

JOHANNES BRONKHORST

LES ÉLÉMENTS LINGUISTIQUES PORTEURS DE SENS DANS LA TRADITION GRAMMATICALE DU SANSCRIT

(publié in: *Histoire Épistémologie Langage* 20(1) ("Les grammaires indiennes"), 1998, pp. 29-38)

La grammaire de Pāṇini, la célèbre Aṣṭādhyāyī, est une grammaire de la langue sanscrite. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, elle n'offre pas une analyse de cette langue. Les mots du sanscrit ne sont pas analysés dans cette grammaire. C'est plutôt l'inverse, les mots sont produits par la combinaison de leurs éléments constitutifs. La grammaire de Pāṇini offre ainsi non [30] pas une analyse, mais une synthèse des mots du sanscrit. Plus précisément, elle offre une synthèse de phrases, c'est-à-dire, de collections de mots centrés sur une forme verbale.

Il n'est pas de mon intention d'insister sur les unités linguistiques que produit la grammaire de Pāṇini. Celles-ci se produisent à la fin de la procédure prescrite par cette grammaire. C'est le début de la procédure qui nous intéresse davantage en ce moment. Comme je l'ai déjà dit, les mots et les phrases sont produits par la combinaison de leurs éléments constitutifs. Ces éléments constitutifs sont essentiellement les racines verbales (*dhātu*), les thèmes nominaux (*prātipadika*), et les suffixes (*pratyaya*). La combinaison de ces éléments produit les mots, et ensuite les phrases.

Pour Pāṇini, ces éléments constitutifs ont un sens. Pour le prouver, il n'est pas nécessaire de raviver l'ancien débat sur la question de savoir si la liste des racines verbales (*dhātupāṭha*), qui accompagne la grammaire de Pāṇini, avait des indications quant à leur sens dès son début. Personnellement, je crois que oui.¹ Les suffixes, en tout cas, sont toujours introduits dans la grammaire avec une indication concernant leur sens. Ce type de réflexions n'a pas d'utilité pour nous ici, parce que Pāṇini dit, de façon explicite, que les racines verbales, les thèmes nominaux, et les suffixes sont porteurs de sens. Son sūtra 1.2.45 l'exprime de la manière suivante: "[Une forme] qui possède un sens, et qui n'est pas une racine verbale, ni un suffixe, est un thème nominal" (*arthavad adhātur apratyayaḥ prātipadikam*). Même si, comme le font remarquer à juste titre les commentateurs, le mot "suffixe" n'exclut pas les mots qui se terminent par un suffixe, il semble clair que pour Pāṇini les mots et les phrases ont un sens dérivé, les porteurs de sens de base étant leurs constituants, à savoir les racines verbales, les thèmes nominaux, et les suffixes. On peut encore ajouter que, pour utiliser la grammaire de Pāṇini, il faut

¹ Voir notre "Meaning entries in Pāṇini's Dhātupāṭha," *Journal of Indian Philosophy* 9, 1981, 335-357.

connaître le sens des constituants. En fait, c'est sur la base de leur sens que la grammaire nous permet de choisir les constituants requis. Ces constituants sont ensuite joints pour produire les mots et les phrases.²

Cette position de Pāṇini n'a rien d'étonnant dès lors qu'on prend en considération son contexte culturel et historique. Pāṇini appartient à la tradition védique, et ne semble pas trop éloigné dans le temps des dernières compositions du Veda.³ Or, ce qui caractérise les dernières parties du Veda, spécialement les parties dites brāhmaṇa, c'est la présence en elles de nombreuses étymologies.⁴ Il ne s'agit pas, bien entendu, d'étymologies historiques. Les étymologies brahmaniques cherchent plutôt, sur la base de ressemblances entre les mots, à découvrir les liens qui existent entre les choses. [31] Des ressemblances verbales sont censées révéler de tels liens. Ces liens sont normalement cachés. L'étymologie permet l'accès à cette réalité normalement cachée. Cette autre réalité, dans le cas des brāhmaṇa, appartient le plus souvent au domaine de la mythologie.

