

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 52 (1998)
Heft: 1

Artikel: La connaissance suprarationelle chez Praastapda
Autor: Lyssenko, Victoria
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147415>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CONNAISSANCE SUPRARATIONNELLE CHEZ PRAŚASTAPĀDA

Victoria Lyssenko, Moscou

Parmi les systèmes de la philosophie indienne le Vaiśeṣika, ainsi que le Nyāya, sont réputés être les plus rationalistes dans le sens européen du mot. Cela veut dire que pour eux la connaissance rationnelle compte plus que la connaissance suprarationnelle. Celle-ci est l'apanage des yogis et aussi de ces êtres que les Vaiśeṣika ont appelés *asmadvīṣṭa*, «différents de nous» à savoir les dieux (*deva*), les voyants védiques (*rṣi*) et les magiciens (*siddha*). Néanmoins, les deux systèmes ont inclus cette connaissance dans le cadre de leur épistémologie. De quelle façon cela est-il possible? Nous examinerons plus particulièrement le cas du Vaiśeṣika¹.

Le yoga et la perception yogique (*yogipratyakṣa*) dans le Vaiśeṣika font l'objet de deux articles: ceux de A.WEZLER (1982) et de H. ISAACSON (1993) qui contiennent une analyse philologique très importante et dont les conclusions ont été utilisées dans le présent exposé, mais ils ne considèrent pas d'une manière systématique l'aspect épistémologique du problème. C'est notamment cela que l'on se propose de faire ici en s'appuyant principalement sur le *Padārthadharmasaṃgraha* («Collection des caractéristiques des catégories») de Praśastapāda (6 siècle de notre ère) ou *Praśastapādabhāṣya* (PB) – l'oeuvre majeure du Vaiśeṣika classique². Quant aux *Vaiśeṣika sūtra* de Kaṇāda, le texte de base de ce système, ils ne peuvent pas nous rendre de grands services en ce qui concerne la compréhension de ces sujets dans PB. C'est en effet à une époque plus tardive que celle de Praśastapāda, que la conception du yoga et du *yogipratyakṣa* y aurait été introduite. Cette conclusion est contenue implicitement dans les analyses développées par A.WEZLER³.

- 1 La connaissance yogique a été étudiée dans le cadre du Nyāya par Madeleine BIARDEAU (1964).
- 2 On utilise ici les commentaires sur PB (Vy de Vyomaśiva, NK de Śrīdhara, Ki de Udayana ainsi que certains autres textes) dans la mesure où ils peuvent aider à comprendre celui-ci.
- 3 Selon WEZLER, la date de Praśastapāda peut nous servir comme *terminus post quem* pour l'insertion de la définition du yoga dans les VS parce que sa conception du yoga

Les principes généraux de l'épistémologie du Vaiśeṣika.

Selon Praśastapāda, les six catégories incluant toutes modalités d'être : substance (*dravya*), qualité (*guṇa*), mouvement (*karma*), traits communs (*sāmānya*), traits particuliers (*viśeṣa*) et inhérence (*samavāya*) – sont caractérisées par le fait d'exister (*astitva*), le fait d'être exprimable en mots (*abhidheyatva*) et enfin par le fait d'être connaissable (*jñeyatva*) (PB [11]⁴). Donc, toutes les modalités d'être sont existantes, connaissables et en même temps exprimables en mots. Ce qui semble en découler, c'est que toute connaissance doit posséder un caractère verbal. Voilà un bon exemple d'affirmation d'une stratégie rationaliste qui aurait dû, à mon avis, mettre en doute toute possibilité de connaissance non verbale (*anirvacanīya*) du genre de celle qui prévaut dans des écoles comme le Vedānta, le Bouddhisme, le Sāṃkhya, le Yoga et leurs dérivés.

Les Vaiśeṣika comprennent l'avènement de la connaissance de la même façon atomistique et mécanistique que les processus matériels, comme par exemple, l'apparition de nouvelles qualités dans un pot à la faveur de la cuisson (*pākaja*). L'un et l'autre sont considérés comme un ensemble de facteurs causaux (*sāmagri*) contenant des éléments physiques à côté d'éléments de caractère mental aussi bien qu'éthique. Ainsi dans la cuisson d'un pot participe un ensemble de causes parmi lesquelles on peut distinguer non seulement les atomes matériels du pot, mais aussi l'*ātman* du potier et l'invisible force karmique appelée *adrṣṭa*. Les processus, qu'ils soient mentaux ou physiques, comportent différentes étapes en fonction de l'apparition, du maintien et de la disparition de leurs diverses phases (ici je fais référence à la conception dite *vadhya ghātaka* selon laquelle une phase donnée ne peut apparaître que moyennant la cessation de la phase précédente).

Le processus d'une connaissance ordinaire est composé, à son tour, d'un élément extérieur constitué par l'objet de connaissance (*artha*), d'un élément psychique représenté par deux substances – l'*ātman* (âme) et le

«is apparently different from that in the VS, and seems to have been influenced by the teachings of classical Yoga, i.e. the system of Patañjali» (WEZLER 1982). On peut en conclure que les *sūtra* sur la perception yogique doivent être également plus tardifs que Praśastapāda.

4 Les chiffres entre crochets renvoient aux paragraphes dans l'Index du PB par J. BRONKHORST et Y. RAMSEIER (voir Bibliographie), accompagné par une édition de ce texte dans laquelle on trouvera les variantes contenues dans les éditions précédentes.

manas (organe mental), c'est-à-dire le sujet et l'instrument de connaissance, et aussi d'un élément qu'on pourrait appeler éthique ou karmique – l'*adr̥ṣṭa*, invisible force qui prédétermine le sort de la personne selon ses actions dans ses vies précédentes. Ainsi la vérité ou la non vérité d'une connaissance ne dépend pas exclusivement de facteurs purement épistémologiques ou psychiques etc., mais également d'objets extérieurs et enfin du *karman* de la personne. Sous cet aspect le Vaiśeṣika et le Nyāya se présentent comme des théories du type *arthaprakāśa*, dans lesquelles c'est notamment l'objet qui est considéré comme une source de lumière (de connaissance) ou, autrement dit, comme seul critère de la connaissance droite, tandis que les capacités du sujet de le connaître sont déterminées par toutes sortes de facteurs, y compris le *karman* de la personne. Dans leur épistémologie ces deux écoles ont formulé plus tard la doctrine du *paratahprāmānya* – de la validité de tous les *pramāṇa* ou instruments de connaissance, à partir d'autre chose qu'eux-mêmes, c'est-à-dire *a posteriori*. Par contre, les écoles comme le Vedānta, le Sāṃkhya, la Mīmāṃsā et le Bouddhisme mahayanique représentent des théories du type *svayamprakāśa*, la connaissance comme étant elle-même la seule source de sa validité. Ces théories impliquent *svatahprāmānya* ou la validité *a priori* de tous les *pramāṇa*.

Les Vaiśeṣika légitiment deux sources de connaissance – la perception (*pratyakṣa*) et l'inférence (*anumāna*). Praśastapāda considère la connaissance yogique comme une variété de perception (*pratyakṣa*). Pour savoir ce qu'est la connaissance yogique, il nous faut d'abord comprendre ce que représente pour le Vaiśeṣika une perception pour ainsi dire ordinaire.

La perception ordinaire.

Le chapitre sur le *pratyakṣa* dans le PB [234] définit celui-ci comme ce qui surgit en fonction des organes des sens (*akṣa*, synonyme d'*indriya*)⁵. Parmi ces derniers nous trouvons non seulement les organes de la perception proprement dite comme par exemple : nez, langue, oreille, yeux, peau, mais pareillement le *manas*, l'organe mental. Nous aurons l'occasion de voir que c'est notamment l'inclusion du *manas* parmi les *indriya* qui a permis aux Vaiśeṣika de considérer la connaissance yogique comme une espèce de perception.

5 *Tatrākṣam akṣam pratīyotpadayata iti pratyakṣam* (PB avec NK : 186).

L'objet d'une perception ordinaire doit posséder, selon Praśastapāda, les caractéristiques suivantes: (1) une dimension assez grande pour être perceptible (*mahat*), (2) être composé de parties intégrantes (*anekadravyavattva*) et (3) une couleur manifestée ou visible (*udbhūtarūpa*) et (4) être éclairé (*prakāśa*) (PB [235])⁶. Par cela Praśastapāda voulait dire que les choses (1) d'une dimension minimale ou maximale qui portent les noms techniques de *paramāṇu* ou *paramamahat*, (2) non composées de parties et (3) incolores (ou à la couleur non-manifestée) – ne sont pas accessibles aux sens, comme par exemple, les atomes ou les substances omniprésentes, à savoir l'*ātman* (l'âme), l'*ākāśa* (l'espace universel ou l'éther) le *diś* («l'espace dimensionnel en tant que lieu des dispositions orientées» – traduction de J. Filliozat), le *kāla* (le temps) et aussi leurs qualités (*guṇa*), mouvements (*karman*), traits communs (*sāmānya*) et particuliers (*viśeṣa*).

La perception ordinaire est effectuée par le quadruple contact (*catuṣṭayasamnikarṣa*) des facteurs suivants: *ātman*, *manas*, *indriya* extérieurs et objets, qui porte le nom technique d'*indriya-artha-samnikarṣa*. Le type de perception décrit ainsi porte sur trois des grands éléments (*mahābhūta*)- terre (*prthivī*), feu (*tejas*) et eau (*ap*) (PB [235,236]). Le quatrième grand élément, le vent (*vāyu*), est considéré par Kaṇāda⁷, et ensuite par Praśastapāda comme imperceptible en fonction de l'absence en lui d'une couleur manifestée bien qu'il soit évidemment accessible au toucher.

Ainsi l'on voit que l'ensemble de la théorie de la connaissance perceptive est modelé sur le phénomène de la vision. Celle-ci, comme nous l'avons déjà remarqué, contient quatre facteurs: le sujet de connaissance (*ātman*), l'instrument psychique de connaissance (*manas*), les instruments pour ainsi dire corporels (*indriya*) et les objets extérieurs (*artha*). Le contact de ces quatre facteurs est nécessaire non pas uniquement pour voir, mais aussi pour goûter, sentir et toucher. Dans le cas particulier de l'ouïe le *samnikarṣa* comporte trois facteurs (*trayasamnikarṣa*) – l'*ātman*, le *manas* et l'*indriya*, parce que l'objet, à savoir le son, est une qualité inhérente à l'*ākāśa*, une substance dont la partie constituée par l'espace intra-auriculaire

6 *Tad dhi dravyādiṣu padārtheṣūtpadyate. Dravye tāvat trividdhe mahatyanekadravya-vattvodbhūtarūpaprakāśacatuṣṭayasannikarṣād...*

7 *Rūpasamśkārahāvād vāyāv anupalabdhiḥ* (VSC 4.1.8). Pour l'interprétation de ce *sūtra* voir ISAACSON 1990 :34-35.

est l'organe même de l'ouïe (PB [237])⁸. Autrement dit, du fait que l'objet réside dans la substance même d'*ākāśa* qui constitue l'organe de l'ouïe, il n'y aura pas besoin de contact entre cet organe et le substrat du son. La perception pour ainsi dire intrasubjective, à savoir celle de la *buddhi* (pensée, acte cognitif), de la joie, de la douleur et d'autres qualités psychologiques (désir, aversion, effort) appartenant à une âme (*ātman*), s'effectue par le contact de deux facteurs – *ātman* et *manas* (PB [239])⁹.

