

Chapitre 3

Sur l'incrédation et les versions réalistes de la relation entre parole et signification

3.0. Ne sont intervenues jusque-là que des écoles faisant reposer l'autorité scripturaire sur la crédibilité de personnes, humaines ou divines, que la tradition nomme des *āpta*. Ces écoles admettent donc que leurs Écritures sont de création humaine (*pauruṣeya*). Dans et sous PV I.224–330, Dharmakīrti s'en prend à l'*apauruṣeyatā*. Par *apauruṣeyatā*, on entend avec Dharmakīrti une doctrine posant que le critère de l'autorité scripturaire consiste en l'absence d'un auteur (humain ou divin) de l'Écriture. Cette doctrine affirme généralement (a) la permanence (*nityatā*), l'autoposition et la «naturalité» du donné révélé. L'argumentaire qui l'établit passe toujours (b) par la preuve (ou du moins l'affirmation) de ce que la relation (*sambandha*) entre parole et signification est elle-même incréée, «naturelle» et permanente, quelque version de la permanence qu'on retienne par ailleurs (permanence réelle ou d'immutabilité: *paramārtha*^o ou *kūṭasthanityatā*; permanence pratique ou de non-commencement: *vyavahāra*^o ou *anādinityatā*). Cet argumentaire peut passer encore (c) par l'affirmation de la permanence des corrélats, voire (d) par le déni de toute perception humaine du suprasensible. Pour nous, la doctrine trouve son expression paradigmatique dans la Mīmāṃsā avec le ŚBh, son nom dès le *Vṛttikāragrantha*, sa forme la plus radicale et aboutie chez Kumārila (a-d). On peut en argumenter la présence chez le grammairien-philosophe Bhartṛhari (a-c);¹ de façon moindre et certes abusive dans le

¹ Chez Bhartṛhari, la révélation védique, «image» (*anukāra*) de la parole principale, est une et permanente, sous forme extérieure de *śāstra*, et sous forme intérieure d'*āgama*. On notera simplement ici VP I.172: *anādim avyavacchinnāṃ śrutim āhur akartṛkām | śiṣṭair nibadhyamānā tu na vyavacchidyate smṛtiḥ* ||. «On dit que la révélation est sans commencement, sans interruption et sans auteur; tandis que la tradition est fondée sur les clercs et elle ne con-

YBh ([a,] b[, c]);² de façon surprenante mais indiscutable chez certains Vaibhāṣika (a-b).³

Dans et sous PV I.224–268, Dharmakīrti critique l'*apauruṣeyatā* sous sa forme complète et aboutie: l'*apauruṣeyatā* en général comme critère de l'autorité scripturaire (dans et sous PV I.224–230), l'incréation et la permanence de la relation (dans et sous PV I.231–238), l'éternité du Veda (dans et sous PV I.239–246; *infra*, chapitre 4), la permanence de la parole (dans et sous PV I.247–268; *infra*, chapitres 5 et 6).

3.1. *Svataḥprāmāṇya* et *vedāpauruṣeyatā*

3.1.1. La Mīmāṃsā limite les prétentions du langage humain à la vérité, interdit le suprasensible aux facultés cognitives humaines. Pour assurer à l'injonction védique une validité inconditionnelle en matière de Dharma, elle affranchit le Veda de toute origine humaine, et établit l'intrinsécité de la validité épistémique (doctrine du *svataḥprāmāṇya*). Avec Kumārila surtout, ce volet positif de la démarche se double d'un volet critique. Contre les bouddhistes et les jainistes, Kumārila s'en prend à la perception «yogique», à l'omniscience et à la théorie du transfert inférentiel d'autorité; contre ses «coreligionnaires», il réfute l'hypothèse d'une révélation du Veda par Dieu et/ou par les ṛṣi.⁴

nâit pas d'interruption.» Traduction BIARDEAU 1964b: 183. VPV 168,11–13 sous VP I.148: *sarvapravādeṣv āgamavākyānām praṇetṛparigraheṇa pauruṣeyatvam abhyupagamyate | vedavākyāni tu caitanyavad apauruṣeyāṇi ||*. «Dans toutes les controverses, comme les phrases des traités de tradition possèdent un auteur, on admet qu'elles sont œuvre humaine; tandis que les phrases du Veda ne sont pas plus œuvre humaine que la conscience.» Traduction BIARDEAU 1964b: 169. Sur la relation chez Patañjali et Bhartṛhari, voir pp. 129–132. Pour d'autres affirmations quant à la permanence ou l'éternité (< *sanātana*) du Veda/Śruti, voir p. ex. MSmṛ I.23 et III.284, VeSū I.iii.29 et II.i.4, MBh 9.44.11 (voir SUTTON 2000: 31sq).

² Voir n. 76, pp. 132–133.

³ Voir pp. 133–134.

⁴ (1) Contre la perception yogique, voir ŚV *pratyakṣa* 26–35, et BHATT 1989: 158–161. (2) Contre l'omniscience bouddhiste, voir ŚV *codanā* 111cd–140

3.1.2. La doctrine du *svataḥprāmāṇya* vaut de tous les moyens de connaissance valide reconnus par l'école,⁵ mais trouve sa vocation fondamentale en application à *śabda*: parole, témoignage verbal. La doctrine s'articule ainsi: la validité (*prāmāṇya*) d'une connaissance ne provient pas d'une connaissance subséquente (*jñānāntara*) qui la vérifierait, car alors la validité de la deuxième serait tributaire d'une troisième connaissance, et ainsi de suite à l'infini (*anavasthā*).⁶ La validité d'une connaissance est donc intrinsèque (*svataḥ*, *svātantryeṇa*, *svayam*) à cette connaissance. En revanche, la non-validité (*aprāmāṇya*) d'une connaissance lui est extrinsèque (*parataḥ*, *pāratantryeṇa*), déterminée *a posteriori*.⁷ La fiabilité d'une connaissance ne tient donc pas à sa vérification ou confirmation (*saṃvāda*): pour l'école, la validité est non-falsification, la non-validité falsification.⁸ Deux événements sont susceptibles de

(les *kk.* 141sq visent l'omniscience jainiste), D'SA 1980: 193–195, et KHER 1992: 452–454. (3) Contre la théorie du transfert inférentiel d'autorité, voir ŚV *codanā* 121–125 (pour la *k.* 121, voir p. 99). Selon ŚV *codanā* 122–125, une théorie «vérificationniste» de l'autorité scripturaire conduit à cette conséquence que l'Écriture ne peut rien nous *apprendre*: redevable de sa fiabilité à sa seule vérifiabilité, l'Écriture ne nous enseignera jamais valablement que ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes. Au mieux donc, l'Écriture sera vraie dans l'ordre de ce que les *pramāṇa* ordinaires nous donnent, mais sans valeur de vérité là où s'arrêtent nos lumières naturelles. Or étant donné que nous ne recourons à l'Écriture qu'en vue de connaître le suprasensible – l'invérifiable, *hic et nunc* du moins –, l'Écriture sera parfaitement vaine. Cette critique repose, bien entendu, sur la doctrine du *svataḥprāmāṇya*. (4) Contre la révélation par Dieu ou les *ṛṣi*, voir ŚV *sambandhākṣepaparihāra* 42cdsq (D'SA 1980: 196–197), ŚV *vākya* 365–368 et ŚV *vedanityatā* (voir chapitre 4, et D'SA 1980: 197–198).

⁵ ŚV *codanā* 47ab. Sur la doctrine du *svataḥprāmāṇya*, voir BIARDEAU 1964: 69–76, D'SA 1980: 57–77 et 180–191, BHATT 1989: 72–77 et TABER 1992.

⁶ Voir TS n°2852cd–2855 (D'SA 1980: 185), et ŚV *codanā* 81.

⁷ ŚBh sous MīSū I.i.2/I.17,3 (F16,26–18,1; BIARDEAU 1964: 78); voir aussi ŚV *codanā* 86–87.

⁸ ŚV *codanā* 80: *tasmād dr̥dhaṃ yad utpannaṃ nāpi saṃvādam ṛcchati | jñānāntareṇa vijñānaṃ tat pramāṇaṃ pratīyatām ||*. «Therefore that cognition that is stable (dr̥dha-), actually arisen (utpanna-) and is not contradicted by

falsifier ou du moins discréditer une connaissance: contradiction d'une connaissance (a) par une seconde connaissance (b); suspension de défauts, vices ou fautes (*doṣa*) dans la cause de cette connaissance. Dans le premier cas, l'*aprāmānya* est fausseté (*mithyātva*); dans le second, l'*aprāmānya* est doute (*saṃśaya*) ou fausseté.⁹ Quels sont les vices susceptibles d'affecter la cause d'une connaissance? Selon Śābara, la subtilité (*saukṣmya*) excessive de l'objet, ou une affection de la faculté sensorielle perturbant le sens interne (*caḥṣurādibhir upahataṃ manaḥ*, par *timira* par exemple): le contact entre *manas*, faculté sensorielle et objet n'intervenant pas, la connaissance sera erronée (*mithyājñāna*).¹⁰ Dans sa BṬ, Kumārila énumère six facteurs susceptibles d'affecter l'opération sensorielle: concupiscence (*rāga*), hostilité (*dveṣa*), ivresse (*mada*), passion (*unmāda*), faim (*kṣudh*) et soif (*trṣṇā*).¹¹ Ailleurs, Kumārila évoque encore la colère (*krodha*), le désir (*kāma*), la convoitise (*lobha*), l'orgueil (*māna*) et la honte (*lajjā*).¹² Comme on voit, la majorité des vices sont d'ordre émotionnel/affectif; ce sont, au sens le plus large, des «fautes morales», qui déterminent également la façon dont nous verbalisons nos connaissances. Kumārila peut donc bien dire que la fausseté d'un énoncé tient tout entière au locuteur (*vaktradhīna*).¹³ Chose importante dans notre contexte, la validité d'une connaissance ou la vérité d'un énoncé ne dépendent en aucun cas des qualités (*guṇa*, dont Kumārila ne dit rien d'ailleurs) du connaissant ou du locuteur: une telle dépendance de la validité

another cognition is to be known as pramāṇam.» Traduction D'SA 1980: 180.