Pour vous donner une impression quelque peu plus concrète de ces étymologies védiques, je présente un passage du Śatapatha Brāhmaṇa (6.1.1.2), dans la traduction de Jean Varenne:⁵ "Quant à ce souffle vital qui est au milieu des autres c'est Indra, lequel grâce à sa qualité propre (*indriya*) alluma (*indh*) les souffles vitaux depuis leur centre; et dans la mesure où il les alluma, il est certes un allumeur (*indha*), de là son nom d'allumeur (*indha*). On l'appelle pourtant d'un nom occulte: Indra, car les Dieux aiment l'occulte." Ce passage nous apprend que la ressemblance entre le nom Indra et le mot *indh* "allumeur" révèle un aspect caché du dieu Indra: il est allumeur, et le brāhmaṇa nous explique comment Indra a joué son rôle d'allumeur dans la création du monde. Le passage nous dit également que le nom Indra, au lieu d'Indha, est en usage pour cacher cet autre aspect du dieu, "car les Dieux aiment l'occulte".

Après les brāhmaṇa, on passe au Nirukta. Ici la situation est différente, car ce texte ancien cherche à séculariser l'emploi de ces étymologies.⁶ Ce texte qui, à lui seul, constitue une des six "annexes du Veda" (*vedāṅga*), utilise ce même type d'étymologies, non pas pour gagner accès à une réalité cachée, mais, plus banalement, pour trouver le

² Voir notre "The role of meanings in Pāṇini's grammar," *Indian Linguistics* 40(3), 1979 [1980], 146-157.

³ Pāṇini semble appartenir, au plus tôt, au milieu du quatrième siècle avant notre ère; voir Oskar v. Hinüber, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Mainz 1989, p. 34.

⁴ Voir Georges-Jean Pinault, "Travaux à partir du corpus védique," qui constitue la Section 2 du Chapitre V "La tradition indienne" du livre *Histoire des idées linguistiques*, tome 1, sous la direction de Sylvain Auroux, Liège - Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989, p. 314 sq. ("Étymologie et sémantique"); Max Deeg, *Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāska's und seiner Vorgänger*, Dettelbach: J.H.Röll, 1995; cp. Nalini Balbir, "Le discours étymologique dans l'hétérodoxie indienne," dans: *Discours étymologiques*, édités par Jean-Pierre Chambon et Georges Lüdi, Tübingen: Max Niemeyer, 1991, pp. 121-134.

⁵ Jean Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, traduits et annotés, Gallimard 1967, p. 27;

⁶ Il est probable que le Nirukta soit plus récent que la grammaire de Pāṇini; voir notre "Nirukta, Uṇādi Sūtra, and Aṣṭādhyāyī," *Indo-Iranian Journal* 27, 1984, 1-15, esp. p. 8-9.

sens de mots inconnus. Le but a changé, mais la méthode reste essentiellement la même. C'est toujours la ressemblance entre les mots qui est censée trahir la ressemblance entre les choses désignées.

Ressemblance entre deux mots signifie: identité partielle de ces deux mots. Dans une ambiance où on attribue de la signification à la ressemblance entre les mots, il est presque inévitable qu'on ait tendance à analyser les mots, pour arriver aux constituants que différents mots ont en commun. De plus, on aura tendance à déterminer le sens profond de ces constituants. Cette tendance se manifeste dans le Cratyle de Platon en Grèce ancienne, et elle se manifeste également, quoique de façon moins poussée, dans certains passages védiques. Par exemple, selon l'Aitareya Brāhmaṇa 3.46 (15.2), les trois syllabes du mot *pu-ru-ṣa* 'personne, soi' correspondent à une triple division du soi. Dans la Brhadāraṇyaka Upaniṣad (5.3) les trois syllabes de *hṛ-da-yam* 'cœur' reçoivent chacune une explication séparée. La Chāndogya Upaniṣad (8.3.5) découvre trois syllabes dans le mot *satyam* 'vérité' — *sat*, *ti*, et *yam* — et les explique séparément; etc. Le Nirukta — qu'on en prenne note — ne s'engage pas dans cette recherche des éléments significatifs [32] minimaux du langage. La grammaire, d'autre part, s'y engage, dans les limites que lui fixe sa nature.

