

JOHANNES BRONKHORST

CATÉGORIES DE LANGUE ET CATÉGORIES DE PENSÉE EN INDE

(publié in: *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*. Ed. François Chenet. Paris: L'Harmattan. 2005. Pp. 69-78)

Le thème de cette conférence, et de ce colloque en général, suscite quelques réflexions préliminaires. Les deux expressions “catégories de langue” et “catégories de pensée” sont ambiguës, peut-être l'organisateur du colloque a-t-il même voulu qu'elles soient ambiguës. Dans le cas de l'Inde, les “catégories de langue” sont-elles les “vraies” catégories du sanscrit (ou d'une autre langue indienne) ou les catégories que les linguistes indiens ont attribuées au sanscrit ou lui ont même surimposées? Et les “catégories de pensée” sont-elles les catégories qu'utilisent les penseurs indiens, peut-être sans le savoir, ou plutôt les catégories qu'ils attribuent à la pensée?

N'étant ni linguiste ni psychologue, je ne sais pas quelles sont les vraies catégories du sanscrit, ni celles qui caractérisent la pensée indienne. C'est dommage, parce que la question de savoir quelles sont les vraies catégories de langue et catégories de pensée en Inde me semble extrêmement intéressante, et la preuve d'un parallélisme entre elles (si une telle preuve était possible) devrait nous intéresser tous. Mes limitations personnelles, je le répète, m'obligent à me concentrer sur l'autre question liée au thème de ce colloque, question beaucoup moins ambitieuse, à savoir: quelles sont les catégories que les différents penseurs indiens eux-mêmes ont attribuées à la langue et à la pensée?

Je dis “les catégories que les penseurs indiens ont attribuées à **la** langue”, au singulier. C'est qu'une grande partie des penseurs qui nous intéressent ont cru qu'il n'existe qu'une seule vraie langue, à savoir le sanscrit. C'est vrai des penseurs du brahmanisme en particulier, pour qui le statut extraordinaire du sanscrit était souvent lié à leurs convictions d'une part que la langue du Veda, comme le Veda lui-même, est sans début, donc éternel et

immuable, et d'autre part que toutes les autres langues du monde ne sont que des manifestations corrompues du sanscrit. Autre conviction partagée par beaucoup de ces penseurs brahmaniques: le monde a été créé à partir des mots du Veda. Cette dernière conviction, floue en elle-même, fut souvent interprétée dans le sens que les catégories de la création, donc du réel, correspondent d'une manière ou d'une autre aux catégories du sanscrit. Conséquence de cette conviction: le lien entre langage et réalité, ou l'influence du premier sur le dernier, est objectif et ne passe pas par l'esprit humain. Le monde a été créé à l'image du sanscrit bien avant la parution des êtres humains.

On peut maintenir sans problème que les penseurs indiens ont eu, dès une période relativement ancienne, des idées assez claires et élaborées au sujet des catégories de la langue sanscrite et des catégories du réel, et qu'ils ont eu tendance à les identifier, ou au moins à les rapprocher les unes des autres. J'aurai l'occasion d'en parler en quelque détail dans un instant. Par contre, les idées concernant les catégories de pensée ont eu tendance à rester en marge. La conviction, par exemple, que le sanscrit est la seule "vraie" langue exclut toute réflexion sur l'influence de différentes langues sur la pensée de ceux qui les utilisent. Et le fait que le sanscrit s'est déjà objectivement "incorporé" dans le monde rend superflue toute réflexion sur l'influence que l'emploi du sanscrit pourrait avoir sur la perception du monde. Nous verrons qu'il y a eu, en dépit de tout cela, des réflexions sur les catégories de la pensée en Inde. Le but et le contexte de ces réflexions demandent pourtant quelques explications.

