L'inférence selon la Vedntaparibhs

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **41 (1987)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-146785

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

L'INFÉRENCE SELON LA *VEDĀNTAPARIBHĀṢĀ*

FERNAND BRUNNER

La *Vedāntaparibhāṣā* est un manuel advaïtin écrit vers le début du XVIIe siècle par Dharmarājādhvarīndra et édité en Inde une quinzaine de fois, le plus souvent avec un commentaire[1]. C'est dire qu'il jouit dans ce pays d'un certain prestige. Parmi les travaux de la même école, son originalité est d'accorder une grande place à la théorie de la connaissance, c'est-à-dire à l'étude des moyens de connaissance droite *(pramāṇa).* Dans son introduction, Dharmarāja cite son maître Śrīmat Veṅkaṭanātha, versé, dit-il, dans tous les *tantra,* et le maître de son maître, Nṛsiṃha, qui s'est illustré dans la lutte contre les partisans de la différence[2], c'est-à-dire les adversaires de la non-dualité. Il se présente lui-même comme l'auteur de commentaires sur des travaux des logiciens Gaṅgeśa et Śaśadhara et de l'advaïtin Padmapāda[3].

Son caractère de manuel ne fait pas de la *Vedāntaparibhāṣā* un ouvrage facile, parce qu'il va de pair avec un laconisme déconcertant pour nous. On a l'ambition d'apporter ici quelques-uns des éclaircissements que ce texte appelle[4]. La pensée de Dharmarāja se développe avec rigueur et les thèses dans lesquelles elle s'exprime appartiennent à une tradition de disputes parfois millénaire. On tentera de faire apparaître l'enchaînement des idées d'un paragraphe à l'autre et de montrer au lecteur non averti comment la doctrine de la *Vedāntaparibhāṣā,* loin d'être un îlot dans l'océan de la culture in-

1 Cf. Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophy,* Delhi, etc., 1970, repr. 1974, p. 295-296; 2nd revised ed., 1983, p. 390-391.

2 Il s'agit de Nṛsiṃhāśramin, auteur, entre autres ouvrages, du *Bhedadhikkāra.* Sauf dans son Introduction, Dharmarāja ne nomme personne. Il mentionne «le Gourou» (Prabhākara) dans le premier chapitre, mais non Rāmānuja quand il fait allusion à sa doctrine, ni aucun des auteurs du *nyāya,* qui constituent pourtant ses adversaires principaux. A la fin de son livre, il polémique surtout avec la *mīmāṃsā* sans lui donner son nom. Il fait allusion parfois sans les nommer davantage aux deux écoles advaïtines *vivaraṇa* (à laquelle il appartient) et *bhāmatī.* Il cite assez souvent les textes faisant autorité, surtout ceux de la *śruti.*

3 Cf. l'introduction à l'édition de S. S. Suryanarayana Sastri, citée dans la note suivante, p. XIII-XIV, et l'ouvrage de K. H. Potter mentionné dans la première note, p. 295 (p. 390). Voir aussi S. Jagadīśan, «Dharmarājādhwarin», *Journal of the Tanjore Sarasvati Mahal Library,* 16, 1 (1962), p. 1-5.

4 Nous avons fait notre profit des traductions anglaises et des notes fournies par A. Venis (*The Pandit,* Benares, 1882-1885), par S. S. Suryanarayana Sastri (Adyar, Madras, 1942, repr. 1971 et 1984) et par Swāmī Mādhavānanda (Calcutta, 1942, 4e éd. 1972).

dienne, est l'élément d'un réseau. Ce faisant, on propose ici le premier commentaire occidental d'un chapitre de ce texte.

A l'instar des autres philosophes, Dharmarāja expose la doctrine de l'inférence *(anumāna)* après celle de la perception *(pratyakṣa)*[5]. La perception est en effet le moyen de connaissance droite universellement admis, tandis que l'inférence est acceptée par toutes les écoles sauf une, celle des *cārvāka* qui ne reconnaissent que la connaissance sensible.

Dans le premier chapitre de la *Vedāntaparibhāṣā,* qui est consacré à la perception, on trouve déjà quelques allusions à l'inférence quand l'auteur précise la nature du *manas* et quand il établit que sa définition de la perception est exempte du défaut d'extension trop grande *(ativyāpti).* Dharmarāja est amené ainsi à expliquer certains cas de connaissance complexe, où l'un des éléments est perceptif et l'autre inféré, telle la conclusion du raisonnement, dont le sujet ne laisse pas d'être perçu, quoique le prédicat soit inféré. Cette question de la nature de la conclusion est signalée aux paragraphes 31, 39, 45 et 78 du premier chapitre et réapparaît au paragraphe 9 du chapitre traitant de l'inférence. A travers ces allusions du premier chapitre, se révèle le caractère essentiel de l'inférence: elle est un moyen de connaissance indirecte. Contrairement au perçu, il n'y a dans l'inféré nulle coïncidence locale de la modification *(vṛtti)* de l'organe interne avec la forme de l'objet. L'inexistence d'une telle rencontre caractérise le résultat de l'inférence: c'est parce qu'il n'y a pas de connaissance perceptive du feu sur la colline où l'on voit la fumée, qu'entre en fonction un autre moyen de connaissance, indirect celui-là, après la perception, et appelé pour cette raison *anumāna.*

Le chapitre consacré à l'inférence dans la *Vedāntaparibhāṣā* dépasse en longueur ceux qui traitent de la comparaison *(upamāna)* et de la postulation *(arthāpatti).* A son tour, il est dépassé par le chapitre relatif à la non-appréhension *(anupalabdhi)* et surtout par les chapitres sur la perception *(pratyakṣa)* et sur la tradition *(āgama).* Quant à l'ensemble de l'étude des moyens de connaissance droite, il occupe une large moitié du livre.

Le chapitre II qui traite de l'inférence comprend 29 paragraphes dans l'édition de Suryanarayana Sastri utilisée ici et se divise en deux parties: la première décrit l'inférence (§§ 1–16), la seconde fournit des applications de l'inférence à la métaphysique (§§ 17–29). Cette disposition est propre à notre chapitre: ailleurs, les considérations métaphysiques sont, ou bien mêlées à l'exposé du moyen de connaissance droite, ou bien absentes.

5 Cf. S. Kuppuswami Sastri, *A Primer of Indian Logic,* Madras, 1932, repr. 1961, p. 139–140. Pour comparer la doctrine indienne de l'inférence avec la logique occidentale, on lira I. M. Bochenski, *Formale Logik,* Freiburg, München, 1956.

La première partie du chapitre II peut se subdiviser comme suit:

1) Définition de l'inférence (§§ 1-3).

2) Discussion relative à la cause principale de l'inférence (§§ 4-9).

3) Définition du traversement *(vyāpti)* et conditions de la connaissance de celui-ci (§§ 10-11).

4) La forme de l'inférence (§§ 12-14).

5) L'inférence privée et l'inférence pour autrui (§§ 15-16).

Dans la seconde partie, l'auteur démontre à l'aide de l'inférence le caractère illusoire du monde. Il admet d'abord que la réalité non suprême ne comporte pas de degrés (§§ 17-19), puis il y distingue deux niveaux (§§ 20-29). L'énoncé de la doctrine est accompagné comme d'habitude de la réfutation des objections qu'elle soulève.

On trouvera ci-dessous le texte édité par S. S. Suryanarayana Sastri, notre traduction française et notre commentaire.

1. atha anumānaṃ nirūpyate. anumitikaraṇam anumānam.

1. *Voici maintenant en quoi consiste l'inférence. L'inférence est la cause prochaine de la connaissance inférée.*

Le terme de *karaṇa* désigne ici la cause particulière, propre, spécifique ou prochaine et par là principale. Il s'agit d'une cause efficiente, qui, toute proche de son effet, est moins l'agent de l'action que l'instrument dont il se sert, tel le bâton avec lequel le potier met en branle sa roue de pierre. *Karaṇa* se définit donc par opposition d'une part aux causes éloignées ou même universelles, et d'autre part à la cause matérielle du *sāṃkhya* et du *vedānta* et au sujet d'inhérence du *nyāya*[6].

Cette définition nominale de l'inférence est celle des logiciens. Les définitions nominales des autres moyens de connaissance droite, et celle de la connaissance droite elle-même, sont construites de la même façon.

2. anumitiś ca vyāptijñānatvena vyāptijñānajanyā. vyāptijñānānuvyavasāyādes tattvena tajjanyatvābhāvāt nānumititvam.

2. *La connaissance inférée est engendrée par la connaissance du traversement en tant que connaissance du traversement. La seconde connaissance,*

6 Sur la causalité dans le *nyāya,* on peut consulter le *Tarkasaṃgraha* d'Annaṃbhaṭṭa avec les commentaires de S. Kuppuswami Sastri (*A Primer of Indian Logic,* Madras, 1932, 3e éd. 1961, p. 146 et suiv.), de A. Foucher (*Le compendium des topiques,* Paris, 1949, p. 96 et suiv.) ou de G. Bhattacharya (*Tarkasaṃgrahadīpikā on Tarkasaṃgraha,* Calcutta, 1976, p. 186-188). Voir aussi Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa,* Delhi, etc., 1977, p. 54 et suiv.; B.K. Matilal, *Logic, Language and Reality,* Delhi, etc., 1985, p. 372 et suiv.

etc., de la connaissance inférée n'est pas engendrée par la connaissance du traversement comme telle; elle n'est donc pas une connaissance inférée.

Dans les paragraphes 2 et 3, l'auteur analyse la définition de l'inférence qu'il vient de donner. Il explique successivement le mot «connaissance inférée» (*anumiti,* § 2), puis l'expression «cause prochaine de la connaissance inférée» (*anumitikaraṇa,* § 3). Il fournit ainsi les éléments de la définition réelle de l'inférence.