Ce petit excursus était nécessaire pour montrer qu'il n'y a rien d'étonnant dans le fait que la grammaire de Pāṇini attribue du sens aux constituants des mots. Ces éléments signifiants constituent ensuite le point de départ pour les dérivations, qui, en joignant ces parties élémentaires, produisent les mots et les phrases.

Ce qui est étonnant, c'est le fait que Patañjali, l'auteur du "Grand Commentaire" (Mahābhāṣya) sur la grammaire de Pāṇini, a un autre point de vue sur cette question. Pour lui, les vrais porteurs de sens sont les mots. Les constituants du mot n'ont pas vraiment de sens. Son problème est donc d'expliquer comment les gens, et parmi eux Pāṇini, parlent du sens des constituants des mots. La solution qu'il offre se base sur les concepts de *anvaya* et de *vyatireka*, que Renou traduit par "permanence et impermanence".⁷ Dans les deux mots *vṛkṣas* "un arbre" et *vṛkṣau* "deux arbres", par exemple, l'élément permanent est le thème nominal *vṛkṣa-*. Celui-ci doit donc porter le sens partagé par "un arbre" et "deux arbres", à savoir "arbre". Cette méthode nous permet d'attribuer un sens aux constituants des mots.⁸ Quant au sens qu'on attribue aux phrases, il s'explique également comme dérivé des sens des mots constitutifs.⁹

⁷ Louis Renou, Terminologie grammaticale du sanskrit, Paris: Librairie Champion, 1957, p. 43, s.v. *anvaya*.

⁸ Mbh., éd. Kielhorn, vol. I, p. 219 l. 19 sq., sous P. 1.2.45 vt. 9.

⁹ Mbh., éd. Kielhorn, vol. I, p. 217 l. 24 sq., sous P. 1.2.45 vt. 3-6. Patañjali revient quelques fois au sujet du 'sens de la phrase': vol. I, p. 218 l. 10 (sous P. 1.2.45 vt. 4); p. 462 l. 4-5 (sous P. 2.3.46 vt. 2); p. 464 l. 10-12 (sous P. 2.3.50 vt. 5).

Le désaveu par Patañjali des racines verbales, des thèmes nominaux, et des suffixes comme porteurs de sens est étonnant, je le répète. Il est également remarquable que ce même Patañjali, ailleurs dans son *Mahābhāṣya*,¹⁰ dédie toute une discussion à la question de savoir si les sons individuels sont porteurs de sens ou non. Certains arguments sont en faveur de cette position. Il y a, par exemple, des racines et des suffixes qui ne contiennent, ne sont, qu'un seul son. C'est vrai pour la racine *i*, qui signifie "aller". Il y a ensuite des mots différents qui ne se distinguent que par un seul son. Le sanscrit possède les trois mots *kūpa*, *sūpa*, et *yūpa*, qui se réfèrent pourtant à des objets tout à fait différents. Parfois l'éviction d'un seul son change radicalement le sens d'un mot: *vrkṣa* signifie "arbre", *rkṣa* signifie "ours". Patañjali présente encore l'argument suivant: si les sons n'avaient pas de sens, leurs collections ne pourraient en avoir non plus; une centaine d'aveugles ne voit pas davantage qu'un seul aveugle. Ensuite, Patañjali rejette ces arguments, et il n'est pas nécessaire ici d'énumérer les raisons qu'il utilise. L'important est de signaler qu'il s'intéresse aux sons et aux mots plutôt qu'aux constituants grammaticaux.

[33]

Les sons et les mots réapparaissent aussi d'une autre façon dans l'ouvrage de Patañjali. On y découvre qu'ils ont tous les deux acquis un aspect ontologique. Patañjali distingue les mots et les sons (*śabda*) de la résonance (*dhvani*) qui les manifeste, et qui en est une qualité. Pour les premiers, il utilise le mot *sphoṭa*, qui devait encore avoir une longue histoire dans la pensée linguistique indienne. A noter que pour Patañjali, ce mot ne comporte pas de dimension sémantique. Ailleurs, il dit que les sons sont éternels et ne changent pas. Le mot, également, est regardé comme une seule entité qui est, elle aussi, éternelle.¹¹

