

Dieu, l'âme et le monde selon le aiva-Siddhnta : philosophie religieuse de l'Inde du sud

Autor(en): **Keller, Carl-A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **32 (1978)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146516>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

**DIEU, L'ÂME ET LE MONDE SELON LE
ŚAIVA-SIDDHĀNTA
(Philosophie religieuse de l'Inde du Sud)**

CARL-A. KELLER

Université de Lausanne

La définition de l'Absolu, du sujet humain, et de la réalité ambiante dans laquelle évolue le sujet humain, ainsi que l'exploration des relations existant entre ces trois grandeurs essentielles – voilà le propos fondamental de la philosophie et de la théologie hindoues. C'est d'ailleurs là le problème central de toute philosophie et de toute théologie, qu'elles soient d'obédience hindoue, bouddhiste, musulmane ou chrétienne. Qu'est-ce que le sujet humain (l'homme), qu'est-ce que le "monde", qu'est-ce que Dieu (ou l'origine du Tout, la cause première, etc.), et comment tous trois, l'homme, le monde et Dieu, s'articulent-ils les uns avec les autres? Questions "toutes simples" auxquelles l'homme technicien et technocrate a peut-être cessé de réfléchir, mais qui néanmoins posent tout le mystère de la vie. Répondre à ces questions, c'est répondre à toutes les questions; c'est proposer une vue globale de l'univers, découvrir le sens de la vie.

Il existe de nombreuses manières de percevoir l'univers, et à l'instar des philosophes de tous les pays, les penseurs de l'Inde ont beaucoup réfléchi aux problèmes que pose à l'homme intelligent la perception du monde phénoménal. Mais en Inde il n'est guère possible de parler du monde en faisant abstraction soit du sujet humain qui perçoit le monde, soit du sujet divin qui en est le fondement. Pour l'hindou, le monde n'existe que dans ses rapports à Dieu, qui en est le support, et en fonction du sujet humain qui en justifie l'existence. C'est précisément le Śaiva-Siddhānta – mais pas seulement lui, loin de là! – qui a consacré un soin particulier à l'élucidation de ces interdépendances; et qui a trouvé des solutions qui méritent une étude approfondie.

En ce qui concerne la méthode de la présente étude, j'estime judicieux de partir d'un texte précis – qui est d'ailleurs le texte le plus important et le plus populaire du Śaiva-Siddhānta – plutôt que de tenter une vue synthétique du système. Cette manière de faire offre l'avantage d'être en prise directe sur le cheminement de la pensée hindoue; en ce qui concerne

l'étude du système complet, je renvoie le lecteur intéressé aux ouvrages cités dans la bibliographie.

Mais avant de commenter le texte, voici quelques précisions d'ordre historique:

1. Le *Śaiva-Siddhānta* ("doctrine finale concernant Śiva") est la réflexion philosophique et théologique des Śivaïtes de l'Inde du Sud, plus précisément du pays tamoul, sur leur expérience religieuse, réflexion culminant dans des textes rédigés aux XIII^e et XIV^e siècles. Le śivaïsme du pays tamoul est tributaire de divers facteurs historiques. Il fait partie de la grande tradition śivaïte dont le développement et l'expansion sont encore assez mal connus mais qui s'est cristallisée dans la vaste littérature des *Purāṇa* d'une part, dans la non moins volumineuse littérature des *Āgama* ou *Tantra* śivaïtes d'autre part. Alors que les *Purāṇa*, en général, s'efforcent d'élaborer une sorte de synthèse entre les divers mouvements sectaires de l'hindouisme, tout en affirmant la suprématie de tel dieu sur tous les autres – de Śiva, par exemple – les *Āgama* śivaïtes sont plus nettement sectaires en exposant un système de pensée et une pratique religieuse axés uniquement sur la glorification et la connaissance de Śiva¹. En plus de cette grande tradition śivaïte, le śivaïsme du pays tamoul a été marqué, dans la deuxième moitié du premier millénaire de notre ère, par la renaissance de l'hindouisme d'expression tamoule, renaissance qui visait à briser l'hégémonie du bouddhisme et du jnisme en Inde du Sud et qui a fini par évincer ces deux religions du pays tamoul. Cette renaissance fut l'oeuvre d'une sorte de contre-société d'adorateurs inconditionnels des dieux hindous, Śiva en particulier, qui parcouraient le pays dans tous les sens, chantant et dansant dans les sanctuaires existants, en fondant de nouveaux, prêchant contre les hérésies, célébrant la beauté et les vertus de Dieu, se livrant corps et âme à un culte enthousiaste, demandant aux chefs politiques de protéger les adeptes des dieux hindous et de châtier leurs adversaires². Ce sont ces chantres enthousiastes et tous ceux qui imitaient leur attitude d'abandon total à la divinité qui ont vulgarisé le culte de Śiva (comme aussi de Viṣṇu et qui ont déclenché dans le pays tamoul une

¹ Cf. la présentation des *Āgama* śivaïtes et de leur philosophie par H. Brunner-Lachaux (1963), pp. i–xx.

