

Johannes Bronkhorst
Section de langues et civilisations orientales
Université de Lausanne
BFSH 2
1015 Lausanne
johannes.bronkhorst@unil.ch

Aux origines de la philosophie indienne

(publié: Infolio éditions, Gollion, 2008)

[4]

PRÉFACE

INTRODUCTION

PRÉHISTOIRE ET COMMENCEMENTS

Les trois régions

Le Grand Magadha et sa culture religieuse

Le bouddhisme

Le brahmanisme

Le langage

Les débats

LE BRAHMANISME FACE AUX IDÉES DE L'EST

La migration de brahmanes

Les brahmanes nihilistes

L'idéologie orientale brahmanisée

La Bhagavadgītā

L'ASCENDANCE D'UN ATOMISME GÉNÉRALISÉ

Une ontologie brahmanique

La vision de Vārṣaganya

LA CRISE LINGUISTIQUE

Nāgārjuna et le Mahāyāna

Le Sāṃkhya classique

Le réalisme brahmanique

Le relativisme des jāinas

Dignāga et la réponse des bouddhistes

[5]

L'IMPASSE TÉLÉOLOGIQUE

Praśasta et l'introduction d'un dieu créateur

Vasubandhu et l'idéalisme bouddhique

LA RÉACTION VÉDIQUE

Śabara

Bhartrhari

Kumārila

Śaṅkara

CONCLUSION

RENVOIS BIBLIOGRAPHIQUES

GLOSSAIRE

[6]

PRÉFACE

Le projet d'offrir à un public de non-initiés un survol historique de quelques-unes des idées qui ont marqué la philosophie indienne ancienne est peut-être voué à l'échec. Cette philosophie a pris des formes complexes et difficiles d'accès, et l'on ne s'explique pas toujours la façon dont ses auteurs en vinrent à adopter certaines idées plutôt que d'autres. Si je me risque néanmoins à proposer cette esquisse, c'est qu'une longue fréquentation des textes m'a convaincu que la complexité apparente cache bien souvent des visions englobantes. Le but de ce petit ouvrage est de présenter certaines de ces visions sans l'emballage déconcertant dont elles s'accompagnent habituellement. De même en ai-je retranché les arguments et les preuves, lesquels ne coïncident que rarement avec les raisons historiques ayant favorisé l'adoption de telle position ou doctrine. J'ai donc placé l'accent sur le versant ontologique de la philosophie indienne, au détriment de développements pourtant notables dans d'autres domaines, notamment ceux de la logique et de la théorie de la connaissance.

Comme l'annonce assez son sous-titre, ce petit ouvrage se présente comme une esquisse, et n'a nullement pour ambition de proposer une vue d'ensemble. Sa matière procède donc d'un choix délibéré : choix de penseurs et de philosophies bien sûr, mais choix aussi de points saillants au sein des philosophies retenues. Ces options sont le reflet de ma compréhension et se fondent sur mes recherches personnelles. L'esquisse que je donne ici à lire représente en quelque sorte la façon dont j'ai commencé à discerner les lignes directrices à travers l'étude de nombreux détails. Je n'éprouve donc aucune gêne à renvoyer les lecteurs que ces détails intéresseraient [7] à mes publications antérieures. J'emprunte le cadre général de cette esquisse aux deux publications suivantes : *Greater Magadha* (2007) et "Systematic philosophy between the empires: some determining features" (2006). D'autres publications apparaîtront dans les notes accompagnant les différentes sections.

Vincent Eltschinger a rendu un service inestimable à cet ouvrage en améliorant l'expression française. Je lui dois également de m'avoir rappelé les idées de Pierre Hadot. Qu'il en soit ici remercié.

[8]

Note sur la prononciation des mots sanscrits (d'après Pierre-Sylvain Filliozat, *Le Sanskrit*, PUF 1992 (*Que sais-je* 1416), p. 5) :

Le sanscrit oppose des voyelles brèves et longues, la longue ayant une durée double de la brève et étant notée par un tiret suscrit : \bar{a} \bar{i} \bar{u} ; e o sont toujours longs.

u se prononce *ou*.

e se prononce *é*.

ai et au sont des diphtongues qui se prononcent respectivement *a-i a-ou*.

r et l sont des voyelles prononcées approximativement *ri* et *li*.

Les consonnes suivies d'un h sont fortement aspirées.

c se prononce *tch*.

j se prononce *dj*.

Les consonnes marquées d'un point souscrit sont des cérébrales prononcées en faisant remonter la pointe de la langue vers le haut du palais : \check{t} ressemble au t anglais, etc.

r est roulé avec la pointe de la langue.

\acute{s} est proche de l'allemand *ch* dans *ich*.

\acute{s} est proche de *ch* français, sans arrondissement des lèvres.

s est sourd devant toute voyelle : *rasa* se prononce *rassa*, etc.

h est une aspiration forte.

\bar{m} se prononce en nasalisant la voyelle qui précède et en la faisant suivre du son m .

\bar{h} est un souffle sourd qui se prononce pratiquement en faisant un écho de la voyelle qui précède avec une légère aspiration : *rāmaḥ* se prononce *rāmaha*, *hariḥ* *hari-hi*, etc.

[11]

INTRODUCTION

Tout exposé concernant l'histoire de la philosophie indienne fait l'hypothèse qu'il existe quelque chose qu'on peut appeler « philosophie indienne ». Cette hypothèse ne fait cependant pas l'unanimité. Le mot « philosophie » étant d'origine grecque, on peut se demander si la philosophie ne représente pas un phénomène aussi typiquement qu'exclusivement occidental, un phénomène profondément ancré dans l'héritage hellénique formant la base de la culture occidentale et de nulle autre. Ne serait-il pas plus approprié de parler de « traditions de sagesse », ou simplement de « traditions de pensée » dans le cas de cultures autres que l'occidentale ? Les Grecs n'ont-ils pas introduit des éléments qui caractérisent et déterminent si bien ce qu'on appelle « philosophie » que toute tradition indépendante de leur influence ne saurait par définition prétendre à la qualité de philosophie ?

Il est indéniable que la philosophie occidentale prend ses racines dans un phénomène originellement grec, et dont on peut retracer l'itinéraire à travers les périodes hellénistique et romaine puis dans la pensée chrétienne du Moyen Age européen, pour aboutir à la pensée philosophique moderne. La pensée « philosophique » indienne, quant à elle, n'appartient pas à une tradition originaire de la Grèce ancienne. Cette constatation ne suffit toutefois pas à la bannir du domaine de ce qu'on peut légitimement appeler la « philosophie ». La vision strictement « occidentaliste » de [12] la philosophie souffre en effet d'un déficit majeur. S'il est vrai que les mots « philosophie » ou « philosophe » sont d'origine grecque, il n'est nullement certain que les Grecs anciens auraient reconnu de la philosophie dans les philosophies médiévale et moderne. Ces mêmes Grecs, d'autre part, n'hésitèrent pas à nommer « philosophes » certains des hommes qu'ils avaient rencontrés en Inde.

La question de la philosophie grecque et, par extension, antique, a été abordée de façon exemplaire par Pierre Hadot dans bon nombre de publications ; nous nous fonderons ici en premier lieu sur son *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* En bref, l'antiquité occidentale ne tient pas la philosophie pour une simple collection de doctrines et de systèmes, mais pour un mode de vie que rythment des exercices spirituels. La philosophie ne s'y réduit pas au seul discours philosophique (pp. 266-69) :

Philosophie et discours philosophiques se présentent ainsi à la fois comme incommensurables et inséparables.

Incommensurables, tout d'abord, parce que, pour les Anciens, on est philosophe non pas en fonction de l'originalité ou de l'abondance du discours philosophique que l'on a inventé ou développé, mais en fonction de la manière dont on vit. Il s'agit avant tout de devenir meilleur. Et le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode

de vie. Cela est vrai pour la tradition platonicienne et aristotélicienne pour qui la vie philosophique culmine dans la vie selon l'esprit. Mais cela est tout aussi vrai pour les cyniques, pour qui le discours philosophique se réduit au minimum, parfois à quelques gestes ; les cyniques n'en sont pas moins considérés comme des philosophes, et même comme des modèles de philosophie. [...]

Incommensurables donc, mais aussi inséparables. Pas de discours qui mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de [13] la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique. [...]

Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience et de leur vie, sont appelés des « sophistes » par les philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Plutarque, qui déclare qu'une fois que ces sophistes se sont levés de leurs chaires, et ont posé leurs livres et leurs manuels, ils ne sont pas meilleurs que les autres hommes « dans les actes réels de la vie ».

On ne s'étonne dès lors pas que les Grecs considérèrent les sages indiens qu'ils rencontraient comme des philosophes. Mégasthènes, ambassadeur de Séleucos Nicator auprès du roi indien Candragupta à Pāṭaliputra autour de l'an 300 avant notre ère, fut peut-être le premier à utiliser le terme dans ce contexte-ci. D'autres — Strabon, Diodore et Athénée — suivirent son exemple.¹

C'est au sein du christianisme médiéval que s'opère en Occident un divorce entre mode de vie et discours philosophique (p. 380) :

Seuls ont [...] subsisté les discours philosophiques de certaines écoles antiques, surtout ceux du platonisme et de l'aristotélisme ; mais, séparés des modes de vie qui les inspiraient, ils ont été ramenés au rang d'un simple matériel conceptuel utilisable dans les controverses théologiques. La « philosophie », mise au service de la théologie, n'était plus désormais qu'un discours théorique, et lorsque la philosophie moderne conquerra son autonomie, au XVII^e siècle, et surtout au XVIII^e siècle, elle aura toujours tendance à se limiter à ce point de vue.

[14]

Voilà un développement qui n'est pas sans parallèles en Inde. Là aussi, l'héritage des anciens « philosophes » (au sens grec du terme) fera place à un nombre limité de systèmes qu'on étudiera de façon toujours plus exclusivement théorique. La transition ne peut s'autoriser d'une datation précise, et la philosophie indienne n'a à sa façon jamais totalement rompu les liens qui l'unissaient à un mode de vie « philosophique » et à des exercices spirituels. Ces liens se font toutefois de plus en plus ténus, et dans certains cas le sentiment l'emporte qu'ils ont complètement disparu. D'hypothétiques visiteurs venus de la Grèce ancienne auraient alors été bien en peine de reconnaître de vrais « philosophes » dans les adeptes de cette

¹ Concernant l'emploi du terme « philosophes » pour désigner des sages indiens, voir Karttunen, *India and the Hellenistic World* (1997), pp. 55 sq.

« philosophie », tout autant qu'ils l'auraient été concernant nombre de « philosophes » occidentaux.

À la fin de l'étude mentionnée plus haut, Pierre Hadot se livre aux réflexions suivantes (p. 414) :

Ne serait-il pas urgent de redécouvrir la notion antique du « philosophe », ce philosophe vivant et choisissant, sans qui la notion de philosophie n'aurait pas de sens ? Ne pourrait-on pas définir le philosophe, non pas comme un professeur ou un écrivain qui développe un discours philosophique, mais, selon la représentation qui était constante dans l'Antiquité, comme un homme qui mène une vie philosophique ? Ne faudrait-il pas réviser l'usage habituel du mot « philosophe », que l'on n'applique d'habitude qu'au théoricien, pour l'accorder aussi à celui qui pratique la philosophie, de même que le chrétien peut pratiquer le christianisme sans être théoricien et théologien ? Faudra-t-il attendre d'avoir soi-même construit un système philosophique pour vivre philosophiquement ?

[15]

L'ambition du présent ouvrage est beaucoup plus modeste. Loin de vouloir généraliser le sens antique du mot « philosophie », nous chercherons à révéler la façon dont, en Inde comme en Occident, des « philosophies » anciennes (au sens grec du terme) ont donné lieu à des développements théoriques et systématiques que nous dirons eux aussi, et symétriquement, « philosophiques ».

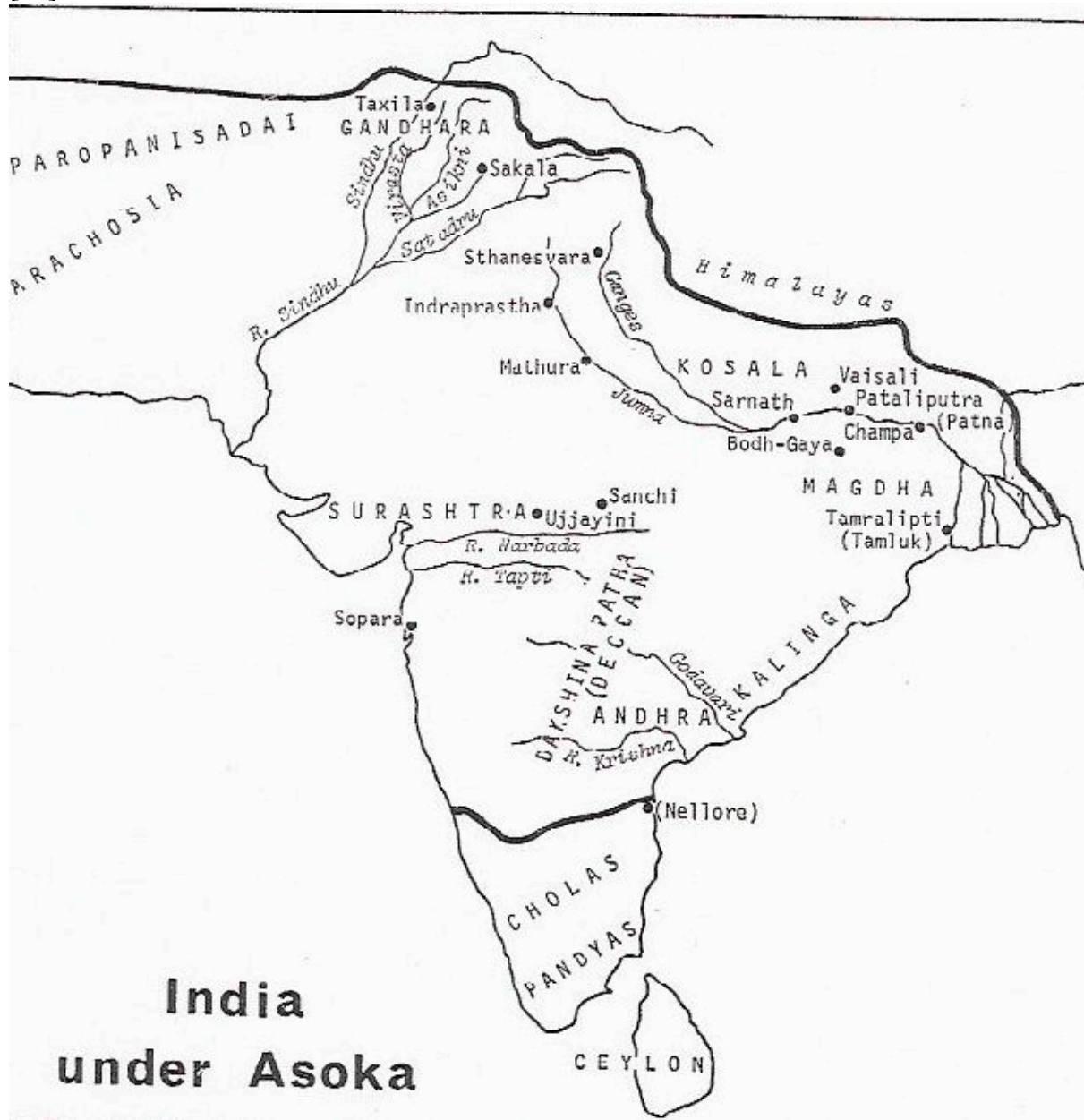
Le choix des matériaux discutés tiendra d'abord à la fécondité dont ils témoignent. L'Inde classique connaît un nombre limité de systèmes qu'elle désigne traditionnellement comme des « visions », des « perspectives » ou des « façons de voir » (*darśana, dṛṣṭi*). Nous nous attacherons à retracer les développements qui présidèrent à la création de ces systèmes, plutôt qu'à présenter de façon encyclopédique tous les modes de vie « philosophique » (au sens grec) dont nous informant les littératures conservées.

Nous nous efforcerons d'éviter ici un malentendu qui trouve à s'expliquer par le développement ultérieur de la philosophie en Inde. Nous verrons que le système de pensée généralement connu sous le nom de « Vedānta » s'additionne à une époque relativement tardive à d'autres systèmes qui comptent alors déjà une longue histoire. Ce nouveau système — ou plutôt ces nouveaux systèmes, puisque la désignation de « Vedānta » recouvre toute une floraison d'écoles — se présente comme une école spécialisée dans l'interprétation de certains textes védiques, les Upaniṣad. La recherche moderne s'est dès l'origine laissée convaincre de la présence de la nouvelle philosophie dans ces textes anciens, et en a conclu que les Upaniṣad représentaient le commencement de la philosophie en Inde. Or, cette conclusion ne résiste pas à un examen approfondi. Que ce soit par le poids de leurs idées ou par leur position chronologique, les Upaniṣad ne jouent pas [16] le rôle clé qu'on leur a prêté dans le

développement de la philosophie indienne ancienne. Notre étude n'en traitera donc que marginalement, et encore, pas à la place initiale que l'on attendrait.

En présentant les philosophies d'une culture spécifique, on est tenté de commencer par une description de ce qu'elles ont en commun, de l'arrière-plan culturel qui les sous-tend toutes. Aussi serait-il recommandable de faire précéder notre propos d'un bref exposé des traits qui, tout en distinguant la culture indienne d'autres cultures, se manifestent à travers toutes ses expressions philosophiques. Je renonce à cet exercice pour une raison bien précise. Si les écoles classiques partagent un certain nombre de notions, il n'en va pas de même des courants dont elles sont les descendantes. Plutôt que d'hypothétiques notions communes, ce sont bien des différences qui rendent intelligibles les développements ultérieurs.

[20]



[21]

PRÉHISTOIRE ET COMMENCEMENTS

Les trois régions

Peu après l'an 150 avant notre ère, le grammairien Patañjali délimite ce qu'il appelle « le pays des nobles » (*āryāvarta*) de la manière suivante : c'est la région située à l'est du lieu où disparaît le fleuve Sarasvatī, à l'ouest de la forêt nommée Kālaka, au sud du mont Himalaya, et au nord du mont Pāriyātra. Les nobles ou « aryens » (*ārya*) qu'évoque Patañjali sont les héritiers et les porteurs de la culture védique, c'est-à-dire ceux des brahmanes dont le comportement se conforme aux règles formulées dans les textes védiques et leurs annexes, et qui parlent correctement le sanscrit. Patañjali lui-même en est un. La forêt nommée Kālaka se situait probablement au confluent du Gange et de la Jamna. Quant au lieu où disparaît la Sarasvatī, il se trouve au centre de la région désertique qu'on appelle aujourd'hui le Thar, et qui sépare l'Inde actuelle du Pakistan. Le pays des nobles de Patañjali avait ainsi son centre de gravité dans la région comprise entre les deux fleuves Gange et Jamna.

En délimitant ainsi le pays des nobles, Patañjali divise en trois la partie septentrionale du sous-continent indien : le pays des nobles lui-même, et les deux régions qui le bordent à l'est et à l'ouest. Contrairement à celles qui le jouxtent au nord et au sud, c'est-à-dire au-delà des mon-[22]tagnes, ces trois régions seront appelées à jouer des rôles déterminants mais très différents dans les débuts de la philosophie indienne ancienne. Si chacune apportera des éléments à la tradition philosophique alors en formation, l'interaction de ces éléments nous occulte quelque peu le détail de chaque contribution. Pour faciliter l'exposé, nous remonterons dans le temps de façon à décrire l'état que présentaient ces différents éléments avant que n'en débute l'interaction.

Le Grand Magadha et sa culture religieuse

À l'est du confluent du Gange et de la Jamna se situe la région qui, quelques siècles avant Patañjali, avait donné naissance à plusieurs mouvements religieux, dont deux, le bouddhisme et le jaïnisme, ont perduré jusqu'à nos jours. Nous nommerons cette région « le Grand Magadha » en raison du fait que l'une de ses contrées, destinée à devenir le centre d'un grand empire, s'appelait le Magadha. Les mouvements originaires de cette région avaient en commun la croyance en la renaissance et la rétribution karmique. Tous n'acceptaient pas cette croyance sous la même forme. Le bouddhisme en particulier se différenciait des autres à cet égard, raison pour laquelle nous en reportons la discussion au chapitre suivant. Plusieurs mouvements religieux de la région, dont le bouddhisme, se préoccupaient de savoir si le cycle

de renaissances mû et maintenu par la rétribution karmique avait une fin, c'est-à-dire si une libération du nombre virtuellement infini des naissances était possible, et si oui, de la méthode à suivre pour y parvenir. Ces mouvements se présentent donc comme autant de réponses à un problème commun.

[23]

Ces réponses diffèrent entre elles. En négligeant provisoirement le bouddhisme, deux directions principales se dégagent parmi les réponses des autres mouvements. Ces deux directions partagent une même compréhension du fonctionnement de la rétribution karmique, et admettent que tous les actes sans exception porteront à conséquence dans des vies futures. Cette compréhension spécifique de la doctrine porte certains spirituels, et parmi eux les jaïnas, à conclure que la seule voie offrant une issue au cycle des renaissances passe par une abstention croissante de tout acte, abstention qui culmine dans la suspension totale de tous les mouvements du corps et de l'esprit. Un élément central de l'ascèse des jaïnas consiste ainsi dans la suppression des mouvements du corps, y compris du souffle, de la parole et de la pensée. Ces pratiques, que l'on retrouve hors du jaïnisme, se laissent interpréter comme l'expression d'une idéologie largement répandue à l'époque.

Le jaïnisme ancien est conscient de ce que, même totale, l'immobilisation ne peut suffire à mettre fin au cycle des renaissances. La rétribution karmique concerne tous les actes commis dans l'une ou plusieurs des vies antérieures. La suspension de toute activité à partir d'un certain moment n'élimine donc pas les traces des actes commis auparavant, lesquels exigent rétribution quand bien même la personne concernée n'agit dorénavant plus. Même poursuivie jusqu'à la mort, l'immobilisation totale risque ainsi de manquer sa cible. En dépit de ses austérités, l'ascète renaîtra en vertu des actes antérieurs à son entrée dans la vie ascétique. Les jaïnas anciens sont conscients du problème, et le résolvent en décrivant leur ascèse comme une procédure binaire. D'une part, l'immobilisation comme telle supprime dès son début les actes (et leurs conséquences). D'autre part, la souffrance dont s'accompagne inévitablement cette [24] immobilisation détruit les actes antécédents. Bien conduite, l'ascèse aboutit à la mort au moment qui suit la destruction de toutes les traces. L'ascète ne renaîtra plus ; il est désormais libéré du cycle des renaissances.

Cette interprétation duelle de l'ascèse résolvait le problème auquel était confronté le jaïnisme. Un autre mouvement religieux, proche du jaïnisme, n'acceptait toutefois pas cette solution.² L'ājīvikisme admettait certes que l'immobilisation totale enrayât tous les actes, mais refusait que ces mêmes pratiques ne pussent détruire les traces d'actes antérieurs. L'homme reste selon eux impuissant face au mécanisme karmique qui, selon des règles échappant à toute influence humaine, précipite les êtres d'une vie à l'autre. L'homme est ainsi la proie d'une machinerie qui prédétermine la nature de ses vies à venir comme elle avait déterminé celle de ses vies précédentes. Même si sa durée défie l'imagination, cette séquence

² "Ājīvika doctrine reconsidered" (2003).

d'existences possède un début et une fin. Seuls deviennent ascètes ceux qui se trouvent à la fin de cette séquence ; quant aux autres, la carrière ascétique ne leur est d'aucune utilité.

L'ājīvikisme se réduit pour eux à un déterminisme quasi-total.

L'idéologie qui sous-tend le jaïnisme et l'ājīvikisme (ainsi que d'autres mouvements ascétiques dont nous ignorons les noms) se manifeste également dans certains concepts d'un intérêt majeur pour le développement de la philosophie. Pour certains, la conviction que tous nos actes portent à conséquence dans une vie future est inséparable de l'idée que le noyau de notre être, notre soi, est autre que ce qui agit. Le corps et l'esprit agissants ne sont pas notre vrai soi, qui de par sa nature n'agit jamais. Notre ignorance de ce vrai soi est ici tenue pour responsable de ce cycle des renaissances que meut la rétribution karmique. On comprend bien dès lors que la connaissance de ce soi [25] constituera une étape nécessaire, suffisante selon certains, pour se libérer de la rétribution karmique. Il y a à cela une certaine logique. La rétribution karmique implique que l'on subira les conséquences de ses actes. Or, découvrir que le soi — c'est-à-dire ce que l'on est vraiment — n'agit pas et n'a jamais agi, révèle que l'on ne peut pas subir les conséquences des actes consentis puisque l'on n'a jamais agi.

Cette idée se révélera très féconde. Constaté l'existence d'un tel soi pose en effet la question de savoir ce qui existe à part de lui. Le soi étant par nature inactif, tout ce qui agit diffère de lui. L'expression « tout ce qui agit » ne recouvre à l'évidence pas les seuls objets matériels, mais s'étend encore aux parties de l'esprit impliquées dans ces formes d'activité que sont la pensée et la réflexion. Le soi inactif côtoie ainsi de nombreux éléments ayant en commun une forme quelconque d'activité. L'identification de ces éléments représente un défi que les penseurs de l'époque tenteront de relever, et dont nous aurons l'occasion de parler. Le concept d'un soi totalement inactif favorisa ainsi l'élaboration d'une ontologie distinguant clairement ce qui agit de ce qui n'agit pas.

