

ankara, critique du Vaiesika : une lecture de Brahmastrabhsya (II, 2, 11-17)

Autor(en): **Lyssenko, Viktoria**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **59 (2005)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147683>

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.

ŚAṄKARA, CRITIQUE DU VAIŚEṢIKA

Une lecture de *Brahmasūtrabhāṣya* (II, 2, 11-17)¹

Viktorija Lyssenko

Abstract

In this paper, Śaṅkara's polemic passages against Vaiśeṣika are being translated into French and analyzed line by line. Śaṅkara's criticism is principally concerned with two Vaiśeṣika doctrines – that of atoms as the primary cause of the universe (*paramāṇukāraṇavāda*), and that of the categories (*padārtha*). For Śaṅkara, Vaiśeṣika, as compared for instance with Sāṃkhya with which he shares a common inspiration derived from upanishadic sources, presents a target both more simple and more natural, taking into account the fact that it is certainly quite different from or even opposite to the basic tenets of his own doctrine. At the same time, his criticism of Vaiśeṣika bears a drier, more scholastic character than that of Sāṃkhya with which he seems to have a certain affinity of souls. In my opinion, Śaṅkara and Vaiśeṣika represent a sort of antipodes within the Indian philosophical tradition. In this paper, their dispute is being considered as a conflict between two approaches – a “continuistic” and a “discontinuistic” (or atomistic) one, respectively. Whereas Śaṅkara is looking for a single cause and arguing that all things are but its different states, the Vaiśeṣikas insist on an irreducible diversity and multiplicity of causes as the basis of the diversity and multiplicity of things. The character of their cognitive methods differs as well: while the Vaiśeṣikas are emphasizing the role of verbal analytical devices like perception and inference, Śaṅkara is laying the stress on intuition (*anubhava*) and inexpressible knowledge of the ultimate cause. His criticism of Vaiśeṣika boils down to a drastic reduction of all its atoms and categories to Brahman as that primary cause. But this so-called “continuistic” strategy is running counter to his own conception of *vivartavāda* (illusionary modification of the substrate), according to which there is no real continuity between Brahman and the world of diversity and change, as Brahman is transcendent without being immanent (it even transcends this very opposition). Thus Śaṅkara's “continuistic” approach appears more as a polemical device that does not truly reflect his own conception of Nirguṇa Brahman.

Dans cet article j'entreprends l'analyse de la polémique de Śaṅkara contre les doctrines du Vaiśeṣika de manière suivie, ligne par ligne. Cette polémique est développée dans son Commentaire aux *Brahmasūtra* ou *Vedāntasūtra* de Bādarāyaṇa, texte de base du Vedānta, le *Brahmasūtrabhāṣya* (*BSBh*). Sa

1 Cet article est une version modifiée et élargie d'un travail en russe “Shankara i atomism Vaisheshiki” (Śaṅkara et l'atomisme du Vaiśeṣika) publié dans *Vestnik drevnej istorii*, 1980, no. 2.

critique porte avant tout sur deux doctrines du Vaiśeṣika, celle des atomes en tant que constituants ultimes des choses, et celle des catégories (*padārtha*) selon lesquelles les Vaiśeṣika classifient tout ce qui existe dans le monde.

Dans sa polémique avec les diverses écoles de la philosophie indienne, Śāṅkara propose une exposition – parfois assez détaillée – de la doctrine adverse (*pūrvapakṣa*). Celle-ci ne se réduit en aucune manière à une simple citation des textes appartenant à la tradition du *pūrvapakṣa*, mais elle présente, dans la majorité des cas, une reconstruction ou interprétation des doctrines critiquées propre à Śāṅkara. Cela nous donne la possibilité de voir ces dernières comme de l'extérieur et de les examiner selon une logique tout à fait différente de celle du *pūrvapakṣa* lui-même.

La polémique de Śāṅkara avec le Vaiśeṣika dans le *BSBh* est exemplaire à cet égard. Pour Śāṅkara, le Vaiśeṣika, à la différence du Sāṃkhya avec lequel il partage une inspiration commune tirée des doctrines upanishadiques, présente une cible beaucoup plus facile et même plus naturelle, étant donné qu'il est sans aucun doute absolument étranger à tous les principes de sa propre doctrine. Mais, en revanche, sa critique du Vaiśeṣika porte un caractère plus sec, plus scolastique, plus formel que celle du Sāṃkhya avec lequel il semble ressentir une certaine affinité d'âme.

A mon avis, le Vaiśeṣika et l'Advaita de Śāṅkara représentent des antipodes dans la tradition indienne. Ils exposent non seulement des vues du monde radicalement différentes, mais aussi manifestent des modes de pensée distincts. En quoi consiste donc cette différence? Tout d'abord, les Vaiśeṣika divisent ce monde jusque dans ses parties composantes ou "atomes" (*paramāṇu*). Ensuite, ils essayent de rendre compte de la manière dont ces unités différentes s'assemblent pour produire une totalité. C'est justement cette façon d'expliquer les structures les plus complexes à l'aide des réalités les plus élémentaires que j'appelle "le style atomistique de pensée Vaiśeṣika".² Il faut ajouter que dans cette école, la diversité des choses est une réalité ultime. Les Vaiśeṣika distinguent différents types d'atomes, et en plus, les atomes à l'intérieur de la même classe ont leur irréductible particularité individuelle (*antyaviśeṣa*). Donc, le Vaiśeṣika construit un univers de caractère discontinu où les choses, y compris les atomes, sont ontologiquement toutes différentes les unes des autres.

2 Cf. Victoria LYSSENKO, "Atomistic Mode of Thinking as Exemplified by the Vaisheshika Philosophy of Number", in: *Asiatische Studien*, XLVIII, 2, 1994, pp. 781-806.

Selon Śāṅkara, c'est notamment la continuité fondamentale de tous les phénomènes du monde qui permet leur réduction progressive à un principe unique et permanent – le Brahman. Toute diversité, pluralité ou altération est abandonnée en faveur d'une unité absolue et éternelle qui caractérise la vraie réalité – celle de Brahman. Dans sa polémique avec le Vaiśeṣika Śāṅkara met en oeuvre le mode de pensée que j'appelle "continuiste". Le conflit entre Vaiśeṣika et Advaita est présenté ici par Śāṅkara comme une controverse entre des approches "discontinuiste" et "continuiste", respectivement. Ainsi, là où Śāṅkara cherche une cause unique, les Vaiśeṣika sont en quête d'une diversité et pluralité de causes. C'est exactement cette stratégie "continuiste" qui lui a permis de détecter dans cette école certains problèmes difficilement repérables à l'intérieur du Vaiśeṣika lui-même.

Adressons-nous maintenant au texte du *BSBh* (II *adhyāya*, 2 *pada*, *sūtra* 11-17).³

La partie consacrée au Vaiśeṣika commence à la fin du commentaire du *sūtra* 10 de Bādarāyaṇa:

La doctrine selon laquelle la cause ultime [du monde] est constituée par le *pradhāna* a été ainsi réfutée. Maintenant il faut réfuter la doctrine selon laquelle la cause ultime [du monde] est constituée par les atomes. Ecartons pour commencer ce défaut que les atomistes relèvent chez les partisans du Brahman. Voici en effet le raisonnement des Vaiśeṣika: les qualités inhérentes à la substance-cause engendrent dans la substance-effet des qualités appartenant au même genre, par exemple, on observe [dans le monde] qu'un tissu blanc est produit à partir de fils blancs, mais le contraire [qu'un tissu blanc soit produit à partir de fils non blancs] n'est pas observé.⁴

Ici Śāṅkara paraphrase le *Vaiśeṣikasūtra* (*VS* – texte de base du *Vaiśeṣika*): "La propriété commune à la substance et à la qualité consiste en leur capacité de produire des effets du même genre [qu'eux-mêmes]".⁵ L'exemple cité par

3 Toutes les références sur ce texte sont données selon l'édition *The Brahmasūtrabhāṣya. Text with Foot-Notes and Variants. Third Edition* by Nārāyan Rām Āchārya Kāvyaṭīrtha. Published by Satyabhāmābāi Pāṇḍuraṅg. Nirṇaya Sāgar Press, Bombay, 1948.

4 *pradhānakāraṇavādo nirākṛtaḥ / paramāṇukāraṇavādo idānīm nirākartavyaḥ / tatrādau tāvad yo 'ṇuvādinā brahmavādiṇi doṣa utprekṣyate sa pratisamādhīyate / tatrāyaṃ vaiśeṣikānām abhyupagamaḥ – kāraṇadravyasamavāyino guṇāḥ kāryadravya samānajātīyaṃ guṇāntaram ārabhante, śuklebhyaḥ tantubhyaḥ śuklasya paṭasya prasavadarśanāt tad viparyāyadarśanāc ca /*

5 *dravyaguṇayoḥ sajātīyārambhakatvasadhārmyam VS* 1.1.9 – Ce *sūtra* est conservé dans la

Śaṅkara est aussi très courant dans le Vaiśeṣika. Śaṅkara souligne une certaine continuité entre les qualités de la cause et celles de l'effet produit par cette ou ces causes, continuité admise également par les Vaiśeṣika. Donc on peut dire que Śaṅkara est fidèle à la lettre aussi bien qu'à l'esprit même du Vaiśeṣika. Mais ensuite il attribue aux Vaiśeṣika une démarche consistant en l'application de cette continuité entre qualités des causes et qualités des effets à la doctrine advaitique:

“Voilà pourquoi [si on suppose que] le Brahman pourvu de conscience constitue la cause du monde on doit supposer que la conscience est aussi inhérente à son effet, le monde. Mais parce que cela ne s'observe pas, le Brahman ne constitue pas la cause du monde”. On se propose de montrer que cette démarche est illégitime de leur point de vue même (celui du Vaiśeṣika).⁶

Avec ceci Śaṅkara termine l'exposition de l'argument critique qu'il attribue aux Vaiśeṣika (*pūrvapakṣa*) et énonce ses propres intentions.

Autrement dit, si la conscience ne s'observe pas dans l'effet, cela prouve pour les Vaiśeṣika, qu'elle n'existait pas dans la cause. Cet argument anti-advaitique et aussi, on peut le dire, anti-vedāntique en général, bien qu'il corresponde parfaitement à la logique du Vaiśeṣika, n'est pas attesté dans les textes classiques de cette école, à savoir, les *VS* attribués au ṛṣi Kaṇāda et le *Padārthadharmasaṃgraha* (*Collection des caractéristiques des catégories*) de Praśastapāda ou *Praśastapādabhāṣya* (*Commentaire de Praśastapāda, PB*). Ici nous nous heurtons au problème des sources textuelles de Śaṅkara. Sur quels textes du Vaiśeṣika s'appuie-t-il dans ses démarches critiques? Étant donné que les textes classiques que j'ai mentionnés existaient déjà à l'époque de Śaṅkara (les *VS* datent approximativement du 1-er siècle de notre ère et le *PB* du 6-ème siècle), il pouvait donc bien connaître les deux, mais aussi des commentaires plus anciens que celui de Praśastapāda sur les *VS* qui ne nous sont pas parvenus. Si les arguments des Vaiśeṣika contre la doctrine de Brahman cités par le

version de *VS* avec le commentaire de Śaṅkara Miśra, voir: Vaiśeṣika sūtras of Kaṇāda with the commentary of Śaṅkara Miśra and Extracts from the Gloss of Janārāyana. Together with Notes from the Commentary of Candrakānta and an Introduction by the Translator. Sanskrit Text and English Translation of Nandalal SINHA. SBH VI. Allahabad: Indian Press, 1911 (reprint Delhi: S.N.Publications,1986).

6 *tasmād cetanasya brahmano jagat kāraṇatve 'bhyupagamyamāne kārya 'pi jagati caitanyaṃ samaveyāt / tad adarśanāt tu na cetanaṃ brahma jagat kāraṇaṃ bhavitum arhati iti / imam abhyupagamaṃ tadīyayaiva prakriyayā vyabhicārayati //*.

Vedantin, ne se trouvent pas dans ces deux textes classiques, il nous reste deux possibilités: soit ils ont été exposés dans un texte ultérieurement perdu, mais connu de Śāṅkara,⁷ soit il les a simplement inventés lui-même pour justifier la discussion entamée dans le *sūtra* 11. En ce qui concerne les arguments cités, ils appartiennent, à mon avis, à la dernière catégorie.

11. “Ou bien [le monde est produit par le Brahman] de la même façon que le grand et le long [sont produits à partir de] du court et de l’atomique”.⁸

Ce *sūtra* propose une explication de la production du monde à partir de Brahman, mais cette explication est paradoxalement basée sur les notions et même sur la logique du Vaiśeṣika, comme si ce dernier essayait de justifier la doctrine de Brahman en utilisant son modèle de production des dimensions macroscopiques à partir des dimensions microscopiques des atomes. Śāṅkara va élucider cet argument dans le cours de sa polémique, mais pour expliquer le cadre dans lequel il s’inscrit le Vedantin expose la partie de la doctrine atomistique du Vaiśeṣika relative au *pralaya*, dissolution cosmique, dans laquelle toutes les choses sont détruites jusqu’aux atomes dont elles sont composées:

Voici leur système: les atomes, comme on sait, pourvus de la couleur et d’autres [qualités] selon leur spécificité ainsi que d’une dimension atomique restent un certain temps sans produire leurs effets.⁹

Selon le Vaiśeṣika, le cosmos évolue d’une manière cyclique. A la fin d’un cycle tout est décomposé jusqu’aux atomes. Ces atomes possèdent des qualités sensibles, telles que couleur, goût, odeur et toucher caractéristiques des quatre grands éléments (*mahābhūta*): terre, eau, feu, vent. Mais cela ne signifie pas qu’ils sont perceptibles par nos sens. Ils possèdent une dimension ultraminuscule qui est désignée par le terme *parimāṇḍala*, littéralement “sphérique”. Durant le

7 Sur cette possibilité voir: A. KEITH, *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya Vaiśeṣika system*. Oxford University Press, Oxford, 1920, p. 218; V. SUBBARAYAPPA, “On Indian Atomism”, *Bulletin of the Institute of Science*, vol. 21, p. 122; et surtout J. BRONKHORST, “God’s Arrival in the Vaiśeṣika System”, *Journal of Indian Philosophy*, 24 (1996), pp. 281-294.

8 *Mahad dīrghavad vā hrasvaparimaṇḍalābhyām //11//* .

9 *eṣā teṣāṃ prakriyā – paramāṇavaḥ kilakaṃcit kālam anārabdhakāryā yathāyogaṃ rūpādī-mantaḥ pārimāṇḍalyaparimānās ca tiṣṭhanti /*.

pralaya, ils restent séparés les uns des autres “sans produire leurs effets” c’est à dire sans entrer dans aucune combinaison.

Ensuite, ceux-ci (les atomes), accompagnés par la force invisible etc. en tant que cause efficiente et aidés par les contacts, produisent progressivement les effets en forme de choses achevées à partir de dyades et autres [combinaisons d’atomes]. Les qualités des causes (les atomes) produisent des qualités correspondantes dans les effets. Quand deux atomes produisent une dyade, les qualités spécifiques appartenant aux atomes séparés comme couleur etc., par exemple la couleur blanche, sont aussi produites dans la dyade.¹⁰

Ici Śaṅkara décrit la période de *sṛṣṭi* ou le début d’un nouveau cycle cosmique, quand les atomes, grâce à la force invisible de l’*adrṣṭa*, qui incarne dans le Vaiśeṣika le *karman*, commencent à s’intégrer en choses à travers les différentes combinaisons. Il met surtout en relief cette continuité, dont j’ai déjà parlé, entre les qualités des causes et des effets, aux fins notamment d’introduire sa première démarche critique:

Mais une qualité spécifique (des atomes) à savoir, la sphéricité atomique ne produit pas une sphéricité atomique correspondante dans la dyade; car on admet que la dyade est pourvue d’une autre dimension. La dimension demeurant dans la dyade est décrite comme ‘petite’ et ‘courte’.¹¹

Maintenant Śaṅkara essaie de montrer que les Vaiśeṣika invalident eux-mêmes leur propre principe selon lequel les qualités des causes produisent dans leurs effets des qualités de même genre. Donc, les atomes ne transmettent pas leur sphéricité aux choses. Cela est impliqué par le *sūtra* 10 du *BSBh*. Pour comprendre cet argument il faut d’abord nous orienter *grosso modo* dans la problématique assez complexe du Vaiśeṣika concernant le passage d’une dimension atomique à une dimension macroscopique.¹² Praśastapāda divise la

10 *te ca paścād adrṣṭādi puraḥsarāḥ saṃyogasacivās ca santo dvyāṇukādi kramena kṛtsnam kāryajātam ārabhante / kāraṇaguṇāś ca kārye guṇāntaram / yadā dvau paramāṇu dvyāṇukam ārabhete tadā paramānugatā rupādiguṇāviśeṣāḥ sūklādayo dvyāṇuke sūklādīn aparān ārabhante /*

11 *paramāṇugunaviśeṣas tu pārimāṇḍalyam na dvyāṇuke pārimāṇḍalyam aparam ārabhante; dvyāṇukasya parimāṇāntarayogābhypagamāt / aṇutvahasvatve hi dvyāṇukavartini parimāṇe varṇayanti /*

12 Voir: Victoria LYSSSENKO, “La doctrine des atomes chez Kanada et Prashastapada”, *Journal Asiatique*, vol. 284, no. 1 (1996), pp. 137-158.

dimension (*parimāṇa*) en quatre espèces: *aṇu* (petit), *mahat* (grand), *dīrgha* (long) et *hrasva* (court). Les deux premières espèces sont à leur tour divisées en deux types: l'éternel (*nitya*) et le non éternel (*anitya*). Le grand éternel, ou *mahat* de type *nitya*, comprend les dimensions des substances omniprésentes (*vibhu*) qui sont dans le Vaiśeṣika l'*ākāśa* (éther), le *diś* (direction, location), le *kāla* (temps) et l'*ātman* (âme individuelle). L'infime éternel, ou *aṇu* de type *nitya*, désigne exclusivement la dimension des atomes portant le nom technique de *parimāṇḍalya*. Les dimensions de type éternel sont imperceptibles: le grand éternel à cause du caractère extrême de sa grandeur, le petit éternel, au contraire, en fonction de sa petitesse. Les dimensions de type grand non éternel, ou *mahat* de type *anitya*, sont perceptibles. Ils s'agit des choses qui ont des formes corporelles limitées (*mūrta*), faites de quatre éléments, comme terre, eau, feu, vent, composées de parties et détruites avec la destruction de leurs substrats. Il faut souligner que l'infime non éternel ne représente que la dimension imperceptible de la dyade. La triade appartient déjà à la dimension *mahat* de type *anitya*. La longueur et la largeur engendrent seulement des dimensions non éternelles. Donc, les atomes ne peuvent avoir ni l'une, ni l'autre.¹³

Le *sūtra* 11 présente la doctrine du Vaiśeṣika d'une façon assez confuse. Premièrement, dans ce *sūtra* une correspondance est impliquée entre le *mahat* ou le grand et le *hrasva* ou court, et encore entre le *dīrgha*, long, et l'*aṇu* ou atomique. On voit bien que ce n'est pas très logique: les dimensions soit-disant linéaires doivent être à l'origine des autres dimensions linéaires, c'est à dire, le court doit produire le long, tandis que les mesures tridimensionnelles engendrent des effets du même genre, par exemple, l'atomique (*aṇu*) – le grand. Deuxièmement, à la différence de la dimension atomique (*aṇu*) qui se divise en deux types – éternel (sphérique) et non éternel (la dimension d'une dyade), le long et le court ne constituent qu'un seul type de non éternel qui appartient soit aux dyades soit aux choses de moyenne dimension.