² Cf. V. Raghavan (1966) et C. A. Keller (1976). – La nature de la contre-société formée par les adeptes inconditionnels de Śiva ressort clairement d'une analyse du *Periyapurāṇam* de Cekkizhâr, *legenda aurea* des śivaïtes tamouls (analyse à paraître prochainement).

réflexion philosophique et théologique qui, tout en utilisant l'outillage conceptuel fourni par les *Purāṇa* et les *Āgama*, a pris une couleur originale et spécifiquement tamoule.

2. Le *Śiva-jñāna-bodha* est un texte très succinct, un résumé de la pensée philosophique du śivaïsme tamoul, formé de 12 *aphorismes* ou *sūtra*. Il existe en deux versions, sanscrite et tamoule. Le texte sanscrit se compose de douze distiques (24 vers), le texte tamoul de quarante vers. On prétend souvent que les douze distiques sanscrits se trouvent dans l'un des *Āgama*, le *Rauravāgama*, et que le texte tamoul n'en est qu'une traduction. Cette théorie ne peut guère être maintenue: tout d'abord, l'examen de tous les manuscrits existants du *Rauravāgama* (entrepris par l'Institut Français d'indologie à Pondichéry) s'est soldé par un résultat négatif: le *Śiva-jñāna-bodha* ne se trouve dans aucun manuscrit de cet *Āgama*³. Ensuite, la critique interne des deux versions et la comparaison linguistique et philosophique entre le texte tamoul et le texte sanscrit militent nettement en faveur de la priorité du texte tamoul. Personnellement, je suis convaincu de l'antériorité de celui-ci. Aussi me suis-je permis de l'utiliser pour le présent exposé.

3. Le *Śiva-jñāna-bodha* est attribué à un auteur dont le surnom aurait été Mey-Kaṇḍa-Devar, "l'homme divin qui a vu la vérité". Ce serait son titre d'initié; son nom véritable aurait été Svetaranam. Pour la question de la datation, on s'appuie généralement sur une inscription datée de 1231–1232 mentionnant la consécration d'une idole par les soins de Meykaṇḍār. L'oeuvre elle-même ne contient aucune indication permettant de fixer sa date.

4. Les quarante vers du texte tamoul sont pourvus d'un bref commentaire en prose, ainsi que de 364 autres vers illustrant les doctrines présentées. Les deux, commentaires et vers explicatifs, seraient également l'oeuvre de Mey-Kaṇḍa-Devar. Le texte tamoul a été très souvent traduit en anglais, les divergences assez considérables entre les traductions étant l'indice non pas de la difficulté du texte mais du zèle apologétique des traducteurs et de leur désir de le mettre au goût du jour. On trouve une discussion détaillée des traductions des six premiers *sūtra* dans divers volumes de la revue *Śaiva Siddhānta*. Il n'en existe aucune traduction

³ Cf. en dernier lieu N. R. Bhatt (1972), pp. ii–iii.

française. Les deux textes, sanscrit et tamoul, sont publiés – entre autres! – par D. Dhavamony (1971) (en translittération).

Je me propose maintenant d'exposer les principales doctrines qui nous intéressent en commentant six des douze *sūtra* ou aphorismes que contient le texte tamoul.

I “Les entités masculines, féminines et neutres subissent un triple processus: l'état qui a été produit, ayant pris fin, existe dans la ‘matière’ (*malam*). ‘Fin – début’ – voilà l'enseignement des sages.”

Cet aphorisme décrit le monde tel qu'il se présente au siddhāntin. Je ferai cinq remarques à ce sujet:

1. Le monde est ici perçu comme un ensemble d'entités diverses, masculines, féminines, neutres, c'est-à-dire comme un ensemble d'unités individuelles (hommes, animaux, plantes, pierres⁴) et non comme une grandeur globale, unifiée, totalisée. (Cf. en sanscrit, le terme *loka*; racine *lok-*, percevoir, contempler; *loka*, “ce qu'on perçoit”, c'est-à-dire les hommes; secondairement, “le monde”). Le contraste avec la tradition sémitique (babylonienne, judéo-chrétienne et musulmane) saute aux yeux: là, le monde est tout d'abord conçu comme un tout cohérent dans lequel viennent s'insérer les unités individuelles; ici, le regard est braqué sur les unités individuelles alors que le cadre universel dans lequel évoluent ces unités n'entre guère dans le champ de vision du philosophe.

La signification – capitale, à vrai dire – de ce regard caractéristique sur les unités individuelles qui composent le monde apparaîtra clairement dans la suite de l'exposé.