Il semble donc que la pensée de Patañjali s'est éloignée considérablement des idées de Pāṇini. Et il va de soi qu'on aimerait savoir quelles sont les raisons à l'origine de ce changement. Les idées de Pāṇini, nous l'avons vu, semblaient tout à fait compréhensibles dans son milieu intellectuel. Il est vrai que nos renseignements à ce sujet sont minces, et que le chercheur moderne est condamné à travailler avec des moyens insuffisants. Néanmoins, l'image que nous avons dressée des préoccupations de l'époque védique tardive ne manque pas de plausibilité. L'intérêt pour l'étymologie est suffisamment attesté à cette époque, et le lien postulé entre l'étymologie et la grammaire semble extrêmement probable.

¹⁰ *Āhnikā* 2, éd. Kielhorn, vol. I, p. 30 sq.

¹¹ Voir S.D. Joshi, *The Sphoṭanirṇaya of Kauṇḍa Bhaṭṭa*, Poona: University of Poona, 1967, p. 13 sq.; ainsi que notre *Three problems pertaining to the Mahābhāṣya*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987, p. 46 sq.

Le problème est que l'étymologie n'avait encore rien perdu de son intérêt à l'époque de Patañjali.¹² Son Mahābhāṣya lui-même l'utilise. Un seul exemple doit suffire ici. Patañjali donne l'explication suivante du mot *dravya* "substance": *guṇasandrāvo dravyam* "une substance est une collection de qualités". Et il présente cette explication comme un *nirvacana*, ce qui signifie justement une étymologie.¹³ On s'attendrait donc à un intérêt plus prononcé du côté de Patañjali pour les constituants significatifs du mot. Au lieu de cela, on trouve un intérêt accru pour les mots et les sons. Et tandis que les sons et les mots existent pour lui de façon indépendante et éternelle, les constituants significatifs du mots n'ont même pas de place dans son ontologie.

Les nouvelles idées de Patañjali demandent une explication. Quelque chose dans le milieu intellectuel de Patañjali semble avoir changé depuis l'époque de Pāṇini. Personnellement, je crois qu'une telle explication est possible. Je crois même que l'étymologie de *dravya* que nous venons de regarder, peut nous aider à trouver cette explication. La notion de substance comme collection de qualités n'est pas commune dans la pensée indienne, pourtant Patañjali la connaît; à un autre endroit, il exprime la même notion [34] en d'autres mots (*guṇasamudāyo dravyam*).¹⁴ Deux écoles l'ont acceptée, au moins à certains moments de leur histoire. L'une est la philosophie brahmanique dite Sāṃkhya, l'autre est l'école bouddhique dite Sarvāstivāda.¹⁵ C'est la deuxième de ces deux, l'école bouddhique dite Sarvāstivāda, qui contient dans son enseignement des éléments correspondant assez étroitement aux nouvelles idées de Patañjali. Au sein de cette école bouddhique, un remaniement important des dharma traditionnels avait eu lieu. Les dharma, qu'on s'en rappelle, sont les éléments ontologiques des bouddhistes. La liste des dharma est la liste de tout ce qui existe. En même temps qu'il réorganisait cette liste, le Sarvāstivāda introduisit plusieurs nouveaux dharma. Ce sont ces nouveaux dharma qui nous intéressent en ce moment, parce que parmi eux s'en trouvent quelques-uns qui concernent directement le langage. Ces nouveaux dharma représentent le son et le mot; ils s'appellent *vyañjanakāya* et *nāmakāya*. Un troisième dharma du même type, représentant la phrase (*padakāya*), semble être un ajout plus récent.¹⁶

¹² Patañjali appartient, en toute vraisemblance, au milieu du deuxième siècle avant notre ère; voir George Cardona, Pāṇini: a survey of research, Indian reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, p. 263-266.

¹³ Mbh., éd. Kielhorn, vol. II p. 366 l. 25-26: *anvarthaṃ khalv api nirvacanam/ guṇasamdrāvo dravyam iti/*

¹⁴ Mbh., éd. Kielhorn, vol. II p. 200 l. 14. Voir également p. 380 l. 1: *kaṃ ca praty avayavo guṇaḥ/ samudāyam/*, ainsi que la contribution de P.-S. Filliozat à ce tome.