Mais Śaṅkara corrige ces petites inexactitudes de Bādarāyaṇa en disant que la dimension de la dyade est *aṇu* et *hrasva* et non pas *parimāṇḍalya*. Il est dans le vrai en ce qui concerne sa critique principale: la dimension sphérique qui est une propriété des atomes ne produit aucune autre sphéricité dans les dyades.

13 Tout cela est expliqué dans le chapitre 2.6. *Parimānaprakaraṇam* du *PB* (toutes les références à ce texte suivent *Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda*. Ed. by Johannes BRONKHORST and Yves RAMSEIER. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.)

Donc il y a une rupture entre la dimension de type *nitya* de l'atome et la dimension de type *anitya* de la dyade et de toutes les autres choses. Continuons à lire notre texte:

Et encore, quand deux dyades produisent une tétrade, leurs qualités comme la couleur blanche, etc. inhérentes en elles, produisent des qualités correspondantes dans les tétrades; à l'exclusion des qualités de petitesse et de "court", car il est admis que la dimension des tétrades est associée avec la magnitude et la longueur. La même procédure se déroule quand plusieurs atomes séparés, ou plusieurs dyades, ou un atome et une dyade, produisent leurs effets.¹⁴

Autrement dit, la dimension de type *anitya* étant une qualité des effets produits à partir des atomes, se distingue de la dimension *nitya* des atomes eux-mêmes. Donc la continuité entre le genre de l'effet et celui de la cause est visiblement violée.¹⁵ Cela permet à Śāṅkara de tirer la conclusion suivante:

De même que des atomes sphériques produisent des dyades possédant les dimension "petite" et "courte" ainsi que des triades et autres [combinaisons] possédant les dimensions "grande" et "longue", et nullement sphérique, ou que des dyades petites et courtes produisent des triades qui sont grandes et longues et non pas courtes, de même cet univers privé de connaissance peut dériver du Brahman pourvu de connaissance, vous (les Vaiśeṣika) qu'avez vous à reprendre à ce raisonnement?¹⁶

14 *yadāpi dve dvyāṇuke caturāṇukām ārabhete, tadāpi samānaṃ dvyāṇukasamavāyīnām śuklādīnām ārambhakatvam / aṇutvahasvatve tu dvyāṇukasamavāyīnī api naiva ārabhete, caturāṇukasya mahattvādīrghatvapariṃāyogābhyupagamāt / yadāpi bahavaḥ paramāṇavo bahūni vā dvyāṇukāni dvyāṇukasaḥito vā paramāṇuḥ kāryam ārabhate, tadāpi samānaiṣā yojanā / .*

15 Il y a un autre problème qui se présente ici, dont l'analyse est donnée par Johannes BRONKHORST: selon Śāṅkara le *caturāṇuka* est constitué par deux *dvyāṇuka* tandis que selon la logique des commentateurs de Praśastapāda il doit être constitué par 4 *dvyāṇuka*. BRONKHORST arrive à la conclusion que Śāṅkara se base sur la version du Vaiśeṣika présente dans l'ancien commentaire Kaṭandī de Rāvaṇa [voir *Śāṅkara and Bhaaskara on Vaiśeṣika: Gedenschrift J. W. de Jong*, ed. H. W. BODEWITZ and MINORU HARA, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2004 (Studia Philologica Buddhica, Monograph series; 17), pp. 27-38]. – Sur les différents schèmes numériques dans la production de combinaisons atomiques voir aussi Victoria LYSSENKO, "Atomistic Mode of Thinking as Exemplified by the Vaiśeṣika Philosophy of Number", *AS/ÉA*, XLVIII, 2 (1994), pp. 781-806.

16 *tad evaṃ yathā paramāṇoḥ pariṃāṇḍalāt sato'ṇu hrasvaṃ ca dvyāṇukaṃ jāyate, mahad dīrghaṃ ca tryāṇukādi, na pariṃāṇḍalam, yathā vā dvyāṇukād aṇor hrasvāc ca sato mahad*

Voilà un exemple d'argument polémique de Śaṅkara basé uniquement sur la logique inhérente au système critiqué par lui. Mais Śaṅkara lui même est conscient que cette logique pourrait être trop simpliste et que les Vaiśeṣika sont en mesure de donner d'autres explications pour justifier leurs principes fondamentaux menacés par cette critique. Il leur cède donc la parole pour se défendre. La tactique des Vaiśeṣika, selon Śaṅkara, c'est de se défendre en attaquant.

Ou bien vous (les Vaiśeṣika) vous supposez que nous pouvons raisonner [de la façon suivante]: parce que les substances-effets telles que les dyades et autres (combinaisons d'atomes) sont investies de dimensions contraires à celles de leurs substances-causes, lesquelles sont sphériques, ces dernières ne peuvent pas produire [des dimensions de même genre].¹⁷

Autrement dit, la sphéricité des atomes et les dimensions des choses produites à partir des atomes sont des qualités incompatibles, incommensurables. Bien que cet argument présente un certain caractère rhétorique, il n'est pas totalement fantaisiste. Pour les Vaiśeṣika, la dimension sphérique des atomes constitue un cas particulier. Praśastapāda dit que la sphéricité atomique ne possède pas la capacité d'être une cause, donc, de produire de qualités de même genre qu'elle même ou de genre différent.¹⁸ Śaṅkara utilise ce principe pour mettre dans la bouche d'un hypothétique représentant du Vaiśeṣika le raisonnement suivant:

Cependant, le monde n'est investi d'aucune qualité contraire à la connaissance, de telle sorte que la connaissance inhérente à la cause ne soit pas capable de produire dans son effet une autre espèce de connaissance. Car en effet une absence de connaissance ne représente aucune qualité contraire à la connaissance, mais la simple absence de celle-ci. Parce que son cas diffère de celui de la sphéricité, la connaissance est capable de produire ses effets.¹⁹

dīrghaṃ ca tryaṇukam jāyate nānu, no hrasvam, evaṃ cetanād brahmaṇo 'cetanam jagaj janiṣyata ity abhyupagame kiṃ tava cchinnaṃ?

17 *atha manyase virodhinā parimāṇāntareṇākrāntaṃ kāryadravyaṃ dvyāṇukādīty ato nārambhakāṇi karaṇagatāni pārimāṇḍalyādīnīty abhyupagacchāmi,...*

18 *kāraṇatvaṃ cānyatra pārimāṇḍalyādibhyaḥ* [PB 02.14].

19 *natu cetanāvirodhiṇā guṇāntareṇa jagata ākrāntatvam asti, yena kāraṇagatā cetanā kārye cetanāntaraṃ nārabheta / na hy acetanā nāma cetanāvirodhī kaścīd guṇo' sti; cetanāpratiṣedhamātratvāt / tasmāt pārimāṇḍalyādi vaiṣamyāt prapnoti cetanāyā ārambhakatvam iti /.*

Donc, selon le Vaiśeṣika, le parallèle entre la connaissance et la sphéricité n'est pas correct, car entre la conscience et la sphéricité en tant que qualités il y a une différence principale: la connaissance n'est pas incompatible avec les choses inconscientes de la même façon que la sphéricité est incompatible avec les autres dimensions auxquelles elle devrait servir de cause. Les phénomènes avec lesquels la sphéricité n'est pas compatible relèvent d'autres dimensions, donc, de quelque chose de positif, tandis que la non-connaissance est quelque chose de purement négatif. Donc la connaissance, à la différence de la sphéricité, qui est une qualité entièrement stérile, possède un pouvoir causal – la capacité de produire des effets homogènes (d'autres connaissances) aussi bien qu'hétérogènes (les traces mentales – *bhāvāna*). L'idée du Vaiśeṣika que la connaissance (*buddhi*) constitue une qualité et que cette qualité appartient à l'*ātman*, âme individuelle, est complètement différente de la doctrine advaitique selon laquelle la conscience (*cit*, *caitanya*) est l'essence même du Brahman. De plus, alors que cette essence du Brahman est identique à lui au même titre que son existence (*sat*) et sa félicité (*ānanda*), la conscience de l'*ātman* Vaiśeṣika est provisoire et surgit uniquement dans l'âme incarnée grâce à son contact avec le *manas*. Donc, l'*ātman* non incarné est dépourvu de conscience. Dans le texte que nous étudions, la connaissance est considérée à la manière Vaiśeṣika, comme une qualité du Brahman, mais Śaṅkara n'y accorde aucune attention. Davantage: dans la mesure où cela lui permet de pouvoir ensuite mieux diriger sur les Vaiśeṣika les flèches de sa polémique, on peut dire que cela lui convient parfaitement.

Ne pensez pas ainsi! De même que sphéricité etc., tout en étant présents dans la cause, ne produisent pas [des effets correspondants], il en va de même pour la connaissance, car leurs cas sont dans cette mesure identiques. L'investissement des effets par des dimensions différentes [de la sphéricité] ne peut davantage justifier que sphéricité etc. ne produisent pas [des qualités semblables à elles-mêmes]. La capacité de la sphéricité de produire des effets est possible avant même l'apparition des nouvelles dimensions. Car on admet que la substance-effet, une fois produite, demeure un moment privée de qualités, ces dernières n'apparaissant qu'ensuite. [L'idée que dans le premier moment de son existence une substance reste sans ses qualités nous est connue à partir de textes plus tardifs que le PB, mais l'évocation de cette idée par Śaṅkara prouve qu'elle faisait déjà partie de la doctrine Vaiśeṣika à une époque plus ancienne. – V.L.]. Il est impossible de dire que sphéricité etc. sont occupées à produire des dimensions hétérogènes et que par conséquent elles ne peuvent pas produire des dimensions de même genre, car on admet que la source de ces dimensions est différente [à savoir, différente de la sphéricité] ainsi qu'il est dit dans les sūtra de Kāṇabhuj (Kāṇada): 'Le grand [est produit] par une pluralité des causes, par la grandeur des

causes et par [leurs modes] particuliers d'agrégation';²⁰ 'par cela (le grand et le petit) le long et le court sont expliqués'^{21, 22}.

Cela veut dire que le long et le court sont expliqués de la même façon que le grand et le petit.

Pour systématiser toutes ces idées qui se réfèrent à la composition des objets grossiers à partir de leurs éléments adressons-nous à Praśastapāda. Il parle de trois modes de cette composition. Le premier mode, c'est l'addition des grandeurs (*mahattva*), le deuxième, l'agrégation (*pracaya*) admettant des intervalles entre ces parties et le troisième, la simple augmentation du nombre des parties, ou la multitude (*bahutva*). Tout ces cas sont illustrés par l'exemple de deux morceaux de toile dont la taille est différente premièrement à cause des différentes longueurs de leurs fils, même si leur nombre et leur mode d'agrégation sont égaux; deuxièmement, à cause d'intervalles inégaux entre les fils, même si leur longueur et leur nombre sont égaux; et troisièmement, à cause de la diversité du nombre de fils à égalité des autres facteurs. Toutes les choses grossières sont composées à l'aide de ces trois moyens, mais les dyades faites de deux atomes, présentent une exception à cette règle, parce que leurs atomes composants n'ont ni grandeur, ni intervalles entre eux. Pour cette raison la dyade est formée uniquement par le nombre "deux" des atomes.

20 *karāṇabahutvāt karāṇamahattvāt pracayaviśeṣāc ca mahat* // VS VII.1.16 (la version des VS avec le commentaire de Candrānanda, voir: Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Ed. Muni Śrī JAMBUVIJAYAJI. GOS 136. Baroda: Oriental Institute, 1961).

21 *etena dīrghatvahasvatve vyākhyāte* // VS VII.1.23 (version de Candrānanda).

22 *Maivam maṁsthāḥ; yathā kāraṇe vidyamānānām api pārimāṇḍalyādīnām anārabhakatvam evam caitanyasyāpīty asyāṁśasya samānatvāt / na ca parimānāntarākṛāntatvam parimāṇḍalyādīnām anārambhakatve kāraṇam; prākparimānāntarārambhāt pārimāṇḍalyādīnām ārambhakatvopapatteḥ, ārabdham api kāryadravyam prāgguṇārambhāt kṣaṇamātram aguṇam tiṣṭhatīty abhyupagamāt / na ca parimānāntarārambhe vyagrāṇi pārimāṇḍalyādīnīty ataḥ svasamānajātīyam parimānāntaram nārabhante; parimānāntarasyaṅyahe-tutvābhyupagamāt / 'kāraṇabahutvāt kāraṇamahattvat pracayaviśeṣāc ca' (VS 7.1.9) 'etena dīrghatvahasvatve vyākhyāte' (VS 7.1.17) iti hi kaṇabhujāni sūtrāṇi / dravye prakṛte guṇodāharaṇam ayuktam iti cet, – na; drṣṭāntena vilakṣaṇārambhāmātrasya vivikṣitatvāt / na ca dravyasya dravyam evodahartavyam guṇasya vā guṇa eveti kaścinniyame hetur asti / sūtrakāro 'pi bhavatām dravyasya guṇam udājahāra – 'pratyakṣāpratyakṣānām apratyakṣatvāt samyogasya pañcātmakam na vidyate' (VS 4.2.2.) iti / yathā pratyakṣāpratyakṣayor bhūmyākāśayoḥ samavayansamyogo 'pratyakṣa evam pratyakṣāpratyakṣeṣu pañcasu bhūteṣu samavayaccharīram apratyakṣam syāt /*

Mais Śāṅkara se réfère à ces trois moyens de produire une dimension toujours dans le même but, à savoir, pour montrer que les Vaiśeṣika ne peuvent pas prouver la différence entre la sphéricité atomique et la connaissance en ce qui concerne leur capacité de produire des effets homogènes en disant que “la sphéricité etc. sont occupées à produire des dimensions hétérogènes et que par conséquent elles ne peuvent pas produire des dimensions de même genre”, parce que selon les Vaiśeṣika eux-mêmes, les grandes dimensions de type *anitya mahat* ont d’autres sources c’est à dire la grandeur, l’agrégation et la multitude de leurs parties composantes et de cette manière elles ne sont pas produites par les dimensions des atomes séparés. Il faut préciser que selon les Vaiśeṣika la partie la plus élémentaire des choses macroscopiques doit se présenter comme une substance qui est elle-même composée de parties et perceptible (*sāvayava*),²³ ils envisagent dans ce rôle un grain de poussière observable dans un rayon de soleil (*trasareṇu*). Selon la tradition des commentateurs de Praśastapāda, c’est une triade composée de trois dyades, donc de six atomes. Ainsi les parties minimales des objets macroscopiques ne sont pas des atomes séparés, mais des triades composées de trois dyades, c’est à dire, de six atomes. Selon une autre tradition, visiblement plus ancienne, dont on trouve les traces dans des textes différents, la triade est composée de trois atomes (voir note 14).

