

# Une ontologie du commandement ?

## Réflexions sur l'idée d'existence, l'impératif et l'objet du Veda

Hugo DAVID  
(École française d'Extrême-Orient)

Il dover-essere non è, in questo senso, un concetto giuridico o religioso che si aggiunge dall'esterno all'essere : esso implica e definisce una ontologia, che si afferma progressivamente e si pone storicamente come l'ontologia della modernità.

G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 136)

### Introduction<sup>1</sup>

Au sein du concert des philosophies de l'Inde ancienne et médiévale, la Mīmāṃsā occupe à plusieurs égards une position à part. Intégrée sur le tard (autour des IX<sup>e</sup> X<sup>e</sup> siècles ?) et après bien des hésitations à la liste traditionnelle des « six systèmes philosophiques » (*ṣaḍ-darśana* ou *ṣaṭ-ṭarka*)<sup>2</sup>, elle reste pour ses partisans, tout au long d'une histoire dont les racines se perdent dans les temps post-védiques et qui s'étend pratiquement jusqu'à nos jours, une exégèse du Veda, entièrement vouée à éclaircir le sens du plus vénérable corpus scripturaire rédigé en sanskrit<sup>3</sup>. De fait, c'est bien à la discussion parallèle de règles d'interprétation du texte sacré et de points de rituel

---

<sup>1</sup> Je remercie les participants à la journée d'étude « Philosophie, philosophie de la religion et pluralisme religieux en Inde ancienne », et en particulier ses organisateurs, Vincent Eltschinger et Yann Schmitt, pour leurs remarques sur une première version de cet essai. Sauf indication contraire, toutes les traductions du sanskrit sont les miennes.

<sup>2</sup> Sur la notion même de *darśana*, voir RENOUE & FILLIOZAT 2001 : 1-8, § 1358-1369. On trouvera une contribution essentielle à l'histoire des « six systèmes » dans l'article de Gerdi GERSCHHEIMER (2007), qui prolonge et corrige sur plusieurs points l'enquête classique, mais déjà ancienne, menée sur ce sujet par Wilhelm HALBFASS (1988 : 263-286).

<sup>3</sup> C'est là le sens premier du terme *mīmāṃsā*, nom dérivé d'un thème désidératif issu de la racine  $\sqrt{man}$  (« penser »), signifiant littéralement le « désir de connaître », d'où le sens d'« enquête » exégétique sur le texte védique.

d'apparence parfois triviale que sont consacrés l'essentiel des neuf cent quatre chapitres (*adhikaraṇa*) des *Mīmāṃsāsūtra* (« Aphorismes sur l'Exégèse », premiers siècles de notre ère ?) et de leurs commentaires. À cela s'ajoute une position particulièrement intransigeante en matière d'autorité scripturaire : un texte tenu pour éternel (*nitya*) comme la langue dans laquelle il est transmis oralement depuis des temps immémoriaux, dépourvu d'auteur humain ou divin (*apauruṣeya*), que fonde en vérité une théorie de l'autovalidation des connaissances (*svataḥprāmānya*) l'absolvant de toute dépendance par rapport aux moyens de connaissance profanes (perception, inférence, etc.), et dont l'enseignement est tout entier centré sur le rite (*dharma*) et l'institution du sacrifice (*yajña*)<sup>4</sup>. Cet ancrage revendiqué dans le monde du rituel védique, sans commune mesure avec ce qu'on peut observer pour les autres courants philosophiques contemporains reconnaissant peu ou prou l'autorité du Veda (Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, etc.)<sup>5</sup>, ne prédisposait sans doute pas les Mīmāṃsaka (comme on nomme ceux qui adhèrent à ce courant de pensée) à la pratique du raisonnement indépendant en matière de philosophie et de sotériologie. C'est peut-être là ce qui conduisit l'école à adopter une attitude assez ambivalente à l'égard de la notion même de « système philosophique » (*tarka*), et même une certaine méfiance à l'égard des « philosophes » (*tārkika*) – ou de ceux qui se croient tels (*tarkamānin*)<sup>6</sup> ! –, partagée à la

---

<sup>4</sup> L'interprétation du concept de *dharma* comme « rite » (et non comme « ordre socio-cosmique » comme c'est le cas dans d'autres contextes), est propre à la Mīmāṃsā. Voir sur ce point les premiers paragraphes de notre « Section 2 », en particulier les notes 20 et 23. La position de l'école en matière d'autorité scripturaire est bien résumée en français dans l'ouvrage de Vincent ELTSCHINGER (2007: 115-132).