Pourquoi et comment les choses actives agissent-elles ? La question concerne avant tout les parties agissantes de la personne, à savoir le corps et l'esprit. Que ces derniers soient presque constamment en mouvement a attiré l'attention des ascètes aussi bien que des médecins. On postula de part et d'autre que cette activité constante était due à l'interaction de trois forces s'opposant tout en étant complémentaires. On ne connaît pas avec certitude les raisons de cette préférence pour trois plutôt que deux forces, mais on peut en deviner la [26] motivation. Deux forces de même grandeur approximative tendront à se tenir en équilibre ; la présence d'une troisième interdira en revanche à l'équilibre de s'instaurer. En d'autres termes, une activité constante trouvera à s'expliquer par la présence de trois forces. C'est ainsi que l'activité mentale nous est présentée comme résultant de l'interaction de trois facteurs : bien-être (*sukha*), douleur (*duḥkha*), et confusion (*moha*). On est tenté de prêter aux ascètes d'avoir introduit ces trois facteurs comme centraux à la vie mentale : la douleur et la confusion (par fatigue et effort excessif), ainsi que le bien-être (par son absence, fortement ressentie), sont en effet au cœur de leurs préoccupations. Nous n'en avons malheureusement pas la preuve.

D'autres préférèrent expliquer l'activité mentale par un autre triplet, à savoir la bonté (*sattva*), la passion (*rajas*) et l'obscurité (*tamas*), trois termes qu'on identifia parfois, et dans cet ordre, avec le triplet précédent. De leur côté, les médecins attribuaient l'état de santé d'une personne à l'équilibre précaire de trois humeurs, le vent, la pituite et la bile ; la rupture de cet équilibre est responsable des maladies.

On ne s'étonnera pas de constater qu'on recourut encore à trois facteurs pour expliquer la nature active de tout ce qui est distinct du soi. On arrêta le choix sur le triplet *sattva*, *rajas* et *tamas*, celui-là même à qui l'on avait demandé de décrire la vie mentale. Il fut alors appelé à rendre compte non seulement de la vie mentale d'une personne, mais encore de sa vie physique. Inévitablement, les termes *sattva*, *rajas* et *tamas* perdirent dans ce processus leur valeur exclusivement psychologique pour en acquérir d'autres, plus générales. On tint désormais ces trois facteurs pour les constituants d'une réalité comportant des aspects matériels aussi bien que spirituels.

[27]

Les idées que nous venons de passer en revue sont étroitement imbriquées, quoique fort différentes les unes des autres. Elles justifient des modes de vie distincts : toutes sont à la base de formes d'ascèse (entendue au sens large). Le parallélisme avec les philosophes de l'antiquité occidentale est frappant, et l'on comprend sans peine que les Grecs n'aient nullement hésité à décrire comme philosophes les promoteurs de ces idées. Pourtant, les ascèses pratiquées par ces philosophes indiens variaient au gré des croyances spécifiques auxquelles ceux-ci se rangeaient. Qui se mettait en quête du vrai soi n'avait probablement pas besoin de pratiquer les mortifications auxquelles se soumettaient les jâinas et, à ce qu'il semble, certains ājīvikas. D'autres ājīvikas (ceux qui n'étaient pas encore parvenus au terme de la séquence de leurs renaissances) développèrent peut-être un « stoïcisme » motivé par la conviction qu'un déterminisme quasi-total caractérisait le monde. Quoiqu'il en soit, les idées de ces philosophes étaient indissolublement liées à divers modes de vie souvent très exigeants.

Il est probable que ceux auxquels nous attribuons ces convictions aient partagé d'autres idées encore, que voici. On se rappelle que la croyance en la renaissance et la rétribution karmique concerne le destin d'individus censés subir des renaissances dont les qualités respectives sont les effets de leurs actes. Si cette croyance concernait le destin individuel, telle autre portait sur le destin du monde en son entier : tout comme les vies individuelles s'enchaînent dans un cycle qui ne cesse de se répéter, le cosmos s'inscrit lui aussi dans une série d'ères cosmiques qui ne connaît commencement ni fin. La fin de chaque cycle cosmique est marquée par la désintégration totale de tout ce qui existe, tandis que le début du cycle suivant se caractérise par une nouvelle création. Les détails de cette nouvelle création [28] intéressaient d'autant plus les penseurs de l'époque que la civilisation du Grand Magadha ne laissait aucune place à un dieu créateur. Comme toutes celles qui, en nombre infini, l'ont précédée et lui feront suite, la création qui inaugura l'actuelle ère cosmique a obéi

à des règles strictement impersonnelles. Cette séquence de désintégrations et de créations successives rend en outre superflue la notion d'une création *ex nihilo* : ce qui reste de la désintégration préalable, l'univers dans un état de dissolution totale, peut servir de base à la création subséquente.

Ces idées concernant le destin du monde s'augmentaient peut-être de spéculations plus spécifiques. Étant donné que chaque nouvel univers se crée à partir de ce qui reste de l'univers précédent, on s'enquit de savoir quelle était la condition dissoute de l'univers, et à quelles règles obéissait une nouvelle création à partir d'elle. Nous ne connaissons malheureusement rien des réponses qu'on apportait à ces questions. Nous savons en revanche que les spéculations portant sur la transformation d'un univers dissous en une nouvelle création sont à la base de notions qui trouveront place dans certaines écoles ultérieures. Nous y reviendrons dans un prochain chapitre.

Le bouddhisme³

Le bouddhisme est l'un de ces mouvements religieux pour lesquels la croyance en la renaissance et la rétribution karmique est fondamentale. Cette croyance n'y est pourtant pas identique à celle que nous avons rencontrée dans les courants de pensée considérés plus haut. La rétribution karmique y faisait suite à tous les actes, des mouvements corporels et mentaux les plus automatiques à la respiration [29] et aux pensées involontaires. Il n'en va pas de même dans le bouddhisme, où la rétribution karmique ne concerne que les actes résultant du désir. Le problème y tient dès lors au désir plutôt qu'aux mouvements corporels ou mentaux. Le désir implique la renaissance. Il s'ensuit que dans le bouddhisme, la voie vers la libération diffère de celles que nous avons rencontrées dans les autres mouvements. Un bouddhiste ne voit aucune utilité à pratiquer l'immobilisation que préconise le jainisme. De même le bouddhisme ne laisse-t-il aucune place à la connaissance d'un vrai soi que n'affecteraient pas les actes. La voie bouddhique ne saurait au contraire que passer par la destruction du désir. Il s'agit donc d'une méthode psychologique visant à l'élimination définitive des fondements psychiques du désir. Pratiquée sous forme d'étapes de méditation ou de recueillement successives, l'intériorisation mentale fait partie intégrante de cette méthode. Les textes anciens font très fréquemment mention de divers états psychiques facilitant ou faisant obstacle aux exercices d'intériorisation. Le bouddhisme ancien comprenait donc, comme les autres mouvements dont nous avons parlé, un côté pratique et un côté théorique dont chacun connut par la suite d'importants développements. Nous concentrerons ici notre attention sur les aspects théoriques.

³ "Die buddhistische Lehre" (2000); "Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde?" (2001).

Après la disparition du maître (peut-être même avant ?), ses disciples procédèrent de différentes manières à la préservation de son enseignement. Une part importante de cet effort collectif consista dans la mémorisation des paroles du Bouddha. C'est à cette entreprise communautaire que nous devons de posséder aujourd'hui un grand nombre de textes réputés rapporter, avec une fiabilité sans doute relative, ce que le Bouddha déclara de son vivant. Il s'agit de sermons, de dialogues avec des visiteurs, ou simplement [30] de conseils prodigués aux disciples. Cette mémorisation des paroles du maître fut rendue nécessaire par le fait que la patrie du Bouddha ignorait l'écriture. La récitation collective des enseignements mémorisés assura la survie des textes jusqu'à l'époque où ils furent enfin mis par écrit.***

La seule préservation des paroles du Bouddha ne satisfaisait pourtant pas tous ses disciples. Certains commencèrent donc à catégoriser ses enseignements, sans doute dans le but d'en assurer une meilleure compréhension. Les débuts de cette activité de catégorisation allaient de pair avec la préservation par mémorisation : les sermons mémorisés contiennent des indications qui le prouvent. La catégorisation s'est cependant établie de bonne heure en tant que branche indépendante de la tradition bouddhique, la scolastique (*abhidharma*). Au centre des préoccupations de cette scolastique se trouvent des listes de concepts — il s'agit en grande partie d'états psychiques — rangés sous un nombre limité de rubriques. Les éléments de ces listes reçurent le nom de *dharma* ; l'analyse et la catégorisation de ces *dharma* fit l'occupation des scoliastes bouddhistes.

Les phases initiales de cette double activité de mémorisation et de catégorisation appartiennent probablement à la région où le Bouddha avait prêché, et à une période peu distante de sa disparition. Pour comprendre la suite de son développement, il importe de noter que le bouddhisme ne demeura pas longtemps la propriété exclusive de son foyer d'origine. Les développements politiques et économiques propres aux siècles qui suivirent la mort du Bouddha assurèrent peut-être au bouddhisme, au jaïnisme et probablement aussi à l'ājīvikisme de pouvoir s'implanter dans des pays très éloignés de la région de leurs fondateurs. Contentons-nous de mentionner ici le déve-[31]loppement politique le plus important. Un siècle après le décès du Bouddha, la région de son ministère devint le centre du plus grand empire que l'Inde ait encore jamais vu. L'empire maurya — c'est son nom — finit par imposer sa domination sur la quasi-totalité du sous-continent. Chose importante ici, tous ses empereurs semblent avoir activement soutenu, voire encouragé, le jaïnisme, le bouddhisme et l'ājīvikisme. La conversion au bouddhisme du plus puissant d'entre eux, l'empereur Aśoka, est bien connue et confirmée par les inscriptions qu'il nous a laissées. On voit sans peine que cette période assura à ces religions des conditions idéales de diffusion dans le sous-continent. Quels qu'aient été les détails de ce processus, nous retrouvons ensuite des bouddhistes et des jaïnas fort loin de leur région d'origine, avec des concentrations importantes dans le sud-est (pays d'Andhra) et dans le nord-ouest du sous-continent.

Les régions de l'extrême nord-ouest s'ouvrirent au bouddhisme jusqu'à en devenir une sorte de seconde terre sainte. Le bouddhisme y connaîtra des développements doctrinaux qui exerceront une influence décisive sur l'histoire de la philosophie indienne. Pour les comprendre, il importe de se faire une idée de la situation culturelle et politique que rencontre le bouddhisme dans ces régions lointaines. Quelques générations après la disparition du Bouddha, le roi Alexandre de Macédoine les avait parcourues et conquises avant de repartir vers l'Occident, laissant sur place des colons grecs. L'empire d'Alexandre ne survécut pas à la mort d'Alexandre en 323 avant notre ère, mais les colons grecs s'y maintinrent au pouvoir de façon plus ou moins continue durant près de deux siècles. C'est précisément durant ces deux siècles que le bouddhisme s'établit dans la région. Les bouddhistes concernés [32] entrèrent donc inévitablement en contact avec la culture hellénistique.

Les Grecs des royaumes hellénistiques préféraient leur propre culture à celles qu'ils rencontraient là où ils s'établissaient. Ils restaient fidèles à leurs traditions (p. ex., le théâtre), lisaient leurs philosophes et, chose importante, conservaient leur habitude du débat public. Le débat public, trait important de la vie politique en Grèce ancienne, continuait de caractériser la cour des royaumes hellénisés. En pénétrant (comme missionnaires !) dans une région politiquement et culturellement administrée par les Grecs, les bouddhistes s'exposaient donc à ce type de communication.

Le débat n'est pas une invention des Grecs anciens. L'existence même du langage permet la comparaison et la confrontation d'opinions différentes. Le rôle social du débat peut en outre varier en profondeur d'une culture à l'autre. Chacun peut s'engager dans un débat. Si l'on est habile ou chanceux, on réussira à convaincre son adversaire ou telle partie du public. Dans le cas contraire, on peut changer d'opinion ou camper sur ses positions. Tout cela reste, au fond, une affaire privée.

La littérature bouddhique ancienne illustre bien notre propos. Elle nous présente le Bouddha sous les traits d'un maître entrant régulièrement en dialogue avec des gens qui lui signifient leur désaccord. Tantôt il parvient à les faire changer d'avis, tantôt non. Parfois il met en évidence l'incongruité des propos de son adversaire. C'est le cas du brahmane Ambatthā qui, fier de son ascendance, apprend du Bouddha que sa généalogie est moins pure qu'il ne croit. Sans doute le brahmane est-il embarrassé par l'incident, mais sa rencontre avec le Bouddha n'a pas nécessairement d'incidence sur d'autres aspects de sa vie.

[33]

Il en va tout autrement d'un débat public et institutionnalisé. Le vaincu peut y perdre la faveur du roi ou de son représentant ; quant au gagnant, il peut y obtenir des avantages considérables pour lui-même ou pour l'école qu'il représente. Nous n'avons guère d'informations précises sur les débats qui se tinrent dans les parties hellénisées du sous-continent indien, mais la tradition du débat est restée bien vivante en Inde. Les témoignages en notre possession concernant le milieu du millénaire suivant confirment l'importance qu'on

prêtait à l'issue d'un débat. Être défait peut coûter cher au débateur, qui peut risquer jusqu'à sa vie ou sa liberté.

Le protagoniste d'un débat public a avantage à être bien préparé. Loin de ne concerner que ses compétences propres, cette préparation affecte encore la position qu'il cherche à défendre ou à promouvoir. Des positions incohérentes sont indéfendables. Aussi le débateur est-il appelé, avant le débat et plus encore après un débat perdu, à réfléchir sur ses positions comme le ferait un adversaire. Mais contrairement à ce dernier, il lui est loisible d'améliorer ses positions, d'y introduire, si nécessaire, davantage de cohérence. Les croyances d'un groupe religieux ayant à survivre sous la menace de débats publics tendent à se transformer en système de pensée. Dans un tel système, les incohérences sont éliminées, les éléments superflus ou inutiles supprimés. En résulte un système appuyé sur une vision d'ensemble.

On notera en passant que le débat public est une tradition qui s'est imposée graduellement et accompagnera la philosophie indienne durant toute sa période classique, jusqu'à la modernité. On composa des manuels destinés aux débatteurs ; quelques traités de ce genre, remontant aux premiers siècles de notre ère, nous sont d'ailleurs par-[34]venus. Ces manuels ne traitent pas que de logique, bien entendu. Leur but, moins abstrait, consiste en la victoire du débateur par tous les moyens possibles. Défendre un système de pensée que ne minent pas les incohérences internes n'en reste pas moins un bon moyen de l'emporter.

C'est un tel système, porté par une vision d'ensemble, qu'ont produit les bouddhistes du nord-ouest de l'Inde. Quoiqu'il reste fondé sur elles, ce système s'étend bien au-delà des listes d'éléments qu'on avait prêtées au Bouddha lui-même. Ces éléments s'inscrivent désormais dans une vision d'ensemble nouvelle et caractérisée par un trait dominant : un atomisme radical qui se décline sur un double plan matériel et temporel. Le temps — pour commencer par lui — y est conçu comme une série de moments successifs. Mais tout objet possédant une extension dans le temps est à son tour conçu sur ce modèle, c'est-à-dire comme une succession d'objets dont chacun est strictement momentané. Pour innovatrice qu'elle soit, cette vision ne nous est pas présentée comme telle. Les bouddhistes de la région prétendent au contraire rester fidèles à la parole du Bouddha, et justifient la momentanéité de toute chose en s'autorisant de ces paroles où le maître affirme que tout est impermanent. Une telle réinterprétation de la parole du Bouddha servait utilement les besoins de bouddhistes confrontés à la tâche de transformer une liste d'éléments traditionnels en système de pensée cohérent.

L'atomisme matériel pose quant à lui que tout objet, êtres vivants compris, se compose de constituants ultimes. La tradition bouddhique plaçant toujours l'homme au centre de son dispositif, c'est d'abord l'homme que l'on tient pour une collection de constituants ultimes. À l'évidence, l'homme ne saurait toutefois se réduire à des parties matérielles ou spatiales ; sa vie psychique est bien aussi [35] importante. On aboutit ainsi à une conception tenant l'homme pour une collection d'éléments ultimes dont certains sont de nature matérielle et

spatiale, d'autres de nature psychique. Les listes de *dharma* révèlent toute leur utilité dès lors qu'il s'agit de préciser le détail de ces constituants ultimes : les *dharma* ne sont autres que les éléments ultimes dont se composent tous les objets, y compris les êtres vivants et — surtout — l'homme.

La combinaison de l'atomisme temporel et de l'atomisme matériel ainsi conçu donne lieu à une vision pour le moins étonnante de la réalité. Toute chose s'y compose de plusieurs séries d'éléments ultimes dont chacun ne dure qu'un instant. De plus, les objets ainsi constitués n'ont pas d'existence propre, distincte de celle de leurs éléments. Seuls existent réellement les *dharma* momentanés ; les tous qu'ils composent n'ont en revanche aucune existence. Les bouddhistes disposaient là encore d'une justification canonique. Le Bouddha avait à maintes reprises évoqué les constituants de l'homme en affirmant de chacun qu'il n'était pas le soi. La tradition bouddhique en avait conclu à l'inexistence d'une personne en tant qu'ensemble ou somme de ses parties constitutives. L'homme s'y réduit aux éléments qui le constituent : l'ensemble de ces éléments n'existe pas au titre d'une entité supplémentaire et indépendante. Rien n'était dès lors plus facile que d'étendre cette vision à d'autres objets : aucun ensemble n'existe en tant que tel ; seuls existent les constituants ultimes, c'est-à-dire les *dharma* dont chacun ne dure, en plus, qu'un seul instant.

La momentanéité des choses ouvre sur d'autres questions encore. Dans le cas d'une chose qui ne change pas, la succession met en jeu des moments identiques. Dans d'autres situations, les moments successifs ne sont pas [36] identiques, mais souvent assez semblables : la vache d'un moment ne devient pas cheval au moment suivant. La succession des instants est ainsi régie par une certaine régularité qui confère aux changements leur continuité, et sans laquelle notre monde serait chaotique. Quelle est alors cette souveraine régularité qui assure au monde de se développer de façon plus ou moins prévisible, et qui garantit qu'une continuité lie les objets du passé à ceux du futur ? Cette question ressortit au domaine de la causalité, un thème qui ne pouvait que susciter l'intérêt des bouddhistes de l'époque et de la région. Pour répondre à la question, ils firent une fois encore appel à leurs textes canoniques. Ceux-ci prêtent en effet au Bouddha d'avoir prêché un enchaînement causal connu sous le nom de « production en dépendance » (*pratīyasamutpāda*). Cet enchaînement de facteurs lie entre eux différents éléments de la personne, en particulier le désir à l'acte et l'acte à la naissance douloureuse. Sa juste interprétation avait fait problème dès les couches les plus anciennes de la tradition. Qu'elle ait reçu la sanction du Bouddha lui-même se révéla toutefois fort utile aux bouddhistes du nord-ouest, qui firent d'elle la loi régissant la succession des *dharma*. C'est grâce à cette loi que les *dharma* se succèdent

convenablement, et c'est elle encore qui assure au monde des objets la continuité sans laquelle il sombrerait dans la plus totale anarchie.

La vision de la réalité que dessinent ces idées s'éloigne considérablement du sens commun. Le monde de ces bouddhistes ne comprend rien de ce qui nous est familier, tels les êtres humains, les animaux et les végétaux, ou encore les objets (maisons, voitures, montagnes, etc.) qui en forment l'environnement. Ces docteurs ne reconnaissent d'existence qu'à un nombre limité de *dharma* dont [37] chacun ne dure qu'un instant. Chaque *dharma* est indépendant, mais les lois régissant la causalité déterminent quel *dharma* succédera à tel autre au sein d'enchaînements dotés d'extension temporelle.

Comment expliquer alors que nous croyions habiter un monde peuplé d'objets et d'êtres vivants là où en réalité rien de tout cela n'existe ? Cette question lançait aux penseurs bouddhistes un défi auquel ils ne pouvaient se dérober.

La réponse proposée surprend par sa simplicité : les objets de notre expérience quotidienne n'existent pas, mais ne sont que des mots. Autrement dit, les mots de notre langage sont responsables de la présence des objets dans le monde de notre expérience, ou plutôt de notre croyance en leur présence. On croit se déplacer en char, mais en réalité il n'y a pas de char. Seules existent les parties constitutives du char — les roues, les rênes, etc. —, lesquelles sont à leur tour composées de constituants, et ce jusqu'aux parties ultimes, les *dharma*.

Cette explication de notre expérience naïve introduit un élément qui connaîtra une grande fortune dans la philosophie indienne. Elle postule un lien étroit entre notre expérience et le langage. Les mots de notre langage y sont responsables des objets que nous rencontrons dans le monde. Si ce monde comprend des maisons, des chars ou encore des êtres vivants de toutes sortes, c'est que le langage présente les mots correspondants. Un examen approfondi révèle que le langage nous trompe. En réalité, ces objets n'existent pas ; seules en existent les composantes ultimes (qui à strictement parler ne sont donc pas des composantes). Nous vivons ainsi dans un monde à l'apparence trompeuse, qui nous cache son vrai visage. Connaître la réalité exige d'étudier la parole du Bouddha, qui nous livre la liste de ses vraies composantes.

[38]

Dans le cas du monde matériel, les *dharma* se réunissent d'abord pour former les plus petites unités de matière. On les appelle des atomes, mais cette désignation requiert la prudence : au sens strict, ces atomes ne sont pas indivisibles et ne sont donc pas des « atomes », car ils sont constitués d'un certain nombre de *dharma*. Ces *dharma* étant eux-

mêmes momentanés et évanescents, on dit parfois que cette vision ne laisse pas place à des substances, ou plutôt : que la substance n'est ici qu'une collection de qualités.

Le système créé par les bouddhistes du nord-ouest ne s'arrête cependant pas là. Le travail de détail les conduit à des discussions d'une grande complexité où nous ne les suivrons pas. Un fait paraît toutefois digne de mention dans la mesure où il réapparaîtra dans une phase plus récente de la philosophie indienne. Les bouddhistes étaient confrontés au problème suivant. Le monde de notre expérience n'existe pas réellement, mais est dû aux mots composant le langage. Ces mots n'existent cependant pas davantage, car ils se réduisent comme toute chose à des successions de *dharma* momentanés. Or, il est évident que ce sont les mots dans leur entier, et non pas les *dharma* constitutifs, qui sont porteurs de signification. C'est probablement pour résoudre ce problème que les scolastes bouddhistes ont doté les unités verbales d'une existence indépendante en postulant l'existence de *dharma* correspondant non seulement aux mots entiers, mais encore aux phrases et aux sons. Pour nous limiter aux mots, disons que le mot (chaque mot) est un *dharma* (et donc momentané) distinct de la série de *dharma* que représente la succession des sons. Autrement dit, un mot ne consiste pas en une séquence de sons, mais est quelque chose [39] d'indépendant qui existe à part de cette succession. Il en ira de même de la phrase (chaque phrase), qui ne se résume pas à une succession de mots, et du son, qui diffère alors de la séquence des sons partiels qui paraissent le constituer.

Nous sommes devenus assez familiers de l'ontologie des bouddhistes du nord-ouest pour comprendre que leurs efforts produisirent une vision du monde prétendument fondée sur la parole du Bouddha, et qui incorpore différents éléments hérités de la tradition dans un ensemble cohérent. Nous ignorons si cet édifice favorisa ses promoteurs dans leurs débats avec les Indo-Grecs. Nous savons en tout cas que certains parmi ces Grecs se convertirent au bouddhisme, mais les raisons de leur conversion nous demeurent inconnues. Il y a cependant plus important pour l'histoire de la philosophie indienne : les efforts intellectuels de ces bouddhistes sont le signe annonciateur d'un développement qui touchera toutes les écoles de philosophie en Inde, à savoir l'aspiration à systématiser la pensée traditionnelle sinon à créer de nouveaux systèmes. Ce développement est inséparable de la pratique des débats publics. Cette pratique, les bouddhistes l'ont rencontrée dans une région qui était sous l'influence politique et culturelle des Grecs. L'habitude a cependant survécu à la disparition des Grecs. Des pèlerins chinois témoignent encore de sa vitalité au premier millénaire de notre ère, et sous certaines formes elle s'est prolongée jusqu'à nos jours. Depuis son introduction dans la région du nord-ouest, le débat public restera un élément moteur de la philosophie indienne tout au long de son histoire.

[40]

Le brahmanisme

Le brahmanisme différait tant des mouvements religieux qui le bordaient à l'est que de ce bouddhisme en plein développement sur son flanc occidental. Héritière d'une vieille tradition sacrificielle, la pensée de ses adhérents était d'une toute autre nature.