C'est une question classique de se demander quelle est la cause prochaine de la connaissance inférée. En répondant que la connaissance inférée est engendrée par la connaissance du traversement *(vyāpti),* Dharmarāja s'écarte des logiciens, comme nous le verrons au paragraphe 4.

Le mot de *vyāpti* exprime l'idée de pénétration totale ou traversement d'une chose par une autre[7], en l'occurrence du moyen de preuve *(sādhana)* par la chose à prouver *(sādhya)* - par la cause ou raison *(hetu)* ou encore par le signe *(liṅga),* ces trois termes désignant la même fonction logique. Il s'agit de la relation constante qui est mise en œuvre par le raisonnement et qui est analogue à l'inclusion du moyen terme dans le grand terme chez Aristote et au «si..., alors» de la logique stoïcienne. Dharmarāja donnera sa théorie du traversement au paragraphe 10.

La deuxième partie du présent paragraphe apporte une précision destinée à écarter l'accusation d'extension trop grande. L'objection implicite est la suivante: la connaissance du traversement engendre une connaissance de seconde intention *(anuvyavasāya),* c'est-à-dire une connaissance de la forme: «je connais que je connais le traversement»[8]. Le mot *ādi* (etc.) évoque d'autres effets de la connaissance du traversement: le souvenir de cette connaissance, par exemple, ou encore une connaissance relevant du moyen de connaissance droite «parole» *(śabda),* ou «tradition» *(āgama),* quand une personne communique à une autre la connaissance du traversement[9]. Ces

7 Le mot anglais *pervasion* signifie fort bien cette idée. Sa transposition en français ne serait pas immédiatement intelligible, pas plus que le néologisme «perméation». C'est pourquoi nous avons retenu «traversement» sans en être entièrement satisfait. Il s'agit de l'extension d'une chose à travers la totalité de l'autre.

8 Quand ce n'est pas nécessaire, Dharmarāja ne prend pas la peine de préciser la position de l'*advaita* face au *nyāya.* Les deux écoles divergent sur la question de la connaissance réfléchie ou connaissance de la connaissance. Cf. à ce sujet D.M. Datta, *The Six Ways of Knowing,* 1932, 2e éd. Calcutta, 1960, p. 134-141; S. Satprakāshānanda, *Methods of Knowledge,* 1965, p. 110-112; D.N. Sastri, *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga School (Critique of Indian Realism),* Delhi, Varanasi, 1964, rééd. 1976, p. 472-477.

9 Cf. Rāmakṛṣṇādhvarin's *Śikhāmaṇi,* Bombay, 1901, p. 163, et la note de A. Venis, *ad loc.*

différents savoirs issus de la connaissance du traversement ne sont pas des connaissances inférées. Donc la définition de la connaissance inférée est trop large.

Réponse. La connaissance du traversement engendre en effet divers types de connaissance non inférée, mais elle ne le fait pas en tant que connaissance du traversement. Le contenu de cette connaissance, le traversement, ne joue aucun rôle dans ces savoirs dérivés. Au contraire, nous sommes en présence d'une connaissance inférée quand la connaissance du traversement engendre un raisonnement, c'est-à-dire s'exerce comme connaissance du traversement en mettant en jeu cette relation constante pour passer d'une connaissance perceptive à une connaissance inférée.

3. anumitikaraṇaṃ ca vyāptijñānam. tatsaṃskāro 'vāntaravyāpāraḥ.

3. *La cause prochaine de la connaissance inférée est la connaissance du traversement. L'engramme de celle-ci est l'opération intermédiaire.*

Cette définition résulte du paragraphe précédent, puisque la connaissance inférée y était définie comme engendrée par la connaissance du traversement: «être engendré par» signifie «avoir pour cause prochaine». Et puisque la cause prochaine de la connaissance inférée est l'inférence (§ 1), nous voyons que l'inférence est la connaissance du traversement. Il faut donc entendre par inférence *(anumāna)* non pas le passage d'un savoir donné à celui qui en résulte, mais le moyen qui rend possible ce passage. Le savoir donné est par exemple la fumée sur la colline; le moyen de connaissance droite «inférence» est la connaissance du traversement, c'est-à-dire de la relation constante qui relie la fumée au feu, car c'est par elle que je passe de la connaissance donnée à la conclusion inférée: «il y a du feu sur la colline». Cet exemple traditionnel n'apparaîtra qu'au paragraphe 8.

Dans la seconde phrase du paragraphe, l'auteur pose que l'engramme *(saṃskāra)* de la connaissance du traversement, c'est-à-dire l'impression laissée dans l'organe interne par cette connaissance, est aussi un des éléments de la causalité de la connaissance inférée: c'est par l'intermédiaire d'une activité *(vyāpāra)* que s'exerce la cause prochaine, comme c'est par le moyen du mouvement de la roue, selon l'exemple classique, que le bâton du potier produit son effet[10]. En se prononçant ainsi sur la nature de la cause prochaine de la connaissance inférée et sur l'opération intermédiaire, Dharmarāja choisit un chemin qui n'est pas celui de tous, comme il le fait connaître dans le paragraphe suivant.

10 Voir plus haut le commentaire du § 1 et la note 6.

4. na tu tṛtīyaliṅgaparāmarśo 'numitau karaṇam; tasyānumitihetutvāsiddhyā tatkāraṇatvasya dūranirastatvāt.

4. *Mais la considération du signe pour la troisième fois n'est pas la cause prochaine de la connaissance inférée. Sa qualité de cause de la connaissance inférée n'étant pas établie, il est tout à fait exclu qu'elle en soit la cause prochaine.*

Ce paragraphe polémique est dirigé contre les nouveaux *naiyāyika* pour qui la cause prochaine en question est la considération *(parāmarśa)* ou troisième connaissance du signe, c'est-à-dire du moyen de preuve. La considération est définie par eux: *vyāptiviśiṣṭapakṣadharmatājñāna* ou «connaissance du sujet comme possédant une propriété, connaissance qualifiée par le traversement». Le sujet est par exemple la colline, sa propriété, la fumée, et le traversement, la concomitance constante de la fumée et du feu. La première connaissance du signe ou moyen de preuve est solidaire de la connaissance du traversement; la deuxième est la connaissance actuelle du moyen de preuve; la troisième est la synthèse de ces deux premières connaissances, celle qui relie le moyen de preuve actuellement perçu au traversement[11]. Ces trois connaissances du signe ne se confondent pas, car la première concerne toutes les fumées dans leur relation à tous les feux; la deuxième est la connaissance d'une fumée déterminée; la troisième consiste à reconnaître dans cette dernière fumée un cas particulier de la règle générale qui relie toutes les fumées à tous les feux.

Pour Dharmarāja, la considération n'a pas valeur de cause *(hetu),* parce qu'il peut y avoir connaissance inférée sans cette connaissance complexe qu'est la considération. Dans ces conditions, la considération ne sera pas cette cause prochaine ou principale que requiert la connaissance inférée comme tout autre effet. Il faut ajouter qu'elle ne sera pas davantage l'opération intermédiaire, car celle-ci, comme la cause prochaine, appartient au genre de la cause.

Pour le *nyāya* ancien, la cause prochaine de la connaissance inférée est la connaissance du signe ou moyen de preuve, et il n'y a pas d'activité intermédiaire; plus tard, elle est la connaissance du traversement, et la considération est l'activité intermédiaire. Le nouveau *nyāya,* lui, tient que la cause prochaine est la considération agissant de façon directe, c'est-à-dire sans opération intermédiaire. Ces positions ne sont pas les seules à avoir trouvé des défenseurs[12]. On peut dire que Dharmarāja modifie la doctrine du *nyāya*

11 Cf. *Śikhāmaṇi,* p. 165-166; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiçeṣika Systems,* Oxford, 1921, New Delhi, 1977, p. 112-113.

12 Cf. *Śikhāmaṇi,* p. 164-166; A. B. Keith, *op. cit.,* p. 113-115.

ancien: il admet avec lui que la cause prochaine est la connaissance du traversement, mais il s'éloigne de lui en concevant autrement l'opération intermédiaire. Ce faisant, il transforme profondément les vues du *nyāya:* l'inférence n'a pas besoin de la considération, car la connaissance du traversement, par le moyen de son engramme ou enregistrement inconscient, produit la connaissance inférée sans passer par le stade de la considération, de sorte que la théorie de la cause du raisonnement peut laisser de côté la proposition liant devant la pensée les trois termes qu'il met en rapport.

Ces discussions sur la cause véritable de la connaissance inférée relèvent moins de la logique à proprement parler que de la philosophie et de la psychologie de la logique.

Le rôle que Dharmarāja accorde à l'engramme entraîne de la part des *naiyāyika* les objections qui donnent lieu aux trois paragraphes suivants.

5. na ca saṃskārajanyatvenānumiteḥ smṛtitvāpattiḥ. smṛtiprāgabhāvajanyatvasya saṃskāramātrajanyatvasya vā smṛtitvaprayojanakatayā saṃskāradhvaṃsasādhāraṇasaṃskārajanyatvasya tadaprayojakatvāt.

5. *Il ne suit pas non plus de sa génération par l'engramme que la connaissance inférée ait la nature du souvenir. Car ce qu'on entend par souvenir ayant pour caractère déterminant d'être engendré par la non-existence antérieure du souvenir ou par l'engramme seulement, le fait d'être engendré par l'engramme, qui convient aussi à la destruction de l'engramme, n'est pas le caractère déterminant de ce qu'on entend par souvenir.*

L'objection consiste à soutenir que, si le dernier anneau de la chaîne causale produisant la connaissance inférée est l'engramme du traversement, alors la connaissance inférée est un souvenir et non pas une connaissance nouvelle comme doit l'être l'objet de tout moyen de connaissance valide. Dharmarāja accepte cette objection en ce sens que pour lui la connaissance inférée ne saurait être assimilée à un souvenir. Au début de la *Vedāntaparibhāṣā,* en effet, il a tranché la question classique de la valeur épistémologique du souvenir en posant que la connaissance valide doit avoir un objet non encore connu *(anadhigata)* et non infirmé *(abādhita)*[13]. Il importe donc qu'il montre maintenant que sa thèse concernant le rôle de l'engramme dans l'inférence n'entraîne pas la conséquence incriminée.