2. Ces unités subissent un triple processus (littéralement: “sont dans un triple processus”, ou “une triple manière d'exister et d'agir”): elles existent dans un *état* (*sthiti*), qui est précédé d'une *production*, et voué à une *fin*: le triple processus de production, de durée, de liquidation. La forme grammaticale des mots indique que l'accent est placé sur la liquidation: l'état n'est produit et ne dure que pour prendre fin. Cette observation apparemment banale a des conséquences importantes: pour le Siddhāntin (comme pour l'hindou en général), ce qui ne dure pas, ce qui

⁴ Les “entités” – il s'agit des “entités” qui subissent la loi du *samsāra* (cf. aphorisme II) – englobent les éléments du monde inanimé, comme le précise par exemple le poète tamoul Māṅikkavācakar (VIIIe s. ?) (*Sivapurāṇam* 28–30).

ne demeure pas, ce qui n'est pas en permanence identique à soi-même existe certes, mais n'est pas vraiment, n'est pas ETRE (*sat*) (voir plus loin, *sūtra* VI). D'autre part, le fait que toute entité perçue est appelée à disparaître permettra au Siddhāntin de se prononcer sur la nature de ce qui EST, de "ETRE" (*sat*) au sens fort du terme.

3. La liquidation de l'entité perçue n'est pas le dernier mot de son histoire: cette entité "existe" dans la "matière" (*malam*). Tout d'abord, voici quelques précisions sur cette dernière⁵.

Malam signifie "souillure", non pas au sens moral, mais au sens matériel: une substance qui adhère à une autre, qui l'enveloppe, l'obscurcit. Quelle est cette autre substance? Elle sera présentée et analysée dans l'aphorisme III. Pour l'instant, disons encore que *malam* est aussi appelé *pāśam*, "cordon", "lien", "entrave": le propre de cette souillure est d' "enchaîner" et de "lier".

⁵ "Existe dans la 'matière' " (*malattu ulatām*); la phrase est diversément traduite et interprétée par les commentateurs. En effet, le terme *malam* est ambigu: d'une part, synonyme de *pāśam* ("lien"), il désigne l'ensemble des trois (voire quatre, ou cinq) "souillures" qui enchaînent l'âme ("les trois *malam* éternels" est une expression courante dans la poésie du Śaiva-Siddhānta, notamment chez Māṅikkavācakar); d'autre part, il ne concerne que l'une d'entre elles, le *mūla-malam* ou *āṇava-malam*, la "souillure fondamentale" (cf. notre commentaire à aphorisme III). En plus, le morphème *-tu* (dans **malam-tu*) pourrait à la rigueur avoir le sens de "à cause de". Cela donnerait la traduction suivante: "L'état produit, ayant pris fin, existe à cause de la souillure fondamentale". Certains préfèrent cette traduction en expliquant que Śiva "crée" le monde afin de détacher les âmes de la "souillure fondamentale". Elle nous paraît peu convaincante et nous la rejetons pour les raisons suivantes 1° Le but de l'aphorisme est de souligner la continuité de l'univers à travers les nombreuses "dissolutions" (plutôt: "absorptions" ou "réintégrations") dont il est l'objet. Que telle est l'intention du texte est prouvé par l'une des strophes explicatives qui remontent, selon la tradition, à l'auteur du *sūtra* lui-même: Ce qui s'absorbe est dans ce en quoi il s'absorbe; en vertu de *malam* il faut qu'il existe comme il s'est absorbé. Cela signifie que *malam* assure la continuité du monde phénoménal (c'est-à-dire du monde des âmes incarnées) par-delà l'absorption qu'il ne manquera pas du subir. Il ne s'agit nullement d'exprimer le but de son existence. — 2° Selon notre texte, le monde n'existe pas uniquement à cause du désir de Śiva de libérer les âmes souillées par la "souillure fondamentale", désir auquel il n'est fait aucune allusion. L'existence du monde est également dû à l'existence de *karma* (cf. plus loin), ainsi qu'à l'existence de la "matière" qui, comme le dit le commentaire ancien, "ne naît pas de rien": elle pré-existe à l'évolution du monde, et celui-ci pré-existe en elle. Śiva n'est que l'énergie qui maintient vivant le processus éternel des réabsorptions et des réapparitions du monde des phénomènes multiples.

Les entités perçues, masculines, féminines et neutres, “existent” dans *malam*; *malam* est donc l'étoffe dont elles sont faites. Leur production est une sorte d'expansion de la “matière”; leur liquidation, la contraction de celle-ci. “Liquidation” ne signifie pas disparition totale; il convient plutôt de dire que les entités “réintègrent” leur origine, qu'elles retournent à l'état dans lequel elles se trouvaient avant leur “production”.

Il faut encore préciser que *malam*, la souillure, la matière, le cordon, comprend tous les aspects d'une entité, aspects physiques, psychiques et intellectuels. Par exemple, en parlant de l'homme comme d'une entité individuelle, il faut se rappeler que la personne toute entière est *malam*, matière, souillure. C'est cette personne totale qui est produite, qui dure, et qui est réduite à l'état antérieur.