D’un autre côté, Śāṅkara cite le *VS* 7.1.10 où le petit (*aṇu*) qui implique aussi la sphéricité des atomes, est opposé au grand (*mahat*). On peut interpréter cette opposition comme celle de deux dimensions appartenant à différents genres et par cette raison on explique l’absence de continuité entre eux: le petit ne peut produire que quelque chose de même genre, donc, quelque chose d’encore plus petit, mais non pas le grand. Ensuite Śāṅkara propose une autre explication de la différence entre la sphéricité et les sources de grandes dimensions mentionnées par Kāṇada:

Il n’est pas non plus correct que la pluralité etc. présentées dans les causes produisent [des effets de même genre] en fonction de leur proximité particulière à ceux-ci, tandis que s’agissant de la sphéricité etc., [aucune proximité de ce genre] ne saurait être énoncée; [voici un exemple d’une démarche très caractéristique de la scolastique indienne. Śāṅkara rejette une possibilité tout à fait imaginaire qui n’a aucun rapport au Vaiśeṣika, à savoir, qu’on ne peut pas expliquer la différence entre pluralité etc. des causes en tant que sources possibles

23 Selon les Vaiśeṣika, tout qui est visible doit être composé de parties, parce que le fait d’être composé de parties-substances (*anekadravyavattva*) constitue l’une des conditions de la perceptibilité. Voir *VS* (C) 4.1.6: *mahaty anekadravyavattvād rupāc copalabdhi /* .

d'une grande dimension, d'une part, et leur sphéricité, d'autre part, en s'adressant au fait que les premières sont dans un rapport de proximité à leurs causes, tandis que la dernière ne l'est pas – V.L.] car quand une nouvelle substance ou une nouvelle qualité est produite toutes les qualités de la cause sont caractérisées par l'inhérence à leur substrat [donc, de ce point de vue, il n'y a aucune différence entre la sphéricité et la pluralité etc. – V.L.]. Pour cette raison, la non-productivité de la sphéricité etc. [en ce qui concerne des effets homogènes] est dûe uniquement à leur nature propre; on peut voir la même chose à propos de la conscience.²⁴

Nous voyons que Śaṅkara continue à souligner que le cas de la sphéricité des atomes et celui de la connaissance ou conscience du Brahman sont tout à fait comparables, pour cette raison sa thèse que les Vaiśeṣika ne peuvent accuser les Vedantistes d'un défaut (la discontinuité entre les qualités des causes et celles des leurs effets) dont ils font preuve eux-mêmes, se trouve encore renforcée. Voici maintenant un autre argument procédant de la même intention:

Etant donné qu'à partir d'une conjonction on observe le surgissement de substances etc. de caractère différent [de la conjonction elle-même] on peut conclure que [la règle d'une production dans les effets de qualités] appartenant au même genre [que les qualités de leurs causes] est trop large.²⁵

Donc, si les substances peuvent être produites par une conjonction qui est une qualité, par exemple, comme une étoffe résultant de la conjonction de fils, cela prouve, pour Śaṅkara, que la doctrine selon laquelle les qualités des effets doivent appartenir au même genre que les qualités des causes, est trop abstraite pour rendre compte de tous les cas particuliers. Śaṅkara a complètement raison. En effet, dans le Vaiśeṣika il y avait différentes espèces de qualités, parmi lesquelles celles qui sont produites à partir des qualités de même genre qu'elles-mêmes, par exemple: couleur, goût, odeur, son, dimension, et d'un autre côté, celles qui ne le sont pas, par exemple: acte cognitif (*buddhi*), plaisir, souffrance etc. produites par la conjonction (*saṃyoga*) du *manas* et l'*ātman*, donc, par une qualité hétérogène. Praśastapāda propose plus de dix bases différentes de classification des qualités, il mentionne aussi les cas mixtes où les qualités

24 *na ca saṃnidhānāviśeṣāt kutaścīt karāṇābahutvādīny eva ārabhante na pārimāṇḍalyādīny ity ucyeta; dravyāntare guṇāntare va ārabhyamāṇe sarveṣāṃ eva kāraṇaguṇānāṃ svāśrayasamavāyāviśeṣāt / tasmāt svabhāvād eva pārimāṇḍalyādīnām anārambhakatvaṃ, tathā cetanāyā apīti dṛṣṭavyam / .*

25 *saṃyogāc ca dravyādīnāṃ vilakṣaṇānāṃ utpattidarśanāt samānajātīyotpattivyabhicārah / .*

partagent en même temps différentes caractéristiques, par exemple, il y a des qualités qui peuvent produire des effets hétérogènes ainsi qu’homogènes et, respectivement, les qualités produites par les causes hétérogènes et homogènes, comme, par exemple, une conjonction qui peut produire une autre conjonction (par exemple, les conjonctions des fils avec la navette produisent une conjonction de l’étoffe avec la navette, c’est un exemple de Praśastapāda), aussi bien qu’une dimension ou une substance (par exemple, les conjonctions des fils entre eux produisent la substance de l’étoffe aussi bien que sa dimension).²⁶ Ainsi, les Vaiśeṣika, eux-mêmes, ne respectent pas strictement leur propre règle de l’homogénéité des qualités des causes et celles de leurs effets. Mais Śāṅkara met dans la bouche du Vaiśeṣika une série de contre-arguments de caractère purement formel:

Si vous objectez: étant donné que le sujet de la discussion est substance [le Brahman]; il n’est pas logique de donner l’exemple d’une qualité [une conjonction]. Ce n’est pas correct, parce qu’on a l’intention de donner uniquement un exemple de surgissement d’effets différents [de leurs causes par leur classe]. Il n’y a pas, non plus, aucune restriction selon laquelle des substances doivent servir d’exemple pour des substances et des qualités pour des qualités. L’auteur de vos sūtra a donné l’exemple d’une qualité pour illustrer le cas d’une substance: ‘étant donné que la conjonction des éléments perceptibles avec des éléments imperceptible est imperceptible, le fait [pour le corps] d’être composé de cinq éléments n’est pas attesté’ (VS 4.2.2.). De même que la conjonction inhérente à la terre, chose perceptible, et à l’ākāśa, chose imperceptible, n’est pas perceptible, de même dans le cas des cinq éléments, perceptibles et non perceptibles, dont la cause inhérente est le corps, leur conjonction sera imperceptible. Mais le corps est perceptible. Donc il n’est pas composé de cinq éléments. Ici, la conjonction est donnée comme exemple de qualité et le corps comme exemple de substance. Le surgissement des effets différents [de leur causes par leur classe] a été exposé sous le [sūtra] ‘mais il est observé’ (BSBh 2.1.6). Dans ces conditions, la question a été déjà résolue [pourquoi y revenir]? Nous répondons – non, cela s’adressait au Sāṃkhya, maintenant nous avons affaire au Vaiśeṣika. Mais alors, plus haut (BSBh 2.1.3) on avait procédé à l’extension d’une règle à un cas qui s’avérait semblable. “Par là-même ont été expliquées également [des opinions] non acceptées par les gens compétents”. C’est vrai. Nous donnons de cette question, au moment où nous abordons le système Vaiśeṣika, un exposé détaillé en ayant recours à des arguments adaptés à ce système.²⁷

26 Voir chapitre [2.0] du PB sur les caractéristiques communes des qualités.

27 *dravye prakṛte guṇodāharanam ayuktam iti cet, – na; dr̥ṣṭāntena vilakṣaṇārambhamātrasya vivikṣitatvāt / na ca dravyasya dravyam evodāhartavyaṃ guṇasya vā guṇa eveti kaścīn niyame hetur asti / sūtrakāro ‘pi bhavatām dravyasya guṇam udājahāra – ‘pratyakṣā-pratyakṣāṇām apratyakṣatvāt saṃyogasya pañcātmaṃ na vidyate’ (VS 4.2.2.) iti / yathā pratyakṣāpratyakṣayor bhūmyākāśayoḥ samavayansamyogo ‘pratyakṣa evaṃ pratyakṣā-*

12. “Dans les deux cas également [que l’*adr̥ṣṭa* soit inhérent aux atomes ou à l’*ātman*] le mouvement [des atomes] est impossible; d’où l’absence [de la création et la destruction du monde]”.²⁸

A partir de ce *sūtra* Śaṅkara commence sa critique directe du Vaiśeṣika sans plus la déguiser en simple défense contre les arguments du *pūrvapakṣa*:

“Maintenant [le *Sūtrakara*] est en train de réfuter la doctrine des atomes comme cause du monde”²⁹ – nous indique Śaṅkara. Ensuite il explique la genèse de cette doctrine:

Cette doctrine se constitue ainsi: c’est un fait d’expérience que les substances composées de parties, tissus etc., sont produites à partir de substances comme les fils etc. qui sont inhérentes à elles, avec la conjonction comme cause auxiliaire. On en conclut d’une manière générale que tout ce qui est composé de parties est produit dans chaque cas à partir de substances inhérentes, avec la conjonction comme cause auxiliaire. Ce au niveau de quoi s’arrête la répartition en tout et en parties et ce qui marque la limite de la diminution est l’atome. Tout cet univers avec les montagnes, les océans etc. est composé de parties. Etant composé de parties il a un début et une fin. Or il ne peut y avoir d’effets sans causes, donc les atomes sont la cause du monde, telle est la doctrine de Kaṇāda.³⁰

Il faut dire d’abord que seul un vague *sūtra VS* “l’effet est le signe [d’existence] de celui-ci (l’atome)”³¹, évoquant l’inférence logique des atomes à partir de leurs effets, correspondrait au dernier argument de Śaṅkara. On ne rencontre aucune

pratyakṣeṣu pañcasu bhūteṣu samavayaccharīram apratyakṣam syāt / pratyakṣam hi śarīram / tasmān na pāñcabhautikam iti / etad uktam bhavati – guṇaśca saṃyogo dravyaṃ śarīram / ‘dr̥ṣyate tu’ (BSBh 1.1.6) iti cātrāpi vilakṣaṇotpattiḥ prapañcitā / nanv evam sati tenaivaitad gatam / neti brūmah; tat sām̐khyam̐ praty uktam, etat tu vaiśeṣikam̐ prati / nanv atideśo ‘pi samānanyāyatayā kṛtaḥ / ‘etena śiṣṭāparigrahā api vyākhyātāḥ (BSBh 2.1.12) iti / satyam̐ etat; tasyaiva tvayam̐ vaiśeṣikaprakriyārambhe tatprakriyānugatena nidarśanena prapañcaḥ kṛtaḥ // 11 // .

28 *ubhayathāpi na karmātas tad abhāvaḥ // .*

29 *idānīm̐ paramāṇukāraṇavādaṃ nirākaroti / .*

30 *sa ca vāda itthaṃ samuttiṣṭhate – paṭādīni hi loke sāvayavāni dravyāni svānugatair eva saṃyogasacivais tantvādibhir dravyair ārabhyamāṇāni dr̥ṣṭāni / tatsāmānyena yāvāt kimcīt sāvayavaṃ tat sarvaṃ svānugatair eva saṃyogasacivais tais tair dravyair ārabdham̐ iti gamyate / sa cāyam̐ avayavāvayavivibhāgo yato nivartate so ‘pakarṣaparyantagataḥ paramāṇuḥ / sarvaṃ cedam̐ jagad girisamudrādikaṃ sāvayavam̐; sāvayavatvāc cādyantavat / na cākāraṇena kāryeṇa bhavitavyam̐ ity atāḥ paramāṇavo jagataḥ kāraṇam̐ iti kaṇabhuga-bhiprāyaḥ / .*

31 *tasya kāryam̐ liṅgam̐ IV.1.2 (VS dans la version de Candrānanda).*

autre tentative, ni de la part de Kaṇāda, ni de la part de Praśastapāda, de justifier l'existence des atomes. Celle-ci est considérée comme allant de soi. C'est uniquement dans les *Nyāyasūtra* (IV.2.16), le texte de base du Nyāya, l'école la plus proche du Vaiśeṣika, qu'une démonstration de l'existence de l'atome apparaît. Elle est liée à un raisonnement soulignant la nécessité d'arrêter la destruction totale du monde à la fin d'un cycle cosmique: "la destruction totale des choses est impossible parce qu'il y a l'atome".³² Mais cela ne signifie pas qu'une démonstration de l'existence des atomes de même type que celle proposée par Śāṅkara n'était pas connue dans la tradition même du Vaiśeṣika. Etant donné que l'Advaitin pouvait avoir à sa disposition des commentaires sur les *VS* qui n'ont pas été préservés jusqu'à nos jours, nous pouvons facilement imaginer qu'il reproduit un commentaire sur le *VS* IV.1.2.

Śāṅkara continue son exposition de la doctrine atomistique:

Observant qu'il existe quatre éléments composés de parties et appelés terre, eau, feu, vent, on supposera qu'il y a quatre espèces d'atomes. Par le fait que ces [quatre types d'atomes] marquent la limite de la diminution il est impossible que la division s'étende plus loin qu'eux. Lors de la destruction des éléments terre etc. la division s'arrête aux atomes et c'est l'époque de résorption ou dissolution cosmique. Ensuite, au moment de l'émission cosmique, se produit dans les atomes du vent un mouvement dû à l'adr̥ṣṭa. Ce mouvement connecte l'atome dans lequel il réside à un autre. Ensuite, à travers les stades des dyades etc. se constitue l'élément vent. Il en va de même pour le feu, pour l'eau et pour la terre. Exactement de la même manière sont formés les corps avec leurs organes. Ainsi l'univers entier procède des atomes. La couleur et autres [qualités] appartenant aux dyades et autres [combinaisons] leur vient de la couleur etc. des atomes, sur le modèle de l'étoffe et des fils. Telle est l'opinion des disciples de Kaṇāda.³³

32 *na pralayo 'ṅusadbhāvāt – Nyāyasūtra* IV.2.16 (voir: *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Nānpariyattikā, and Viśvanātha's Vṛtti*. Eds. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. 2 ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985).

33 *tānīmāni catvāri bhūtāni bhūmyudakatejaḥpavanākhyāni sāvayavāny upalabhya caturvidhāḥ paramāṇavaḥ parikalpyante / teṣāṃ cāpakarṣaparyantagatatvena parato vibhāgasambhavād vinaśyatām pṛthivyādīnāṃ paramāṇuparyanto vibhāgo bhavati, sa pralayakālaḥ / tataḥ sargakāle ca vāyavīyeṣv ādr̥ṣṭāpeḥṣaṃ karmotpadyate, tat karma svāśrayam aṇum aṇvantare saṃyunakti, tato dvyaṇukādikrameṇa vāyur utpadyate / evam agnir evam āpa pṛthivī evam eva śarīraṃ sendriyam iti / evaṃ sarvam idaṃ jagad aṇubhyaḥ sambhavati / aṇugatebhyaś ca rūpādibhyo dvyaṇukādīgatāni rūpādīni sambhavanti / aṇugatebhyaś ca rūpādibhyo dvyaṇukādīgatāni rūpādīni sambhavanti tantupaṭanyāyēneti kāṇādā manyante / .*

Quels personnages sont désignés par “disciples de Kaṇāda” n’est pas clair. La doctrine de la résorption et de l’émission cosmique exposée par Śāṅkara diffère substantiellement de celle de Praśastapāda, laquelle est explicitement théiste. De plus, l’ordre d’émission chez Praśastapāda ne coïncide pas avec celui de Śāṅkara. Dans le premier cas, c’est vent, feu, eau, terre, dans le deuxième: vent, eau, terre, feu. Cela peut signifier que par “disciples de Kaṇāda” Śāṅkara ne désigne pas Praśastapāda, mais un certain autre commentateur.³⁴ La notion qui mérite retenir notre attention ici est l’*adr̥ṣṭa*, littéralement l’invisible, l’inobservable. Pour Kaṇāda l’*adr̥ṣṭa* est plutôt une force physique qui constitue la cause inobservable de certains mouvements, par exemple, d’un mouvement vertical de la flamme, et horizontal du vent, ainsi que le mouvement d’une aiguille de fer vers un aimant (*VS* V.1.15). Praśastapāda le considère comme une force karmique qui commande la rétribution des actes. Selon sa doctrine cosmogonique, au début de l’émission du monde l’*adr̥ṣṭa* manipulé par Iśvara, le dieu démiurge, déclenche le premier mouvement des atomes. C’est notamment ce premier mouvement dû à l’*adr̥ṣṭa*, mais dans un contexte athéiste, qui fait l’objet de la critique de Śāṅkara dans le passage suivant:

A cela nous répondons: on doit admettre que la conjonction des atomes dans l’état de séparation dépend d’un mouvement, car on observe que les fils entrent en conjonction sous l’effet d’une action. Il faut admettre que l’action, étant elle-même un effet, a besoin d’une cause efficiente. Faute d’une telle supposition, le mouvement initial dans les atomes ne se justifierait pas en l’absence d’une cause.³⁵

Autrement dit, l’action doit avoir sa cause efficiente, son premier moteur. Qu’est-ce qui peut servir de cause efficiente au début du monde?

Si on fait cette supposition ou bien on invoquera une cause quelconque de caractère empirique telle qu’un effort ou un choc mécanique, mais une telle cause étant alors [au début de la création du monde] impossible, le mouvement initial dans les atomes ne pourra se produire. [*Aucune des causes de mouvement observables dans le monde, telles que choc mécanique ou effort de la part de l’homme n’est attestable à ce moment du sarga: le choc, parce qu’il dépend d’un effort, mais l’effort, lui non plus n’aura pas lieu. Pourquoi? continuons notre lecture de Śāṅkara – V.L.*] En effet, dans cette situation, l’effort qui est

34 Voir BRONKHORST op. cit.

35 *tatredam abhidhīyate, – vibhāgāvasthānām tāvad aṇūnām saṃyogaḥ karmāpekṣo ‘bhyupagantavyaḥ; karmavatām tantvādīnām saṃyogadarśanāt / karmaṇas ca kāryatvān nimittam kim apy abhyupagantavyam / anabhyupagame nimittābhāvān nānuṣvādyam karma syāt /*

une qualité de l'*ātman*, est impossible en l'absence d'un corps. L'effort, bien que qualité de l'*ātman*, ne se produit que là où existe un contact entre l'*ātman* et le *manas* installé dans le corps. Pour cette raison le choc mécanique et les autres causes observables doivent être rejetés. Tout cela apparaît après la création et ne peut être la cause du mouvement initial.³⁶

Śaṅkara se réfère ici à l'idée du Vaiśeṣika selon laquelle l'effort (*prayatna*) est une des qualités de l'*ātman* qui résulte d'un contact (*saṃyoga*) entre celui-ci et le *manas*, dans le corps. Étant donné qu'au temps du *sarga*, en l'absence de corps, ce contact est impossible, l'effort ne se produira pas et pas davantage le choc mécanique et les autres causes de mouvement qui en sont dépendantes. Voilà pourquoi Śaṅkara s'adresse à l'*adr̥ṣṭa*:

Ou alors on fera appel à l'*adr̥ṣṭa* comme cause du premier mouvement, celui-ci sera-t-il alors inhérent à l'*ātman* ou aux atomes? Dans les deux cas, on ne peut pas admettre que le mouvement des atomes ait l'*adr̥ṣṭa* pour cause, parce que ce dernier est dépourvu de conscience. Et, en effet, quelque chose de non conscient ne peut, s'il n'est pas dirigé par une entité consciente, accomplir ou faire accomplir une action; c'est ce que nous avons énoncé à propos du Sāṃkhya.³⁷

Selon Praśastapāda, l'*adr̥ṣṭa* est une qualité de l'*ātman* conscient, mais il est lui-même inconscient. Pour cette raison, au temps du *sarga*, l'*adr̥ṣṭa* ne peut pas être le premier moteur du mouvement, parce que la conscience apparaît dans l'*ātman* uniquement lorsqu'il y a contact de ce dernier avec le *manas* et ce contact se produit uniquement dans le corps. C'est ce que Śaṅkara est en train de nous expliquer:

[L'*ātman*] étant inconscient [ne peut davantage être la cause], parce que dans cet état [au début de la création] sa conscience n'est pas encore apparue. Si on suppose que l'*adr̥ṣṭa* est inhérent dans l'*ātman*, il ne pourra pas être la cause du mouvement des atomes, en l'absence de liaison [entre le *manas* et l'*ātman*]. Si on suppose qu'il existe une liaison entre l'âme,

36 *abhyupagame 'pi yadi prayatno 'bhighātādir vā yathādr̥ṣṭam kim api karmaṇo nimittam abhyupagamyeta, tasyāsambhavān naivānuṣvādyam karma syāt / nahi tasyām avasthāyām ātmagunaḥ sambhavati; śarīrābhāvāt / śarīrapraṭiṣṭhe hi manasyātmanaḥ saṃyoge saty ātmagunaḥ prayatno jāyate / etenābhighātādyapi dr̥ṣṭam nimittam pratyākhyātavyam / sargotarakālam hi tat sarvaṃ nādyasya karmaṇo nimittam sambhavati /*

37 *athādr̥ṣṭam ādyasya karmaṇo nimittam ity ucyete, tat punar ātmasamavāyi vā syād aṇusamavāyi vā? ubhayathāpi nādr̥ṣṭanimittam aṇuṣu karmāvakalpeta; ādr̥ṣṭasyācetanatvāt / nahy acetanam cetanenānadhīṣṭhitam svatantram pravartate pravartayati veti sāmkhya-prakriyāyām abhihitam;*

porteuse de l'*adr̥ṣṭa*, et les atomes, il s'en suivra une permanence de l'action faute de la présence de quelque autre facteur délimitant.³⁸

Autrement dit, si on suppose que l'âme, étant le premier moteur du mouvement, est liée avec les atomes d'une façon directe et non pas moyennant son contact avec le *manas*, seul capable pourtant de faire surgir sa conscience, le mouvement sera dépourvu de tout facteur conscient susceptible de le diriger et en même temps de délimiter son déroulement. Ici Śaṅkara évoque un autre problème, qui figurait dans sa critique du Sāṃkhya, à savoir l'absence d'une cause capable de diriger le mouvement, de lui conférer un caractère systématique et structuré. Reprenons le texte:

Dans ces conditions, en l'absence de toute autre cause déterminée, le premier mouvement des atomes n'aura pas lieu. En l'absence de mouvement, la conjonction qui en dépend ne se produira pas. En l'absence de conjonction, les dyades et l'ensemble des effets n'apparaîtront pas.³⁹

Śaṅkara essaie de prouver qu'en l'absence d'un premier moteur et d'un facteur structurant conscient, les Vaiśeṣika ne seront pas capables d'expliquer l'émission du monde à partir des atomes. Mais il y a effectivement une autre possibilité, à savoir l'activité ou le mouvement spontané des atomes comme par exemple chez les atomes des Jaina ou de Démocrite ou bien dans le *pradhāna* du Sāṃkhya. Les Vaiśeṣika n'envisagent pas cette possibilité et c'est pour cette raison que leur doctrine de la construction du monde à partir des atomes s'est heurtée à ce problème du premier moteur ou du facteur structurant. Si on suppose que la source de l'activité des atomes est extérieure et non pas intérieure à eux, on arrive inévitablement à une cause consciente. C'est notamment cette difficulté principale qui a été détectée et lumineusement exposée par Śaṅkara. Il a reconstitué ce qui, en effet, s'était passé avec les Vaiśeṣika dans le cours du développement historique de leur doctrine. L'auteur du Vaiśeṣika classique, Praśastapāda introduit le dieu démiurge *Īvara* en tant que premier moteur et

- 38 *ātmanaścānutpannacaitanasya tasyām avasthāyām acetanatvāt; ātmasamavāyitvābhyupagamāc ca na adr̥ṣṭam aṇuṣu karmaṇo nimittam syād asaṃbandhāt/ adr̥ṣṭavatā puruṣeṇāsty aṇūnām saṃbandha iti cet, – saṃbandhasātatyāt pravṛttisātatyaprasaṅgo niyāmakāntarābhavāt /*
 39 *tad evaṃ niyatasya kasyacit karmanimittasyābhāvān nāṇuṣvādyam karma syāt / karmābhāvāt tannibandhanaḥ saṃyogo na syāt / saṃyogābhāvāc ca tannibandhanaṃ dvyaṇukādi kāryajātaṃ na syāt / .*

qu'intelligence présidant au déroulement du monde. Ainsi la doctrine athéiste critiquée par Śaṅkara ne constitue qu'un épisode assez marginal dans la tradition Vaiśeṣika.⁴⁰

Maintenant Śaṅkara développe une série d'arguments visant à prouver que l'atome, contrairement à la doctrine du Vaiśeṣika, doit posséder des parties. Il distingue effectivement deux aspects principaux de l'atome: d'un côté, c'est une chose physique, un petit morceau de la matière d'un des quatre éléments pourvus de qualités sensibles comme couleur, goût, odeur et toucher. D'un autre côté, c'est une entité, disons, métaphysique, la cause ultime et éternelle du monde, mais étant donné que dans la tradition indienne une telle cause est toujours mise au delà de l'empirique, elle est, par définition, quelque chose d'indivisible, d'imperceptible et d'indestructible. C'est notamment en opposant ces deux aspects de l'atome que Śaṅkara fonde sa critique ultérieure de l'atomisme Vaiśeṣika. En effet, il veut montrer que la nature physique de l'atome telle que présentée par les Vaiśeṣika va contredire son rôle de cause ultime du monde. Cette stratégie n'est pas quelque chose d'original. Tous les adversaires de l'atomisme Vaiśeṣika, surtout les bouddhistes, l'avaient déjà élaborée bien avant Śaṅkara. Nous trouvons des arguments semblables à celui de Śaṅkara déjà dans l'*Abhidharmakośa* et les *Nyāyasūtra*, textes beaucoup plus anciens que le BSBh.

Śaṅkara commence par analyser la possibilité même de la conjonction (*saṃyoga*) des atomes.

La conjonction d'un atome avec un autre sera-t-elle totale ou partielle? Dans le premier cas, l'accroissement de taille sera impossible, il s'en suivra qu'il n'y aura jamais que des atomes. Cela entraînera également un désaccord avec l'expérience. Car ce qu'on observe, c'est la conjonction d'une substance pourvue de dimensions avec une autre substance pourvue de dimensions. Dans le deuxième cas, celui d'une conjonction partielle, il s'en suivra que [les atomes] posséderont des parties. [*Parce qu'ils seront joints par leur parties. Mais les atomes, étant des causes éternelles, donc non produites, ne peuvent pas posséder de parties, car celles-ci appartiennent uniquement aux choses non-éternelles – V.L.*]. Si vous (les Vaiśeṣika) dites: 'Imaginons que les atomes comportent des parties'.⁴¹ [*Autrement dit, le Vaiśeṣika objecte que les parties des atomes peuvent être distinguées d'une façon purement*

40 J. BRONKHORST a remarqué que Śaṅkara était bien au courant de la version théiste du Vaiśeṣika à laquelle il se réfère en BSB 2.2.37 (op. cit., p. 285).

41 *Samyogaś cāṅor aṅvantareṇa sarvātmanā vā syād ekadeśena vā? sarvātmanā ced upacayānupapatter aṅumātratvaprasaṅgo dr̥ṣṭaviparyayaprasaṅgaś ca / pradeśavato dravyasya pradeśavatā dravyāntareṇa samyogasya dr̥ṣṭatvāt / ekadeśena cet sāvayavatvaprasaṅgaḥ / paramānūnāṃ kalpitāḥ pradeśāḥ syur iti cet,....*

mentale et conditionnelle pour construire un modèle imaginaire, ce qui n'entraîne pas leur divisibilité physique – V.L.].

A cette remarque tout à fait justifiée, Śaṅkara répond par une sorte de sophisme (*chāla*):

Considérant que la conjonction entre des choses irréelles parce qu'imaginaire sera elle-même irréelle et ne pourra donc être cause non inhérente d'un effet réel. En l'absence de cause non inhérente, les dyades et les autres substances-effets n'apparaîtront pas.⁴²

Il est évident, que l'irréalité des parties d'un atome n'amènera pas forcément l'irréalité de cet atome, parce que le fait d'avoir des parties imaginaires n'exclut pas l'impossibilité physique de la divisibilité – n'oublions pas que l'atome est un atome en raison de son indivisibilité. La conclusion à laquelle arrive Śaṅkara n'est pas tout à fait fiable, mais néanmoins elle nous signale un problème, dont il a déjà été question. Si l'atome, comme l'affirment les Vaiśeṣika, est un corps physique qui possède une forme déterminée et qui est également impénétrable, sa conjonction avec un autre atome ne se réalise que par leurs parties adjacentes. On peut en conclure que les atomes ont des parties. Pour éviter d'être accusés d'une telle contradiction les Vaiśeṣika auraient dû faire une distinction très nette entre l'indivisibilité physique réelle et la divisibilité mentale conditionnelle de l'atome. Ce qui est le cas d'Épicure distinguant les atomes et leurs parties – *amoeres*. Mais dans les textes Vaiśeṣika on ne trouve aucune référence directe à l'indivisibilité de l'atome. Pour eux, l'indivisibilité découlant naturellement de l'éternité des atomes en tant que causes ultimes, signifie, plus précisément l'absence de parties composantes parce qu'une chose éternelle ne peut jamais être l'effet de quelques causes ou parties intégrantes.⁴³ Si l'en on croit Śaṅkara, la conjonction initiale des atomes est impossible également en raison de l'absence du mouvement censé l'engendrer – c'est ce qui a été déjà établi:

42 *kalpitānām avastutvād avastv eva saṃyoga iti vastunaḥ kāryasyāsamavāyikāraṇam na syāt / asati cāsamavāyikāraṇe dvyāṅukādi kāryadravyaṃ notpadyeta /*

43 La suggestion des parties imaginaires des atomes attribuée par Śaṅkara à son Vaiśeṣika hypothétique n'apparaît que dans les textes des commentateurs des *Nyāyasūtra*, notamment Uddyotakara (6-7 siècle), mais sous une autre forme, à savoir, comme une conjonction imaginaire des atomes avec les différents points de l'espace (voir le comm. du *Nyāyasūtra* IV.2.25).

De même qu'au début de la création le mouvement des atomes destiné à produire leur conjonction n'aura pas lieu faute de cause [consciente], de même lors de la dissolution cosmique, le mouvement des atomes destiné à produire la disjonction n'aura pas lieu. Car on n'observe pas davantage ici de causes déterminées d'un tel mouvement. L'adr̥ṣṭa destiné à la réalisation de la jouissance karmique n'est pas davantage orienté vers la réalisation de la dissolution cosmique. Donc, en l'absence d'une cause, le mouvement des atomes, qu'il soit tourné vers la conjonction ou vers la disjonction, sera impossible. Et par conséquent, en l'absence de conjonction et de disjonction, il s'en suivra l'absence de la création et de la dissolution qui en dépendent. Voilà pourquoi la théorie selon laquelle les atomes constituent la cause du monde ne tient pas.⁴⁴

Pour le type de cosmologie athéiste cité par Śaṅkara ici, cette critique, comme je l'ai déjà mentionné, est légitime, mais elle perd sa pertinence si on se réfère à la doctrine classique de Praśastapāda.

13. *“En conséquence de l'admission de l'inhérence il s'en suit une régression à l'infini à cause de l'identité de situation.”*⁴⁵

Maintenant Śaṅkara essaye de montrer que la combinaison des atomes en dyades, tétrades etc. est impossible pour une autre raison encore. La relation appelée “inhérence” qui est censée tenir ensemble deux atomes à l'intérieur d'une dyade, de telle sorte qu'ils constituent un tout, est aussi inadmissible. Par cela, il aborde la notion du Vaiśeṣika qui a provoqué la critique la plus acerbe de la part de tous ses opposants – celle de *samavāya*. Selon Praśastapāda “L'inhérence est une relation de contenant à contenu qui est établie pour des choses non séparées, et qui fonde des jugements du type “[cela se trouve] là”.”⁴⁶

Il s'agit de rendre compte d'une relation entre choses qui, à la différence d'une conjonction mécanique (*saṃyoga*), possède un caractère de totalité et d'unicité et dont les membres ne peuvent pas exister séparément. Par exemple, l'odeur ou la couleur d'une rose sont inséparables d'elle, tandis que l'oiseau et la

44 *yathā cādisarge nimittābhāvāt saṃyogotpattiyartham karma nānūnām sambhavati / evaṃ mahāpralaye 'pi vibhāgotpattiyartham karma naivānūnām sambhavet / nahi tatrāpi kiṃcinniyatam tannimittam dr̥ṣṭam asti / adr̥ṣṭam api bhogaprasiddhyartham na pralaya-prasiddhyartham ity ato syād anūnām saṃyogotpattiyartham vibhāgotpattiyartham vā karma / ataś ca saṃyogavibhāgābhāvāt tadāyattayoḥ sargapralayor abhāvaḥ prasajyeta / tasmād anupapanno 'yam paramānukāraṇavādaḥ // .*

45 *samavāyābhyupagamāc ca sāmīyād anavasthiteḥ // .*

46 *ayuitasiddhānām ādhāryādhārabhūtānām yaḥ sambandha ihapratyayahetuḥ sa samavāyaḥ* (PB [9]).

branche étant pour un moment en *samyoga* (conjonction) peuvent bien avoir ensuite une existence séparée l'un de l'autre. L'introduction du terme *samavāya* vise à expliquer des relations, entre tout et parties, entre substance et propriétés et aussi entre cause et effet. La critique de la notion d'inhérence se conformait en général au modèle suivant: si la relation entre deux choses constitue un troisième facteur indépendant qui est différent de ce qu'elle relie, cette relation même, donc l'inhérence, elle aussi, doit être reliée à ces termes, par une autre relation qui sera différente de l'inhérence précédente et pour cette raison demandera une nouvelle relation et ainsi de suite. Cela amènera à la régression à l'infini (*anavasthā*). Autrement dit, l'inhérence qui est le prédicat de deux atomes, devient le sujet d'un autre inhérence qui étant son prédicat P', peut, à son tour, être le sujet d'un autre prédicat P'' et ainsi de suite.⁴⁷ Pour éviter d'en arriver là, les Vaiśeṣika postulent que le caractère de l'inhérence est toujours le même, qu'elle soit une relation entre cause et effet, ou entre qualité et substance. Voilà de quoi il s'agit dans le texte de Śaṅkara:

En conséquence de l'admission de l'inhérence – l'absence de cela [création et dissolution] découle aussi de l'admission de l'inhérence. C'est ainsi que s'opère la liaison avec le thème général de la réfutation de l'atomisme. Vous (les Vaiśeṣika) admettez que la dyade produite à partir de deux atomes, tout en étant radicalement différente d'eux, entre avec eux dans une relation d'inhérence. [Autrement dit, la dyade constitue un tout qui est différent d'une simple agrégation de deux atomes – V.L.] Celui qui fait ce genre d'hypothèse ne sera pas en mesure d'établir le rôle causal des atomes. Pourquoi? Il s'en suit une régression à l'infini à cause de l'identité de situation. Tout de même que la dyade, bien qu'étant complètement différente de deux atomes, est reliée à eux par une relation appelée inhérence, de même, à son tour, l'inhérence, bien qu'étant complètement différente des membres de l'inhérence, devrait être reliée à eux par une autre relation appelée elle-même inhérence, parce que la distinction absolue [entre le tout et ses parties] est la même [dans les deux cas]. Donc, considérant que la relation réciproque de celle-ci [la dernière inhérence] avec celles-là [ses membres] devra être postulée, il en découlera une régression à l'infini.

Mais [les Vaiśeṣika peuvent répondre:] 'L'inhérence, accessible à travers la notion d' "ici", est simplement éternellement connectée à ses termes; elle n'est ni [en elle-même]

47 Cela me fait penser à un argument connu sous le nom "le troisième Homme", qu'on peut rencontrer dans le "Parménide" de Platon est qui a été ensuite utilisé par Aristote dans sa critique de la doctrine des idées chez Platon. Si on accepte l'existence d'une idée d'homme, ou, l'homme idéal, au même titre que l'existence des hommes concrets, on est obligé de créer une autre idée, ou un troisième homme, qui englobera les deux hommes précédents, et si on admet la réalité de celui-ci, on sera obligé de supposer un quatrième homme et ainsi de suite.

absence de relation, ni dépendante d'une relation. Ainsi nous n'avons pas à postuler une autre relation qui entraînerait une régression à l'infini'.

