

JOHANNES BRONKHORST

NOTE SUR LES DEFAUTS DE RATIONALITE DANS LA PHILOSOPHIE INDIENNE

(publié in: *Rue Descartes* 54 (Les rationalités de l'Inde), 2006, pp. 124-126)

Le philosophe John R. Searle, dans son livre *Rationality in Action* (2001), défend une position selon laquelle l'homme ne possède pas une faculté rationnelle distincte, différente de ses autres capacités (particulièrement celles du langage et de l'intentionnalité).¹ Je trouve cette position attirante et convaincante.² Elle écarte d'un seul coup la possibilité de l'existence de plusieurs rationalités différentes, que ce soit à l'intérieur d'une seule culture ou entre plusieurs. Elle réduit l'importance qu'on pourrait assigner aux règles de la rationalité, ou aux règles de la logique : ce ne sont pas ces règles qui donnent une validation à un argument ou à un raisonnement ;³ bien au contraire, ces arguments ou raisonnements ont autant de valeur pour ceux qui ne connaissent pas ces règles. Cette position implique que, dans le domaine des propositions, et donc de la philosophie, quelqu'un qui sait comment utiliser correctement sa langue, et agit à l'avenant, sera rationnel.

En acceptant cette position je risque de m'exclure du privilège de contribuer à un tome qui porte le titre "Les rationalités de l'Inde". Elle m'oblige de maintenir que ce sujet n'en est pas un, parce que l'Inde n'a pas *des* rationalités, c'est-à-dire, elles n'a pas plusieurs rationalités propres à elle. Elle n'en a qu'une, la même que la nôtre.⁴ Au mieux on pourrait s'interroger sur la question de savoir comment les penseurs indiens ont compris, ou formalisé, cette rationalité ; autrement dit : trouve-t-on une ou plusieurs *théories de la rationalité* dans la pensée indienne (tout en admettant qu'une théorie de la rationalité est autre chose que la rationalité elle-même) ? Ou, vu le rôle du langage dans la rationalité, on pourrait se demander si la langue de travail de ces penseurs, le sanscrit, a affecté leur rationalité dans la pratique. Mais au fond le sujet de ce tome est un sujet erroné, parce que l'Inde n'a pas de rationalités au pluriel.

□
¹ Voir Searle, 2001: 22-23: "there cannot be a separate faculty of rationality distinct from such capacities as those for language, thought, perception, and the various forms of intentionality, because rational constraints are already built into, they are internal to, the structure of intentionality in general and language in particular. ... Once you have intentionality and language, you already have phenomena that internally and constitutively possess the constraints of rationality."

² Ce qui ne signifie pas forcément que je serais d'accord avec tout ce que Searle dit dans ce livre.

³ Searle, 2001: 20: "the rules of logic play no role whatever in the validity of valid inferences."

⁴ Cp. Searle, 2001: xv: "Standards of rationality, like standards of truth, are ... universally valid across individuals and cultures." P. 58: "Apparent cases of cultural relativity of rationality are usually due to different cultural Backgrounds."

□

Je devrais m'arrêter ici, laissant la discussion des détails aux philosophes professionnels. Malheureusement, il existe un phénomène touchant la rationalité dans la pensée indienne que même un philologue ne peut se permettre de méconnaître. C'est que certains "systèmes" de philosophie indienne sont tachetés par des défauts de rationalité ! Selon la position théorique que je viens d'adopter, cette constatation est problématique. Des défauts de rationalités dans les ouvrages de penseurs intelligents devraient être impossibles, ou en tout cas extrêmement improbables. Les philosophes indiens étaient certainement en possession des mêmes capacités de langage, de pensée, et de perception que nous autres. Comment ont-ils donc pu ignorer de tels défauts ? Doit-on postuler qu'ils étaient négligents, ou peut-être, en dépit de ce que je viens de dire, doit-on leur attribuer un manque de rationalité, voire une autre rationalité ?

Avant d'essayer de répondre à ces questions, il sera utile de regarder un exemple. Le Sāṃkhya en fournit un qui a surpris les commentateurs modernes. Ce système, sous sa forme classique, présente une énumération des éléments qui constituent le monde, y compris les êtres humains. Il s'agit de vingt-cinq éléments, qui se divisent en deux catégories. L'une des deux catégories ne contient qu'un seul élément, appelé *puruṣa*, qu'on pourrait traduire "âme" sous condition qu'on se rende compte que cette âme a très peu en commun avec l'âme comme conçue en occident. Le nombre de *puruṣa* qui existent est très grand, car chaque être vivant en a un. Mais tous se ressemblent dans le sens qu'ils sont tous des témoins conscients mais non agissants.

L'autre catégorie est celle de la *prakṛti* ou *mūla-prakṛti*, qu'on traduit parfois "nature primordiale". Elle couvre tout ce qui agit dans le monde, que ce soit sur le plan matériel ou mental. Cette catégorie contient vingt-quatre éléments qui constituent une série dont chaque élément (sauf le premier) est évolué d'un élément précédant. Or, les textes classiques sont catégoriques quant au nombre de la *prakṛti* : il n'y en a qu'une. Parmi les éléments évolués on trouve pourtant des "choses" très individuelles, telles les organes de perception (*buddhīndriya*) et les organes d'action (*karmendriya*). Chaque individu a certainement ses propres organes de perception et organes d'action ; est-ce que cela signifie que la nature principale, qui est unique, se divise durant le déroulement de son évolution en autant de parties qu'il existe des êtres vivants ? Les textes de base n'en soufflent mot. Ou doit-on croire que le Sāṃkhya postule l'existence d'organes "cosmiques" et supra-individuelles ? Une fois de plus il est difficile de trouver une réponse à cette question.