⁹ Voir ŚV *codanā* 54–55; ici, Kumārila distingue trois types d'*aprāmānya*: fausseté (*mithyātva*), non-connaissance (*ajñāna*) et doute (*saṃśaya*). Ces trois types d'*aprāmānya* forment contrepartie aux trois qualifications de *prāmānya*: *drḍha*, *utpanna* et *na viśaṃvādam ṛcchati* (voir n. précédente, et D'SA 1980: 180–183). Dans PVSVT 404,7–405,19, Kaṇakagomin donne un exposé lumineux de la position de Kumārila (voir APPENDICE B pour les citations).

¹⁰ Voir ŚBh sous MīSū I.i.5/I.33,2–7 (F26,11–17; BIARDEAU 1964: 71).

¹¹ Voir TS n°2882ab (D'SA 1980: 187).

¹² TV sous MīSū I.iii.7/II.118,14 (JHĀ 1998: I.174).

¹³ ŚV *codanā* 62ab: voir APPENDICE B (PVSVT 404,11–14).

par rapport à des qualités morales en contredirait l'intrinsécité.¹⁴ De façon générale donc, un énoncé peut être *a posteriori* déclaré vrai si rien ne vient le falsifier ou rendre suspect,¹⁵ et faux si une connaissance subséquente vient le falsifier.¹⁶ *A condition que l'énoncé porte sur le seul domaine empirique (indriyaviṣayatva)*, la Mīmāṃsā admet donc le principe de la personne crédible.¹⁷ Dès lors cependant qu'il outrepasserait sa sphère de compétence et prétendrait porter sur l'invisible, un énoncé humain serait aussi peu autorisé que «la parole d'aveugles-nés sur des couleurs particulières».¹⁸

3.1.3. Selon la Mīmāṃsā, le Veda porte sur le suprasensible, et est incréé, sans locuteur ou auteur humain. Portant sur le Dharma, le Veda est infalsifiable étant donné la limitation de nos capacités cognitives au domaine empirique; incréé, aucun vice ne peut en affecter la cause. L'intrinsécité de la validité fait le reste: le Veda est *inconditionnellement* valide.¹⁹ Sous le *codanāsūtra*, Kumārila ne manque aucune occasion pour contraster discours ordinaire et védique, pour réaffirmer l'incréation du Veda et l'autorité absolue

¹⁴ Voir ŚV *codanā* 63–65 (D'SA 1980: 188).

¹⁵ Voir ŚV *codanā* 60cd (D'SA 1980: 187), et ŚV *codanā* 52cd.

¹⁶ Voir ŚBh sous MīSū I.i.5/I.50,2–3 (F34,9–11; BIARDEAU 1964: 83).

¹⁷ *Pratyayitapurūṣa* chez Śabara (ŚBh sous MīSū I.i.2/I.17,5–7 [F18,3–6]; BIARDEAU 1964: 78), glosé *yathādr̥ṣṭārthavādin* par Kumārila dans ŚV *codanā* 102, et *satya* dans ŚV *codanā* 106. Noter néanmoins ŚBh sous MīSū I.i.2/I.18,6–7 (F18,12–13): *api ca pauraṣeyād vacanād evam ayam puruṣo veda iti bhavati pratyayo na evam ayam artha iti* |. «De plus, à partir d'une parole humaine, on n'a pas l'idée que l'objet est tel (qu'on le dit), mais bien que tel homme a telle idée (de cet objet).» Traduction BIARDEAU 1964: 81. Cette conception est réaffirmée dans TV sous MīSū I.iii.24/II.187,6–7 (JHA 1998: I.266). Parmi les nombreux passages témoignant du pessimisme de Kumārila quant à la prétention des paroles humaines à la vérité, voir TV sous MīSū I.iii.14/II.170,20–23 (JHA 1998: I.242), et ŚV *codanā* 144 (= TS n°2793).

¹⁸ D'après ŚBh sous MīSū I.i.2/I.18,2–3 (F18,8): *jātyandhānām iva vacanaṃ rūpaviśeṣeṣu* |. Voir BIARDEAU 1964: 78–79.

¹⁹ ŚBh sous MīSū I.i.2/I.17,3–5 (F16,26–18,2; BIARDEAU 1964: 78).

qui en résulte.²⁰ L'attitude culmine dans un raisonnement formel établi sur trois arguments (*pramāṇa*) successifs²¹: «La connaissance générée par l'injonction [védique] est un moyen de connaissance valide, parce qu'elle naît de causes franches de [tout] vice, comme [sont moyens de connaissance valide] les connaissances [provenant] d'un indice [inférentiel], de la parole d'une personne crédible et des facultés sensorielles; de même, [elle est moyen de connaissance valide] parce qu'elle ne naît pas de la parole composée par une personne [qui ne serait] pas crédible, et [enfin] parce que, comme la connaissance [que nous dérivons] de la parole d'une personne crédible, elle est franche de [toute] annulation par exemple selon le lieu, le temps, etc.» Limité cognitivement à l'ordre du sensible, déjà inconstamment véridique en ce seul domaine, l'homme est privé de toute possibilité de connaître et de dire le suprasensible. Pour optimiser le présent et s'assurer le ciel, il n'a d'autre choix que de s'en remettre à l'injonction védique,²² incréée et donc inconditionnellement vraie, qui lui donnera de l'invisible une connaissance aussi directe (*pratyakṣa*), mais moins révisable, que la perception lui en offre du visible.²³

3.1.4. La Mīmāṃsā de Śabara pose en thèse «que l'objet qu'indique l'[injonction védique] met l'homme en rapport avec le Bien», que «l'objet indiqué par l'injonction [védique] est ce qui produit le Bien.»²⁴ Śabara considère que ce qui produit le Bien (*śreyaskara*)

²⁰ Par exemple, ŚV *codanā* 68: voir APPENDICE B (PVSVT 404,25–405,13). ŚV *codanā* 97ab: *vedasyāpauruṣeyatve siddhā tv evaṃ pramāṇatā* | «Mais si le Veda est incréé, [son] autorité [s'en trouve] ainsi [*ipso facto*] établie.»

²¹ ŚV *codanā* 184–185: *codanājanitā buddhiḥ pramāṇaṃ doṣavarjitaiḥ | kāraṇair janyamānatvāl liṅgāptokyakṣabuddhivat || tathānāptāpraṇītoktijanyatvād bādhavarjanāt | deśakālādibhedādau cāptoktipratyayo yathā ||*. Voir aussi D'SA 1980: 192.

²² ŚBh sous MīSū I.i.2/I.17,7 (F18,5–6; BIARDEAU 1964: 78).

²³ ŚBh sous MīSū I.i.2/I.20,2–3 (F20,1–2; BIARDEAU 1964: 79).

²⁴ ŚBh sous MīSū I.i.2/I.15,1 (F16,11–12): *tayā yo lakṣyate so 'rthaḥ puruṣaṃ niḥśreyasena saṃyunakti iti*. ŚBh sous MīSū I.i.2/I.20,3 (F20,3): *codanā-lakṣaṇo 'rthaḥ śreyaskaraḥ* | Pour mémoire, MīSū I.i.2: *codanālakṣaṇo 'rtho*

n'est autre que le Dharma;²⁵ quant à Kumārila, il identifie le Bien à la félicité humaine (*puruṣapṛīti*), une description voisine de la définition *mīmāṃsaka* du ciel (*svarga*).²⁶ Or la félicité humaine est à réaliser (*sādhyā*) par le dispositif sacrificiel indiqué par l'injonction védique; c'est donc lui qui est Dharma.²⁷ L'injonction védique indique le Dharma – sacrifice (*yāga*) par exemple –, lequel permet de réaliser le Bien, la félicité humaine. Par «indique», on doit évidemment entendre que l'injonction védique constitue le seul moyen de connaissance valide eu égard au Dharma.²⁸ Śabara définit en outre l'injonction comme «un énoncé qui incite à une action»,²⁹ une définition que Kumārila précise en prêtant à l'injonction deux modalités: si elle engage à l'action (*pravṛtti*), elle est prescription ou règle prescriptive (*vidhi*); si elle incite à l'abstention (*pratiśedha*), elle est prohibition (*pratiśedha, niśedha*).³⁰ Le sacrifice constitue là encore l'exemple-type d'un contenu prescrit (*vidheyārtha*); le meurtre d'un brahmane, l'un des quatre «péchés capitaux», illustre quant à lui un contenu prohibé (*pratiśedhyārtha*). En commandant à l'homme ce qui lui est profitable (*artha*), l'injonction prescriptive lui indique le Dharma (alors que l'injonction prohibitive le soustrait à

dharmah ||.

²⁵ Voir ŚBh sous MīSū I.i.2/I.20,4–5 (F20,4–5), et ŚV *codanā* 190.

²⁶ ŚV *codanā* 191a: *śreyo hi puruṣapṛītiḥ*. ŚBh sous MīSū IV.iii.15/V.72,6–7: *pṛītir hi svargaḥ* |. Sur le ciel, voir BIARDEAU 1964: 88–90.

²⁷ Voir ŚV *codanā* 191bd. Voir aussi ŚBh sous MīSū I.i.2/I.20,5–21,1 (F20,4–6), ŚV *codanā* 192, et TV sous MīSū I.iii.24/II.187,23 (*pūrvapakṣa*, JHA 1998: I.267).

²⁸ Voir ŚV *codanā* 1 et 212. TV sous MīSū I.iii.10/II.152,7 parle du «moyen de connaissance valide du Dharma qu'on appelle "Veda"» (*dharmapramāṇam vedākhyam*).

²⁹ D'après ŚBh sous MīSū I.i.2/I.14,1 (F16,9): *codanā iti kriyāyāḥ pravartakaṃ vacanam āhuḥ* |. Voir ŚV *codanā* 3cd, et ŚV *codanā* 211–212. Voir aussi ŚBh sous MīSū I.i.2/I.15,2–3 (F16,12–14; BIARDEAU 1964: 77) et ŚV *codanā* 7cd.