Parmi les facteurs causaux de la perception Praśastapāda cite aussi *dharma* etc. (selon Śrīdhara ce sont *adharma*, mérite ou vice, espace dimensionnel et temps), en tant que membres du *sāmagrya* ou ensemble de causes participant à la production des effets (PB [235]). Śrīdhara explique que l'apparition d'une perception à tel ou tel moment ainsi que les sentiments de plaisir ou de gêne qu'on en éprouve sont redevables au comportement soit dharmique ou moral, soit non-dharmique ou immoral de la personne (NK 189)¹⁰.

Ainsi la perception est un processus reposant non seulement sur des facteurs épistémologiques et psychologiques, mais aussi sur des éléments relatifs à l'ordre, si l'on veut, socio-cosmique, parce que *dharma* et *adharma* dans la philosophie indienne renvoient à la morale soutenant la société et le fonctionnement de l'univers¹¹, mais dans le Vaiśeṣika le couple de termes *dharma-adharma* est aussi utilisé d'une façon technique en tant

8 *Śabdasya trayasaṃnikarṣāc chrotrasamavetasya tenaivopalabdhiḥ.*

9 *Buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnānāṃ dvayor ātmamanasoḥ saṃyogād upalabdhiḥ.*

10 *Sarvasyaiva jñānasya sukhaduḥkhādihetutvād deśakālādiniyamenotpādāc ca dharmā-dharmadikkālajanyatvam.*

11 Dans le chapitre portant sur le *dharma*, Praśastapāda semble comprendre celui-ci d'un côté comme une sorte de code moral universel (*sāmānya*) pour tous les membres de la société brahmanique (foi dans le *dharma*, non-violence, bénévolence, véracité, probité, chasteté, franchise, absence de colère, pratique des ablutions, usage des substances purifiantes, dévotion à une divinité, régime et non-négligence [des devoirs] – *tatra sāmānyāni – dharme śraddhā ahiṃsā bhūtahitvatvaṃ satyavacanam asteyaṃ brahmacaryam anupadhā krodhavarjanam abhiṣecanāṃ śucidravyasevanam viśiṣṭadevatā-bhaktir upavāso 'pramādaś ca* (PB [310]). D'un autre côté, il voit en *dharma* le *varṇa-āśrama-dharma*, c'est-à-dire, différents (*viśeṣa*) devoirs liés à la place qu'on occupe dans l'ordre social selon que l'on est *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* ou *śūdra*, et en fonction du stade de vie, où l'on se trouve – *brahmacārin* (étudiant brahmanique), *grhastha* (maître de maison), *vānaprastha* (ermite forestier) et *saṃnyāsin* (renonçant) (PB [311-316]).

que synonyme de *l'adr̥ṣṭa*, invisible force karmique qui conditionne le sort de la personne.

Deux phases de la perception.

Ce qui est aussi important pour notre thème c'est la distinction faite par Praśastapāda entre deux phases de la perception ordinaire. La première phase qui constitue le moment initial de perception est décrite par l'expression *svārūpa-ālocana-mātram*, «la simple aperception de la forme propre de [l'objet]». Dans la littérature plus tardive cette phase a reçu le nom technique de *nirvikalpa pratyakṣa*, littéralement, «la perception sans constructions mentales» ou la perception «indéfinie», «non différenciée», «antéprédicative», «non verbale», selon les différentes traductions. La deuxième phase distinguée par Praśastapāda, mais non désignée expressément par lui, est connue sous le nom de *savikalpa pratyakṣa*, littéralement «la perception avec constructions mentales» ou la perception «définie», «différenciée», «prédicative», ou «verbale».

La distinction entre ces deux phases de perception chez Praśastapāda constitue un problème trop compliqué pour être traité dans cette brève revue. Ce qui nous intéresse ici ce sont les rapports possibles de ces deux phases de perception ordinaire avec la perception yogique. Adressons-nous aux raisonnements de Praśastapāda. Selon lui, *svārūpa-ālocana-mātram*, «la simple aperception de la forme propre de l'objet», est effectuée par le contact de quatre facteurs: *ātman*, *manas*, *indriya* extérieurs et objets. Mais qu'est ce que l'objet de *svārūpa-ālocana-mātram*? La réponse de Praśastapāda n'est pas très claire¹². Il semble parler de deux sortes d'objets. L'un est le *dravya* (PB [235]), les autres sont les traits communs et particuliers (*sāmānya-viśeṣa*) (PB [243], [244]).

L'idée que les traits communs et particuliers sont déjà apparus au premier moment de perception a été nécessaire, si l'on veut suivre la logique du Vaiśeṣika, pour justifier leur présence à la deuxième étape, car ces derniers doivent être l'effet des causes qui les précèdent¹³. Mais étant

12 Les raisonnements de Praśastapāda concernant l'objet de *svārūpa-ālocana-mātram* ont provoqué une discussion assez importante entre les indianistes contemporains (Maasaki HATTORI 1968, L. SCHMITHAUSEN 1970, W. HALBFASS 1992 et autres) dont les résultats ont été résumés par H. ISAACSON (1990: 66-67).

13 Cette justification est apparue chez les commentateurs de Praśastapāda, par exemple

donné que toute connaissance droite, selon le Vaiśeṣika, doit être verbale, il ne faut pas regarder cette étape où la perception n'est pas encore verbalisée, comme quelque chose d'indépendant de la phase suivante.

Au cours de la deuxième phase de perception, dite *savikalpa pratyakṣa*, on attribue à un objet différentes caractéristiques (*viśeṣaṇa*). Praśastapāda dit à ce propos: «La perception produite par le contact du *manas* et de l'*ātman* possède les facteurs de spécification (*viśeṣaṇa*) suivants: la classe la plus générale à savoir *sat*, l'espèce (*viśeṣa*), la substance (*dravya*), la qualité (*guṇa*), le mouvement (*karman*) et de cette façon elle revêt la forme d'un jugement, par exemple, s'agissant d'un bovin: 'Cette chose-ci est existante (*sat*), elle est une substance (*viśeṣa*), elle est faite de terre (substance), elle a des cornes, elle est blanche (qualité), c'est un bovin, il marche (mouvement)'» (PB [235])¹⁴. Il faut donc remarquer que le *savikalpa pratyakṣa* implique des qualifications (*viśeṣaṇa*) correspondant à l'ensemble des catégories du Vaiśeṣika – *sāmānya*, *viśeṣa*, *dravya*, *guṇa*, *karman*, à l'exception de la catégorie *samavāya* (inhérence).

Maintenant, nous sommes en possession de toute l'information de base qui nous est nécessaire pour aborder le problème de *yogipratyakṣa* chez Praśastapāda.

Praśastapāda divise la perception yogique en deux types: *yukta*, la perception des yogis en *samādhi* (enstase) et *viyukta*, sortis du *samādhi*.

Perception des yogis en *samādhi*.

Voici le texte de Praśastapāda: «Chez les yogis qui sont supérieurs à nous, [quand il sont] en enstase (*yuktānām*), à l'aide de leur *manas* favorisé par le mérite (*dharma*) issu du *yoga*, une vision stable se produit par rapport à la

chez Vyomaśiva : «*Nirvikalpa* c'est ce qui doit prouver la connaissance propre à *savikalpa* d'un objet pourvu de différentes caractéristiques» (*tad evaṃ nirvikalpakam pratipādyā savikalpakam viśeṣyajñānam āha...* Vy: 558). Śrīdhara donne un autre argument : «Si l'on n'admet pas une saisie de la forme propre de la chose à la façon du *nirvikalpa*, alors la perception à la façon du *savikalpa*, elle-même n'aura pas lieu faute d'une remémoration du mot exprimant (l'objet) ; pour celui qui admet le *savikalpa*, le *nirvikalpa*, lui aussi, doit être admis» (*yadi hi vastusvarūpasya nirvikalpakena grahaṇam neṣyate tadā tadvācakaśabdasya smrtyabhāvāt savikalpakam api na syāt ataḥ savikalpakam icchatā nirvikalpakam apy eṣitavyam ...* NK: 189).

14 *Sāmānyaviśeṣadravyaguṇakarmaviśeṣaṇāpekṣād ātmamanahsaṃnikarṣāt pratyakṣam utpadyate – sad dravyam pṛthivī viṣṇī śuklo gaur gacchatīti.*

nature propre des choses suivantes: leur propre *ātman*, celui des autres, *ākāśa*, *dis* (espace dimensionnel), temps, atomes, vent¹⁵ et *manas*, et aussi par rapport à leurs qualités, leurs mouvements, leurs traits communs et particuliers et à l'inhérence.» (PB [241])¹⁶.

Remarquons que Praśastapāda a qualifié les yogis d'*asmadvīṣiṣṭa*, «différents de nous», ou plus exactement «supérieurs à nous». Cela veut dire qu'il ne se range pas lui-même parmi les yogis et qu'il décrit l'expérience yogique comme quelque chose d'exceptionnel et sans doute de facultatif pour les Vaiśeṣika. Selon lui, la perception yogique est effectuée par le *manas* seul sans que celui-ci entre en contact avec les organes des sens. Cela signifie-t-il que le *manas* entre en contact direct avec les objets de la perception yogique ? Si l'on suit les principes épistémologiques du Vaiśeṣika, toute connaissance s'effectue à partir d'un contact entre l'appareil cognitif et l'objet. Si cet objet est l'*ātman* propre de la personne, la réponse est simple : le *manas* entre en contact avec lui. Mais que se passe-t-il, si l'objet se trouve à l'extérieur de la personne ? Praśastapāda demeure muet à ce sujet. Śrīdhara, comme nous allons le voir, propose une solution selon laquelle le *manas* sort de son corps pour entrer en contact avec ces objets. Cela lui permet de préserver le principe du contact cognitif.

Ce qui doit aussi retenir notre attention ici, c'est le rôle dévolu au *dharma*. Le *dharma* dans le *yogipratyakṣa* représente un facteur causal auxiliaire de la même façon que dans la perception ordinaire. D'ailleurs, il faut noter que ce n'est pas le yoga lui-même qui engendre directement cette sorte d'expérience yogique, mais, plutôt, le *dharma* ou mérite produit par le yoga. Le yoga n'est prescrit que pour les *saṃnyāsin* – les renonçants qui ont déjà accompli leurs devoirs sociaux et peuvent se concentrer sur leur propre perfection spirituelle.