Notons que le brahmanisme, contrairement à ses voisins de l'est et de l'ouest, n'était pas une religion missionnaire. Les brahmanes ne cherchaient pas à convertir, à convaincre des « étrangers » d'accepter leurs croyances. Bien au contraire, le brahmanisme était la propriété exclusive de brahmanes se considérant comme essentiellement distincts de tous les autres hommes. Les unissaient la tradition sacrificielle susmentionnée ainsi qu'une connaissance qu'ils partageaient entre eux mais tenaient jalousement à l'écart des autres groupes sociaux. Cette connaissance est consignée dans un corpus littéraire appelé « Veda », un mot qui signifie précisément « connaissance ». Une grande partie de ce corpus consiste en des formules dont l'effet était réputé magique, et dont la récitation assurait aux brahmanes des pouvoirs surnaturels. C'est grâce à elles que les sacrifices octroyaient les résultats escomptés, grâce à elles encore que les brahmanes étaient doués de pouvoirs aussi incroyables qu'effrayants. Le Veda contient également une partie « spéculative » où l'homologation du microcosme et du macrocosme joue un rôle important.

Les brahmanes cultivaient soigneusement leur image de détenteurs de pouvoirs surnaturels, pouvoirs dont ils pouvaient faire usage à leur seul gré. L'intérêt des non-brahmanes était de se les concilier, de ne pas susciter leur colère, et de profiter dans la mesure du possible de leurs [41] pouvoirs. Les brahmanes y agréaient sous condition d'un traitement spécial. En bref, ils revendiquaient que soit reconnue leur supériorité par rapport aux autres membres de la société, et que leur soient accordés des privilèges de toutes sortes. Leur « connaissance » n'était pas chose qu'ils entendaient partager avec d'autres. Pour le brahmanisme, convertir une population revenait bien plutôt à la convaincre de la supériorité des brahmanes et des pouvoirs surnaturels qui leur étaient attachés. Le contenu de leur « connaissance » n'était assurément pas destiné au grand public, et les brahmanes eux-mêmes ont tôt perdu tout intérêt à comprendre le sens linguistique des formules magiques dont ils faisaient usage.

Le langage

Certains brahmanes se sont pourtant interrogés sur l'efficacité de ces formules, efficacité indubitable à leurs yeux. Comment expliquer de tels effets ? Quel était le lien entre les mots et

les choses ? Et la langue sacrée de ces formules — qu'on appellerait plus tard sanscrit, ou « bien formé » — était-elle plus proche de la réalité objective que d'autres langues ?

Répondre à de telles questions exigeait que fût édiflée une cosmologie ad hoc, c'est-à-dire, une vision du monde dans laquelle des objets très différents sont associés au moyen de corrélations invisibles à l'œil ordinaire. Ces corrélations trahissent parfois des ressemblances partielles, ou le fait que tel objet joue dans son contexte un rôle assimilable au rôle joué par tel autre. Un nombre important de corrélations associe des objets relevant respectivement du microcosme et du macrocosme. C'est ainsi que des parties de l'homme peuvent être assimilées ou même [42] identifiées à des astres. Mais on découvrait également des liens entre des mots semblables, ouvrant ainsi la voie à des étymologies (non historiques) permettant d'élucider un mot en le rapprochant de mots plus ou moins ressemblants. L'intérêt porté aux parties des mots porteurs de sens est à la base de l'analyse linguistique du sanscrit qui trouve son expression classique dans la grammaire de Pāṇini (env. 350 avant notre ère).

Une discussion approfondie des activités des brahmanes dans le domaine de la linguistique ne saurait trouver place dans cet ouvrage. Pour comprendre certains aspects du développement ultérieur de la philosophie indienne, il importe cependant de retenir que le langage — c'est-à-dire le sanscrit — faisait l'objet d'un intérêt soutenu de la part des brahmanes. Non moins importante est leur conviction d'un lien étroit entre sanscrit et réalité.

Les débats⁴

Nous avons relevé le rôle joué par le débat dans certaines innovations propres au bouddhisme du nord-ouest, et brièvement évoqué le débat comme moyen de communication dans la région d'origine du bouddhisme, le Grand Magadha. Le corpus védique fait lui aussi état de débats. Les débats védiques sont pourtant d'une toute autre nature. Contrairement à ceux du bouddhisme « oriental » et « occidental », le débat védique n'oppose pas deux ou plusieurs opinions différentes. Bien au contraire, ceux qui y prennent part ne sont nullement en désaccord les uns avec les autres, mais se servent du débat pour mesurer l'étendue respective de leurs connaissances. Le débat védique devient ainsi un moyen de mesurer la quantité de savoir des participants. Celui qui en a le plus remporte le débat.

[43]

Le débat védique nous permet de mieux comprendre la mentalité qui sous-tend la pensée védique. Au sein du brahmanisme de l'époque, on ne contrastait pas des opinions pour ensuite choisir entre elles. L'effort des brahmanes pour obtenir une (ou la) vérité supérieure était bien plutôt d'ordre collectif. Tous les brahmanes correctement éduqués pouvaient y participer, mais tous n'étaient pas de compétence égale pour pénétrer les niveaux ultimes de cette vérité. Un esprit de compétition animait donc bel et bien les protagonistes du débat

⁴ "Discipliné par le débat" (2002).

védique, mais un esprit de compétition semblable à celui qui règne parmi certains sportifs, disons les sauteurs olympiques : tous sautent dans la même direction, mais l'un d'eux sautera plus loin que les autres. Dans les débats védiques, on réserve des sanctions sévères (jusqu'à la mort par cause surnaturelle) à qui prétend à plus de connaissance qu'il n'en possède. Aucune sanction n'est prévue en revanche pour les détenteurs de connaissances erronées. Sans doute supposait-on que tous les participants au débat étaient suffisamment avancés pour ne pas entretenir de connaissances incorrectes.

Les débats védiques annoncent la façon dont le brahmanisme va réagir lorsqu'il sera confronté aux idées des penseurs bouddhistes, jaïnas, etc. Sa réaction initiale sera de les ignorer, de les tenir pour inférieures à celles qu'il poursuit et cultive lui-même, et donc sans intérêt. C'est effectivement par infiltration plutôt que par confrontation que des idées étrangères commencent à se frayer un chemin dans le brahmanisme. Les idées « orientales » pénétreront dans les textes du brahmanisme comme s'il s'agissait d'idées d'origine brahmanique. Le constat ne souffre qu'une exception. L'histoire qui, probablement la première ou du moins la plus ancienne, introduisit l'idée de la renaissance et de la rétribution karmique dans le brahmanisme, stipule [44] explicitement que cette connaissance était jusqu'alors inconnue des brahmanes. Cette histoire, celle de l'instruction d'un brahmane érudit — Uddālaka père de Śvetaketu — par un roi, nous est contée par trois Upaniṣad différentes : la Bṛhadāraṇyaka, la Chāndogya et la Kauṣītaki.

[49]

LE BRAHMANISME FACE AUX IDÉES DE L'EST

Le chapitre précédent a traité des trois régions de l'Inde du nord séparément. Leur interaction contribuera de façon déterminante à la formation des philosophies indiennes classiques. L'expansion du bouddhisme de sa région d'origine jusqu'au nord-ouest du sous-continent fut facilitée par les événements politiques que nous avons signalés : la création de l'empire maurya, sa domination culturelle sur une grande partie du sous-continent, et l'inclination de tous ses empereurs aux religions de leur région d'origine, à savoir le bouddhisme, le jaïnisme et l'ājīvikisme. L'empire maurya n'est cependant pas le seul facteur d'ordre sociopolitique à prendre en considération pour comprendre le développement de la pensée philosophique de l'époque. Un autre parmi ces facteurs est la migration de brahmanes, initialement vers les régions dans le prolongement oriental de leur « pays des nobles », et plus tard également vers le sud.

La migration de brahmanes

L'établissement de brahmanes dans une nouvelle région n'équivaut pas nécessairement à une expansion du brahmanisme, mais peut y conduire à terme. Un aspect important [50] du brahmanisme consiste en sa vision hiérarchique de la société, les brahmanes s'y situant au sommet. Leur seule présence dans une région ne garantit pourtant pas que les habitants de celle-ci acceptent cette vision : la prééminence ne leur est pas forcément accordée. Pour imposer cette vision, les brahmanes avaient besoin du soutien des pouvoirs politiques, en premier lieu des rois. Contrairement au bouddhisme et au jaïnisme par exemple, le brahmanisme ne se diffuse donc pas tant par la conversion de la population que par l'influence qu'il parvient à exercer sur les souverains. C'est ainsi que les brahmanes consentirent d'importants efforts en vue d'accéder aux cours à titre de conseillers, ou plus généralement, comme instruments de légitimation du pouvoir royal. Ils s'exprimèrent en détail sur les droits et les devoirs du détenteur du pouvoir, et il n'est pas surprenant d'observer que dans cette perspective, le roi idéal affecte les traits d'un protecteur des brahmanes gratifiant ces derniers de nombreux avantages et faveurs.

L'une des voies adoptées pour imposer cette vision de la société idéale et de la manière dont elle doit être gouvernée a pris forme dans les deux grandes épopées de l'Inde ancienne, le Mahābhārata et le Rāmāyaṇa. Toutes deux font le récit de princes justes combattant des princes injustes, et puisent pour ce faire dans un fonds plus ancien dont

l'origine n'est pas nécessairement brahmanique. Toutes deux ont toutefois été remaniées de manière à véhiculer des idées brahmaniques concernant la société.

Le Mahābhārata présente un intérêt tout particulier pour l'histoire de la pensée philosophique brahmanique. Ce texte imposant fait beaucoup plus que de narrer la guerre censée avoir opposée les membres d'une seule et même famille, ou de décrire les droits et les devoirs d'un roi. Au-delà de ces thèmes proprement politiques, il évoque certaines des questions qui se posaient aux brahmanes rencontrant les idées qui avaient cours dans le Grand Magadha. Ils s'y trouvaient confrontés à la croyance en la renaissance et la rétribution karmique, ainsi qu'aux diverses religions fondées sur cette croyance. Plusieurs sources dont le Mahābhārata nous révèlent que certaines de ces idées n'étaient pas sans séduire une partie des brahmanes, qui les faisaient leur en les adaptant au contexte brahmanique. C'est ainsi que le Mahābhārata constitue une source d'information aussi importante que complexe concernant la pensée indienne de l'époque, mais qu'il nous présente bien souvent un mélange d'idées que ses auteurs n'avaient qu'improprement comprises. Son utilisation requiert donc la plus grande prudence.

Les brahmanes nihilistes

La croyance en la renaissance et la rétribution karmique exerce une influence majeure sur la pensée brahmanique dès la rencontre de cette dernière avec les idées de l'Est. Cette influence se fait graduellement si forte que vers la fin du premier millénaire de notre ère, il n'était probablement plus de brahmane à ne pas l'accepter. Pourtant, cette conquête dans le domaine des idées prit du temps, et fit longtemps l'objet de la résistance de certains. Le nihilisme par rapport à la renaissance et à la rétribution karmique commença par dominer. La tradition ultérieure l'abandonna toutefois peu à peu jusqu'à cesser d'en reproduire les textes. Fonctionnant à la façon d'un filtre, elle ne nous a laissé que peu d'informations sur ce mouvement. Le Mahābhārata contient un passage prêtant des idées nihilistes à un brahmane du nom de Pañcaśikha ; sans doute ne tient-il pas du hasard que ce [52] passage soit très corrompu et ne livre son contenu qu'au terme d'une analyse philologique serrée.

Cette école nihiliste — dont on connaît plus tard les adhérents sous les noms de Cārvāka et de Lokāyata — est fréquemment baptisée « matérialiste » par les auteurs modernes. Cette désignation repose sur une évaluation erronée de l'enjeu principal de l'école, à savoir, le rejet du dogme de la renaissance et de la rétribution karmique. Plus généralement, l'école rejetait l'existence d'un « autre monde » (*paraloka*), c'est-à-dire de toute survie après la mort. Qu'un passage védique comptait au nombre de leurs arguments montre assez que ces nihilistes étaient bel et bien des brahmanes. Un autre argument reposait sur le rejet de

l'existence d'une âme. Mais comment expliquer la conscience chez l'homme si ce dernier n'a pas d'âme ? Les nihilistes se trouvèrent contraints de postuler que la conscience se produit à partir des parties matérielles du corps, devenant par là des « matérialistes ».

Les nihilistes n'étaient pas les seuls brahmanes à s'opposer à cette nouvelle doctrine venue de l'orient. D'autres — parmi eux les traditionalistes les plus orthodoxes — choisirent de faire comme si elle n'existait pas ; l'évocation du débat védique nous a déjà révélé que l'attitude dominante des brahmanes envers les positions étrangères consistait à leur opposer un souverain mépris. Ce n'est que durant la deuxième moitié du premier millénaire que la nouvelle doctrine infiltre jusqu'aux bastions les plus traditionnels du brahmanisme. C'est à cette même époque que le nihilisme perd ses derniers adhérents.

[53]

L'idéologie orientale brahmanisée

Si des brahmanes traditionalistes s'opposaient à la croyance en la renaissance et la rétribution karmique, d'autres l'adoptaient. Il est probable que l'idée de la libération attira d'abord l'attention. Il n'est guère étonnant qu'ils se sont approprié sans tarder un idéal si élevé. Ce but suprême devait en effet leur être accessible, voire leur être mieux et plus accessible qu'à tout autre. L'idéal fut ainsi absorbé sans qu'en soit compris le contexte propre. Cet idéal (la libération) ainsi que quelques éléments de son contexte original commencèrent donc à faire leur entrée dans les textes du brahmanisme, mais accompagnés parfois d'éléments brahmaniques « à l'ancienne » qui ne leur convenaient guère. Regardons-en quelques exemples.

Commençons avec les pratiques ascétiques que nous avons rencontrées dans le jaïnisme et l'ājīvikisme. Ces pratiques visaient à interrompre toute activité physique et mentale en vue de mettre fin à la rétribution karmique. On retrouve ces pratiques dans les textes du brahmanisme de l'époque, souvent accompagnées de la désignation de « yoga ». L'adepte du yoga s'efforce d'enrayer toute activité, ou telle activité spécifique — le souffle, le mouvement corporel, ou encore la pensée. Il aspire ainsi à la libération. L'adepte du yoga reste en cela très proche de l'ascète jāīna. Les textes brahmaniques inclinent cependant à prêter à ces mêmes ascètes des pouvoirs plutôt caractéristiques de la tradition védique. Il est vrai que le jaïnisme ancien déjà tenait ses saints pour omniscients. On crédite d'autre part les adeptes du yoga de tradition brahmanique de nombreux pouvoirs supplémentaires, comme celui d'entrer dans le corps d'autrui, ou les pouvoirs magiques qu'on prêtait d'habitude aux sages de la mythologie védique.⁵ [54] Ainsi l'assimilation des deux traditions dans une seule et même personne aboutit-t-elle parfois à une figure hybride combinant des traits incompatibles. La juste compréhension du lien naturel entre l'ascèse de type immobilisme et

⁵ White, "“Open’ and ‘closed’ models of the human body in Indian medical and Yogic traditions” (2006).

la libération des conséquences de ses actes s'imposera ensuite dans certaines branches au moins de la pensée brahmanique.

Les brahmanes se montrèrent particulièrement réceptifs à l'idée selon laquelle une certaine connaissance constitue la clé ou même la condition suffisante en vue d'atteindre le but suprême. Détenteurs et gardiens d'une science incomparable, supérieure à toute autre forme de savoir, ils possédaient sans doute également cette connaissance libératrice. Les textes que les brahmanes mémorisaient, et que les personnes non autorisés ne pouvaient pas même entendre réciter, constituent le Veda, la connaissance par excellence. Certainement la connaissance contenue dans le Veda suffisait-elle à assurer la libération. Un raisonnement de ce type explique qu'une attestation védique ancienne (peut-être l'attestation la plus ancienne) associe l'idée de libération à une connaissance purement védique n'entretenant aucun rapport avec la nature non agissante du soi. Il s'agit de l'enseignement dispensé par un roi au brahmane Uddālaka, déjà évoqué plus haut.

Cette tendance à substituer une connaissance védique traditionnelle à la connaissance libératrice de la nature du soi ne persista pas longtemps. Les idées non védiques quant à la nature du soi comportaient en effet une contrepartie dans la pensée védique, où le soi de l'homme est régulièrement identifié au principe qui sous-tend l'univers, le Brahma. Dans cette identification culminaient toute une série d'identifications inspirées par la notion d'une homologie entre macrocosme et microcosme. Cette identification n'entretenait nul rapport avec l'immobilisme présumé du soi ou du Brahma. Bien au contraire, ni l'un ni l'autre n'était initialement tenu pour immobile. Ce premier intérêt brahmanique pour le soi servit pourtant de base où greffer cette autre conception du soi comme noyau non agissant de l'homme. La littérature brahmanique ne fut pas longue à absorber cette dernière conception, comme en témoigne le Mahābhārata.

Le Mahābhārata nous présente souvent deux voies en vue d'atteindre la libération, voies qu'il nomme *sāṃkhya* et *yoga*. Le yoga, nous l'avons vu, est une démarche qui partage plusieurs caractéristiques avec la voie ascétique du jainisme, et consiste essentiellement dans la pratique de l'immobilisation corporelle et mentale. Le *sāṃkhya* est une voie théorique, une voie de connaissance. Si le contenu de cette connaissance peut varier, on y discerne le plus souvent une opposition entre un soi inactif et un monde actif. Cette croyance en un soi inactif, nous l'avons vu, constitue l'essence de la connaissance libératrice qui met fin à l'enchaînement des renaissances causées par les effets du karma.

Le *sāṃkhya* épique ne s'arrête pourtant pas là, et s'augmente d'énumérations des constituants du monde actif. Plusieurs passages tiennent le monde actif pour mû par l'interaction constante des trois facteurs — bonté (*sattva*), passion (*rajas*), et obscurité (*tamas*) — dont nous avons déjà parlé. Un chapitre précédent nous a révélé que la notion selon laquelle un mouvement constant procède de l'interaction de trois facteurs au moins caractérisait la culture du Grand Magadha. La préférence donnée à trois plutôt qu'à deux facteurs était plus culturelle que logique. Rien dans la logique ne nous interdit de croire que

deux facteurs suffisent à produire un mouvement constant, à l'exemple du [56] rôle que jouent les deux facteurs *yin* et *yang* dans la culture chinoise. Leur rôle y est comparable à celui que jouent les *sattva*, *rajas* et *tamas* dans la pensée *sāṃkhya*, à cette différence près que deux facteurs chinois s'acquittent de la tâche des trois facteurs indiens. On pourrait penser qu'on touche ici à une différence fondamentale entre les cultures chinoise et indienne, mais cela ne semble pas être le cas. Rappelons-nous que les trois facteurs *sattva*, *rajas* et *tamas* appartiennent d'abord à la culture du Grand Magadha. Leur mention dans des textes brahmaniques tels que le *Mahābhārata* tient à cela qu'ils ont été empruntés par la culture brahmanique à sa voisine orientale. On peut en outre se demander si la culture brahmanique partageait cette conviction selon laquelle trois facteurs sont nécessaires à imprimer un mouvement aux choses.

Divers indices témoignent en effet de ce qu'une explication binaire de l'activité constante du monde, celle-ci d'origine brahmanique, s'opposait à l'explication ternaire par *sattva*, *rajas* et *tamas*. Les facteurs intervenant dans cette explication binaire sont le feu (*agni*) et l'eau (*soma*). La terminologie sanscrite ne laisse pas de doute quant à leur origine : Agni et Soma sont des divinités védiques fréquemment invoquées dans le contexte du sacrifice. Ces deux facteurs entrent en compétition avec les trois humeurs corporelles dans certains textes médicaux. On les présente parfois comme les pouvoirs constitutifs du monde. Ils restent pourtant marginaux dans les textes, et n'ont à l'évidence pas pu remplacer l'explication ternaire du monde venue de « l'orient ».⁶

Revenons maintenant à l'opposition entre un soi inactif et un monde actif. La connaissance de cette opposition est une condition pour atteindre la libération. Le souci de qui cherche à s'assurer cette connaissance consiste [57] d'abord à distinguer entre parties actives et partie inactive de sa personne, autrement dit entre son soi d'une part, son corps et tout ce qui appartient au domaine mental actif de l'autre. On comprend dès lors que les théoriciens de la voie de la connaissance aient entrepris très tôt d'analyser les aspects psychologiques et matériels de la personne. Ils mirent inévitablement au jour des éléments constituant l'aspect psychologique, d'autres constituant l'aspect matériel, et d'autres encore, les sens, qui opéraient la liaison entre les deux. C'est ainsi qu'un texte brahmanique, la *Kāṭha Upaniṣad* (3.3-4), fait la comparaison avec un char : le soi est le voyageur, son corps le char, son intelligence (*buddhi*) le cocher, son mental (*manas*) les rênes, ses sens les chevaux, les objets des sens les régions dans lesquelles il peut voyager. Les éléments « intelligence », « mental », « sens » et « objets des sens » réapparaîtront dans d'autres énumérations, lesquelles ajoutent parfois des éléments ou spécifient la signification exacte de « sens » et « objets des sens ».

On aurait pu s'arrêter là. Mais pour une raison qui nous reste inconnue, on réinterpréta cette liste d'éléments à la lumière d'une tout autre réflexion. Celle-ci concerne l'évolution qui inaugure chaque nouvelle création. Les penseurs brahmaniques avaient fait leur la conception

⁶ Wujastyk, "Agni and soma: a universal classification" (2004).

d'une série infinie d'ères cosmiques en même temps probablement qu'ils adoptaient la croyance en un cycle potentiellement infini d'existences successives. Ils avaient accepté l'idée selon laquelle les résidus d'une ère cosmique forment le point de départ de la création suivante, qui n'est donc pas une création *ex nihilo*. Le nouvel univers se forme en effet à partir d'une « condition originelle » des choses qui est à la base d'une nouvelle évolution. Or on utilisait la liste d'éléments susmentionnée pour décrire [58] cette évolution, une liste pourtant destinée à énumérer ce qui existe à l'intérieur ou dans l'environnement d'une seule personne.

Ainsi assiste-t-on au télescopage de deux domaines, l'un microscopique, l'autre macroscopique. Quoique nous ignorions tout des circonstances ayant présidé à cet événement, nous ferons bien de ne pas oublier que la pensée qui nous occupe, souvent baptisée *sāṃkhya*, résulte de l'adoption d'idées d'origine « orientale » par le brahmanisme. L'homologation du microcosme et du macrocosme signalée plus haut était assez fréquente dans la pensée brahmanique pour que le double rôle de la série d'éléments n'y posât pas problème ; il est même possible que le nouveau contexte brahmanique en ait été responsable. Sans doute cette liste cache-t-elle des éléments d'ordre mythique que nous ne sommes plus en mesure d'identifier dans leur nouveau contexte.

Résumons maintenant les points principaux. Les sources brahmaniques de l'époque nous révèlent de multiples combinaisons de notions récurrentes portant sur la partie agissante de l'univers. Cette action est attribuée parfois à l'interaction de trois facteurs qu'on appelle le plus souvent *sattva* (« bonté »), *rajas* (« passion ») et *tamas* (« obscurité »). Une énumération variable d'éléments constitutifs de la personne — p.ex. l'intelligence (*buddhi*), le mental (*manas*), les sens, etc. — se fait jour indépendamment de ces trois facteurs ou en combinaison avec eux. Cette même énumération peut également tenir lieu d'une description de la création. *Sāṃkhya* est le nom le plus fréquemment associé à ces exposés. Quelle qu'en soit la signification originelle, l'expression de *sāṃkhya* s'attachera toujours plus étroitement à cette collection traditionnelle de concepts. Au moment où la pensée de l'école se systématisera sous le [59] nom de *Sāṃkhya*, les créateurs du nouveau système se verront contraints d'y ménager une place à ces concepts. Nous en verrons les conséquences dans un prochain chapitre.

La Bhagavadgītā

L'intérêt qu'ils témoignaient à la doctrine de la renaissance et de la rétribution karmique ainsi qu'à la croyance en un soi inactif, n'apportait aucun avantage spécifique aux brahmanes. Une brahmanisation plus systématique de ces idées nouvelles devait immanquablement se produire. Elle trouve son expression classique dans une portion relativement récente du *Mahābhārata*, mais dont la réputation n'a ensuite cessé de croître. Cette portion de l'épopée, la

Bhagavadgītā, jouit toujours d'une immense popularité dans l'Inde moderne. Ce texte prend pour point de départ la position selon laquelle la connaissance de la nature inactive du soi est un préalable nécessaire à l'obtention de la libération. On peut alors se poser la question de savoir comment l'on agit une fois cette connaissance obtenue. Le vrai soi n'agissant pas, qu'est-ce donc qui meut la personne (ou ce qui reste de la personne après soustraction de son soi) ? Beaucoup de religieux répondraient qu'une telle connaissance aboutirait à la suppression quasi-totale de toute activité. Autrement dit, le comportement de ceux qui suivent le chemin de la connaissance ne diffère en définitive guère de celui qu'adoptent les ascètes de plein droit. La Bhagavadgītā propose quant à elle une tout autre réponse.