Mais regardons d'abord les catégories de langue. Les penseurs brahmaniques ont développé deux ontologies importantes pendant la période classique, connues sous les noms de Sāṃkhya et de Vaiśeṣika. Toutes deux ont exercé une influence énorme sur de multiples expressions de la pensée, mais la direction de cette influence est très différente dans les deux cas. Les éléments qui constituent la philosophie Sāṃkhya se présentent surtout dans des textes de type "religieux", tandis que l'influence de l'ontologie Vaiśeṣika est repérable

dans presque n'importe quel texte de type “philosophique”. Les textes classiques du Vaiśeṣika soulignent le parallélisme entre les mots et les choses — on y trouve des arguments du type: telle ou telle chose existe, parce qu'il y a un mot qui la désigne — et il n'est pas surprenant de voir que ces mêmes textes divisent tout ce qui existe en un petit nombre (souvent six, parfois plus) de catégories dont les plus importantes sont “la substance”, “la qualité” et “l'action”; à noter que les substances sont les porteuses des qualités et des actions. Les textes ne disent jamais, pour autant que je sache, que ces trois catégories de la réalité ont été empruntées à la langue sanscrite, qui distingue entre substantifs, adjectifs, et verbes. Vu l'acceptation explicite d'un parallélisme entre les mots et les choses dans le Vaiśeṣika, on peut pourtant présumer que les premiers penseurs de ce système l'aient cru. Le fait qu'un passage du Grand Commentaire (Mahābhāṣya) par le grammairien Patañjali, bien avant la conception du système Vaiśeṣika, distingue explicitement entre ces trois types de mots — qu'il appelle respectivement *jātiśabda*, *guṇaśabda* et *kriyāśabda* — peut être cité à l'appui de cette présomption.

Il est important ici de souligner que les philosophes indiens n'étaient pas contraints, en tant qu'utilisateurs du sanscrit, d'accepter les catégories du Vaiśeṣika. Comme je l'ai déjà dit, les penseurs de l'école Sāṃkhya ne les acceptèrent pas, pas plus que d'autres penseurs comme par exemple les bouddhistes. Je ne parle donc pas de catégories imposées par la langue, mais de catégories acceptées par ceux qui avaient préalablement accepté le parallélisme entre le monde des mots et le monde des choses.

Deuxième observation fondamentale. Le rôle cardinal joué par la grammaire dans l'élaboration de la culture lettrée d'expression sanscrite (je cite d'après la circulaire pour le présent colloque) est bien connu. Pourtant, la célèbre grammaire de Pāṇini n'introduit pas les catégories de substantif, d'adjectif et de verbe. Pour les grammairiens, aucune distinction formelle entre substantif et adjectif n'est mise en évidence. Cela signifie que les catégories

que les penseurs du Vaiśeṣika ont empruntées à la langue pour les surimposer sur la réalité, ne viennent pas (ou pas directement) de l'analyse des grammairiens.

Plutôt que d'élaborer davantage le lien entre les catégories de la langue et les catégories du réel dans la perspective de certains penseurs indiens, je propose de passer aux catégories de la pensée. Les catégories de la pensée sont-elles déterminées par la langue? Est-ce que la langue, par ce biais, peut limiter les possibilités de nos représentations de la réalité? Nous avons déjà vu qu'il n'y a pas vraiment de place pour une telle idée dans le contexte indien. La réalité étant déterminée par la langue, cette même langue, loin de limiter les possibilités de nos représentations de la réalité, nous donne un accès préférentiel à la réalité. Voilà une idée qu'on rencontre parfois dans la philosophie indienne: l'étude du sanscrit nous aide à mieux connaître la réalité. L'idée de base est que le sanscrit raffine la pensée. Sans connaissance du sanscrit la pensée est moins capable de saisir la réalité. Vu de cette manière, le sanscrit ne limite pas, bien au contraire il élargit les possibilités de nos représentations de la réalité.