<sup>5</sup> On consultera sur ce point la belle synthèse de Louis RENO (1960), dont les pp. 41-75 sont largement consacrées aux *darśana*.

<sup>6</sup> Kumāriḷa Bhaṭṭa, *Tantravārttika* 1.3.12 (vol. 2 p. 162, l. 24). Ce sont dans ce cas principalement les bouddhistes qui se trouvent visés.

même époque par d'autres tendances de la pensée brahmanique (on songe ici à Bhartṛhari<sup>7</sup>). « Il existe deux types de théoriciens », écrit au IX<sup>e</sup> siècle le poéticien Nord-indien Rājaśekhara, « le philosophe (*tārkika*) et l'exégète (*maimāṃsika*) »<sup>8</sup>. La position des principaux intéressés est pourtant plus complexe, en ce qu'ils revendiquent souvent à *la fois* le statut d'exégète et de philosophe. Kumārila Bhaṭṭa, l'un des plus virulents défenseurs de l'école à son apogée aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, décrit ainsi dans une stance la position d'une école qu'il considère comme « l'épitomé de tous les systèmes philosophiques (*tarka*) d'inspiration védique » (*samastavaidikatarkopasamhāra*)<sup>9</sup> :

« Ce système philosophique (*tarka*) qu'on nomme "la Mīmāṃsā" est né de tous les Vedas ; c'est pourquoi il est lui-même Veda, pareil en cela à la salinité d'un morceau de bois, etc., qu'on aurait extrait d'une mine de sel. »<sup>10</sup>

On ne saurait exprimer plus clairement la prétention de la Mīmāṃsā à représenter, par-delà la diversité des écoles brahmaniques, une certaine « pensée védique ».

---

<sup>7</sup> Voir les stances 1.30-43 du *Vākyapadīya* avec l'autocommentaire, traduites en français par Madeleine BIARDEAU (1964b : 75-87).

<sup>8</sup> Rājaśekhara, *Kāvyamīmāṃsā* Ch. 8 : *dvidhaḥ prāmāṇikaḥ, maimāṃsikas tārkikaś ca* (p. 36, l. 19).

<sup>9</sup> Kumārila Bhaṭṭa, *Tantravārttika* 1.3.13 (vol. 2 p. 168, l. 23-24).

<sup>10</sup> Kumārila Bhaṭṭa, *Bṛhaṭṭikā* (œuvre perdue, la stance est citée par Vācaspati Mīśra dans la *Nyāyavārttikatātparyatīkā* p. 52) : *mīmāṃsāsamjñakas tarkaḥ sarvavedasamudbhavaḥ | so 'to vedo rumāprāptakāṣṭhādilavaṇātmavat ||*.

Comment donc ce qui aurait pu rester une simple casuistique du rituel védique<sup>11</sup>, certes doublée d'une théorie herméneutique particulièrement riche et élaborée, est-elle devenue au premier millénaire un acteur majeur sur la scène philosophique indienne, et le représentant privilégié de l'idéologie brahmanique aux yeux de pratiquement tous les courants philosophico-religieux extérieurs au védisme (bouddhisme, jaïnisme, courants théistes śivaïtes et viṣṇuïtes, etc.) ? Répondre à cette question nécessite qu'on s'interroge plus largement sur la nature de l'activité philosophique en Inde ancienne en milieu exégétique, et sur ses rapports avec l'acte même d'interprétation d'un texte conçu comme essentiellement prescriptif, dans une perspective ritualiste. L'hypothèse qu'on voudrait mettre ici à l'épreuve est que la défense en raison de l'autorité du Veda contre ceux qui la nient – domaine qu'on considère souvent comme *le* lieu privilégié d'exercice de la réflexion mīmāṃsaka hors du domaine du rituel *stricto sensu* – ne constitue qu'un aspect de l'activité philosophique des exégètes, laquelle se développe souvent au fil même de l'acte d'interprétation. En d'autres termes, on voudrait montrer comment la réflexion herméneutique sur un texte considéré comme infaillible, loin de constituer un obstacle à l'évolution des idées philosophiques dans l'Inde médiévale, a au contraire pu constituer un puissant outil heuristique permettant d'ouvrir des champs d'investigation entièrement nouveaux et de nourrir des intérêts théoriques durables, quand bien même ceux-ci devaient par la suite s'affranchir de leur arrière-plan ritualiste.