4. Le fait que les entités réintègrent leur état premier renferme la promesse d'un nouveau départ. “ ‘Fin – début’, voilà l'enseignement des sages.” En effet, tout départ suppose une fin antérieure, conformément au principe que rien ne peut naître de rien. Ce principe qui est adopté par l'immense majorité des hindous, à l'exception d'une ou deux écoles philosophiques dont l'influence sur l'ensemble de l'hindouisme religieux est limitée, est appelé *satkāryavāda*; il consiste à dire que tout ce qui existe est déjà contenu dans sa cause. Si donc une entité quelconque, un être humain, par exemple, fait son apparition dans la matière, cela signifie que cet être a déjà existé (dans la matière) avant d'y apparaître présentement. D'autre part, le retour de cet être à l'état de matière brute implique la possibilité de sa réapparition grâce à une nouvelle dilatation de la matière. L'unité ou entité individuelle vivra de ce fait un nombre infini de productions, de durées et de liquidations, chaque liquidation préluant à une nouvelle production.

Le principe “fin – début” qui concerne chacune des entités individuelles s'étend bien entendu à l'ensemble de ces entités, à ce que nous appellerions le “monde”: le monde dans son ensemble subit, lui aussi, un nombre incalculable de productions, de durées et de liquidations. Le monde dans son ensemble est de la matière dilatée ou diversifiée (la “production” du monde) qui dure pendant un certain temps et qui se condense ou se résorbe en elle-même après le laps de ce temps. L'évolution des entités individuelles comme du monde dans son ensemble aboutit toujours à une involution suivie d'une nouvelle évolution. Puisque tout début est nécessairement précédé d'une fin, le triple processus que subissent les êtres et le monde est sans début et sans fin: c'est l'éternelle pulsation de la matière.

5. Mais la matière en tant que telle, qu'elle soit saisie comme phénomène physique, psychique ou intellectuel, est inerte, dépourvue de vie, donc incapable de provoquer elle-même cette pulsation. Il faut admettre la présence d'un agent autre que matériel, d'un agent qui provoque et assure la pulsation de la matière, pulsation qui n'a ni début ni fin. Cet agent sera co-extensif et co-éternel avec la matière, mais distinct d'elle. La matière étant inconsciente, l'agent en revanche sera conscience pure.

Notre aphorisme fait allusion à la présence de cet agent par la forme verbale passive: "l'état qui *est produit*." C'est cet agent distinct de la matière qui est l'agent de la production. En plus, étant donné le fait que la production suppose une liquidation préalable, il faut bien admettre que le même agent est responsable également de la fin.

Qui est cet agent? Puisque le triple processus culmine dans la liquidation et que c'est la liquidation qui permet ensuite la production, il faut en conclure que l'agent est identique à la divinité qui préside selon la tradition à toute liquidation: Śiva. C'est là selon la tradition du Siddhānta le sens véritable de notre aphorisme: il s'agit de prouver que c'est Śiva seul qui provoque et qui maintient la pulsation éternelle de la matière. C'est lui qui est le "maître" de la matière, du "cordon" ou du "lien" (*pāśam*): de ce fait, il est appelé "maître", ou *pati*.

PATI : principe conscient universel
PĀŚAM *malam* ou *māyā* : principe non-conscient

II. "Soumises au *karma* qui est double, ainsi qu'à l'ordre de partir et de venir, les entités sont inséparablement liées à LUI."

Le deuxième aphorisme contient une analyse des relations entre *pāśam* et *pati*. Il appelle trois remarques:

1. Les entités – rappelons que le "monde" est toujours perçu comme un ensemble d'entités individuelles – sont inséparablement liées à Śiva. Cette affirmation est inéluctable puisque Śiva provoque constamment des productions et des liquidations: constamment, on voit apparaître des entités, et constamment on en voit disparaître. Śiva est, bien entendu, également inséparablement uni aux entités qui durent, qui existent. C'est dire que c'est lui seul qui provoque notre naissance, notre croissance, notre existence dans la vie, notre retour à la matière et nos naissances successives, à l'instar de ce qu'il fait pour toutes les entités observables, dieux, hommes, bêtes, plantes, pierres, etc. Tout est toujours inséparablement lié à Śiva.

L'union intime entre la matière et Śiva est parfois ressentie avec une telle évidence, que certains textes de dévotion śivaïte vont jusqu'à proclamer l'unité de Śiva et de la matière. Mais ce sont là des déclarations hyperboliques que le philosophe réduira à leur valeur réelle: Śiva et la matière sont inséparables. Le philosophe fera peut-être un pas de plus en direction du dévot en admettant que la matière n'existe que grâce à Śiva et pour lui; mais il refusera strictement l'idée que la matière serait créée par Śiva, comme il rejette l'idée qu'elle serait identique à lui. La matière et Śiva sont éternellement distincts mais aussi éternellement associés.