L'auteur procède en se demandant quel est le caractère déterminant du souvenir. Il admet avec le *nyāya* que la non-existence antérieure à l'existence d'une chose est une des causes de l'existence de cette chose, comme son existence est une des causes de sa non-existence postérieure. Il définit donc le

13 Introd., § 4. Cf. Matilal, *Logic, Language and Reality,* p. 262 et suiv.

souvenir en disant qu'il est engendré par sa non-existence antérieure ou par l'engramme, ces deux causes ne s'excluant pas, puisque dans l'engramme le souvenir n'existe pas encore.

Mais il ajoute qu'il n'est pas caractéristique du souvenir d'être l'effet de l'engramme: ce trait convient aussi à l'oubli, c'est-à-dire à la destruction de l'engramme, puisque toute destruction ou non-existence postérieure compte parmi ses causes l'existence antérieure de ce qui est détruit. L'existence de l'engramme ou la non-existence antérieure du souvenir, qui produit le souvenir, est donc l'une des causes de la non-existence postérieure de l'engramme, c'est-à-dire de l'oubli. L'engramme en tant qu'engramme produit le souvenir, en tant que condition de sa propre non-existence, il produit l'oubli. Mais si l'oubli lui aussi est engendré par l'engramme, il ne l'est pas par l'engramme *seul;* il l'est encore par le défaut d'attention, le défaut de répétition du souvenir, etc.[14]. On doit donc définir le souvenir en le disant engendré par l'engramme *seul,* contrairement à l'oubli. Dans ces conditions, l'objection tombe, puisqu'on pourra distinguer la connaissance inférée du souvenir: la connaissance inférée est engendrée par l'engramme *plus* quelque chose, à savoir la connaissance du moyen de preuve; elle a beau être engendrée par l'engramme, elle n'est pas un souvenir[15]. La conclusion qui pose la chose à prouver dans le sujet en vertu de l'engramme de la connaissance du traversement est une connaissance valide.

6. na ca yatra vyāptismaraṇād anumitiḥ tatra kathaṃ saṃskāro hetur iti vācyam; vyāptismṛtisthale 'pi tatsaṃskārasyaivānumitihetutvāt. na hi smṛteḥ saṃskāranāśakatvaniyamaḥ, smṛtidhārādarśanāt.

6. *On ne demandera pas non plus comment l'engramme peut être cause chaque fois que la connaissance inférée est due au souvenir du traversement. En effet, même dans le cas du souvenir du traversement, c'est seulement l'engramme de celui-ci qui est la cause de la connaissance inférée. Il n'y a pas de règle qui impose d'admettre que le souvenir détruit l'engramme, puisqu'on observe le flux du souvenir.*

Nouvelle objection. L'engramme est détruit dans le souvenir qu'il a produit[16]. Donc, au moment où la connaissance de l'engramme est remémorée, c'est le souvenir et non l'engramme qui cause la connaissance inférée.

14 Cf. J. Sinha, *Indian Psychology. Cognition,* vol. 1, 2e éd. Calcutta, 1958, p. 389 et suiv.

15 Inférence et souvenir: la réponse de Dharmarāja est celle de Kumārila Bhaṭṭa. Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* vol. 1, Cambridge, 1922 et rééd., p. 347.

16 C'est la thèse des nouveaux *naiyāyika.* Cf. *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy* by Mahāmahopādhyāya Bhīmācārya Jhalakīkar, revised, Poona, 1978, *s.v. smṛti.*

Si celle-ci est produite par le souvenir, elle ne l'est pas par l'engramme, puisque dans le souvenir, il n'y a plus d'engramme.

Réponse. Il est inexact que l'engramme soit détruit par le souvenir qu'il engendre. Le flux de souvenir *(smṛtidhārā)* que l'auteur évoque pour défendre sa thèse rappelle le flux de connaissance dont il était question au § 5 de l'introduction. Il s'agissait là d'une connaissance d'une certaine durée par opposition à une connaissance découpée en tranches instantanées. On admettra donc que le flux de souvenir désigne aussi la durée continue du souvenir et que l'argument de Dharmarāja est le suivant: si l'engramme était détruit dans la production du souvenir, celui-ci ne durerait qu'un instant, alors que nous voyons qu'il peut se prolonger.

7. na cānudbuddhasaṃskārād apy anumityāpattiḥ, tadudbodhasyāpi sahakāritvāt.

7. *La connaissance inférée ne saurait naître non plus d'un engramme non réveillé, car son réveil est une cause auxiliaire.*

L'objection sous-entendue consiste à demander comment l'engramme dans sa torpeur peut donner naissance à la connaissance inférée. La réponse précise que, pour exercer son action, l'engramme doit être réveillé et que son réveil fait partie du complexe causal de la connaissance inférée, à titre cette fois de cause auxiliaire *(sahakārin).*

Il faut comprendre que le réveil de l'engramme et le souvenir ne sont pas la même chose. Dans le paragraphe précédent, Dharmarāja a traité du cas où le raisonnement va de pair avec le souvenir de la connaissance du traversement; mais il peut se faire, selon lui, que la conclusion soit atteinte sans que la connaissance du traversement soit appelée devant la conscience: il suffit alors du réveil secret de l'engramme. Il convient donc de distinguer les états suivants de la connaissance du traversement: 1) la possession consciente de cette connaissance; 2) l'engramme inconscient de cette connaissance; 3) le réveil inconscient de cet engramme; 4) le souvenir conscient de la connaissance du traversement. Pour le *nyāya,* ce souvenir est nécessaire à la production de la connaissance inférée. Le simple éveil de l'engramme, sans souvenir conscient, suffit à Dharmarāja. Devant une colline qui fume, nous concluons aussitôt qu'elle flambe. Cette théorie relève évidemment de la psychologie plutôt que de la logique.

8. evaṃ ca 'ayaṃ dhūmavān' iti pakṣadharmatājñāne 'dhūmo vahnivyāpyaḥ' ity anubhavāhitasaṃskārodbodhe ca sati 'vahnimān' ity anumitir bhavati. na tu madhye vyāptismaraṇaṃ tajjanyaṃ 'vahnivyāpyadhūmavān ayam' ityādi viśeṣaṇaviśiṣṭajñānaṃ vā hetutvena kalpanīyam; gauravāt, mānābhāvāc ca.

8. *Ainsi, quand il y a connaissance de la détermination du sujet: «ceci a de la fumée», et que s'éveille l'engramme produit par l'expérience: «la fumée est traversée par le feu», naît la connaissance inférée: «ceci a du feu». Mais on ne doit admettre à titre de causes intermédiaires ni le souvenir du traversement, ni ce qu'il engendre, à savoir une connaissance qualifiée telle que*[17]*: «ceci a de la fumée traversée par le feu», car ce serait chose superflue et sans fondement.*

L'auteur résume sa position face au *nyāya* sur la question de la cause principale ou prochaine de la connaissance inférée. Celle-ci ne requiert que deux conditions: 1) la connaissance du sujet déterminé par une certaine propriété *(pakṣadharmatājñāna);* 2) le réveil de l'engramme de la connaissance du traversement *(vyāpti).* Ce réveil, nous le savons, n'est pas le souvenir; il n'engendre donc pas la considération *(parāmarśa)* du moyen de preuve pour la troisième fois (§ 4). La pensée, pour conclure, n'a pas besoin d'affecter d'une relation de concomitance constante la connaissance qu'elle a de la détermination du sujet par une certaine propriété. Le passage de la colline fumante à la colline brûlante se fait en elle de façon automatique par l'action inconsciente de l'engramme réveillé par la vision de la fumée. Le *nyāya* est d'accord avec la première condition, mais il lui ajoute précisément ce que Dharmarāja exclut, à savoir le souvenir de la connaissance du traversement et la considération simultanée des trois termes du raisonnement.

Comme nous le verrons au paragraphe 15, l'inférence ici décrite s'appelle «inférence pour soi». Le *nyāya* entend par là autre chose, puisqu'il lui faut, même dans l'inférence pour soi, l'explication de la connaissance du traversement dans le souvenir et la reconnaissance de la présence simultanée des trois termes du raisonnement, sujet, moyen de preuve et chose à prouver.

9. tac ca vyāptijñānaṃ vahniviṣayakajñānāṃśe eva karaṇam, na tu parvataviṣayajñānāṃśe, iti 'parvato vahnimān' iti jñānasya vahnyaṃśa evānumititvam, na parvatāṃśe; tadaṃśe pratyakṣatvasyopapāditatvāt.

9. *Cette connaissance du traversement est cause prochaine quant à la seule partie de la connaissance dont l'objet est le feu, et non quant à la partie dont l'objet est la colline. Ainsi, la connaissance: «la colline a du feu» est de nature inférentielle quant au feu seulement et non quant à la colline. On a montré en effet qu'en ce qui concerne la colline, il s'agit d'une perception.*

17 Dans le texte publié par Suryanarayana Sastri, nous avons laissé tomber *viśeṣaṇa* dans *viśeṣaṇaviśiṣṭajñānam.* Ce mot figure cependant dans le *Śikhāmaṇi,* mais ni chez Venis ni chez Mādhavānanda. Suryanarayana Sastri traduit: *a cognition of what is qualified by a qualification [i.e. a complex cognition].*

Autre question classique en philosophie indienne[18]. La thèse énoncée ici apparaît déjà, nous l'avons signalé, dans le chapitre consacré à la perception. Dharmarāja ne pense pas que la rencontre du sujet et de la chose à prouver se formule dans une proposition relevant en bloc de l'inférence. Au contraire, pour le *nyāya,* l'objet de l'inférence n'est pas le feu, mais la colline en feu. Certes, nous commençons par percevoir la colline et sa fumée, mais ces perceptions conduisent, par le souvenir du traversement et la considération *(parāmarśa),* à une proposition tout entière inférée. En se désolidarisant du *nyāya* sur ce point, notre auteur manifeste sa volonté de fidélité à l'expérience perceptive. Il est donc obligé d'admettre que les deux termes que joint l'inférence relèvent de deux moyens différents de connaissance valide. Dans le chapitre premier, il déclare ne pas voir de mal à cela et il cite un autre cas de connaissance à la fois immédiate et médiate, celui du bois de santal vu de loin et jugé cependant parfumé[19]. On sait que le *nyāya* fait de ce jugement non pas le résultat d'une inférence – ce qui associerait deux moyens de connaissance droite –, mais celui d'une perception, d'une façon un peu compliquée il est vrai.