---

<sup>11</sup> L'expression « casuistique du rituel » appliquée à la Mīmāṃsā est empruntée à RENOUE & FILLIOZAT (2001 : 16, § 1387).

Le point de départ de la présente enquête est la réflexion menée par les théoriciens indiens sur l'idée d'« existence », domaine qu'on désigne parfois du nom d'« ontologie ». Selon l'usage institué par Wilhelm HALBFASS (1992), dont les travaux forment le principal arrière-plan de cette étude, on doit en effet distinguer dans l'Inde médiévale un effort pour classer l'étant en catégories (la substance, la qualité, etc.), entreprise qu'il nomme « catégoriologie » et dont les principaux artisans sont les auteurs de traités vaiśeṣika (Alfred FOUCHER [1949] préférerait quant à lui parler de « systématique »), et une réflexion sur l'idée même d'existence (*sattā*, littéralement la « propriété d'être un étant, *sa(n)t* ») pour laquelle il réserve le nom d'« ontologie »<sup>12</sup> : qu'est-ce qui nous fait dire d'un objet ou d'une personne qu'ils « sont », qu'ils « existent », qu'ils sont « réels » ? Le sont-ils indépendamment de la connaissance qu'on en a ? Le sont-ils par nature, ou en vertu d'une propriété qui leur est extrinsèque ? Et le dirait-on au même titre d'une couleur (le blanc), d'une propriété abstraite (la blancheur) ou d'un processus (la transformation du lait en caillé) par exemple ? Autant de questions amplement débattues dans les traités indiens, et dont l'ancrage textuel ne se limite pas à une sous-section des traités de Vaiśeṣika traitant de la catégorie de l'universel (*jāti/sāmānya*). On cherchera dans ce qui suit, tout en dégagant quelques grandes lignes de partage de l'ontologie indienne au premier millénaire, à mettre en

---

<sup>12</sup> HALBFASS 1992 : 76-78 et 139-141. Les termes anglais employés par Halbfass (*categoriology* et *ontology*) sont, je pense, suffisamment transparents pour être transposés sans dommage en français. Le terme sanskrit *sa(n)t* est, grammaticalement parlant, un participe présent de la racine verbale  $\sqrt{as}$  (« être »), et signifie donc très littéralement « étant ». Le terme *sattā*, que je traduis par « existence » est l'abstrait correspondant, signifiant donc la « propriété d'être un étant » (*sadbhāva*).

évidence la contribution spécifique des exégètes à cette réflexion et ses rapports avec la théorie et la pratique de l'exégèse scripturaire.

### **Section 1 : deux positions divergentes sur l'existence (*sattā*)**

Entre la fin du VI<sup>e</sup> siècle et le début du VIII<sup>e</sup>, on voit émerger dans les écoles brahmaniques deux doctrines rivales dans le domaine de l'ontologie, qui s'opposent notamment sur leur manière de concevoir les rapports de l'existence au temps.