Nous ne sommes pas d'accord. Dans ces conditions, la conjonction elle-même, du fait qu'elle est reliée une fois pour toutes avec ses membres, ne sera pas dépendante d'une autre relation [La réponse des Vaiśeṣika n'est pas acceptée par Śāṅkara parce qu'elle entraînera l'admission que la conjonction n'aura pas besoin d'une autre relation, mais cela contredit l'idée des Vaiśeṣika que la conjonction, étant une qualité des substances, doit être liée à elles par la relation d'inhérence – V.L.]. Ou bien [le Vaiśeṣika reprend la parole] la conjonction parce qu'elle est une autre chose [par rapport à ses membres – les substances auxquelles elle appartient] sera dépendante d'une autre conjonction [L'argument consiste, donc, dans le raisonnement suivant: si une conjonction des deux substances est une troisième entité indépendante d'eux, elle réclamera une autre conjonction qui la connectera avec ces deux substances reliées entre elles par la conjonction de base – V.L.]. Mais alors l'inhérence elle-même parce qu'elle est une autre chose [par rapport à ses membres] sera dépendante d'une autre relation. Il ne convient pas de dire que c'est en tant que qualité que la conjonction dépend d'une autre relation, par contre l'inhérence, n'étant pas une qualité, [ne souffrira pas d'une telle dépendance], parce que la cause de la dépendance [d'une autre relation] est la même [selon les Vaiśeṣika l'inhérence et la conjonction sont différentes des entités qu'elles relie – V.L.]. Du fait que [la dépendance par rapport à une autre relation] n'est pas liée à ce qu'on appelle techniquement la qualité, celui qui considère l'inhérence comme une autre chose [que ses membres] celui-là est acculé à une régression à l'infini. Dans cette régression à l'infini subséquente, l'impossibilité d'établir un terme entraînant l'impossibilité d'établir la série entière, les dyades etc. ne peuvent même pas surgir à partir de deux atomes. Pour cette raison aussi la théorie du rôle causal des atomes est inadmissible.⁴⁸

- 48 Samavāyābhyupagamāc ca tad abhāva iti prakṛtenānuvādanirākaraṇena sambadhyate / dvābhyāṃ cāṇubhyāṃ dvyaṇukam utpadyamānam atyantabhinnam aṇubhyāṃ aṇvoḥ samavaiṭīty abhyupagamyate bhavatā / na caivam abhyupagacchatā śakyate 'nukāraṇatā samarthayitum / kutaḥ? sāmāyād anavasthiteḥ / yathaiiva hy aṇubhyāṃ atyantabhinnam sad dvyaṇukam samavāyalakṣaṇena sambandhena tābhyāṃ sambadhyata evaṃ samavāyo 'pi samavāyibhyo 'tyantabhinnāḥ / san samavāyalakṣaṇenānyenaiva sambandhena samavāyibhiḥ sambadhyeta; atyantabhedasāmāyāt / tataś ca tasya tasyānyonyāḥ sambandhaḥ kalpayitavya ity anavasthaiva prasajyeta / nanv ihapratyayagrāhyaḥ samavāyo nityasambandha eva samavāyibhir nāsambandhaḥ sambandhāntarapekṣo vā / tataś ca na tasyānyāḥ sambandhaḥ kalpayitavyo yenānavasthā prasajyeta / nety ucyate, – saṃyogo 'py evaṃ sati saṃyogibhir nityasambaddha eveti samavāyavan nāyaṃ sambandham apekṣeta / athārthāntaratvāt saṃyogaḥ sambandhāntaram apekṣeta, samavāyo 'pi tarhy arthāntaratvāt sambandhāntaram apekṣeta / na ca guṇatvāt saṃyogaḥ sambandhāntaram apekṣeta na samavāyo 'guṇatvāt iti yujyate vaktum; apekṣākāraṇasya tulyatvāt, guṇaparibhāṣyāścātantratvāt / tasmād arthāntaram samavāyam abhyupagacchataḥ prasajyetaivānavasthā / prasajyamānāyāṃ cānavasthāyāṃ ekāsiddhau sarvāsiddher dvābhyāṃ aṇubhyāṃ dvyaṇukam naivotpadyeta / tasmād apy anupapannaḥ paramāṇukāraṇavādaḥ //13// .

Śaṅkara détecte ici un point vraiment faible du Vaiśeṣika, à savoir l'absence d'une conception cohérente de la relation. Au lieu d'envisager une catégorie spéciale pour toutes sortes de relations, y compris *saṃyoga* et *samavāya*, ils accordent au *saṃyoga* le statut de qualité, tandis que *samavāya* est considéré comme une catégorie séparée, ce qui entraîne de multiples obscurités. On voit que le défaut principal du Vaiśeṣika est lié pour Śaṅkara à leur tendance générale à différencier les choses, à savoir, les causes de leurs effets, les parties de leur tout etc. au niveau ontologique, ce qui leur complique énormément la vie en les obligeant à rétablir la continuité ainsi perdue du monde par l'introduction d'une telle relation – tout à fait artificielle – comme *samavāya*. On a l'impression que Śaṅkara voudrait nous persuader que même du point de vue purement logique, l'idée de la diversité et de la pluralité des causes primaires n'est pas très convaincante, car elle entraîne tant de difficultés. Si nous acceptons sa critique, nous serons sur la bonne voie vers l'unicité de la cause suprême de l'Advaita.

Le *sūtra* 14 continue la série des arguments entamés avec le *sūtra* 12 et destinée à prouver que le premier mouvement des atomes Vaiśeṣika est impossible. Śaṅkara essayait à cet endroit de montrer qu'en l'absence d'un premier moteur et d'un facteur structurant conscient, les Vaiśeṣika ne seront pas capables d'expliquer l'émission du monde à partir des atomes.

14. “Et [uniquement] à cause de l'existence permanente [de l'activité et de la non-activité]”.⁴⁹

Le sens de ce *sūtra* sera clair pour nous après la lecture du commentaire de Śaṅkara. Il propose une double alternative, le fameux tétralemme (*catuṣkoṭika*):

Et de plus, les atomes peuvent être considérés soit comme actifs de par leur propre nature ou non actifs de par leur propre nature, ou bien les deux hypothèses, ou bien aucune, car il n'existe pas d'autre possibilité.⁵⁰

Ici Śaṅkara envisage pour les atomes la possibilité d'avoir une activité spontanée indépendante d'une cause extérieure. Mais, pour lui, c'est une supposition purement formelle qui fait partie du tétralemme, forme d'argument couramment utilisée dans la polémique philosophique indienne pour parvenir à une réfutation

49 *nityam eva ca bhāvāt //14//* .

50 *api cāṇavaḥ pravṛttisvabhāvā vā nivṛttisvabhāvā vobhayasvabhāvā va 'nubhayaṣvabhāvā vā 'bhyupagamyante gatyāntarābhāvāt /* .

intégrale et définitive d'une doctrine adverse. Voici comment se déroule ce raisonnement:

Mais aucune des quatre [alternatives] ne tient. Si [les atomes] sont actifs de par leur propre nature d'une façon permanente, il s'en suit l'absence de la dissolution cosmique parce que l'activité sera permanente. S'ils sont inactifs de par leur propre nature d'une façon permanente, il s'ensuit l'absence de l'émission cosmique. Si leur nature est les deux à la fois [activité et inactivité], cela sera impossible à cause de la contradiction [ainsi impliquée]. Si leur nature n'est aucune des deux [activité et non activité] leur activité et non-activité seront considérées comme dépendantes d'une cause efficiente; [Autrement dit, si la source de l'activité des atomes n'existe pas en eux-mêmes, elle doit appartenir à une cause extérieure – V.L.]; si [on fait l'hypothèse de] l'*adrṣṭa* etc. en tant que cause efficiente il s'ensuit une permanence de l'activité en fonction de la permanence de la proximité [de l'*adrṣṭa* aux atomes]. [Ici Śāṅkara comprend l'action de l'*adrṣṭa* selon le modèle de l'aimant qui, sans entrer en contact direct avec la limaille de fer placée près de lui, l'attire vers lui. L'idée est que sans un facteur conscient, les atomes restent toujours sous l'influence de l'aimant, auront ainsi une activité non limitée – V.L.] Mais dans le cas d'une indépendance [des atomes] par rapport à l'*adrṣṭa* etc., il s'ensuit une permanence de l'inactivité. Pour cette raison également la doctrine du rôle causal des atomes est intenable.⁵¹

Pour la version athéiste de la cosmogonie du Vaiśeṣika cette critique peut être légitime, mais dans le Vaiśeṣika classique de Praśastapāda, le problème de la permanence de cette activité ou non-activité simplement ne surgit pas, parce que les atomes inertes au temps du *pralaya* sont mis en mouvement par les *adrṣṭa* sous le contrôle d'Īśvara, donc le facteur limitant et conscient, et c'est uniquement ensuite que les atomes seront propulsés par des chocs mécaniques et autres causes empiriques.

51 *caturdhāpi nopapadyate / pravṛttsvabhāvātve nityam eva pravṛtter bhavāt pralayābhāvaprasaṅgaḥ // nivṛttisvabhāvātve 'pi nityam eva nivṛtter bhāvāt sargābhāvaprasaṅgaḥ / ubhayaśvabhāvātvaṃ ca nirodhād asamañjasam / anubhayaśvabhāvātve tu nimittavaśāt pravṛttinivṛtṭyor abhyupagamyamānāyor adrṣṭāder nimittasya nityasamnidhānān nitya-pravṛttiprasaṅgāt / atantratve 'py adrṣṭādor nityāpravṛttiprasaṅgāt / tasmād apy anupa-pannaḥ paramānukāraṇavādaḥ // 14 //*

15. “Etant donné que [les atomes] possèdent la couleur et les autres (qualités sensibles) l’opposé [de la doctrine du Vaiśeṣika se réalisera] parce que c’est ce que l’on observe [dans le monde].”⁵²

Relativement à ce sūtra Śaṅkara développe une autre série d’arguments destinés à montrer que les caractéristiques physiques attribuées par les Vaiśeṣika aux atomes des quatre grands éléments s’opposent à leur rôle de cause suprême, laquelle doit être, par définition, éternelle et dépourvue de parties composantes.

Les substances contenant des parties intégrantes se disjoignent jusqu’au niveau de ces parties; la disjonction au-delà de cette limite est impossible. Celle-ci est constituée par les atomes des quatre classes possédant des qualités de couleur etc. qui sont permanents et qui sont à l’origine de tout ce qui est matériel [dans ce monde] avec ses couleurs et les autres (qualités). Telle est la supposition faite par les Vaiśeṣika et cette (supposition), nous la considérons comme infondée. Car le fait que les atomes possèdent la couleur et les autres [qualités sensibles] entraînera des conséquences incompatibles avec [leur] extrême petitesse et éternité, parce que, relativement à la cause ultime, ils seront grossiers et non éternels et ainsi on aboutirait au contraire de ce qui a été admis [par les Vaiśeṣika]. Pourquoi? Parce que l’on observe cela dans le monde. De même que dans le monde les choses possédant couleur et autres (qualités sensibles) apparaissent grossières et impermanentes par rapport à leur cause, par exemple le tissu sera grossier et impermanent par rapport aux fils et les fils sont grossiers et non permanents par rapport aux fibres, de même ces atomes qui sont considérés [par les Vaiśeṣika] comme possédant la couleur etc., auront une cause par rapport à laquelle ils s’avéreront grossiers et impermanents.⁵³

Les Vaiśeṣika classent les atomes en quatre groupes en fonction de leur appartenance à l’un des grands éléments (*mahābhūta*). Donc il y a quatre espèces d’atomes: atomes de terre, eau, feu et vent, chacun d’eux possédant ses qualités sensibles: odeur, goût, couleur, toucher pour les atomes de la terre, goût, couleur, toucher pour les atomes de l’eau, couleur et toucher pour les atomes du

52 *rūpādīmatvāc ca viparyayo darśanāt // 25 // .*

53 *sāvayavānām dravyānam avayavaśo vibhājyamānānām yataḥ paro vibhāgo na sambhavati te caturviddhā rūpādīmanāḥ paramāṇavaś caturvidhyasya rūpādīmato bhūtabhautikasyārambhakā nityāśceti yad vaiśeṣikā abhyupagacchānti sa teṣām abhyupagamo nirālambana eva / yato rūpādīmatvāt paramāṇūnām aṇutvanityatvaviparyayaḥ prasajyeta / paramākaraṇāpekṣayā sthūlatvam anityatvam ca teṣām abhipretaviparītam āpadyetety artha // kutah? evaṃ loke dr̥ṣṭatvāt / yaddhi loke rūpādīmad vastu tat svakāraṇāpekṣayā sthūlam anityam ca dr̥ṣṭam, tad yathā paṭas tantūn apekṣya sthūlo ‘nityaś ca bhavati, tantavaścāmśūn apekṣya sthūlā anityāś ca bhavanti, tathā cāmī paramāṇavo rūpādīmantas tair abhyupagamyante, tasmāt te ‘pi kāraṇavantas tad apekṣayā sthūlā anityāś ca prāpnuvanti /*

feu, toucher pour les atomes du vent. D'où l'on peut conclure que les atomes des quatre éléments doivent être des objets matériels pourvus de qualités accessibles aux sens. C'est notamment ce caractère matériel qui, selon Śāṅkara, met en question la possibilité de leur dimension atomistique et leur éternité. Il se réfère à une observation quotidienne selon laquelle des choses possédant des qualités sensibles et composées de parties s'avèrent plus grossières que leurs parties composantes. Il établit ainsi une certaine dépendance entre la possession des qualités sensibles et la matérialité – tout ce qui possède de telles qualités doit être inévitablement matériel. Mais les choses matérielles, comme le prouve l'expérience, sont composées de parties, en conséquence, elles ne peuvent posséder une dimension atomistique et pour cette raison elles ne seront jamais éternelles. Tel est le cas des atomes des quatre grands éléments. Si on suppose qu'ils possèdent des qualités sensibles, on sera obligé d'envisager pour eux d'autres causes, ou d'autres parties dont ils sont composés ou produits.

Ensuite Śāṅkara analyse la notion d'éternité (*nityatva*):

Quant à la raison invoquée par eux (les Vaiśeṣika) pour justifier l'éternité [des atomes], à savoir "l'éternel est ce qui existe sans avoir de cause"⁵⁴, elle non plus, dans ces conditions, ne s'appliquera pas aux atomes; parce qu'il est logiquement possible que les atomes, eux aussi, aient une cause. Quant à la seconde raison mentionnée en faveur de l'éternité [des atomes], à savoir "il n'y aurait pas la négation spéciale impliquée dans le terme "non éternel"⁵⁵ [s'il n'existait pas quelque chose d'éternel] celle-ci ne prouve pas nécessairement l'éternité des atomes. En effet, s'il n'existait rien d'éternel, des composés négatifs comportant le mot "éternel" ne seraient certes pas possibles, mais ce postulat ne s'applique pas nécessairement aux atomes. Car il existe en fait une cause suprême éternelle, à savoir Brahman.⁵⁶

Autrement dit, l'argument de Śāṅkara se réduit à ce qui suit: si nous prenons l'usage courant des composés négatifs, comme le mot "non éternel", nous

54 *sad akāraivat tan nityam VS IV.1.1* (version de Candrānanda).

55 *anitya iti viśeṣataḥ pratiśedhābhāvaḥ*, dans *VS IV.1.4: anityam iti ca viśeṣa pratiśedha bhāvaḥ*.

56 *yac ca nityatve kāraṇam tair uktam – 'sad akāraṇavan nityam' (VS. 4.1.1.) iti / tadapy evam saty aṅuṣu na sambhavati; uktena prakāreṇāññānām api kāraṇavattvopapatteḥ / yad api nityatve dvitīyaṃ kāraṇam uktam – 'anityam iti ca viśeṣataḥ pratiśedhābhāvaḥ' (VS 4.1.4) iti, tadapi nāvaśyaṃ paramāññānām nityatvaṃ sādhayati / asati hi yasmin kasmimścinnitye vastuni nityaśabdena nañāḥ samāso nopadyate, na punaḥ paramāññunityatvam evāpekṣyate / tac cāsty eva nityaṃ paramakāraṇam brahma /*.

devrons accepter, selon cet usage, qu'on ne rejette jamais des choses non existantes et qu'on n'applique la négation qu'à propos de quelque chose d'existant. De cette façon, la négation d'une chose éternelle peut servir de preuve indirecte de l'existence de celle-là. Mais, indique Śaṅkara, dans la pratique langagière, "l'éternel" peut signifier autre chose que des atomes, par exemple, Brahman. Pour cette raison le *sūtra* "il n'y aurait pas la négation spéciale impliquée dans le terme "non éternel" [s'il n'existait pas quelque chose d'éternel]" *VS* IV.1.4, ne peut pas soutenir l'idée de l'éternité des atomes. L'interprétation de ce *sūtra* par Śaṅkaramiśra, le commentateur des *VS* du XVe siècle, est tout à fait différente. Il explique que la négation impliquée par le mot "non éternel" est une négation d'une chose particulière (*viśeṣa*), donc elle ne comporte pas de valeur générale. Visiblement, ce *sūtra* n'a aucun rapport à la démonstration de l'éternité des atomes. Mais Śaṅkara lui attribue un aspect linguistico-philosophique. Il continue dans la même veine, en soulignant que la relation entre le mot et son objet ne peut pas se baser uniquement sur l'usage.

La simple association d'un objet avec un mot dans l'usage courant ne suffit pas pour établir l'existence de cet objet, car il n'y a place pour une telle association que si le mot et l'objet ont été déjà établis par un autre moyen de connaissance droite.⁵⁷

En d'autres termes, la correspondance entre les mots et les objets doit être établie par une source de connaissance plus sûre et douée d'une autorité supérieure à celle de l'usage courant. Pour Śaṅkara, celle-ci se présentait sous la forme de la parole sacrée du Veda, tandis que les Vaiśeṣika, envisageant cette correspondance comme basée sur une convention, ne cherchent aucune autre source supplémentaire pour la prouver.

Quant à la troisième raison invoquée [par les Vaiśeṣika] en faveur de l'éternité [des atomes], à savoir 'et la nescience',⁵⁸ celle-ci, si on la comprenait ainsi: 'la nescience est une non-perception de causes existantes et dont les effets sont manifestes', entrainerait aussi bien l'éternité des dyades.⁵⁹

57 *na ca śabdārthavyavahāramātreṇa kasyacid arthasya prasiddhir bhavati, pramāṇāntara-siddhayoḥ śabdārthayor vyavahārāvātārāt / .*

58 *avidyā ca // VS* IV.1.5.

59 *yad api nityatve trītiyaṃ kāraṇam uktaṃ – 'avidyā ca' (VS 4.1.4) iti, tad yad evaṃ vivrīyeta satāṃ paridr̥śyamānakāryāṇāṃ kāraṇānāṃ pratyakṣeṇāgrahaṇam avidyeti, tataḥ dvyanu-kanityatā 'py āpadyeta / .*

Par cela Śaṅkara comprend la nescience non pas comme l'*avidyā* métaphysique à la manière védantique comme cause de toute souffrance liée à l'incarnation et à la transmigration des âmes, mais comme une simple absence de connaissance due à la non-perception des atomes. Dans ce cas là, comme l'indique Śaṅkara, les dyades seront également des causes primaires, parce que, selon les Vaiśeṣika, elles sont aussi imperceptibles que les atomes eux-mêmes. Mais selon Śaṅkaramiśra, la nescience doit être comprise comme une thèse selon laquelle les atomes sont non-éternels.