Mais *nyāya* et *vedānta* n'en défendent pas moins un même type de logique, analogue à la logique des prédicats plutôt qu'à celle des propositions. Cette logique demeure différente de celle d'Aristote en ceci que le moteur du syllogisme aristotélicien est la relation de généralité plus ou moins grande reconnue entre deux concepts, alors que le traversement indien concerne la relation de deux événements.

10. vyāptiś ca aśeṣasādhanāśrayāśritasādhyasāmānādhikaraṇyarūpā.

10. *Le traversement consiste dans le fait d'avoir un substrat commun avec une chose à prouver résidant dans tous les supports du moyen de preuve sans exception.*

Avec la définition du traversement, on aborde une nouvelle division de la première partie de ce chapitre.

C'est du moyen de preuve que Dharmarāja entend parler quand il mentionne le fait d'avoir un substrat commun *(sāmānādhikaraṇya)* avec la chose à prouver. Quand le moyen de preuve existe quelque part, la chose à prouver y existera aussi. C'est ce que traversement veut dire: il y a co-présence, co-

18 Cf. H.N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools. A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the Early Logic of other Schools,* Oxford, 1930, New Delhi, 1976, p. 263 et suiv.; B.K. Matilal, *Logic, Language and Reality,* p. 58 et suiv.

19 § 39–40.

occurrence, co-location du moyen de preuve et de la chose à prouver[20], mais selon un ordre unique, car là où il y a la chose à prouver, il n'y a pas nécessairement le moyen de preuve.

La chose à prouver n'est pas par hasard en co-occurrence avec le moyen de preuve; elle l'est toujours. La nature du sujet où se réalise cette concomitance n'intervient en aucune façon. Par conséquent, les caractères du traversement sont la nécessité et l'universalité: partout où le moyen de preuve existe, la chose à prouver l'accompagne invariablement.

Le *nyāya* fournit des définitions plus complexes du traversement en recourant à de doubles négations. Ces raffinements sont destinés à éliminer toute ambiguïté et impliquent des vues étrangères à Dharmarāja quand ils font intervenir des relations d'absence à absence[21]. Nous reviendrons bientôt sur ce point.

La notion de co-location est caractéristique de la logique indienne. La symbolisation de cette logique doit en tenir compte, ce que ne fait pas notre formule de la logique des prédicats:

$$(x)\ (ax \supset bx),$$

«*pour tout x,* si *x* est un *a,* alors *x* est un *b*». C'est pourquoi J.F. Staal a proposé d'exprimer par A par exemple la relation de «présence dans» et d'écrire le traversement comme suit *(h* signifiant *hetu,* et *s, sādhya):*

$$(x)\ (\mathrm{A}\ (h, x) \supset \mathrm{A}\ (s, x)),$$

ce qui se lit: «pour tout *x,* si le moyen de preuve *(hetu)* est présent en *x,* alors la chose à prouver *(sādhya)* est présente en *x*[22].

11. sā ca vyabhicārājñāne sati sahacāradarśanena gṛhyate. tac ca sahacāradarśanaṃ bhūyodarśanaṃ sakṛddarśanaṃ veti viśeṣo nādaraṇīyaḥ, sahacāradarśanasyaiva prayojakatvāt.

20 A.K. Mukerjea («The definition of pervasion [vyāpti] in navya-nyāya», dans *Journal of Indian Philosophy,* 4 [1976], p. 8–9) propose *equilocate* et *equilocation* pour traduire *samānādhikaraṇa* et *sāmānādhikaraṇya.*

21 Cf. S.Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern Schools),* Calcutta, 1921 et rééd. Delhi, 1970, etc., p. 421–426; D.H.H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic,* Cambridge Mass., etc., 1951; C. Goekoop, *The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi, Gaṅgeśa's Anumitinirūpaṇa and Vyāptivāda* with Introduction, Translation and Commentary, Dordrecht, 1967 (Thèse); K. Bhattacharya, «Sur un passage difficile de la *Siddhāntalakṣaṇa-Jāgadīśī*», dans *Journal asiatique,* 264 (1976), p. 57 et suiv.; K. Chakroborty, «Definitions of *vyāpti* (pervasion) in Navyanyāya: a critical survey», dans *Journal of Indian Philosophy,* 5 (1977–1978), p. 209 et suiv.

22 «The Concept of *pakṣa* in Indian Logic», *Journal of Indian Philosophy,* 2 (1972–1974), p. 156–166; cf. Matilal, *Logic, Language and Reality,* p. 112–114, 167–169.

11. *Le traversement est saisi par l'observation de la concomitance, lorsqu'il n'y a connaissance d'aucune irrégularité. Cette observation de la concomitance est-elle répétée ou unique? Il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette différence, car le facteur décisif est simplement l'observation de la concomitance.*

Après avoir donné la définition du traversement, Dharmarāja rencontre naturellement la question de savoir comment on acquiert la connaissance de cette relation. Il déclare qu'il y a connaissance du traversement lorsqu'on ne peut citer aucun contre-exemple, ce qui rappelle la non-infirmation ou non-contradiction, présentée au début de la *Vedāntaparibhāṣā* comme une des caractéristiques de la connaissance valide. Il soutient aussi que la question est oiseuse de savoir s'il est possible ou non d'acquérir la connaissance d'une concomitance constante en n'ayant d'elle qu'une seule perception: il suffit, selon lui, de mentionner l'«observation de la concomitance».

Le *Mānameyodaya,* un manuel de la *mīmāṃsā* à peu près contemporain de la *Vedāntaparibhāṣā,* atteste que la thèse de l'observation unique est celle des disciples de Prabhākara, tandis que celle des observations répétées appartient aux partisans de Kumārila Bhaṭṭa[23]. Les *mīmāṃsaka* ne s'entendent donc point sur cette question. Les avis des *naiyāyika* divergent aussi. La position de Dharmarāja, qui consiste à traiter comme non pertinente l'alternative proposée, se rencontre déjà chez Gaṅgeśa, le fondateur du nouveau *nyāya.* Pour ce philosophe, comme pour Dharmarāja, deux conditions sont nécessaires pour apercevoir la concomitance: 1) la vue de cette concomitance, quel que soit le nombre de cas observés; 2) la non-connaissance d'irrégularités *(vyabhicāra),* c'est-à-dire de cas où le *hetu* n'est pas suivi du *sādhya*[24].

La condition indienne de non-infirmation n'est pas ouverte à l'infini, comme notre «jusqu'à plus ample informé». En effet, s'il devait y avoir falsification, on le saurait d'une manière ou d'une autre, mais on n'a aucune connaissance de cette sorte. Le raisonnement par l'absurde *(tarka)* ou l'évidence elle-même mettent le doute en fuite. Donc, notre savoir non falsifié est valide.

23 *Mānameyodaya of Nārāyaṇa,* ed. C. Kunhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri, Madras, 1933, 2nd ed. 1975, ch. 3, § 10–11, p. 34–35.

24 Cf. M. Gangopadhyay, «Gaṅgeśa on vyāptigraha; the means for the ascertainment of invariable concomitance», dans *Journal of Indian Philosophy,* 3 (1975), p. 204. La plupart des ouvrages qui concernent la logique indienne touchent cette question disputée. A ceux que nous avons déjà cités, ajoutons C. D. Bijalwan, *Indian Theory of Knowledge,* New Delhi, 1977, p. 152–163.

Il faut noter d'autre part que ce n'est pas la connaissance des cas particuliers comme tels qui engendre la connaissance de la concomitance constante - comment l'individuel aurait-il une portée universelle ou comment finira-t-on jamais d'énumérer les cas individuels? -, c'est la connaissance de la concomitance elle-même. Mais de quelle façon?

Pour le *nyāya,* nous affirmons la liaison de telle fumée avec tel feu, parce que nous avons la connaissance de toutes les fumées et de tous les feux. Cette connaissance, normalement impossible, s'obtient par une voie non ordinaire *(alaukika)* grâce à la connaissance que nous avons de l'idée générale qui est en relation d'inhérence avec tous les individus: en connaissant l'individu, on connaît la généralité qui inhère en lui et, par elle, de façon supranormale, tous les individus dans laquelle elle inhère. Le *nyāya* fonde donc l'induction sur une énumération complète[25].

Dharmarāja, comme la *mīmāṃsā,* ne professe pas cette doctrine. Sa pensée semble être la suivante. Si l'expérience non infirmée d'un seul cas de fumée accompagnée de feu peut permettre d'atteindre la connaissance de la liaison constante entre la fumée et le feu, c'est qu'elle enveloppe la notion générale de la fumée et du feu. La lecture du chapitre premier de la *Vedāntaparibhāṣā* montre que son auteur admet l'existence des idées générales, mais non pas au sens que leur donnent les logiciens. Au lieu d'être une réalité éternelle en relation d'inhérence inséparable *(samavāya)* avec les individus, l'idée générale selon l'*advaita* entretient avec les individus une relation d'identité *(tādātmya)*[26]. La connaissance du traversement fournie par les premières expériences, ou même par la première expérience, se fonde sur la dimension d'universalité que comprend la réalité individuelle. Ainsi l'idée générale est interprétée en compréhension au lieu de l'être en extension, et la concomitance constante se lit dans l'idée générale qui ne fait qu'un avec cette chose individuelle qu'est le moyen de preuve, pourvu qu'elle ait été aperçue en un ou plusieurs autres individus au commencement de l'expérience et pourvu que cette connaissance n'ait jamais été infirmée[27].