¹⁵ Albrecht Wezler, "A note on Mahābhāṣya II 366.26: *guṇasamdrāvo dravyam* (Studies on Mallavādin's Dvādaśāranayacakra II)," Buddhism and Its Relation to Other Religions: Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday, Kyoto 1985, pp. 1-33; également notre "The qualities of Sāṃkhya," Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 38 (Orbis Indicus, Festschrift G. Oberhammer), 1994, 309-322.

¹⁶ Voir sur toute cette question notre Three problems (note 11, ci-dessus), p. 43 sq.

Un dharma qui représente le mot, c'est le mot vu comme une seule entité indépendante et sans parties. C'est ainsi que les Sarvāstivādin ont regardé les mots. Ils ont fait de même pour les sons. Les sons et les mots étaient pour eux des choses objectives (et non pas subjectives ou mentales) et indivisibles. Voilà des notions remarquables, voire étonnantes. Il n'est pas moins étonnant de constater que des notions semblables étaient connues de Patañjali. D'en conclure que Patañjali ait emprunté ces notions aux Sarvāstivādin, tout en les adaptant à ses propres besoins, semble naturel.¹⁷

Quelle que soit l'explication qu'on accepte pour le développement qui sépare Pāṇini de Patañjali, ce développement ne s'arrête pas avec ce dernier. Le prochain grand nom dans l'histoire de la pensée linguistique indienne est celui de Bharṭṛhari. Bharṭṛhari a gagné une réputation durable comme philosophe de la grammaire. C'est grâce à lui que les grammairiens plus récents considèrent la grammaire sanscrite comme comportant un côté philosophique. Et tous les philosophes de la grammaire se réclament dorénavant du Vākyapadīya, l'ouvrage principal de Bharṭṛhari.

La position de Bharṭṛhari en ce qui concerne les éléments porteurs de sens diffère de celles de Pāṇini et de Patañjali. D'une certaine manière, il [35] prolonge le développement qui avait eu lieu entre ses deux prédécesseurs. Si pour Pāṇini le principal porteur de sens est le constituant du mot, et pour Patañjali le mot lui-même, Bharṭṛhari va plus loin, et dit que c'est la phrase qui est le vrai porteur de sens. Pour prouver cela, Bharṭṛhari tire des conclusions de la procédure de Patañjali. Selon ce dernier, le sens des constituants de mots est dérivé du sens des mots. Dans ce cas, alors, l'entité englobante est primaire, la partie constituante dérivée. Bharṭṛhari accepte cette procédure comme principe plus général. Avec cet argument, il en arrive à la conclusion que le sens de la phrase est même plus important que celui des mots qui la constituent. Le sens du mot est ainsi dérivé du sens de la phrase, juste comme le sens des constituants des mots est dérivé des mots.

On voit que, avec Bharṭṛhari, la pensée des grammairiens au sujet des porteurs de sens a, une deuxième fois, subi un changement important. Comme dans le cas de Patañjali, la question du pourquoi se pose. Pourquoi Bharṭṛhari s'est-il ainsi éloigné de l'enseignement de ses illustres prédécesseurs?

Il n'est pas impossible que Bharṭṛhari lui-même n'en soit arrivé à accepter la phrase comme unité sémantique fondamentale que relativement tard dans sa vie, après la composition de son commentaire sur le Mahābhāṣya, publié sous le nom de Mahābhāṣyadīpikā. C'est Jan Houben qui, dans une publication récente, a attiré

¹⁷ Voir aussi notre "A note on Patañjali and the Buddhists," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 75, 1994 [1995], 247-254.

l'attention sur le fait que ce commentaire n'attribue pas ce rôle à la phrase, et qui lance l'hypothèse que la *Mahābhāṣyadīpikā* ait été composé avant le *Vākyapadīya*.¹⁸