2. Revenons aux entités individuelles, pour nous demander comment elles évoluent. Nous constatons que leurs destinées varient considérablement: il y en a qui se trouvent dans des conditions déplorables — des minéraux, des vers de terre par exemple — et d'autres qui jouissent de tous les plaisirs imaginables — les brahmanes, les dieux surtout. En plus, parmi les hommes, certains sont heureux et d'autres malheureux, on y trouve des malades et des gens en bonne santé, des vieillards et des enfants morts à la naissance. Comment expliquer toutes ces différences? Elles ne sauraient être imputées à Śiva, car Śiva est exempt de tout arbitraire et de toute injustice. Il faut donc admettre, à côté de la matière (*malam*), l'existence d'un autre facteur qui est responsable des différences constatées. Ce facteur est appelé *karma*: c'est lui qui explique les différences des conditions et des destinées. A l'instar de Śiva et de *malam*, *karma* est éternel: il n'a ni début ni fin. Comme *malam*, il enchaîne les entités, car c'est en fonction de *karma* que Śiva provoque la production des entités. Le *karma* est double: bon et mauvais. Le bon *karma* conditionne la production d'un état agréable, le mauvais *karma* conditionne la production d'un état désagréable.

Il est clair que toutes les entités faites de *malam* sont enchaînées par *karma*: *karma* et *malam* sont deux formes de *pāśam*. Mais puisque Śiva est différent de *malam*, il est également distinct de *karma*: lui seul est libre de *karma*, lui seul ne subit pas la loi des productions agréables ou néfastes.

3. Comment Śiva maintient-il en mouvement le processus éternel du va-et-vient des entités individuelles (et du monde)? Etant libre de toute limitation par *malam* et *karma*, il ne saurait le faire directement: la distinction entre lui et les entités est nette. C'est donc par son "ordre", son commandement, *ājñā*, qu'il agit sur *malam*. Cet ordre est une sorte d'énergie qui agit sur la matière, qui fait disparaître les entités et qui les fait réapparaître. L'ordre a de ce fait des noms divers: "énergie", *śakti*, ou

aruḥ, “grâce”. La relation entre Śiva et son “ordre” ou *śakti* est celle d’une identité différenciée (symbolisée dans la figure de l’*Ardhanārīśvara*, du Dieu homme-femme).

Avant d’aller plus loin, résumons la conception du monde telle que nous la voyons se développer dans les deux premiers aphorismes:

Le monde est un ensemble d’entités individuelles, soumis comme elles à un éternel processus d’expansion et de condensation, d’évolution et d’involution, de diversification et de réintégration. Ce processus se déroule à l’intérieur d’une substance appelée *malam* et il est conditionné par *karma*. Toutefois, il est rendu opérant par Śiva seul à qui il est inséparablement lié, Śiva agissant au moyen de son énergie, *śakti*. Le monde est donc matière animée par l’énergie de Śiva.

PATI : principe conscient universel

PĀŚAM *malam* ou *māyā*
karma : principe non-conscient

Avec le troisième aphorisme, nous abordons le cœur même du Śaiva-Siddhānta:

III. “La présence d’*ātman*, dans l’organisme, est prouvée par le fait qu’il y a une instance qui dit “il n’existe pas”; qui dit “mon corps”; qui connaît l’extinction des cinq sens; qui durant le sommeil ne se nourrit ni ne travaille; qui devient consciente lorsqu’elle est éveillée”

Après l’étude de la relation qui lie le monde à Śiva, le texte analyse la structure des entités qui forment le monde.

Ces entités – dieux, hommes, animaux, plantes, pierres – sont des “corps” ou “organismes”, des unités physiques, psychiques et intelligentes (même les plantes et les pierres!) qui sont habitées par une conscience, ou un centre conscient appelé *ātman*. Ce centre conscient, dans l’état où les entités se trouvent normalement, est occulté et ignoré. Il faut même dire que la conscience n’est pas consciente d’elle-même, elle est devenue totalement éclip­sée et obnubilée.

Cette occultation du centre conscient de l’homme – ou de toute autre entité – tient à deux facteurs:

D’une part, le centre conscient (qui est le sujet pur, pure conscience) est faussement identifié à l’unité psycho-somatique que les deux premiers aphorismes ont appelée “entité”. Nous pensons – faussement – que notre JE, notre être intime et véritable, est identique à notre personne empirique, à savoir notre corps, notre psychisme conscient ou inconscient. Nous ignorons ainsi notre identité véritable.

D'autre part, notre conscience intime, le sujet pur en nous, sujet qui est conscience pure (distincte de la "conscience de quelque chose") est depuis toute éternité enveloppée d'une sorte de housse qui l'empêche de prendre conscience d'elle-même, d'un *malam* qui est fondamental, irréductible, "atomique", donc *āṇavam* – *āṇava-malam*, une souillure irréductible.

Ātman est par conséquent enveloppé de trois *malam*: la matière (*māyā*), *karma*, et *āṇava*; c'est ce triple *malam* qui constitue *pāśam*, le lien, le cordon.