Cette différence entre le *nyāya* d'une part et l'*advaita* et la *mīmāṃsā* d'autre part explique certainement l'avis de Dharmarāja sur la cause principale de l'inférence, tel qu'il ressort des paragraphes précédents. Pour le *nyāya* en effet le traversement s'ajoute du dehors au moyen de preuve en vertu

25 R. R. Dravid, *The Problem of Universals in Indian Philosophy,* Delhi, etc., ch. VII; K. Chakrabarti, «The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals», dans *Journal of Indian Philosophy,* 3 (1975), p. 363 et suiv.

26 Ch. I, § 36 et 57.

27 Cf. Kuppuswami, *A Primer,* p. 194 et suiv.; Datta, *Six Ways,* p. 209-210.

de l'inhérence en celui-ci de l'idée générale; il faut donc une proposition spéciale pour exprimer cette conjonction qui apparaît alors comme le moteur du raisonnement. Pour l'*advaita* au contraire, le traversement est une propriété générale du moyen de preuve, et la connaissance de cette propriété est la cause véritable de l'inférence. La connaissance du traversement une fois acquise, la fumée perçue la signifie par elle-même et le fait si bien que cette connaissance peut demeurer implicite. La considération *(parāmarśa)* est donc superflue: Il suffit de percevoir l'individu qu'est le moyen de preuve et de connaître à l'avance la propriété générale de relation dont un individu de ce genre est toujours doué.

S'il en est bien ainsi, la conception que Dharmarāja se fait de l'inférence n'est pas seulement une simplification de celle du *nyāya:* elle résulte d'une théorie de la connaissance différente de celle de cette école.

Quoi qu'il en soit de cette interprétation de la pensée de Dharmarāja, il faut relever que l'Inde a rencontré comme l'Occident le problème de l'induction et qu'elle s'est intéressée aussi bien aux conditions de rationalité du jugement inductif qu'à l'étude des règles pratiques de sa découverte[28].

12. tac cānumānam anvayirūpam eva, na tu kevalānvayi. sarvasyāpi dharmasyāsmanmate brahmaniṣṭhātyantābhāvapratiyogitvenātyantābhāvāpratiyogisādhyakatvarūpakevalānvayitvasyāsiddheḥ.

12. *Cette inférence a la forme de la co-présence seulement, mais non de la co-présence pure, car, selon notre conception, tout attribut étant l'opposé de la non-existence absolue demeurant dans le Brahman, la forme de la co-présence pure, dans laquelle la chose à prouver n'est pas l'opposé de la non-existence absolue, n'a pas de fondement.*

Trois paragraphes sont consacrés maintenant à la différence des formes logiques de l'inférence. Le *nyāya* l'affirme, Dharmarāja la nie. Le *nyāya* en effet distingue trois sortes de traversements, celui qui peut prendre la forme de la co-présence ou de la co-absence, celui qui n'a que la forme de la co-présence et celui qui n'a que la forme de la co-absence. Dans le premier cas, le traversement, qui s'exprime de façon positive ou négative, a pour exemple «là où il y a de la fumée, il y a du feu» et «là où il n'y a pas de feu, il n'y a pas de fumée». La présence du feu contient celle de la fumée, l'absence de la fumée contient celle du feu, mais les réciproques de ces propositions sont fausses.

Dans le deuxième cas, il s'agit de co-présence ou d'affirmation seulement. Quand on dit par exemple que le pot est nommable parce qu'il est

28 Cf. K. Chakrabarty, «Determination of universal concomitance», dans *Journal of Indian Philosophy,* 5 (1978), p. 295 et suiv.; Potter, *Encyclopedia, Nyāya-Vaiśeṣika,* p. 203–206.

connaissable, on se réfère au traversement «tout ce qui est connaissable est nommable» ou «partout où il y a connaissabilité, il y a nommabilité»[29]. Si l'on admet que toute chose est connaissable, la formulation négative de ce traversement est impossible; on ne dira pas: «tout ce qui n'est pas nommable n'est pas connaissable».

Dans le troisième cas, il s'agit de co-absence seulement. L'exemple habituel se réfère à la terre qui a pour caractéristique exclusive d'être odorante, ce qu'on exprime en disant que «tout ce qui ne diffère pas des choses autres (que la terre) n'a pas d'odeur».

Il apparaît ainsi que dans le premier cas, il existe des exemples positifs et des exemples négatifs, c'est-à-dire d'autres sujets où observer le traversement (des co-sujets ou *sapakṣa*) et d'autres sujets encore où ne s'observe jamais ce traversement (ce sont les *vipakṣa*), par exemple le lac sur lequel il n'y jamais de feu. Dans le deuxième cas, il n'existe que des exemples positifs, il n'y a que des co-sujets, puisque de tout il y a connaissabilité et par conséquent nommabilité. Enfin, dans le troisième cas il n'y a que des cas contraires, en ce sens, par exemple, qu'aucun sujet, sauf la terre, n'est odorant, comme le veut la physique indienne.

La logique occidentale n'a pas opéré cette distinction pourtant fort claire entre les formes du raisonnement. Car si la chose à prouver est partout présente, la démonstration n'a pas de raison d'être. Elle n'en a pas davantage si la chose à prouver n'existe qu'à un seul endroit. Quoi qu'il en soit, dans le premier type d'inférence, on admet les implications

$$h \supset s \text{ et } \sim s \supset \sim h,$$

ce qui correspond à la loi de contraposition: $(h \supset s)\ (\sim s \supset \sim h)$. Dans le deuxième cas, on admet seulement: $h \supset s$, et dans le troisième cas n'est valable que: $\sim s \supset \sim h$.

Dans le paragraphe 12, Dharmarāja rejette la forme purement affirmative de l'inférence, car il lui est impossible d'admettre la présence universelle d'une détermination quelconque. En *advaita* en effet il faut nier du Brahman toute détermination; donc aucune détermination ne s'affirme absolument, puisqu'il y aura toujours un substrat au moins qui ne pourra la recevoir, à savoir le Brahman. La métaphysique impose ainsi sa loi à la logique.

La non-existence absolue *(atyantābhāva)* dont il s'agit dans ce paragraphe s'oppose aux deux autres sortes de non-existence que nous avons rencontrées dans le paragraphe 5 et qui sont aussi des notions venues du *nyāya:* la non-existence antérieure *(prāgabhāva)* et la non-existence postérieure

29 Cf. J. L. Shay, «The *nyāya* on Existence, Knowability and Nameability», dans *Journal of Indian Philosophy,* 5 (1977-1978), p. 255 et suiv.

(pradhvaṃsābhāva). L'opposé ou la contrepartie *(pratiyogin)* de la non-existence absolue à un endroit est la chose même dont on dit qu'elle n'existe pas à cet endroit. Le monde tout entier est l'opposé de sa propre non-existence absolue dans le Brahman.

13. nāpy anumānasya vyatirekarūpatvam; sādhyābhāve sādhanābhāva-nirūpitavyāptijñānasya sādhanena sādhyānumitāv anupayogāt. kathaṃ tarhi dhūmādāv anvayavyāptim aviduṣo 'pi vyatirekavyāptijñānād anumitiḥ? arthāpattipramāṇād iti vakṣyāmaḥ.

13. *L'inférence n'a pas non plus la forme de la co-absence. En effet, quand on infère la chose à prouver du moyen de preuve, on n'a nul besoin de la connaissance du traversement qui consiste dans la non-existence du moyen de preuve là où réside la non-existence de la chose à prouver. Comment alors celui qui ignore le traversement par co-présence de la fumée, etc., aura-t-il un savoir inféré grâce à la connaissance du traversement par co-absence? C'est, dirons-nous, en vertu du moyen de connaissance valide «postulation».*

Dharmarāja n'accepte donc pas non plus la forme négative de l'inférence. Il la considère comme inutile: la forme positive se suffit à elle-même. Cependant, il arrive qu'on ne connaisse pas le traversement positif qui fonde la forme positive de l'inférence. On procédera alors par la voie négative, en allant de la non-existence de la chose à prouver à la non-existence du moyen de preuve. Cette manière négative de raisonner existe donc et elle est légitime, mais elle caractérise un autre moyen de connaissance valide, la postulation *(arthāpatti).* Dharmarāja étudie ce *pramāṇa* au chapitre 5 de l'édition de Suryanarayana Sastri.

Limiter l'inférence à celle qui repose sur le traversement positif, c'est un nouveau démenti infligé au *nyāya* et une nouvelle approbation de la *mīmāṃsā* de l'école de Kumārila Bhaṭṭa. Pour le *nyāya,* la postulation ne figure pas dans la liste des moyens de connaissance droite, puisque le traversement prend aussi bien la forme négative que la forme positive. Le *nyāya* a raison du point de vue de la logique formelle, mais on peut admettre que, du point de vue de la méthode, inférer *b* de *a* est une chose, et inférer non-*a* de non-*b* en est une autre. La contraposition exprime l'équivalence logique de ces deux inférences, mais il demeure vrai que les attitudes intellectuelles diffèrent quand on déduit une chose d'une autre et quand on pose que cette dernière ne serait pas sans la première[30].

30 Cf. F. Brunner, «La logique selon l'advaïta (*Vedântaparibhâshâ,* ch. II, III et V)», dans *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann,* hrsg. von Johannes Brantschen and Pietro Salvatico, Freiburg Schweiz, Freiburg, Wien, 1980, p. 85–87.

14. ata evānumānasya nānvayivyatirekirūpatvam; vyatirekavyāptijñānasyānumityahetutvāt.