Qu'on accepte cette hypothèse ou non, il n'est pas très difficile de discerner la raison principale de cette nouvelle conception de Bharṭṛhari. Pour commencer, je ne crois pas qu'elle se soit premièrement inspirée de réflexions d'ordre linguistique. Les idées de Bharṭṛhari sur les éléments porteurs de sens dans le langage, ainsi que celles sur le langage tout court, faisaient plutôt partie d'une philosophie plus générale, qui les déterminait largement. La nature exacte de la philosophie générale de Bharṭṛhari fait toujours objet de débats entre spécialistes, et on est encore loin d'un consensus à ce sujet.¹⁹ On peut pourtant noter que Bharṭṛhari a tendance à attribuer davantage de réalité aux objets englobants qu'à leurs parties. Le sens du mot est plus vrai que celui de ses parties, mais le mot lui-même est aussi plus réel que ses parties: il n'y a pas vraiment de sons à l'intérieur du mot. La phrase, de la même manière, n'est pas vraiment constituée de mots. Il en [36] est de même pour d'autres objets: la cruche n'a pas vraiment de parties. Et la chose la plus réelle de tout, l'absolu, est pour Bharṭṛhari la totalité absolue de tout ce qui existe. Il semble donc, que la préférence de Bharṭṛhari pour les unités linguistiques englobantes est déterminée par sa philosophie générale.²⁰

Pourquoi Bharṭṛhari a-t-il élaboré une telle philosophie? J'ai étudié cette question dans une publication récente, et j'en suis arrivé à la conclusion que cette philosophie semble être une réaction contre la pensée bouddhique, probablement contre le système bouddhique dit *Madhyamaka*.²¹ Il n'est évidemment pas de mon intention de présenter ici de nouveau les arguments et les citations de textes concernés que j'ai présentés dans cette publication. J'en répète pourtant quelques observations centrales. La pensée bouddhique rejette en général l'existence d'objets composés. Une partie des bouddhistes — premièrement ceux qui suivent ce qu'on appelle le *Hīnayāna*, ou *Śrāvakayāna* — n'acceptent que les constituants ultimes comme existants; ce sont les *dharma*, dont nous avons déjà brièvement parlé. D'autres bouddhistes n'acceptent même plus l'existence des *dharma*. Quoi qu'il en soit, des objets composés n'existent ni pour les uns, ni pour les autres, et pour trouver ce qui existe vraiment, les bouddhistes se tournent vers les composants ultimes des choses. Bharṭṛhari, lui, fait exactement l'opposé. Plus un objet est composé, plus il est réel. C'est ainsi que l'objet le plus réel est

¹⁸ Jan E.M. Houben, "Who are Bharṭṛhari's padadarśins? On the development of Bharṭṛhari's philosophy of language." *Études Asiatiques* 47(1)(Proceedings of the First International Conference on Bharṭṛhari), 1993, 155-169.

¹⁹ Les différences d'opinion qui existent entre les spécialistes en ce domaine sont bien illustrées par le fait que le récent volume de l'*Encyclopedia of Indian Philosophies* sur *The Philosophy of the Grammarians* attribue à Bharṭṛhari au moins trois opinions différentes sur la même question; voir le compte-rendu dans les *Études Asiatiques* 47(2), 1992, p. 720-721.

²⁰ Voir notre "Études sur Bharṭṛhari, 4: L'absolu dans le *Vākyapadīya* et son lien avec le *Madhyamaka*," *Études Asiatiques* 46(1)(Mélanges Jacques May), 1992, pp. 56-80.

²¹ *Ibid.*

l'absolu, qui est la totalité englobant tout. C'est ainsi, également, que le mot est plus réel que ses parties, et que la phrase est plus réelle que les mots.

Aux réflexions précédentes s'en ajoute une autre. Nous avons vu que la pensée bouddhique rejette l'existence d'objets composés. Le monde de notre expérience semble pourtant rempli d'objets de ce genre. Des cruches, des maisons, des chars, nous-mêmes, ainsi que pratiquement tous les autres objets que nous manipulons dans la vie quotidienne, sont des objets composés. Comment les bouddhistes expliquent-ils cette illusion collective? La réponse qu'ils offrent le plus souvent est la suivante: ces objets ne sont que des noms, ils n'existent qu'en tant que dénomination (*prajñaptisat*). Les bouddhistes postulent ainsi un lien étroit entre les objets du monde phénoménal et les mots du langage.