15 Ce qui doit être expliqué, c'est que le vent, bien qu'il soit un des quatre grands éléments composés d'atomes, ait été mentionné séparément de ceux-ci. Les atomes d'autres grands éléments sont aussi imperceptibles que les atomes du vent, pourquoi donc le vent a-t-il reçu le privilège d'être mentionné séparément ? En cela Praśastapāda semble suivre la tradition inaugurée par Kaṇāda, selon laquelle le vent, à la différence d'autres grands éléments, est imperceptible du fait de l'absence en lui de toute couleur tant au niveau de sa forme atomique, qu'à celui de sa forme «grossière» composée d'atomes (VSC 4.1.8 – *Rūpasamśkārahāvād vāyāv anupalabdhiḥ*).

16 *Asmadvīṣiṣṭānāṃ tu yogināṃ yuktānāṃ yogajadharmānugrhitena manasā svātmāntarākāśadikkālaparamāṇuvāyumanāḥsu tatsamavetaḡaṇakarmasāmānyaviśeṣeṣu samavāye cāvitathāṃ svarūpadarśanam utpadyate.*

Selon Praśastapāda, «Chez celui qui a déjà passé les trois [stades de la vie], qui voue à tous les êtres une bénévolence constante, qui a abandonné ses tâches [des précédents stades de vie], qui n'oublie pas les refr nements (*yama*)¹⁷ et les disciplines (*niyama*)¹⁸, qui, sur la base d'une connaissance exhaustive des six catégories, vise   l'accomplissement d'un yoga, qui délaisse tout motif mondain et s'aide des moyens [décrits ci-dessus] et de la pureté de son caractère, il y a surgissement d'un *dharma* en fonction d'un contact de son * tman* avec son *manas*» (PB [315-316]¹⁹).

Dans ce passage on peut distinguer les deux sens du terme yoga. Au sens large, il porte sur les disciplines (*yama* et *niyama*) et les connaissances (la connaissance des six catégories du Vai   ika) visant   développer dans la personne l'ensemble des caractéristiques morales et psychiques constituant le *dharma* qui lui permettra d'entrer en enstase. Au sens étroit le yoga est un synonyme d'enstase²⁰. Donc, pour entrer en enstase (yoga au sens étroit) une première fois, il faut déjà posséder ce *dharma* né du yoga (au sens large du mot).

L'idée de la médiation du *dharma* entre les préparatifs yogiques et l'enstase finale qui achemine   la d livrance²¹, a été développée par Śr dhara. Selon lui, il faut pratiquer le yoga   travers une série de renaissances afin d'accumuler le *dharma* nécessaire   l'atteinte de cette

17 Le terme *yama* appartient au Yoga classique où il désigne la première étape préparatoire   toute pratique yogique qui consiste en cinq refr nements : non-violence (*ahims *), véracité (*satya*), non-vol (*asteya*), continence (*brahmacarya*), non-possessivité (*aparigraha*). On voit bien qu' (  l'exclusion de non-possessivité) ils co cident pratiquement avec les mérites universels (*s m nya*) chez Praśastap da.

18 *Niyama* – deuxième étape préliminaire du yoga consistant en purification (* auca*), contentement (*sa to a*) ascèse (*tapas*), étude (*sv dhy ya*) et consécration   Dieu (*  vara-pranidh na*).

19 *Tray n m anyatamasya śraddh vataḥ sarvabh tebhyo nityam abhayaṃ dattv  sa nyasya sv ni karm ni yamaniyame v apramattasya  atpad rthaprasa khy n d yogapras dhanam pravrajitasyeti. D  tam prayojanam anuddi yait ni s dhan ni bh vapras dam c pek  tmamanasoḥ samyog d dharmotpattir iti.*

20 Cf. la formule de *Yoga bh  ya* sur YS 1.1 (*yogaḥ sam dhiḥ*).

21 Mais quelle doit être cette quantité de *dharma* suffisante pour obtenir la délivrance ? Ce problème a été abordé par Madeleine BIARDEAU: «Si ... le yoga produit un mérite qui peut s'accumuler de renaissance en renaissance, il est difficile de comprendre   quel point se produit la rupture, où l'accumulation extrême de mérites se résout en absence de mérites et d'activité productrice de mérites, en l'absence de tout objet de connaissance, c'est- -dire en la délivrance» (BIARDEAU 1962:119-120).

perfection supérieure, au-delà de toute dualité, qui conduira à la délivrance (NK 278). Nous reviendrons sur la question des rapports entre la perception yogique et la délivrance plus tard, après avoir examiné tous les textes concernant le *yogipratyakṣa*. Cependant, considérons plus attentivement la liste des objets de la perception yogique en enstase.

Le premier objet c'est l'*ātman* propre et l'*ātman* d'autrui. Selon Praśastapāda, notre *ātman* est trop subtil pour être objet de perception ordinaire, ainsi son existence doit elle être prouvée par l'inférence (PB [76]). Mais dans les VS on peut trouver les traces d'un autre point de vue. Dans le *sūtra* 9.13 (VSC) il est indiqué: «La perception de l'*ātman* se produit en fonction d'un contact spécial de l'*ātman* et du *manas* dans l'*ātman*.»²²

La question se présente de savoir si ce *sūtra* parle de la perception yogique ou s'il s'agit de la perception ordinaire de l'*ātman* et des autres substances invisibles, comme par exemple le vent. B. Faddegon admettait que dans le Vaiśeṣika ancien il y ait eu deux branches: «l'une reconnaît la perception directe de l'*ātman* (VSŚ IX, i 11) l'autre la nie (VSŚ VIII.i.2). Ce dernier point de vue a pris le dessus sur le précédent. Ainsi, on a affirmé que l'existence de l'*ātman* ne pouvait être qu'un objet d'inférence et être saisie par ce qu'on appelle la perception magique.» (Faddegon 1969: 294).

H. ISAACSON signale que dans certains textes contenant des citations des VS, par exemple, dans le *Nyāyabhāṣya* de Vātsyāyana, la perception de l'*ātman* est déjà comprise comme une forme de perception yogique (*yogipratyakṣa*) (ISAACSON 1993: 141-144).

Du point de vue technique, la perception yogique des différents objets se produit, selon Praśastapāda, en fonction d'un contact cognitif (*saṃnikarṣa*) de cet objet avec le *manas* et l'*ātman* sans qu'intervienne aucun organe des sens extérieur. Si cet objet est notre propre *ātman* il s'agira d'un contact entre lui et le *manas*. Le cas de l'*ātman* d'autrui et des autres objets extérieurs nous apparaît plus difficile. En effet, pour les saisir, le *manas* doit entrer en contact avec eux. Comment se réalise ce contact ?

En l'absence d'explication de la part de Praśastapāda lui-même, adressons-nous à Śrīdhara. Ce dernier donne des arguments qui peuvent être résumés de la manière suivante: quand le yogi désire connaître son propre *ātman* tel qu'il est enseigné dans les Upanishads, il détache son *manas* des organes des sens extérieurs et le fixant sur une certaine région de l'*ātman* il exerce un contrôle du type *ekāgratā* (focalisation) sur l'*ātman*, contrôle

22 *ātmany ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣād ātmapratyakṣam.*

grâce auquel un certain *dharma* est produit qui favorise l'apparition de la connaissance véritable de la nature propre de l'*ātman* comme libéré de toutes les impositions de «moi» et de «mien». Quand le *yogi* désire connaître l'*ātman* des autres, ainsi qu'*ākāśa*, *diś*, temps etc., et quand il médite sur ces objets, un *dharma* apparaît et à l'aide de ce *dharma* qui recèle une énergie immense se produit la connaissance des natures propres de ces objets. Cette énergie permet au *manas* de sortir du corps et d'entrer en contact avec ces objets. La connaissance des qualités et mouvements des ces objets se produit grâce à l'inhérence de ceux-ci aux substances qui sont en contact avec le *manas* (*saṃyuktasamavāyāt*), la connaissance du fait d'avoir des qualités (*guṇatva*) et autres traits communs et particuliers se produit grâce à l'inhérence de ceux-ci aux (qualités et mouvements) inhérents aux substances en contact avec le *manas* (*saṃyuktasamaveta-samavāyāt*) etc.. La même chose, dit Śrīdhara, se passe avec ceux qui étudient les sciences (*vidyā*) et les arts (*śilpa*). La connaissance vient à celui qui de manière permanente concentre son *manas* sur ces sujets (NK: 196) 23.

On voit bien qu'à l'époque de Śrīdhara une certaine compréhension de l'*ātman* à la manière du Vedānta et des techniques de méditation dans l'esprit du Yoga de Patañjali tendait à s'infiltrer à l'intérieur même des écoles auxquelles elle était initialement étrangère. L'idée que le *manas* sort du corps pour entrer en contact avec des objets suprasensibles n'était pas explicitement formulée par Praśastapāda, bien que la capacité du *manas* de sortir du corps, de circuler à sa guise à l'entour et de revenir ensuite ait été admise par lui (PB [357]). Ce qui saute aux yeux également, c'est que Śrīdhara dans sa description du *yogipratyakṣa* semble ignorer la différence entre l'expérience yogique et la concentration sur un objet d'étude ou une pratique mondaine.

23 *Svābhāvikaṃ tu yad asya svarūpaṃ tadyogibhir ālokyate yadā hi yogī vedānta-praveditam ātmasvarūpaṃ ahaṃ tattvato 'nujānīyāṃ ity abhisandhānād bahir indriyebhyo manaḥ pratyāhṛtya kvacid ātmadeśe niyamyai kāgratayātmā-nucintanam abhyasyati tadāsyā tattvajñānasamvartakadharmādhānakrameṇā-haṃkāramakāravīnirmuktam ātmattvaṃ sphuṭībhavati yadā tu parātmākāśa-kālādibubhutsayā tadanucintanapravāhaṃ abhyasyati tadāsyā parātmāditattva-jñānānugūṇo 'cintya-prabhāvo dharma upacīyate tadbalāc cāntaḥkaraṇam bahiḥ śarīrān nirgatya parātmātibhiḥ saṃyujyate teṣu saṃyogāt saṃyuktasamavāyāt tadguṇādīṣu saṃyuktasamavetasamavāyāt tadguṇatvādīṣu [...] jñānam janayati. Drṣṭaṃ tāvat samāhitena manasābhasyamānasya vidyāśilpāder jñātasyaāpi jñānam.*

Une chose reste encore mystérieuse : la perception yogique du *manas*. Est-ce notre propre *manas* ou celui d'autrui qui fait l'objet de cette perception? Praśastapāda ne le précise pas. Selon l'explication de Vyomaśiva, si le yogi veut connaître son propre *manas* et le *manas* d'autrui, cela se produit dans le premier cas au moyen d'un contact entre le *manas* et l'*ātman* dans l'*ātman* spécifié par le *manas*, celui-ci servant d'unique instrument (*karaṇa*) à cette connaissance. Dans le deuxième cas le *manas* du yogi résidant dans le corps subtil entre en rapport avec le *manas* d'autrui (Vy :559)²⁴.

