

THÉORIES INDIENNES DU LANGAGE ¹

Madeleine BIARDEAU (Paris)

En première approximation, la pensée brahmanique a opposé deux théories du langage qui évoquent pour nous le réalisme et le nominalisme médiévaux. D'un côté l'école de la Mīmāṃsā tient que le mot est naturellement et éternellement fait pour exprimer la chose ; il y a comme une correspondance « innée » entre les deux qui n'est le fait d'aucun créateur mais se trouve là depuis toute éternité : ce qui rend compte en particulier d'une Révélation, exprimée dans des textes que les générations de brahmanes spécialisés se sont transmis oralement, auto-subsistante, et seule introduction possible à l'invisible. On voit immédiatement comment une telle théorie ne peut qu'être liée à une conception du monde et de la connaissance comme fixes et achevés. A l'opposé — et vers la même période (V^e siècle ap. J.-C.), si l'on se réfère aux grands commentaires qui livrent pour la première fois sous une forme développée et directement accessible la pensée déjà formulée auparavant dans des aphorismes mnémotechniques — l'école du Nyāya affirme que le langage est « conventionnel », c'est-à-dire non naturel, sans que soit d'ailleurs précisée la nature de cette, ou de ces conventions. Le mot *samaya* en sanskrit désigne à la fois « la convention » et « le moment, l'occasion », ce qui pourrait paraître assigner une origine dans le temps aux conventions dont est sorti le langage des hommes. En réalité, le monde étant lui-même sans commencement et les générations humaines se succédant depuis toute éternité, la « création » du langage est elle-même antérieure à toute limite, la convention est éternelle. Ce qui a déjà pour effet de réduire la distance entre les deux écoles.

L'histoire des idées en Occident lie volontiers le nominalisme à la naissance de la science expérimentale moderne : c'est lui qui, en restituant

¹ Nous avons admis que cette communication dépasse la longueur prescrite, car la pensée orientale n'est pas familière à beaucoup de lecteurs.

à l'homme la pleine responsabilité de ses idées et de son langage, lui aurait permis de séparer plus rigoureusement les vérités de foi des vérités rationnelles « scientifiques ». Le nominalisme ne serait pas étranger non plus à l'épanouissement de l'individualisme à travers la Réforme et les mouvements d'idées postérieurs. Le ralliement de plus en plus explicite de la théologie officielle de l'Eglise romaine au thomisme ne peut que confirmer ce point de vue. La tentation est grande, si l'on reste dans la sphère occidentale et dans la perspective de l'histoire occidentale, d'attribuer à l'attitude nominaliste elle-même un pouvoir de libération par rapport aux cadres tout faits, de voir en elle une attitude de « progrès », une condition essentielle de la laïcisation de la société moderne et de l'esprit scientifique. A la limite, ce serait une attitude de ce genre qui aurait permis les analyses de la religion d'un Feuerbach ou d'un Marx, tandis que le réalisme aboutissait aux théories naïves et dépassées avant que de naître d'un de Bonald. Il n'est pas question ici de contester cette vision de l'histoire de l'Occident. On voudrait seulement montrer que l'Inde met en évidence uniquement l'autre composante du nominalisme, celle que l'histoire d'Occident a oubliée (mise à part l'histoire religieuse proprement dite), à savoir sa composante religieuse. L'occamisme en effet n'est pas d'abord une revendication d'humaniste, mais une doctrine qui veut situer la raison et la foi l'une par rapport à l'autre de manière à sauvegarder la souveraine puissance de Dieu et le caractère inconditionnel des vérités de foi. Pour ce faire, il sépare les deux domaines, au contraire du réalisme qui institue une étroite coopération de la raison et de la foi. Cette séparation n'a pas été sans influence sur les courants mystiques postérieurs.