Doit-on conclure de ce qui précède que la pensée n'a aucun rôle à jouer dans la construction du réel? Certains penseurs indiens l'ont certainement cru. Pour d'autres, par contre, la situation était différente. C'est vrai, en premier lieu, pour les penseurs bouddhistes. Les philosophes bouddhistes — et je ne parle pas exclusivement des idéalistes du Mahāyāna, mais de tous les philosophes bouddhistes de la période classique et de l'Inde continentale — ont rejeté, déjà avant le début de notre ère, la réalité d'objets composés. Vu ainsi, aucun des objets de notre expérience quotidienne — comme par exemple les cruches qu'on remplit d'eau, les chariots à l'aide desquels on se déplace, etc. — n'existe vraiment. Pourtant, tout le monde y croit. Pourquoi? La réponse qu'on retrouve souvent est la suivante: ces objets ne sont que des mots, ou ils ont une réalité relative qui dépend des mots. L'idée de base est simple. La langue impose des objets qui correspondent aux mots de

la langue sur une réalité qui en elle-même est bien au-delà de toute catégorisation linguistique. Mais comment la langue arrive-t-elle à s'imposer de cette manière? N'oublions pas que les bouddhistes ne partagent pas la conviction des brahmanes disant que la création du monde elle-même provient du Veda, et que le monde est pour cette raison déterminé par les mots du sanscrit. Ce mythe n'a pas de valeur pour les bouddhistes. Non, pour eux le lien entre les mots de la langue et le monde phénoménal passe par la tête des gens. C'est donc la pensée humaine qui surimpose à la réalité fondamentale les phénomènes qui nous sont familiers de la pratique quotidienne. Un terme qu'on utilise souvent dans ce contexte est *kalpanā* ou *vikalpa*, "imagination". Il est clair que cette imagination est intimement liée à la langue, mais je ne suis pas sûr que les bouddhistes se soient jamais exprimés sur la nature exacte de ce lien. Est-ce que le bébé commence à imposer une structure sur la réalité qu'il rencontre sous l'influence de la langue qu'il est en train d'apprendre? Le fait que ce bébé, dans des vies antérieures, a déjà connu une ou plusieurs langues, dont les traces l'accompagnent dans sa naissance actuelle, complique évidemment les choses, et les penseurs indiens ont tendance à maintenir que le bébé, sous l'influence de ces traces, imposera déjà la "bonne" structure sur la réalité avant d'apprendre à parler.

Notons que ce ne sont pas seulement les bouddhistes qui ont accepté une telle relation entre les mots et les choses. Il est bien connu que la pensée bouddhique a exercé une influence importante sur la pensée brahmanique. Quant à leur façon de visualiser la relation entre les mots et les choses, j'aimerais mentionner ici le penseur brahmanique Bhartṛhari. Pour lui aussi, les mots déterminent le monde phénoménal. Mais contrairement aux bouddhistes, pour lui les mots ne sont pas responsables de la construction imaginée de choses composées (qui en réalité n'existeraient pas). D'après Bhartṛhari, les choses composées existent bel et bien; en fait, la réalité absolue appartient à la chose la plus "composée" de toutes, à savoir Brahma, qui est la totalité de tout. Les mots, selon Bhartṛhari, créent l'illusion que les parties de Brahma existent, quoique en réalité ce ne soit

pas le cas. Les objets de notre monde phénoménal — ses cruches, chariots, etc. etc. — ne sont que des divisions inexistantes de la totalité qu'est Brahma.

Notre discussion jusqu'à ce point s'est limitée à la relation entre les mots et les choses, et au rôle que la pensée y joue — au moins d'après certains penseurs — comme une sorte de pont entre eux. La langue ne contient pourtant pas que des mots, et la réalité ne contient pas que des choses. Les phrases de diverses sortes, comme la déclaration, l'injonction, etc., sont des éléments importants. Y correspondent dans la réalité objective les situations décrites, les devoirs, etc. Existe-t-il des liens entre ces éléments de langue et de réalité? Et la pensée y joue-t-elle un rôle?