Cette explication complique peut-être inutilement les choses dans la mesure où elle paraît vouloir correspondre au souci d'exhaustivité qui était celui de Praśastapāda lorsqu'il mentionnait le *manas* parmi les objets accessibles à la perception yogique, dont la liste devait coïncider *grosso modo* avec celle des catégories. En tout état de cause, il ne pourrait s'agir ici que du *manas* d'autrui, car le *manas* propre, en sa qualité de pur instrument de connaissance, ne peut, selon le Vaiśeṣika, servir en même temps d'objet de connaissance, donc entrer en contact avec lui-même.

La connaissance des qualités des objets de la perception yogique pendant l'enstase, de leurs mouvements, de leur traits communs et particuliers et aussi de l'inhérence se produit de la même façon que dans la perception ordinaire au moment de la connaissance de leurs substrats, à savoir les substances elles-mêmes. Sous cet aspect, la perception yogique est basée sur les mêmes relations ontologiques que celles gouvernant la perception ordinaire à savoir entre la substance-support, sujet (*dharmin*), d'une part, et tout le reste (des qualités, des mouvements, des traits communs et particuliers) – supporté, ou prédicat (*dharma*), d'autre part.

La perception des yogis sortis de l'enstase (*viyukta*).

Praśastapāda décrit le *viyuktayogi* de la manière suivante: «Chez les yogis quand ils sont sortis de l'enstase, par le contact des quatre facteurs²⁵ et le pouvoir procuré par le mérite né du yoga, une perception apparaît relative aux choses subtiles, cachées et très éloignées.» (PB [242])²⁶.

24 *Atha yogī yadā svam antaḥkaraṇam grhṇāti tadā kiṃ karaṇam ? ātmamanah-samyogaḥ tasmīn manahparicchedye mana eva karaṇam iti (?) tatsambandham ca tat grhṇātīti*. Vy : 559.

25 Les quatre facteurs sont l'*ātman*, le *manas*, les organes des sens et les objets extérieurs.

Śrīdhara donne quelques précisions utiles : «Ceux qui grâce à une pratique extrême du yoga ont accumulé un *dharma* abondant, et qui, tout en n'étant plus en enstase, peuvent voir [les choses qui se trouvent normalement] hors de portée des organes de sens, [sont appelés] *viyukta*, sortis de l'enstase» (NK 198) ²⁷. Les choses subtiles, ajoute Śrīdhara, sont le *manas* et les atomes, les choses cachées sont, par exemple, le royaume des *nāga*²⁸, les choses éloignées sont les mondes de *Brahmā* ²⁹ (NK 198).

Il convient de noter que la perception yogique des atomes et du *manas* (d'autrui) apparaît aussi à cette étape, mais selon un processus différent. Si dans le cas de *yuktayogi*, les objets de structure atomique étaient connus à l'aide du seul *manas*, ici leur perception s'effectue à travers les organes des sens. Tout se passe comme si les yogis pouvaient les voir par leurs propres yeux (donc, lire les pensées d'autrui). Mais en même temps, rien n'indique que Praśastapāda avait en vue précisément de tels objets. Peut-être Śrīdhara les a-t-il ajoutés pour mettre en harmonie cette étape de perception yogique (visiblement emportée du Yoga classique) avec l'atomisme du Vaiśeṣika.

Il est évident que pour Śrīdhara le *yukta* et le *viyukta* se présentent comme deux phases différentes de l'expérience yogique liées l'une à l'autre de sorte qu'un *dharma* obtenu par les yogis au moment de l'enstase possède une force telle qu'il puisse affecter leurs capacités perceptives, même quand ils sont déjà sorti de l'enstase. On peut dire que Śrīdhara regarde la perception dite *viyukta* comme résultant de la phase suivante, dite *yukta*, au cours de laquelle les yogis ont la vision directe des catégories du Vaiśeṣika. Il nous est loisible de supposer que de cette manière il souligne l'importance cruciale de la connaissance directe des catégories par rapport au développement des capacités yogiques plus traditionnelles qui sont attestées par le Yoga classique³⁰.

26 *Viyuktānām punaś catuṣṭasannikarṣād yogajadharmānugrahasāmarthyāt sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate.*

27 *Atyantayogābhyāsopacitadharmātīśayā asamādhyavasthitā 'pi ye atīndriyaṃ paśyanti te viyuktāḥ ...*

28 Dans la mythologie hindoue, le royaume des serpents divins, ou des hommes à tête de serpent, qui se trouve dans les régions souterraines.

29 Dans la mythologie hindoue et bouddhiste, le paradis supérieur consistant en plusieurs niveaux, qui se trouve au septième ciel.

30 Cette description des objets de la perception du type *viyukta* est un écho du *Yoga Sūtra* III 25 (*pravṛttyālokaṇyāsāt sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭajñānam*). Selon ISAACSON le

Est-ce que l'interprétation de Śrīdhara correspond au point de vue de Praśastapāda ? Cela n'est pas évident, étant donné qu'il existe une autre interprétation du même passage de PB propre à Udayana : «Ceux-ci (les yogi) sont de deux types du fait qu'ils se divisent en *yukta* et *viyukta*. Parmi eux, les *yukta* [sont ceux] qui ayant retiré leurs organes des sens et ayant fixé avec attention leur *manas* sur l'objet à percevoir, effectuent une série continue d'actes de concentration. Les *viyukta* ont déjà obtenu par leur pratique extrême du yoga la suprême maîtrise et se sont débarrassés de tous les obstacles, de sorte que leur *manas* [émet] de la lumière dans toutes les directions, et il ne leur reste plus aucun but à atteindre»(Ki : 189) ³¹.

Si on compare les deux interprétations, on peut voir que Udayana, à la différence de Śrīdhara, donne sa préférence au *viyukta* en le regardant non comme une étape succédant au *yukta*, mais comme un type de yogi visiblement supérieur aux yogis du type *yukta*³². Le point de vue de Śrīdhara semble être plus proche du texte de Praśastapāda et de la logique du Vaiśeṣika classique. Cette dernière implique que la vision directe des catégories Vaiśeṣika est d'une importance cruciale. On peut supposer que l'expérience yogique du type *viyukta* a été rajoutée en vue de reproduire le schéma du Yoga classique selon lequel les pouvoirs supranormaux appelés *siddhi* ne sont que dérivés secondaires de l'enstase.

Mais quel est donc le mécanisme de ce type de *yogipratyakṣa*? Si le premier type, *yukta*, est basé sur l'activité supraordinaire du seul *manas*, le deuxième doit être fondé sur l'activité supraordinaire des organes des sens qui acquièrent grâce au *dharma* produit par le yoga une capacité à percevoir à grande distance et à travers des obstacles impénétrables.

terme *sūkṣma* ne peut être qu'un emprunt aux Yoga-sūtra parce que les Vaiśeṣika utilisent le terme *aṇu* (ISAACSON 1993 : 153). Dans le Yoga classique la capacité de voir les choses subtiles, cachées et éloignées est liée aux *siddhi* – les pouvoirs magiques produits par les exercices yogiques, mais dans le PB le terme *siddhi*, comme on va le voir, est utilisé par rapport aux pouvoirs qui résultent de l'application des diverses substances et instruments magiques matériels tels qu'onguents, boulettes magiques etc.

31 *Te ca dvividhāḥ, yuktaviyuktabhedāt. Tatra yuktā indriyebhyaḥ pratyākṛtya sāksāt-kartavyavastunī ādareṇa mano vidhārya pravartamānacintāśāntānāḥ. Viyuktās tu atyantābhyāśena paramavaśīkāram āpannāvīgatāvaraṇāḥ sarvataḥ pradyotamanaso niravaśeṣitābhyāśāḥ.*

32 On peut remarquer encore que sa description de *viyukta* correspond vaguement à ce type de l'enstase qui dans la tradition du Yoga classique a reçu le nom *asamprajñāta samādhi*.

Dans deux petits passages de son texte Praśastapāda décrit deux autres cas de connaissance suprarationnelle, à savoir l'*ārṣajñāna*, la connaissance intuitive des sages ou voyants védiques (*ṛṣi*) et la vision intérieure des magiciens.

La connaissance des sages.

Donnons tout d'abord la parole à Praśastapāda : «Chez les *ṛṣi* qui suivent les règles de la tradition sacrée (*āmnāya*) par rapport aux objets suprasensibles du futur, du passé et du présent, *dharma* et autres, décrits ou non dans les textes, en fonction du contact de l'*ātman* et du *manas* et d'un *dharma* spécifique se produit une connaissance intuitive (*pratibhā*) représentant les objets susnommés en tant que tels (*yathā-artha-nivedanam*), cette connaissance est qualifiée de *ṛṣique*. Elle est caractéristique des dieux et des sages, mais parfois elle se rencontre aussi chez les gens ordinaires, par exemple, quand une jeune fille dit: 'mon coeur me souffle que mon frère viendra demain'» (PB [288])³³.

Selon Praśastapāda, la connaissance propre aux sages védiques, ou *ṛṣi* – *ārṣalakṣaṇa* constitue une espèce indépendante de *vidyā* (connaissance droite) à côté du *pratyakṣa*, perception directe, d'*anumāna*, inférence logique, de *smṛti*, mémoire, tandis que *yogipratyakṣa* est inclus dans la rubrique *pratyakṣa*. On peut en conclure que l'*ārṣajñāna* ne se réduit ni au *pratyakṣa*, ni à l'*anumāna*³⁴. Mais, en comparant l'*ārṣajñāna* au *yukta* décrit ci-dessus, on peut signaler qu'ils relèvent du même mécanisme cognitif (un contact de l'*ātman* avec le *manas* aidé par un *dharma* spécifique). Dans le cas d'*ārṣajñāna* il ne s'agit pas de l'assistance du yoga dans la production du *dharma* spécifique, mais cela n'implique pas que Praśastapāda ne l'ait pas en vue³⁵.

C'est seulement au niveau de leurs objets respectifs qu'on remarquera

33 *āmnāyavidhātṛṇām ṛṣīṇām atītānāgatavartamāneṣu atīndriyeṣu artheṣu dharmādiṣu granthopanibaddheṣu anupanibaddheṣu cātmamanasoḥ saṃyogād dharmaviśeṣāc ca yat prātibham yathārthanivedanam jñānam utpadyate tad āṛṣam ity ācakṣate. Tat tu prastāreṇa devarṣīṇām, kadācid eva laukikānām, yathā kanyakā bravīti śvo me bhrātā 'ganteti hrdayam me kathayatīti.*

34 Bhāsarvajña conteste ce point de vue, selon lequel l'*ārṣajñāna* constitue un *pramāṇa* autonome, en affirmant qu'il se ramène à une espèce du *yogipratyakṣa* (NyS : 18).

35 Selon Śrīdhara, ce *dharma* est produit par la connaissance (*vidyā*) des sages, leur pratique ascétique (*tapas*) et leur entraînement à l'enstase (*samādhi*) (NK 258).

une certaine différence entre l'*ārṣajñāna* et la perception des *yuktayogi*. Les objets de la vision des *ṛṣi* védiques sont plus traditionnels, du genre de ceux dont la connaissance est toujours attribuée aux sages indiens – des objets du futur, du passé et du présent, *dharma* et ainsi de suite. On s'aperçoit que la manière de présenter ces objets est différente de celle qu'on trouve dans le cas de *yukta*.