³⁰ Voir ŚV *codanā* 210. NRĀ 82,5: *pravartakaṃ nivartakaṃ ca vākyaṃ codanā | na kevalaṃ pravartakaṃ eva* |.

l'Adharma).³¹ Selon Kumāṛila, «il n'y a pas d'autre cause à [notre] connaissance du Dharma et de l'Adharma, que ce que prescrit et prohibe [l'injonction védique]». ³²

3.2. La relation entre parole et signification dans le *Śābarabhāṣya* et chez Kumāṛila

3.2.1. La relation, pour Śābara, c'est l'existence (*bhāva*) «[conjointe et] inséparable» (*aviyukta*, BIARDEAU; «not-unconnected», D'SA) de la parole et de l'objet signifié par elle. Telle est la façon dont l'auteur du *Bhāṣya* explique le terme *autpattika* («originaire», MīSū I.i.5): la relation n'intervient pas après que sont apparus (*utpanna*) la parole et l'objet.³³ Originaire, «innée» (BIARDEAU), la relation tient en quelque façon à leur être même, leur est conaturelle, intrinsèque. Śābara glose *autpattika* par *nitya*,³⁴ un terme qu'on rend généralement par «permanent», mais dont rien n'indique qu'il faille ici l'entendre en ce sens; comme dit BIARDEAU (1964: 156), «on serait plutôt tenté d'évoquer son sens originel: "propre", "personnel", équivalent de *sva*, comme Hara l'a bien mis en lumière.» Quant au Vṛttikāra, il explique *autpattika* par *apauruṣeya*,³⁵ «incréé», c'est-à-dire «qui n'est pas le fait de l'homme». D'accord sur ce point avec le Nyāya (NS II.i.53), il nie que la relation puisse consister en un contact physique entre les corrélats (*saṃśleṣa-lakṣaṇa*); selon lui, la relation associe plutôt un objet à faire connaître (*pratyāyya*) et une parole qui le fait connaître (*pratyāyaka*): la relation est *saṃjñāsaṃjñīlakṣaṇa*.³⁶ Il semble donc que pour

³¹ Voir ŚV *codanā* 213–215.

³² ŚV *codanā* 242ac: *vihitapraṭiṣiddhatve muktivānyan na ca kāraṇam | dharmā-dharmāvabodhasya*. Voir HALBFASS 1990: 325–331.

³³ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.28,3–4 (F24,3–5; BIARDEAU 1964: 156, D'SA 1980: 93).

³⁴ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.28,3 (F24,3).

³⁵ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.50,7 (F34,15).

³⁶ Voir la discussion de ŚBh sous MīSū I.i.5/I.52,1–7 (F36,6–14). Sur l'hypothèse d'un *saṃśleṣalakṣaṇaḥ sambandhaḥ*, voir aussi ŚV *sambandhākṣepa* 6–9c.

Śabara et le Vṛttikāra, la relation ne constitue pas une entité tierce, mais plutôt, une disposition mutuelle, réelle et originaire, de la parole et de l'objet. Inscrite dans la nature même des corrélats, cette relation n'est pas artificielle (*akṛtrima*). Les deux commentateurs semblent viser ici le caractère toujours prédonné (*siddha*), déjà disponible, de la relation, et non encore sa permanence au sens strict.³⁷

Cette doctrine singulière suscita l'hostilité des écoles professant une position conventionaliste en théorie du langage. De la part du Mīmāṃsaka, admettre l'incréation de la relation supposait donc que fût rejetée l'hypothèse d'un auteur de la relation (*sambanddhṛ*, *sambandhakartṛ*): celui-ci, après avoir fabriqué les relations lexicales, aurait ensuite composé les Veda pour s'en servir (*samvyavahartum*).³⁸ En ce sens, la relation serait produite (*kṛtaka*). L'hypothèse est sans valeur aux yeux du Vṛttikāra: pas plus qu'on ne perçoit un tel homme, on ne s'en souvient; or à défaut de se le rappeler, tout accord (*sampratipatti*) sur la signification est impossible: ce n'est que parce qu'on se rappelle Pāṇini et Piṅgala qu'on comprend la signification des mots techniques «*vṛddhi*» et «*ma*». ³⁹ De plus, l'universalité du langage suffit à refuser l'existence de plusieurs auteurs de la relation, lesquels n'auraient pu se réunir et se mettre d'accord. Ensuite, un seul *sambanddhṛ* originel n'aurait pu imposer sa décision à tous.⁴⁰ Enfin, enseigner une relation à autrui exige un minimum linguistique commun dont il faudrait admettre qu'il préexistait à l'auteur de la relation nouvellement enseignée, soit que ce minimum ait été préalablement fabriqué par un tiers (une hypothèse qui pose les problèmes mêmes qu'elle est supposée

³⁷ Cette permanence est cependant au moins *impliquée*: apprise par imitation du *vṛddhavyavahāra* (voir *infra*), sans commencement par définition, la relation est au moins *anādinītya*; corrélant un *śabda* et une *ākṛti* permanents, la relation ne saurait que l'être à son tour.

³⁸ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.62,6–63,1 (F42,13–15).

³⁹ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.63,1–66,2 (F42,16–44,12), traduit par BIARDEAU (1964: 157–159) et résumé par D'SA (1980: 95–96).

⁴⁰ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.67,9–68,2 (F46,9–12), traduit par BIARDEAU (1964: 160) et résumé par D'SA (1980: 96).

résoudre), soit qu'il soit créé.⁴¹ Mais admettre une «naturalité» de la relation suppose encore du Mīmāṃsaka qu'il réponde à l'objection fondée sur le fait qu'à la première audition d'un mot, on n'en comprend pas la signification.⁴² Pour y répondre, le Vṛttikāra développe la théorie d'un apprentissage linguistique par mimétisme: quoique la relation soit «naturelle», elle exige un apprentissage. C'est la théorie du *vṛddhavyavahāra*⁴³: «L'expérience montre que les enfants, en écoutant les adultes converser entre eux et pour eux-mêmes, apprennent par perception directe l'objet [des mots qu'ils emploient]; ces adultes à leur tour, quand ils étaient enfants, l'ont appris d'autres adultes qui eux-mêmes l'avaient appris d'autres adultes, et ainsi de suite sans que l'on arrive jamais au commencement [de cette transmission].»

Parce que la relation ne dépend de rien (selon Bādarāyaṇa, MīSū I.i.5), la connaissance que l'on en tire, l'*upadeśa*, est le moyen de connaissance valide ordonné à l'invisible. Selon Śābara,⁴⁴ «la relation originaire entre parole et objet [signifié] est cause (*nimitta*) [de notre connaissance] du Dharma défini comme *agnihotra*, etc., [Dharma qui ne nous est] pas connu par des [moyens de connaissance valide] tels que la perception». Ce disant, il prolonge l'interprétation du Vṛttikāra,⁴⁵ et contraste la situation de la perception dans MīSū I.i.4 (*animitta*), avec celle de la parole védique dans

⁴¹ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.68,3–10 (F46,15–48,2), traduit par BIARDEAU (1964: 160–161) et résumé par D'SA (1980: 96). Voir aussi HOUBEN 1995: 254–255, et pp. 129–131.

⁴² ŚBh sous MīSū I.i.5/I.66,6–8 (F44,17–20), traduit par BIARDEAU (1964: 159–160). L'objection provient du Vaiśeṣika (voir VS VII.ii.22 [Candrānanda], et HOUBEN 1995: 236n. 370).

⁴³ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.67,3–5 (F46,2–5): *vṛddhānām svārthena samvyavahāramānānam upaśrīvanto bālāḥ pratyakṣam arthaṃ pratipadyamānā dṛśyante | te 'pi vṛddhā yadā bālā āsaṃs tadā anyebhyo vṛddhebhyas te 'py anyebhya iti na asty ādir ity evaṃ vā bhavet |*. Traduction BIARDEAU 1964: 160.

⁴⁴ ŚBh sous MīSū I.i.5/I.28,5–29,1 (F24,5–6): *autpattikaḥ śabdasya arthena sambandhas tasya agnihotrādilaṅṅasasya dharmasya nimittaṃ pratyakṣādibhir anavagatasya |*.

⁴⁵ Voir ŚBh sous MīSū I.i.5/I.51,1–2 (F34,16–17; D'SA 1980: 94).

MīSū I.i.5 (*nimitta*). L'originarité de la relation assure à la parole védique un rapport direct, sans médiation humaine, avec l'invisible, et lui garantit une autorité intrinsèque car inconditionnée: telle est, à partir de Kumārila au moins, la pierre de touche de l'*apauruṣyatā*.

3.2.2. Dans le *sambandhākṣepavāda* (ci-après *sā*), Kumārila établit l'existence (*sattā*) ou la réalité (*sadbhāva*) d'une relation linguistique; dans le *sambandhākṣepaparihāra* (ci-après *sāp*), il en établit la permanence (*nityatā*). Entre ces deux sections, plusieurs chapitres fondationnels pour la relation, dont et surtout le *sphoṭavāda* et l'*ākṛtivāda*, où Kumārila établit respectivement la permanence réelle (*kūṭasthanityatā*) des deux corrélats linguistique (*śabda* comme *varṇa*⁴⁶) et extralinguistique (*artha* comme *ākṛti/jāti*): la permanence réelle des corrélats assure en effet la permanence pratique (*anādinityatā*, *vyavahāranityatā*) de la relation, et partant, des échanges linguistiques (*vyavahāra*).⁴⁷ Et selon ŚV *sā* 3, c'est en se fondant (*āśritya*) sur des relations permanentes entre parole et signification que le Bhāṣyakāra a établi l'intrinsécité de la validité du Veda.

Kumārila n'introduit aucune révolution dans la doctrine générale du *sambandha*, mais en précise à la fois la terminologie et l'intention. Au plan terminologique, il préserve la définition du Vṛttikāra (*saṃjñāsaṃjñīlakṣaṇa*, ŚV *sā* 32ab), mais recourt beaucoup plus souvent aux notions de *śakti* et de *sāmarthyā* («capacité»), ainsi qu'à celle d'un *vācyavācakasambandha* («relation signifié-signifiant»).⁴⁸ Ce faisant, il explicite ce qui était demeuré latent chez ses prédécesseurs, et que j'ai décrit plus haut en termes de disposition mutuelle et intrinsèque des corrélats. Pour Kumārila, la relation est

⁴⁶ Sur ce point, voir pp. 182–189.

⁴⁷ Voir ŚV *sāp* 136cd–137ab (APPENDICE B [PVSVT 409,19–20]); ŚV *śabdānityatā* 6 (D'SA 1980: 114); ŚV *sphoṭa* 1, et surtout TV sous MīSū I.iii.12/II.163,24–164,3 (JHA 1998: I.234).