Un grand nombre d'arguments et de réflexions qu'on trouve un peu partout dans la littérature philosophique des premiers siècles de notre ère répond à ces questions, au moins en ce qui concerne les phrases déclaratives. Pour les penseurs de cette époque il existe effectivement un lien entre les phrases et les situations décrites, et qui a la forme suivante: les mots d'une phrase et les choses qui constituent ensemble la situation décrite par elle correspondent assez exactement les uns aux autres. J'appelle cette croyance, que partagent les penseurs de tous les courants philosophiques de l'époque, le “principe de correspondance”. Sa nature exacte n'est que rarement formulée explicitement dans les textes anciens. L'une de ses conséquences, par contre, fait l'objet de nombreux essais d'explication.

Ce principe de correspondance, quoique plausible d'un point de vue naïf, donne lieu à des problèmes dès qu'on parle de la production de choses. Dans les phrases du type “Jean produit une cruche” ou “la cruche se produit” la situation décrite ne contient évidemment pas de cruche, justement parce que la cruche est encore en voie de production. Le principe de correspondance exige pourtant qu'elle soit là. La contradiction qui se présente ainsi a inspiré aux philosophes de l'époque un éventail de solutions impressionnant. Pour certains

la cruche est là même avant sa production; pour d'autres aucune production n'est possible; d'autres encore maintiennent que le mot 'cruche' dans ces phrases ne désigne pas, ou pas exclusivement, la cruche individuelle qui est en train de se produire mais plutôt le genre éternel appartenant à toutes les cruches. Et la liste de solutions proposées ne s'arrête pas là.

Il n'est pas possible en ce moment d'étudier et d'analyser toutes ces différentes solutions pour un problème qui découle d'une façon spécifique de voir la relation entre langage et réalité. Je m'arrête pourtant sur une observation importante. Plusieurs des solutions que présentent les penseurs de l'époque considérée ne réservent aucun rôle à la pensée. La prise en considération du rôle de la pensée pourrait pourtant profondément changer le problème. Prenons l'exemple de la phrase "Jean fait une cruche". Il semble tout à fait plausible que la personne qui exprime cette phrase a l'idée d'une cruche dans sa tête. En fait, le principe de correspondance gagnerait beaucoup en plausibilité si on mettait à la place de la réalité 'extérieure' une réalité 'intérieure', c'est-à-dire la réalité mentale que le locuteur cherche à exprimer. Les penseurs indiens auraient sans doute évité bien des problèmes en postulant que les mots d'une phrase correspondent d'une manière ou d'une autre aux éléments mentaux qui constituent ensemble l'idée que le locuteur cherche à communiquer à l'aide de cette phrase. Beaucoup d'entre eux ont tardé à le faire: ils ont proposé des solutions qui ignorent quasi totalement l'existence même de la pensée.

Il est ici de moindre intérêt de signaler que certains penseurs de l'époque déjà — parmi eux Bhartṛhari — ont proposé une entité mentale comme étant l'objet de mots comme 'cruche' dans "Jean fait une cruche". Il est beaucoup plus intéressant de souligner que la plupart ne l'a pas fait. Ce fait confirme l'impression que nous avons déjà formulée plus haut, à savoir que beaucoup de penseurs de la période classique et ancienne refusaient d'assigner un rôle important à la pensée. Le parallélisme entre langage et réalité les intéressait beaucoup; le parallélisme entre langage et pensée, entre catégories de langue et catégories de pensée, les intéressait beaucoup moins.

Ayant dit cela, il serait injuste de ne pas mentionner un développement plus récent de la philosophie indienne qui met tout l'accent sur la structure de la pensée en relation avec le langage. Un nombre important d'ouvrages — appartenant pour la plus grande partie au deuxième millénaire — s'occupe explicitement de la question de savoir comment un interlocuteur comprend les phrases qu'il écoute. Ces textes traitent de ce qu'on appelle en sanscrit le *śābdabodha* 'la compréhension verbale'. L'exploration moderne du *śābdabodha* ne fait que commencer. Les positions des participants principaux du débat — l'école d'herméneutique védique (Mīmāṃsā), l'école brahmanique de logique 'moderne' (Navya-Nyāya) et les grammairiens — sont assez bien connues, mais les questions sur le pourquoi de cet analyse, sur son lien avec les conceptions psychologiques des écoles participantes, sur son origine, restent pour l'instant sans réponse claire.