D'après ce texte, la part de la personne qui est différente du soi — c'est-à-dire celle qui agit, ou encore son corps et tout ce qui appartient au domaine mental actif [60] — est d'une nature que détermine la couche sociale dans laquelle elle est née. Cette conception nous est présentée sous la forme de l'enseignement que reçoit le guerrier Arjuna s'appêtant à anéantir une partie de sa famille. Le héros apprend du dieu Kṛṣṇa que les doutes et le remords qui l'accablent sont sans fondement. Il doit s'acquitter de la tâche à laquelle le dispose sa nature de guerrier en sachant que son soi n'est pas impliqué dans l'action. Voilà qui revient à dire qu'il ne doit pas s'attacher aux résultats de ses actes, qu'il ne doit pas agir dans le but d'obtenir tel ou tel résultat, mais simplement parce que c'est là son rôle dans la société.

On voit bien l'avantage que peuvent retirer d'une telle attitude les classes privilégiées. L'idéal d'une libération individuelle est ici subordonné à un idéal de société qui favorise explicitement une minorité. S'assujettir aux règles de cette société rapproche de la libération personnelle. Chacun doit s'acquitter de son devoir sans poser de questions, sans autre fin que d'exprimer sa « nature », une nature qui n'est bien évidemment pas celle du soi mais celle de la partie « matérielle » (incluant le domaine mental actif) de la personne. La nature d'un ouvrier est différente de celle d'un brahmane ; tous deux doivent conformer leur devoir à une nature qu'ils ne sauraient vouloir modifier.

Nous avons déjà attiré l'attention sur le succès qu'a remporté le message de la Bhagavadgītā jusqu'à nos jours. Nous ne saurions qu'admirer l'habileté avec laquelle les brahmanes parvinrent à faire d'une force qui poussait à quitter la société l'un des piliers d'une société conçue sur le modèle brahmanique.

[65]

L'ASCENDANCE D'UN ATOMISME GÉNÉRALISÉ⁷

Le brahmanisme se trouvait confronté aux idées venues de l'Est, et nous avons étudié quelques-uns des résultats de l'interaction qui s'ensuivit. Mais le brahmanisme ne pouvait ignorer non plus les idées venues de l'Ouest. C'est dans le nord-ouest du sous-continent que les bouddhistes de l'école Sarvāstivāda avaient élaboré leur conception « atomiste » du monde. Nous l'appelons atomiste en ce qu'elle postule l'existence d'unités indivisibles à tous les niveaux de la réalité — matériel, mental, et temporel. Le monde est dès lors constitué de plusieurs successions d'unités momentanées, les *dharma*. Nous avons vu que même les « atomes » matériels y sont eux-mêmes constitués d'un certain nombre de *dharma* ; à strictement parler ces « atomes » matériels n'existent donc pas, car des conglomerats de *dharma* ne constituent pas de nouvelles unités existantes. Les *dharma* sont quant à eux des unités réelles et indépendantes ; leur succession est soumise à certaines règles de causalité qui déterminent la façon dont un *dharma* succédera à un autre.

Cette conception du monde a exercé une influence importante sur d'autres penseurs du sous-continent. Les raisons de cette fascination nous échappent. Nous avons vu que la réaction première du brahmanisme à des idées étrangères consistait à les ignorer. Que certains penseurs [66] brahmaniques aient cependant pris note — quoiqu'à des degrés variables — de cette nouvelle conception suggère que des facteurs sociopolitiques ont ici aussi joué un rôle. La nature exacte de ces facteurs reste incertaine, mais on est en droit de croire que cet intérêt pour une conception réfléchie et cohérente — très différente au demeurant de l'expérience « naïve » — s'explique au moins en partie par son argumentabilité dans le cadre d'une confrontation d'idées. On est tenté d'en conclure une fois de plus que les brahmanes (comme d'ailleurs les jaïnas) furent contraints de se soumettre à de telles confrontations, peut-être dans le cadre de débats publics organisés. La situation politique propre au nord de l'Inde, avec sa succession de rois affichant leur sympathie à l'égard du bouddhisme, rend cette hypothèse encore plus probable. Quoi qu'il en soit, nous verrons que des penseurs non bouddhistes se laissèrent inspirer par divers aspects de la conception bouddhique du monde. Cela ne signifie pas qu'ils acquiesçaient aux idées des Sarvāstivādin. Bien au contraire, le désaccord était profond, mais la conception des Sarvāstivādin servit de point de départ, de repère et de cadre de référence à l'expression de points de vue différents.

Avant d'aborder les différentes formes de pensée philosophique qui se développèrent dans le sillage du Sarvāstivāda, il faut mentionner le grammairien Patañjali, dont on se rappelle qu'il nous a précisé les limites du « pays des nobles » aux alentours de l'an 150 avant notre ère. Lui-même vécut dans ce pays, probablement dans sa partie occidentale. Il y

⁷ «Abhidharma and Jainism» (2000).

composa son « Grand Commentaire » (Mahābhāṣya), un ouvrage imposant traitant en premier lieu de questions techniques dans la tradition du célèbre grammairien Pāṇini, qui avait vécu quelques siècles plus tôt. Le « Grand Commentaire » constitue toutefois une [67] source de la plus grande importance pour l'histoire culturelle et intellectuelle de son époque, car les discussions grammaticales s'accrochent bien souvent d'exemples et d'observations d'ordre général. C'est en particulier grâce à quelques exemples se référant à des événements politiques que nous sommes en mesure de dater ce texte avec un degré d'exactitude inhabituel pour l'Inde ancienne. Comme on l'a dit, les remarques de Patañjali concernant la région où l'on parle un bon sanscrit nous révèlent les limites du « pays des nobles ». Quoique Patañjali n'y fasse jamais référence dans son ouvrage, plusieurs passages trahissent sa connaissance du bouddhisme tel qu'il s'était développé dans le nord-ouest du sous-continent. Autrement dit, Patañjali connaissait au moins dans ses grandes lignes la conception du monde des Sarvāstivādin. Quoique brahmane, il ne connaissait aucune des philosophies brahmaniques dont nous parlerons plus bas, un fait qui suggère que celles-ci n'existaient pas encore à son époque.

En dépit de sa difficulté, le « Grand Commentaire » de Patañjali est devenu l'un des ouvrages fondamentaux de la culture brahmanique, et l'est resté jusqu'à ce jour. Le brahmanisme ne comptait guère d'érudits qui ne l'eussent étudié. Des penseurs plus récents ont souvent puisé dans ce texte pour y emprunter les idées qui leur étaient utiles. Patañjali n'était pourtant pas philosophe. Il n'a pas élaboré de philosophie, et sans doute n'avait-il pas la moindre intention de le faire. Mais comme tous les brahmanes de son époque, il était convaincu du lien étroit unissant les mots et les choses. Ses remarques au sujet des mots pouvaient donc parfois servir à mettre en lumière la nature des choses. Nous verrons que plusieurs penseurs ont effectivement utilisé en ce sens certaines remarques de Patañjali. [68]

Le jaïnisme requiert une seconde remarque préliminaire. Nous l'avons rencontré dans sa région d'origine, le Grand Magadha. Celui-ci formait également l'aire d'origine du bouddhisme, mais nous avons vu que le bouddhisme a ensuite voyagé pour s'implanter dans des régions lointaines. Le jaïnisme s'est lui aussi implanté dans d'autres régions du sous-continent. Sa présence dans l'Inde du sud, par exemple, a été (et reste) importante, sans que l'on sache exactement quand il y est arrivé. Il a en outre laissé des traces fort anciennes à Mathurā, non loin de l'actuelle Delhi. On ne saurait exclure qu'il s'était déjà établi dans le lointain Nord-Ouest à une date antérieure à l'empire maurya, peut-être durant l'hégémonie des Nandas qui le précéda. Le témoignage grec selon lequel Alexandre y aurait rencontré des « gymnosophistes », des ascètes nus, est de nature à corroborer cette hypothèse. Car des mouvements religieux que nous avons considérés, les sages du jaïnisme et de l'ājīvikisme étaient les seuls à aller nus. Ni le bouddhisme ni le brahmanisme n'a jamais prôné la nudité.

Nous sommes cependant mal renseignés sur les religions du nord-ouest de l'Inde à l'époque d'Alexandre, moins encore sur leurs coutumes vestimentaires. D'autre part, la pratique de l'ascèse à l'état nu est assez rare, même en Inde. La présence de représentants de ces deux mouvements originaires de l'est dans les parties occidentales du sous-continent peut donc revendiquer pour elle une certaine plausibilité, même si elle ne peut s'autoriser d'aucune preuve rigoureuse.

La présence de jâinas dans les régions qui assistèrent à la systématisation de la scolastique du Sarvāstivāda serait de nature à expliquer un fait pour le moins remarquable : le jâinisme a subi l'influence de cette systématisation, influence qui s'exprime dès ses textes canoniques. Ceux-ci [69] ne se contentent pas de connaître la doctrine bouddhique de la momentanéité, mais finissent par la faire leur. Comme les bouddhistes, les jâinas divisent le temps en moments ultimes, et la matière en unités minimales. Ils ne se sont toutefois pas satisfaits d'imiter les bouddhistes. Contrairement à ces derniers, ils reconnaissent également des unités spatiales minimales. Une autre différence concerne l'existence d'objets composés de parties ; si, selon les bouddhistes, de tels objets n'existent pas réellement, les jâinas leur attribuent une existence séparée. (Sur ce dernier point, la position des jâinas est proche de celle des Vaiśeṣika que nous étudierons ci-après ; un rapport historique a été postulé parfois, y compris par la tradition jâina.)

Une ontologie brahmanique⁸

Au sein du brahmanisme, une école releva pleinement le défi que posait la conception du monde des Sarvāstivādin. Cette école et ses adhérents s'appellent Vaiśeṣika. Nous ne savons que peu de choses de sa littérature ancienne. Peut-être son premier texte était-il le Vaiśeṣika-Sūtra. Ce texte nous a été préservé avec tant d'ajouts et autres modifications qu'on ne saurait l'utiliser comme document historique qu'avec la plus grande prudence. Un commentaire intitulé Kaṭandī fut composé par un auteur nommé Rāvaṇa.⁹ Ce commentaire n'a pas été conservé, mais quelques fragments en subsistent sous forme de citations dans d'autres ouvrages. La Kaṭandī fit à son tour l'objet d'un commentaire (*tīkā*) de la part de Praśasta. De ce sous-commentaire nous ne disposons également que de quelques fragments. Praśasta composa pourtant un deuxième ouvrage, le Padārthadharmasaṃgraha, [70] qui, lui, nous a été intégralement préservé. La reconstruction qui va suivre se fonde sur ces fragments et textes ainsi que sur les réactions et critiques d'auteurs extérieurs à l'école du Vaiśeṣika.

La conception atomiste du monde proposée par les Sarvāstivādin sera un bon point de départ pour comprendre le Vaiśeṣika. En bonne école brahmanique, ce dernier témoignait un désaccord total à l'endroit de presque toutes les positions des bouddhistes. L'idée que le

⁸ "Quelques axiomes du Vaiśeṣika" (1992); "Mysticisme et rationalité en Inde: le cas du Vaiśeṣika" (1993).

⁹ "The Vaiśeṣika vākya and bhāṣya" (1993).

monde de notre expérience pût ne pas exister lui était tout particulièrement inacceptable. Si les bouddhistes sont d'avis que les objets composés n'existent pas, que seules leurs parties constitutives et, en fin de compte, les composants ultimes existent, le Vaiśeṣika adoptera la position opposée : tout objet composé possède le même coefficient d'existence que ses parties constitutives. Voilà qui revient à dire que la cruche en son entier, un objet composé, existe aussi bien que les deux moitiés qui en sont les parties ; la cruche et ses deux moitiés forment ensemble trois choses différentes. Chacune de ses deux moitiés est à son tour différente des parties qui la constituent, et ce jusqu'aux parties constituantes ultimes, les atomes matériels.

Les Sarvāstivādin avaient rendu l'usage des mots responsable des objets de notre expérience quotidienne : nous ne voyons de voiture que parce que le mot « voiture » existe. Les Vaiśeṣika témoignèrent là encore un désaccord total, renforcé peut-être par une vieille croyance parmi les brahmanes. La conviction d'un lien étroit entre les mots et les choses relevait en effet d'un héritage brahmanique ancien où il n'était nullement question de choses imaginées ou surimposées sur une réalité qui ne les posséderait pas. Le lien étroit subsistant entre les mots et les choses y concerne au contraire des choses bien réelles. [71] Les bouddhistes ont donc raison de postuler l'existence d'un tel lien, mais font fausse route en soutenant que la réalité ultime ne contient rien qui corresponde aux mots : il existe bel et bien un lien étroit entre, d'une part, les mots, et d'autre part les choses qui composent le monde réel. Cette position a bien entendu pour conséquence que des informations sur le monde réel peuvent être dérivées de l'étude du langage — ou plutôt, du sanscrit, la seule langue véritable.

Les Vaiśeṣika ne s'accordaient pas davantage avec les listes d'éléments ultimes acceptées par les bouddhistes. Leur qualité de brahmanes les dissuadait de prêter la moindre autorité à des listes tirées de la parole du Bouddha. Il est cependant aussi facile de rejeter une énumération préexistante qu'il est difficile d'en produire une nouvelle. Les Vaiśeṣika ne se déroberent pas à ce défi. Ne disposant pas d'une liste traditionnelle, ils en élaborèrent une nouvelle en se fondant pour ce faire sur leur conviction que la langue sanscrite constitue une voie d'accès à la réalité. Or, le grammairien Patañjali avait déjà distingué entre trois types de mots principaux : les substantifs, les verbes, et les adjectifs. Il s'ensuit que la réalité objective contient au moins les trois types de choses qui leur correspondent : des substances, des actions et des qualités. Les penseurs de l'école subdivisèrent ensuite ces trois catégories, se servant au besoin de la règle stipulant qu'une chose doit exister si elle possède un nom en sanscrit. Ils allongèrent également la liste des catégories pour la porter à six, sept ou dix catégories de base.

L'une des catégories ajoutées au noyau ternaire mérite une brève discussion en ce qu'elle révèle le type de difficultés que les Vaiśeṣika eurent à affronter. Nous avons vu qu'une cruche et ses deux moitiés forment [72] trois objets différents. On ne saurait toutefois nier que cette triade est inséparable : on ne peut retrancher une moitié à la cruche et garder cette dernière entière. Cette inséparabilité trouve à s'expliquer par le lien spécifique qui unit la

cruche à ses deux moitiés. Ce lien porte le nom d'« inhérence » (*samavāya*), et prend rang de catégorie séparée.

Cette inhérence se révélera d'une grande utilité, parce que l'ontologie de l'école présente un grand nombre de choses liées entre elles de façon inséparable. Ainsi l'inhérence relie-t-elle une qualité à la substance à laquelle elle appartient. On ne saurait en effet enlever sa couleur à une substance : la couleur de la cruche n'existe pas sans la cruche. Si la qualité « couleur » est inséparable de la substance « cruche », c'est qu'elles sont liées par l'inhérence.

L'inhérence est également responsable de ce que les « actes », conçus d'abord comme des mouvements, sont liés aux substances en mouvement. Il est ici encore évident qu'on ne peut séparer le mouvement de l'objet en mouvement. L'objet peut en revanche cesser de se mouvoir, et donc se séparer de son mouvement. Voilà qui montre que le lien d'inhérence possède une direction spécifique : la cruche « inhère » dans chacune de ses moitiés, la qualité et l'acte sont « inhérents » à la substance concernée, mais l'inverse n'est pas vrai. La nature unidirectionnelle de l'inhérence rendra un fier service à la théorie de la libération défendue par l'école, que nous considérerons dans un instant.

Une autre catégorie digne d'une brève mention est l'« universel ». Sa fonction centrale consiste à rassembler toutes les choses que l'on peut désigner à l'aide du même mot. Le mot « vache », par exemple, ne désigne pas un seul objet (un animal en l'occurrence), mais un grand nombre d'objets : tous les objets nommés « va-[73]che », qu'ils soient présents, passés ou futurs. Toutes ces vaches ont nécessairement quelque chose en commun, à savoir un universel. L'universel propre aux vaches inhère dans toutes les vaches (on notera cette fonction supplémentaire de la catégorie « inhérence ») ; on pourrait l'appeler « vachéité ». La vachéité n'est pourtant pas le seul universel à inhérer dans toutes les vaches : les vaches étant des animaux, l'universel « animalité » y inhère également (comme il inhère par ailleurs dans tous les autres animaux). Il existe ainsi une hiérarchie d'universaux, les universaux de rang inférieur étant liés à un sous-groupe de l'ensemble couvert par l'universel de rang supérieur. Au sommet de cette pyramide se trouve l'universel « existence », existence qui par inhérence est présente dans (presque) toutes les choses existantes.

Le Vaiśeṣika fixe la condition suivante à la hiérarchie des universaux : aucun chevauchement entre universaux n'est permis. Un universel de rang inférieur est donc lié à un sous-groupe de l'ensemble couvert par un universel de rang supérieur dans la hiérarchie, mais ne couvre jamais des individus qui ne sont pas également couverts par l'universel de rang supérieur. Cette condition n'a pourtant rien d'évident, et présente des conséquences remarquables. Pour le comprendre, considérons d'abord un exemple trivial. Dans une table de bois inhère d'abord l'universel propre à toutes les tables, la « tabléité ». Cette table étant

formée de bois, et donc, dans la conception de l'école, de terre, il y inhère également l'universel « terrosité ». D'autres universaux — la substantialité et l'existence — supérieurs à la terrosité inhèrent eux aussi dans la table. Il n'y a pas de table qui ne soit pas couverte par la terrosité; inversement, cet universel couvre toutes les tables et d'autres choses encore.

[74]

Considérons maintenant l'exemple du corps humain. Celui-ci contient plusieurs éléments, à savoir de la terre, de l'eau, du feu, et du vent. Doit-on en conclure que les universaux liés à ces éléments se chevauchent ? Qu'ils ont le corps humain en commun ? La réponse du Vaiśeṣika est négative : aucun chevauchement d'universaux n'est permis. Les penseurs de l'école sont donc contraints au choix suivant : le corps humain est exclusivement terreux, et les autres éléments qui y sont présents — l'eau, le feu et le vent — n'en font pas partie. À strictement parler, ces éléments sont différents du corps. Le principe d'une hiérarchie d'universaux sans chevauchement est ainsi sauvegardé.

On relèvera au passage que rien n'exclut que d'autres corps existent, constitués d'autres éléments. Le Vaiśeṣika en accepte effectivement l'existence dans d'autres mondes : des corps d'eau, des corps de feu, des corps de vent. Des cinq éléments, seul l'éther ne peut constituer des corps, ce qui n'est guère surprenant si l'on sait qu'il n'existe qu'un seul éther, omniprésent.

Quel sort réservent les théoriciens du Vaiśeṣika à l'atomisme temporel ? Ceux-ci se démarquent sans vraie surprise des bouddhistes en acceptant l'existence de choses qui perdurent dans le temps et ne sont donc pas momentanées. Tout comme la cruche est une chose unique malgré qu'elle se compose de multiples parties matérielles, de même une seule cruche peut-elle comporter de multiples moments. Que reste-t-il alors de l'atomisme temporel ? Celui-ci se manifeste dans des contextes où les Vaiśeṣika veulent ou doivent s'exprimer au sujet de la continuité du temps. Ils décrivent alors la série de moments qui se succèdent. Tel est en particulier le cas dans la discussion de la perception des nombres. Dans l'ontologie de l'école, le nombre est une qualité. Quand on voit une cruche, par [75] exemple, on voit une substance (la cruche) dans laquelle subsiste (par inhérence) la qualité « une ». La situation se complique quand on considère — disons dans l'atelier d'un potier — deux cruches distinctes. Les Vaiśeṣika ne croient pas que ces deux cruches soient porteuses de la qualité « deux » quand on ne les regarde pas. Cette qualité se produit donc suite à la connaissance qui les prend pour objets. La succession des événements impliqués est trop complexe pour retenir ici notre attention. On se contentera d'observer que cette succession est précisément décrite en termes d'une succession d'événements momentanés : la qualité « deux » apparaît après un nombre déterminé d'instant.

La volonté de résister à l'ontologie des bouddhistes a contribué de façon décisive à la formulation d'une partie importante de la philosophie Vaiśeṣika. En dépit de cette résistance, les penseurs de cette école ont emprunté un nombre considérable de concepts fondamentaux à leurs adversaires. Comme ceux-ci, ils dressent la liste de tout ce qui existe ; comme eux, ils acceptent l'existence de constituants ultimes de la matière ; à l'instar des bouddhistes encore, ils admettent le principe d'une correspondance entre les mots et les choses de notre expérience (avec cette différence toutefois que notre expérience est à leurs yeux fiable) ; comme les bouddhistes enfin, ils considèrent que le temps se divise en parties minimales, les moments. Les Vaiśeṣika ajoutent cependant un élément important qui reste sans parallèle dans la pensée bouddhique. Ils avaient accepté la doctrine de la renaissance et de la rétribution karmique. Ils avaient également adopté le point de vue selon lequel la connaissance de la nature inactive du soi conditionne la libération du cycle des renaissances. La tâche leur incombait encore d'inclure cette conception du soi dans leur ontologie.

Notons pour commencer que les Vaiśeṣika ne pouvaient suivre l'exemple des Sāṃkhya. Ces derniers avaient tout simplement divisé le monde en deux : la partie inactive, c'est-à-dire le ou les soi d'un côté, la partie active ou agissante de l'autre. Les Vaiśeṣika avaient quant à eux procédé de façon différente, divisant le monde en un nombre limité de catégories. Leur tâche consistait dès lors à ménager une place à un soi non agissant dans la vision qu'ils avaient élaborée. Ils le firent de la façon suivante.

Le soi représente pour le Vaiśeṣika une substance de taille infinie. Il en existe un pour chaque être vivant. En tant que substance, le soi peut posséder certaines qualités. En tant qu'il est infini, il ne peut posséder le mouvement : le soi (chaque soi) est donc une substance qui de par sa nature ne peut agir. Quant à son interaction avec le monde matériel, elle passe par diverses qualités spécifiques qui ne peuvent subsister (par inhérence) que dans un soi. Quelques-unes de ces qualités — connaissance, plaisir, douleur, désir, aversion, effort — constituent ensemble une psychologie rudimentaire : la connaissance d'un objet ou d'une situation suscite du plaisir ou de la douleur ; ceux-ci engendrent un désir ou une aversion respectivement, lesquels conduisent à leur tour la personne à agir dans le but de retrouver ou d'éviter l'objet, de rétablir ou d'esquiver la situation initiale. La plus grande partie de ce processus est entièrement psychique. À l'effort comme qualité du soi il revient de jeter un pont entre les mondes psychique et matériel : il peut mettre le corps en mouvement afin d'agir dans le but d'obtenir l'objet du désir ou d'éviter l'objet de l'aversion. Des qualités supplémentaires assurent la rétention de l'expérience ainsi obtenue, [77] contribuant à la formation du caractère ou des traits innés de la personne, ou déterminant le type de rétribution karmique que celle-ci subira dans une vie future. La position initiale de la connaissance dans le schéma garantit la possibilité de la libération. C'est suite à une connaissance — c'est-à-dire à une expérience — que l'on ressent du plaisir ou de la douleur, et c'est dans le plaisir et la douleur que l'engrenage dans le cycle des renaissances trouve son point de départ. Se libérer

de ce cycle est possible à qui dispose de la connaissance correcte qui révèle que le soi n'est pas impliqué dans ce processus, et que ce processus consiste pour l'essentiel en une succession potentiellement infinie de douleurs. Une fois cette connaissance acquise, le plaisir et la douleur ne produisent plus ni désir ni aversion, et le cycle infernal est brisé. La personne ne renaîtra plus. Infini par nature, son soi continue bien sûr à exister, mais aucune qualité psychique ne s'y attache plus. Voilà qui implique que le soi libéré n'a plus de connaissance et reste dorénavant inconscient. Cette conséquence, les Vaiśeṣika l'ont acceptée, mais nous savons que certains autres la jugèrent inadmissible.

Rien ne nous contraint à supposer que la formation du Vaiśeṣika fut le fruit d'un long processus. Certains de ses éléments sont tirés d'autres textes, parmi lesquels le « Grand Commentaire » de Patañjali. Mais il est possible sinon probable qu'une personne, ou un petit nombre de personnes, ait créé du système une première version déjà proche de ce que nous venons d'esquisser. Le système a assurément connu par la suite un développement dont nous considérerons plus bas quelques exemples. Il importe de conserver à l'esprit que les systèmes de pensée sont toujours le produit soit d'une seule personne, soit d'un petit nombre de personnes en collaboration. Le nom du [78] créateur du système Vaiśeṣika nous reste malheureusement inconnu, seul le nom d'un personnage mythique, Kaṇāda, étant parvenu jusqu'à nous. Ce nom, qui signifie « mangeur d'atomes », forme une claire allusion au fait que les Vaiśeṣika étaient les atomistes du brahmanisme classique. La réalité historique entourant la création de l'ontologie Vaiśeṣika reste elle aussi incertaine, mais a sans doute consisté en une confrontation d'idées dans laquelle la pensée bouddhique fut un acteur aussi important que contesté.