Ce rappel très grossier de faits occidentaux peut aider à comprendre, par contraste, les théories indiennes qui, elles, ne se sont jamais dégagées de leur contexte religieux et dont l'étude relève autant de l'histoire des religions que de l'histoire de la philosophie. Tout d'abord il vaut mieux éviter de leur appliquer les termes de « réalisme » et de « nominalisme » qui désignent des théories de la raison ou du concept plutôt que du langage. Non seulement l'Inde met le mot directement en rapport avec la chose sans interposition du concept, qu'elle ignore, mais elle n'a jamais complètement dégagé, au plan de la théorie, le langage comme système de signes de la parole concrète étalée dans le temps. En un sens, le Nyāya est aussi « réaliste » que la Mīmāṃsā, puisque le mot est destiné à désigner la chose qui existe objectivement et n'a pas d'autre réalité qu'objective. La « convention » est restreinte à la relation entre le mot et la chose, tout comme dans la Mīmāṃsā, le terme « naturel » ou « inné » s'applique d'abord à la relation entre le mot et la chose. Mais si cet innéisme oblige la Mīmāṃsā à poser une permanence ontologique du mot et de la chose (au moins sous certains aspects) qui fait difficulté dans le système, le conventionnalisme du Nyāya laisse subsister la nécessité d'accepter aussi, au moins pour les besoins de la connaissance,

une certaine permanence de la réalité objective et une correspondance étroite entre le langage et cette réalité.

D'autre part, l'évolution historique des deux écoles, qui ne fait varier que dans d'étroites limites les théories en jeu sans renouveler la problématique, achève de nous éloigner du réalisme et du nominalisme occidentaux. La Mīmāṃsā est l'école de pensée qui s'est développée autour de l'herméneutique des Veda, c'est-à-dire des textes de rituel qui sont la charte de la religion brahmanique sous sa forme la plus orthodoxe : le sacrifice védique est l'acte central de la religion séculière, et quoiqu'il soit offert à des divinités, celles-ci ont peu d'importance et les brahmanes ne leur reconnaissent aucun pouvoir. Elles sont simplement les récipiendaires du sacrifice, données comme telles dans les textes, et la Mīmāṃsā s'applique à « réduire » toutes les données proprement mythiques de ces textes de manière à retirer aux dieux toute apparence d'existence et d'histoire concrète, réduction d'une audace rationnelle parfois extraordinaire, mais qui a toujours pour but d'attribuer toute puissance et toute efficacité à la seule activité sacrificielle des brahmanes. Dès le V^e siècle, cette réduction vise explicitement les grands dieux de la religion dévotionnelle, Viṣṇu ou Ś'iva, au moins autant que les dieux védiques.

Cet aspect « rationaliste », ou du moins anti-mythique, de la Mīmāṃsā explique dans une très large mesure qu'elle ait pu servir, en particulier chez Śaṅkara et ses successeurs, à interpréter les mêmes textes et les textes vedāntiques (*Upaniṣad*) de manière à ne laisser subsister que la réalité de l'Absolu, Etre indifférencié et impersonnel, le Brahman. Le sacrifice lui-même n'a plus alors qu'une valeur provisoire de préparation à la connaissance mystique de l'Absolu. Quant à la parole qui, pour la plus grande part, reste ordonnée à l'usage profane, ou du moins empirique (le sacrifice étant encore de l'ordre empirique), Śaṅkara lui garde son rôle de seul instrument de connaissance de l'invisible. Mais la réalité invisible qui l'intéresse n'est plus l'efficace du sacrifice ou durite, mais bien la réalité ultime elle-même, celle qui est au-delà de toute détermination, au-delà donc de toute description ou expression par la parole. A première vue, on pourrait croire que Śaṅkara se borne à constater l'impuissance de la parole quand il s'agit d'exprimer ce qui est au-delà de toute expérience et qui ne peut relever que d'une connaissance d'ordre mystique et ineffable. Il la constate en effet, mais en même temps il demande à la parole de nous introduire à cette connaissance ineffable : c'est là essentiellement le rôle de ce que l'on appellera désormais dans les textes sanskrits les « grandes propositions ». Ces dernières sont quelques formules concises peu nombreuses, disséminées dans les *Upaniṣad* (qui font partie des textes révélés), et qui, d'une manière ou d'une autre, énoncent l'identité de l'être individuel avec l'Etre absolu : « Je suis Brahman », « Je le suis », « Tu es Cela »... Ces formules inlassablement répétées par le maître spirituel et son disciple, doivent par elles-mêmes introduire à la connaissance ultime, puisqu'elles sont notre seul mode

d'accès à cette connaissance. Le fait qu'elles appartiennent encore à l'ordre empirique et comportent une certaine multiplicité est une source de difficultés théoriques autour desquelles le Vedānta śāṅkarien discutera à perte de vue.