⁴⁸ ŚV *sā* 11ab.

capacité,⁴⁹ plus précisément ordination (*niyama*) mutuelle et «naturelle» de deux capacités: *vācyaśakti* ou «dénotabilité» pour le corrélat extralinguistique, *vācakaśakti* ou «dénotativité» pour le corrélat linguistique.⁵⁰ La synthèse des terminologies «ancienne» et «moderne» cristallise dans le concept d'une *autpattikī śaktiḥ* ou «capacité originaire» des corrélats l'un pour l'autre.⁵¹ La relation consiste dans l'ordination (mutuelle) des capacités du signifié et du signifiant (*vācyavācakasāmarthyaniyama*), lesquels sont ordonnés l'un à l'autre (*parasparaniyama*).⁵² Cette conaturalité du signifié et du signifiant tient semble-t-il à leur association (*sāhitya*) dans l'action ou fonction expressive (*abhidhānakriyā*): dans le très grammatical langage de Kumārila, le signifié fait office d'objet de l'action (*karmatva*, qui définit *vācyatva*), alors que le signifiant tient lieu d'agent (*kartr̥tva*) ou d'instrument (*karaṇatva*, l'un ou l'autre définissant *vācakatva*) de l'action. Dans cette action, signifié et signifiant entretiennent un rapport d'auxiliarité (*upakāryopakāritā*), où le signifié, en tant qu'il est l'objet de l'action, est l'«aidé», et où le signifiant est l'«aidant». Si les corrélats sont ordonnés l'un à l'autre, c'est qu'ils concourent ensemble à la même réalisation.⁵³ Pour Kumārila, la relation consiste donc dans l'ordination mutuelle de capacités qui ressortissent à la nature propre de chacun des corrélés-

⁴⁹ ŚV *sāp* 28a: voir APPENDICE B (PVSVT 411,12–13); voir aussi ŚV *sā* 9a et ŚV *sāp* 11.

⁵⁰ Voir aussi ŚV *śabdanityatā* 315 et 316, où Kumārila parle (pour *śabda*) de *arthābhidhānasāmarthyā* et *arthapratītisāmarthyā*; dans ŚV *sā* 33, il parle de *abhidhāśakti*. Dans ŚV *pratyakṣa* 227, il évoque (pour *artha*) une *grāhyaśakti*. Kaṛṇakagomin expose cette position dans PVSVT 411,11–17 (voir n. 138, pp. 246–247).

⁵¹ ŚV *pratyakṣa* 224.

⁵² Voir TV sous MīSū I.iii.26/II.213,18–21 (D'SA 1980: 150n. 27).

⁵³ Voir ŚV *sā* 12cd–15, repris dans ŚV *sāp* 11. Il est difficile d'imaginer que Kumārila n'ait pas lu MBhD I.24,24–25,2 et/ou VP II.404–405 (voir HOUBEN 1995: 235–236 + n. 366), VP III.iii.4–5 (voir HOUBEN 1995: 170–174). Le modèle de relation impliqué est du type d'une dépendance (*paratantra*).

lats⁵⁴: ce disant, Kumāriila confirme que la relation est *svābhāvika*, mais la soustrait autant au statut de réalité tierce (*vastvantaratva* ou *vāstavatva* dans le langage des bouddhistes critiquant cette position) qu'à celui de convention arbitraire.⁵⁵

3.2.3. Les écrits de Kumāriila abondent en élaborations théoriques sur le *vr̥ddhavyavahāra*: de celui-ci dépendent à la fois notre connaissance⁵⁶ et la permanence des relations. Selon Kumāriila, toute (jeune) personne apprenant le langage s'inscrit dans un contexte pragmatique *perceptible* où entrent une (ou des) parole(s), une (ou des) entité(s), un (ou plusieurs) adulte(s) (*vr̥ddha*) en situation de

⁵⁴ Voir le *pūrvapakṣa* de ŚV *sāp* 12ab: *svato naivāsti śaktatvaṃ vācyavācaka-yor mithaḥ* |.

⁵⁵ Au conventionaliste qui, pour établir l'impermanence de la relation, chercherait à appliquer à tout mot le modèle des noms propres, Kumāriila répond en distinguant capacité (*śakti*) et application (*niyoga*). Un nom propre tel que «Devadatta» a une dénotation ordinaire permanente, et une application momentanée à un mortel. Dans le cas de mots tels que «*gauh*», capacité et application sont identiques (ŚV *sāp* 121–122ab). Voir aussi ŚV *sā* 43cd (idée de capacité latente aux noms propres, *avyaktā śaktiḥ*), et ŚV *pratyakṣa* 224.

⁵⁶ Voir aussi ŚV *sāp* 32 (APPENDICE B [PVSVT 410,21–22]). La position paraît redondante à un adversaire (Dharmakīrti n'en jugera pas autrement): la capacité expressive est inutile puisque le *vyavahāra* suffit seul à expliquer notre connaissance de la signification (ŚV *sā* 33). Kumāriila répond que la capacité expressive est cause (*kāraṇa*) de notre connaissance de la signification, mais qu'elle *dépend* pour ce faire d'une connaissance préalable de la relation (*sambandha*[*vi*]jñāna, *sā* 35cd et 41ab; *sambandhagrahaṇa*, *sā* 33): cette dernière connaissance sert d'auxiliaire (*aṅga*, *sā* 41ab) ou de coopérant (*anugrahaka*, *sā* 36) à la capacité. Or «que ce qui est réputé le plus apte à réaliser quelque [résultat] dépende [pour ce faire] d'un coopérant, ne compromet pas [pour autant sa] capacité propre [à réaliser ce résultat].» (ŚV *sā* 36: *yat sādhakatamatvena kasyacit kiṃcid ucyate | tasyānugrahakāpekṣā na svaśaktivi-gḥātini* |.) Notre faculté visuelle dépend de la lumière pour percevoir les couleurs, mais cent luminaires ne feront jamais voir un aveugle (*sā* 40)! Sur l'acquisition de l'expressivité, de la relation et de la signification par le langage ordinaire (*loka*) et la pratique des plus anciens, voir encore TV sous MīSū I.iii.10/II.152,19 (JHA 1998: I.221), 153,8 (*ibid.*) et 19–20 (JHA 1998: I.222); TV sous MīSū I.iii.24/II.182,18 (*pūrvapakṣa*, JHA 1998: I.259); TV sous MīSū I.iii.27/II.217,6–7 (JHA 1998: I.307).

communication. Dans ce contexte, l'apprentissage connaît deux formes principales. Il peut procéder par explicitation directe de la part de l'adulte⁵⁷ ou, plus souvent, par inférence à partir de l'action (*kriyā*) que l'on voit faire suite à une parole (un ordre, par exemple).⁵⁸ Cet apprentissage bimodal conduit à l'acquisition de l'expressivité (*vācakatā*, *abhidhāyakatā*) des paroles. Ce n'est qu'ensuite qu'est *présumée* la (double) capacité qui constitue la relation. En résumé⁵⁹: «Par la perception, [la personne qui apprend le langage] saisit (*paśyati*) [d'abord] la parole, des adultes et la [chose] à exprimer; par une inférence à partir de l'action (*ceṣṭā*) [consécutive à la parole, cette personne saisit] ensuite (*ca*) que l'auditeur a compris [la parole en tel sens donné]; et puisque [le fait resterait] sinon inexplicable, elle peut connaître [alors] la capacité qui se fonde sur les deux[, la parole et l'objet: c'est en effet] par la présomption [que] l'on appréhende [directement] la relation, laquelle requiert [en tout] trois moyens de connaissance valide [afin d'être connue].»

⁵⁷ Par exemple sous la forme: «Tel objet doit être compris par telle parole», ou: «Tel est le signifié de telle parole», ou encore: «Tel est le signifiant de tel objet». Voir ŚV *sā* 21cd–22ab.

⁵⁸ Voir ŚV *sā* 22cd–24cd. L'extraction (< *niṣkṛṣṭa*) du sens de chaque mot (d'abord entremêlé – *saṅkīrṇa* – aux différents éléments de la phrase) procède par recoupement inductif (en fait: *anvayavyatirekābhyām*). La position est peut-être à rapprocher de VP II.168 (voir BIARDEAU 1964: 431).

⁵⁹ ŚV *sāp* 140–141 (cité PVSVT 409,26–29): *śabdavṛddhābhidheyāmś ca pra-tyakṣeṇātra paśyati | śrotuś ca pratipannatvam anumānena ceṣṭayā || anyathānupapattiyā ca budhyec chaktiṃ dvayāśritām | arthāpattiyānubudhyante sambandham tripramāṇakam ||*. Commentaires utiles dans TSP 709,7–14 et PVSVT 409,21–25; sur la présomption, voir ŚV *sāp* 29ab (cité PVSVT 410,19–20 [APPENDICE B] et TS n°2263ab), TV sous MīSū I.iii.26/II.213,22 (D'SA 1980: 150n. 27, et TSP 624,14–15 sous TS n°2262), TV sous MīSū I.iii.26/II.214,5–6 (JHA 1998: I.303) et TV sous MīSū I.iii.27/II.219,8 (JHA 1998: I.310). Voir aussi TS n°2649–2651.

3.3. La relation entre parole et signification chez les Grammairiens

3.3.1. Dans le premier de ses *Vārttika*, le grammairien Kātyāyana déclare «établie la relation entre parole et signification». ⁶⁰ Comme Śabara le fera de *autpattika*, Patañjali explique *siddha* par *nitya*. Sa première intention paraît de comprendre ces deux termes comme se disant d'entités (*bhāva*) interchangeable (*kūṭastha*) et immuables (*avicālin*); ⁶¹ ici, Patañjali se place sous l'autorité du *Saṅgraha: siddha[/nitya]* est un antonyme de *kārya*, «à faire», «à produire». ⁶² La discussion qui suit, semée d'objections, trahit un net affaiblissement de la position initiale, car une fois *siddha* tenu pour synonyme de *nitya*, Patañjali paraît disposé à concéder toutes les connotations: permanence réelle ou d'immutabilité (→ *kūṭasthanityatā*), permanence de pure répétition (*ābhikṣṇya* → *pravāhanityatā*), permanence d'usage (→ *vyavahāranityatā*). ⁶³ Patañjali semble s'efforcer de demeurer sans parti-pris ontologique. Au technicien qu'il est, il faut et il suffit que la relation (et plus généralement le langage) soit préétablie ou déjà donnée quand le grammairien s'en saisit, qu'elle ne soit plus à faire ou à établir (*sādhya*), qu'elle ne soit pas instantanée.