Signalons que la compréhension verbale, d'après ces analyses, se structure autour d'un élément de sens qu'on considère comme principal, et que qualifient les autres éléments sémantiques exprimés par les morphèmes de la phrase concernée. La position des logiciens 'modernes' peut servir d'illustration, puisque nous avons déjà dit quelques mots au sujet de ses conceptions ontologiques. En effet, les logiciens 'modernes' suivent en principe le schéma ontologique de l'école Vaiśeṣika, mentionnée au début de cette conférence. Comme le Vaiśeṣika, ils divisent la réalité en un petit nombre de catégories dont les plus importantes sont "la substance", "la qualité" et "l'action"; les substances sont les porteuses des qualités et des actions. La structure de la compréhension verbale, d'après les logiciens 'modernes', est proche de la structure de la réalité qu'elle représente. Une réalité qui consiste typiquement en une substance caractérisée par une action et une ou plusieurs qualités, est décrite dans une phrase qui évoque une compréhension verbale dans laquelle l'élément principal est le sujet (normalement une substance) qui est caractérisé par une activité (exprimée par le verbe) et d'éventuelles qualités. J'avoue que cette présentation

simplifie quelque peu la situation dans le but d'une clarté maximale, mais il n'y a pas de doute qu'il existe un parallélisme frappant entre l'ontologie et la structure de la compréhension verbale des logiciens 'modernes'.

Ajoutons tout de suite que la structure de la compréhension verbale dans les deux autres écoles qui s'y intéressent — l'herméneutique védique et les grammairiens — ne manifeste pas ce parallélisme avec des idées ontologiques, comme le fait celle des logiciens 'modernes'. L'explication est sans doute que ces autres écoles poursuivaient des buts qui leur étaient propres — pas forcément de nature philosophique — et qui ne laissaient pas de place à un simple parallélisme avec une ontologie spécifique. Mais il s'agit d'un domaine de recherche qui n'a pas encore été suffisamment exploré. Il sera donc sage de m'arrêter ici.

Note bibliographique:

Cet article résume des idées élaborées par son auteur dans d'autres publications, dont notamment les suivantes:

- "Quelques axiomes du Vaiśeṣika." *Les Cahiers de Philosophie* 14, 1992 ("L'orient de la pensée: philosophies en Inde"), 95-110.
- "Études sur Bhartrhari, 4: L'absolu dans le Vākyapadīya et son lien avec le Madhyamaka." *Études bouddhiques offertes à Jacques May à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire. Asiatische Studien / Études Asiatiques* 46 (1), 1992, 56-80.
- "Buddhist hybrid Sanskrit: the original language." In: *Aspects of Buddhist Sanskrit. Proceedings of the International Symposium on the Language of Sanskrit Buddhist Texts, Oct. 1-5, 1991*. Ed. Kameshwar Nath Mishra. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies. (Samyag-vāk Series, VI.) 1993. Pp. 396-423.
- "Studies on Bhartrhari, 7: Grammar as the door to liberation." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 76, 1995 [1996], 97-106.
- "Sanskrit and reality: the Buddhist contribution." *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the history of the Sanskrit language*. Ed. Jan E.M. Houben. Leiden etc.: E.J. Brill. 1996. Pp. 109-135.
- Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*. Turnhout: Brepols. 1999. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 105.)
- "The relationship between linguistics and other sciences in India." *History of the Language Sciences / Geschichte der Sprachwissenschaften / Histoire des sciences du langage*, vol. I. Ed. Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe, Kees Versteegh. Berlin - New York: Walter de Gruyter. 2000. Pp. 166-173.