Les *ṛṣi* védiques sont réputés être des personnes semi-divines³⁶ qui peuvent avoir une vision directe des choses et des êtres à travers l'espace et le temps. En ce sens, leurs capacités cognitives sont supérieures à celles des yogis décrits par Praśastapāda. Ces derniers ne peuvent les exercer que dans l'univers actuellement présent et par rapport aux choses actuellement existantes. Mais bien que la connaissance *ṛṣique* se produisait de la même façon que la perception yogique, c'est-à-dire, à l'aide d'un contact entre le *manas* et l'*ātman* sans participation des organes des sens, l'expérience visionnaire des *ṛṣi*, selon la description de Praśastapāda, portait sur d'autres choses que les catégories Vaiśeṣika.

Il me semble que l'*ārṣajñāna* a été conçu spécialement pour incorporer dans le cadre du Vaiśeṣika l'image des sages mythiques dont les visions exposées dans les textes et rapportées par la tradition védique n'avaient aucun rapport avec les catégories Vaiśeṣika. Cependant, en considérant la connaissance intuitive (*pratibhā*) comme propre aux personnes extraordinaires, Praśastapāda n'exclut pas des cas de prémonition, pour ainsi dire, ordinaires. L'exemple cité par lui de la jeune fille qui pressent l'arrivée de son frère est discuté par Śrīdhara. Pour lui la *pratibhā* doit être considérée comme véritable (*pramāṇa*), parce qu'elle n'est ni douteuse (*samśaya*), ni fausse (*viparyaya*). Pour qu'elle soit douteuse on aurait besoin de deux perceptions contradictoires (comme par exemple dans le cas de l'homme que l'on risque de prendre pour un poteau) – or celles-ci sont absentes ici; pour qu'elle soit fausse le frère ne devrait jamais arriver, mais s'il arrive, le pressentiment de la jeune fille s'avère justifié (NK: 258). Voilà des raisons (explicitement rationnelles) pour prouver le caractère autonome et véritable de l'intuition (dans le cas des *ṛṣi* une telle question

36 Pour Praśastapāda, le corps des gens ordinaires est produit d'une matrice (*yonija*) et à l'aide du *dharma* et de l'*adharma*, autrement dit, il est un résultat de leurs mérites et démérites dans leurs vies précédentes, tandis que le corps des *ṛṣi* résulte uniquement du *dharma* et n'est pas né d'une matrice (*ayonija*), il est donc parfait et leurs organes cognitifs doivent aussi être parfaits, d'où découle le caractère spécial de leur connaissance (PB [31]).

n'a pas même surgi, ce qui est complètement naturel étant donné leur autorité dans la tradition indienne) ³⁷.

Vision magique.

Passons donc à la description d'une vision intérieure produite à l'aide des pouvoirs magiques appelés *siddhi*. Praśastapāda s'exprime en ces termes: «La vision des *siddha* (les «parfaits», ou «magiciens») n'est pas de l'ordre de la connaissance (*jñāna*). Pourquoi? Cette vision précédée par un effort est propre aux visionnaires possédant des pouvoirs extraordinaires qui sont les résultats de l'application d'onguents magiques pour les yeux (*añjana*), les pieds (*pādalepa*), de l'utilisation de l'épée (*khaḍga*), des boulettes magiques (*gulikā*); cette vision exercée par rapport aux choses fines, cachées et éloignées n'est qu'une espèce de perception. En ce qui concerne la vision des résultats des bonnes et mauvaises [actions] des êtres vivants au ciel, dans l'espace intermédiaire et sur terre en fonction des déplacements des corps célestes interprétés comme autant de signes, cette vision n'est qu'un type particulier de l'inférence logique. Cependant la vision du *dharma* etc. indépendante de tout signe relève soit de la perception, soit de l'intuition.» (PB [289])³⁸.

Le fragment donne alors lieu à une polémique de Praśastapāda contre ceux qui affirment que la vision magique est une espèce de *jñāna*. Ici le terme *jñāna* est utilisé au sens de connaissance intuitive, comme dans le cas de l'*ārśajñāna*. L'idée défendue par Praśastapāda est que le *siddha-darśana* est une sorte de perception, mais non pas d'intuition.

Mais s'agit-il de la perception yogique? On serait tenté de répondre à la fois oui et non. Oui, en ce sens qu'il s'agit d'une perception, sans doute, extraordinaire, comme celle des yogis sortis de l'enstase, mais néanmoins non, en ce sens que les pouvoirs magiques (*siddhi*) sont obtenus, comme il

37 Parmi les auteurs du Vaiśeṣika et du Nyāya ce fut Jayanta qui essaya de prouver d'une façon systématique que l'intuition constitue une espèce autonome de connaissance droite (NM Prātibhājñāna-nirūpaṇam : 97-100).

38 *Siddhadarśanam na jñānāntaram. Kasmāt? Prayatnapūrvakam añjanapādalepa-khaḍgagulikādisiddhānām drśyadraṣṭṛñām sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭeṣv artheṣu yad darśanam tat pratyakṣam eva. Atha divyāntarīkṣabhaumānām prāṇinām grahana-kṣatrasaṃcārādinimittam dharmādharmavipākadarśanam iṣṭam tad apy anumānam eva. Atha liṅgānapekṣam dharmādiṣu darśanam iṣṭam tad api pratyakṣārśayor anyatarasminn antarbhūtam.*

est décrit, non par des exercices de yoga, mais par des moyens pour ainsi dire extérieurs: application d'onguents magiques etc. Ce n'est donc pas par hasard que Praśastapāda ne mentionne pas un quelconque *dharma*. Peut-être voulait-il dire que l'efficacité des onguents ne reposait en aucune manière sur un *dharma*³⁹.

On peut supposer que les onguents et autres objets magiques transfèrent leurs pouvoirs à ceux qui les utilisent correctement. Mais ce pouvoir est également artificiel et strictement limité. En appliquant l'onguent sur les yeux on peut renforcer la capacité de la vue, on peut voir les choses éloignées, cachées etc., mais un simple regard n'équivaut pas à une vision authentique. Les yeux sont juste un instrument, un moyen, tandis que le vrai agent de la vision c'est toujours l'âme. Il est évident qu'on ne peut pas perfectionner une âme avec l'application d'onguents sur le corps. Mais dans l'histoire du yoga l'utilisation d'onguents et même de drogues n'est pas tout à fait inconnue. Néanmoins, l'exhibition des pouvoirs magiques est condamnée aussi bien dans la tradition hindoue, que dans la tradition bouddhiste.

La perception des *siddha*, comme il est facile de le voir, comporte une certaine ressemblance avec la perception des yogis sortis de l'enstase (*viyukta*)⁴⁰. Les deux sont produites grâce aux organes de sens extérieurs, les deux ont pour objets des choses subtiles, cachées et éloignées. Mais il y a une différence entre eux, qu'on a déjà mentionnée : si les *siddhi* des yogis sortis de l'enstase résultent de cette enstase, les *siddhi* des magiciens sont obtenues par des moyens pour ainsi dire superficiels, tels qu'onguents etc.

Dans la tradition du yoga classique de Patañjali, les yogis qui sont passés par les différentes phases du perfectionnement débouchant sur le *samādhi* ultime obtiennent les différentes sortes de *siddhi* qui ne sont que l'effet secondaire du perfectionnement. Par rapport aux états non yogiques, les *siddhi* sont l'indice d'un progrès spirituel, mais ces pouvoirs peuvent devenir des obstacles pour les yogis qui veulent atteindre la dissolution dans l'état supérieur.

39 En parlant des *siddha*, Śrīdhara, comme Praśastapāda, ne mentionne ni le yoga, ni le *dharma* produit par le yoga. Il dit simplement que la vision des *siddha* est dépendante des organes des sens, raison pour laquelle elle est appelée perception (NK: 259).

40 Dans la tradition tardive l'*ārśajñāna* a été identifié comme appartenant au *yuktayogi*, tandis que *siddhajñāna* a été attribué aux *viyuktayogi* (commentaire sur *Vaiśeṣika Sūtra* de Jayanārāyana Tarka Pañcānana dans VSS, ed. by Jayanārāyana Tarka Panchānana, Calcutta 1861. Bibliotheca Indica vol.34).

Praśastapāda et Śrīdhara gardent le silence à propos des *siddhi* obtenues à l'aide du yoga, comme par exemple l'omniscience ou l'omnipotence⁴¹. Les objets magiques cités par Praśastapāda ne sont pas mentionnés dans le yoga classique⁴², mais on les trouve dans les textes alchimiques⁴³. Il est bien connu qu'en Inde il est presque impossible d'attribuer telle ou telle pratique du yoga uniquement à telle ou telle école car elles sont toutes transférables d'une tradition à l'autre. On peut donc facilement supposer que ces objets étaient connus dans les traditions dites populaires de magie⁴⁴.

Praśastapāda signale aussi un autre type de savoir qui peut être regardé comme supraordinaire – «la vision des résultats des bonnes et mauvaises [actions] des êtres vivant au ciel, dans l'espace intermédiaire et sur terre en fonction des déplacements des corps célestes etc.». En d'autres termes, c'est l'astrologie, qui représente pour lui une variété de l'inférence⁴⁵. Ainsi donc, l'astrologie est pour nos auteurs un savoir purement rationnel.

41 La question de l'omniscience a été discutée par des auteurs tel que Jayanta et Vallabha.

42 Si on jette un regard sur la liste des facteurs induisant les *siddhi*, il est évident que Praśastapāda ignore ou prétend ignorer la tradition du yoga classique de Patañjali selon laquelle les *siddhi* sont redevables aux facteurs suivants: la prise d'un autre corps, les drogues, les formules (*mantra*), l'ascèse et l'enstase (*samādhi*) (YS IV.1).

43 Par exemple, l'*añjana*, dans les textes alchimiques, est compris comme un onguent à base d'antimoine qui peut renforcer la vision ou l'olfaction, *pādalepa* – un autre onguent, cette fois pour les pieds, qui confère à l'alchimiste le pouvoir de voler, *gulikās* ou *guṭikās* – pilules à base de mercure destinées à renforcer les pouvoirs de l'organisme (Voir WHITE 1996: Index; LESSING & WAYMAN 1978: 220).

44 La distinction entre les yogis et les magiciens en Inde n'est pas tout à fait définie. Selon Mircea ELIADE: «Malgré les réserves de Patañjali et des autres formes du yoga touchant les *siddhi*, l'assimilation du yogin au magicien était presque inévitable. Car pour les esprits non avertis, la confusion était facile entre la délivrance et la liberté absolue, entre le *jīvan-mukta* («délivré dans la vie») et le magicien «immortel» qui avait accès à toutes les expériences sans en supporter les effets karmiques» (ELIADE 1960: 293).

45 L'inférence dans la logique indienne est comprise comme la connaissance de quelque chose d'inobservable obtenue sur la base d'un signe observable (*liṅga*), dont la concomitance avec le signifié a été constamment observée, par exemple, la présence du feu caché par la montagne est inférée sur la base d'une fumée qui s'élève dans l'air.

