

# ThéoRèmes

Enjeux des approches empiriques des religions

11 | 2017 :

Philosophie, philosophie de la religion et pluralisme religieux en Inde ancienne

---

## Pourquoi la philosophie indienne ne doit pas être laissée aux seuls philosophes

JOHANNES BRONKHORST

---

---

### *Résumés*

Français English

Des historiens de l'astronomie, de la linguistique ou de la médecine indiennes anciennes, on attend généralement qu'ils soient familiers des contreparties occidentales modernes de ces disciplines. Mais qu'en est-il de la philosophie ? Et tout d'abord, existe-t-il en Inde ancienne quelque chose comme une philosophie dont on pourrait faire l'histoire ? Et si oui, qui en sera le meilleur exégète ? Le philosophe attentif aux enjeux systématiques, ou l'historien sensible aux contextes de production ? L'auteur apporte ici sa contribution à un débat qui agite périodiquement, et aujourd'hui à nouveau, les études indiennes et bouddhiques, en soulignant l'importance de la deuxième approche.

Historians of astronomy, linguistics or ancient Indian medicine are expected to be more or less familiar with the modern counterparts of these disciplines. What about philosophy? What is more, is there in ancient India such a thing as philosophy whose history one might study? If so, who will be its best exegete? The philosopher attentive to systematic questions, or the historian focused on historical context? The author contributes in this article to a discussion that comes up again and again in Indian and Buddhist studies, in which he emphasizes the importance of the second approach.

---

### *Texte intégral*

1 Certains auteurs modernes se plaignent du fait que des philosophes s'immiscent dans

leur domaine de spécialisation. Les philosophes maintiennent quant à eux qu'ils sont en droit de se prononcer sur quelque sujet que ce soit, y compris dans des domaines non philosophiques. Cela peut poser problème, par exemple dans les sciences historiques. L'historien cherche à comprendre les données qu'il étudie à la lumière de leur contexte historique, tandis que certains philosophes préfèrent discuter les opinions émises par des figures historiques. Les deux approches peuvent être très différentes, et se révèlent parfois incompatibles.

- 2 Pour illustrer mon propos, je voudrais citer un passage de l'historien des sciences Roy Porter [1986, tel que cité dans Oster 2002, p. 283] :

If science is ultimately philosophical, it is no surprise that philosophers should claim the right to analyse past science – a tendency which, given the predominant ahistorical bent of Anglo-American philosophy, has often proved disastrous for proper historical interpretation. In particular the philosophers' itch to reconstruct the rationality of great texts has characteristically played a fast-and-loose with historical contexts and meanings, and has encouraged anachronistic evaluations of rationality and irrationality in the history of science.

- 3 Ailleurs, le même auteur (citant E. P. Thompson) met en garde contre l'énorme condescendance de la postérité (« the enormous condescension of posterity ») [Porter 1997, p. 12].

- 4 Il va sans dire que, si Porter est justifié à penser que les philosophes risquent de ne pas comprendre la science dans son contexte historique, ils s'exposent au même danger en étudiant la philosophie d'une autre époque ou d'une autre culture, celui d'aboutir à ce que Porter appelle des « évaluations anachroniques de la rationalité et de l'irrationalité ».

- 5 On ne saurait toutefois refuser aux philosophes le droit d'étudier d'autres philosophes, les philosophes indiens par exemple. Tous pratiquent, pour ainsi dire, le même métier, et qui mieux qu'un philosophe de profession peut en comprendre un autre ? Certains maintiennent que l'histoire de la philosophie se distingue d'autres types d'histoires, celle de la physique par exemple, par le fait que l'historien de la philosophie pratique lui-même la philosophie. Pour citer un indianiste contemporain [Watson 2015, p. 32] :

The history of physics is primarily history, not physics. Those who engage in the history of philosophy, by contrast, are actually doing philosophy. That is one of the differences between the history of philosophy and 'the history of ideas' or 'intellectual history', these latter two being branches of history.

- 6 Cette position soulève pourtant plusieurs problèmes, comme nous allons le voir.