L'étudiant soigneux des textes classiques du Sāṃkhya est plus ou moins contraint de conclure que l'évolution dont on y parle concerne le cosmos et l'individu en même temps. Il n'y est pourtant pas question de plusieurs évolutions qui se déroulent en parallèle. Le chercheur peut donc être amené à penser que l'auteur de tel ou tel passage était irrationnel, que lui-même ne savait pas de quoi il parlait, ou pire, qu'il se contredisait.

Notre chercheur hypothétique, arrivé à ce point, retrouve peut-être courage en découvrant que les commentateurs plus tardifs se montrent conscients du problème et essaient

□

de le résoudre. Le commentaire dit *Yuktidīpikā* nous apprend que l'évolution du *Sāṃkhya* était conçue par ces commentateurs comme se divisant en parties, une pour chaque être vivant. Il existait une différence d'opinion entre eux quant au moment exact où cette division a lieu. Nous savons également que certains penseurs d'autres écoles, parmi eux *Rāmānuja*, ont ridiculisé l'interprétation naïve du *Sāṃkhya*.⁵ Tout cela montre qu'il n'est pas possible d'invoquer le *Sāṃkhya* pour prouver que l'Inde a "une autre rationalité", ou que la recherche "colonialiste", "post-colonialiste" ou "orientaliste" est en train d'imposer une "rationalité occidentale" sur une Inde innocente.

Mais qu'en est-il alors du *Sāṃkhya* qui précède ces commentateurs ? L'histoire ancienne de cette école de pensée — on devrait peut-être dire, sa préhistoire — nous permet de croire que le *Sāṃkhya* systématisé fut bâti sur des fondements plus anciens ; autrement dit, que le *Sāṃkhya*, dès sa transformation en école philosophique, portait le fardeau d'un héritage traditionnel, héritage que ses penseurs étaient obligés de garder et d'absorber dans leur système. Ceci explique la présence d'éléments "irrationnels" dans le système classique, mais ne résout pas vraiment le problème. Le problème est ainsi déplacé à une période plus ancienne, ou à une étape "présystématique" du *Sāṃkhya*. Mais si, comme j'ai maintenu au début de cette note, la rationalité n'est pas une faculté différente d'autres capacités, comme tout en particulier celles du langage et de l'intentionnalité, la présence d'éléments "irrationnels" est aussi peu justifiée en dehors de la pensée systématisée qu'à son intérieur.

C'est à ce point-ci qu'une petite adaptation de notre notion de rationalité semble de mise. On peut maintenir, comme avant, qu'un être humain normal qui a la faculté de la parole n'a pas besoin d'une faculté spéciale et différente pour reconnaître, disons, une contradiction. Quand un père promet sa fille en mariage à un jeune homme et la donne ensuite à un autre, les acteurs dans cette affaire n'ont pas besoin d'étudier la logique pour savoir que le père s'est contredit. Pourtant, dans le cas de certains complexes d'idées, spécialement ceux qu'on appelle habituellement "religieux", il apparaît que les gens concernés hésitent à "mettre de l'ordre". Certaines formes de "désordre", en outre, comme celles liées au parallélisme, voire l'identité, présumé entre macrocosme et microcosme sont particulièrement tenaces dans un grand nombre de religions.

Est-ce qu'on doit en conclure que ces gens suivent une autre rationalité ? ou peut-être qu'ils n'ont pas de rationalité du tout ? Je ne le crois pas. La religion védique est exceptionnellement riche en identifications de ce genre. Mais même ses adhérents n'ont pas eu de peine à distinguer entre, disons, l'outil sacrificiel dans leurs mains et l'astre avec lequel on l'avait identifié. Non, le manque de "rationalité" dans certaines religions et traditions a besoin d'autres explications. La recherche de ces explications pourrait mener dans d'autres domaines et s'annonce fascinante. Une explication qui me semble pourtant erronée est celle qui consiste en l'invention et l'attribution de "rationalités" différentes.

□

⁵ Voir Bronkhorst, 1999, pour une discussion de passages spécifiques.

Le Sāṃkhya n'est pas le seul système de philosophie indienne à héberger des éléments "irrationnels". J'ai attiré l'attention sur quelques cas de ce genre dans une autre publication.⁶ Ils sont pourtant relativement rares, et ne nous obligent nullement à croire que la "rationalité" posait problème aux philosophes indiens. Ils nous rappellent, d'autre part, que ces philosophes avaient souvent des liens étroits avec des traditions religieuses, dont on retrouve parfois les traces au sein même de leurs systèmes de philosophie.

Bibliographie:

Bronkhorst, Johannes (1999): "The contradiction of Sāṃkhya: on the number and the size of the different *tattvas*." *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 53(3), 679-691.

Bronkhorst, Johannes (2001): "Indology and rationality." *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 55(4), 917-941. (Cet article se trouve également in : *Indology: Past, Present and Future*, éd. Saroja Bhate, New Delhi: Sahitya Akademi, 2002, pp. 142-173.)

Searle, John R. (2001): *Rationality in Action*. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.

□
⁶ Bronkhorst, 2001.