14. *Pour la même raison, l'inférence n'a pas la forme à la fois affirmative et négative, puisque la connaissance du traversement négatif n'est pas cause de connaissance inférée.*

Dharmarāja précise ici que son rejet de l'inférence négative entraîne celui de l'inférence à la fois affirmative et négative. Cette inférence à la double forme est écartée en vertu de la condamnation de la forme négative.

15. tac cānumānaṃ svārthaparārthabhedena dvividham. tatra svārthaṃ tūktam eva. parārthaṃ tu nyāyasādhyam.

15. *Cette inférence est de deux sortes, étant divisée en inférence pour soi et en inférence pour autrui. On a expliqué plus haut l'inférence pour soi. Quant à l'inférence pour autrui, elle requiert le syllogisme.*

Reprise d'une distinction ancienne du *nyāya,* reconnue par la *mīmāmsā*[31]; elle repose sur d'autres bases que la précédente. Le rôle que l'auteur a fait jouer à l'engramme au début du chapitre montre assez qu'il traitait de la vie privée de l'intelligence. S'il est question de convaincre autrui dans une discussion, on ne pourra se contenter du réveil inconscient de l'engramme, et la pensée devra s'expliciter. Cette explicitation, c'est le *nyāya* au sens de raisonnement ou de syllogisme (sans allusion à Aristote).

16. nyāyo nāmāvayavasamudāyaḥ. avayavāś ca traya eva pratijñāhetūdāharaṇarūpāḥ, udāharaṇopanayanigamanarūpā vā; na tu pañcāvayavarūpāḥ; avayavatrayeṇaiva vyāptipakṣadharmatayor upadarśanasaṃbhavenādhikāvayavadvayasya vyarthatvāt.

16. *On appelle syllogisme une composition de membres. Ces membres sont au nombre de trois seulement: ou bien la chose à prouver, la cause et l'exemple, ou bien l'exemple, l'application et la conclusion. Le syllogisme n'est pas formé de cinq membres: puisqu'on peut faire état du traversement et de la détermination du sujet avec trois membres seulement, les deux autres sont superflus.*

Le syllogisme à cinq membres est d'une grande ancienneté, puisqu'il figure dans les *Nyāyasūtra,* où ses parties portent déjà les noms qu'elles auront dans les deux millénaires qui suivront[32]:

1) *pratijñā,* proposition ou thèse
2) *hetu,* cause ou raison

31 Cf. Nārāyaṇa, *Mānameyodaya,* ed. Kunhan Raja et Suryanarayana Sastri, p. 64.

32 Cf. Keith, *Indian Logic,* p. 85 et suiv.; Randle, *Indian Logic,* p. 167 et suiv.; Potter, *Encyclopedia, Nyāya-Vaiśeṣika,* p. 187–189; etc.

3) *udāharaṇa,* exemple
4) *upanaya,* application
5) *nigamana,* conclusion.

La troisième partie fournit le traversement, et la quatrième correspond à ce que nous avons appelé la considération *(parāmarśa).* Le terme d'«exemple» semble indiquer que dans les temps anciens le raisonnement allait du particulier au particulier. Quand la concomitance a été formulée de façon générale, l'exemple a subsisté à côté d'elle comme une béquille, de sorte que la perception originelle de la concomitance et l'induction sont demeurées vivantes au cœur de la déduction[33]. L'énoncé complet et normal de l'exemple classique du traversement est en effet: «partout où il y a de la fumée, il y a du feu, comme à la cuisine».

La première proposition du syllogisme consiste donc à énoncer la thèse à démontrer, la deuxième indique le moyen de preuve, la troisième le traversement et son exemple, la quatrième fait la synthèse des deux précédentes et la cinquième énonce de nouveau la thèse, mais cette fois comme une conclusion. Dharmarāja conteste la nécessité de ces cinq membres. D'accord de nouveau avec les *bhāṭṭa*[34], il propose deux suppressions: d'abord il fait l'économie soit de la thèse soit de la conclusion, puisque leur contenu est le même; ensuite il demande qu'on choisisse entre la deuxième et la quatrième proposition qui fournissent toutes les deux le moyen de preuve. La troisième proposition, qui seule représente le traversement, est indispensable et se trouve commune aux deux groupes formés par l'auteur. Ainsi s'effondre le beau syllogisme du *nyāya,* dépouillé de son aspect rhétorique et formel, et le *parāmarśa* disparaît ou se réduit à l'énoncé de la détermination du sujet par le moyen de preuve. Le syllogisme recourt à ses seuls éléments logiquement nécessaires: la thèse à démontrer ou démontrée, la mention du moyen de preuve et celle du traversement. Ce qui donne le schéma suivant avec les symboles introduits à propos du paragraphe 10:

$$\left\{\begin{array}{l} \left\{\begin{array}{l} A\ (s,\ p) \\ A\ (h,\ p) \\ (x)\ (A\ (h,\ x) \supset A\ (s,\ x)) \end{array}\right. \\ A\ (h,\ p) \supset A\ (s,\ p) \\ A\ (s,\ p) \end{array}\right.$$

33 Cf. T. M. P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita,* Madras, 1969 (1938), p. 38; M. Biardeau, «Sur le rôle de l'exemple dans l'inférence indienne», *Journal Asiatique,* 1967, p. 233–240.

34 Cf. *Mānameyodaya,* p. 64–66.

La ligne qu'embrassent les deux accolades est celle de l'exemple, c'est-à-dire le traversement, dont la connaissance est la cause prochaine ou principale de la connaissance inférée.

Arrivés là, les traités d'épistémologie procèdent généralement à l'analyse des erreurs de raisonnement. Cette tradition remonte aussi aux *Nyāyasūtra.* Dharmarāja cependant n'en souffle mot, considérant sans doute qu'il a dit l'essentiel et désireux de montrer l'utilité de l'inférence en métaphysique, c'est-à-dire dans le domaine de prédilection de *l'advaita.* Nous abordons donc maintenant la seconde partie de notre chapitre, consacrée à l'application de l'inférence à une thèse majeure de l'*advaita,* le caractère illusoire du monde.

17. evam anumāne nirūpite tasmāt brahmabhinnanikhilaprapañcasya mithyātvasiddhiḥ. tathā hi. brahmabhinnaṃ sarvaṃ mithyā; brahmabhinnatvāt; yad evaṃ tad evam, yathā śuktirūpyam.

17. *L'inférence ainsi décrite, on prouve par elle le caractère illusoire de l'ensemble des choses autres que le Brahman. On procède ainsi: «tout ce qui est autre que le Brahman est illusoire; à cause de l'altérité par rapport au Brahman; ce qui est ceci est cela, comme l'argent dans la nacre».*

Le caractère illusoire du monde est une thèse qui dépend de la doctrine advaïtine du Brahman sans second[35]. Elle choque les adversaires plus que toute autre, puisqu'elle est contraire à la perception. Dans l'introduction de la *Vedāntaparibhāṣā,* l'auteur a déjà précisé qu'en effet, pour l'expérience ordinaire, le monde est réel: la négation de la réalité du monde n'a lieu que du point de vue supérieur qui fait connaître le Brahman. L'inférence vient appuyer ici l'enseignement fondé sur la *śruti,* pour en montrer les articulations et le caractère non contradictoire.

La démonstration présentée dans ce paragraphe paraîtra quelque peu abrupte. Elle comprend cependant les trois premiers membres du syllogisme des logiciens. «Tout ce qui est autre que le Brahman est illusoire» constitue la proposition ou la conclusion. «A cause de l'altérité par rapport au Brahman» indique le moyen de preuve. «Ce qui est ceci (autre que le Brahman) est cela (illusoire), comme l'argent dans la nacre» représente le traversement avec son exemple. Le syllogisme ne comprend que deux termes, parce qu'il ne concerne pas un cas particulier d'altérité par rapport au Brahman, mais tous à la fois, comme si l'on disait: «Tout ce qui fume est flambant; à cause

35 Cf. Madhusūdana Sarasvatī, *Advaitasiddhi,* Bombay, 1917, p. 512: «*Ekam eva advitīyam» ityādiśrutiḥ viśvamithyātve pramāṇam.* Pour une démonstration plus détaillée de l'illusion du monde selon l'*advaita,* voir p. ex. P. E. Granoff, *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādya,* Dordrecht, etc., 1978.

de la fumée; car il est établi que tout ce qui fume est flambant, comme à la cuisine.»

L'exemple de l'argent que l'on croit voir dans la nacre manifeste le caractère illusoire du monde, comme la fumée à la cuisine révèle sa concomitance avec le feu. L'argent et la nacre sont illusoires au même titre, parce qu'ils sont autres que le Brahman.

18. na ca dṛṣṭāntāsiddhiḥ, tasya sādhitatvāt. na cāprayojakatvam; śuktirūpyarajjusarpādīnāṃ mithyātve brahmabhinnatvasyaiva lāghavena prayojakatvāt.

18. *On ne peut objecter que l'exemple n'est pas fondé, puisqu'il a déjà été établi; ni que ce n'est pas le caractère déterminant, car dans le cas de la nature illusoire de l'argent dans la nacre, du serpent dans la corde, etc., on pose pour une raison d'économie que l'altérité par rapport au Brahman est seule le caractère déterminant.*

L'objection concerne d'abord l'exemple: est-il bien porteur du traversement supposé? Certes, la connaissance de l'argent dans la nacre est erronée, mais il ne s'ensuit pas que cet argent soit illusoire *(mithyā).* Il y a d'autres théories de l'erreur, celles du *nyāya* et de Rāmānuja, par exemple, qui, chacune à sa façon, admettent que cette perception d'argent a un fondement réel. L'exemple semble donc mal fondé, comme l'enseignement qu'on prétend y lire. Dans sa réponse, Dharmarāja renvoie aux paragraphes 79 et suivants du chapitre précédent, où il a défendu sa théorie de la connaissance erronée: l'argent dans la nacre, disait-il, n'est pas réel; il est une apparence temporaire produite à cet endroit en raison de la situation particulière où se trouve le sujet connaissant.