Ou bien si l'on ajoute la précision que [ces causes] n'ont pas la nature d'une substance, ce sera la simple absence de cause qui rendra raison de l'éternité [des atomes]. Du fait que on a déjà dit cela, [le sūtra] 'et la nescience' constitue une redite.⁶⁰

Autrement dit, si on comprend ce *sūtra* de la manière propre à Śaṅkara, comme réduction de la nescience à une simple absence de causes, il sera superflu parce que cette même idée a été déjà évoquée par le sūtra 4.1.1. Il est bien possible que l'interprétation du Śaṅkara s'appuie sur un commentaire plus ancien que ceux qui sont préservés jusqu'à nos jours, mais il me semble que dans ce cas là il a visiblement préféré attribuer à ces textes un contenu davantage susceptible de se prêter à une réfutation systématique. Les arguments qui suivent relèvent de cette rhétorique śaṅkarienne désireuse à tout prix de contraindre tous les systèmes à reconnaître la doctrine du Brahman. Donc, il a trouvé un prétexte, très artificiel à mon avis, pour introduire dans ce sūtra une idée du Vaiśeṣika qu'il tenait spécialement à critiquer. Il est vrai que les Vaiśeṣika pour lesquels toute chose matérielle est composée de parties n'envisagent que deux principales modalités de destruction: l'une est la division ou la disjonction d'une substance jusqu'à ses parties composantes (*vibhāga*), l'autre est l'anéantissement total (*vināśa*). On voit bien que ce sont des raisons d'esprit aussi mécaniste que la conception même selon laquelle les combinaisons des atomes sont à l'origine de tout l'univers matériel. C'est justement contre ce modèle mécaniste⁶¹ que Śaṅkara dirige sa critique:

60 *athādravyatve satīti viśeṣyeta, tathāpy akāraṇavattvam eva nityatānimittam āpadyeta / tasya ca prāgevoktatvāt 'avidyā ca' iti punaruktam syāt /*

61 *athāpi karaṇavibhāgāt kāraṇavināśāc cānityasya tṛtīyasya vināśahetor asaṃbhavo 'vidyā, sā paramāññāṃ nityatvaṃ khyāpayatīti vyākhyāyeta /*

Il n'y a pas de règle stipulant que lorsqu'une chose est détruite elle l'est pour l'une ou l'autre de ces raisons. Il en irait ainsi dans le cas où la production d'une nouvelle substance s'opérerait grâce à la conjonction de plusieurs substances. Si on suppose au contraire que la production c'est le fait pour une substance, prise dans son essence générale libre de spécifications, de passer dans un nouvel état où elle possédera des spécifications, alors sa destruction sera possible par dissolution de son état solide, à la manière du beurre qui fond [à la chaleur].⁶²

Ce que Śaṅkara conteste ici, c'est la façon même des Vaiśeṣika d'expliquer la production des substances-effets par la conjonction (*saṃyoga*) des atomes. Cela est lié à leur doctrine de la causalité l'*asatkāryavāda*, ou de la non préexistence des effets dans leur cause. L'effet est pour eux quelque chose de nouveau par rapport à ses causes, d'où une autre dénomination de cette conception l'*ārambhakavāda*, la doctrine de l'effet comme commencement réel. Donc les atomes produisent un tout qui ne se réduit pas à leur simple agrégation. Pour modèle de cette relation les Vaiśeṣika prennent l'exemple des fils et du tissu. Śaṅkara propose un autre modèle qui doit montrer que la production des effets n'est qu'un changement de l'état de la cause. Ce modèle correspond effectivement à la doctrine de la causalité, appelée *satkāryavāda*, ou de la préexistence de l'effet dans sa cause. La production d'un effet, selon le *satkāryavāda*, n'entraîne aucune conjonction des substances-causes, mais un simple changement d'état de la cause; de la même façon, la destruction de celui-ci consistera en dissolution de cet état.

Voilà un bon exemple d'une stratégie continuiste développée par Śaṅkara contre le modèle atomistique et discontinuiste des ses adversaires. Pour les partisans du *satkāryavāda*, qui sont les Sāṃkhya et les Yogins, aussi bien que les Vedantins, il existe une continuité fondamentale entre la cause et son effet. Mais il faut dire que Śaṅkara défend une version extrême du *satkāryavāda* appelé *vivartavāda*, ou transformation illusoire d'une unique cause, à savoir le Brahman dans un effet qui est le monde de la multiplicité et du changement. Mais ici il oppose au Vaiśeṣika une version plutôt sāmkhienne. Nous aurons un autre

62 *nāvaśyaṃ vinaśyad vastu dvābhyāṃ eva hetubhyāṃ vinaṣṭum arhatīti niyamo 'sti / saṃyogasacive hy anekāsmiṃś ca dravye dravyāntarasyārambhake 'bhyupagamya māna etad evaṃ syāt / yadā tv apāstaviśeṣaṃ sāmānyātmakaṃ kāraṇaṃ viśeṣavad avasthāntaram āpadyamānam ārambhakam 'bhyupagamya te, tadā ghṛtakāṭhinyavilayanavan mūrtyavasthāvīlayanenāpi vināśa upapadyate / .*

occasion de la discuter plus en détails en liaison avec le commentaire sur le *sūtra* 17.

Nous achèverons ici notre étude du *sūtra* 15. Śaṅkara déclare en conclusion: “Pour cette raison, le fait de posséder couleur etc. entraînera pour les atomes le contraire de ce qui est admis par vous. Pour cette raison encore, la doctrine du rôle causal des atomes est inadmissible”.⁶³

16. “Parce qu’il y a des défauts des deux côtés.”⁶⁴

La terre, grossière, possède les qualités d’odeur, goût, couleur et toucher, l’eau, subtile, possède couleur, goût et toucher, le feu, plus subtil, possède couleur et toucher, le vent, le plus subtil de tous, possède le toucher. C’est ainsi que les quatre éléments comportent une gradation allant du grossier au subtil en fonction du plus ou moins grand nombre de qualités qu’ils possèdent. Voilà ce qu’on observe dans ce monde.⁶⁵

Bien que les Vaiśeṣika n’appliquent jamais aux grands éléments les termes de gradation allant du grossier au subtil (*sthūla-sūkṣma*), il faut admettre que l’observation de Śaṅkara, faite du point de vue du sens commun, est tout à fait légitime. L’ordre dans lequel ces éléments sont exposés dans le Vaiśeṣika est toujours le même: on commence par la terre et on finit par le vent. Voyons ce que Śaṅkara en tirera:

Doit-on admettre ou non que les atomes présentent également la même gradation du nombre des qualités possédées? Dans l’un et l’autre cas, il s’en suivra inévitablement des conséquences indésirables. Dans l’hypothèse de la gradation des qualités, ceux [des atomes] qui possèdent le plus de qualités verront leur solidité s’accroître et perdront ainsi leur atomicité. On pose que l’accroissement des qualités n’est pas possible sans l’accroissement de la solidité parce qu’on observe un accroissement de la solidité lié à celui des qualités dans les substances-effets.⁶⁶

63 *tasmād rūpādīmatvāt syād abhipretaviparyayaḥ paramāññām / tasmād apy anupapaṇaḥ paramānukāraṇavādaḥ //15// .*

64 *ubhayathā ca doṣāt // 16 // .*

65 *gandharasarūpasparśaguṇā sthūlā pṛthivī, rūparasasparśaguṇāḥ sūkṣmā āpaḥ, rūpasparśaguṇām sūkṣmataram tejaḥ, sparśaguṇāḥ sūkṣmatamo vāyur ity evam etāni catvāri bhūtānyupacitāpacitaguṇāni sthūlasūkṣmasūkṣmatarasūkṣmatamatāratamyopetāni ca loke lakṣante,*

66 *tadvatparamāṇavo ‘pyupacitāpacitaguṇāḥ kalpyeran na vā /ubhayathāpi ca doṣānuṣaṅgo ‘parihārya eva syāt / kalpyamāne tāvadupacitāpacitaguṇatva upacitaguṇānām mūrtyu-*

Autrement dit, si on suppose que les atomes répartis en quatre classes, à savoir celle de la terre, de l'eau, du feu et du vent, constituent les causes respectives de ces grands éléments, on est conduit à admettre qu'ils doivent posséder la même gradation de grossièreté et de subtilité que ceux-ci. En conséquence, l'atome de terre sera plus grossier que l'atome de l'eau, ce dernier plus grossier que l'atome de feu et ainsi de suite. De cette façon, les atomes auront différentes tailles. On peut en conclure qu'ils ne posséderont pas la même petitesse (*aṇutva*). Retournons à Śaṅkara. Il analyse encore deux autres possibilités:

Si en vue de préserver l'égalité atomique de toutes les espèces d'atomes on refuse cette hypothèse d'une correspondance dans la gradation des qualités [entre les atomes et les éléments], on pourra supposer tout d'abord que tous ne possèdent qu'une seule qualité pour chaque élément, dans ce cas on ne devrait pas percevoir le toucher dans le feu, [le feu est pourvu de deux qualités – un toucher chaud et une couleur brillante] la couleur et le toucher dans les eaux, le goût, la couleur et le toucher dans la terre, car les qualités des effets sont déterminées par les qualités des causes. Ou bien tous posséderaient les quatre qualités, alors on percevrait l'odeur dans l'eau, l'odeur et le goût dans le feu, l'odeur, la couleur et le goût dans le vent. Mais cela ne s'observe pas. Pour cette raison aussi la doctrine du rôle causal des atomes n'est pas admissible.⁶⁷

Voilà un autre argument, bien pertinent, destiné à montrer que les caractéristiques physiques des atomes ne sont pas compatibles avec leur rôle de premiers principes métaphysiques. Passons maintenant au sūtra suivant qui présente un développement assez massif.

17. *“Parce qu'elle ne jouit d'aucune autorité [la doctrine atomistique du Vaiśeṣika] ne mérite aucune considération.”*⁶⁸

La doctrine du Pré-stitué (*pradhāna*) comme cause du monde à été admise par certains connaisseurs du Veda tel que Manu et autres, avec cette idée qu'elle était partiellement liée à

pacayād aparam āṇutvaprasaṅgaḥ / na cāntareṇāpi mūrtyupacayāṃ guṇopacayo bhavatīty ucyate; kāryeṣu bhūteṣu guṇopacaye mūrtyupacayadarśanāt /

67 *akalpyamāne tūpacitāpacitaguṇatve paramāṇutvasāmyaprasiddhaye yadi tāvat sarva ekai- kaguṇā eva kalpyeraṃs tatas tejasi sparśasyopalabdhir na syāt, apsu rūpasparśayoḥ, pṛthivyāṃ ca rasarūpasparśānām; kāraṇaguṇapūrvakatvāt kāryaguṇānām / atha sarve ca- turguṇā eva kalpyeran, tato 'psvapi gandhasyopalabdhīḥ syāt, tejasi gandharasayoḥ, vāyau gandharūparasānām / nacaivaṃ dṛṣyate/ tasmād apy anupapannaḥ paramāṇukāraṇavādaḥ // 16 // .*

68 *aparigrahāc cātyantam anapekṣā // 17 // .*

la doctrine de la préexistence des effets [dans leur causes] etc. Mais la doctrine du rôle causal des atomes n'ayant été acceptée sous aucun de ses aspects par aucun savant, doit être absolument rejetée par les partisans du Veda.⁶⁹

Il est absolument exact que la doctrine atomistique du Vaiśeṣika ne tire pas ses origines de la littérature védique, ce qui n'en fait pas pour autant une école hérétique. Elle reconnaît l'autorité incontestable du Veda, mais d'une façon relativement formelle. Notons bien que ce reproche dogmatique vient tout à la fin de la partie consacrée au Vaiśeṣika, quand le Sūtrakāra a déjà épuisé tout ses arguments de fond. Mais, pour Śāṅkara, ce n'est que le début de sa critique principale. Il commence par mettre en question la doctrine la plus chère aux Vaiśeṣika, celle des six catégories (*padārtha*).

De plus, les Vaiśeṣika admettent six catégories constituant le contenu de leur système, à savoir substance, qualité, mouvement, traits généraux et particuliers, inhérence. [Celles-ci] se distinguent l'une de l'autre d'une façon absolue et leurs caractéristiques sont également différentes, comme le sont un homme, un cheval et un lièvre.⁷⁰

Autrement dit, les catégories constituent différents modes d'existence qui sont indépendants l'un de l'autre. On commence par la catégorie des substances (*dravya*): terre (*pr̥thivī*), eau (*āpas*), feu (*tejas*), vent (*vāyu*), éther (*ākāśa*), temps (*kāla*), direction ou localisation (*diś*), âme (*ātman*) et organe interne (*manas*). La deuxième catégorie, le *guṇa*, comprend les propriétés ou les qualités des substances: couleur (*rūpa*), goût (*rasa*), odeur (*gandha*), toucher (*sparśa*), nombre (*saṃkhyā*), dimension (*parimāṇa*), individualité (*pr̥thaktva*), [puis une série de couples de contraires:] conjonction et disjonction (*saṃyoga-vibhāga*), éloignement et proximité (*paratva-apatva*), acte cognitif (*buddhi*), plaisir et peine (*sukha-duḥkha*), désir et aversion (*icchā-dveṣa*), effort (*prayatna*) – donc dix-sept *guṇa* énoncés par Kaṇāda. Et encore sept autres: gravité (*gurutva*), fluidité (*dravatva*), viscosité (*sneha*), son (*śabda*), ordre ou vertu (*dharma*), désordre ou vice (*adharmā*), inertie (*saṃskāra*). On parvient ainsi à un total de 24 *guṇa*.

69 *pradhānakāraṇavādo vedavidbhir api kaiścin manvādibhiḥ satkāryādy aṃśopajīvanābhi-prayenopanibaddhaḥ / ayam tu paramāṇukāraṇavādo na kaiccid api śiṣṭaiḥ kenacid apy aṃśena parigr̥hīta ity atyantam evānādāraṇīyo vedavādibhiḥ /*

70 *api ca vaiśeṣikās tantrārthabhūtān ṣaḍpadārthān dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavā-yākhyaṇ ātyantabhinnān bhinnalakṣaṇān abhyupagacchanti / yathā maṇuṣyo 'śvaḥ śaśa iti /*

Le mouvement (*karman*) comprend l'élévation (*utkṣepaṇa*), l'abaissement (*avakṣepaṇa*), la contraction (*ākuñcana*), l'expansion (*prasāraṇa*) et le déplacement (*gamana*) en général.

Le *sāmānya* (trait universel) [est subdivisé] en deux types: supérieur (*para*) et inférieur (*apara*) – Cela veut dire qu'il y a deux types d'universaux qui se distinguent en fonction du nombre des êtres où ils résident. Il y a un universel supérieur *parasāmānya*, qui comprend tous les êtres. C'est la *sattā*, l'être en tant que tel, englobant tout ce qui existe dans ce monde et servant de cause de l'inclusion (*anuvṛtti*) de tout cela dans la même classe. Les universaux inférieurs, comme la substantialité, le fait de posséder des qualités (*guṇatva*) et le fait d'être sujet du mouvement (*kriyatva*) etc., n'étant pas, à la différence de la *sattā*, omni-englobants, peuvent aussi servir de cause à l'exclusion (*vyāvṛtti*). En effet, tous les universaux, à la seule exception de *sattā*, peuvent fonctionner dans les deux sens: d'un côté comme *sāmānya*, s'ils sont envisagés du point de vue de leur capacité d'être base d'inclusion, de l'autre, comme *viśeṣa*, du point de vue de leurs capacité d'être base d'exclusion. Par exemple, l'universel *dravyatva* (substantialité) est un *sāmānya* par rapport aux substances concrètes comme la terre, l'eau etc., mais par rapport à la *sattā*, il doit être regardé comme un *viśeṣa*. Les particularités ultimes (*antyaviśeṣa*) résident uniquement dans les substances éternelles. Elle ne servent qu'en qualité de cause de l'exclusion absolue. Donc, si la *sattā* est le *parasāmānya*, le trait générique, l'*antyaviśeṣa* est la pure particularité, ou distinction, ou diversité. Autrement dit, l'*antyaviśeṣa*, tout en étant la limite de la distinction, donne à chaque substance éternelle son individualité irréductible, son caractère spécifique. Par "substances éternelles" on entend les substances ultimes qui, étant elles-mêmes dépourvues de causes, constituent les causes de toute les choses.⁷¹ A la différence des *sāmānya-viśeṣa*, ou universaux spécifiques, les *antyaviśeṣa* ne peuvent pas être universaux, donc, appartenir à plus d'un seul substrat. Ils constituent ainsi une diversité pure, diversité qui caractérise les composants fondamentaux de l'être. Nous pouvons bien voir ici que la diversité constitue un vrai point de départ de l'ontologie du Vaiśeṣika. L'inhérence (*samavāya*) est une relation établie pour des choses non-séparées en tant que contenant et contenu (*ādhāryādhāra*) (PB, chap. [02]).

71 Parmi elles: les atomes des quatre éléments matériels (terre, eau, feu, vent), le *manas* atomique et les quatre substances omniprésentes (*ākāśa*, temps, direction et *ātman*).

Ayant posé cela, ils admettent d'une manière contradictoire la dépendance de toutes les autres catégories par rapport à la substance. Mais cela n'est pas admissible. Pour quelle raison? De même que le lièvre, l'herbe kuśa, la fleur *Butea frondosa* etc. étant absolument différents les uns des autres, ne sont pas en dépendance les uns des autres, de même [les catégories] substance etc. étant absolument différentes les unes des autres, il est impossible que la qualité etc. dépendent de la substance.⁷²

Śaṅkara parle ici d'une caractéristique commune à toutes les catégories du Vaiśeṣika à l'exclusion des substances éternelles comme les atomes etc., à savoir, d'être contenu dans quelque chose d'autre qu'eux mêmes, ou d'avoir un substrat. Dans ce sens, la substance sert de substrat aux qualités, mouvements, trait communs et particuliers et aussi à la relation d'inhérence. Donc, on peut dire, que les catégories, tout en étant irréductibles les unes aux autres, s'avèrent effectivement interdépendantes. Pour Śaṅkara c'est une contradiction, mais pour les Vaiśeṣika ce n'est pas le cas, parce que contrairement à lui, ils admettent une certaine dialectique permettant aux choses bien indépendantes d'entrer dans des relations de caractère réel. Mais dans sa critique Śaṅkara néglige toute cette dialectique. Pour lui c'est soit l'un, soit l'autre, jamais les deux ensemble. Donc, après avoir abandonné l'idée de l'indépendance des catégories, il considère une autre possibilité – la subordination de toutes les catégories à la substance.