La vision de Vārṣaganya¹⁰

Le système Vaiśeṣika paraît avoir été créé pratiquement *ex nihilo*. Il ne se fonde pas sur une tradition préexistante, même si l'on y décèle des préjugés ambiants et la réponse à des défis identifiables de l'époque. Le Sāṃkhya forme un cas complètement différent. Contrairement au Vaiśeṣika, les penseurs de cette école ne pouvaient partir de zéro pour créer leur système. Ils étaient en effet les dépositaires d'une tradition qui ne s'était jamais souciée de sa cohérence interne. On est en droit de se demander pourquoi l'on consentit une telle peine à systématiser une tradition qui réunissait tant d'éléments hétérogènes. La réponse est sans doute que le Sāṃkhya demeurait l'expression la plus directe de ce qui était devenu la conviction intime de tous ceux qui aspiraient à la libération. Pour se libérer, il fallait découvrir le vrai soi, ce noyau de la personne qui n'agit pas. Le monde se caractérise donc par une division fondamentale :

¹⁰ "The qualities of Sāṃkhya" (1994); "The contradiction of Sāṃkhya: on the number and the size of the different *tattvas*" (1999).

d'un côté ce qui agit, de l'autre ce qui n'agit pas, le ou les soi. Cette division est à la base de presque tout ce qui porte le nom de Sāṃkhya, que l'on n'était pas [79] disposé à abandonner. Mais la dénomination de Sāṃkhya impliquait de plus une ontologie complexe combinant des éléments d'ordre psychologique et mythologique. Si les penseurs de cette école ne pouvaient aisément s'en débarrasser, du moins pouvaient-ils adapter certains de ces éléments face aux nouveaux défis.

Notre connaissance de l'histoire du Sāṃkhya classique est limitée. La source principale de date ancienne consiste en une collection de quelque soixante-dix strophes dues à un certain Īśvarakṛṣṇa, dont nous ne savons rien sinon que son ouvrage, la Sāṃkhyakārikā, remonte probablement au 4^e siècle de notre ère. Une autre source importante, datant celle-ci de l'an 400 environ, nous est fournie par le commentaire intitulé Yoga-Bhāṣya, que la tradition ancienne attribue à Patañjali, et une tradition plus récente, à Vyāsa.¹¹ Nous savons pourtant qu'une littérature Sāṃkhya préexistait à ces deux textes. Plusieurs auteurs renvoient au Śaṣṭitantra, titre probable d'un ouvrage important remontant au début du 4^e siècle, et dont l'auteur se nommait Vārṣagaṇya. Vārṣagaṇya n'était que l'un parmi les nombreux penseurs de l'école, penseurs qui divergeaient sur plusieurs points de doctrine. Son nom s'attache toutefois en propre au stade de développement de la pensée Sāṃkhya dont nous allons traiter maintenant.

La vision atomiste du monde initiée par les bouddhistes du Nord-Ouest comptait au nombre des nouveaux défis auxquels l'école se trouvait confrontée. Cette vision ne laissait aucune place à une distinction entre substances et qualités. Rien ne se révélant durable, rien ne saurait y jouer le rôle d'une substance. De plus, les *dharma* étant momentanés et indépendants les uns des autres, aucun *dharma* n'est porteur d'un autre à la façon dont une substance est porteuse de qualités. La pensée bouddhique ne [80] concevait donc la substance que comme une collection de qualités, et c'est là une position à laquelle l'école Sāṃkhya pouvait adapter une partie de l'ontologie dont elle était l'héritière.

L'héritage ontologique du Sāṃkhya consistait nous l'avons vu dans une série d'éléments qui assumait une double fonction : décrire l'évolution à partir de la « nature primordiale » de tout ce qui existe, et énumérer les éléments constitutifs de la personne. Quelque interprétation que l'on donne de la série, il est clair que ses éléments ultimes forment les différents ingrédients du monde. Nous ne savons quelle forme exacte affectait la série connue de Vārṣagaṇya, mais il est certaines raisons de croire que la série s'achevait avec cinq qualités — le son, le toucher, la couleur, la saveur et l'odeur — qui, conformément à une conception bien répandue à l'époque, étaient intimement liées aux cinq éléments matériels : l'éther, le vent, le feu, l'eau et la terre respectivement. Dans la série de l'école, ces cinq qualités étaient précédées des cinq éléments matériels auxquels elles sont liées. Vārṣagaṇya

¹¹ "Patañjali and the Yoga sūtras" (1984); Maas, *Samādhipāda* (2006) pp. xii sq..

(comme peut-être d'autres avant lui) interpréta ce segment de la série de manière à faire des cinq qualités les constituants des éléments matériels. Étant donné que les éléments matériels et tout ce qui en est constitué forment ce qu'on appelle une « substance », l'ontologie du Sāṃkhya admettait désormais que la substance n'est autre qu'une collection de qualités. Le Sāṃkhya adoptait ainsi la conception de la matière propre au Sarvāstivāda bouddhique tout en conservant l'ontologie qui était la sienne.

Cette interprétation du terme de la série évolutive avait doté les penseurs du Sāṃkhya d'une manière d'interpréter d'autres éléments encore de la série, et la série [81] elle-même en son entier. Sa dernière étape mentionnait les parties constitutives de l'étape précédente ; de même en ira-t-il des autres étapes, chacune représentant les parties constitutives de l'étape précédente. Nos sources sont trop lacunaires pour nous informer précisément sur la façon dont Vārṣaganya avait conçu chacune des étapes. Elles livrent en revanche un témoignage univoque en ce qui concerne la conception qu'il se faisait de l'étape initiale, la « nature primordiale ». Celle-ci y totalisait tout l'existant contenu dans la série évolutive à l'exception des soi. La nature primordiale est donc omniprésente, et d'une extension plus grande que les éléments qui évoluent à partir d'elle. Et contrairement à ces derniers, elle est indivise.¹²

L'évolution que postule le Sāṃkhya se traduit ainsi par une division toujours plus poussée en parties constitutives. Nos sources confirment en effet que chaque élément de la série évolutive est plus grand que l'élément qui évolue à partir de lui. En ce qui concerne sa partie matérielle, cette évolution aboutit aux qualités énumérées ci-dessus, qualités dont on voit sans peine qu'elles forment les constituants ultimes du monde sous son aspect matériel.

Cette interprétation d'une évolution qui appartenait à l'héritage de l'école Sāṃkhya était à la fois nouvelle et surprenante. Pour des raisons que nous étudierons dans un prochain chapitre, l'école l'abandonna par la suite, ce qui explique que le texte-clé de ce moment dans le développement de l'école — le Śaṣṭitantra de Vārṣaganya — n'ait pas été conservé. Confrontés à de nouveaux défis, les penseurs de l'école choisirent d'autres voies et passèrent sous silence la vision d'ensemble qui s'exprimait dans le Śaṣṭitantra. Ce texte ne fut plus recopié, et son contenu sombra dans l'oubli.

¹² “On the nature of pradhāna” (2007).

[85]

LA CRISE LINGUISTIQUE¹³

Notre présentation du développement de la philosophie en Inde nous a conduits au point où les principaux protagonistes ont systématisé la pensée de leurs écoles et sont donc en principe prêts à affronter la critique. Chacun à sa façon a cherché à relever le défi des bouddhistes du Nord-Ouest. Si tous ont accepté des idées de nature plus ou moins atomiste, tous les ont amalgamées de manière différente, selon les modalités propres à leurs écoles respectives. L'univers intellectuel s'est ainsi morcelé, chacun des compétiteurs ayant érigé sa forteresse et se trouvant plus ou moins en mesure de tenir ses adversaires à distance. En théorie tout au moins, cet équilibre aurait pu se poursuivre indéfiniment.

La situation ne se maintint cependant pas en l'état. Dans l'histoire intellectuelle comme dans l'histoire politique, des facteurs imprévus affectent parfois la donne en profondeur. Contrairement au précédent, le nouveau défi intellectuel ne provient pas de l'extérieur. Tandis que le précédent avait fait irruption du nord-ouest de l'Inde, le nouvel ennemi est interne et se manifeste plus ou moins simultanément au sein de chaque école. Pour imaginer notre propos, disons que le résultat n'est pas tant l'éclatement d'une guerre entre rois voisins que la confrontation de chacun d'eux à des révolutions internes qui affecteront les conditions de vie [86] dans son royaume. Certains rois éprouveront moins de difficulté à mater leur révolution que d'autres, et chercheront donc à tirer avantage des troubles agitant leurs voisins. Tous devront néanmoins faire face au nouveau défi.

Quel est ce nouveau défi ? Rappelons pour le comprendre que tous les penseurs de l'époque s'accordent sur un point : il existe un lien étroit entre les mots et les choses. Chacun selon son appartenance religieuse, ces penseurs assignent des limites à cette croyance partagée. Pour les bouddhistes, ce lien ne saurait concerner que les choses de notre expérience quotidienne, qui ne sont au fond pas réelles. Pour les brahmanes en revanche, le lien concerne les choses composant le monde réel d'un côté, les mots du seul sanscrit de l'autre. En dépit de ces différences, l'existence d'un tel lien — dûment spécifié selon l'école — est admise par tous à l'exception des nihilistes. Le nouveau défi résulte de l'application de ce lien présumé à des phrases décrivant des situations objectives.

Prenons un exemple. La phrase « la cruche contient de l'eau » décrit une situation objective impliquant une cruche, de l'eau, et l'action de contenir. Cette façon de conceptualiser la situation est d'autant plus naturelle en sanscrit que cette phrase n'y compte que trois mots se référant précisément à ces trois « choses ». Le parallélisme entre les phrases et les situations qu'elles décrivent fait pourtant problème dans certains cas, à l'exemple de la phrase « le potier fait une cruche ». La situation met certes en jeu un potier et l'action de faire, mais pas de cruche. La cruche étant en voie de fabrication, elle n'existe pas encore, mais est

¹³ *Langage et réalité* (1999).

mentionnée dans la phrase. Le même problème se présente dans une phrase réduite telle que « la cruche se produit ».

[87]

Aussi surprenant que cela puisse paraître aux yeux du lecteur moderne, le problème posé par des phrases (à première vue) aussi banales que « le potier fait une cruche » ou « la cruche se produit », a bouleversé la pensée philosophique indienne à son époque, et contraint les philosophes à repenser leurs positions en profondeur.

Identifier un problème est une chose, lui apporter une solution en est une autre. Un problème unique a ainsi appelé des solutions multiples, chacune adaptée dans la mesure du possible aux autres dogmes de l'école concernée.

Nāgārjuna et le Mahāyāna¹⁴

Nous ignorons qui fut le premier à sonner le tocsin. À considérer que les bouddhistes ont profité plus que les autres du nouveau défi, on peut supposer qu'ils furent les premiers à le mettre en évidence. Un bouddhiste en particulier, Nāgārjuna, compte assurément parmi les premiers à avoir mesuré l'étendue du problème et fait du nouveau défi la pierre angulaire de sa philosophie. Dorénavant personne ne put plus ignorer ce péril, et tous — y compris un grand nombre de ses coreligionnaires — eurent quelque raison de s'en sentir menacés.

La personne de Nāgārjuna est nimbée de mystère. Sa renommée ultérieure lui valut l'attribution d'ouvrages qui ne sont pas de sa main. La différenciation entre ouvrages authentiques et inauthentiques de Nāgārjuna a occupé les spécialistes depuis bien longtemps, et tous les problèmes n'ont pas été résolus. Sans aucune certitude, on incline aujourd'hui à le situer dans le sud-est du sous-continent vers la fin du deuxième siècle de notre ère, durant le règne du roi Yajña Śrī de la dynastie des Sātavāhana.¹⁵

[88]

Le point de départ de Nāgārjuna est la vision du monde élaborée par les Sarvāstivādin. L'un de ses traits saillants est la conviction selon laquelle le monde de notre expérience est irréel et n'est que le résultat d'une superposition des mots du langage à la réalité. Pour attirante et révolutionnaire qu'elle fût, cette vision n'était au fond rien de plus qu'une croyance faiblement adossée à la parole du Bouddha, une hypothèse sans preuve pour qui n'appartenait pas à cette tradition du bouddhisme. Nāgārjuna se servira du problème nouvellement identifié pour apporter la preuve de l'irréalité du monde de notre expérience.

On voit bien l'avantage que peuvent tirer certains bouddhistes de cette façon de faire. L'irréalité du monde ordinaire était devenue une thèse fondamentale de leur philosophie. Voir

¹⁴ "Nāgārjuna's logic" (1997); "Die buddhistische Lehre" (2000); *Langage et réalité*, ch. II.1.

¹⁵ Walser, "Nāgārjuna and the Ratnāvalī: new ways to date an old philosopher" (2002).

la réalité — l'un des buts des pratiques bouddhiques — impliquait de voir l'irréalité du monde ordinaire. Les non-bouddhistes ainsi probablement qu'une partie des bouddhistes n'étaient pas disposés à accepter cette thèse sans qu'on en fît la preuve. La preuve apportée par Nāgārjuna changera définitivement la donne.

Comment Nāgārjuna prouve-t-il l'irréalité du monde de notre expérience ? Ses ouvrages principaux — en premier lieu les « Stances du milieu » (Mūlamadhyamakakārikā) — nous confrontent à une longue série de contradictions et de questions embarrassantes. Un exemple suffira ici : « S'il existait quelque part quelque chose de non produit, cette chose se produirait. Étant donné que cette chose n'existe pas, qu'est-ce [donc] qui se produit ? » Telle est la strophe 7.17 de l'ouvrage que nous venons de mentionner. Une lecture attentive révèle qu'elle contient une réflexion sur une phrase du type « la cruche se produit ». Cette phrase décrit une situation dans laquelle on s'attend [89] à trouver deux choses, l'action de se produire et l'agent de cette action, la cruche (notons que la version sanscrite de cette phrase ne contient que deux mots, le substantif « cruche » et une forme du verbe « se produire »). Notre attente est cependant frustrée, car la situation décrite ne comprend pas de cruche, pas encore. Autrement dit, la phrase est inconsistante, ou pire, la situation qu'elle décrit ne peut pas exister.

Cet exemple suffit à illustrer la démarche de Nāgārjuna. Celle-ci se fonde sur une conviction implicite qu'on peut expliciter ainsi : « Les mots d'une phrase et les choses qui configurent la situation décrite par cette phrase correspondent les uns aux autres » ; ou encore : « La situation décrite par une phrase est constituée d'éléments correspondant un à un aux mots de cette phrase ». Ce *principe de correspondance* est au fondement des raisonnements de Nāgārjuna. Ce dernier en conclut ce que les bouddhistes de son époque savaient déjà sans en avoir apporté la preuve, à savoir que le monde de notre expérience n'est pas réel.

À première vue les bouddhistes avaient tout lieu de se réjouir. Malheureusement pour eux, le type de raisonnement utilisé par Nāgārjuna ne s'arrête pas une fois démontrée l'inexistence du monde de notre expérience, mais étend ses conséquences bien au-delà pour court-circuiter toute assertion quant à la vraie nature du monde. Les scolastes bouddhistes disposaient en effet d'idées très précises concernant la vraie nature du monde : leur énumération des *dharma* dressait à leurs yeux la liste de tout ce qui existe vraiment. Comme celles des écoles de philosophie brahmaniques ou celles de l'expérience naïve et non réfléchie, leur façon de voir le monde s'exposait aux arguments de Nāgārjuna. Ces derniers tendent à vider le [90] monde de tout contenu, et le terme « vide » (*śūnya*) y est effectivement fréquent. Le monde est vide, ce qui revient à dire que nul objet d'expérience ni même les

dharma n'existent. C'est là un développement du bouddhisme qui s'écarte plus encore de l'expérience naïve que ne l'avait fait la scolastique des Sarvāstivādin.

Les arguments de Nāgārjuna convenaient fort bien à un développement du bouddhisme qui avait commencé avant lui et auquel il appartenait. Ce développement est connu sous le nom de Mahāyāna, un nom que l'on traduit souvent par « Grand véhicule » mais qui, au début surtout, signifiait plutôt « Grand chemin ». Comme toute forme de bouddhisme, le Mahāyāna est un chemin qui prétend conduire au but suprême. Ses adhérents se distinguent des autres bouddhistes par le fait qu'ils ont repensé la nature du but suprême, ou plutôt, qu'ils se sont choisis un autre but.

Le but du chemin bouddhique est la libération du cycle des renaissances. Les textes anciens ne connaissent qu'une seule libération, celle découverte et enseignée par le Bouddha. Les bouddhistes hésitèrent pourtant à admettre que rien ne distinguât le Bouddha des autres saints ayant atteint la libération en suivant son enseignement. Leur tendance à exalter le fondateur de leur religion était grande, et ce dès une date ancienne. Ils se prirent donc à marquer une différence entre l'acquisition de l'état de Bouddha et l'obtention de la libération « ordinaire ».

Plusieurs facteurs contribuèrent à renforcer cette tendance. Signalons d'un côté une collection d'histoires faisant le récit des bienfaits accomplis par le futur Bouddha dans des vies précédentes. Ces histoires recelaient des exemples que beaucoup de dévots aspiraient à suivre ou à imiter. Les bienfaits décrits par cette collection témoignent de la générosité et d'autres qualités humaines du futur Bouddha, mais correspondent mal au comportement d'un ascète isolé du monde qui ne chercherait que sa propre libération. D'un autre côté, on avait commencé à considérer le Bouddha historique, non plus comme le seul individu en son genre, mais comme l'un de ces Bouddhas en nombre infini qui font parfois leur apparition dans le monde. Cette croyance impliquait qu'un nombre énorme de Bouddhas apparaîtraient à l'avenir (même si l'intervalle qui les sépare est très grand). Ces facteurs autorisaient les dévots à espérer devenir eux-mêmes un Bouddha dans un avenir très éloigné. Un certain nombre de bouddhistes firent effectivement ce choix : ils renoncèrent à la libération « ordinaire » et formèrent le vœu de s'attacher à devenir Bouddha, même si cela pouvait requérir des millions et des milliards de vies successives. Ce vœu fit de ces bouddhistes des *bodhisattva* ou « Bouddhas futurs ». Le chemin qu'ils empruntèrent est le « Chemin des *bodhisattva* » (*bodhisattvayāna*), autrement dit le « Grand chemin » (*mahāyāna*).

En quoi le « Grand chemin » se distingue-t-il du chemin « ordinaire » vers la libération ? C'est là une question à laquelle on éprouva alors le besoin de répondre. Les littératures de l'époque commencent en effet à exposer diverses séries d'étapes qu'auront à parcourir les futurs Bouddhas, étapes dont la dernière, celle de la « perfection de la sagesse »

(*prajñāpāramitā*), intéresse tout particulièrement l'histoire de la philosophie indienne. On se rappelle que depuis la transformation induite par les Sarvāstivādin, le bouddhisme nie la réalité du monde de notre expérience. Nāgārjuna ne fait on l'a vu que prolonger et approfondir cette conviction. Or, il va sans dire que la sagesse à laquelle aspire un futur Bouddha doit [92] couvrir cet état des choses. Un Bouddha voit les choses telles qu'elles sont, ne se laisse pas abuser par les illusions affectant la perception des gens ordinaires. Ces illusions étant imposées par le langage, il s'ensuit qu'un Bouddha possède une perception s'étendant au-delà du langage.

Quelle est alors cette réalité située au-delà du langage, et que voit un Bouddha ? La réponse à cette question varie selon l'école considérée. La réponse que privilégie fréquemment les courants influencés par Nāgārjuna est la suivante : le Bouddha voit que tout est vide, il voit la vacuité (*sūnyatā*). On crédite également un Bouddha de l'omniscience en lui prêtant de tout voir, ou de voir le tout.

Le Sāṃkhya classique¹⁶

Une fois reconnus, les problèmes liés au *principe de correspondance* se posèrent avec autant d'acuité aux penseurs brahmaniques qu'à leurs homologues bouddhistes. Les brahmanes de l'époque n'avaient cependant pas coutume de tenir le monde de notre expérience pour illusoire et irréel. Les phrases du type « le potier fait une cruche » ou « la cruche se produit » les embarrassaient d'autant plus qu'ils étaient soucieux de maintenir et de défendre la réalité de ce monde. L'absence de cruche dans la situation décrite par ces deux phrases exigeait une autre explication que celle qu'avait proposée Nāgārjuna.

Les penseurs du Sāṃkhya « classique » — philosophie qui trouve sa première expression dans la Sāṃkhyakārikā de Īśvarakṛṣṇa — optèrent pour la solution que l'on nomme *satkāryavāda* « la position (*vāda*) selon laquelle l'effet (*kārya*) existe (*sat*) avant sa production ». En d'autres termes, ces penseurs soutenaient que la cruche existe bel [93] et bien dans la situation décrite par des phrases telles que « le potier fait une cruche » ou « la cruche se produit ». Dans cette situation, l'effet est la cruche tandis que sa cause matérielle est l'argile. À première vue, cette position s'accorde mal avec l'expérience naïve et le sens commun, car la cruche fait évidemment défaut dans cette situation. Une réflexion approfondie révèle pourtant que tout dépend de la façon dont on considère les choses.

La cruche est une forme modifiée de l'argile au même titre que les boucles d'oreille sont une forme modifiée de l'or, et tout autre objet, une forme modifiée du matériau ou de la substance dont il est constitué. Si l'on admet que sa substance est essentielle à un objet tandis

¹⁶ *Langage et réalité*, ch. II.4.

que sa forme spécifique lui est contingente, on voit que ce qui est essentiel à cet objet reste inchangé, et préexiste effectivement aux formes spécifiques qu'il affecte à un moment donné. Considérée sous l'aspect de son essence, la cruche existe donc bel et bien au moment où le potier la produit, au moment où elle se produit. En postulant que la substance relève d'un ordre de l'essence qui prime sur l'ordre secondaire des formes et des autres qualités, le Sāṃkhya parvient à résoudre le problème sans s'éloigner plus qu'il n'est nécessaire de la réalité que nous livrent nos sens.

Cette solution simple et élégante se heurtait pourtant à un problème majeur. Vārṣaganya et d'autres docteurs avaient donné au système Sāṃkhya la forme que nous avons désignée comme la « vision de Vārṣaganya ». L'évolution, qui faisait partie intégrante de l'héritage de l'école, y était conçue comme une division toujours plus raffinée dont les éléments fins, dans le domaine matériel, ne pouvaient être que les constituants ultimes de la matière. Ces éléments fins étaient les qualités des substances, et une part importante de la vision de Vārṣaganya [94] consistait à concevoir les substances comme de simples collections de qualités. Cette conception était désormais menacée. Le *satkāryavāda* se fonde en effet sur la notion de substances durables et accompagnées de qualités transitoires. Les substances ne peuvent dès lors plus consister en de pures accumulations de qualités.

Ce nouveau problème contraint le Sāṃkhya à modifier son schéma d'évolution et l'interprétation qu'il en donnait. Les qualités perdent leur place au terme du processus évolutif et sont réordonnées à un niveau plus élevé, précédant les éléments matériels qui occupent désormais la place finale. On substitue dès lors à la désignation de « qualité » le nom de *tanmātra*, nom dont le sens reste obscur. Le rôle et la nature de ces *tanmātra* ne sont pas moins obscurs : tandis que certaines sources les tiennent encore pour atomiques, d'autres rejettent cette interprétation. De la grande vision de Vārṣaganya, il subsiste bien entendu des traces dans les commentaires ultérieurs, mais elle est dorénavant abandonnée en tant que vision d'ensemble du Sāṃkhya.

La compréhension du système Sāṃkhya dans son développement historique est plus complexe que ne le suggère un abord somme toute assez simple. Le Sāṃkhya s'était encombré dès l'origine d'un héritage d'interprétation difficile. Inspirés par la pensée scolastique bouddhique, Vārṣaganya et d'autres en proposèrent une grille d'interprétation originale et courageuse. Mais le système ainsi formé dut alors parer à cette autre menace qu'était le *principe de correspondance*. Ce qui resta du système après ce dernier épisode présentait trop de faiblesses pour prétendre jouer un rôle d'importance dans les échanges philosophiques, mais conserva une certaine vitalité dans la littérature religieuse.

[95]

Le réalisme brahmanique¹⁷

L'ontologie du Vaiśeṣika s'accommodait mal du défi que lui posaient des phrases du type « le potier fait une cruche » ou « la cruche se produit ». Des fragments de la Kaṇḍī de Rāvaṇa suggèrent qu'on tenta d'y répondre de façon analogue au Sāṃkhya, en postulant l'existence de la cruche avant sa production. Très artificielle, cette tentative visait à exploiter la distinction qu'opère l'ontologie de l'école entre les substances et ce qui s'y associe par inhérence. Nous avons vu, par exemple, que l'âme libérée existe sans les qualités psychiques qui l'accompagnent d'ordinaire. Dans la même optique, la cruche est présente avant que l'universel « existence » ne lui soit associé. Cette cruche non encore accompagnée de l'universel « existence » est ce que désigne le mot « cruche » dans la phrase « la cruche se produit ».