La profonde influence qu'exercera le Vedānta sur toute la pensée indienne se retrouve en particulier dans la Mīmāṃsā : celle-ci, avant même d'intégrer l'idée de renaissances multiples et de la délivrance ultime, si étrangère à sa propre vision, achèvera sa « réduction » du contenu mythique de la révélation védique, en proclamant que les dieux auxquels on offre les sacrifices sont en réalité de simples noms sans existence réelle. Mais la Parole révélée qui, dès l'origine, avait été proclamée dépourvue d'auteur, n'en est que plus puissante. Elle n'en est que davantage source unique de la connaissance de l'invisible, d'un invisible qui ne comporte ni dieu ni Absolu ; avec la technique du rite et du sacrifice, elle livre à l'homme, et plus étroitement au brahmane, la clef de cet invisible. Elle lui permet de s'assurer prospérité sur terre et bonheur dans l'au-delà.

A l'opposé, le Nyāya s'est développé en système complet de pensée à partir de la codification des règles logiques de discussion. A partir du XII^e siècle, il laissera tomber les autres aspects du système pour ne traiter que de la mise en forme logique, sans pour autant oublier les positions religieuses fondamentales. Mais il est déroutant pour nous de constater ce qu'est devenu dans l'intervalle le caractère conventionnel attribué à la relation entre le mot et la chose : on a vu qu'au départ, cette convention était pratiquement éternelle grâce à l'éternité du monde et de l'humanité ; elle avait ainsi une sorte de transcendance par rapport à l'individu, qui n'était pas sans ressemblance avec celle qu'acceptait la Mīmāṃsā. Mais le Nyāya est une école théiste qui reconnaît un Dieu souverain, omniscient et bienveillant, et c'est Lui qui, finalement, devient l'auteur de la convention ou des conventions qui relient la parole aux choses. C'est lui qui garantit leur permanence. Connaissant toutes choses et la totalité du déroulement temporel du monde, il a la possibilité, non seulement d'établir des relations entre les mots et les choses, mais de révéler aux hommes ce qui leur est naturellement caché. Auteur du langage, il l'est aussi de la Révélation. Le Seigneur semble même être plus omniscient que tout-puissant : sa véritable puissance réside dans son pouvoir de connaissance, tandis que le monde a un déroulement automatique qu'il surveille sans pouvoir le changer vraiment. Son rôle essentiel est donc de transmettre aux hommes la connaissance de l'invisible qui leur est utile pour obtenir les biens relatifs ou le Bien suprême, la délivrance.

En dernier ressort, ce sont les théories de la connaissance sous-jacentes qu'il faut examiner pour comprendre ces vicissitudes de l'innéisme et du conventionnalisme indien, à la fois dans ce qu'elles ont de commun à nos yeux et dans ce qui les oppose. Là encore, c'est le facteur

religieux qui est le plus important : on opposera, pour en rendre compte, la religion séculière des brahmanes centrée autour de l'acte sacrificiel, dont les brahmanes sont les spécialistes exclusifs, et la religion du renonçant, c'est-à-dire de l'homme ayant abandonné sa place et son rang dans la société séculière pour échapper aux renaissances futures et chercher la délivrance définitive. La société de castes dont les brahmanes sont, au moins en droit, les prêtres, ignore l'individu¹ et ne connaît que des groupes hiérarchisés. Les brahmanes, au sommet, sont les dépositaires exclusifs de la Révélation et de la Tradition orthodoxes, c'est-à-dire de toutes les branches du savoir traditionnel qui est d'une manière ou d'une autre rattaché à son centre : la Révélation védique. Le brahmane lui-même ne doit qu'à sa naissance et à son éducation orthodoxe son caractère de brahmane, il n'a rien qui le distingue intrinsèquement d'un non-brahmane, pas même une capacité spéciale d'apprendre les textes dont il est le gardien ou de les enseigner à d'autres.

La Mīmāṃsā nous donne une conceptualisation de cette religion séculière au plan de la gnoséologie afin de fonder son herméneutique du Veda : alors qu'en apparence sa conception du langage et de la Révélation comme auto-subsistants et éternels ne diffère guère du conventionnalisme du Nyāya, dans la mesure où celui-ci requiert également l'éternité du langage et sa transcendance par rapport aux hommes actuels, sa théorie de la connaissance met vigoureusement en lumière les implications qu'elle tire de la religion séculière considérée à l'état pur² et qui l'opposent en particulier au Nyāya : aucun homme, fût-il un des « voyants » mythiques dont sont pleines la Révélation et la Tradition, n'est doué du pouvoir de voir l'invisible. C'est la perception qui délimite le pouvoir de l'homme, et celle-ci ne peut être que la perception sensible. Qu'il s'agisse de propriétés cachées des choses ou de la vie au-delà de la mort, l'homme ne peut avoir accès à leur connaissance que par la Parole révélée. Corrélativement, on ne peut privilégier la connaissance divine et dire qu'elle a un accès direct à ce qui est invisible pour l'homme. Contrairement à ce qui se passe en fait dans les croyances hindoues, la Mīmāṃsā n'assigne pas le ciel comme résidence aux dieux, ce qui leur donnerait la vision directe du séjour où les hommes de bien sont supposés accéder après la mort : le ciel, principal but de l'activité sacrificielle,

