
(Quant à la Puissance) d'action, elle s'observe dans<sup>129</sup> le corps.  
Elle peut donc être reconnue par autrui.  
Grâce à elle, la (Puissance de) connaissance est devinée chez autrui. 5**

"Je connais, j'ai connu, je connaîtrais" : voici ce que l'on nomme connaissance, connaissance qui est entièrement enveloppée dans et fondée sur<sup>130</sup> la prise de conscience "je" qui est prise de conscience de la manifestation.<sup>131</sup> A quoi bon poursuivre l'examen de ce (point) ? En effet, si cela ne se manifestait pas (ainsi) toute chose ne serait que ténèbres absolues. Et encore, même cela serait impossible !<sup>132</sup> De fait, même un enfant (nous) fait prendre conscience de ce que (tout) repose dans la lumière consciente. C'est ce que dit (la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, II, 5, 16) :

*Ecoutez ! Qui donc peut connaître celui qui connaît ?*

En effet, si nous nions (l'existence de) celui qui (connaît), alors qui pose la question, et comment peut-il y avoir une réponse ?

De plus, dans cette (expérience du) "je connais" apparaît aussi une excitation intérieure, (manifestation) par laquelle (cette) forme (vapus, du "je connais") acquiert le statut de conscience à partir de qualités (objectives) comme le blanc, etc., qui sont (choses) absolument privées de toute conscience. Et cette excitation est l'Acte de conscience (*vimarśa*) qui devient (ensuite) la Puissance d'action. C'est ce qu'a déclaré le maître du maître de notre maître, le vénérable *Somānanda* (dans sa *Śivadṛṣṭi*, I, 24b) :

*Au moment de saisir un vase, etc. aussi,  
Le "je connais ce vase" est la (Puissance) d'action.*

---

<sup>128</sup> Mais en réalité, tout est fait de conscience, comme le rappelait la stance d'Utpaladeva citée plus haut. la distinction entre "vivant" et "inerte" est donc provisoire, de même que la distinction entre "doué de conscience" et "privé de conscience".

<sup>129</sup> *āśrita*.

<sup>130</sup> *pariniṣṭhitam*.

<sup>131</sup> Avec la leçon K.S.S. : *prakāśa-aham-parāmarśa*.

<sup>132</sup> "Ou bien, cela aussi ne pourrait être".

Autrement dit, cette Puissance d'Action est, (à son étape) "intérieure" (*āntarī*)<sup>133</sup>, auto-lumineuse et auto-établie, tout comme la (Puissance de) connaissance. Mais cette même (Puissance d'action) devient, de plus objet de connaissance droite par perception, etc. dans le *domaine de māyā quand on peut en parler comme d'une opération (corporelle)*, c'est-à-dire comme vibration, une fois qu'elle s'est déployée comme corps à cause du déploiement de la Cité octuple<sup>134</sup> *et de l'énergie vitale, déploiement qui est sa vertu propre (svaśaktyā)*.

En outre, cette (Puissance d'action extériorisée) nous fait comprendre sa nature propre - qui est la (Puissance de) connaissance - quand elle est comprise en connexion avec le corps d'autrui, etc. Mais pour autant, la connaissance ne se manifeste pas objectivement, car être un objet, c'est (précisément) ne pas être (cette Puissance de) connaître<sup>135</sup>, et une chose manifesté sous une forme autre (qu'elle-même) ne peut être (dite) manifestée (au sens stricte du terme). Cependant (param ?) cette connaissance se manifeste bel et bien, et ce qui se manifeste n'est rien d'autre que sa forme (vapus) "je". Par conséquent, la connaissance (que l'on devine) chez autrui n'est autre que notre Soi. Car cette altérité est seulement due à des circonstances accidentelles comme le corps et autres (objets). Et même cette (altérité) se révèle n'être pas "autre" (que le Soi) si on l'examine de près. En effet, cet "autre", c'est toute chose qui est la création du sujet connaissant, absolument un. Et seul ce sujet connaissant existe (sous les formes du "soi" et de "l'autre"). L'auteur l'a dit :