- 7 La question se pose tout d'abord de savoir si l'Inde possède quelque chose comme de la philosophie. A première vue, cette question a de quoi surprendre. L'Inde, terme que j'utilise ici pour désigner l'Asie du Sud en général, est une vieille civilisation caractérisée par de remarquables réalisations intellectuelles. Personne ne poserait la question « L'Inde possède-t-elle une astronomie ? » ou « L'Inde a-t-elle des mathématiques ? ». Encore moins se demande-t-on si l'Inde dispose d'une médecine, ou de linguistique. Dans tous ces domaines l'Inde classique a donné lieu à des littératures importantes. Chacun de ces domaines comporte des différences de détail ou même de grande ampleur avec le domaine parallèle en Occident. L'astronomie indienne classique n'est pas identique à l'astronomie européenne, bien entendu, et les mathématiques divergent sur des points importants. Mais l'astronomie indienne, comme l'europpéenne, s'intéresse aux astres et aux événements célestes, tandis que dans les deux cultures, les mathématiques traitent des nombres et de la géométrie. La

médecine indienne ne cherche pas moins à guérir ses patients que la médecine européenne. Quant à la linguistique, elle étudie le langage, même si la différence entre l'Inde et l'Europe est peut-être ici plus grande que dans les domaines susmentionnés. La linguistique indienne classique présentait en effet une sophistication bien supérieure à celle de la linguistique occidentale au moins jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle. Ce niveau de sophistication n'est évidemment pas une raison pour désigner cette discipline autrement que par « linguistique ».

8 On s'attendrait donc à ce que l'Inde possède également de la philosophie. Tout le monde ne s'accorde cependant pas sur ce point. Certains préfèrent des expressions telles que « sagesse orientale », tenant apparemment la philosophie occidentale pour si unique que ce terme, « philosophie », doit en rester la propriété exclusive.

9 A première vue cela semble excessif sinon puéril. Si quelque chose en Inde ressemble à ce qu'on appelle « philosophie » en Occident, lui refuser cette désignation paraît inopportun. Ou pire, si les différences entre pensées indienne et européenne justifient de recourir à une autre terminologie, il faudra dire de même des autres disciplines mentionnées. Ainsi pourrait-on soutenir que l'Inde classique possédait une réflexion sur le langage plutôt qu'une linguistique, quitte à être la risée de tous les spécialistes de ce domaine.

10 Il y a plus. D'aucuns affirment que c'est un commun héritage grec qui distingue la philosophie occidentale des traditions de pensées ayant vu le jour dans le reste du monde. Cette logique nous contraint d'accepter comme philosophie ce qui s'apparente à ce que les Grecs anciens ont pratiqué. Or, les visiteurs grecs de l'Inde n'hésitèrent pas à appeler « philosophes » certains des sages qu'ils y rencontraient. Il est en revanche beaucoup moins sûr que ces mêmes Grecs, si l'occasion leur était donnée de visiter le monde moderne, désigneraient de ce mot ceux qui occupent des chaires dans nos départements de philosophie ; cette réflexion se fonde sur les travaux de Pierre Hadot et de quelques autres<sup>1</sup>.

11 Admettons alors que l'Inde a de la philosophie. On pourrait en conclure que, tout comme l'astronomie indienne est étudiée par des astronomes (ou du moins par des gens au bénéfice d'une connaissance minimale de l'astronomie moderne), ses mathématiques par des mathématiciens et sa médecine, par de bons connaisseurs de la médecine moderne, la philosophie indienne est un objet d'étude naturel pour les philosophes. En fait, la linguistique indienne, plus peut-être que tout autre domaine, a attiré l'attention des linguistes modernes, qui en ont tiré profit à plusieurs reprises. Laissons donc l'étude de la philosophie indienne à ceux qui sont familiers de la philosophie occidentale.

12 Voilà qui soulève pourtant une difficulté de nature plus générale qui ne concerne pas la seule étude de la philosophie indienne par des philosophes. L'étude d'un domaine de connaissance indien ancien par un spécialiste de sa contrepartie scientifique moderne comporte toujours le risque de surimposer les caractéristiques de cette dernière sur le domaine indien. Prenons l'exemple de la linguistique. A partir du 20<sup>e</sup> siècle, la grammaire sanscrite de Pāṇini, composée il y a au moins 2300 ans, a suscité l'admiration de certains linguistes. Cette admiration leur a permis de l'étudier avec beaucoup de patience et d'y identifier des éléments identiques à ceux de la linguistique moderne. Pāṇini est ainsi devenu une sorte de collègue ancien.