¹ Pour le sens précis auquel est pris ici le mot « individu », cf. L. DUMONT, *La civilisation indienne et nous*, A. Colin, éd., 1964, et *Contributions to Indian Sociology VIII*, Mouton & Co., éd., 1965.

² Naturellement cette religion orthodoxe n'existe et n'a sans doute jamais existé à l'état pur dans l'Inde, où elle est contredite en particulier par la religion du renonçant et les multiples formes sous lesquelles elle a pénétré dans la société séculière. Mais le caractère hiérarchique de la société donne à cette charte du brahmanisme la plus orthodoxe valeur normative pour l'ensemble de la société. Les courants religieux qui ont tenu à s'intégrer pleinement dans la société hindoue ont dû en tenir compte dans leurs systèmes de valeurs et leurs croyances. Ceux qui, au contraire, se sont présentés comme une réaction à cette orthodoxie, ont dû se définir par opposition à elle, ce qui n'est qu'une autre manière d'en tenir compte.

ne semble même pas être un lieu déterminé pour elle, puisqu'il est défini plutôt comme un état de joie sans mélange. Ainsi l'invisible n'est pas un visible plus subtil accessible à un pouvoir de vision supra-humain, et les dieux n'ont aucun pouvoir de vision supra-normal — lequel serait d'ailleurs sans objet.

La connaissance nécessaire de l'invisible, que l'on se trouve avoir en fait par la Révélation védique, n'est donc possible que parce que la parole, et avant tout la Parole révélée, est auto-subsistante et auto-révélée. Au néant de puissance qu'est l'homme empirique au plan de la connaissance correspond la transcendance de la Parole et non la toute-puissance d'un Dieu : on ne peut supposer en un Dieu un pouvoir de connaissance qui dépasserait celui des hommes si celui des hommes n'implique aucune structure interne propre qui rende apte à une activité de connaissance. L'homme empirique, celui qui est étroitement inséré dans son groupe social car il n'existe pas comme individu, n'a rien à projeter dans un Dieu. Toute connaissance du trans-empirique est dans la Parole, toute puissance est dans le sacrifice, toute valeur est dans la norme qui régit le groupe social et la pérennité de l'ensemble est liée à la transmission fidèle à l'intérieur de la caste sacerdotale.

Mais la société hindoue a été travaillée profondément par la religion des renonçants qui s'opposait en tous points à l'orthodoxie de caste, puisqu'elle se définissait comme l'abandon de toutes les valeurs séculières, mais qui, cependant, a composé avec elle de bien des manières. Elle s'est imposée à l'intérieur même de la religion séculière comme sa reprise par l'individu, la dotant d'une vision du destin individuel et d'une éthique de l'individu ordonnée à son salut : c'est ainsi que s'est généralisée dans la société hindoue la croyance aux renaissances sans commencement et à la possibilité de s'en délivrer définitivement ; corrélativement l'idée que toute activité, à commencer par l'acte sacrificiel, engendrait de nouvelles renaissances et que la délivrance était dans le renoncement aux actes. Le brahmane n'est plus seulement le dépositaire de la Révélation et de la Tradition à transmettre et le prêtre du sacrifice védique. Il devient plus proche que tout autre de la délivrance, plus apte que tout autre à la connaissance qui y conduit : sa renaissance dans la caste supérieure fait inférer l'excellence de ses actes passés et ses dispositions « naturelles » actuelles à pratiquer des actes excellents. Mais l'excellence n'est plus définissable simplement en termes d'exactitude rituelle ; elle est faite de détachement intérieur et d'absence de haine, voire d'une bienveillance positive à l'égard des êtres (qui peut seule rendre compte du maintien de l'activité séculière du brahmane : enseignement et fonctions sacerdotales).