*Seule la manifestation de notre Soi existe,  
Qui se manifeste comme "soi-même" et comme "les autres".*

*Et par conséquent, depuis le "je connais" de Sadāśiva et autres (sujets de la manifestation pure) jusqu'au "je connais" de l'asticot, c'est un seul et même sujet qui connaît. Il en résulte que le sujet connaissant est omniscient. Et l'on démontrera l'omnipotence de la même façon. C'est ce qu'à dit le maître du maître de notre maître dans sa Vision de Śiva (Śivadṛṣṭi, ?), par exemple dans le passage suivant :*

*Le vase connaît en tant qu'il est identique à mon Soi.  
Et je connais en tant que je suis le Soi du vase.  
Je connais en ayant le Soi de Sadāśiva,  
Ou bien encore, il connaît en tant qu'il a mon Soi.  
Parce qu'il connaît son propre Soi à travers la multitude des phénomènes,  
(On peut dire que) Śiva en personne est présent (sous la forme de ces phénomènes).*

(A partir de cette activité corporelle, la conscience chez autrui) "est devinée", c'est-à-dire qu'on en vient à connaître de façon concluante la (Puissance de) connaissance (chez autrui aussi). Voilà ce que l' (auteur) veut montrer. Car autrement, il aurait dit que (la Puissance de connaître) "est inférée" (et non pas "devinée").

<sup>133</sup> Bh.: "Quand elle est un moyen de connaissance valide (*pramāṇa*) et non pas encore une activité corporelle".

<sup>134</sup> Le corps subtil : les cinq sens, le sens commun, l'intellect et le sens de l'ego.

<sup>135</sup> Bh.: "car ce (statut d'être objet) s'applique au vase, etc., (choses) différentes de la connaissance".

Ainsi, pour certains cette voie de la conscience n'a pas été recouverte par la poussière soulevée par les rumeurs calomnieuses des raisonneurs. Pour eux, ces (quatre stances) suffisent. Ces sages immergent le vase, le corps, l'énergie vitale, le plaisir et leur absence dans le Soi qui est le Seigneur. Ils sont (comme) possédés corps et âme<sup>136</sup> par le Seigneur.

Ceci est donc bien une introduction, car elle met (l'auditeur) face à face avec<sup>137</sup> (upa) le Soi, elle met en relief<sup>138</sup> (ud+han), comme un ciseau de sculpteur, ce en quoi consiste la reconnaissance du Seigneur, grâce à quoi on obtient la paix<sup>139</sup>. Et le message de ce livre ne consiste en rien d'autre qu'en cela.

Ou bien aussi, (on peut dire que) c'est une introduction car elle murmure le secret (upa<sup>140</sup>) sans s'étaler, puis elle écarte (han) vers le haut (ud) la confusion au sujet de l'objet du traité.

Ou encore, si l'on prend (han) dans le sens de "connaissance" parce que han veut dire (aussi) "compréhension"<sup>141</sup>, alors ("introduction") désigne "ce grâce à quoi l'objet à connaître est connu". Cependant, certains affirment que la racine "han" désigne simplement le fait de connaître, du genre "connaître une femme"...<sup>142</sup>

Ainsi, il suffit de s'affermir dans la méditation vivante du sens de ces quatre premières stances pour découvrir le suprême Śiva.

*Fin du premier chapitre*

---

<sup>136</sup> *samāviṣṭā eva.*

<sup>137</sup> Abhinavagupta propose ici une pseudo-étymologie traditionnelle (nirvacana) du mot "introduction" (upa-ud-*ghāta*).

<sup>138</sup> ukarṣa.

<sup>139</sup> Je ne suis pas du tout certain de bien comprendre tout ce passage !

<sup>140</sup> *upāṃśu* : murmurer de manière à ne pas être entendu, pour communiquer un secret.

<sup>141</sup> *gati*, qui veut dire aller et connaître, aussi au sens biblique.

<sup>142</sup> HAN veut dire aussi frapper, donc violer...