3.3.2. Pour Bhartṛhari, il ne fait guère de doute que la relation existe ⁶⁴: «Qu'une parole soit la cause de la connaissance d'un objet

⁶⁰ D'après MBhāṣya I.6,16: *siddhe śabdārthasambandhe*. Sur ce point et sur la position de Patañjali en matière de relation et de langage, voir les études détaillées de BIARDEAU (1964: 35–43) et de HOUBEN (1995: 36–40).

⁶¹ MBhāṣya I.6,17–19.

⁶² MBhāṣya I.6,21–22.

⁶³ Sur ce point, voir HOUBEN 1995: 37n. 61. BIARDEAU (1964: 40) parle même de «l'indifférenciation fondamentale du terme *nitya*» dans le vocabulaire de Patañjali; selon elle, des écoles aussi divergentes que le Nyāya et la Mīmāṃsā ont pu s'autoriser de Patañjali: les Naiyāyika en posant la *perpétuité* des conventions; la Mīmāṃsā en revendiquant l'*éternité* de la parole et de sa relation (voir BIARDEAU 1964: 42–43).

⁶⁴ VP III.iii.37: *sati pratyayahetutvaṃ sambandha upapadyate | śabdasyārthe yatas tatra sambandho 'stīti gamyate* ||. Voir HOUBEN 1995: 250–253 et BIARDEAU 1964: 425–426.

n'est possible (*upapadyate*) que s'il y a une relation entre eux; on [en] conclut donc qu'il y a dans [leur] cas une relation.» La première occurrence de *sambandha* dans le VP est pour en affirmer la permanence⁶⁵: «La relation entre les mots et leur sens est éternelle: c'est ce que nous ont transmis les grands voyants, auteurs des *sūtra*, des *vārttika* et des *bhāṣya*.» Dans sa MBhD, Bharṭhari avait déjà clairement distingué entre plusieurs types de permanence (*paramārthāśrayā nityatā*, *vyavahārāśrayā nityatā*), et élargi le concept de *nityatā* jusqu'à y ménager une place aux bouddhistes.⁶⁶ Pour Bharṭhari comme pour Patañjali, une permanence pratique, celle de l'usage langagier, paraît suffire au grammairien.⁶⁷ Cela étant, le VP et la VPV contiennent plusieurs passages niant toute facture humaine de la relation⁶⁸: «Jamais un homme n'aurait pu fabriquer cette relation d'un objet extérieur, permanent ou non, avec des mots dont la relation n'avait pas encore été fabriquée.»

⁶⁵ VP I.23: *nityāḥ śabdārthasambandhās tatrāmnātā maharṣibhiḥ | sūtrāṇāṃ sānutantrāṇāṃ bhāṣyāṇāṃ ca praṇetṛbhiḥ ||*. Traduction BIARDEAU 1964b: 53 (voir aussi HOUBEN 1995: 31).

⁶⁶ Voir HOUBEN 1995: 64–66.

⁶⁷ Sur l'édifice métaphysique et linguistique où Bharṭhari inscrit ses réflexions sur la relation, voir HOUBEN 1995, BIARDEAU 1964: 251–442 (particulièrement 420–439) et 1969: 135–141, BHATE 1994. Le débat classique portant sur la relation entre mot et objet individuels, ces réflexions paraissent d'ailleurs empreintes d'un caractère assez provisoire: d'un côté, Bharṭhari tient la phrase pour la véritable unité de signification; de l'autre, sa métaphysique pose une réalité ultimement une et indifférenciée. Cela étant, le registre où se meuvent la praxis et le langage ordinaires est un monde (t)issu de différenciations et surimpositions d'ordre conceptuel (voir VP III.iii.82 [HOUBEN 1995: 310–311] et 87–88 [HOUBEN 1995: 315–324]): si elle ne vise aucune entité ontologiquement consistante, cette théorie de la relation n'en paraît pas moins pratiquement et scientifiquement appropriée. Je présuppose ici que la MBhD et le VP sont œuvres de Bharṭhari, et laisse ouverte la question de l'auteur de la VPV.

⁶⁸ VP III.iii.38: *nitye 'nitye 'pi vācye 'rthe puruṣeṇa kathāṃ cana | sambandho 'krtasambandhaiḥ śabdaiḥ kartuṃ na śakyate ||*. Traduction BIARDEAU 1964: 426. Voir aussi VPV 59,1–4 (BIARDEAU 1964b: 59), où le Vrttikāra décrit la relation comme *autpattika* et *svabhāvasiddha*.

Bhartrhari s'inscrit ainsi dans la ligne argumentative explorée par le *Saṅgraha*⁶⁹ et le *Vṛttikāra* de la *Mīmāṃsā*: pour fixer et enseigner une relation (c'est-à-dire une convention), il faudrait se servir de paroles dont la relation préexisterait à cet événement. Pour Bhartrhari donc, la stabilité de la relation tient à une permanence d'usage, à une non-crédation par l'homme, le fait n'impliquant d'ailleurs pas que la relation ne naisse jamais.⁷⁰

Dans VP III.iii.29–38, Bhartrhari propose et discute deux modèles acceptables de la relation. Seul le premier doit nous intéresser ici⁷¹: «De même qu'il y a une convenance sans commencement entre les organes des sens et leurs domaines respectifs, de même la relation entre les paroles et leurs objets est une convenance sans commencement ... La connaissance de cette convenance [se fait] par une convention (*samaya*), comme par exemple, celle de la relation entre une mère et son fils.» Ce premier modèle, attesté dans la MBhD et dans la VPV,⁷² a été jugé d'inspiration *mīmāṃsaka* tant par les commentateurs de Bhartrhari que par plusieurs docteurs bouddhistes, dont probablement Dharmakīrti lui-même.⁷³ Quelles

⁶⁹ VPV 81,4–5 prête cette strophe au *Saṅgraha*: *sambandhasya na kartāsti śabdānām lokavedayoḥ | śabdair eva hi śabdānām sambandhaḥ syāt kṛtaḥ katham ||*. «Il n'y a personne qui soit l'auteur de la relation des mots profanes ou védiques avec leur sens, car cette relation des mots (avec leur sens) devrait se faire précisément à l'aide de mots: comment cela se ferait-il?» Traduction BIARDEAU 1964b: 71.

⁷⁰ VP I.28 (et voir les discussions de HOUBEN [1995: 65] et BIARDEAU [1964b: 73]).

⁷¹ VP III.iii.29/31cd: *indriyāṇām svaviṣayeṣv anādir yogyatā yathā | anādir arthaiḥ śabdānām sambandho yogyatā tathā ... samayād yogyatāsamvin mātāputrādīyogavat ||*. Traduction BIARDEAU 1964: 422 et 430; voir aussi HOUBEN 1995: 233–247.

⁷² MBhD I.18,13–14 (HOUBEN 1995: 163) et VPV 60,1–2 (BIARDEAU 1964b: 59).

⁷³ Voir HOUBEN 1995: 159–160 pour l'avis de Puṅyarāja (Helārāja tenait ce modèle pour celui qui avait la faveur du «propre cercle» de Bhartrhari, *svanikāyasiddha*: voir HOUBEN 1995: 234). Dans PVSV 150,5–6, Dharmakīrti attribue aux Jaiminīya une *śabdaśaktir yogyatākhyā*; Jñānaśrībhadrā cite VP

qu'aient pu être les intentions et les sources de Bharṭṛhari, cette version de la relation corrobore dans l'esprit sinon la lettre ce que nous savons de la Mīmāṃsā: notion d'une convenance entre les facultés sensorielles et leurs objets respectifs;⁷⁴ idée d'une «coaptation naturelle» (BIARDEAU 1964: 424) entre paroles et objets; concession de ce que, toute «naturelle» qu'elle soit, cette relation doit s'apprendre par l'usage.⁷⁵ Comme la Mīmāṃsā, Bharṭṛhari inscrit sa convenance dans l'être même des corrélats sans pour autant la réifier; de façon consistante, et en stricte conformité avec la Mīmāṃsā et ce que Bharṭṛhari nous a déjà appris, ce modèle concède à la relation une permanence d'usage plutôt qu'une permanence réelle.⁷⁶

III.iii.29 comme un vers de Mīmāṃsā (voir STEINKELLNER 1979: 68n. 211 et 69n. 222). On notera que Bharṭṛhari, quoique n'étant pas Mīmāṃsaka, est cité comme une autorité en matière d'*ūha* par Kumārila (voir BRONKHORST 1989: 106 et n. 3).

⁷⁴ *Yogyatā* nommément dans ŚV *pratyakṣa* 43ab, 64ab, et *abhāva* 18cd; *svābhāvikaṃ sāmāthyam* dans Bṛhatī 194,1. Dignāga déjà utilisait «*yogyatā*» pour décrire la théorie *mīmāṃsaka* du contact sensoriel (PSV sous PS I.6.3ab; voir HATTORI 1968: 64–65). Voir aussi HOUBEN 1995: 234–235.

⁷⁵ Voir en général HOUBEN 1992. HOUBEN (1995: 242) rend: «*convention in the sense of established usage*», et explique: «*convention as a well-established custom, irrespective of whether or not anyone ever created it for the very first time*» (1995: 244). Helārāja lui-même explique le *samaya* de VP III.iii.31cd comme «*the tradition of the verbal usage of the elders*» (HOUBEN 1992: 237).