La seconde objection porte sur la cause de la conclusion de non-réalité: Dharmarāja la voit dans le fait d'être autre que le Brahman. Mais il faut dire que l'argent est illusoire parce qu'il est autre que la nacre, que le serpent l'est aussi parce qu'il diffère de la corde où on croit l'apercevoir, etc. Notre auteur répond qu'il est plus général et plus simple de dire que l'illusion est due à l'altérité par rapport au Brahman. Cette raison qui est commune à tous les cas d'illusion est unique et ultime: elle est par conséquent préférable[36].

19. mithyātvaṃ ca svāśrayatvenābhimatayāvanniṣṭhātyantābhāvapratiyogitvam. abhimatapadam asaṃbhavavāraṇāya. yāvatpadam arthāntaravāraṇāya. tad uktam –

'sarveṣām api bhāvānāṃ svāśrayatvena saṃmate
pratiyogitvam atyantābhāvaṃ prati mṛṣātmatā.' iti.

36 Cf. la note 33 de Suryanarayana Sastri dans l'édition que nous utilisons, p. 191–192.

19. *L'essence de l'illusion consiste dans le fait d'être l'opposé de la non-existence absolue résidant en tout ce qu'on suppose être le substrat de l'illusion. Les mots «on suppose être» sont destinés à écarter le reproche de non-pertinence. Les mots «tout ce que» ont pour but d'éviter une conséquence indésirable. On a dit*[37]*: «Pour toutes choses, l'essence de l'irréalité consiste dans le fait d'être les opposés de la non-existence absolue dans ce qu'on suppose être leur substrat».*

La non-existence absolue est, nous le savons, la simple non-existence, par opposition à la non-existence antérieure, etc.

L'auteur explique sa définition de l'illusion. Elle a été établie de manière à écarter deux objections:

1) S'il avait écrit: «ce qui est le substrat de l'illusion», on aurait objecté que la nacre n'est pas le substrat de l'argent illusoire, puisqu'il n'y a pas d'argent dans la nacre. Celle-ci est donc le substrat *supposé* de l'argent illusoire.

2) Si l'on n'avait pas précisé que le substrat supposé est pris en sa totalité, l'objection aurait été la suivante. Vous soutenez que la non-réalité d'un objet consiste en la co-existence de cet objet avec sa propre absence. Mais cette définition peut vous amener à qualifier d'irréel ce qui ne l'est pas. Considérez en effet l'exemple connu du singe en contact avec un arbre[38]: l'animal est présent aux branches et non au tronc. Il y a donc à la fois co-présence et non-co-présence du singe et de l'arbre. Il s'ensuit que le contact du singe avec l'arbre est illusoire. En réalité, répond Dharmarāja, l'argent illusoire est et n'est pas dans la nacre *tout entière:* l'illusion recouvre complètement ce qui paraît être son substrat et revient ainsi à substituer une chose à une autre.

20. yad vā 'ayaṃ paṭaḥ etattantuniṣṭhātyantābhāvapratiyogī; paṭatvāt; paṭāntaravat'; ityādy anumānaṃ mithyātve pramāṇam. tad uktam –

'aṃśinaḥ svāṃśagātyantābhāvasya pratiyoginaḥ
aṃśitvād itarāṃśīva dig eṣaiva guṇādiṣu.' iti.

20. *Ou bien: «cette étoffe est l'opposé de la non-existence absolue située dans ces fils; à cause de la nature de l'étoffe; comme une autre étoffe». Une inférence de ce genre est un moyen de connaissance valide en ce qui concerne le caractère illusoire. Voici ce qu'on a dit*[39]*: «Les touts sont les opposés de la non-existence absolue située dans leurs parties à cause de leur nature de touts; comme d'autres touts. On raisonne de la même façon au sujet des qualités, etc.»*

37 Citsukhācārya, *Tattvapradīpikā* I, v. 7, Bombay, 1915, p. 39.

38 On le rencontre dans la théorie du traversement. Cf. Vidyabhusana, *A History,* p. 421–422; Ingalls, *Materials,* p. 73–74.

39 Citsukhācārya, *ibid.,* I, v. 8, p. 40.

Au syllogisme avancé au paragraphe 17 pour prouver le caractère illusoire du monde, l'auteur en ajoute maintenant un autre, fondé non plus sur l'altérité du monde par rapport au Brahman, mais sur l'altérité des choses du monde entre elles. Il s'agit de la quatrième sorte de non-existence reconnue par le *nyāya (anyonyābhāva),* qu'on observe dans les phrases du type: «le pot n'est pas l'étoffe», «l'étoffe n'est pas les fils». Le *nyāya* l'interprète lui-même comme signifiant la non-existence absolue d'une chose dans une autre: le pot n'existe pas dans le vêtement.

Dharmarāja utilise de nouveau les trois premières propositions du syllogisme de l'école adverse. La première est aussi bien la conclusion: «cette étoffe» est le sujet; «l'opposé, etc.», la chose à prouver. La deuxième proposition indique le moyen de preuve présent dans le sujet. La troisième donne le traversement sous la forme de son seul exemple. Cette dernière proposition, particulièrement lacunaire ici, peut se reconstituer comme suit: «la nature de l'étoffe est l'opposé de sa non-existence absolue dans la nature des fils, comme une autre étoffe (que celle-ci) est l'opposé de sa non-existence absolue dans ces fils».

Pour comprendre ce raisonnement, il faut se souvenir que, selon le *nyāya,* l'étoffe et les fils sont deux réalités assemblées par la relation inséparable appelée *samavāya*[40]. Cette conception résulte de la théorie de la causalité adoptée par cette école: au lieu d'être précontenus dans leur cause, comme l'enseignent le *sāṃkhya* et le *vedānta,* les effets étaient inexistants avant d'être et, une fois venus à l'existence, ils possèdent un être propre. Ainsi le vêtement, qui ne préexistait pas dans ses fils, ne s'y ramène pas et se voit attribuer un être différent du leur.

Après d'autres, Dharmarāja emprunte les armes du *nyāya* pour prouver contre le *nyāya* le caractère illusoire du monde. S'il est vrai que l'étoffe et les fils, reliés de façon inséparable, n'en sont pas moins deux réalités entièrement différentes – puisque les fils façonnés sous forme d'étoffe restent ce qu'ils sont et que l'étoffe dans les fils où elle inhère garde sa nature d'étoffe –, alors l'étoffe, qui à la fois existe et n'existe pas dans les fils, ne fait que paraître exister dans les fils et se révèle illusoire[41].

L'étoffe par rapport à ses fils est un cas particulier de la relation du tout à ses parties[42]. Et comme les choses sont toutes des totalités de parties,

40 Sur la relation de l'étoffe et des fils, voir D. N. Shastri, *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika,* p. 234 et suiv., et sur ce mode de penser, caractéristique du *nyāya:* M. Tachikawa, *The Structure of the World in Udayana's Realism. A Study of the «Lakṣaṇāvalī» and the «Kiraṇāvalī»,* Dordrecht, etc., 1981.

41 Cf. Kuppuswami, *A Primer,* p. 44–45.

42 Sur le tout et les parties, *ibid.,* p. 49–50; D. N. Shastri, *loc. cit.,* p. 233.

elles tombent toutes sous la critique formulée ici. Dans le même élan, Citsukhī, et Dharmarāja avec lui, déréalisent les qualités, etc., c'est-à-dire les autres catégories du *nyāya.* Les qualités, les mouvements, etc., sont eux-mêmes en rapport de *samavāya* avec leurs sujets, si bien que toutes choses et tout ce qui se rapporte à elles n'ont pas plus de réalité que l'argent dans la nacre. Leur nature d'opposé de leur pure non-existence dans une autre chose, dans leurs parties ou dans leur sujet, signifie leur nature d'objets illusoires[43].

21. na ca ghaṭāder mithyātve 'san ghaṭaḥ' iti pratyakṣabādhaḥ.

21. *Il ne faut pas dire que le caractère illusoire du pot, etc., est infirmé par la perception «le pot existe».*

Nous avons déjà relevé qu'à la thèse de l'illusion universelle s'oppose l'évidence de la perception: le monde n'est pas illusoire, puisqu'on perçoit l'existence réelle du pot. Au paragraphe 7 de l'Introduction, l'auteur formulait la difficulté dans l'autre sens: «Puisque le pot et les autres choses sont infirmées en tant qu'illusoires, comment peuvent-elles être l'objet d'une connaissance valide?»

22. adhiṣṭhānabrahmasattāyā eva tatra viṣayatayā ghaṭādeḥ satyatvāsiddheḥ.

22. *En effet, du moment que l'objet de ces perceptions n'est rien d'autre que la réalité de leur substrat qui est le Brahman, la réalité du pot, etc., n'est pas établie.*

Le pot et toute autre réalité perceptible ne se distinguent du Brahman qu'en vertu de l'ignorance, puisque le Brahman est seul et sans second. Donc le contenu de l'expérience que nous faisons du pot, etc., est le Brahman lui-même, substrat *(adhiṣṭhāna)* universel. Il est vain de recourir au témoignage de l'expérience sensible: du point de vue de la connaissance véritable qui est l'intuition du Brahman *(brahmasākṣātkāra),* il n'a aucun poids[44].

Le même vieux mot *adhiṣṭhāna* est utilisé au paragraphe 44 du chapitre précédent pour la définition de l'objet perçu, et au paragraphe 15 du chapitre VIII dans celle de la cause de l'univers: le Brahman, lit-on, est le substrat de la surimposition de l'univers ou le substrat de la *māyā* qui se transforme dans l'univers.

23. na ca nīrūpasya brahmaṇaḥ kathaṃ cākṣuṣādijñānaviṣayateti vācyam.

43 Cf. la note 34 de Suryanarayana Sastri, p. 192.
44 Cf. I, § 8.

23. *On ne peut demander non plus comment le Brahman sans couleur peut être un objet de connaissance visuelle, etc.*

Objection. Vous dites que le Brahman est l'objet véritable de la perception, mais on ne perçoit rien qui soit sans qualité.