Dans la littérature « traditionnelle » qui exprime cette vision religieuse (épopées, récits des origines, codes de lois... la *Bhagavadgītā* appartient à ce groupe de textes), le personnage du « voyant » prend une importance significative : il vit dans la forêt comme un renonçant,

mais en famille ; il est adonné à la fois au yoga, technique ordonnée à la délivrance, et à l'activité sacrificielle ; il est versé dans le Veda, mais il est doué en même temps d'un pouvoir de perception supra-humain que développe en lui le yoga ; il est aussi animé de sentiments bienveillants à l'égard de tous les êtres. Il est le révélateur, le médiateur de l'invisible, mais son rôle s'infléchit selon qu'il est brahmane ou prince. Les mythes foisonnent pour exprimer cette *Weltanschauung*, pour mettre en scène les personnages qui l'animent et qui peuplent les temps originels et les mondes invisibles. Les dieux védiques sont les maîtres du ciel comme les brahmanes le sont de la terre. Au-dessus de tous est Dieu, le Seigneur, Viṣṇu Nārāyaṇa, le maître des créatures en qui les pouvoirs et les vertus du « voyant » se retrouvent agrandis à l'infini.

Le Nyāya est en gros la systématisation conceptuelle par les brahmanes de ce complexe religieux dont vit la société hindoue. Pour lui, si la connaissance du visible culmine dans la perception, il n'y a pas d'invisible-en-soi. Il y a une réalité invisible au commun des mortels à cause de la faiblesse de la perception normale qui est liée aux organes sensoriels. Mais la pratique du yoga et des vertus du yogin permet d'accéder à une perception supra-normale, supra-empirique, qui n'a plus besoin de la médiation des organes sensoriels. C'est la vision de cette réalité que les « voyants », pris de pitié devant l'ignorance des hommes, ont transmis dans les textes révélés et la Tradition. A vrai dire, le Nyāya a hésité et a fini par ne voir dans les « voyants » que des intermédiaires entre le Seigneur et les hommes : c'est le Seigneur seul qui est omniscient pour l'éternité et qui, subsistant à travers les périodes de sommeil cosmique comme pendant les phases de déploiement de l'univers, peut conserver la Révélation et la communiquer aux hommes à chaque nouvelle création. Le Nyāya est śivaïte, et Śiva est le grand yogin ou le maître du yoga. Dieu est conçu sur le modèle de ce yogin sécularisé qu'est le « voyant » de la Tradition. On voit comment il ne peut être vraiment créateur d'une réalité qu'il ne fait que voir et manifester hors de lui. C'est à ce titre qu'il devient l'auteur de la Révélation et de la convention qui fonde le langage pour l'exprimer. Le langage est rendu à sa fonction de communication entre des consciences mais, garanti par Dieu, il n'est que plus solidement à l'abri de l'arbitraire humain.

Dans une telle perspective, le conventionnalisme indien se présente comme beaucoup moins « rationaliste » que l'innéisme de la Mīmāṃsā. Il est la rationalisation même de l'univers mythique hindou. Le Nyāya, à partir d'une réflexion conjointe sur la religion séculière et sur la religion individuelle du yogin, pose Dieu comme l'individu suprême, en le mettant paradoxalement au service des hommes. Ce paradoxe est l'aboutissement conceptuel de la contradiction inhérente à tout l'hindouisme qui veut tenir ensemble ces deux impossibles : la religion séculière et celle du renonçant.

Quoi qu'il en soit, innéisme et conventionnalisme restent étroitement dans les limites d'une perspective religieuse et ne peuvent en sortir, au contraire de ce qui s'est passé en Occident. Tant que le point de vue de la religion du groupe domine, la transcendance de la vérité par rapport aux hommes est analogue à celle du groupe même. La connaissance profane, qui est parfaite dans la perception, n'est que l'auxiliaire obligée de la connaissance révélée ; elle exclut, comme cette dernière, toute structure propre au sujet connaissant et qui ferait que la connaissance est *sa* connaissance. Quand l'individu est introduit sous la forme du yogin, l'appropriation de la connaissance ne se fait pas davantage en vertu d'une structure interne du sujet qui informerait sa connaissance, mais par extension du champ de vision. La seule vraie mutation intervient quand le yogin renonce à toute « vision » pour se recueillir définitivement en lui-même. C'est cela la délivrance. La signification historique de l'opposition entre les deux théories de la connaissance et du langage ne peut donc qu'être très différente dans l'Inde de ce qu'elle a été en Occident.