Le Vaiśeṣika ne tarda guère à écarter ces spéculations ; qu'on ait ensuite « oublié » la Kaṇḍī trouverait dès lors à s'expliquer par ce changement d'optique. Une solution beaucoup plus élégante était en effet à portée de main, et c'est elle que nous révèle le Padārthadharmasaṃgraha de Praśasta, un texte qui (pour cette raison ?) a survécu jusqu'à ce jour. La solution tient à ce que l'école admet la catégorie « universel ». Cette catégorie permettait de désigner par un seul mot, disons « cruche », un nombre virtuellement infini d'objets différents : tous ces objets ont en commun l'universel « cruchéité ». Cet universel inhère dans toutes les cruches passées, présentes et futures, et n'est donc pas limité dans le temps : éternel, l'universel n'a ni commencement ni fin. Si donc on accepte que le mot « cruche » désigne non seulement toutes les cruches, mais aussi la cruchéité, la situation décrite par une phrase [96] telle que « le potier fait une cruche » ou « la cruche se produit » comprendra bel et bien quelque chose (la cruchéité) à quoi se réfère le mot « cruche ».

On pourrait trouver à cette solution des accents de duperie. Les penseurs de l'école pouvaient cependant s'autoriser de l'une des discussions du vénérable « Grand Commentaire ». Patañjali y observe qu'un seul et même mot peut exprimer des sens différents selon la phrase dans laquelle il se trouve. Dans « ma vache est morte », le mot « vache » ne désigne pas la même chose que dans « la vache est un animal utile », où il ne désigne pas une vache individuelle, mais, comme le dit Patañjali, la « forme » des vaches. D'ici à constater qu'un mot désigne également l'universel concerné, il n'y a qu'un pas que les Vaiśeṣika franchirent sans hésiter.

¹⁷ *Langage et réalité*, ch. II.9 & 11.

Le relativisme des jāīnas¹⁸

Nous avons vu que la rencontre avec les idées des scolastes bouddhistes laissa des traces dans les textes canoniques jāīnas. Ce même canon contient les premières indications concernant la façon dont les jāīnas réagirent au défi lié au *principe de correspondance*. Les penseurs de cette religion avaient opté pour un relativisme radical qui restera par la suite un trait caractéristique du mouvement, et qu'ils nomment parfois « la position (*vāda*) selon laquelle il y a plusieurs (*aneka*) aspects (*anta*) » (*anekāntavāda*). Un auteur du sixième siècle de notre ère, Jinabhadra, résout comme suit le problème de la cruche qui se produit : « Une cruche se produit qui s'était déjà produite sous forme d'argile, etc., car celle-là est constituée de celle-ci. Cette même cruche se produit qui ne s'était encore produite sous le [97] rapport de sa forme spécifique, car celle-ci n'existait pas auparavant. » Seuls nous retiendront ici les deux points de vue exprimés dans ce passage : la cruche existe déjà sous forme d'argile au moment où elle est produite, mais où sa forme spécifique n'existe pas encore. Autrement dit, sous l'aspect de son matériau la cruche existe déjà avant sa production, mais sous l'aspect de sa forme, pas encore. Pour faire face aux problèmes liés au *principe de correspondance*, il suffit de considérer l'aspect de la cruche selon lequel celle-ci préexiste à sa production.

Les jāīnas ont élaboré et raffiné leur relativisme au point que toute idée ou presque était vraie « d'un certain point de vue ». Cette approche permit aux jāīnas de prendre au sérieux les différentes philosophies de leur époque et de les accepter comme au moins partiellement correctes. Cet intérêt est en outre responsable de ce que des auteurs jāīnas consacrèrent plusieurs ouvrages à exposer, dans une veine doxographique, « toutes les philosophies » alors connues d'eux, y compris les philosophies brahmaniques et bouddhiques.

La réponse des bouddhistes : Dignāga¹⁹

Les conséquences du *principe de correspondance* menaçaient également certains bouddhistes. Ces conséquences, Nāgārjuna les avait on s'en souvient exploitées pour défendre une vision « vacuitaire » du monde. Ses arguments étaient pour partie dirigés contre une scolastique bouddhique alors en grande vogue. Les scolastes Sarvāstivādin avaient pourtant fort heureusement érigé en dogme — bien avant Nāgārjuna et indépendamment du *principe de correspondance* — l'existence du passé, du présent et du futur. [98] Pour étrange qu'il puisse

¹⁸ "Jainism's first heretic and the origin of *anekānta-vāda*" (2003); *Langage et réalité*, ch. II.8.

¹⁹ "Nāgārjuna and *apoha*" (1999); *Langage et réalité*, ch. II.17.

paraître à un lecteur moderne, ce dogme offrait aux Sarvāstivādin une réponse adéquate aux critiques de Nāgārjuna : étant donné que la cruche future existe, tous les mots des phrases « le potier fait une cruche » et « la cruche se produit » correspondent à des choses qui existent dans la situation décrite. Ce dogme n'avait pourtant pas emporté l'adhésion de tous les scolastes bouddhistes. On s'orienta donc vers d'autres solutions. La solution la plus élégante, celle du Vaiśeṣika, leur était interdite. On se rappelle que le Vaiśeṣika avait, non sans tentatives préalables, opté pour une sémantique révisée : les mots ne désignent pas exclusivement les objets individuels, mais également l'universel réputé inhérent en eux. L'universel étant omniprésent et éternel, le mot « cruche » trouve un corrélat dans la situation décrite par une phrase telle que « la cruche se produit ». Si cette solution demeurait interdite aux bouddhistes, c'est que leur ontologie atomiste ne laissait aucune place à des universaux.

L'élégance de la solution des Vaiśeṣika tient à son caractère sémantique : en spécifiant les objets auxquels se réfèrent les mots, on s'épargne d'avoir à postuler une réalité cachée derrière le monde de notre expérience. Contrairement aux Vaiśeṣika, les bouddhistes inclinaient certes à une réalité différente de celle de notre expérience, mais tous ne se satisfaisaient pas de l'idée que cette expérience entre en contradiction avec elle-même. On doit au bouddhiste Dignāga (première moitié du sixième siècle) d'avoir introduit dans le bouddhisme une solution semblable à celle des Vaiśeṣika.

Depuis les innovations des Sarvāstivādin, les bouddhistes tenaient le monde de notre expérience pour organisé par le langage : c'est en raison du mot « véhicule » que nous croyons voir un véhicule, etc. Un autre monde, [99] réel celui-ci, se tenait tapi derrière ce monde de l'expérience ordinaire. Ce monde réel constitué de *dharma* n'en était pas moins accessible au langage puisque les listes de *dharma* énuméraient les noms des objets (les *dharma*) qui le peuplaient. Nāgārjuna avait introduit l'idée que la réalité reste inaccessible au langage, que le langage nous tient prisonniers du monde des apparences. L'idée est reprise par Dignāga, qui affirme que la réalité est au-delà du langage. Si ce dernier porte la responsabilité du monde de notre expérience, celui-ci n'est cependant pas criblé des contradictions qu'y avait décelées Nāgārjuna. D'après Dignāga, on évite ces contradictions en étudiant soigneusement la manière dont les mots se réfèrent à leurs objets. La désignation ne procède pas en vertu d'une relation unissant un mot à un objet (de sorte qu'on pourrait demander où est l'objet lié à tel ou tel mot). Il n'est pas question de référence à des universaux non plus, les bouddhistes n'admettant pas l'existence des universaux. La référence procède bien plutôt par exclusion (*apoha*). Le mot « cruche » n'a pas plus de lien avec telle cruche donnée qu'avec l'universel cruchéité, mais exclut tout ce qui n'est pas cruche. La phrase « la cruche se produit » ne requiert donc plus une situation qui comprendrait une cruche, car il ne subsiste aucun lien direct entre le mot « cruche » et l'un des objets dans la situation décrite.

Comment les mots peuvent-ils référer par exclusion ? L'élaboration de cette idée obéit chez Dignāga à des réflexions concernant l'inférence logique. Comme la communication verbale, cette dernière ressortit au langage. Dignāga fut frappé d'observer qu'une inférence comprend deux aspects, l'un positif et l'autre négatif. Percevoir de la fumée permet d'inférer la présence du feu à l'endroit concerné. L'inférence procède donc de la présence de la [100] fumée à la présence du feu. Passer de l'absence de feu à l'absence de fumée est logiquement équivalent. Il existe donc deux façons d'exprimer une même connexion logique, l'une positive, l'autre négative. Or selon Dignāga, la communication verbale présente un cas analogue à celui de l'inférence logique : elle peut procéder de façon positive ou négative. Dans le premier cas le mot se réfère à son objet comme la fumée indique le feu. Dans le deuxième cas, le mot se limite à notifier que tout ce qui est différent de l'objet n'est pas désigné par le mot, tout comme l'absence de feu indique l'absence de fumée. Dans la communication verbale comme dans l'inférence, les deux sont logiquement équivalents, à une différence majeure près : la référence par exclusion rend superflue la notion selon laquelle chaque mot désignerait « son » objet. On cherchera donc en vain la cruche désignée par le mot « cruche » dans la phrase « la cruche se produit », car la référence linguistique ne fonctionne pas de cette façon.

Sa solution au problème du *principe de correspondance* place Dignāga dans une situation très semblable à celle des Vaiśeṣika plusieurs siècles avant lui. Comme eux, il est d'avis que le monde de notre expérience est construit par, ou du moins parallèle au langage. Que les Vaiśeṣika aient jugé ce monde bien réel alors que Dignāga le tient pour ultimement irréel, n'empêche nullement la similitude des deux positions sous le rapport des autres aspects. Les Vaiśeṣika avaient cru pouvoir tirer des informations sur la structure du monde d'une analyse du langage ; Dignāga fait de même et aboutit à une structure de type semblable. Les Vaiśeṣika avaient découvert cette structure avant que le *principe de correspondance* ne vienne perturber l'équilibre ; Dignāga l'introduit dans le bouddhisme après avoir dûment écarté les aspects perturbateurs de ce principe.

[105]

L'IMPASSE TÉLÉOLOGIQUE²⁰

La presque totalité des philosophies évoquées jusque-là acceptent la doctrine de la renaissance et de la rétribution karmique. La seule exception vint de l'école des Cārvāka ou Lokāyata, qui tenta plusieurs siècles durant de défendre la tradition védique contre cette intrusion d'idées étrangères ; quoi qu'il en soit de la période et des circonstances dans lesquelles cette école vint à s'essouffler, son rôle d'interlocutrice dans les débats est mineur à l'époque qui nous intéresse. La doctrine de la renaissance et de la rétribution karmique sort donc victorieuse des controverses du passé, et forme dès lors la base de la quasi-totalité des philosophies. Cette doctrine comporte pourtant un côté problématique. La rétribution karmique présuppose en effet que ce qu'on fait aujourd'hui peut produire son effet demain, ou même dans une vie ultérieure. Mais quel mécanisme préside-t-il à une telle action à distance ? Tous les penseurs de l'époque croyaient sans doute en l'existence d'êtres surnaturels ou de divinités, mais la notion d'un dieu suprême et omnipotent n'appartenait pas à leur héritage, qu'ils fussent bouddhistes, jaïnas ou brahmanes. Comment la rétribution karmique peut-elle intervenir sans l'assistance d'un être à la fois omniscient et omnipotent ? C'est là un problème dont les philosophes étaient parfaitement conscients, et qu'ils s'efforcèrent de résoudre de différentes manières.

[106]

Praśasta et l'introduction d'un dieu créateur²¹

Il y a quelque chose d'émouvant à observer la façon dont les penseurs de l'école Vaiśeṣika, notamment Rāvaṇa l'auteur de la Kaṭandī, ont tenté d'expliquer le mécanisme récompensant ou punissant les actes en des lieux et temps totalement différents. On demanda aux qualités de « vertu » (*dharma*) et de « péché » (*adharma*) d'assumer cette fonction. En tant que qualités d'une âme éternelle et omniprésente, ces qualités peuvent se manifester en tout lieu et en tout temps après l'exécution des actes. Il en résulte à l'évidence que le « possesseur » de l'âme concernée, même s'il (c'est-à-dire son corps) est appelé à renaître loin du lieu où il a commis ses actes, et longtemps après, pourra en subir les conséquences. Cette explication n'est cependant pas entièrement satisfaisante, et ce pour la raison suivante. La rétribution karmique passe bien souvent par des situations rencontrées dans une vie ultérieure : tel péché d'antan peut par exemple être responsable d'un accident de la circulation dans une autre vie. Ce résultat présuppose toutefois que soit prêté aux qualités *dharma* et *adharma* le pouvoir d'ordonner tous les détails — jusqu'au comportement de tel autre conducteur ! — nécessaires

²⁰ *Karma and Teleology* (2000).

²¹ "God's arrival in the Vaiśeṣika system" (1996); "Śaṅkara and Bhāskara on Vaiśeṣika" (2004); *Karma and Teleology*, ch. 7.

au déroulement de la rétribution karmique. Mais peut-on vraiment prêter autant de pouvoir à des qualités par nature dénuées d'intelligence ? S'ils perçurent le problème, les penseurs de l'école ne parvinrent pas à identifier le moyen de le résoudre.

Cette situation changera avec Praśasta. Il est en effet quelque raison de croire que ce dernier introduisit la notion d'un dieu créateur dans l'ontologie de l'école. Le rôle de ce dieu suprême étant d'abord celui d'un administrateur veillant à la bonne marche de la rétribution des actes, [107] il apparaît en quelque sorte comme un *deus ex machina* surgissant pour résoudre un problème très concret. On se méprendrait toutefois à le limiter à ce rôle. L'apparition d'un dieu suprême dans le Vaiśeṣika tient également au fait que des mouvements théistes s'associèrent à cette époque à la tradition brahmanique. Seule la valeur philosophique attachée à ce dieu suprême doit pourtant intéresser notre esquisse.

Vasubandhu et l'idéalisme bouddhique²²

Le bouddhisme laissait moins de place encore que le brahmanisme à un dieu créateur. Ses représentants se devaient cependant eux aussi d'expliquer la façon dont fonctionne la rétribution karmique, de déterminer comment et pourquoi le monde dans tous ses détails se plie aux exigences de la loi karmique. Pour reprendre notre exemple, qu'est-ce qui préside à l'implication d'un autre conducteur dans l'accident de la circulation qui me punit de la transgression commise dans une vie antérieure ? En admettant, avec Praśasta, le rôle joué par un dieu créateur, les Vaiśeṣika avaient rendu les armes devant ce problème.

S'ils ne pouvaient accepter cette solution, les bouddhistes avaient tout loisir de reformuler le problème, et c'est bien ce que firent certains d'entre eux. Tous les penseurs de l'époque s'accordaient sur le fait que bon ou mauvais, un acte laisse des traces dans la personne qui l'a commis. Pour les Vaiśeṣika, ces traces prennent la forme de certaines qualités de l'âme, *dharma* et *adharma*. Quant aux bouddhistes, réduisant comme ils le faisaient la personne à un enchaînement sériel de *dharma* (le même mot, mais utilisé dans un sens complètement différent), ils étaient d'avis que les [108] traces des actes affectent d'une certaine façon la série même. Mais quelle que soit l'explication retenue, tous admettaient que les traces des actes sont liées à la personne qui les a commis. On conçoit donc aisément que ces traces récompensent ou punissent les actes « à l'intérieur » même de la personne. Cependant, les facteurs « extérieurs » — l'autre conducteur de notre exemple — compliquent la situation en ce qu'on s'explique mal en quoi les traces liées à une personne peuvent avoir un effet sur d'autres personnes, voire même sur des êtres inanimés.

²² *Karma and Teleology*, ch. 10.

Une fois le problème identifié, certains bouddhistes — dont le plus célèbre est Vasubandhu (peut-être 4^e siècle de notre ère) — conclurent donc que les actes et leur rétribution karmique étaient des affaires strictement « internes » à la personne. Mais que faire alors des facteurs « externes » appelés à jouer un rôle dans le processus ? La réponse tient en quelques mots : ces facteurs réputés « extérieurs » sont en réalité eux aussi « intérieurs ». Tout se joue à l'intérieur de la série de *dharma* qui constitue la personne. Autrement dit, Vasubandhu et d'autres parmi ses coreligionnaires optent pour un idéalisme qui dénie toute indépendance au monde matériel « externe ».

L'idéalisme bouddhique montre combien l'on prenait au sérieux le problème de la rétribution karmique. Si tous les bouddhistes n'étaient pas des idéalistes, tous étaient confrontés à ce problème. La rétribution karmique était en effet au fondement de leur vision de l'homme et de l'univers.

[113]

LA RÉACTION VÉDIQUE

Les penseurs étudiés jusqu'ici étaient des bouddhistes, des jaïnas et des brahmanes. De ces derniers, nous avons vu que les philosophies devaient somme toute assez peu à la tradition védique. Bien au contraire, les facteurs historiques qui contribuèrent de façon décisive à l'élaboration du Vaiśeṣika et du Sāṃkhya tiennent en majorité à des influences d'origine non brahmanique. Les penseurs de ces écoles subirent ou adaptèrent ces apports au gré de leurs besoins, mais l'analyse historique ne leur découvre que peu de liens essentiels avec la tradition védique qui devait en être la justification ultime.

Peut-être ne fallait-il pas s'attendre à autre chose. La tradition védique était une tradition ésotérique que n'intéressaient pas les autres courants de pensée. Telle était la conclusion de notre examen des débats upaniṣadiques, et la même observation vaut pour les périodes plus récentes. Les penseurs disposés à entrer en interaction intellectuelle avec les représentants d'autres courants — parmi eux les créateurs et partisans anciens du Vaiśeṣika et du Sāṃkhya, mais aussi les Cārvāka — échappaient presque par définition au noyau dur de la tradition védique, lequel était attaché à sa tradition sacrificielle et tout occupé à la préservation des textes védiques. Durant toute la période que nous venons d'étudier, disons la première moitié du premier millénaire de notre ère, il existait des brahmanes [114] récitant le Veda et demeurant fidèles à l'exécution scrupuleuse des rites. En dépit de leurs efforts, ces brahmanes n'étaient toutefois pas totalement hermétiques aux événements intellectuels ambiants. Certains d'entre eux nous ont en effet laissé des ouvrages qui trahissent l'influence grandissante du milieu et nous révèlent que leurs auteurs — contrairement aux auteurs d'écoles brahmaniques telles que le Vaiśeṣika et le Sāṃkhya — ont accommodé sans l'avouer des éléments non védiques à un contexte authentiquement védique. Nous en considérerons ici quelques exemples.

Śabara²³

Les brahmanes attachés à la tradition sacrificielle védique n'étaient pas restés oisifs durant la longue période qui sépare la fin de l'ère védique proprement dite du milieu du premier millénaire. Leur intérêt pour le rituel les avait conduits à des analyses et à des descriptions détaillées de tout ce qui touche au sacrifice. De même les meilleurs penseurs de cette tradition s'étaient-ils préoccupés de préserver et d'interpréter les textes dans le but d'en extraire le plus d'informations possibles concernant la juste exécution des rites. Un bon nombre de leurs

²³ "Philosophy and Vedic exegesis in the Mīmāṃsā" (1997); "The origin of Mīmāṃsā as a school of thought: a hypothesis" (2001).

ouvrages nous sont parvenus, dont certains appartiennent à « l’herméneutique védique » (*mīmāṃsā*), une école spécialisée dans l’interprétation correcte des textes védiques.

Il est probable que cette herméneutique védique prolonge sans ruptures majeures les préoccupations des ritualistes de l’ère védique. Le texte préservé le plus important — le « Commentaire d’herméneutique védique » (*Mīmāṃsābhāṣya*) de Śabara — remonte pourtant au mi-[115]lieu du premier millénaire, et il va sans dire qu’on ne saurait en tenir le contenu pour représentatif de la période qui l’a précédé de cinq ou dix siècles. Beaucoup d’eau s’était en effet écoulée dans le Gange durant une période qui avait assisté à l’absorption de la doctrine de la renaissance et de la rétribution karmique par une partie importante du brahmanisme. On n’en est que plus étonné de constater que le « Commentaire d’herméneutique védique », un ouvrage volumineux qui s’étend sur plusieurs tomes, n’en souffle mot, comme si Śabara n’avait jamais entendu parler de cette « nouvelle » doctrine. Quoique Śabara évoque à maintes reprises les effets de divers actes sacrificiels et le désir d’obtenir le ciel, les notions de renaissance et de libération du cycle des renaissances manquent totalement à son ouvrage.

Le traité de Śabara illustre ainsi parfaitement l’attitude que témoignent les brahmanes traditionnels face à d’autres courants de pensée. La tradition orthodoxe (et « orthopraxe ») du védisme était centrée sur elle-même, ou du moins aspirait à l’être. Elle n’en était cependant pas moins confrontée aux mêmes questions que les autres, comme nous allons le voir.

L’une des caractéristiques du brahmanisme est on l’a dit sa conviction d’un parallélisme profond entre la langue sacrée du Veda, le sanscrit, et la réalité, les mots du sanscrit correspondant aux choses peuplant le monde. Le cas des affirmations fait néanmoins problème : quelqu’un peut se servir des mots du sanscrit pour énoncer quelque chose qui ne correspond pas à la réalité, voire pour mentir. La pureté de la correspondance entre le sanscrit et la réalité est ainsi mise en danger par l’incompétence sinon la mauvaise foi des locuteurs, les imperfections des auditeurs pouvant elles aussi donner lieu à confusion ou incompréhension.

[116]

Ces difficultés n’incitèrent cependant pas les brahmanes orthodoxes à abandonner la conviction que sanscrit et réalité sont étroitement liés entre eux, et ce même au niveau des phrases. Éliminer les fautes et manquements liés aux (inter)locuteurs restaurerait selon eux le parallélisme dans toute sa pureté.

C’est ici que le Veda fait son entrée dans la discussion. À une date qui nous demeure inconnue, les brahmanes s’étaient résolus à tenir le Veda pour dénué d’auteur, pour une collection de phrases sans commencement et représentant une parole pure et éternelle. Leur pureté assure aux phrases védiques de correspondre parfaitement avec la réalité. Quant au risque d’interprétations erronées, il revient à l’herméneutique védique de l’écarter, ce à quoi

elle procède en éliminant toute interférence humaine. L'interprétation doit être aussi directe que possible, permettant aux paroles de s'exprimer elles-mêmes. L'une des erreurs les plus funestes consiste à rechercher l'intention de l'auteur d'une phrase védique qui n'a, précisément, pas d'auteur. Il est en outre certain que, pas plus qu'elle ne se contredit, cette parole pure ne peut se mettre en contradiction avec la réalité. C'est là un critère que les penseurs de l'école utilisent à l'envi. Toute contradiction apparente exige une interprétation secondaire. Et pour éviter tout risque de contradiction, même imaginaire, avec le monde réel, on décide que l'interprétation la plus directe et la plus littérale ne saurait concerner que les injonctions : en tant qu'elle prescrit ce qu'il faut faire plutôt qu'elle ne décrit ce qui est, une injonction ne peut entrer en conflit avec l'état des choses dans le monde. Quant aux phrases védiques, nombreuses, qui ne sont pas des injonctions, elles sont interprétées à la lumière de l'injonction qu'elles accompagnent ou sont censées accompagner.

[117]

Les principes exprimés dans le traité de Śabara sont souvent très simples. Le type de raisonnement qui les prend pour point de départ aboutit toutefois à des résultats d'une complexité impressionnante que l'on peine à désigner comme « philosophie ».

Śabara n'ignore rien des défis qui occupent les philosophes de son temps. Sa réponse aux problèmes liés au *principe de correspondance* est semblable à celle du Vaiśeṣika. Il dispose également d'une solution à l'impasse téléologique qui avait décidé certains de ses homologues à accepter un dieu créateur ou à embrasser l'idéalisme. Comme on va le voir, la solution de Śabara se révèle moins extrême que celles-ci.

Notons d'abord que l'impasse téléologique se présente à Śabara sous une forme très différente de celle qu'avaient affrontée le Vaiśeṣika Praśasta et le bouddhiste Vasubandhu. La rétribution karmique ne concerne selon lui que l'effet du sacrifice, et n'intervient pas dans une vie future. Dans la tradition rituelle, l'effet du sacrifice a lieu au « ciel ». Quant au sacrifice lui-même, il consiste en une séquence d'actes visant ces entités surnaturelles que sont les divinités. Tout cela appartient à la croyance ancienne dont Śabara est l'héritier, mais le sort qu'il réserve à cet héritage est étonnant, parce qu'il en réduit chaque élément ou presque au domaine psychologique. L'acte sacrificiel exécuté par le sacrificiant est minimal et ne concerne que son initiation ; Śabara ajoute que ce qui conduit au résultat n'est pas l'acte physique, mais « le fait d'abandonner » (*tyāga*). Dans la perspective de Śabara, cet « acte » produit un effet baptisé « nouveau » ou « sans-précédent » (*apūrva*), et qui subsistera dans l'âme. Quant au ciel qui en résulte, c'est le bonheur lui-même et non quelque lieu où l'on éprouverait le bonheur ; l'idée qu'il [118] existe un lieu qu'on pourrait nommer « ciel » se trouve ainsi rejetée. Les dieux ne sont eux-mêmes que des noms, et ne jouent pas le moindre rôle dans la corrélation du sacrifice à sa rémunération.