13 Tout cela est fort bien mais risque de nous faire perdre de vue les différences. Pāṇini poursuivait d'autres buts que les linguistes modernes. Quels étaient ses buts ? Les chercheurs ne se posent guère la question et semblent se contenter d'accepter que Pāṇini sacrifiait aux mêmes intérêts et objectifs que les leurs. C'est cependant faire bon marché du fait que l'environnement de Pāṇini était tout autre que celui d'un universitaire d'aujourd'hui. Les croyances et les présupposés qui constituaient son

monde étaient assez différents pour qu'on se demande quelle y était la place de la linguistique. Ce n'est pas le lieu de nous attarder sur cette question. Contentons-nous d'observer que le langage, et le sanscrit en particulier, jouait un rôle central dans la pensée des brahmanes de l'époque de Pāṇini (Pāṇini était sans doute un brahmane), pour qui le sanscrit était la seule langue correcte, la langue sacrée, la langue la plus proche de la réalité. L'étude et l'analyse du sanscrit étaient pour eux une façon d'étudier le monde, le seul moyen de s'approcher de la réalité cachée sous la surface des choses. C'est là un aspect de la grammaire de Pāṇini qui échappe aisément au regard du chercheur moderne inspiré par la seule linguistique moderne.

14 Répétons-le, il n'y a aucun mal à ce qu'un linguiste moderne tire inspiration d'un texte indien ancien, mais il se trompe s'il croit que ce faisant il comprend la grammaire de Pāṇini. La tâche de l'historien est différente de celle du linguiste moderne. Chacun est autorisé à fouiller des textes anciens en quête d'inspiration dans quelque domaine que ce soit, comme le chimiste August Kekulé (1829-1896) était en droit de postuler la forme moléculaire circulaire du benzène sur la base d'un rêve dans lequel un serpent se mord la queue. Si bon chimiste qu'il ait été Kekulé, sa découverte n'en faisait pas un spécialiste de l'interprétation des rêves. Le linguiste qui lit Pāṇini avec les lunettes de la linguistique moderne peut être un bon linguiste, mais cette démarche ne l'assure pas de comprendre la grammaire de Pāṇini telle que la concevait Pāṇini.

15 La situation est identique dans le cas de Patañjali, le principal commentateur de la grammaire de Pāṇini et l'auteur du *Grand Commentaire (Mahābhāṣya)*. Patañjali est postérieur de quelques siècles à Pāṇini et appartient à un monde profondément différent. Entre Pāṇini et Patañjali, un empire sans sympathie pour le brahmanisme s'était formé puis écroulé, des envahisseurs avaient détruit la culture brahmanique dans certaines parties de l'Inde, et le bouddhisme avait gagné une position importante. Ces faits historiques sont sans intérêt pour le linguiste moderne qui étudie le *Grand Commentaire* comme un texte de linguistique. Il est notamment indifférent au fait que Patañjali introduit quelques éléments étonnants dans l'étude de Pāṇini, à l'instar de l'idée qu'une dérivation grammaticale est une succession d'événements mentaux. Le plus remarquable est que Patañjali déploie des efforts presque insensés pour s'assurer que chaque étape d'une dérivation grammaticale est entièrement déterminée par l'étape qui la précède immédiatement et non par des étapes antérieures ou postérieures. On montre aisément que cette exigence ne correspond pas à l'intention de Pāṇini. Pourquoi donc Patañjali s'efforce-t-il d'imposer ce schéma à la grammaire de Pāṇini ? La réponse ne se trouve pas dans des raisonnements purement linguistiques, comme le voudrait sans doute le linguiste moderne, mais plutôt dans le milieu culturel de Patañjali. Il y a des raisons de croire que Patañjali fut profondément influencé par certaines évolutions récentes de la pensée bouddhique dans la région qui était la sienne, probablement le Cachemire. Patañjali et ces bouddhistes étaient, pour ainsi dire, voisins. Les scholiastes bouddhistes s'intéressaient fortement à des questions d'ontologie. Ils croyaient en outre que tout ce qui existe est constitué de séries d'événements momentanés se déterminant en succession : un moment est intégralement déterminé par le moment qui le précède immédiatement. Enfin, deux événements mentaux ne peuvent coexister ; autrement dit, les événements mentaux se succèdent avec pour règle que chacun est complètement déterminé par l'événement mental qui le précède immédiatement.