Le salut pour le Siddhāntin consiste précisément en ce qu'*ātman* soit libéré, c'est-à-dire dans la destruction ou mise hors service des trois *malam*. Il faut que *ātman*, le sujet pur, devienne conscient de lui-même et qu'il réalise son indépendance par rapport à la personne psycho-somatique qu'il habite.

Mais *ātman*, le sujet pur, la conscience pure, existe-t-il vraiment? Notre aphorisme offre cinq preuves ou indices de la présence d'*ātman*, à l'intérieur de l'unité psycho-somatique:

1. Il y a une instance qui conteste le présence d'*ātman*. Ce qui nie la présence d'un sujet pur, c'est précisément le sujet pur lui-même, l'instance qui dit "je nie que je suis". En niant sa propre existence, le sujet pur prouve qu'il existe.

2. Il y a une instance en nous qui dit "mon corps", qui prend ses distances par rapport à l'entité psycho-somatique (le "corps" comprend le psychisme et l'intelligence); une instance qui dit "ma pensée": le sujet qui dit "JE pense", c'est le sujet pur qui contemple la pensée du sujet empirique.

3. Il y a une instance qui est indépendante de toute perception sensorielle, qui reste consciente d'elle-même en l'absence de toute perception sensorielle. C'est là bien sûr une affirmation qui n'est pas directement évidente mais qui est valable par inférence: l'instance qui dit "je" subsiste chez l'aveugle et le sourd, et elle n'a besoin d'aucune autre perception. En outre, la perception sensorielle normale est supprimée dans le rêve; pourtant, au réveil, on se souvient du rêve, ce qui prouve l'identité du sujet conscient à travers l'état de rêve.

4. Durant le sommeil, en particulier durant le sommeil profond, toute activité consciente est suspendue; pourtant, le sujet lui-même ne

souffre ni suspension ni aucune diminution; il est donc autre que l'activité physique ou même psychique.

5. La preuve principale de la présence du sujet pur, c'est l'expérience de son éveil, c'est-à-dire l'expérience de déchirure de *malam* grâce à laquelle la conscience pure devient consciente d'elle-même. Cette expérience est le fruit d'un rite d'initiation qui vise à libérer *ātman* de l'emprise des sens et à rendre le triple *malam* inopérant.

La présence d'*ātman*, au centre de l'ensemble psycho-somatique formé par *māyā-malam*, la matière, est ainsi admise dans la théorie. Mais, je le répète, il s'agit pour le Siddhāntin d'éveiller *ātman* à la prise de conscience de son être propre: c'est cet éveil qui est l'essence du salut.

Le Siddhāntin désigne volontiers l'*ātman* par le terme de *paśu*, "vache", "bétail". Si *malam* est le "cordon" qui enchaîne et attache *ātman*, et si Śiva est le "maître", *pati*, la désignation *paśu*, "bétail", convient parfaitement aux âmes dont Śiva est également le maître ou le berger, *pati*.

PATI : principe conscient universel

āṇavam
PĀŚAM *malam* ou *māyā* : principe non-conscient
karma

PAŚU : principe conscient individuel

IV. "Grâce à *ātman* qu'on vient de mentionner, les sens tels que toucher, vue, goût, odorat, mesurent et connaissent; pourtant, ils ne connaissent pas. *Ātman* se trouve dans la même situation qu'eux: son éveil est dû à la seule *aruḥ*. Ils ressemblent au fer attiré par l'aimant.

Le quatrième aphorisme approfondit l'analyse des rapports entre Śiva, les âmes, et les entités matérielles.

La matière qui forme les entités psycho-somatiques est inerte, elle n'a pas de vie. C'est dire que les sens qui font partie de la matière sont incapables de percevoir quoi que ce soit, ils sont morts. Laissés à eux-mêmes, les sens ne "mesurent ni ne connaissent", l'entité psycho-somatique n'est en rapport ni avec le monde ambiant ni avec elle-même. C'est la présence d'*ātman* — aussi appelé *uyir*, "vie" — qui active les sens, qui leur donne la "lumière". La relation du monde à Śiva se réalise grâce au chaînon appelé *ātman* ou *paśu*: l'entité individuelle a besoin de la conscience pure pour devenir consciente, pour se connaître elle-même et connaître autre chose. En soi, *pāśam* est in-connaissant; il connaît grâce à *ātman*.

Se pose alors le problème de la relation entre *ātman* et Śiva. Les deux premiers aphorismes nous avaient appris que Śiva anime toutes les entités, qu'il est par l'intermédiaire de sa *śakti* la vie de l'univers. Nous apprenons maintenant que chaque entité est illuminée, éclairée, non par Śiva, mais par l'âme, *ātman*. N'y a-t-il pas là une contradiction?