La vision de Śabara ne laisse on le voit presque rien subsister de la croyance en un destin *post mortem* sur lequel pourrait influencer l'exécution des sacrifices. Et même si Śabara ne l'affirme pas explicitement, on a le sentiment qu'il refuse tout destin après la mort, une position ou attitude qui le rapproche de la pensée des nihilistes (Cārvāka ou Lokāyata). Les herméneutes du Veda — les *mīmāṃsaka* — furent d'ailleurs diversement accusés de transformer la doctrine de leur école en nihilisme. À lire le « Commentaire » de Śabara, on en comprend aisément la raison.

Bhartṛhari²⁴

Quelque sophistiquées que soient les réflexions de Śabara, l'ouvrage où il les a consignées ne saurait passer sans mal pour une œuvre philosophique. Lui manque en particulier une vision d'ensemble susceptible de concurrencer les autres écoles de son époque. Il en va tout autrement de Bhartṛhari, un brahmane védique et traditionnel qui paraît appartenir au même siècle que Śabara, à savoir le 5^e siècle de notre ère. Contrairement à Śabara, Bhartṛhari manifeste une connaissance approfondie de toutes les écoles de philosophie de son temps à chaque page ou presque des deux ouvrages en notre possession (partielle). Bhartṛhari se présente comme un grammairien, et l'un de ces ouvrages se donne en effet pour un commentaire détaillé du « Grand Commentaire » de Patañjali. Toutefois, [119] sa contribution philosophique s'exprime plutôt dans son second ouvrage, le « Traité sur les phrases et les mots » (*Vākyapadīya*).

Bhartṛhari est un brahmane traditionnel qui connaît aussi bien les textes que l'herméneutique védiques. Cette connaissance lui servira à ériger une structure philosophique dans laquelle le Veda tient un rôle central. Comme tout brahmane, Bhartṛhari est convaincu du lien étroit qui subsiste entre langage (c'est-à-dire le sanscrit) et réalité. De **même** croit-il en l'existence d'un lien étroit entre le contenu du Veda et tel état ou événement dans le monde. Bhartṛhari ne doute pas, par exemple, que les obligations exprimées par les injonctions védiques appartiennent à la nature même du monde. Il est donc selon lui des obligations objectives, ce que confirme l'observation suivante : il n'est nullement besoin de rappeler à un oiseau qu'il doit chanter à la façon de son espèce. Bhartṛhari ne s'arrête toutefois pas en si bon chemin. De même que les choses, les événements et les obligations du monde correspondent au contenu du Veda, ce dernier correspond dans son entier à la totalité de ce qui est. Cette totalité une et indivisible, Bhartṛhari l'appelle parfois Brahma. Elle est la réalité suprême.

²⁴ "Bhartṛhari on sphaṭa and universals" (1991); "L'absolu dans le *Vākyapadīya* et son lien avec le *Madhyamaka*" (1992); "Grammar as the door to liberation" (1995); "Sanskrit and reality: the Buddhist contribution" (1996).

Nous avons déjà rencontré — dans la « vision de Vārṣagaṇya » — la fascination qu'exerçait la totalité de ce qui est sur certains penseurs brahmaniques. La « nature primordiale » du Sāṃkhya y était conçue comme une totalité à partir de laquelle la création se produit par division. Chez Vārṣagaṇya, cette division suivait la liste évolutive traditionnellement reconnue par son école. Bhartṛhari reprend plusieurs de ces idées à son compte, mais ne s'intéresse pas à la liste traditionnelle du Sāṃkhya. Tout comme la « nature primordiale » de Vārṣagaṇya, le [120] Brahma de Bhartṛhari représente la totalité de ce qui est. Comme Vārṣagaṇya encore, Bhartṛhari tient le monde de notre expérience pour le résultat d'une division progressive. Mais contrairement au docteur du Sāṃkhya, cette division procède chez lui par le biais du langage, et plus précisément de la langue divine, le sanscrit.

Nous retrouvons donc chez Bhartṛhari la notion d'un parallélisme profond entre la langue et le monde. On peut toutefois se demander ce qui, dans sa conception de la réalité, correspond à cette réalité suprême qu'il nomme parfois Brahma. C'est ici que Bhartṛhari met ses compétences de grammairien au service de la philosophie. Il nous rappelle que les unités signifiantes du langage sont constituées de parties : les mots sont constitués de sons, les phrases sont constituées de mots, etc. Mais une réflexion plus approfondie montre que les mots ne sont pas de simples séquences de sons, et que les phrases ne sont pas de simples séquences de mots. Ainsi un mot exprime-t-il un sens, au contraire des sons individuels. Bhartṛhari en conclut que le mot est différent des sons qui semblent le constituer, et que la phrase est différente des mots dont elle paraît l'assemblage. L'unité supérieure est en fait plus réelle que ses parties : le mot est plus réel que les sons, la phrase plus réelle que les mots. Nous devons à une division artificielle de procéder — « descendre » — de la phrase aux mots, et de chacun des mots aux sons dont il paraît se composer.

L'idée que le mot diffère des sons paraissant le constituer, et que la phrase diffère des mots qu'elle paraît combiner, n'est pas nouvelle à l'époque de Bhartṛhari. Plusieurs siècles avant lui, les Sarvāstivādin avaient introduit des notions semblables dans leur ontologie, et d'autres avaient suivi leur exemple. Bhartṛhari n'emprunte pourtant pas [121] cette idée sans changement. Chez les Sarvāstivādin, le mot comme entité indépendante des sons était un *dharma*, et donc momentané. Bhartṛhari, qui n'est pas bouddhiste, n'admet pas l'existence de *dharma* momentanés. Il considère certes le mot comme une entité distincte et indépendante des sons, et lui réserve parfois l'expression de *sphoṭa*. Mais ce *sphoṭa* n'est pas momentané. Bhartṛhari le tient bien au contraire pour éternel. Cette entité éternelle se manifeste à travers des sons, ou plutôt du bruit, dont elle diffère radicalement. Une description similaire s'applique aux phrases et aux unités langagières plus englobantes.

Le Vaiśeṣika offre un autre parallèle à la notion d'une entité linguistique différente de ses « composantes ». Les penseurs de cette école distinguent en effet nettement entre une substance et ses parties constituantes, disons entre une cruche et ses deux moitiés : la cruche et

ses deux moitiés forment trois choses différentes ; autrement dit, la cruche n'est pas la combinaison de ses deux moitiés, ni d'ailleurs la collection de tous ses atomes. La distinction qu'admet Bharṭṛhari entre le mot et les sons ne diffère qu'en ce que, contrairement aux parties d'une cruche, les sons d'un mot ne coexistent pas simultanément, et que nul ne prétend que la cruche est éternelle à la différence de ses deux moitiés.

Bharṭṛhari utilise d'une façon très personnelle la distinction entre entités expressives et parties constituantes pour élaborer une ontologie très différente de celle des Sarvāstivādin. Il considère on l'a vu que le mot est plus réel que le son, et la phrase plus réelle que le mot. Sa liste ne s'arrête cependant pas là : il existe selon lui des unités linguistiques plus englobantes, elles aussi plus réelles que les unités inférieures. Au sommet de cette hiérarchie [122] culmine l'unité linguistique la plus englobante, à savoir le Veda, la plus réelle des unités linguistiques. Cette échelle d'unités toujours plus englobantes et réelles prépare notre esprit à la connaissance du Brahma, la totalité de ce qui est. Dès lors, cependant, que le langage ne procède que par division d'une réalité suprême au fond indivisible, la connaissance du Brahma porte au-delà des limites du langage. Le langage créant le monde (par division), la connaissance du Brahma n'est pas de ce monde. Le Veda joue un rôle essentiel dans l'obtention de cette connaissance suprême.

Pourquoi cette connaissance intéresse-t-elle Bharṭṛhari ? La réponse est simple : parce qu'elle mène à la libération. Telle est la justification métaphysique de la philosophie de ce penseur. Bharṭṛhari s'inscrit dans la tradition védique et souligne l'importance décisive du Veda, mais il réussit à y introduire la notion de la libération du cycle des renaissances. La connaissance du Veda, nous dit-il, joue un rôle déterminant dans l'obtention de cette libération. Ainsi la voie de Bharṭṛhari n'est-elle pas seulement une voie brahmanique, mais encore une voie védique au sens strict.

Mais en quoi la connaissance de la réalité englobante et indivise peut-elle conduire à la libération ? Les penseurs brahmaniques déjà évoqués acceptaient certes une connaissance libératrice, mais cette connaissance portait sur la nature non agissante du soi. Bharṭṛhari ne fait nulle mention d'un soi qui s'abstiendrait de toute activité, et celui-ci n'occupe aucune place dans sa vision du chemin conduisant à la libération. Sa connaissance libératrice porte bien plutôt sur l'entité qui résume la totalité de ce qui est. Le concept du Brahma comme totalité préexistait à Bharṭṛhari dans la littérature brahmanique, mais l'idée [123] que la connaissance de ce Brahma conditionne la libération y est nouvelle. D'où vient-elle ?

Il est de bonnes raisons de croire que Bharṭṛhari emprunte ici au bouddhisme. De Bharṭṛhari nous savons qu'en lecteur avide, il n'ignore presque rien de l'actualité intellectuelle, fût-elle bouddhique. Nous savons également que dans le bouddhisme, le chemin vers la libération accordait une grande importance à la sagesse (*prajñā*), la remarque valant tout particulièrement du chemin mahāyāniste conduisant à l'état de Bouddha. Mais, quoiqu'elle ne comportât pas la connaissance d'un soi non agissant, la sagesse des bouddhistes comprenait une connaissance de la vraie nature du monde qu'on décrivait parfois

comme la connaissance du tout. C'est ici la source où Bhartṛhari a pu puiser afin d'élaborer sa propre philosophie, laquelle ne reconnaît bien entendu aucune dette envers d'autres courants de pensée, qu'ils soient brahmaniques, bouddhiques ou autres. Seule fait ici exception la grammaire, que Bhartṛhari nomme la « porte vers la libération ».

Quoique la dette contractée auprès du bouddhisme n'y soit pas reconnue, l'ontologie de Bhartṛhari mérite qu'on la contraste avec celle des bouddhistes. Pour les Sarvāstivādin, rien n'existe réellement à l'exception des parties constituantes ultimes, les *dharma*. Pour Bhartṛhari en revanche, rien d'autre n'existe réellement que la totalité la plus englobante, le Brahma. Tous s'accordent cependant à ne prêter qu'une réalité relative à ce qui se situe entre ces deux extrêmes, y compris au monde de notre expérience. Quoique l'ontologie des bouddhistes ait connu d'importants développements depuis les modifications qu'y avaient introduites les Sarvāstivādin, elle conserva sa structure fondamentale jusqu'à l'époque de Bhartṛhari. [124] Considérée à cette aune, la philosophie de Bhartṛhari constitue à bien des égards une réaction contre les bouddhistes.

Kumārila²⁵

La pensée de Bhartṛhari a exercé une influence importante sur d'autres penseurs, mais n'a pas vraiment donné naissance à une école de philosophie. Bhartṛhari, le « philosophe de la grammaire », reste un cas isolé. Il n'en va pas de même de Kumārila (ou Kumārila Bhaṭṭa, 7^e siècle), qui, en dépit des innovations qu'il y introduit, s'inscrit pleinement dans la tradition de l'« herméneutique védique ». La renommée de Kumārila se fonde sur les sous-commentaires qu'il a donnés au « Commentaire d'herméneutique védique » de Śabara. Nous allons voir que ces sous-commentaires ne se contentent nullement de répéter et de développer les idées de Śabara.

Comme Bhartṛhari, Kumārila cherche à inscrire le Veda dans une vision globale du monde qui ménagerait également une place à la notion de libération du cycle des renaissances. Tandis que la pensée de Bhartṛhari ne s'accommodait pas de la connaissance du soi comme viatique vers la délivrance, Kumārila introduit la notion d'un « soi suprême » (*paramātmān*) qu'il rendra proprement inséparable du Veda. Il emprunte pour ce faire à d'autres penseurs des idées qu'il incorpore à une nouvelle structure intellectuelle.

On se rappelle que les Vaiśeṣika s'étaient interrogés sur la nature du corps. Ce dernier paraît à première vue constitué de tous les éléments : terre, eau, feu, vent et, d'une certaine manière, éther. Pour des raisons théori-[125]ques que nous avons signalées, les Vaiśeṣika

²⁵ “Echoes of Ājīvikism in medieval Indian philosophy” (2007); Yoshimizu, “Kumārila’s reevaluation of the sacrifice and the Veda from a Vedānta perspective” (2007).

avaient refusé cette conception. Dans notre monde, le corps n'est selon eux constitué que de terre. Les autres éléments sont bel et bien présents, mais sont en contact avec le corps plutôt qu'ils n'en font partie. Les Vaiśeṣika avaient cependant reconnu que des corps constitués d'eau, de feu ou de vent sont théoriquement possibles, et existent effectivement dans d'autres mondes.

Kumārila connaît et développe ces idées plus avant. S'il existe des corps constitués de terre, d'eau, de feu et de vent, l'existence d'un corps d'éther n'est nullement à exclure. Entre l'éther et les autres éléments subsiste bien entendu une différence majeure. Contrairement aux seconds, l'éther est conçu comme une entité une et omniprésente. Cette vieille conception indienne explique l'identification du Brahma avec l'éther dans certaines Upaniṣad. Mais si un corps d'éther est possible, il ne saurait selon cette conception n'en exister qu'un et un seul. C'est là très précisément l'idée de Kumārila : l'éther est le corps du soi suprême.

Notre philosophe ne s'arrête pas en si bon chemin. L'Inde classique tient l'éther pour le porteur du son. En d'autres termes, le son est la qualité de l'éther. De même que le corps humain, en tant qu'il est constitué de la substance terre, est porteur de qualités telles que couleur et tangibilité, le corps du soi suprême est porteur de qualités, au premier rang desquelles la qualité « son ». Et tout comme il ne saurait y avoir de corps humain sans couleur ni tangibilité, le corps du soi suprême est toujours porteur du son. Qu'est-ce à dire ? Selon Kumārila le Veda, sonore de sa nature, est indissociable du corps (l'éther) du soi suprême. Kumārila ira jusqu'à soutenir que le Veda lui-même est le corps du soi suprême.

[126]

Comme nous le laissons entendre, voici le soi suprême et le Veda liés de façon indissoluble. L'élément intermédiaire, par ailleurs quasiment supprimé dans l'exposé de Kumārila, est l'éther. C'est pourtant l'éther qui prête ses caractéristiques aux éléments ainsi conjoints. L'éther, comme nous l'avons déjà signalé, est conçu en Inde comme une entité une et omniprésente. L'éther est par conséquent immuable et éternel. Le soi suprême dont il est le corps est, lui aussi, éternel, omniprésent et immuable, les mêmes propriétés se disant également du Veda.

Cette dernière proposition appelle quelques précisions. Du point de vue de l'herméneutique védique, le Veda est éternel. Cela signifiait à l'origine que le Veda est sans commencement dans le temps, que la tradition de la récitation védique n'a jamais connu de début : chaque réciteur du Veda ayant appris sa récitation d'un maître, il n'y a pas de réciteur initial. Cette conception de l'éternité du Veda ne suffit cependant pas à Kumārila. Celui-ci a en effet besoin d'un Veda capable de caractériser de manière éternelle et immuable le soi suprême, de s'en faire « le corps ». Puisque le Veda est de nature sonore, Kumārila renouvellera les réflexions de son école quant à la nature du son, et s'attachera particulièrement à déterminer si le son est éternel ou non.

Le son paraît de prime abord posséder une durée très limitée : le mot disparaît sitôt prononcé. Bhartṛhari nous a cependant appris que cette disparition rapide ne fait pas nécessairement la preuve d'une existence de courte durée. Bhartṛhari soutenait que seule disparaît instantanément la manifestation du mot par le bruit ; quant au mot lui-même, il est selon lui éternel. Ce contexte nous avait familiarisé avec la notion du *sphoṭa*, d'un mot distinct du bruit qui le manifeste. Kumāṛila n'accepte pas la notion du *sphoṭa*, à laquelle sa vision du monde ne laisse aucune place. Bienvenue lui apparaît en revanche l'idée d'une distinction fondamentale entre le son et sa manifestation. Le son, qui inhère dans l'éther et constitue ainsi le corps du soi suprême, est éternel. Le Veda n'est dès lors pas seulement le corps du soi suprême, mais encore éternel au sens le plus strict du terme.

On voit qu'avec Kumāṛila, le Veda a cessé d'être un « objet » inanimé pour devenir un corps animé, ce qui n'est pas sans conséquences pour l'herméneutique védique. On se rappelle le principe fondamental qui stipulait que, le Veda n'ayant pas d'auteur, il est interdit d'en rechercher l'intention. Avec Kumāṛila, l'attitude vis-à-vis du Veda change du tout au tout. Le Veda est certes toujours dénué d'auteur, mais il est devenu un corps animé qui, comme d'autres, peut formuler des intentions. Il ne s'agit nullement ici des intentions d'un auteur du Veda, mais de celles du Veda lui-même conçu comme un être animé. L'être animé qui s'incarne dans le Veda est assurément très différent des autres êtres animés, voire unique en son genre. Immuable, le soi suprême incarné dans le Veda ne varie donc pas dans son avis ou son intention, par exemple. Mais en tant qu'être animé, on peut lui prêter des intentions ; l'herméneute peut dès lors se laisser conduire par les intentions qui s'expriment dans le texte.

Cette façon de considérer le Veda est pour le moins radicale. Qu'apporte-t-elle au brahmane qui étudie le Veda ? Notons d'abord que Kumāṛila pense qu'atteindre le soi suprême équivaut à mettre fin aux renaissances, autrement dit à obtenir la libération. Or si le soi suprême s'incarne dans le Veda, ce dernier tiendra très certainement un rôle dans le chemin conduisant à la libération. Ce rôle, quel est-il ?

[128]

Kumāṛila n'admet pas seulement l'existence d'un soi suprême, mais également celle d'un grand nombre de soi individuels. Il admet de plus que la connaissance de ce soi conditionne l'obtention de la libération. Cet aspect de sa pensée le rapproche des philosophies du Sāṃkhya et du Vaiśeṣika étudiées plus haut. Là aussi, la connaissance de ce soi de nature totalement inactive libère la personne des conséquences de ses actes, parce que ces actes ne lui appartiennent au fond plus. Kumāṛila admet le même principe. Pourquoi dès lors a-t-il encore besoin du Veda et d'un soi suprême incarné dans celui-ci ?

Comprendre Kumāṛila requiert de discerner la façon dont ce penseur a puisé à de multiples sources afin de créer une construction intellectuelle servant simultanément plusieurs buts. Kumāṛila ne témoigne plus aucune résistance à la croyance en la renaissance et la rétribution karmique, et admet jusqu'à l'idée que l'arrêt de toute activité est le seul moyen d'atteindre la libération. La connaissance de la nature inactive du soi est ainsi nécessaire à qui

désire atteindre la libération. Reste pourtant un problème. La découverte de la nature inactive du soi débarrasse de toute conséquence karmique l'action que l'on consentira dès lors, mais ne représente pas la moindre incidence sur les traces des actes commis auparavant. Ces actes antérieurs doivent alors porter fruit avant que la libération n'ait lieu, et c'est là que réside le problème. La fructification de ces actes antérieurs exige beaucoup de temps, dix mille millions de *yuga* pour être exact. À considérer que chaque *yuga* est d'une durée extrêmement longue, on voit sans peine que la voie vers la libération par la seule connaissance du soi, telle que la conçoit Kumārila, ne saurait présenter qu'un attrait mitigé pour la plupart.

[129]

Avant de poursuivre, rappelons que l'idée d'une fructification des actes s'étendant sur une durée virtuellement infinie trouve un parallèle dans la pensée des ājīvikas. Les deux conceptions présentent pourtant une différence de taille. Pour les ājīvikas, cette durée valait indifféremment pour tout un chacun. Pour Kumārila en revanche, elle ne vaut que pour ceux qui possèdent la connaissance du soi, et à partir de ce moment-là seulement. Nonobstant cette différence, il paraît tout à fait probable que Kumārila ait emprunté aux ājīvikas l'idée d'un intervalle extrêmement long jusqu'à la libération.

Existe-t-il une méthode pour abrégé l'intervalle ? À cette question, Kumārila répond par l'affirmative. Cette méthode passe par l'exécution des rites prescrits par le Veda, activité dont résulte la destruction des traces des actes antérieurs. Comme ce sont les actes antérieurs qui diffèrent la libération, la destruction de leurs traces en rapproche l'avènement. Atteindre le soi suprême constitue nous l'avons vu le but ultime. Kumārila ne précise toutefois pas la nature du lien qui subsiste entre ce soi suprême et le soi individuel. On est tenté de croire que le soi individuel se résorbe finalement dans le soi suprême, mais rien chez Kumārila ne vient confirmer cette supposition.

Quelle conséquence pratique les idées de Kumārila présentent-elles pour ceux qui les acceptent ? La réponse est simple. Ceux-ci reconnaissent l'importance de la connaissance du soi, mais d'une façon qui reste sans doute toute théorique. Dans la pratique, ils se voueront à l'exécution des rites révélés comme l'avaient fait les brahmanes védiques avant Kumārila. Mais contrairement à ceux-ci, ils peuvent désormais se targuer de le faire dans le but d'obtenir la libération, assurer aux ascètes et autres penseurs poursuivant le même but que leur voie est de [130] beaucoup la plus efficace. Kumārila s'est donc efforcé d'absorber des idéaux originellement non védiques sans que cela n'affecte la vie quotidienne des brahmanes orthodoxes et orthopraxes.

Śaṅkara²⁶

²⁶ "Vedānta as Mīmāṃsā" (2007); Alston, *Śaṅkara on the Absolute* (1980) et *Śaṅkara on the Soul* (1981).

Śaṅkara, un philosophe védique dont l'activité se situe peu après Kumārila (probablement durant la deuxième moitié du 8^e siècle)²⁷, est la figure de proue d'une école dont l'importance et l'influence, jusqu'à nos jours, ne sauraient être exagérées. Bien autant sinon plus que Bhartṛhari et Kumārila, Śaṅkara se veut un traditionaliste, et se présente lui-même comme un partisan fidèle entre tous de l'« herméneutique védique » (*mīmāṃsā*). En tant que traditionaliste, il prétend n'élaborer aucune philosophie. Il n'en éprouve d'ailleurs nullement le besoin, car tout se trouve dans le Veda.

Les autres adhérents de cette école d'interprétation étaient d'avis que les phrases du Veda qui ne peuvent entrer en conflit avec le monde de notre expérience sont les seules à devoir être prises littéralement. Selon eux, les seules phrases à satisfaire cette exigence sont les injonctions. Śaṅkara s'accorde pour l'essentiel avec ce raisonnement, mais ajoute qu'il existe certaines phrases dans le Veda qui, tout en n'étant pas des injonctions, ne peuvent entrer en conflit avec notre expérience. Il s'agit de phrases nous renseignant sur des choses dont nous ne pouvons faire l'expérience, au premier rang desquelles le Brahma. Les textes du corpus védique qui nous en informent sont les Upaniṣad.

L'érudition moderne tient les Upaniṣad pour les parties les plus récentes du Veda, composées après les autres ; [131] elles constituent en ce sens la fin du Veda. Śaṅkara ne les considèrerait bien entendu pas de cette manière. Le Veda est selon lui éternel, si bien qu'aucune partie ne saurait être plus récente ou plus ancienne que telle autre. Les Upaniṣad constituent pour lui aussi la « fin du Veda » (*vedānta*), mais cette expression s'entend en ce sens qu'elles referment le plus souvent la récitation. La philosophie de Śaṅkara (qui selon lui n'en est pas une) se fonde donc sur le *vedānta*, raison pour laquelle on l'appelle parfois, mais improprement, la « philosophie du Vedānta » ou simplement « le Vedānta ».

Si Śaṅkara ne fait pas profession de philosophie, quel rôle assigne-t-il alors au Veda en général, et aux Upaniṣad en particulier ? N'oublions pas que Śaṅkara s'adresse à ceux qui étudient le Veda dans leur jeune âge, soit en premier lieu aux brahmanes à l'exclusion de la plus grande partie des hommes et de toutes les femmes (y compris les brahmanes de sexe féminin), fait qui ne le distingue pas des autres partisans de « l'herméneutique védique ». Selon ceux-ci, l'homme ainsi exposé au Veda en subit l'influence : il reconnaît les injonctions et, comme ces injonctions émanent de la parole pure, il agit à l'avenant par l'exécution des rites. Śaṅkara ne désapprouve pas cette façon de voir, et ajoute qu'en entendant les phrases clé des Upaniṣad, le jeune homme obtiendra une connaissance qu'il ne possédait ni ne pouvait posséder auparavant. S'il est convenablement qualifié à la recevoir, cette connaissance nouvelle sera celle qui le libérera du cycle des renaissances.