16 Il est évident que Patañjali cherche à surimposer ces nouvelles idées bouddhiques sur un matériel récalcitrant, la grammaire de Pāṇini. Ses dérivations acquièrent désormais un statut ontologique : concaténations d'événements mentaux obéissant en outre à la règle générale qu'impose le bouddhisme, c'est-à-dire que chaque étape soit exhaustivement déterminée par la précédente. Une fois de plus, on comprend mieux Patañjali en abandonnant l'approche exclusivement linguistique et en considérant

l'environnement culturel dans lequel il développait ses idées.

17 Tournons-nous maintenant vers la philosophie indienne. Le chercheur qui l'étudie à la seule lumière de la philosophie moderne risque de ne pas s'en faire un bon interprète étant donné qu'il court le risque de lui surimposer des idées complètement étrangères. A première vue cela semble évident. Curieusement, il est des auteurs pour maintenir que, lecteurs occidentaux (ou occidentalisés ?) et modernes, nous sommes condamnés à considérer les penseurs indiens avec les lunettes de la philosophie moderne, sans lesquelles nous serions totalement incapables de rien voir. Un penseur indien en particulier évoque ce type de réflexions : le bouddhiste Nāgārjuna, qui appartient aux premiers siècles de notre ère.

18 Le caractère énigmatique des écrits de Nāgārjuna explique sans doute pourquoi des interprètes modernes ont tenté de les comprendre à la lumière de courants de pensée moderne, par exemple l'idéalisme allemand du dix-neuvième siècle, la philosophie analytique ou encore la philosophie de Wittgenstein<sup>2</sup>. Cela ne démontre pas que nous ne puissions lire Nāgārjuna que par ces prismes modernes, mais plutôt que sa pensée est assez obscure pour que l'exégète cherche l'inspiration où il peut, par exemple dans certains courants de pensée moderne. D'autres auteurs indiens, de style moins obscur, ne requièrent pas de tels détours de la part de leurs interprètes modernes.

19 Chacun est en droit, répétons-le, de rechercher l'inspiration où il le veut. Si l'on pense parvenir à une interprétation de Nāgārjuna en s'autorisant de courants de pensée moderne, qu'on le fasse. Il semble toutefois plus sage d'explorer d'abord une autre voie : tenter de situer Nāgārjuna, à l'instar de Pāṇini, dans son contexte historique. Comme dans le cas de Pāṇini, il y a un aspect de la pensée de Nāgārjuna qu'on ne peut pas comprendre sans considérer le rôle du langage et son lien avec la réalité. Nous avons vu que c'était une préoccupation des penseurs brahmaniques (dont Pāṇini), mais cette même conviction d'un lien étroit entre langage et réalité vécue caractérisait également, quoique pour d'autres raisons, la pensée bouddhique classique. Pour Nāgārjuna comme pour presque tous ses contemporains, il existe une correspondance entre les mots composant une phrase et les éléments de la situation que décrit cette phrase. Si elle ne fait pas problème dans la plupart des phrases qu'on utilise, cette conviction crée des difficultés dans certains cas. En particulier, toute phrase décrivant la production d'une chose est en danger de se contredire. Dans l'exemple « le potier fait une cruche », la situation décrite comporte un potier, l'activité de faire, mais pas de cruche, pour la simple et bonne raison que, si la cruche est déjà là, le potier n'a plus à la faire.

20 La contradiction apparente de ce type de phrases est dûment exploitée par Nāgārjuna. Le problème est d'ailleurs pris très au sérieux par ses contemporains, puisque toutes les écoles de philosophie indienne de l'époque s'en préoccupent et lui proposent des solutions variées. Toutes ces écoles ont cependant en commun d'accepter un présupposé – la correspondance entre les mots d'une phrase et les éléments qui constituent la situation décrite – que les interprètes modernes n'acceptent pas. Pis même, en bon présupposé, celui-ci n'est d'ordinaire pas formulé explicitement dans les textes indiens. On comprend donc que les chercheurs modernes aient éprouvé des difficultés à comprendre les parties de l'œuvre de Nāgārjuna qui se fondent sur lui. Ces difficultés tenaient à ce qu'ils ne partageaient pas un présupposé implicite bien plus qu'à la nécessité supposée de considérer la pensée indienne par le prisme de la philosophie occidentale moderne.<sup>3</sup>

21 Voilà donc un autre exemple du risque que l'on court à laisser l'étude de la philosophie indienne aux seuls philosophes. Leur apport est bienvenu à condition qu'ils ne revendiquent pas le monopole sur ce domaine d'études et témoignent un peu de respect aux historiens.