46 *Yadi dharmādidarśanam indriyajam tadā pratyakṣam. Athendriyānapekṣam tad-ārṣam ity arthaḥ.*

La vision du dharma.

De plus, Praśastapāda mentionne que «la vision de *dharma* etc. indépendante de tout signe relève soit de la perception, soit de l'intuition». Par *dharma* il peut désigner soit l'ordre moral, soit le mérite soutenant cet ordre. Par «etc.», selon les commentateurs, il entendait l'*adharma* ou démerite et les *bhāvanā* (les impressions mentales). Śrīdhara explique que dans le cas où la vision de *dharma* etc. s'effectue à travers les organes des sens, elle appartient à la perception et que si elle ne dépend pas des organes des sens, elle est intuitive (*ārṣa*)(NK 259).⁴⁶

Mais la question se pose de savoir de quelle perception il s'agit. Praśastapāda lui-même a défini le *dharma* etc. comme *atīndriya*, hors de la portée des organes des sens⁴⁷. Qui plus est, le *dharma* et l'*adharma* ainsi que les *bhāvanā* (les impressions mentales) ne sont pas mentionnés parmi les qualités perçues même par le *manas*, qui est un des organes des sens. Cela veut bien dire qu'ils ne sont même pas accessibles à la perception yogique, si celle-ci est comprise comme réalisée à travers le *manas*⁴⁸. Il ne reste donc qu'une seule possibilité – le *dharma* constitue l'objet de l'intuition (*pratibhā* ou *ārṣajñāna*). Ainsi, parmi les deux options proposées par nos auteurs pour qualifier la vision du *dharma*, il n'y en a qu'une seule qui peut être valable.

La connaissance directe des *antyaviśeṣa*.

Le sujet de la connaissance yogique surgit encore une fois presque à la fin

47 Voir le chapitre sur le *dharma* (PB [308]) et aussi le chapitre sur la communauté des qualités – le *sādharmya prakaraṇa* (PB[94])

48 Parmi les auteurs du Nyāya-Vaiśeṣika, c'est Jayanta qui admettait la possibilité d'une perception yogique du *dharma* à travers le *manas*. Voici un exemple de son raisonnement: «Quand un sage médite (*dhyāyatām*) sur le *dharma* et exerce une contemplation (*bhāvanā*) constante sur lui de la même façon qu'un amant ne cesse de penser à sa maîtresse, son *manas* devient l'instrument de la connaissance du *dharma*. La fondement de la possibilité de cette intuition est le fait que le *manas* est capable de percevoir n'importe quel objet sans exclusion et il n'existe aucun objet dans le monde qui puisse éviter sa pénétration» (*manaḥkaraṇakam jñānam bhāvanābhyāsa-sambhavam, bhavati dhyāyatām dharṁ kāntādāv iva kāmīnam. Mano hi sarva-viśayaṁ na tasyāviśayaḥ kaścid asti, abhyāsaśāc cātīndriyeṣv apy artheṣu pari-sphuṭāḥ pratibhāsāḥ prādurbhavantō dṛśyante.* – NM 97).

du PB en liaison avec les *antyaviśeṣa* – les ultimes principes de l'individualité des choses.

Le *viśeṣa* est l'une des six catégories du Vaiśeṣika . Elle fait pendant à la catégorie du *sāmānya*. Ce couple de notions est toujours traduit par «traits communs (*sāmānya*) et particuliers (*viśeṣa*)». Dans chacune de ces catégories on peut distinguer deux niveaux: supérieur (*para*) qui relève des principes fondamentaux du système et inférieur, dépendant du premier (*apara*). Dans la catégorie de *sāmānya* (traits communs) le niveau supérieur (*parasāmānya*) correspond à la notion de *sattā* (l'être), c'est-à-dire à l'universel le plus général, englobant tout ce qui existe. Le niveau inférieur (*aparasāmānya*) est corrélatif à la notion du genre qui peut toujours être considéré comme l'espèce (*viśeṣa*) d'un autre genre plus vaste. En ce sens il coïncide avec le niveau inférieur du *viśeṣa*, ce qui est souvent rendu par le terme *sāmānya-viśeṣa* ou l'universel spécifique. Ainsi, la notion de substance (*dravya*) est-elle un genre par rapport à ses espèces, comme par exemple terre, feu, vent etc., mais en même temps elle est l'espèce d'un genre plus général, à savoir celui de l'être (*sattā*).

Dans la catégorie du *viśeṣa*, le niveau supérieur est constitué par les *antyaviśeṣa* – particularités ultimes inhérentes aux atomes, à l'*ākāśa*, au temps, à l'espace dimensionnel, à l'*ātman* et au *manas* et responsables, en dernière analyse, de l'individualité et de la diversité des choses que nous percevons autour de nous. Voici le texte de Praśastapāda : «De même que chez les gens pareils à nous s'observe une connaissance distinctive par rapport à [un des membres de la classe] des bovins: 'ce bovin blanc à la démarche rapide, à la bosse protubérante et porteur d'une grosse cloche', opérée sur la base d'une similitude des formes, des qualités, des mouvements et de la conjonction des parties du corps [caractéristiques de la classe des bovins] en tant que distincte [de la classe] des chevaux etc., de même les yogis – qui sont différents de nous –, lorsqu'ils ont affaire aux atomes éternels, semblables par leurs formes, leurs qualités et leurs mouvements aux *ātman* libérés et aux *manas*, (produisent), par rapport à ces divers substrats, une connaissance opérant par exclusion, du type: 'celui-ci est différent de celui-là'. Pour rendre compte d'une telle connaissance – ainsi que de la recognition identifiant un atome comme 'le même' en dépit de la distance dans le temps et l'espace – il n'y a pas d'autre cause instrumentale possible que les *antyaviśeṣa* (PB [370])⁴⁹.

49 *Yathāsmadādīnām gavādiṣv aśvādibhyas tulyākṛtiḡṇakriyāvayavasam̐yoganimit̐tā*

Autrement dit, les yogis grâce aux *antyaviśeṣa* peuvent voir la spécificité de choses ayant les mêmes formes, les mêmes qualités et accomplissant les mêmes actions, par exemple, des atomes éternels, des *ātman* libérés et des *manas*. Cette vision leur permet de juger: «ceci est une substance particulière», «cela est une âme particulière» et de reconnaître un certain atome etc. comme celui-là même qu'on a vu dans un autre temps et en un autre lieu etc.

Praśastapāda se réfère ensuite à deux objections à l'introduction des *antyaviśeṣa* présentées par des adversaires anonymes. Commençons par la première : «Cependant, si les yogis sans le secours de l'*antyaviśeṣa* mais grâce à un *dharma* né du yoga peuvent obtenir soit la notion de l'exclusion, soit la reconnaissance, dans ces conditions, à quoi sert [l'*antyaviśeṣa*] ?» «Il n'en va pas ainsi»- répond Praśastapāda. – «De même que le *dharma* né du yoga ne peut pas susciter une notion de blanc en rapport à une chose non blanche ou l'expérience de reconnaissance en rapport à ce qui n'a été jamais vu, même si une telle [expérience] se produisait elle serait fausse. De même ici sans l'*antyaviśeṣa* chez les yogis, même s'ils possèdent le *dharma* né du yoga, ni la connaissance distinctive ni la connaissance réognitive ne peuvent se produire» (PB [271])⁵⁰.

L'objection revient donc à la supposition que la connaissance distinctive des substances ultimes peut être l'effet direct d'un *dharma* né du yoga sans médiation de l'*antyaviśeṣa*. Selon Praśastapāda, pour que cette connaissance ait lieu, son objet doit déjà exister, le *dharma* né du yoga ne peut aider à comprendre ce qui n'existe pas. Par exemple, si un bovin n'est pas blanc, aucune perception yogique ne découvrira la blancheur en lui. Si donc les yogis aperçoivent une distinction entre des atomes, cette distinction doit exister à titre indépendant.

Mais l'adversaire présente une deuxième objection à laquelle se réfère

pratyayavyāvṛttir dr̥ṣṭā gauḥ śuklaḥ śighragatīḥ pīnakakudmān mahāghaṇṭa iti. Tathāsmadviśiṣṭānāṃ yogināṃ nityeṣu tulyākṛtiguṇakriyeṣu paramāṇuṣu muktātma-manāḥsu cānyanimittāsambhavād yebhyo nimittebhyaḥ pratyādhāraṃ vilakṣaṇo 'yam vilakṣaṇo 'yam iti pratyayavyāvṛttiḥ, deśakālaviprakarṣe ca paramāṇau sa evāyam iti pratyabhijñānaṃ ca bhavati, te 'ntyaviśeṣāḥ.

50 *Yadi punar antyaviśeṣam antareṇa yogināṃ yogajād dharmād pratyayavyāvṛttiḥ pratyabhijñānaṃ ca syāt tataḥ kiṃ syāt ? Naivam bhavati. Yathā na yogajād dharmād aśukle śuklapratyayaḥ saṃjāyate atyantādr̥ṣṭe ca pratyabhijñānaṃ, yadi syān mithyā bhavet, tatthehāpy antyaviśeṣam antareṇa yogināṃ na yogajād dharmāt pratyayavyāvṛttiḥ pratyabhijñānaṃ vā bhavitum arhati.*

Praśastapāda : «Si vous demandez pourquoi dans le cas des atomes la différenciation ne se construit pas directement à partir d’eux-mêmes comme dans le cas des *antyaviśeṣa* ...» (PB [372])⁵¹. Autrement dit, les atomes pourraient se distinguer de la même façon que le font les *antyaviśeṣa*, à savoir grâce à une capacité de distinction inhérente à leurs propres substrats (*svāśrayaviśeṣakatvād*) (PB[369]).

A cette remarque qui nous paraît tout à fait justifiée (pourquoi multiplier les entités au-delà du nécessaire ?)⁵² la réponse de Praśastapāda est la suivante : «Non, parce que [les atomes] sont identiques». Ici nous tombons sur une expression énigmatique «*tādātmyāt*», «du fait de l’identité de cela [des atomes]». Les atomes sont-ils vraiment identiques ? Selon les Vaiśeṣika, il y a quatre classes d’atomes en plus du *manas* qui se distinguent par leur qualités, mais à l’intérieur d’une classe tous les atomes possèdent les mêmes qualités (*guṇa*)⁵³.

Donc on peut supposer que par «*tādātmyāt*» Praśastapāda précise que dans le cas en question il s’agit uniquement des atomes appartenant à une même classe. Il affirme en effet que les yogis voient les atomes comme quelque chose d’individuel, ce qui leur permet de formuler des jugements concernant soit leur distinction mutuelle, soit leur identité individuelle à travers différentes conditions spatio-temporelles. On voit bien ici que la notion d’*antyaviśeṣa* ne comporte pas seulement l’idée de distinction ou de diversité, mais aussi celle de l’identité d’un objet à travers le temps et l’espace. Autrement dit, l’*antyaviśeṣa* s’approche de *prthaktva* (séparation ou individualité) qui traduit la notion d’une existence séparée⁵⁴.