La réponse est que Śiva éclaire l'entité psycho-somatique à travers *ātman*, *ātman* étant en quelque sorte l'outil, le moyen d'action de Śiva. Seulement, *ātman* qui à l'état normal des êtres ignore sa propre identité puisqu'il n'est pas conscient de lui-même, ignore également le rôle qu'il joue dans la relation entre Śiva et le monde. C'est uniquement l'action salvatrice de Śiva, sa grâce qui agit à travers l'initiation, qui rend *ātman* conscient de lui-même, et par là même, lui permet de jouer en pleine conscience le rôle qui lui est dévolu. Comme les sens ont besoin d'*ātman*, de même *ātman* a besoin de Śiva: "ils ressemblent au fer attiré par l'aimant".

L'âme (*ātman, paśu*) pleinement libérée aura dépassé le stade où elle est consciente d'elle-même: étant pleinement illuminée par Śiva, elle ne fera qu'illuminer les sens et, à travers eux, le monde.

L'aphorisme cinquième apporte encore une précision sur la nature de Śiva, par rapport aux entités qui constituent le monde de la matière:

- V. "Puisqu'un objet perçu est non-être (*asat*), et que, s'il n'est pas perçu, il n'existe pas, ce qui n'est ni l'un ni l'autre est Śiva, ETRE (*sat*) – c'est en ces deux termes qu'on s'exprime dans le monde des humains."

En étudiant le premier aphorisme, nous avons constaté que les entités matérielles sont soumises à de constantes productions et liquidations. Elles n'ont pas d'ETRE véritable, elles sont *asat*, NON-ETRE. Car seul est ETRE ce qui subsiste sans changement. Or, les entités ainsi définies, les êtres qui sont soumis au triple processus de production, de subsistance et de liquidation, sont perçues par les sens. On constate donc que tout ce qui est perçu par les sens est NON-ETRE. Il faut en conclure que Śiva n'est pas perçu par les sens: s'il l'était, il serait soumis aux processus de production et de liquidation qui caractérisent les objets perçus par les sens, il ferait partie de la matière – il ne serait pas Śiva.

D'autre part, un objet non perçu n'existe pas (pensez au thème philosophique, traité par toutes les écoles philosophiques de l'Inde, de la perception de ce qui n'existe pas)⁶.

Il se pose donc un dilemme: ou bien Śiva est percevable, mais alors il fait partie de la matière, et partant il n'est pas Śiva; ou bien Śiva n'est pas percevable, et dans ce cas son absence totale est démontrée.

Toutefois la logique nous oblige à admettre la présence de Śiva, distinct de la matière.

Le dilemme est résolu si l'on reconnaît que Śiva n'est ni percevable par les sens, ni simplement non percevable, mais qu'il est d'une essence toute autre: qu'il est SAT, ETRE pur immatériel non soumis au changement, ce qui est identique à CIT, conscience pure, inaccessible à toute perception matérielle, aussi bien sensorielle qu'intellectuelle. Il faut postuler l'existence de SAT, ETRE; mais par définition, SAT n'est pas percevable par les sens.

“C'est ainsi qu'on s'exprime dans le monde des humains”: ce qu'on vient d'expliquer est une tentative de dire l'indicible. Mais si la nature de Śiva, immatérielle, inaccessible aux sens et à l'intellect, indicible, est simplement SAT, ETRE, Śiva est pourtant connu d'une autre manière. C'est ce qu'explique l'aphorisme suivant, le dernier que nous examinerons.

VI. “Face à ETRE, tout est vide; par conséquent, ETRE ne connaît pas. Non-être, n'étant pas, ne connaît pas non plus. Ce qui connaît et l'un et l'autre, c'est *ātman* qui n'est ni l'un ni l'autre.”

Śiva est pure conscience, ETRE pur, ETRE absolument immatériel. Les entités qui constituent le monde, nous l'avons vu, sont quant à elles

⁶ Il s'agissait de savoir si la non-perception (*abhāva, anupalabdhi*) était un moyen indépendant de connaissance valide ou si elle était comprise dans la perception, moyen de connaissance valide universellement admis. Les réponses varient d'une école à l'autre. Cf. à titre d'exemple pour la Mīmāṃsā: M. Biarreau (1964), index s.v. *abhāva*; pour le Sāṃkhya: les commentaires traditionnels à *Sāṃkhya-Kārikā* 4–6; pour le Nyāya: *Nyāya-Sūtra* II, 2, 7–12; pour l'Advaita: *Vedāntaparibhāṣā*, ch. VI (“*Anupalabdhi*”); pour le Viśiṣṭādvaita: *Yatīndramatādīpikā*, éd. Madras 1949, I, 21 et A. S. Gupta (1967), pp. 31s et 50; pour le Śaiva-Siddhānta: V. Ponniah (1962), pp. 214–274; pour l'ensemble du problème: F. Brunner (1975), pp. 269–274 et les ouvrages cités dans les notes. — S'il est vrai que le *Śiva-jñāna-bodha* ne s'intéresse pas à la question précise discutée par les philosophes, il est non moins vrai que la phrase apparemment banale de notre aphorisme s'inscrit dans un contexte très large de discussions sur la théorie de la perception.

des entités matérielles, mises en mouvement par l'énergie de Śiva et illuminées par *ātman*.