⁷⁶ Le YBh semble tenir une position médiane entre le réalisme de la grammaire et de la Mīmāṃsā, et le conventionalisme (théiste) du Nyāya. Sous YS I.27, le YBh explique que le *praṇava* (*om*) se réfère à Dieu (*īśvara*), et affirme que le rapport entre signifié et signifiant (*vācyavācakatva*) n'est pas le fait d'une convention (*saṅketakṛta*), mais est fixe (*avasthita*, *sthita*, *yathāvasthita*; MBhD I.24,3–19 utilise *avasthita* en lieu et place de *nitya*), comme celui qui subsiste entre lumineuse et lumière (*pradīpaprakāśavat*). Avant Kumārila, le YBh défend une *vācyavācakaśakti*. Sous YS I.27, il prête encore aux Āgamin la thèse d'une permanence (*nityatā*) de la relation. Mais comme chez Bharṭṛhari et dans la Mīmāṃsā, cette relation fixe et permanente doit s'apprendre: pour être révélée, elle requiert une convention (laquelle est dite alors *vācyavācakaśaktyapekṣa*), que Dieu institue à l'identique à chaque nouvelle création (*sargāntareṣv api*). Comme l'a déjà relevé HOUBEN (1995: 244n. 384),

3.4. Quelques remarques de l'ADīp sur la relation entre parole et signification

On se méprendrait à croire que les versions «naturalisantes» de la relation sont restées confinées aux milieux védissants: quelle que soit, le cas échéant, la direction d'emprunt, elles se retrouvent chez certains docteurs *vaibhāṣika*. Que ce soit dans la Mīmāṃsā ou chez les Vaibhāṣika, ces idées ont vocation apologétique: autorité du Veda, statut ontologique de la parole du Bouddha (*buddhavacana*). Les Sautrāntika rangent toute parole émise dans le *rūpaskandha*; les Vaibhāṣika posent en plus l'existence de *dharma* substantiels qu'ils nomment *nāma*^o, *pada*^o et *vyañjanakāya*, et qu'ils classent dans le *saṃskāraskandha*: véhicules de la signification, ces entités sont des «dispositions formatrices dissociées de la pensée» (*cittaviprayuktasaṃskāra*).⁷⁷

Le Vaibhāṣika (malgré les dénégations expresses de Vimalamitra) traite ces *dharma* comme le grammairien pose et argumente son *sphoṭa*. Surtout, son traitement de la relation entre «nom» (etc.) et signification témoigne du prestige exercé par l'*apauruṣeyatā* de la Mīmāṃsā. Vasubandhu déjà critiquait le *nāman* pour la conaturalité avec la signification (*arthasahajatā*) qu'il impliquait.⁷⁸ Vimalamitra ne lui donne pas tort⁷⁹: «Et l'on détermine l'existence de ces [noms, phrases et syllabes] par [leur] fonction (*kriyā*) ... [Leur] fonction est de notifier leur propre signification. Chacun notifie sa

l'exemple est frappant: «La relation du père au fils est révélée par une convention: "Un tel est le père d'un tel", "Un tel est le fils d'un tel"» (YBh 43,2-3: *pitāputrayoḥ sambandhaḥ saṅketena dyotyate | ayam asya pitā | ayam asya putra iti* |).

⁷⁷ Sur ces différents points, voir JAINI 1977: 88–98, COX 1995: 159–171/377–408 et JAINI 2001d.

⁷⁸ AKBh 81,18–21 (LA VALLEE POUSSIN 1980: I.242). Cf. le passage d'*Aṭṭhasālinī*, relatif aux *opapāṭikanāma*, discuté dans JAINI 2001d: 296–297, notamment: *tesu uppannesu tesam nāman uppannam eva hoti* (JAINI 2001d: n. 34).

⁷⁹ ADīp 109,8–9: *kriyayā ca tadastitvaṃ nirdhāryate ... svārthapratyāyanam kriyā | svam svam arthaṃ pratyāyaty apauruṣeyatvān nāmārthasambandhasya*.

propre signification, car la relation entre nom et signification est créée (*apauruṣeya*).» Ici se mêlent pré-supposés *sphoṭavādin* et terminologie *mīmāṃsaka*. Plus loin – après avoir nié que ces *dharma* fussent identiques au *sphoṭa* et affirmé leur impermanence⁸⁰ –, le Dīpakāra poursuit en distinguant deux types de *nāma*, *pada* et *vyañjana*.⁸¹ Certains sont créés, d'autres sont ordinaires (*laukika*). Les premiers entretiennent une relation fixe avec leur signification (*niyatābhidheyasambandha*); portant sur les *āyatana*, les *dhātu* ou les *skandha*, ils ne sont introduits qu'à l'avènement d'un Bouddha (*buddhotpāda eva*), sont en premier visés et connus par un Bouddha⁸²: ils forment la parole du Bouddha. Les seconds se subdivisent en deux catégories: certains (?) ont comme les noms créés une signification fixe (*niyatābhidheya*); d'autres, les noms propres, sont «accidentels» (*yadṛcchika*). En outre, les noms créés et les noms ordinaires de la première catégorie ne révèlent leur signification qu'à qui connaît les conventions (*saṅketa*): on retrouve ici la double articulation rencontrée dans la Mīmāṃsā, le YBh et chez Bhartṛhari. Comme on voit, les paroles composant la parole du Bouddha ont une relation créée avec leur signification (les *dharma* constitutifs du Dharma!), sont elles-mêmes créées, et sont introduites à chaque fois qu'un Bouddha apparaît.

3.5. Position de Dharmakīrti en matière de relation entre parole et signification

3.5.1. La philosophie linguistique de Dharmakīrti se situe à la croisée de nombreux chemins. De la tradition bouddhique idéaliste et de Dignāga, Dharmakīrti a appris le caractère strictement fictionnel et intellectuel du référent; de cette même tradition, mais aussi du Nyāya, du Vaiśeṣika et de Vasubandhu, il hérite d'une position

⁸⁰ Voir JAINI 2001d: 211–213 pour les dénégations sur le *sphoṭa*, et ADīp 111,7–13 pour l'affirmation d'impermanence. Voir aussi n. 15, p. 164.

⁸¹ Voir ADīp 113,10–19.

⁸² Noter ADīp 113,18: *tadavabodhanāc ca bhagavān sarvajña ity abhidhīyate* | «Et c'est parce qu'il [les] connaît [en premier] que le Bienheureux [Bouddha] est réputé "omniscient".»

conventionaliste; enfin, Dharmakīrti revisite en profondeur deux notions diversement valorisées avant lui: celle de l'arbitraire du locuteur (*vivakṣā*, *vaktur icchā/abhiprāya*), et celle de la convenance (*yogyatā*) des paroles à référer. En résulte une théorie de la relation aussi antiréaliste que possible.

Dignāga déjà arguait de ce que le particulier (*svalakṣaṇa*) seul réel n'est pas la référence des mots⁸³: cette dernière ne pouvait consister qu'en un contenu idéal, dans un universel (*sāmānyalakṣaṇa*) construit par la pensée conceptuelle. Dharmakīrti ayant réaménagé à la fois l'ontologie (> *arthakriyā*) et la psychologie de la connaissance de Dignāga (> *vāsanā*), il peut, d'un côté, développer un nouvel argumentaire contre l'hypothèse du *svalakṣaṇa* comme objet des mots,⁸⁴ de l'autre, présenter les contenus conceptuels comme les «produits» d'imprégnations latentes sans commencement (*anādivāsanodbhūtavikalpa*, PV I.205ab). La référence des mots est un objet de nature cognitionnelle (*bauddhārtha*, PV I.208c), conceptuelle (< *kalpanāviśaya*, PVSV 107,13).⁸⁵ Or selon NB I.5,⁸⁶ «le concept (*kalpanā*) est une connaissance dont l'apparence convient

⁸³ Dans PS(V) V.2 (voir FRAUWALLNER 1932: 276 et HAYES 1988: 255–259): les particuliers sont en trop grand nombre pour être nommés individuellement. Bien avant Dignāga, la BoBh avait développé un remarquable argumentaire (W43,24–45,12/D30,1–26 [BRONKHORST 1999: 104–107]); voir aussi MSaṅgr II.16,19 et 24 (LAMOTTE 1973: 108–112 et 118–119).

⁸⁴ Surtout dans PV I.92 et PVSV 45,20–21, 24–29 (voir FRAUWALLNER 1932: 274–278, VETTER 1964: 59sq et VAN BIJLERT 1989: 131–138); dans PVin I.17,3–7/56,10–15 (voir VETTER 1966: 57). La convention est fixée en vue de la praxis (*vyavahārārtham*), et doit donc porter sur un objet qui ne disparaisse pas entre le moment où elle est fixée et le moment de la praxis (condamnant par là le particulier instantané); en outre, la convention ne peut être fixée qu'après que le particulier a généré une connaissance sensorielle, c'est-à-dire à un moment où le particulier a déjà péri (voir aussi TSP 277,9–12 sous TS n°872). Notons que Śubhagupta a fait la synthèse des arguments de Dignāga et de Dharmakīrti dans AVK 22–23 (P209b4–5/D198a2–3).

⁸⁵ Sur ces passages, voir YAITA 1985.

⁸⁶ NB I.5 ≈ PVin I.7,7/40,8: *abhilāpasamsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā* ||.

à être associée à une désignation verbale». En d'autres termes,⁸⁷ «[tout] ce que peut appréhender la connaissance conceptuelle convient à être associé à une image acoustique (*śabdākāra*), [et tout] ce qui convient à être associé à une image acoustique peut être énoncé par une parole faisant l'objet d'une convention.» Dharmakīrti met sens dessus-dessous la notion de *yogyatā* rencontrée chez Bhartr̥hari et qu'il prête à la Mīmāṃsā. Pour lui, la convenance est irrestriction (*aprātikūlya*, *apratikūlatā*)⁸⁸: «Tout objet convient par nature propre [à servir de référent] aux [paroles,] qui sont [sémantiquement] illimitées.» Ou encore⁸⁹: «Aucun objet n'est ordonné par nature propre à une parole, car [toute parole] convient [à référer] à tout [objet].» Selon Dharmakīrti, l'ordination (*niyama*) de la parole à un objet ressortit tout entière à l'arbitraire ou intention du locuteur⁹⁰: «L'intention du locuteur est la cause de l'ordination [de

⁸⁷ NBT_{Dh} sous NB III.51/59,8–9: *yad vikalpajñānagrāhyaṃ tac chabdākārasaṃsargayogyam | yac chabdākārasaṃsargayogyam tat sāṅketikena śabdena vaktuṃ śakyam |*. Voir TILLEMANS 2000: 128n. 447.

⁸⁸ PV IV.111b₂...d: *aniṣedhinām ... yogyam viśvaṃ svabhāvataḥ ||*. Voir TILLEMANS 2000: 163–164; voir aussi **PVSV 118,6**. *Aprātikūlya* dans **PVSV 112,20–21**; *apratikūlatā* dans PVA 530,28.

⁸⁹ PVSV 172,6: *na hi śabdasya kaścīd arthaḥ svabhāvānīyataḥ sarvatra yogyatvāt |*.