Ou bien il y a réellement subordination à la substance des qualités et autres (catégories), alors [ces catégories] étant présentes là où la substance est présente et absentes là où elle est absente, ne sont que la substance elle-même à laquelle, en fonction de la diversité de ses états, on attache diverses dénominations et notions, ainsi Devadatta, tout en étant un seul et même individu, en fonction de ses états différents, se voit attacher différentes nominations et notions. Dans ces conditions, on aboutirait à adopter la thèse du Sāṃkhya et à abandonner celle du Vaiśeṣika.⁷³

72 *tathātvam cābhyupagamyā tad viruddham dravyādhīnatvam śeṣānām abhyupagacchanti / tan nopapadyate, katham? yathā hi loke śaśakuśapalāśaprabhṛtīnām atyantabhinnānām satām netaretarādhīnatvam bhavati, evam dravyādīnām atyantabhinnatvān naiva dravyādhīnatvam guṇādīnām bhavitum arhati / .*

73 *atha bhavati dravyādhīnatvam guṇādīnām, tato dravyabhāve bhāvād dravyābhāve 'bhāvād dravyam eva samsthānādibhedād anekāśabdapratyayabhāg bhavati / yathā devadatta eka eva sannavasthāntarayogād anekāśabdapratyayabhāg bhavati, tadvat / tathā sati sāmkhya-siddhāntaprasaṅgaḥ svasiddhāntavirodhaś cāpadyeyātām / .*

Autrement dit, l'idée que toutes les autres catégories dépendent de la substance en ferait des modes ou des états de cette substance ce qui est proche de la doctrine sāmkhienne de la *prakṛti* et des *guṇa*.

“Mais n’observe-t-on pas que la fumée, toute différente qu’elle soit du feu, n’en est pas moins subordonnée à lui?”⁷⁴ – c’est une objection du Vaiśeṣika.

“Il est vrai qu’on observe cela” – répond Śaṅkara. “Dans ce cas ci, l’altérité réciproque est déterminée par le fait qu’on les appréhende séparément”.⁷⁵ Il s’agit ici d’une concomitance invariable (*anvaya*) de l’existence de ces deux phénomènes: là où est la fumée doit être le feu. C’est un exemple classique de syllogisme indien. Mais Śaṅkara indique la possibilité de leur connaissance séparée, par exemple: on voit d’abord la fumée qui s’élève au flanc de la colline, et ensuite on voit la flamme qui l’a provoquée. Donc, l’exemple du feu et de la fumée proposé par les Vaiśeṣika, ne se rapporte pas réellement, selon Śaṅkara, au cas discuté.

Ici, en revanche, dans des expressions comme “une couverture blanche, une vache rousse, un lotus bleu” etc., c’est seulement telle ou telle substance qui est comprise comme pourvue de telle ou telle qualification, il n’y a donc pas de connaissance séparée de la substance et de la qualité comme il y en a une du feu et de la fumée. Pour cette raison, la substance est l’essence même de la qualité. Par là-même on a montré que la substance constitue aussi l’essence du mouvement, des traits communs et particuliers et de l’inhérence.⁷⁶

Là Śaṅkara continue à développer la même idée de la réductibilité des qualités et des autres catégories à la substance:

Direz-vous, peut-être, que la subordination des qualités etc. à la substance vient d’une relation spéciale d’inséparabilité entre substance et qualité, dans ce cas, on demandera derechef s’il s’agit d’une non-séparation dans l’espace, dans le temps, ou selon l’essence et dans tous ces cas cela ne tient pas. En tout cas, pour ce qui est de l’espace, cela contredirait votre (les Vaiśeṣika) propre hypothèse. Comment cela? Vous admettez que l’étoffe faite des fils occupe la même place que les fils, tandis que les qualités de l’étoffe, telle que la blancheur etc. occupent, selon vous, l’emplacement même de l’étoffe, mais non celui des

74 *nanvagner anyasyāpi sato dhūmasyāgnyadhīnatvaṃ dṛśyate / .*

75 *satyaṃ dṛśyate / bhedapratītestu tatrāgnidhūmayor anyatvaṃ niścīyate,*

76 *iha tu śuklaḥ kambalo rohiṇī dhenur nīlam utpalam iti dravyasyaiva tasya tena viśeṣaṇena pratīyamānatvān naiva dravyaguṇayor agnidhūmayor iva bhedapratītir asti / tasmād dravyātmakatā guṇasya / etena karmasāmānyaviśeṣasamavāyānāṃ dravyātmakatā vyākhyātā / .*

fil⁷⁷ [en d'autres termes, l'étoffe faite des fils est inséparable dans l'espace de ceux-ci, mais du fait que l'étoffe est un tout différent de la simple agrégation de ses causes composantes il suit que les qualités de l'étoffe ne se réduisent pas à une simple somme des qualités des fils – V.L.].

C'est ainsi qu'il est dit dans les *VS* I.1.8-9: "Les substances engendrent une autre substance, les qualités – une autre qualité".⁷⁸ Les fils sont des substances-causes qui engendrent l'étoffe comme substance-effet. Ils (les Vaiśeṣika) admettent en effet que les qualités présentes dans les fils telles que la blancheur etc. engendrent dans la substance-effet, l'étoffe, une nouvelle qualité de blancheur etc. Cette dernière supposition serait contradictoire par rapport au principe de l'inséparabilité dans l'espace de la substance et de la qualité".⁷⁹

Pour autant que j'ai compris cet argument, la nouvelle qualité de blancheur appartenant à l'étoffe sera séparée dans l'espace de la substance des fils, ce qui contredit la caractéristique de l'*ayutasiddha* ou non séparabilité conçue par les Vaiśeṣika pour les qualités de l'effet et de sa cause. Les relations, disons, dialectiques entre le tout et ses parties, dans la mesure où elles impliquent la non réductibilité d'un tout à l'agrégation des parties, provoquent chez Śāṅkara une réaction tout à fait compréhensible. Dans le système du Vaiśeṣika qui jusqu'ici s'avérait être basé sur des principes plutôt mécanistes, une telle dialectique peut paraître non naturelle.

Si on comprend cette inséparabilité au sens temporel, il s'en suivra l'inséparabilité des cornes gauche et droite de la vache" [Donc, de l'inséparabilité dans le temps il s'en suivra l'inséparabilité dans l'espace de choses qui sont effectivement séparées comme les cornes gauche et droite d'une vache – V.L.]. Dans le cas d'une inséparabilité selon l'essence, la non-différence de la substance et de la qualité s'impose, parce qu'on a conçu la qualité

77 *guṇādīnāṃ dravyādhīnatvaṃ dravyaguṇayor ayutasiddhatvād iti yady ucyeta, tat punar ayutasiddhatvam aprthagdeśatvaṃ vā syāt aprthakkālatvaṃ vā'prthak svabhāvatvaṃ vā/ sarvathāpi nopapadyate/ aprthagdeśatve tāvat svābhyupagamo virudhyeta / katham? / tantvārabdho hi paṭas tantudeśo 'bhyupagamyate, na paṭadeśaḥ / .*

78 *dravyāṇi dravyāntaram ārabhante// VS I.1.8; guṇāśca guṇāntaram// VS I.1.9 (version de Candrānanda).*

79 *tantavo hi kāraṇadravyāṇi kāryadravyaṃ paṭam ārabhante / tantugatās ca guṇāḥ śuklādayaḥ kāryadravye paṭe śuklādiguṇāntaram ārabhanta iti hi te 'bhyupagacchanti / so 'bhyupagamo dravyaguṇayor aprthagdeśatve 'bhyupagamyamāne bādhyeta / .*

comme étant identique à la substance. Mais [les Vaiśeṣika répondent]: la relation entre choses séparables est la conjonction, tandis que celle des choses inséparables est l'inhérence.⁸⁰

Les Vaiśeṣika définissent l'inhérence par le terme *ayutasiddhi* qui signifie "ce qui est établi comme n'ayant pas une conjonction mécanique". Il s'agit de rendre compte d'une relation entre choses qui, à la différence de leur conjonction mécanique (*samyoga*) également mentionnée dans notre passage, possède un caractère de totalité et d'unicité et dont les membres ne peuvent pas exister séparément. Mais Śāṅkara a ses raisons pour n'être pas d'accord avec la distinction de ces deux types de relation.

Cette distinction faite par eux est vaine parce qu'il est illogique qu'une cause établie avant son effet en soit inséparable. [Du point de vue purement formel, si l'effet ne préexistait pas dans sa cause et s'il était produit après la production de cette cause, il y aurait une période où la cause existerait séparément de l'effet, par exemple les fils avant la production de l'étoffe, mais en réalité, les fils joueront le rôle de causes uniquement dans la mesure où ils donneront naissance à l'étoffe, et non auparavant. Donc, la relation d'inhérence entre cause et effet existe uniquement en présence de deux termes. On peut en conclure que cet argument critique de Śāṅkara n'atteint pas son but – V.L.].

Ou bien la supposition [des Vaiśeṣika] selon laquelle on qualifie l'inhérence de relation, ne concerne que l'un des deux termes, à savoir un effet non susceptible d'existence séparée de sa cause. [Il faut remarquer que c'est une supposition d'esprit davantage proche du Vedānta que du Vaiśeṣika – V.L.]. Même dans ce cas, la relation d'un effet non encore parvenu à l'existence avec sa cause est logiquement impossible, car une relation dépend de deux termes. Si vous dites qu'il sera relié [à sa cause] une fois surgi, dans ce cas, on admettrait que l'effet puisse être établi avant toute relation avec sa cause et ainsi il n'y aurait plus d'inséparabilité [ici on rencontre une rhétorique très sinieuse à propos de la séquence temporelle qui va de la cause à l'effet: si l'effet entre en relation d'inséparabilité avec sa cause après avoir surgi, donc, dans le moment même du surgissement il ne lui est pas encore lié – V.L.].

Par cela la thèse selon laquelle il ne peut y avoir conjonction et disjonction entre effet et cause, serait formulée mal à propos. [Il s'agit de l'impossibilité des conjonctions et disjonctions pour les choses qui sont déjà en relation d'inhérence, par exemple, entre l'étoffe et ses fils composants – V.L.]. De même que la relation qu'une substance-effet, tout juste surgie et qui n'est encore le siège d'aucun mouvement, entretient avec d'autres substances omniprésentes, comme l'*ākāśa*, est simple conjonction et non inhérence, de

80 *athāprthakkālatvam ayutasiddhitvam ucyeta, savyadaḥśiṅṅayor api goviṣāṅayor ayutasiddhitvam prasajyeta / tathā 'prthaksvabhāvatve tv ayutasiddhatvena dravyaguṇayor ātmabhedaḥ sambhavati; tasya tādātmyenaiva pratīyamānatvāt / yutasiddhayoḥ sambandhaḥ samyogo 'yutasiddhayoḥ tu samavāyam...*

même [sa relation] avec la substance qui est sa cause sera une simple conjonction et non une inhérence.⁸¹

Selon les Vaiśeṣika, le fait d'être omniprésent pour les substances d'une dimension "ultragrande" comme l'*ākāśa*, le principe de location (*dis*), le temps et l'*ātman* consiste à être en conjonction avec tout point de l'espace, et par conséquent avec toute chose qui occupe ces points. Cela veut dire que l'étoffe sera en conjonction avec toutes les substances omniprésentes par chacune de ses parties. Donc, il ne s'agit pas ici d'une relation différente de la conjonction pure et simple telle que l'inhérence.

Notre Advaitin reprend cette question sous son aspect gnoséologique:

Il n'y a aucun moyen de connaissance droite permettant de poser l'existence d'une relation, qu'elle soit conjonction ou inhérence, en dehors des termes mêmes de la relation [*Autrement dit, il est impossible de percevoir une relation en tant que telle en dehors des choses qui sont reliées* – V.L.]. Si vous affirmez une telle existence en vous fondant sur le fait qu'on rencontre les noms et notions de conjonction et d'inhérence en dehors des noms et notions correspondant aux termes de [ces relations], nous ne l'admettrons pas.⁸²

Il s'agit d'un raisonnement qui est assez courant chez les Vaiśeṣika et qui consiste en affirmation de l'existence de telle ou telle chose en raison de l'existence de tel ou tel mot la désignant. Les Vaiśeṣika, comme les grammairiens et certaines autres écoles, soutenaient la théorie de la correspondance entre les mots et les objets: les mots doivent correspondre à quelque chose en réalité, mais cette correspondance n'est pas naturelle, elle est établie par

81 *ity ayam abhyupagamo mṛṣaiḥ teṣām; prāksiddhasya kāryāt kāraṇasyāyutasiddhatvānupapatteḥ / athānyatarāpekṣa evāyam abhyupagamaḥ syād ayutasiddhasya kāryasya kāraṇena sambandhaḥ samavāya iti, evam api prāksiddhasyālabdhātmakasya kāryasya kāraṇena sambandho nopapadyate; dvāyattatvāt sambandhasya / siddhaḥ bhūtvā sambadhyata iti cet, prāk kāraṇasambandhād kāryasya siddhāvabhyupagamyamānāyām ayutasiddhyabhāvāt kāryakāraṇayoḥ saṃyogavibhagau na vidyete itīdaṃ duruktaṃ syāt / yathā cotpannamātrasyākriyasya kāryadravyasya vibhubhir akāśādibhir dravyāntaraiḥ sambandhaḥ saṃyoga evābhyupagamyate, na samavāyah; evaṃ kāraṇadravyeṇāpi sambandhaḥ saṃyoga eva syān na samavāyah /*

82 *nāpi saṃyogasya samavāyasya va sambandhasya sambandhivyatirekenāstitve kiṃcit pramāṇam asti / sambandhiśabdapratyayaivyatirekeṇa saṃyogasamāvāyaśabdapratyaya-darśanāt tayoḥ astitvam iti cen-na,*

l'usage.⁸³ C'est justement ce principe de correspondance que l'Advaitin est en train de critiquer:

On observe en effet [dans le monde] que pour un seul et même objet il existe une diversité de noms et notions en fonction de ce qui est extérieur à sa forme propre. [*Autrement dit, la dénomination n'est pas nécessairement liée à la forme propre des choses et peut dépendre de facteurs extérieurs* – V.L.]. De même que Devadatta, bien qu'il soit une seule et même personne, fait l'objet dans le monde d'une diversité de notions et d'appellations en fonction de sa forme propre et de ce qui entre en relation avec elle, par exemple [on l'appelle] homme, versé dans le Veda, généreux, enfant, jeune homme, vieillard, père, fils, petit-fils, frère, beau-frère, et de même qu'un seul et même trait, en fonction de ses différentes positions, est considéré et désigné comme représentant l'unité, la dizaine, la centaine, le millier.[...].⁸⁴

L'idée de ce passage est simple, à savoir: il n'y a aucune correspondance directe entre les mots et les objets de telle manière qu'un objet ne pourrait être désigné que par un seul mot.

De même, deux choses connectées ne sont pas uniquement considérées et désignées comme "connectées", elles sont aussi à la base des termes et notions de "conjonction" et d'"inhérence", mais cela ne leur confère pas le statut d'entités séparées.⁸⁵

Donc, les mots et les notions telles que "conjonction" et "inhérence" ne se réfèrent pas à des entités ontologiquement indépendantes.

Le fait que le mot et la notion de "connection" s'appliquent aux choses connectées n'a pas comme conséquence l'existence continue (de la conection elle-même). Car on a écarté plus

83 Sur le principe de correspondance voir: J. BRONKHORST, "The Correspondence Principle and its Impact on Indian Philosophy", *Studies in the History of Indian Thought* 8, June 1996, pp. 1-19.

84 *ekatve 'pi svarūpabāhyarūpāpekṣayānekaśabdapratyayadarśanāt / yathaiiko 'pi san devadatto loke svarūpaṃ saṃbandhirūpaṃ cāpekṣyānekaśabdapratyayabhāg bhavati – manuṣyo brāhmaṇaḥ śrotriyo vadānyo bālo yuvā sthaviraḥ pitā pūtraḥ pautro bhrātā jāmāteti, yathā caikāpi satī rekhā sthānānyatvena niviśamānaikadaśaśatasahasrādi śabdapratyayabhedam anubhavati,*

85 *tathā saṃbandhinor eva saṃbandhiśabdapratyayavyatirekena saṃyogasamavāyaśabdapratyayārhatvaṃ na vyatiriktavastitvena,*

haut dans le passage commençant par “On observe en effet [dans le monde] que pour un seul et même objet....”⁸⁶

Maintenant Śāṅkara entame un nouveau thème:

De même, il ne peut pas y avoir de conjonction entre l’atome, l’*ātman* et le *manas*, qui n’ont pas de parties spatiales, parce qu’on observe que ce sont uniquement des substances possédant des parties spatiales qui entrent en conjonction avec d’autres substances ayant des parties spatiales.⁸⁷

Ici, il s’agit d’une possibilité de conjonction entre des substances ne possédant pas de parties: l’atome et le *manas* en sont dépourvus, parce qu’ils sont de dimension atomique, donc, indivisible, l’*ātman* parce ce qu’il est omniprésent (*vibhu*). Mais le cas de l’*ātman* n’est pas aussi simple. Tout en ne possédant pas de parties composantes, il peut, comme l’*ākāśa* et les autres substances omniprésentes, être divisé en parties virtuelles par les choses matérielles projetées sur lui. De plus, l’*ātman* peut être le terme d’une conjonction, parce que, selon les Vaiśeṣika, la conjonction entre des choses d’une dimension limitée (*mahat* de type *anitya*) et des substances omniprésentes est tout à fait légitime. Donc, la supposition de Śāṅkara selon laquelle on observe que ce sont uniquement des substances possédant des parties spatiales qui entrent en conjonction avec d’autres substances ayant des parties spatiales, n’est pas correcte du point de vue des Vaiśeṣika.