Ensuite Praśastapāda développe un autre raisonnement (toujours en vue de justifier l’introduction des *antyaviśeṣa*) : «Dans le cas [des atomes] qui sont identiques, la connaissance [discriminative] doit avoir une autre cause instrumentale [que la connaissance directe de leurs propre substrats], de même que pour des cruches leur connaissance est née d’une lampe, alors

51 *Antyaviśeṣeṣv iva paramāṇuṣu kasmān na svataḥ pratyavyāvṛttiḥ kalpyata iti cet.*

52 La même objection contre l’introduction des *antyaviśeṣa* a été soulevée ultérieurement dans le Navya Nyāya.

53 Par exemple, les atomes de terre possèdent la même odeur, le même goût, la même couleur et le même toucher ; les atomes de l’eau – le même goût, la même couleur et le même toucher ; les atomes du feu – la même couleur et le même toucher et les atomes du vent – le même toucher.

54 Il faut dire que *prthaktva*, étant une qualité, a un statut tout à fait différent de celui du *viśeṣa* qui est une catégorie, mais il est impossible d’entrer ici dans les détails.

que pour la lampe elle-même celle-ci ne vient pas d'une autre lampe. De même que la viande de bovin, de cheval etc. est impure par elle-même et que d'autres choses deviennent impures par leur contact avec celle-ci, de même ici une connaissance distinctive se produit elle-même relativement aux *antyaviśeṣa*, parce que c'est là leur essence, mais par rapport aux atomes etc. [elle] se produit grâce à leur contact avec ceux-là [les *antyaviśeṣa*]»(PB [372])⁵⁵.

Nous sommes ici en présence d'une formulation très nette du principe qui a été nommé ultérieurement *parataḥ prāmāṇya* «la validité des moyens de connaissance droite à partir d'une autre chose» et qui a été opposée au principe du *svataḥ prāmāṇya*, ou la «validité autonome des *pramāṇa*». Praśastapāda projette ce principe sur le plan ontologique en distinguant deux sortes de choses – celles qui se définissent à partir d'elles-mêmes, comme l'impureté d'une viande; celles qui se définissent à partir d'autre chose au moyen d'un contact avec les premières, comme par exemple, l'objet devenant impur par contact avec la viande impure d'un bovin. Selon Praśastapāda, les *antyaviśeṣa* appartiennent à la première catégorie, les atomes (les *ātman*, etc.) – à la deuxième.

Cela veut dire que les *antyaviśeṣa* en constituant les unités ultimes de distinction et d'identité ne renvoient plus à aucune différence réelle. Donc, la différence entre les substances éternelles se réduit au fait qu'elles possèdent des existences individuelles séparées et que c'est uniquement cette individualité qui les rend distinctes malgré leur identité d'essence (*tādātmya*) à l'intérieur de leur propre espèce. En même temps, les *antyaviśeṣa* ne sont pas distincts entre eux grâce à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes, ce qui pose une barrière à la régression à l'infini (*anavasthā*).

Il semblerait que Praśastapāda ait suivi ici la même logique tacite que celle rencontrée dans ses raisonnements sur les autres caractéristiques des substances permanentes, par exemple, sur la dimension (*parimāṇa*) des atomes qui s'appelle «circonférence» (*parimaṇḍala*). Selon notre reconstruction, si on prend la dimension d'un atome pour unité de mesure, celle-ci mesurant toute chose, ne peut jamais être mesurée par aucune autre

55 *Na tādātmyāt. Ihātadātmakeṣv anyanimittaḥ pratyayo bhavati, yathā ghaṭādiṣu pradīpād, na tu pradīpe pradīpāntarād. Yathā gavāśvamāṃsādīnām svata evāśucitvaṃ tadyogād anyeṣāṃ tatthehāpi tādātmyād antyaviśeṣeṣu svata eva pratyayavyāvṛttis tadyogāt paramāṇvādiṣv iti.*

mesure (LYSSENKO 1996 : 145). Dans le cas de l'*antyaviśeṣa* on se trouve face à la même situation. On peut considérer celui-ci comme un étalon de mesure de toutes les distinctions, la condition même de possibilité de la connaissance discriminative. Cela impliquera qu'on ne peut plus attribuer aux *antyaviśeṣa* aucun *viśeṣa* concret, autrement dit, les spécificateurs ultimes ne sont plus spécifiés par aucune autre spécification. Ainsi l'*antyaviśeṣa* est dépourvu de tous les *viśeṣa* de la même façon que la dimension de l'atome appelée *parimaṇḍala* est elle-même dépourvue de toute autre dimension.

Ici on peut voir que par la notion d'*antyaviśeṣa* Praśastapāda manifeste une volonté très cohérente de construire une vision du monde à partir des principes d'atomisme et de pluralisme. Dans cette perspective atomistique du Vaiśeṣika, il est complètement logique de supposer que la diversité des choses, elle aussi, doit avoir ses causes ultimes, ou ses «atomes». En leur qualité d'«atomes» de la diversité ou de la différenciation entre les choses, les *antyaviśeṣa*, comme toutes les autres unités atomiques dans le Vaiśeṣika, présentent un caractère quelque peu ambivalent. D'un côté, ils doivent posséder la même nature que les choses composées dont ils constituent les unités atomiques, par exemple, l'atome de terre doit posséder une quantité minimale de terre, mais d'un autre côté, en tant qu'entités ultimes et imperceptibles renvoyant à un ordre plus métaphysique que physique, ils ne peuvent avoir la même nature que celle des choses perceptibles. Ainsi un atome de terre qui est dépourvu de qualités perceptibles ne peut pas représenter la terre telle que nous l'observons dans notre vie quotidienne, de la même façon que la dimension d'un atome ne peut pas nous donner l'idée de dimension telle que nous la connaissons dans notre expérience⁵⁶.

Quant aux *antyaviśeṣa*, comme nous venons de le voir, ils ne constituent en aucune manière des traits particuliers (des atomes et autres substances éternelles) susceptibles d'être perçus. L'*antyaviśeṣa* représente pour eux un principe ultime d'individuation vérifiable uniquement par la perception yogique, c'est-à-dire par la capacité des yogis de saisir la différence, par exemple, d'un atome X aperçu, disons, hier, et d'un atome Y aperçu maintenant, aussi bien que l'identité entre un atome X aperçu hier et celui aperçu maintenant⁵⁷.

56 Cette expérience, selon les Vaiśeṣika, montre que toute chose pourvue d'une dimension est divisible.

57 La mention de la capacité des yogis à distinguer entre deux atomes apparemment

Ici nous trouvons une autre justification de la perception yogique que celle donnée dans le chapitre sur le *pratyakṣa*. Là (dans le cas des *yuktayogi*) il s'agissait d'une perception des substances éternelles etc. sans qu'aucun jugement la concernant soit formulé. Ici, par contre, Praśastapāda examine non pas une perception pure, mais plutôt des actes cognitifs basés sur une telle perception – le *pratyayavyāvṛtti*, littéralement, «exclusion notionnelle» ou une connaissance que telle chose possède des caractéristiques individuelles qui la rendent différente des autres choses de la même classe, et le *pratyabhijñāna*, la reconnaissance d'une chose qu'on a vue précédemment⁵⁸. Ces deux actes, à mon avis, relèvent d'une perception que les philosophes indiens ont appelée *savikalpa*, «perception avec constructions mentales». Mais on peut remarquer qu'à la différence du *savikalpa pratyakṣa* dit ordinaire qui s'appuie sur une aperception de la forme propre des choses (*svarūpālocana*), ces actes cognitifs ont pour base une perception yogique.

Yogipratyakṣa et les deux phases de la perception ordinaire.

Nous pouvons maintenant essayer de répondre à la question posée au début de cet article, à savoir la relation de la perception yogique à la distinction entre *nirvikalpa* et *savikalpa*. La perception yogique est-elle d'un ordre supérieur à celui de *nirvikalpa* et *savikalpa pratyakṣa*? Théoriquement, chaque acte de perception doit contenir ces deux phases. Mais Praśastapāda n'entreprend aucun effort pour les mettre en accord avec la perception yogique. Nous pouvons lui poser beaucoup de questions, par exemple, peut-on dire que les deux formes de *yogipratyakṣa*, à savoir, *yukta* et *viyukta*, correspondent aux deux étapes de la perception ordinaire ? La perception yogique est-elle verbalisée ou non ?

En dépit de l'absence de réponse explicite de la part de Praśastapāda, essayons de la reconstruire à partir de ce que nous avons déjà appris de ses textes. Si nous comparons les deux formes du *yogipratyakṣa* aux deux phases de la perception ordinaire, nous remarquons qu'il n'y a de correspondance directe ni entre les deux premières (*yukta* et le *nirvikalpa*), ni entre les deux suivantes (*viyukta* et le *savikalpa*). Si la perception des

identiques se rencontre aussi dans les *Yoga sūtra* (III. 52-53).

58 Ce type d'acte mental est expliqué à l'aide des traces mentales (*bhāvanā*) produites par la première perception d'une chose (PB [304]).

yuktayogi est effectuée au moyen d'un contact entre le *manas* et l'*ātman*, le *nirvikalpa* présente un contact entre les quatre facteurs – objet, organe des sens, *manas* et *ātman*. Par contre, si le *viyukta* résulte d'un contact entre les quatre facteurs susnommés, le *savikalpa* n'en implique que deux – *manas* et *ātman*.

En ce qui concerne l'aspect verbal, il semblerait que le *yogipratyakṣa* en tant que tel, bien qu'il pourrait comporter en soi le caractère direct du *nirvikalpa pratyakṣa* et en même temps la précision et netteté du *savikalpa pratyakṣa*, ne constitue pas un jugement verbal capable de procurer une structure précise à des sensations vagues et indifférenciées, mais plutôt une aperception déterminée *a priori* (par le *dharma* né du yoga), sans être forcément revêtue d'une forme verbale. C'est-à-dire, qu'elle possède la clarté et la distinction sans recourir à une quelconque catégorisation⁵⁹. Cette dernière, au cas où elle serait effectuée, relèverait du caractère de *savikalpa pratyakṣa*. C'est ainsi, à mon avis, qu'on peut interpréter l'idée de Praśastapāda concernant la connaissance distinctive (*pratyayavyāvṛti*) et recognitive (*pratyabhijñā*) par rapport aux atomes et autres substances imperceptibles. En conséquence, ces deux types d'actes cognitifs, tout en appartenant au *savikalpa pratyakṣa*, expriment directement le contenu du *yogipratyakṣa*.

Mais s'il en va ainsi, il n'est pas évident que les Vaiśeṣika aient conscience que l'admission du caractère verbalisable de la perception yogique pose d'autres problèmes. Les témoignages des yogis sur leur expérience comportent-ils pour celui qui ne pratique pas le yoga la même valeur de connaissance directe que pour eux-mêmes ? Pour les gens «comme nous», qui ne sont pas des yogis, les observations de ceux-ci basées sur leur expérience «enstatique» des catégories du Vaiśeṣika ne peuvent être autre chose qu'*āptavacana*, ou «témoignage d'une personne digne de confiance». Ce dernier est considéré dans le Vaiśeṣika comme une espèce d'inférence logique (*anumāna*), donc de connaissance indirecte. Voilà une contradiction qui, à notre connaissance, n'a guère été remarquée ni par les Vaiśeṣika, ni par les indianistes.