⁹⁰ PV I.327a: *vivakṣā niyame hetuḥ* (voir aussi PV IV.109ac [TILLEMANS 2000: 162–163]). L'adoption de *vivakṣā* comme référent est l'une des innovations majeures de Dharmakīrti en théorie du langage. Avant Dharmakīrti, les principales valorisations de *vivakṣā* relèvent, en grammaire, de la psychologie des *kāraka* et de l'application des *vibhakti*; en phonétique, de la psychophysiologie de la phonation (voir VAN NOOTEN 1983 et RADICCHI 1994; ajouter ŚV *sphoṭa* 80 et *śabda* 41). Chez Kumārila, *vivakṣā* apparaît en théorie de la logique et de l'argumentation (ŚV *nirālambana* 147 et *anumāna* 110–112), et dans la psychologie de la rhétorique, du style et de la syntaxe (ŚV *codanā* 163–164; pour l'*Alaṅkāra* et le *Nāṭyaśāstra*, voir RADICCHI 1994). *Par principe cependant, l'arbitraire du locuteur ne s'étend jamais à la signification* (voir surtout ŚV *śabdānīyatā* 288 et 293cd). NBh sous NS II.i.56/90,1 et 2 (*yathākāmaṃ*) admet une sorte d'arbitraire linguistique «national» (voir BIARDEAU 1964: 208), d'ailleurs bien connu de Dharmakīrti et de Kumārila. Dans le bouddhisme enfin, on notera l'intéressante BoBh W44,23/D30,18 (*chandataḥ*) et, dans le contexte de la critique de l'*apauruṣeyatā*, MHK IX.30

la parole à un objet].» La parole «[n']indique [que] l'intention du locuteur»,⁹¹ et rien ne fait obstacle à cette intention.⁹² L'objet du mot n'est donc chez Dharmakīrti que le contenu conceptuel actuellement visé par le locuteur, un contenu intentionnel. Si l'anarchie communicationnelle ne prévaut pas dans une communauté linguistique, c'est simplement que les locuteurs qui la composent s'accordent tacitement sur les contenus conceptuels visés par leurs paroles. En ce sens,⁹³ «l'intention du locuteur est la cause de l'ordination [de la parole à un objet, et] la convention [est ce] qui révèle cette [intention]». Ou, autrement dit,⁹⁴ «les paroles reposent sur la convention, et la [convention] repose [quant à elle] sur la seule intention [des locuteurs]». Autant dire que la convention est une in-

(voir LINDTNER 1997: 99–100). Dignāga, au contraire des Ābhidharmika (ADīp 109,14–15), ne paraît pas faire usage d'une notion qui occupera le premier rang chez Śubhagupta (ELTSCHINGER 1999: 50n. 21).

⁹¹ PV I.213: *vaktrabhiprāyasūcakaḥ*.

⁹² PV IV.125d: *icchāyā anirodhanāt* (voir TILLEMANS 2000: 184–185). Noter PVT *ñe* P328b1–2/D266b5–6: *gañ žig 'dod pa tsam gyi rjes su 'jug pa de ni thams cad du yod pa yin te | dper na yid kyi rtog pa rañ rgyud pa 'ga' žig lta bu'o || 'dod pa'i sgra yis brjod par bya ba ñid kyañ 'dod pa tsam gyi rjes su 'jug pa yin no žes bya ba ni rañ bžin gyi gtan tshigs yin no ||*. «Whatever conforms to mere wishes pertains to everything, just like a free conception of the mind. Now an intended word's designatum also conforms to mere wishes. This is a reason which is an essential property.» Traduction TILLEMANS 1997: 182n. 11.

⁹³ PV I.327ab: *vivakṣā niyame hetuḥ sañketas tatprakāśanaḥ* |. La notion de convention (*sañketa*, *samaya*) est fort répandue, chez les conventionalistes du Nyāya (NS II.i.55) et du Vaiśeṣika (VS VII.ii.24, voir Houben 1995: 48–53), et chez les anticonventionalistes de la Mīmāṃsā (objections conventionalistes de ŚV *vākya* 108cd et *sāp* 13: voir APPENDICE B [PVSVT 413,10–11]) et de la grammaire (voir Houben 1992). Ici comme ailleurs, AK(Bh) II.47 a pu influencer Dharmakīrti (voir LA VALLEE POUSSIN 1980: I.238–243 et JAINI 2001d). La notion de convention joue un rôle important dans SNS VI.4 et 25 (LAMOTTE 1935: 194/68 et 203/80–81) et dans les «Questions de Maitreya» (voir CONZE/IIDA 1968: 238).

⁹⁴ PV IV.116ab: *sañketasaṃśrayāḥ śabdāḥ sa cecchāmātrasaṃśrayaḥ* |. Voir TILLEMANS 2000: 170–171.

tention généralisée à des fins pragmatiques, un arbitraire réglé par l'apprentissage et les impératifs pratiques de la communauté.

3.5.2. Dans un long et difficile entrelacs d'arguments contre l'incréation et la réalité de la relation, Dharmakīrti s'efforce d'articuler sa position propre en la matière: il n'est aucune relation réelle,⁹⁵ que celle-ci soit du type d'une fusion des natures (*rūpaśleṣa*) ou du type d'une dépendance mutuelle (*pāratantrya*) des entités.⁹⁶ Selon lui, la relation entre entités distinctes (*[prakṛti]bhinna, amiśra*) est de création humaine (*pauruṣeyo bhāvānām saṃśleṣaḥ*, **PVSV 116,1–2**), doit être confectionnée mentalement par les hommes (*saṃskāryaḥ puruṣair dhiyā*, **PV I.231d**): ces entités *apparaissent* simplement comme associées ou unies (*saṃsṛṣṭāv iva pratibhātaḥ*, **PVSV 115,24–116,1**) dans la connaissance conceptuelle de l'homme (*vikalpabuddhi*, **PVSVṬ 420,18**), mais ne le sont pas en réalité. A ce que l'homme mette en rapport, combine ou relie des entités indépendantes, on peut distinguer – avec Karṇakagomin – deux raisons principales: l'une est d'ordre génétique et psychologique, l'autre d'ordre empirique.⁹⁷ (1) Ces entités paraissent être en relation de par la maturation d'imprégnations latentes, internes, des pratiques conventionnelles.⁹⁸ La répétition immémoriale de ces pratiques,⁹⁹ ou l'habitus immémorial de ces pratiques,¹⁰⁰ laisse des

⁹⁵ Noter les expressions suivantes: *vāstava* (PVSVṬ 419,27, 422,19, PVV 373,2), *vastubhūta* (PVSVṬ 420,21, 421,25, 427,23, 428,15), *bhāvika* (PVSVṬ 429,11).

⁹⁶ Dans son *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṅgraha* (k. 48), Dignāga avait nié toute relation réelle entre parole et signification: *kṛtrimaṃ nāma vācyāś ca dharmās te kalpitā yataḥ | śabdārthayor na sambandhas tena svābhāviko mataḥ* ||. «Since the name is artificial, and the principles to be expressed are conceptualized, no real relation is accepted between word and thing-meant.» Traduction HOUBEN 1995: 55. Chez Dharmakīrti, la négation de la réalité des relations sera l'affaire de la SP(V) (voir n. 146, pp. 248–249).

⁹⁷ Voir n. 189, pp. 261–262.

⁹⁸ D'après **PVSVṬ 422,14–15**: *antastathābhūtavyavahāravāsanāparipākāt*. Voir **PVSVṬ 420,20** (n. 178, p. 259).

⁹⁹ D'après **PVSVṬ 420,18–19**: *anādikālīnavyavahārābhyāsaḥ*.

traces dans, imprègne ou «parfume» le continuum psychique humain; portées à la maturation ou à l'actualisation (not. *prabodha*), ces latences prédisposent en quelque façon l'homme à reproduire lesdites pratiques conventionnelles: voilà qui explique que des relations apparaissent dans l'habitus conceptuel de l'homme.¹⁰¹ (2) Mais l'homme constate encore empiriquement que telle chose existe à chaque fois que telle autre existe¹⁰²: conditionné qu'il est à rendre compte relationnellement de la réalité, il admet donc que ces deux choses sont en relation. Il n'en va pas autrement de la parole et de la signification: l'homme constate qu'à chaque fois qu'un locuteur désire communiquer une signification donnée, il utilise une certaine parole, mais ne constate pas que quiconque utilise autrement la parole en question (voir **PVSV 118,14–18**). C'est sur la base de ce processus inductif que l'homme apprend le langage, et c'est cette simple corrélation régulière (*avinābhāva*) entre parole et signification que l'homme tend à réifier lorsqu'il pose des relations¹⁰³: «Une relation [entre entités distinctes par nature se résume à] l'existence et [à] l'inexistence [qui sont celles] d'une entité[, tenue pour un effet,] qui est présente et absente [selon que ce qu'on tient pour sa cause existe ou n'existe pas. C'est] donc aux hommes [qu'il revient] de confectionner, par la pensée, la [relation] entre les paroles [qui sont des effets] et les significations [qui en sont les causes]. C'est sur la base des existence et inexistence [de la parole par rapport à celles de la signification] que, par un habitus [immémorial] des pratiques conventionnelles, deux [entités] pourtant dissociées [par nature] apparaissent à [la connaissance conceptuelle de] l'homme [comme] associées: la réunion des entités est donc de création humaine.»

¹⁰⁰ D'après **PVSV 116,1**: *vyavahārabhāvanā*.

¹⁰¹ D'après **PVSV 116,19–20**: *puruṣabhāvanāpratibhāsī ... sambandhaḥ*.

¹⁰² D'après **PVSV 422,14–15**: *tadbhāve kasyacid bhāvadarśanāt*.