Si vous (les Vaiśeṣika) dites: “Supposons que les atomes, les *ātman* et les *manas* aient des parties imaginaires”, cela n’est pas correct car si on imagine des objets inexistantes, on peut établir l’existence de n’importe quoi. Il n’y a pas de règle restrictive stipulant que c’est seulement telle ou telle chose inexistante, contradictoire ou non contradictoire, qui peut être imaginée et nulle autre, car les constructions imaginaires ne dépendent que de leur auteur et peuvent être multipliées à l’infini. Il n’y aurait alors aucun empêchement à imaginer cent ou mille choses en plus des six catégories imaginées par les Vaiśeṣika. A partir de là, n’importe qui pourrait faire exister ce qui lui plaît. Quelque homme compatissant pourrait imaginer que ce monde de la transmigration, si riche en souffrances pour les êtres, ne saurait exister,

86 *nāpi sambandhiviṣayatve sambandhaśabdapratyayoḥ saṃtatabhāvaprasaṅgaḥ / svarūpabāhyarūpāpekṣayety uktottaratvāt /*

87 *tathā ‘nṛvātmamanasām apradeśatvān na saṃyogaḥ sambhavati; pradeśavato dravyasya pradeśavatā dravyāntareṇa saṃyogadarśanāt /*

ou un autre homme celui-là malintentionné, pourrait imaginer le retour à l'existence des âmes délivrées elles-mêmes. Qui pourrait les en empêcher?⁸⁸

On voit que Śaṅkara se montre très méfiant vis-à-vis de l'imagination provenant du sujet qui ne suit pas des lois. Parfois son intolérance envers la raison humaine fait penser à la défiance d'un buruaucrate par rapport à toute initiative personnelle.

Autre chose encore. Il n'y a pas de possibilité pour une dyade faite de parties d'être étroitement unie à deux atomes non composés de parties [*Śaṅkara part ici de la même fausse présupposition que les choses possédant des parties ne peuvent pas entrer en relation avec des choses dépourvues de parties* – V.L.], aussi bien que ces dernières ne peuvent être unies à l'*ākāśa*, car entre l'*ākāśa* et les éléments terre etc. il n'y a pas le même genre d'union intime (*saṁśleṣa*) qu'entre la laque et le bois [*mais les Vaiśeṣika n'ont pas affirmé que les atomes et l'ākāśa sont liés par la relation d'inhérence, parce que pour eux c'est la relation de saṁyoga, ou conjonction qui existe entre ces deux termes* – V.L.]. Si vous dites que l'inhérence doit être absolument postulée parce qu'autrement il n'aurait aucune relation possible de contenant à contenu entre la substance-cause et la substance-effet, nous dirons "non", à cause du défaut consistant en dépendance réciproque. La différence entre la cause et l'effet une fois établie rend possible entre eux la relation de contenant à contenu, mais cette relation doit déjà être établie pour que la différence entre effet et cause le soit...⁸⁹

Il s'agit d'un cercle vicieux: la relation, qu'elle soit la conjonction ou l'inhérence, n'est possible qu'entre des choses différentes, mais pour qu'elles soient différentes il faut déjà cette relation. Śaṅkara soulève toutes ces difficultés, en

88 *kalpitāḥ pradeśā anvātmamanasām bhaviṣyanti iti cet, – na; avidyamānārthakalpanāyām sarvārthasiddhiprasaṅgāt, iyān evāvidyāmāno viruddho 'viruddho vārthaḥ kalpanīyo nāto 'dhika iti niyamahetvabhāvāt, kalpanāyāśca svāyattatvāt prabhūtatvasaṁbhāvāc ca / na ca vaiśeṣikaiḥ kalpītebhyoḥ ṣaḍbhyaḥ padārthebhyo 'nye 'dhikāḥ śatam sahasraṁ vā'rthā na kalpayitavyā iti nivārako hetur asti / tasmād yasmai yasmai yad yad rocate tat tat sidhyet / kaścit kṛpāluḥ prāṇinām duḥkhabahulaḥ saṁsāra eva mā bhūditi kalpayet / anyo vā vyasanī muktānām api punarutpattiṁ kalpayet / kas tayor nivārakaḥ syāt?*

89 *kimcānyat, – dvābhyām paramāṇubhyām niravayavābhyām sāvayavasya dvyāṅkasyā-kāśeneva 'saṁśleṣānupapattiḥ / na hy ākāśasya pṛthivyādīnām ca jatukāṣṭhavat saṁśleṣo 'sti / kāryakāraṇadravyayor āśritāśrayabhāvo 'nyathā nopapadyata ity avāśyaṁ kalpyaḥ samavāya iti cet, – na; itaretarāśrayatvāt / kāryakāraṇayor hi bhedasiddhāvāśritāśrayabhāvasiddhir āśritāśrayabhāvasiddhau ca tayor bhedasiddhiḥ... J'ai laissé non-traduite l'expression *kuṇḍabadaravaditītaretarāśrayatā syāt*, littéralement "il y aurait dépendance réciproque comme entre le bol et le jujube", qui me paraissait contradictoire – peut-être une glose maladroite.*

majorité très artificielles, pour nous persuader qu'il y a quelque chose dans le Vaiśeṣika qui ne va pas et qui crée inévitablement tous ces problèmes. Lisons donc la dernière phrase de ce passage:

C'est que les Vedantins ne reconnaissent ni la différence entre cause et effet, ni la relation de contenant à contenu, car pour eux l'effet n'est qu'un certain état de la cause.⁹⁰

Ainsi, cette source de difficultés est pour lui une différence, ou plutôt une rupture entre la cause et son effet admise par les Vaiśeṣika. Selon sa propre doctrine, la continuité entre eux est absolue, de sorte que tous les effets ne sont que des états d'une seule et même cause qui est le Brahman dépourvu de toute distinction.

Le thème de la discussion qui suit n'est guère lié à celui de la possibilité d'une relation entre cause et effet. Śaṅkara reprend ici un de ses arguments favoris qui consiste à opposer une représentation physique de l'atome à son rôle de cause suprême.

Autre chose encore. Les atomes étant limités en extension auraient autant de parties qu'il y a de directions de l'espace, six, huit ou dix; du fait qu'ils auront des parties, ils ne seront pas éternels et le principe [du Vaiśeṣika] selon lequel les atomes sont éternels et dépourvus de parties sera violé.⁹¹ [*Cet argument n'a été pas inventé par Śaṅkara. Selon toute probabilité, il l'a emprunté aux bouddhistes. Les atomes, comme toute chose physique, doivent occuper une certaine place dans l'espace, mais s'ils sont logés dans l'espace, ils seront orientés selon les directions de l'espace qui constituent des points cardinaux.*⁹² Ainsi les atomes auront autant de côtés qu'on distingue de points cardinaux et pour cette raison ils ne seront pas indivisibles – V.L.]

Si vous dites: "Ces parties qui sont imaginées en fonction des directions de l'espace, ne sont autres que les atomes eux-mêmes", nous ne serons pas d'accord, parce que il y a possibilité que toutes les choses disposées selon une gradation allant du grossier au subtil

90 *na hi kāryakāraṇayor bheda āśritāśrayabhāvo vā vedāntavādibhir abhyupagamyate; kāraṇasyaiva samsthānamātraṃ kāryam ity abhyupagamāt / .*

91 *kimcānyāt, – paramāṇunām parichinnatvād yāvatyo diśaḥ ṣaḍṣtau daśa vā tāvadbhir avayavaiḥ sāvayāvas te syuḥ, sāvayavatvād anityāśceti nityatva niravayavatvābhyupagamo bādhyeta / .*

92 Dans la culture indienne, il y avait différentes manières de les compter: selon une tradition il y en avait quatre: est, ouest, nord, sud; selon une autre il en avait six – ces derniers plus zénith et nadir. Le huit est constitué par quatre directions principales et quatre intermédiaires comme sud-est, nord-est etc. Pour arriver à dix on ajoutait à ces dernières le zénith et le nadir.

viennent à être détruites jusqu'au niveau de la cause suprême. [Par "toutes les choses" Śāṅkara comprend toutes les réalités matérielles, qu'elles soient grossières ou subtiles, y compris les atomes, mais par la "cause suprême" il sous-entend le Brahman; de cette façon il souligne la destructibilité des atomes par rapport à l'éternité du Brahman – V.L.] Ainsi la terre qui, comparée aux dyades etc. est l'entité la plus grossière et, toute réelle qu'elle soit, peut être détruite – et à sa suite les choses de plus en plus subtiles appartenant à la même classe que la terre, seront détruites et leur suite les dyades – de même aussi les atomes parce qu'appartenant à la même classe que la terre, peuvent être aussi détruits. [La logique est claire: étant donné que la terre est matérielle, donc, destructible, tous ses composants, y compris les atomes, seront aussi matériels, donc destructibles – V.L.] Direz-vous que les choses qui viennent à être détruites le sont uniquement par la séparation de leurs parties? Cette objection ne portera pas, parce que nous avons déjà exposé la possibilité de la destruction [des atomes] sur le modèle de la fonte du beurre.⁹³

Donc Śāṅkara reprend l'argument des Vaiśeṣika, déjà mentionné par lui, qui consiste en l'affirmation que les choses composées sont détruites au moyen de la disjonction de leurs parties, ainsi que sa réponse selon laquelle il existe un autre modèle que celui de la séparation des parties, donc le modèle d'un changement de l'état d'une seule et même substance. Il nous en donne quelques exemples:

De même que des choses comme le beurre ou l'or voient leur dureté détruite lorsque, sous l'effet de la flamme, ils passent à l'état liquide, et cela sans séparation de leurs parties composantes, de même les atomes eux-mêmes verront leur forme solide détruite lorsqu'ils rejoindront le plan de la cause suprême.⁹⁴

Voilà la culmination de toutes ces démarches critiques – la doctrine des atomes transformée selon les principes védantiques. Les atomes cessent d'être la cause suprême tout en restant les parties minimales des grands éléments. Si on les comprend ainsi, il s'en suit qu'au temps du *pralaya* ils seront simplement dissous dans la conscience de Brahman. De cette façon et uniquement de cette

93 *yāmstvaṃ digbhebhedino 'vayavān kalpayasi ta eva paramāṇava iti cet, – na sthūla-sūkṣmatāratamya krameṇāparamakāraṇād vīnaśopapatteḥ / yathā pṛthivī dvyānukādya-pekṣayā sthūlatamā vastubhūtāpi vīnaśyati, tataḥ sūkṣmaṃ sūkṣmataram ca pṛthivye-kajātīyakam, tato dvyānukam, tathā paramāṇavo 'pi pṛthivyekajātīyakatvād vīnaśyeyuḥ / vīnaśyanto 'py avayavavibhāgenaiva vīnaśyanti cet, – nāyaṃ doṣaḥ; yato gṛhṭakā-ṭhinyavilayanavad api vīnaśopattim avocāma / .*

94 *yathā hi gṛhṭasuvārṇādīnām avibhājyamānāvayavānām apy agnisamyogād dravabhāvā-pattiyā kāṭhinyavināśo bhavati, evaṃ paramāṇūnām api paramakāraṇabhāvāpattiyā mūrtyā-divināśo bhaviṣyati / .*

façon, comme le pense notre Advaitin, il est possible que les atomes préservent leur indivisibilité. Mais ce n'est pas encore la position définitive de Śaṅkara. Continuons notre lecture:

Pareillement, la production d'un effet n'est pas due à la pure et simple conjonction, parce qu'on observe dans le monde que des choses comme le lait ou l'eau produisent des effets comme caillé ou neige, et cela sans nouvelle conjonction de leurs parties constituantes.⁹⁵

Cela veut dire que les choses ne sont pas faites d'atomes, parce que si l'on admet l'existence de ces derniers, on est obligé de supposer qu'ils se joignent pour former les choses; autrement dit, s'il y a des atomes qui doivent exercer leurs fonctions procréatrices, on doit postuler également leur conjonction. Le fait que la conjonction n'est pas possible, signifie donc que les atomes, eux non plus, n'existent pas.

Ainsi la doctrine du rôle causal des atomes, parce qu'elle n'est pas soutenue par des arguments solides, parce qu'elle est contraire aux textes révélés proclamant Íśvara cause du monde, parce qu'elle n'a pas été adoptée par les sages comme Manu etc. qui s'appuient sur la Révélation (*śrūti*), 'ne mérite aucune considération' – sous-entendu de la part de ceux qui se soucient de leur salut.⁹⁶

En ce qui concerne le deuxième reproche fait par Śaṅkara aux Vaiśeṣika, à savoir, que la doctrine atomistique est contraire aux textes révélés proclamant Íśvara cause du monde, il faut remarquer qu'il ne concerne que la version athéiste de cette doctrine qui n'était pas reconnue par la tradition classique du Vaiśeṣika, élaborée par Praśastapāda.

Ainsi nous pouvons voir que contrairement à la doctrine atomistique de Vaiśeṣika, selon laquelle c'est uniquement les atomes, ou les particules ultimes qui comptent, tandis que le monde ne présente que leurs combinaisons, Śaṅkara accepte ce qu'on peut appeler le modèle continuiste dont l'essentiel consiste à accorder à toute chose complexe le statut d'état transitif d'une cause unique et éternelle, à savoir le Brahman. Les deux modèles correspondent à la compréhension de la causalité propre au Vaiśeṣika et à l'Advaita, respectivement.

95 *tathā kāryārambho 'pi nāvayavasamyogenaivo kevalena bhavati; kṣirajalādīnām antareṇāpy avayavasamyogāntaraṃ dadhihimādīkāryārambhadarśanāt / .*

96 *tad evam asāratatarkasamdr̥bhatvād īśvarakāraṇa śrutiviruddhatvāc chrutipravaṇaiśca śiṣṭair manvādibhir aparigr̥hitatvād atyantam evānapekṣā 'smin paramāṇukāraṇavāde kāryā śreyorthibhir iti vākyaśeṣaḥ // 17 // .*

Etant donné que, selon l' Advaita, l'effet ne représente qu'une modification illusoire de la cause, les phénomènes ne sont pas réellement distincts les uns des autres ni de leur vrai fondement, le Brahman. Pour les Vaiśeṣika, l'effet est différent de sa cause; autrement dit, il ne peut d'aucune façon être réduit à cette cause car en comparaison avec celle-ci il constitue quelque chose de nouveau. En conséquence, le monde des effets est, si on peut dire, plus riche, plus complexe que celui des causes. Ce qui est inacceptable pour Śaṅkara, c'est surtout l'idée que dans ce monde pourrait apparaître quelque chose de nouveau, qui n'aurait pas déjà préexisté dans la cause suprême. Se présentant ici comme "continuiste", il croit que cette cause suprême englobe – d'une façon exhaustive – tout ce qui existait, existe actuellement et existera en ce monde. Le Brahman est pour lui absolument tout – cause, effet, matériau et ses produits, espace, temps, mouvement, n'étant en même temps rien de cela d'une façon réelle et permanente. Et c'est cette dernière condition qui remet en cause la pertinence de sa stratégie "continuiste". Il n'existe pas de vraie continuité entre le Brahman et le monde de la diversité et du changement – le Brahman est transcendant sans être vraiment immanent. Il transcende cette opposition même. Ainsi, les arguments de Śaṅkara doivent être replacés dans le cadre d'une polémique classique entre *darśana*, ils ne reflètent que partiellement sa propre position. En effet, l'idée selon laquelle le Brahman est la cause du monde relève du niveau de la vérité "phénoménale" (*vyavahārika*) de la doctrine advaitique.⁹⁷ Car la relation cause-effet, elle non plus, n'est pas entièrement réelle; Brahman, en tant que cause, ne produit aucun effet; même l'apparence d'un tel effet ou illusion (*māyā*) en forme de monde – n'est pas issue du Brahman.⁹⁸ Contrairement à lui, les Vaiśeṣika croient à l'existence réelle de la diversité et de la multiplicité. Donc, le fondement du monde est pour eux quelque chose de discontinu, de diversifié, de multiple. Du point de vue Vaiśeṣika, il n'y a pas de continuité ni entre les six catégories, ni même entre deux atomes séparés, mais pour expliquer pourquoi dans la vie pratique nous avons affaire non pas aux substances, qualités ou mouvements pris séparément et pas davantage aux atomes séparés, mais aux choses concrètes, le Vaiśeṣika introduit une relation spéciale d'inhérence

97 Cette doctrine, encore quelque peu implicite chez Śaṅkara lui-même, trouve son plein développement chez ses successeurs avec la notion d'*ajātivāda* ou "non-naissance (du monde)".

98 D'où les problèmes relatifs à la source d'*avidyā* et de *māyā* dans la doctrine advaitique: si la *māyā* est produite par Brahman, celui-ci n'est pas pur; si la *māyā* est indépendante du Brahman, celui-ci n'est pas omnipotent.

(*samavāya*). Une fois divisé en catégories, le monde devient fondamentalement discontinu. C'est le *samavāya*, qui assure la continuité entre différentes catégories: substance et qualités, substances, qualités, mouvement et leurs universaux, les atomes de la même classe et ainsi de suite.

Dans le cas du Vaiśeṣika, nous rencontrons une façon de penser qui procède à partir de constituants ultimes joints aux principes de leur relation, tandis que Śāṅkara s'occupe d'un seul principe en considérant le reste comme ses modifications. Cette différence entre le caractère de leurs démarches intellectuelles nous aide à comprendre leurs différentes stratégies cognitives: les Vaiśeṣika mettent l'accent sur l'analyse et la connaissance rationnelle sous forme de perception et d'inférence logique, tandis que Śāṅkara le met sur l'intuition (*anubhāva*), ou la connaissance suprationnelle et non verbale (*anirvācanīya*).

Si le Brahman est un absolu sans propriétés et activités internes, la meilleure façon de le comprendre c'est d'abandonner toutes les caractéristiques différenciatrices et même de transcender la capacité verbale en tant que telle. Pour réaliser cette connaissance suprême, il faut abandonner notre propre soi et toutes ses caractéristiques personnelles pour se dissoudre dans l'Absolu indifférencié. Etant donné que les Vaiśeṣika affrontent la tâche d'analyser les causes particulières des choses, ils étaient portés à développer en priorité un langage capable de saisir la différence, la particularité, la spécificité – le *viśeṣa*, d'où leur nom.

Voilà deux stratégies, deux perspectives ou deux cadres qui nous permettent de comprendre ces deux antipodes dans la tradition indienne qu'étaient les Vaiśeṣika et les Advaitins.