A noter que ce sont les *mots* du langage qui jouent un rôle ici, non pas les *phrases*. C'est pourtant un autre bouddhiste qui a étendu cette correspondance entre le monde phénoménal et le langage, en y incluant les phrases. Cet autre bouddhiste est Nāgārjuna, le fondateur de l'école Madhyamaka. Prenant comme point de départ la supposition pan-bouddhique de la correspondance intime entre les mots et les choses, il prouve que beaucoup de phrases qu'on construit avec ces mots se contredisent. Étant donné que pour [37] les bouddhistes le monde phénoménal est illusoire, ce résultat n'est qu'une confirmation de ce qu'on savait déjà. L'important pour nous est de voir que Nāgārjuna se base sur l'accord entre les phrases et le monde phénoménal, et non plus exclusivement entre les mots et les choses. Je donnerai un seul exemple de sa procédure. Dans la phrase "la cruche se produit", il doit y avoir une cruche pour qu'elle se produise. Mais si il y a déjà une cruche avant qu'elle se produise, elle n'a plus besoin de se produire. Et si elle n'existe pas, elle ne peut se produire.

Il n'est pas possible d'entrer davantage dans la logique de Nāgārjuna.²² Nous avons déjà fait remarquer que Bhartṛhari semble avoir subi l'influence du Madhyamaka, c'est-à-dire de l'école fondée par Nāgārjuna. Comme celui-là, Bhartṛhari attribue une importance majeure à la phrase, au détriment des mots. Ajoutons qu'il apporte des solutions au problème posé par Nāgārjuna: dans le cas de la cruche qui se produit, selon l'une de ces solutions, la cruche a une existence métaphorique, ce qui lui permet d'agir (= se produire) avant qu'elle existe vraiment. On pourrait interpréter tout ça comme une confirmation que Bhartṛhari a effectivement élaboré sa philosophie sous l'influence, directe ou indirecte, du Madhyamaka.

* * *

²² Voir notre "Nāgārjuna's logic," in: *Bauddhavidyāsudhākarah: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, éd. Petra Kieffer-Pülz & Jens-Uwe Hartmann, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag (IndTib 30) 1997, pp. 29-37.

J'espère avoir pu démontrer jusqu'à ce point que la réflexion sur le langage, et sur les éléments linguistiques porteurs de sens en particulier, a subi un développement important entre l'époque de Pāṇini et celle de Bhartr̥hari, c'est-à-dire entre le quatrième siècle avant et le cinquième siècle après le début de notre ère.²³ Étant donné que nous parlons d'une période de huit cents ans, ces développements ne devraient pas nous surprendre. En même temps, nous ne devrions jamais oublier que Patañjali, et à plus forte raison Bhartr̥hari, cherchaient à préserver une tradition, la tradition pāṇinéenne. D'un point de vue général, je dirais que leurs efforts ont assez bien réussi. En ce qui concerne la question de savoir quels sont les éléments linguistiques porteurs de sens, ils ont plutôt échoué. Des changements se sont introduits, de sorte que les idées de Pāṇini se sont complètement renversées.

Ce que je trouve le plus remarquable est que, à ce qu'il semble, le moteur derrière ces changements a été la présence du bouddhisme. Les historiens de la philosophie indienne, bien entendu, savent depuis longtemps que le premier millénaire de notre ère a connu une interaction importante entre les penseurs bouddhistes et les écoles de pensée brahmaniques. La philosophie de la grammaire, d'autre part, a le plus souvent été considérée comme une affaire purement brahmanique. Si les réflexions, dont je vous ai fait part [38] aujourd'hui, ne sont pas complètement démunies de tout lien avec la réalité historique, on devrait en conclure que la philosophie de la grammaire, bien au contraire, a subi l'influence du bouddhisme à deux moments-clé de son histoire.

²³ Pour la date de Bhartr̥hari, voir notre "The Cāndra-vyākaraṇa: some questions," in: *Indian Linguistic Studies: Festschrift in Honor of George Cardona*, éd. Madhav M. Deshpande & Peter E. Hook, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002, pp. 182-201.