24. nīrūpasyāpi rūpādeḥ pratyakṣaviṣayatvāt.

24. *Car même ce qui est sans couleur, comme la couleur, etc., peut être objet de perception.*

Réponse. La perception d'une chose sans qualité est concevable, puisque nous percevons non seulement la substance douée de qualité, mais encore la qualité elle-même qui n'a pas de qualité. Cet argument, comme plusieurs autres, constitue un argument *ad hominem* contre le *nyāya.*

25. na ca nīrūpasya dravyasya cakṣurādyayogyatvam iti niyamaḥ; manmate brahmaṇo dravyatvāsiddheḥ. guṇāśrayatvaṃ samavāyikāraṇatvaṃ vā dravyatvam iti te 'bhimatam. na hi nirguṇasya brahmaṇo guṇāśrayatā; nāpi samavāyikāraṇatā, samavāyāsiddheḥ.

25. *On n'invoquera pas non plus la règle selon laquelle une substance sans couleur ne peut être un objet de perception pour la vue, etc., car selon moi il n'est pas établi que le Brahman soit une substance. Vous tenez que la substance a pour nature d'être le substrat des qualités ou la cause de l'inhérence. Mais le Brahman sans qualité ne peut être le substrat des qualités; il ne peut être non plus la cause de l'inhérence, puisque l'inhérence n'est pas chose établie.*

Objection. Le Brahman n'est pas une qualité, comme la couleur; il est une substance *(dravya).* Or une substance sans qualité ne peut être perçue.

Réponse. Le Brahman n'est pas une substance, si l'on entend par là, comme le fait le *nyāya,* le substrat des qualités *(guṇāśraya)* et la cause de l'inhérence *(samavāyikāraṇa).* Car l'*advaita* a ses exigences propres: pour lui, le Brahman est sans qualité. Il est aussi sans second. Or, s'il était cause d'inhérence, il entretiendrait une relation avec la chose inhérant en lui et réellement distincte de lui. Mais entre le Brahman et le pot, il ne saurait y avoir une connexion de ce genre: nous savons qu'ici la seule connexion est celle qu'institue l'ignorance.

26. astu vā dravyatvaṃ brahmaṇaḥ; tathāpi nīrūpasya kālasyeva cākṣuṣādijñānaviṣayatve na virodhaḥ.

26. *Même si nous admettons que le Brahman est de la nature de la substance, il n'est pas contradictoire qu'il soit un objet de connaissance visuelle, etc., comme le temps qui est sans couleur.*

Si l'on admet que le Brahman est une substance – puisque évidemment il n'est pas une qualité –, il ne suit nullement que la position advaïtine soit

intenable. En effet, cette substance peut donner lieu à une perception, tout en étant en soi exempte de qualités. Dharmarāja se servait plus haut de l'exemple de la couleur qui est perceptible quand bien même elle n'est pas une chose colorée - mais qui est une qualité. Il donne maintenant l'exemple du temps qui est une substance selon le *nyāya* et qui, selon la *mīmāṃsā* et l'*advaita,* n'en est pas moins perçu pour être sans couleur[45]. Il demeure donc vrai que le Brahman sans couleur est en réalité le contenu de toute perception.

27. yad vā trividhaṃ sattvam - pāramārthikaṃ sattvaṃ brahmaṇaḥ, vyāvahārikaṃ sattvam ākāśādeḥ, prātibhāsikaṃ sattvaṃ śuktirajatādeḥ.

27. *Ou autrement: la réalité est triple, la réalité suprême du Brahman, la réalité empirique de l'éther, etc., et la réalité apparente de l'argent dans la nacre, etc.*

Une nouvelle perspective s'ouvre ici[46]: auparavant, toute l'expérience sensible était illusoire au même titre, sur le modèle de l'argent dans la nacre. Maintenant, l'auteur distingue dans la sphère de l'autre que le Brahman l'ordre représenté par l'éther, le pot ou la nacre, et celui que figure l'argent illusoire. L'expérience du pot n'est plus rejetée purement et simplement du côté de l'illusion; elle devient celle d'un certain ordre de réalité, dite courante ou empirique *(vyāvahārika),* inférieure à celui de la réalité suprême *(pāramārthika)* du Brahman, mais supérieure à la réalité apparente *(prātibhāsika)* de l'argent dans la nacre. On a donc la hiérarchie descendante suivante:

le Brahman	connaissance 1
les êtres du monde	ignorance du Brahman (ignorance 1) et connaissance 2
les objets illusoires	ignorance du monde (ignorance 2) connaissance 3.

45 Pour le *nyāya,* le temps est inféré et non pas perçu (cf. K. H. Potter, *Encyclopedia. Nyāya-Vaiśeṣika,* p. 45-46).

46 Cf. la note 35 de Suryanarayana Sastri, p. 193. Ce paragraphe n'introduit pas l'opinion d'une autre école au sein de l'*advaita:* dès ses origines, l'*advaita* reconnaît deux points de vue, celui de la sagesse et celui de l'expérience commune, le second s'intégrant finalement dans le premier. Cf. J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism. A Critical Study in Comparative Philosophy,* Madras, 1961, p. 135-136, 224; M. Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta,* Dordrecht, Boston, 1973, p. 111; Potter, *Encyclopedia, Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils,* Delhi, etc., 1981, p. 79.

Note de la rédaction: Le texte édité en *nāgarī* par S. S. Suryanarayana Sastri a été transcrit en caractères latins pour des raisons techniques.

28. tathā ca 'ghaṭaḥ san' iti pratyakṣasya vyāvahārikasattvaviṣayatvena prāmāṇyam. asmin pakṣe ca ghaṭāder brahmaṇi niṣedho na svarūpeṇa, kiṃ tu pāramārthikatvenaiva; iti na virodhaḥ.

28. *Ainsi, la perception «le pot existe» est valide en ce sens qu'elle a pour objet une réalité empirique. Selon ce point de vue, la négation du pot, etc., dans le Brahman n'est pas la négation de l'existence propre de ces objets, mais seulement celle de leur réalité suprême. Il n'y a donc pas de contradiction.*

Il s'agit de nouveau de la réponse à une objection sous-entendue qu'on pourrait formuler ainsi: en posant le Brahman sans second, vous avez nié la réalité du monde; et maintenant vous dites que le monde existe.

Réponse. Quand nous ne reconnaissions pas de degrés dans la réalité, la négation des êtres dans le Brahman ne pouvait être que celle de leur réalité suprême. En affirmant maintenant la réalité empirique de ces êtres, nous ne sommes pas en contradiction avec nous-mêmes. Comme nous affirmons la réalité empirique du pot et non pas sa réalité suprême, nous nions la réalité suprême du pot, mais non pas sa réalité empirique. L'existence empirique du pot ne met pas en cause l'unicité de la vraie réalité qui est celle du Brahman, puisqu'elle disparaît quand vient la connaissance du Brahman. Il y a donc deux négations, celle qui porte sur la réalité suprême du pot et qui est fausse, et celle qui concerne la réalité empirique du pot et qui est fausse aussi tant qu'on en reste à l'expérience ordinaire, mais qui est vraie au point de vue de la connaissance absolue. En disant ainsi que le pot n'est pas réel et qu'il est réel, nous nous installons successivement dans deux perspectives différentes dans lesquelles la pensée ne considère pas la même réalité.

29. asmin pakṣe ca mithyātvalakṣaṇe pāramārthikatvāvacchinnapratiyogitākatvam atyantābhāvaviśeṣaṇaṃ draṣṭavyam. tasmād upapannaṃ mithyātvānumānam iti.

29. *Selon ce point de vue, il faut comprendre que, dans la définition de l'illusion, la non-existence absolue est qualifiée par le fait d'avoir comme opposé un objet déterminé par la suprêmeté. Par conséquent, l'inférence portant sur le caractère illusoire est correcte.*

C'est une nouvelle mise au point rendue nécessaire par l'introduction de degrés dans la réalité. On apprenait au paragraphe 19 qu'était illusoire l'objet qui est l'opposé de la non-existence absolue résidant dans ce qu'on suppose être son substrat, c'est-à-dire l'objet qui n'existe pas là où on dit qu'il existe. Dharmarāja explique maintenant le caractère illusoire du monde dans la perspective des degrés de réalité: la non-existence absolue du monde, dont il est question quand on dit que le monde est illusoire, est la non-existence d'une réalité considérée comme suprême.

L'objection sous-entendue est la suivante: votre inférence portant sur le caractère illusoire du monde est fausse, puisque maintenant vous reconnaissez l'existence du monde; vous disiez le monde non existant, et maintenant vous dites que nous en faisons l'expérience. La réponse fait observer que le monde était jugé en état de non-possession de l'existence suprême, mais que n'était pas exclue par là son existence relative. En déclarant le monde illusoire, on ne le niait pas purement et simplement: on niait qu'il fût réalité suprême. On peut dire encore une fois que ces points de vue ne sont pas contradictoires. Après quoi Dharmarāja passe à l'étude des quatre autres moyens de connaissance valide que distingue l'*advaita,* pour revenir aux questions de métaphysique dans l'avant-dernier chapitre de son ouvrage.

Tel est l'enseignement du chapitre II de la *Vedāntaparibhāṣā.* Quoique ce livre se veuille élémentaire et fasse l'économie de tout développement et même de certaines questions - comme celle des fausses inférences -, il est d'une grande richesse et d'une belle rigueur. Le dialogue explicite ou implicite qu'il soutient sans cesse avec le *nyāya* principalement fascine et nourrit l'intelligence. L'alliance de l'exactitude rationnelle et de l'audace métaphysique, devenue si rare en Occident, retient l'attention. A cet échantillon de la *Vedāntaparibhāṣā,* on reconnaîtra peut-être que sa célébrité en Inde n'est pas injustifiée.