¹⁰³ **PVSV 115,21–116,2**: *anvayavyatirekiṇo bhāvasya bhāvābhāvau sambandhaḥ | arthair atah sa śabdānāṃ saṃskāryaḥ puruṣair dhiyā || tāv eva bhāvābhāvān āsṛitya asaṃsṛṣṭāv api saṃsṛṣṭāv iva puruṣasya vyavahārabhāvanātaḥ pratibhāta iti pauruṣeyo bhāvānāṃ saṃśleṣaḥ | Cf. **PVSV 116,18–22**.*

3.5.3. Dharmakīrti ne se satisfait pas d'expliquer la genèse psychologique des relations. Il se met encore en devoir d'expliquer les processus de communication, de développer une épistémologie de la connaissance verbale. L'arbitraire des locuteurs est on l'a vu régulé par un réseau de conventions apprises et reproduites; ces conventions assurent la commensurabilité des contenus conceptuels entre les différents locuteurs, uniformisent la référence linguistique¹⁰⁴: «Recourant au concept [d'un universel donné], le locuteur utilise [la parole] en souhaitant communiquer la chose telle qu'elle [lui] apparaît, et il se produit [consécutivement] chez l'auditeur un concept présentant l'image de l'[universel visé par le locuteur].» Parce qu'il sait la conventionalité qui régit la référence, l'auditeur peut raisonnablement attendre que le concept suscité en lui par une parole soit le même que le concept qui est à l'origine de cette parole. C'est qu'entre parole et intention subsiste, on l'a vu, une corrélation régulière de type causal; cette corrélation régulière, la convention la manifeste ou explicite¹⁰⁵: «Stimulée par le souhait de [communiquer] une certaine signification, la parole [émise par le locuteur] indique, à la [personne] qui sait que tel [énoncé provient] de telle [intention], un objet présentant l'apparence de la cause propre [de la parole, c'est-à-dire de l'intention du locuteur]; ainsi la relation [entre parole et signification] consiste-t-elle [selon nous] dans le rapport de générant à généré qu'entretiennent [respectivement] une nature notionnelle [définie comme une intention,] et une notification verbale. La connaissance [que nous tirons] de la parole

¹⁰⁴ Adapté de PVSV 105,26–27: *vaktuḥ śrotuś ca tadvikalpabhājo yathāpratibhāśivastupratipādanasamīhāprayogāt | tadākāravikalpajanāc ca |*. Voir YAITA 1985: 1–2, AVK 20 (ELTSCHINGER 1999: 50n. 19) et TS n°2632–2635.

¹⁰⁵ **PVSV 113,25–114,3**: *arthaviśeṣasamīhāpreritā vāg ata idam iti viduṣaḥ svanidānabhāsinam arthaṃ sūcayati iti buddhirūpavāgvijñāptiyor janyajanakabhāvaḥ sambandhaḥ | tataḥ śabdāt pratipattir avinābhāvāt | tadākhyānaṃ samayaḥ | tataḥ pratyāyikasambandhasiddheḥ sambandhākhyānāt | na tu sa eva sambandhaḥ |*. Sur la notion, abhidharmique, de *vāgvijñāpti*, voir COX 1995: 160–163; sur cet *avinābhāva* de type causal, voir encore **PVSV 118,14–17** et **PVSV 120,2–6**, ainsi que PVin II.70,2–5/21*,1–7 (STEINKELLNER 1979: 72–73) et ŚPK 7–8 (ELTSCHINGER 1999: 50n. 19).

vient donc d'une corrélation régulière, [et] la convention est ce qui [nous] révèle cette [corrélation régulière]. Puisque c'est grâce à cette [convention] qu'est établie la relation [de corrélation régulière] qui [nous] informe [de la signification, grâce à elle] qu'est révélée [cette] relation[, on dit métaphoriquement cette convention une "relation"], mais cette [convention] n'est nullement une relation [véritable].» Selon Dharmakīrti donc, ce qu'on nomme «relation» consiste dans la corrélation régulière, fondée sur un rapport de causalité, entre un contenu mental et la parole qui le notifie à autrui. Révélée par une convention, cette corrélation régulière permet à l'auditeur, lorsqu'il entend la parole, d'*inférer* l'intention du locuteur: la connaissance que nous tirons de la parole est donc une inférence.¹⁰⁶ La parole nous donnant une connaissance fiable (*avi-saṃvādin*) de l'intention (jusque-là inconnue) du locuteur, la connaissance que l'on en tire est un moyen de connaissance valide eu égard à cette intention¹⁰⁷: «*Verbal knowledge (śābda), too, [is non-contradictory,] for it indicates an intention [of a speaker]. Verbal knowledge is pramāṇa with reference to that which is an object of a speaker's activity [i.e. intention] and which appears in his [concep-*

¹⁰⁶ Cette position rapproche Dharmakīrti du second modèle de relation acceptable pour Bhartrhari, que Puṅyarāja et Helārāja attribuent nommément aux bouddhistes: voir VP III.iii.32–33 (HOUBEN 1995: 246–247), VP I.25 et II.32 (HOUBEN 1995: 163–164n. 275), MBhD I.18,13–15 (HOUBEN 1995: 163) et VPV 60,2–61,5 (BIARDEAU 1964b: 59). Si Helārāja attribue ce modèle causaliste aux bouddhistes, Puṅyarāja l'associe en particulier aux Vijñānavādin (VPT 4,22–23 [HOUBEN 1995: 159–160]). Que la connaissance verbale (*śābda*) se réduise à une inférence rapproche, malgré des différences, Dharmakīrti (mais bien sûr aussi Dignāga [PS V.1] et Bhā[va]viveka/Bhavya) du Vaiśeṣika: voir VS IX.ii.3, le *pūrvapakṣa* de NBh sous NS II.i.59/86,9sq (BIARDEAU 1964: 127–128), et la critique de Kumārila dans ŚV *sā* 16–21ab et *śābda* 14sq.

¹⁰⁷ PV II.1c₂–2: *śābde 'py abhiprāyanivedanāt || vaktṛvyāpāraviṣayo yo 'rtho buddhau prakāśate | prāmāṇyaṃ tatra śābdasya nārthatattvanibandhanam ||*. Traduction KATSURA 1984: 219. Sur le thème de *śābda* chez Dharmakīrti, voir SHAH 1967: 287–299 et VAN BIJLERT 1989: 130–138. Voir aussi TS n°1515–1525, où Śāntarakṣita explicite le *trairūpya* de l'inférence de *viva-kṣā*.

tual] knowledge. [But its truth (prāmānya) is] not based upon reality (tattva) of the object.»

3.5.4. Comme on voit, cette doctrine nie tout rapport autre que strictement conventionnel entre parole et signification; que les hommes puissent inférer la signification à partir des paroles émises résulte de l'accord général qui lie les membres de la communauté linguistique. La doctrine présente une conséquence majeure: par définition, un énoncé incrée n'est pas le produit d'une intention; or à défaut d'une intention originatrice, cet énoncé est par principe dénué de signification: privé d'objet, et sans valeur de vérité.¹⁰⁸ Autre chose encore. Comme toutes les écoles professant la possibilité d'une autorité humaine en matière de suprasensible, Dharmakīrti pose que les qualités morales (*guṇa*) du locuteur forment la condition de la véracité de ses paroles. Or en évacuant l'homme du Veda, la Mīmāṃsā prive ce dernier des qualités qui seules sont susceptibles d'en rendre les énoncés vrais.¹⁰⁹ Si donc le Veda est

¹⁰⁸ Voir **PV I.225** et **PVSV 112,16–19**.

¹⁰⁹ Comparer le long *pūrvapakṣa* de ŚV *codanā* 21–32 et 38–46. L'adversaire admet que «l'autorité dépend de l'homme» (*k.* 29a: *prāmāṇyam ... narāpekṣam*), que «toutes les injonctions ont une autorité qui repose sur l'homme» (*k.* 28a₂b: *puruṣādhīnaprāmāṇyāḥ sarvacodanāḥ*). Pour lui, «on ne voit pas qu'une parole soit vraie sur quelque chose sans [que soit intervenu] un [moyen de connaissance valide] tel que la perception[, qu'il soit] propre [au locuteur] ou [celui] d'autrui[, et] de même en doit-il aller aussi des injonctions» (*k.* 24: *nātmīyād anyadīyād vā pratyakṣāder vinā kvacit | vacasaḥ satyatā dṛṣṭā tathā syāc codanāsv api* ||). Donc «puisque l'on débarrasse [le Veda] de l'autorité d'un locuteur, [sa] non-autorité est fort aisée [à montrer]» (*k.* 21cd: *sutarām apramāṇatvaṃ vaktṛprāmāṇyavarjanāt* |). Ou encore: «Une injonction ayant un objet en relation avec le ciel ou le sacrifice est fausse ... car elle n'a pas été composée par une personne crédible, comme les énoncés d'enfants ou de [personnes] ivres» (*kk.* 26ab et 27a₂b: *svargayāgādīsambandhaviṣayā codanā mṛṣā ... āptenāpraṇītatvād bālonmattādivākyavat* |). Conclusion: «Et donc puisque [selon vous] il n'y a pas d'homme [au principe de l'injonction], ou que s'il y en a un, il est impossible qu'il soit pur, l'autorité ne se peut pas de l'injonction, car [cette autorité serait] sans fondement» (*k.* 46: *tataś ca puruṣābhāvāt sati vā śuddhyasambhavāt | nirmūlatvāt pramāṇatvaṃ codanāyāṃ na yujyate* ||).

incrée, soit il est sans valeur de vérité, soit il est faux. Comme on le voit, l'incréation ou autoposition prive le Veda de signification et de vérité, mais n'en exclut pas la fausseté. Censée garantir au Veda une fiabilité inconditionnée, l'*apauruṣeyatā* se révèle *contre-productive*.

L'*apauruṣeyatā* n'est pas seulement contre-productive; elle est encore parfaitement *inutile*. Même à concéder aux paroles védiques une relation originaire et incréée à l'invisible, l'homme ne peut connaître cette relation imperceptible, car la Mīmāṃsā le prive de tout accès au suprasensible. Les paroles védiques n'auront donc pour lui de signification que s'il la leur *impute* par convention.¹¹⁰ Or cette imputation étant d'origine humaine, elle réintroduit le risque de fausseté qu'était censée évacuer l'*apauruṣeyatā*. Les conséquences en sont dévastatrices pour la Mīmāṃsā: dans les rites, elle trouve le viatique vers le ciel; d'un Veda incrée, elle espère à la fois l'injonction à et la description vraie des rites. Mais si l'homme en est réduit à surimposer une signification à des paroles védiques sinon muettes, rien ne permet d'affirmer qu'il ne leur fait pas dire le contraire de ce qu'elles disent en réalité.¹¹¹ Dans cette hypothèse, le *yājñika* se fourvoie peut-être à exécuter des rites qui ne lui assureront aucun bénéfice et, au pire, lui vaudront des conséquences eschatologiques funestes. Rien ne permet d'exclure que l'injonction: «Que celui qui désire le ciel offre l'oblation au feu» (*agnihotram juhuyāt svargakāmaḥ*), ne signifie en vérité: «Que celui qui désire le ciel mange de la viande de chien» (*khādec chvamāṃsam*, PV I.318).

¹¹⁰ Voir par exemple PVSV 112,19–27.

¹¹¹ Voir surtout PV I.226 et PVSV 113,4–7, PV I.228cd–229ab et PVSV 114,10–22.