En son essence pure, Śiva est conscience pure, c'est-à-dire conscience qui n'a pas d'objet. Śiva ne "connaît" rien, n'a pas de connaissance: face à lui, tout est "vide".

De l'autre côté, les entités psycho-somatiques, matérielles, sont en tant que telles incapables d'appréhender Śiva (comme de se connaître elles-mêmes).

Si face à Śiva le monde était réduit aux seules entités, aucune connaissance ne serait possible. C'est ici qu'intervient alors la fonction fondamentale d'*ātman*. Comme Dieu, *ātman* est conscience; en même temps, il est distinct de Dieu. *Ātman*, pure conscience, mais conscience distincte de la conscience divine, est donc capable de "connaître" Dieu — à condition d'être éveillé par la grâce ou *śakti* divine.

D'autre part, face à l'entité psycho-somatique, la fonction d'*ātman* consiste précisément à rendre la connaissance possible. Conscience pure, *ātman* est associé au corps afin de l'illuminer. Distinct du corps, *ātman* connaît le corps. Dans le processus cognitif, *ātman* occupe la place clé: il connaît Dieu et le monde, et c'est à travers lui que Dieu connaît le monde et que le monde connaît Dieu. Mais "connaître" signifie aussi "jouir, expérimenter". C'est donc à travers *ātman* qui jouit et de Dieu et du monde que Dieu jouit du monde et que le monde jouit de Dieu.

Voilà le système extrêmement cohérent que nous propose le Śaiva-Siddhānta. *Pati — paśu — pāśam*: Śiva — l'âme — le monde; ce dernier composé de matière, de *karma*, et de nescience fondamentale, autant de facteurs qui enveloppent et enchaînent les âmes: c'est un monde "granulaire" puisque vu uniquement sous l'angle des "entités" dont chacune renferme un centre de conscience. *Pati, paśu, pāśam*: trois constituants d'un tout organique, structuré, d'une union complexe où chaque élément a sa fonction précise. Mais c'est Śiva qui domine tout: c'est lui qui met le monde en mouvement et c'est lui qui donne à l'âme la connaissance, connaissance totale qui est aussi jouissance lucide, en conscience libérée, et du monde et de Śiva. Par conséquent, Śiva, qui est au-delà de tout et en tout, distinct de tout et intimement présent à tout, Śiva seul est le sens de la vie, la réponse à toutes les questions, la solution de toutes les perplexités, la libération de tous les doutes.

BIBLIOGRAPHIE

On trouvera des exposés introductifs sur le Śaiva-Siddhānta dans les ouvrages généraux sur l'hindouisme, par exemple:

J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, vol. II, Paris 1965, ch. III, 6.

L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, vol. I, Paris 1947, nos. 1291–1294.

Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions 1, Paris 1970, pp. 1069–1073.

Une revue en langue anglaise:

Śaiva Siddhānta, Madras 1966ss.

Quelques ouvrages spécialisés et ouvrages cités dans l'article:

M. Biarreau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris/La Haye 1964.

F. Brunner, *Une théorie de la perception dans l'Advaita Vedānta*, Rev. Théol. Phil. 1975, pp. 252–274.

H. Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati*, Pondichéry, vol. I 1963, vol. II 1968.

V. A. Devasenapathy, *Śaiva Siddhānta as Expounded in the Śiva-jñāna-siddhyār and its Six Commentaries*, Madras 1966.

M. Dhavamony, *Love of God According to Śaiva Siddhānta*, Oxford 1971.

P. S. Filliozat, *Le Tattvaprakāśa du roi Bhoja et les commentaires d'Aghorasivācārya et de Śrīkumāra*, Journal Asiatique 1971, pp. 247–296.

A. S. Gupta, *A Critical Study of the Philosophy of Rāmānuja*, Varanasi 1967.

C. A. Keller, *Studies in the Composition of Tamil Śhaiva Hymns*, Actes du 29e Congrès international des Orientalistes, Inde ancienne, vol. II, pp. 149–155, Paris 1976.

V. Paranjoti, *Śaiva Siddhānta*, Londres 1954.

J. H. Piet, *A Logical Presentation of the Śaiva Siddhānta Philosophy*, Madras 1952.

V. Ponniah, *Theory of Knowledge of Śaiva Siddhānta*, Annamalainagar 1962.

V. Raghavan, *The Great Integration: The Poet Singers of India*, Bombay 1966.

Rauravāgama, éd. N. R. Bhatt, Pondichéry, vol. I 1961, vol. II 1972.

H. W. Schomerus, *Der Śaiva Siddhānta*, Leipzig 1912.

K. Sivaraman, *Saivism in Philosophical Perspective*, New-Delhi 1973.

Vedāntaparibhāṣā, by Dharmarāja Adhverin, éd. S. S. Suryanarayana Sastri, Madras 1942 (2e éd. 1971).

Yatīndramatadīpikā, éd. Svāmī Ādidevānanda, Madras 1949.