59 Il me semble possible de comparer la vision du type *yukta*, ou enstatique, à l'intuition intellectuelle comme on l'a comprise en Occident, tandis que *viyukta* est comparable, à mon avis, à tous les types de vision supra-ordinaire connus en Occident, comme par exemple la clairvoyance, la télépathie etc.

La perception yogique et la délivrance.

Ce que mérite notamment notre attention c'est le fait que ni Praśastapāda, ni Śrīdhara ne parlent explicitement du *yogipratyakṣa* en rapport avec la délivrance (*niḥśreyasa*, *mokṣa*). Dans sa description de la délivrance⁶⁰ Praśastapāda ne mentionne même aucun exercice de *yoga*, par contre, il dit que l'homme qui cherche la connaissance véritable des choses va chez un maître (*ācārya*) qui lui apprend les six catégories du Vaiśeṣika. C'est cette connaissance qui fait disparaître son ignorance en le dégageant de toutes ses affections et en faisant que ni le *dharma*, ni l'*adharma*, produits dans ses vies précédentes ne surgiront plus etc.(PB [319]).

On a l'impression que Praśastapāda a déjà «oublié» tout ce qu'il a dit par rapport au *yogi pratyakṣa* en tant que connaissance directe des catégories du Vaiśeṣika. Est-ce que de cette manière il prive le yoga de sa capacité libératrice en le faisant passer sur le plan purement mondain ? Les pouvoirs extraordinaires que développent les yogis au cours de leurs exercices sont destinés à augmenter leurs capacités de perception dans le monde, et leurs intuitions dans les sciences (*śāstra*) y compris celle du Vaiśeṣika. De quelle façon ces pouvoirs pourraient contribuer à obtenir la délivrance ne l'intéresse guère⁶¹.

Conclusion.

On peut se poser la question de savoir pourquoi les Vaiśeṣika en dépit de tout leur rationalisme introduisent le *yogipratyakṣa*. Est-ce que cela a été conditionné par le développement interne de cette école ou seulement par le désir de nos auteurs de n'être pas en arrière des autres systèmes philosophiques? Selon WEZLER, le *yogipratyakṣa* a été pour les Vaiśeṣika

60 Par *mokṣa* les Vaiśeṣika entendent la cessation de la réincarnation et l'absence de souffrance. Ils définissent cet état d'une façon purement négative, presque comme les bouddhistes définissent leur *nirvāṇa*. Et leur motivation pour obtenir le *mokṣa* était quasiment la même que celle des bouddhistes, c'est-à-dire celle de couper court à la souffrance (*duḥkha*).

61 C'est Śrīdhara qui ajoute qu'après avoir acquis la connaissance verbale des six catégories l'aspirant du Vaiśeṣika passe au *śravaṇa* – la pratique de l'audition des doctrines, *manana* – la réflexion sur ces doctrines étudiées, *nididhyāsana* – la méditation constante sur elles et, enfin, il obtient la perception directe des six catégories (*pratyakṣa*) (NK: 282).

une manière de retourner contre leurs adversaires leurs propres armes: «Votre *yogipratyakṣa* est en fait une autre moyen de confirmer la vérité de notre propre système» (WEZLER, 1982: 669).

Mais pour pouvoir dire cela, les Vaiśeṣika doivent, à mon avis, justifier d'abord le statut du *yogipratyakṣa* notamment du point de vue de leur propre système épistémologique. Etant donné que dans un système rationaliste et réaliste comme celui du Vaiśeṣika, toute connaissance a pour base avant tout la perception, donc, le contact direct entre les objets et les organes des sens, c'est dans le cadre de la perception qu'il a fallu inscrire l'expérience yogique en accordant au *manas* le statut d'un organe des sens. De cette manière le principe du contact cognitif n'a pas été violé. D'un autre côté, les valeurs métaphysiques du Vaiśeṣika, celles dont la découverte représente le but sotériologique de cette école, se situent au niveau des phénomènes imperceptibles, donc non-accessibles à la perception ordinaire⁶². A la différence de l'*ātman* ou du *brahman* des écoles du Vedānta et aussi du *puruṣa* du Sāṃkhya-Yoga, le niveau de la réalité primaire du Vaiśeṣika ne se présente pas comme quelque chose d'unique, de continu et d'étranger à toute différentiation. Au contraire, celui-ci comprend la multitude des diverses unités dégagées par les Vaiśeṣika dans leur analyse (nous appelons cette analyse «le mode de pensée atomistique»⁶³). C'est justement pour assurer le statut ontologique de ces unités, que les Vaiśeṣika ont cru nécessaire d'invoquer la perception yogique jouissant dans la tradition indienne d'une autorité incontestable à côté des arguments inférentiels. Ceux-ci, en effet, dans une tradition rompue à l'art de relativiser la portée des arguments logiques, pouvaient toujours être mis en doute.

Tous les textes analysés dans cet article montrent que la connaissance suprarationnelle chez Praśastapāda porte un caractère assez hétéroclite et dépourvu de toute cohérence interne. La relation entre les différents types de cette connaissance, à savoir perception yogique, connaissance des *ṛṣi* (*āṛṣajñāna*) et vision des *siddha* (*siddhadarśana*) n'apparaît pas très claire-

62 On pourrait nous objecter que la philosophie indienne tout entière consiste en une quête des valeurs éternelles dans la mesure où elle explique les choses non permanentes comme moins réelles ou même comme illusoires. Mais dans le projet Vaiśeṣika il ne s'agit ni de différents degrés de la réalité, ni de la distinction entre la réalité et l'illusion, mais d'une distinction entre la réalité primaire ou de base (*prakṛti*) et la réalité dérivée ou plutôt construite.

63 Pour la description du mode de pensée atomistique voir: LYSENKO 1994.

ment. Tout semble indiquer que la connaissance suprarationnelle a été introduite par Praśastapāda pour les besoins de la cause, c'est-à-dire pour justifier un certain nombre de présupposés ontologiques Vaiśeṣika, comme par exemple, l'existence des atomes, du *manas*, de l'*ātman*, des universaux, des *antyaviśeṣa* etc., aussi bien que pour intégrer dans le Vaiśeṣika différents types d'expérience transcendante reconnus dans la tradition indienne comme celle des *ṛṣi* ou des *siddha*. Dans le Vaiśeṣika postérieur à Praśastapāda ce type de connaissance, tout en demeurant marginal, n'en constitue pas moins une option ouverte en parallèle au développement de la connaissance rationnelle.

TEXTES ET ABREVIATIONS

Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa. Ed. by Pandit Śrī Sūrya Nārāyaṇa Śukla. KSS No. 106, Benares, 1936.

Nyāyasāra of Bhāsarvajña. With the Commentary Padapañcika of Vāsudeva Sūri. Ed. by K.Sāmbaśiva Shāstri. TSS N° 109, Trivandrum 1931.

Praśastapādabhāṣyam by Praśasta Devāchārya with Commentaries (up to Dravya) Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya (to the end). Ed. Gopinath Kavirāj. CSS 61. Benares 1934-1931.

Praśastapādabhāṣyam of Praśasta Devācārya with commentaries (up to Dravya) Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya. Ed. by M.M.Gopīnath Kavirāj and Panditrāj Dhundhirāj Shāstri. CSS N° 61, Varanasi 1983.

Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya. Ed. by Jitendra S. Jetly. GOS N° 154. Oriental Institute, Baroda 1971.

Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara. Ed. by Vindhyesvari Prasad Dvivedin. India: Śrī Satguru Publications, 1984 (première édition 1895).

Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Ed. by Muni Śrī Jambuvijayaji. GOS N° 136. Oriental Institute, Baroda 1961.

Vaiśeṣika sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śaṅkara Miśra and Extracts from the Gloss of Janārāyaṇa. Together with Notes from the Commentary of Candrakānta and an Introduction by the Translator. Sanskrit Text and English Translation of Nandalal Sinha. Sacred Books of the Hindus. Vol. VI. Allahabad: Indian Press, 1911 (reprint Delhi: S.N. Publications, 1986).

Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya. Ed. by J. Bronkhorst and Yves Ramseier. Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

Yogasūtra of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa and the Tattvavaiśārādī of Vācaspatimiśra. Ed. by Ram Sankar Bhattacharya. Varanasi, 1963.

Ki = *Kiraṇāvalī*

NK = *Nyāyakandalī*

NM = *Nyāyamañjarī*

NyS = *Nyāyasāra*

PB = *Praśastapāda bhāṣya*

Vy = *Vyomavatī*

VSC = *Vaiśeṣika sūtra* avec le commentaire de Candrānanda

VSS = *Vaiśeṣika sūtra* avec le commentaire de Śankaramiśra

YS = *Yoga sūtra*

BIBLIOGRAPHIE

BIARDEAU M. 1964. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique.* Paris: Mouton & CO.

ELIADE M. 1960. *Le yoga: immortalité et liberté.* Paris: Payot.

FADDEGON B. 1918. *The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts.* Amsterdam: Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N.R. 18,2.

HALBFASS W. 1992. *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology.* SUNY Press, Albany N.Y.

HATTORI M. 1968/1969. Two Types of Non-qualificative Perception. *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens: Festschrift für Erich Frauwallner. Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens*, Band 12-13, p. 161-169.

ISAACSON H. 1990. *A study of Early Vaiśeṣika Teachings on Perception.* (M.A. Thesis), Groningen.

ISAACSON H. 1993. Yogic perception (*yogipratyakṣa*) in Early Vaiśeṣika.- *Studien zur Indologie und Iranistik* 18, 139-160.

LESSING F.D. and WAYMAN A. 1978. *Introduction to the Buddhist Tantric System. Translated from Mkhas Grub Rje's.* Motilal Banarsidass, Delhi.

LYSSENKO V. 1994. "Atomistic Mode of Thinking as Exemplified by the Vaiśeṣika Philosophy of Number". *Asiatische Studien. Etudes Asiatiques*. XLVIII.2: 781-806.

LYSENKO V. 1996. La doctrine des atomes (*aṇu*, *paramāṇu*) chez Kaṇāda et Praśastapāda. Problèmes d'interprétation. *Journal asiatique*. Tome 284, N° 1, p. 137-158.

SCHMITHAUSEN L. 1970. Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Praśastapāda . *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens*. Band 14, p. 125-129.

WEZLER A. 1982. "Remarks on the Definition of "Yoga" in the *Vaiśeṣika Sūtra*", *Indological and Buddhist Studies. Volume in honour of Professor J.W. de Jong on his sixtieth birthday*. Ed. by L.A. Hercus et. al. Canberra. p. 643-686.

WHITE D.G. 1996. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. The University of Chicago Press, Chicago and London.