22 Je conclus en attirant l'attention sur deux publications récentes portant des titres analogues. L'une, « Does India think differently ? », est de mon fait ; l'autre, *How Do Mādhyamikas Think ?*, est due à Tom Tillemans, mon ancien collègue à l'Université de Lausanne. Les deux publications traitent en partie de littérature du Madhyamaka, l'école de Nāgārjuna, mais leur approche est totalement différente. Ma contribution analyse les conséquences de la conviction selon laquelle des phrases du type « le potier fait une cruche » manifestent une contradiction fondée sur un présumé implicite ; une fois ce présupposé identifié, ces conséquences n'entretiennent plus aucun rapport avec une logique censément déviante. La publication de Tillemans, quant à elle, fait la part belle à des questions de logique et explore la possibilité que les penseurs concernés utilisaient une logique différente. L'approche de Tillemans et des auteurs modernes dont il discute les idées est celle d'un philosophe moderne. La mienne celle d'un historien de la culture. Les deux approches se rattachent par leur nature même à des aspects différents de la pensée du Madhyamaka et se concentrent par conséquent sur des parties différentes de sa littérature. Toutes deux éclairent certains aspects de cette pensée, et ni l'une ni l'autre n'est fautive. Pourtant, on a besoin des deux – l'approche d'un historien de la culture et celle d'un chercheur doté d'une connaissance approfondie de la philosophie moderne – pour mettre au jour ces différents aspects d'une importante école de pensée indienne.

---

## Bibliographie

Johannes Bronkhorst, *Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*, Turnhout, Brepols, 1999.

Johannes Bronkhorst, « Does India think differently? », dans Birgit Kellner & Susanne Weigelin-Schwiedrzik (dir.), *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, Göttingen et Vienne, V&R unipress et University Press, 2009, p. 45-54.

Johannes Bronkhorst, *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, Leiden et Boston, Brill, 2016.

Pierre Hadot, « Postscript: An Interview with Pierre Hadot », dans Arnold I. Davidson (dir.), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Malden MA, Blackwell Publishing, 1995, p. 281-282.

Malcom Oster, *Science in Europe, 1500-1800: A Secondary Sources Reader*, Houndmills & New York, 2002.

Roy Porter, « The Scientific Revolution: a spoke in the wheel? », dans R. Porter & M. Teich (dir.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 290-316.

Roy Porter, *The Greatest Benefit to Mankind: A medical history of humanity from Antiquity to the present*, London, Fontana Press, 1997.

Tom J.F. Tillemans, *How Do Mādhyamikas Think?* Somerville MA, Wisdom Publications, 2016.

Andrey P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Alex Watson, « India's past, philology, and classical Indian philosophy », *Seminar, A Monthly Symposium* 671 (July 2015), p. 30-33 (<http://www.india-seminar.com/2015/671.htm>)

---

## Notes

1 Il est surprenant de lire que Pierre Hadot s'exprime ainsi dans un entretien paru en 1995 (p. 281-282): « For me, the word 'philosophy' corresponds first of all to an historical phenomenon. It was the Greeks who created the word, probably in the sixth or fifth century

BC, and it was Plato who gave it its strongest meaning: *philo-sophia*, 'love of wisdom,' the wisdom which one lacks. Since that time there has been an intellectual, spiritual, and social phenomenon, which has taken on a variety of forms, and which has been called philosophy. From this point of view, *it is legitimate to ask whether there exists a 'philosophy' outside of the Western tradition*, or of the Arabic tradition, insofar as the latter is the inheritor of Greek philosophy. » (C'est moi qui souligne.)

2 Comme le maintient, par exemple, Andrew Tuck [1990].

3 On rétorquera que certains philosophes modernes entretiennent des idées qui sont à certains égards semblables à celles de Nāgārjuna. Ces idées modernes n'ont pourtant pas encore joué de rôle dans l'interprétation de la pensée de ce dernier.

---

## ***Pour citer cet article***

### *Référence électronique*

Johannes Bronkhorst, « Pourquoi la philosophie indienne ne doit pas être laissée aux seuls philosophes », *ThéoRèmes* [En ligne], 11 | 2017, mis en ligne le 25 septembre 2017, consulté le 28 septembre 2017. URL : <http://theoremes.revues.org/1161>

---

## ***Auteur***

**Johannes Bronkhorst**  
Université de Lausanne

---

## ***Droits d'auteur***



ThéoRèmes – Enjeux des approches empiriques des religions est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.