Cette position soulève plusieurs questions. Śaṅkara est contraint de tenir le Veda pour la seule voie permettant d'obtenir la connaissance du Brahma. Le Brahma est inconnaissable

²⁷ Harimoto, "The date of Śaṅkara" (2006).

par d'autres moyens, et c'est en cela qu'on [132] peut interpréter littéralement les phrases védiques qui en traitent. C'est effectivement une règle fondamentale de l'herméneutique védique que d'interpréter métaphoriquement toute phrase qui, même théoriquement, pourrait entrer en collision avec une connaissance tirée d'une autre source. Le Brahma est donc inconnaissable par tout autre moyen, et ne saurait que l'être. Il est imperceptible, et son existence ne peut faire l'objet d'une inférence. Śaṅkara ne présente donc aucune preuve de l'existence du Brahma, car à supposer qu'une telle preuve existe, le Veda ne jouerait plus aucun rôle quant à en affirmer l'existence (les phrases concernées ne pouvant dès lors plus être interprétées que métaphoriquement). Quoique le Brahma soit l'objet principal de sa philosophie, Śaṅkara le situe au-delà de nos sens et de notre expérience (y compris de l'expérience mystique).

Nous avons noté que Śaṅkara ne se détourne pas des partisans plus traditionnels de l'herméneutique védique, et qu'il se contente d'ajouter les phrases upanişadiques aux injonctions qui forment leur intérêt principal. Que reste-t-il alors des injonctions dans sa pensée ? La réponse est simple : les injonctions ne perdent rien de leur valeur. Ceux qui aspirent aux résultats associés aux rites s'en remettent aux injonctions. L'œuvre rituel — Śaṅkara le dit en certains passages — les purifie, de sorte qu'ils seront un jour prêts à recevoir la connaissance libératrice des phrases upanişadiques. Cet œuvre élimine les obstacles ; une fois ceux-ci levés, la connaissance impartie par les phrases upanişadiques pourra engendrer la libération.

La situation est évidemment différente pour ceux qui sont déjà suffisamment qualifiés pour éprouver l'effet bénéfique de ces phrases. D'après Śaṅkara, y est qualifié un homme pur d'ascendance brahmanique, indifférent [133] à tout ce qui est éphémère et de ce monde, sans désir ni d'un fils ni de richesse, ayant adopté la vie d'un moine itinérant et contrôlant son esprit et ses sens, s'étant respectueusement approché d'un maître pour s'en faire l'élève, et ayant ensuite fait l'objet d'un examen quant à sa caste, sa profession, son comportement, sa connaissance et ses parents. Pour un tel homme, l'enseignement répété de la connaissance impartie par les phrases upanişadiques constitue le moyen direct pour accéder à la libération. Associées comme elles le sont à la satisfaction d'un désir tel que celui d'obtenir le ciel, les injonctions ne présentent plus le moindre attrait pour un homme si parfaitement indifférent. Śaṅkara souligne donc que celui qui recherche la libération doit s'abstenir des rites.

L'enseignement de Śaṅkara prétend donc se limiter à une présentation de la voie védique en direction de la libération. Son but est d'interpréter au plus juste les phrases védiques (upanişadiques) dispensant la connaissance d'un Brahma sinon inconnaissable. Comme il en va de l'herméneutique védique traditionnelle (et rituelle), l'interprétation correcte se suffit entièrement à elle-même, tout le reste étant présumé suivre automatiquement. Les idées philosophiques décelables dans l'œuvre de Śaṅkara auront donc pour seule justification leur présence effective dans le Veda, et c'est sous couvert de cette

légitimation que le maître élabore sa philosophie. Nous verrons que les vraies sources de Śaṅkara sont parfois très différentes des textes védiques.

Quelle est alors la connaissance que Śaṅkara prétend découvrir dans les énoncés des Upaniṣad ? Le point de départ en est la connaissance d'un soi que chacun possède en principe, mais qui est bien souvent recouverte de notions incorrectes. D'aucuns pensent par exemple que le [134] soi est identique au corps, ou à la fonction mentale active, ou à quelque autre chose encore. Toutes ces notions sont erronées. Or, c'est grâce à certaines phrases upaniṣadiques qu'on découvre que le soi est identique au Brahma, phrases dont les plus célèbres sont « tu es cela » (*tat tvam asi*) et « je suis Brahma » (*ahaṃ brahmāsmi*). Le Brahma est indivis, inactif et calme. En tant qu'il est identique au Brahma, le soi est le tout. En tant qu'il est le tout, il n'a ni instrument ni objet de perception, et lui-même n'est pas davantage objet de perception ; il est donc inconnaissable. S'autorisant d'une remarque attribuée au sage Yājñavalkya dans la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Śaṅkara observe qu'il n'y a pas de dualité (*dvaita*) entre sujet et objet, et c'est là la raison pour laquelle on décrit sa pensée comme « sans dualité », voire « sans pluralité » (*advaita*). Un autre passage upaniṣadique confirme cette position en affirmant qu'au commencement « l'existant » était un et sans second.

Les phrases upaniṣadiques mettent l'accent sur cela que le soi n'est pas tel qu'on se l'imagine : « pas ainsi, pas ainsi » (*neti neti*), indiquant par là l'abîme qui sépare la réalité ultime du monde de notre expérience. C'est là un thème que nous avons associé jusqu'ici à la pensée bouddhique sous presque toutes ses formes. Śaṅkara n'est pas le premier à l'introduire dans la tradition brahmanique ; au nombre de ses devanciers, on comptera le ou les auteurs d'un ouvrage connu sous les noms d'Āgamaśāstra et de Gauḍapādakārikā, et attribué au légendaire Gauḍapāda. Dans cet ouvrage, le rapport avec le bouddhisme n'échappe à personne, certains segments n'hésitant pas à faire usage d'une terminologie proprement bouddhique (entre autres, du mot *dharma* dans son acception bouddhique) et d'invoquer le Bouddha lui-même. Le traité attribué à [135] Gauḍapāda défend sa position — l'impossibilité de toute production des choses (*ajātivāda*) — à l'aide d'arguments inspirés du *principe de correspondance* plutôt que de citations védiques. L'ouvrage appartient pourtant à la tradition textuelle du Vedānta, et la légende fait de Gauḍapāda le maître du maître de Śaṅkara. Śaṅkara quant à lui ne se fonde pas sur des arguments (du moins en théorie), mais exclusivement sur la parole du Veda. De même ne reconnaît-il nulle influence du bouddhisme, et ce quand bien même cette influence était évidente aux brahmanes eux-mêmes : des auteurs brahmaniques l'accusent en effet parfois d'être un « crypto-bouddhiste ». Śaṅkara n'admet pas cette influence ; plus encore, les bouddhistes forment la cible privilégiée de ses attaques.

Comment Śaṅkara explique-t-il la coexistence de deux réalités, la réalité ultime et la « réalité » fautive et illusoire de notre expérience ? C'est ici que les talents analytiques et philosophiques de Śaṅkara entrent en jeu. Les idées erronées que nous avons de notre soi —

« je suis heureux », « je suis malheureux » — sont dues à la surimposition de représentations incorrectes sur une notion du « je » qui, elle, est correcte. Ces surimpositions tiennent à l'ignorance. Dues au langage, elles sont responsables de cette illusion qu'est la « réalité » quotidienne de l'homme ordinaire. Comme dans d'autres visions philosophiques évoquées plus haut, le but est ici de se débarrasser de l'ignorance pour lui substituer une connaissance vraie fondée sur le Veda et accessible par lui seul. Cette connaissance vraie porte sur la réalité ultime sous la forme du Brahma et du soi, et se substitue définitivement à l'ignorance.

La pensée de Śaṅkara nous met une fois de plus en présence d'une distinction radicale entre réalité suprême et monde de notre expérience. La réalité suprême y trans-[136]cende le domaine du langage, alors que le monde de notre expérience relève de surimpositions d'origine au moins partiellement langagière. On ne s'étonne dès lors pas de voir Śaṅkara se ranger à l'avis que le monde de notre expérience recèle les contradictions mises en évidence par le *principe de correspondance*. Il accepte pour cette raison le *satkāryavāda*, « la position selon laquelle l'effet préexiste à sa production », qu'il interprète de telle façon qu'il convienne à son système.

Il va presque sans dire que la connaissance suprême représente pour Śaṅkara comme pour les penseurs déjà étudiés la condition *sine qua non* à l'obtention de la libération. Le contenu de cette connaissance est toutefois différent. Cette dernière combine en quelque sorte certains éléments des connaissances libératrices rencontrées notamment chez Bhartṛhari ou dans le Sāṅkhya. Le Brahma de Śaṅkara est on l'a vu le tout, la totalité des choses. Or, la connaissance libératrice de Bhartṛhari concerne également le Brahma en tant que totalité. Śaṅkara y introduit toutefois une autre dimension, celle de l'identité du Brahma avec le soi. La connaissance du soi ressortit à ou constitue la connaissance libératrice dans plusieurs des mouvements évoqués jusqu'ici, dont le Sāṅkhya et le Vaiśeṣika. Ces mouvements conçoivent le soi comme inactif, et pour cause : c'est la connaissance de l'inactivité de son soi qui libère la personne du mécanisme de la rétribution karmique. Or le Brahma, et donc le soi, sont pour Śaṅkara sans parties ni activité.

[141]

CONCLUSION

La philosophie indienne ne s'arrête pas avec Śaṅkara. Bien au contraire, la majorité des textes conservés remontent à une période plus récente. Sur le plan ontologique toutefois, les éléments principaux sont en place. Dans la postérité de Dignāga surtout, la pensée bouddhique connaîtra encore une heure de gloire en Inde et plus certainement hors du sous-continent. En tant qu'école philosophique, le Sāṃkhya est à bout de souffle dès le milieu du premier millénaire ; s'il survit, c'est principalement au sein de mouvements religieux, plutôt en marge du débat philosophique. L'ontologie du Vaiśeṣika reste puissante en revanche ; en s'associant à l'école dite de « Logique » (*nyāya*), elle tiendra un rôle important jusqu'à une date récente. L'ouvrage philosophique de Bhartrhari continuera d'être étudié, d'abord mais non exclusivement par les grammairiens du sanscrit de l'école pāṇinienne, sans qu'une école philosophique s'en réclamant ne voie toutefois le jour. Quant à l'herméneutique védique, elle restera un acteur important du débat, et ce spécialement sous la forme que lui avait donnée Kumāṛila. La palme de la postérité revient pourtant à Śaṅkara, sans doute le philosophe indien le mieux connu aujourd'hui.

L'observation la plus importante concernant l'histoire subséquente de la philosophie indienne porte sur la victoire du brahmanisme. Nous avons vu que l'apport [142] du brahmanisme à la pensée philosophique indienne était relativement faible, l'impulsion provenant bien souvent de l'extérieur. Même les écoles qui se réclamaient du brahmanisme — en premier lieu le Sāṃkhya et le Vaiśeṣika — empruntèrent une part notable de leurs idées à la pensée (bouddhique ou autre) à laquelle le brahmanisme se trouvait alors confronté. Sur le plan philosophique, le brahmanisme fut longtemps le récepteur d'idées allogènes. Ce n'est qu'à la fin de la période ici considérée qu'il parviendra à déployer une contre-offensive. Celle-ci doit son succès ultime non à des écoles telles que le Sāṃkhya et le Vaiśeṣika, qui jouaient le jeu en se conformant aux règles établies, mais au refus catégorique de jouer que prononça l'herméneutique védique sous ses formes rituelle et « philosophique ».

On ne saurait attribuer le triomphe du brahmanisme à la force de persuasion de ses philosophes. Cette victoire fut acquise sur un double plan social et politique. La défaite du bouddhisme, suivie d'ailleurs de sa disparition quasi-totale de l'Inde, résulte également des changements qui affectaient la société. Nous avons vu que les philosophes indiens tentèrent parfois de convaincre les monarques de la justesse de leur point de vue dans des débats publics ; il serait toutefois téméraire de supposer que ces débats décidèrent de la direction générale qu'emprunta l'histoire religieuse de l'Inde. Que le brahmanisme soit sorti victorieux en Inde même ne fait nullement la preuve de la supériorité de ses idées philosophiques.

Il est intéressant de relever que la victoire est revenue à la forme de pensée brahmanique qui était la plus proche du Veda (du moins en théorie). La philosophie de

Śaṅkara prétend se limiter à répéter ce qui se trouve dans le Veda. Śaṅkara ne fut pas le dernier dans la longue série des pen-[143]seurs qui prétendirent extraire leur philosophie des textes védiques. Le succès des différentes formes de « Vedānta » se révéla fulgurant. Les ontologies du Sāṃkhya et du Vaiśeṣika ne s'étaient quant à elles pas fondées sur la parole védique. Elles n'avaient bien sûr pas manqué de s'autoriser de sages anciens, mais l'autorité de la parole védique paraît avoir eu raison de cette indépendance.

La victoire du brahmanisme védique sur le plan philosophique fut riche de conséquences quant à la perception du passé. Dans la perspective brahmanique, la philosophie inhérente aux phrases du Veda est plus ancienne que toute autre, au même titre d'ailleurs que le Veda est plus ancien que le monde lui-même. Le Veda, rappelons-le, est un corpus de textes sans auteur ni commencement dans le temps. Toute autre philosophie apparaît dès lors à la fois comme postérieure à la philosophie védique, et comme une corruption de celle-ci. Les adhérents du Vedānta sous l'une ou l'autre de ses formes se montraient ainsi convaincus de ce que leur philosophie était la plus ancienne et vénérable. Les chercheurs modernes reprirent l'idée à leur compte : la philosophie indienne commence avec les Upaniṣad ; des idées différentes de celles qu'on y trouve sont plus récentes et ont probablement été influencées par elles. Il en alla en réalité de façon bien différente.

Le plus grand défi pour l'historien consiste à passer outre l'image que se fait du passé le peuple ou le groupe qui s'en considère l'héritier. Cette règle possède sans doute une valeur universelle et ne se limite dès lors pas à l'histoire de la philosophie indienne. Dans ce dernier domaine, les héritiers vivants ne représentent pas équitablement tous les protagonistes du débat, mais plutôt, et de façon peut-être inévitable, les écoles qui sont sorties victorieuses et ont ainsi survécu jusqu'à nos jours. Ces [144] écoles ont dominé le champ durant de nombreux siècles et eu tout loisir d'imposer leur vision du passé. L'examen approfondi des sources révèle toutefois que l'histoire est bien souvent plus riche en surprises que ne le voudraient les traditionalistes d'aujourd'hui.

RENVOIS BIBLIOGRAPHIQUES :

Publications de J. Bronkhorst :

- "Patañjali and the Yoga sūtras." *Studien zur Indologie und Iranistik* 10, 1984, 191-212.
- "Studies on Bhartrhari, 3: Bhartrhari on sphaṭa and universals." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 45, 1991, 5-18.
- "Études sur Bhartrhari, 4: L'absolu dans le Vākyapadīya et son lien avec le Madhyamaka." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 46 (1), 1992, 56-80.
- "Quelques axiomes du Vaiśeṣika." *Les Cahiers de Philosophie* 14, 1992, 95-110.
- "The Vaiśeṣika vākya and bhāṣya." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72-73, 1993, 145-169.
- "Mysticisme et rationalité en Inde: le cas du Vaiśeṣika." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 47(4), 1993, 559-569.
- "The qualities of Sāṃkhya." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, 1994, 309-322.
- "Studies on Bhartrhari, 7: Grammar as the door to liberation." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 76, 1995, 97-106.
- "God's arrival in the Vaiśeṣika system." *Journal of Indian Philosophy* 24(3), 1996, 281-294.
- "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.
- "Philosophy and Vedic exegesis in the Mīmāṃsā." *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Ed. Eli Franco and Karin Preisendanz. Amsterdam - Atlanta: Rodopi. 1997. (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 59.) Pp. 359-371.
- "Nāgārjuna's logic." *Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Ed. Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag. (IndTib 30.) 1997. Pp. 29-37.
- "The contradiction of Sāṃkhya: on the number and the size of the different tattvas." *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 53(3), 1999, 679-691.
- Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*. Turnhout: Brepols. 1999. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 105.)
- "Nāgārjuna and apoha." *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997*. Ed. Shoryu Katsura. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1999. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 32; Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 281.) Pp. 17-23.
- Karma and Teleology. A problem and its solutions in Indian philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. 2000. (Studia Philologica, Monograph Series, XV.)
- "Die buddhistische Lehre." *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Von Heinz Bechert et al. Stuttgart: W. Kohlhammer. 2000. (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1.) Pp. 23-212.
- "Abhidharma and Jainism." *Abhidharma and Indian Thought. Essays in honor of Professor Doctor Junsho Kato on his sixtieth birthday*. Ed. Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato's Sixtieth Birthday, Nagoya. Tokyo: Shuju-sha. 2000. Pp. 598-581 ([13]-[30]).
- "The origin of Mīmāṃsā as a school of thought: a hypothesis." *Vidyārnavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Ed. Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio. Helsinki 2001. (Studia Orientalia, 94.) Pp. 83-103.
- "Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde?" *La rationalité en Asie / Rationality in Asia. Études de Lettres* 2001, 3, 7-48.
- "Discipliné par le débat." *Le disciple et ses maîtres. Pour Charles Malamoud*. Sous la direction de Lyne Bansat-Boudon et de John Scheid. Paris: Éditions du Seuil. 2002. (Le genre humain, 37.) Pp. 207-225.
- "Ājīvika doctrine reconsidered." *Essays in Jaina Philosophy and Religion*. Ed. Piotr Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass. 2003. (Lala Sundarlal Jain Research Series, 20.) Pp. 153-178.

- “Jainism's first heretic and the origin of *anekānta-vāda*.” *Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. Ed. Olle Qvarnström. Fremont, California: Asian Humanities Press. 2003. Pp. 95-111.
- “Śaṅkara and Bhāskara on Vaiśeṣika.” *Gedenkschrift J. W. de Jong*. Ed. H. W. Bodewitz and Minoru Hara. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. 2004. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 17.) Pp. 27-38.
- “Systematic philosophy between the empires: some determining features.” *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE*. Ed. Patrick Olivelle. Oxford University Press. 2006. Pp. 287-313.
- “Vedānta as Mīmāṃsā.” *Mīmāṃsā and Vedānta*. Ed. J. Bronkhorst. Delhi: Motilal Banarsidass. 2007. Pp. 1-91.
- Greater Magadha: Studies in the culture of early India*. Leiden: Brill. 2007.
- “On the nature of *pradhāna*.” *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*. Ed. Karin Preisendanz. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press. 2007. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 351. Band; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 53.) Pp. 373-381.
- “Echoes of Ājīvikism in medieval Indian philosophy.” *Theatrum Mirabiliorum Indiae Orientalis. A volume to celebrate the 70th birthday of Professor Maria Krzysztof Byrski*. Ed. Monika Nowakowska & Jacek Woźniak. Warszawa: Komitet Nauk Orientalistycznych Polskiej Akademii Nauk. 2007. (*Rocznik Orientalistyczny* 60, 2.) Pp. 239-248.

Publications d'autres auteurs :

- Alston, A. J. (1980): *Śaṅkara on the Absolute*. London: Shanti Sadan. (A Śaṅkara Source-Book, I.)
- Alston, A. J. (1981): *Śaṅkara on the Soul*. London: Shanti Sadan. (A Śaṅkara Source-Book, III.)
- Hadot, Pierre (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard.
- Harimoto, Kengo (2006): “The date of Śaṅkara: between the Cālukyas and the Rāṣṭrakūṭas.” *Journal of Indological Studies* 18, 85-111.
- Karttunen, Klaus (1997): *India and the Hellenistic World*. Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia, 83.)
- Maas, Philipp André (2006): *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert / The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited*. Aachen: Shaker Verlag. (Geisteskulturen Indiens, Texte und Studien, 9.)
- Walser, Joseph (2002): “Nāgārjuna and the Ratnāvalī: new ways to date an old philosopher.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25(1-2), 209-262.
- White, David Gordon (2006): “‘Open’ and ‘closed’ models of the human body in Indian medical and Yogic traditions.” *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 2(1), 1-13.
- Wujastyk, Dominik (2004): “Agni and soma: a universal classification.” *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde*. Mélanges offerts à Arion Rou à l'occasion de son 80^e anniversaire. Ed. Eugen Ciurtin. (Studia Asiatica (Bucarest) 4(2003) - 5(2004)). Pp. 347-369.
- Yoshimizu, Kiyotaka (2007): “Kumārila's reevaluation of the sacrifice and the Veda from a Vedānta perspective.” *Mīmāṃsā and Vedānta*. Ed. J. Bronkhorst. Delhi: Motilal Banarsidass. Pp. 201-253.

GLOSSAIRE

abhidharma : scolastique bouddhique.

adharma : « péché ». Dans la philosophie Vaiśeṣika, il est conçu comme une qualité de l'âme.

ajātivāda : position selon laquelle rien ne peut se produire.

ājīvikisme : religion du Grand Magadha contemporaine du bouddhisme et du jainisme.

anekāntavāda : position jaina selon laquelle toute chose comporte plusieurs aspects.

Bhagavadgītā : texte faisant partie du Mahābhārata, dans lequel le dieu Kṛṣṇa dispense des enseignements au guerrier Arjuna.

Bhartrhari : philosophe brahmanique du 5^e siècle.

bodhisattva : futur Bouddha.

Candragupta : empereur, créateur de l'empire maurya (env. 300 avant notre ère).

Cārvāka : adhérent de la philosophie nihiliste.

dharma (emploi bouddhique) : éléments ultimes dont se composent tous les objets, y compris les êtres vivants et l'homme.

dharma (emploi brahmanique) : « vertu ». Dans la philosophie Vaiśeṣika, il est conçu comme une qualité de l'âme.

Dignāga : philosophe bouddhiste du 6^e siècle de notre ère.

Gandhāra : région située dans le nord-ouest du sous-continent indien.

Gaṅgā / Gange : fleuve de l'Inde du nord.

Grand Magadha : région comprenant Magadha et couvrant l'est de la plaine gangétique.

Īśvarakṛṣṇa : auteur de la Sāṃkhyakārikā, texte classique de la philosophie Sāṃkhya.

jainisme : religion du Grand Magadha contemporaine du bouddhisme et de l'ājīvikisme

Jamna : voir Yamunā.

Kumārila : philosophe de l'école de l'« herméneutique védique » (*mīmāṃsā*), appartenant au 7^e siècle.

Lokāyata : adhérent de la philosophie nihiliste.

Magadha : région de l'est de la plaine gangétique.

Mahābhārata : épopée en sanscrit qui raconte la guerre entre deux clans cousins, les Pāṇḍava et les Kaurava.

Mahāyāna : le « Grand véhicule » ou « Grand chemin » du bouddhisme, connu également sous le nom de « Chemin des *bodhisattva* » (*bodhisattvayāna*).

Mégasthènes : ambassadeur grec à Pāṭaliputra, env. 300 avant notre ère.

Nāgārjuna : philosophe bouddhiste appartenant au 2^e siècle de notre ère, auteur des « Stances du milieu » (*Mūlamadhyamakakārikā*).

nihilisme : école de philosophie brahmanique connue sous les noms de Cārvāka et de Lokāyata, qui nie la renaissance, la rétribution karmique et l'existence de l'âme.

Pāṭaliputra : capitale du Magadha.

Patañjali : grammairien sanscrit du 2^e siècle avant notre ère, auteur du « Grand Commentaire » (*Mahābhāṣya*) ; à distinguer de l'auteur homonyme des Yoga-Sūtra et Yoga-Bhāṣya.

Praśasta : auteur du Padārthadharmaśāstra, texte de la philosophie Vaiśeṣika.

principe de correspondance : conviction implicite qu'on peut expliciter ainsi : « Les mots d'une phrase et les choses qui configurent la situation décrite par cette phrase correspondent les uns aux autres » ; ou encore : « La situation décrite par une phrase est constituée d'éléments correspondant un à un aux mots de cette phrase ».

rajas : « passion », l'un des trois constituants du monde actif dans la philosophie Sāṃkhya.

Rāmāyaṇa : épopée en sanscrit qui raconte les aventures du prince Rāma.

Śābara : auteur du « Commentaire d'herméneutique védique » (*Mīmāṃsābhāṣya*), milieu du premier millénaire de notre ère.

Sāṃkhya : école de philosophie brahmanique ; désigne également ses adhérents.

Śāṅkara : philosophe de l'école Vedānta, appartenant au 8^e siècle.

Sarvāstivāda : école de philosophie bouddhique.

Sarvāstivādin : adhérent de la philosophie Sarvāstivāda.

satkāryavāda : position selon laquelle l'effet existe avant sa production.

sattva : « bonté », l'un des trois constituants du monde actif dans la philosophie Sāṃkhya.

Séleucos Nicator : roi de la Syrie hellénistique.

tamas : « obscurité », l'un des trois constituants du monde actif dans la philosophie Sāṃkhya.

Upaniṣad : textes védiques qui constituent « la fin du Veda » (*vedānta*).

Vaiśeṣika : école de philosophie brahmanique ; désigne également ses adhérents.

Vārṣaganya : auteur présumé du Śaṣṭitantra, texte de la philosophie Sāṃkhya.

Vasubandhu : philosophe bouddhiste, appartenant peut-être au 4^e siècle.

Veda : corpus textuel mémorisé par des brahmanes mais non divulgué aux gens de basse caste.

Vedānta : école philosophique brahmanique qui prétend fonder ses enseignement sur les Upaniṣad (*vedānta*).

Yamunā : fleuve de l'Inde du nord.

Yoga : voie ascétique pour obtenir la libération, dont la forme « classique » trouve son expression dans les Yoga-Sūtra et Yoga-Bhāṣya de Patañjali (env. 400).