Selon une première grande thèse, exister signifie être au présent. Si l'on dit de Pierre, par exemple, qu'il « existe », n'est-ce pas en effet parce qu'il est présent au moment où l'on parle ? Qu'il « existait », parce qu'il a été présent en un certain point du passé, etc. ? De la sorte, il semble pratiquement équivalent de dire d'une chose ou d'une personne qu'elle « est » et qu'elle « est au présent ». Au contraire, d'un objet qui n'a jamais été et ne sera jamais (un objet impossible comme le cercle carré ou, pour prendre un exemple indien traditionnel, le fils d'une femme stérile), il faut admettre tout simplement qu'il n'est pas. Quoique cette première thèse soit bien évoquée à l'occasion dans les traités vaiśeṣika (dans ce cas généralement pour y être réfutée)<sup>13</sup>, sa première occurrence se trouve dans l'œuvre de Maṇḍana Miśra, figure phare de la

---

<sup>13</sup> C'est le cas par exemple dans la *Vyomavatī* (« La Glose Spacieuse ») de Vyomaśiva, composée au IX<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle, où l'on voit réfutée la thèse de « certains » (*apare*) selon qui l'existence (*sattā*) adviendrait « par une relation au temps présent » (*vartamānakālasaṃbandhitvena* – vol. 1 p. 36, l. 11-12). Sans surprise, Vyomaśiva se fait l'avocat contre cette thèse de la théorie propre au Vaiśeṣika selon laquelle les choses sont réelles en vertu d'une « relation à l'existence » (*sattāsaṃbandha*) comprise comme un genre (*sāmānya*) séparé, inhérent aux trois premières catégories (substances, qualités et actions). Sur cette théorie, voir HALBFASS 1986 et 1992 : 139-168 et ISAACSON 1995 : 25-29. La plus ancienne référence à la thèse de l'être-présence hors de la Mīmāṃsā se trouve cependant, à ma connaissance, sous la plume d'un auteur bouddhiste, Prajñākaragupta, actif autour de l'an 800. Voir son *Pramāṇavārttikālaṅkāra* p. 112, l. 7-9, où l'existence (*astitva*) se voit définie par un objecteur comme « la relation au temps présent » (*vartamānakālasaṃbandha*).

Mīmāṃsā après Kumārila, qui affirme dans son *Vidhiviveka* (« Traité de l'injonction [védique] », composé autour de l'an 700) que « l'existence n'est autre que l'être-présent » (*vartamānataiva hi sattvam*)<sup>14</sup>. La même idée se retrouve dans son grand traité d'herméneutique vedāntique, la *Brahmasiddhi* (« Preuve du Brahman »), où il répète que « l'on nomme "étant" (*sat*) (...) ce qui est présent » (*sat [...] vartamānam ity ucyate*)<sup>15</sup>. La conséquence la plus immédiate de cette thèse est que l'être ainsi réduit à la présence (entendue, il faut y insister, en termes strictement temporels) est une propriété intrinsèque des choses, indépendante du sujet connaissant et s'appliquant de manière univoque à tout étant quel qu'il soit.

À cette idée relativement neuve au tournant des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, on voit s'opposer à la même époque une conception de l'être tout à fait différente, quoiqu'émanant du même type de sources. Selon cette seconde thèse, l'être n'est pas une propriété des choses, mais plutôt une certaine relation qu'elles entretiennent avec un sujet connaissant : être, selon ses partisans, c'est être l'objet d'une connaissance valide (*pramāṇa*) ou du moins, selon la version dominante, être *potentiellement* l'objet d'une connaissance valide (*pramāṇagrāhyatā*, littéralement « être saisi/saisissable par un moyen de connaissance valide »)<sup>16</sup>. *A contrario*, ce qui ne peut être connu d'aucune manière (le cercle carré, encore une fois) n'est tout simplement pas. Cette seconde

<sup>14</sup> Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka* k. 12 (*vṛtti*) p. 375, l. 1-2.

<sup>15</sup> Maṇḍana Miśra, *Brahmasiddhi* k. 2.35 (*vṛtti*) p. 87, l. 18.

<sup>16</sup> Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka* k. 12 (*vṛtti* – discours d'un objecteur) : *pramāṇagrāhyatā sattvalakṣaṇam* ; « La marque de l'existence, c'est le fait d'être saisi(ssable) par un moyen de connaissance valide » (S 330. 2) ; *Brahmasiddhi* k. 2.30 (introduction – discours d'un objecteur) : *na pramāṇāvagamyatāyā anyā kā cana sattā* ; « Il n'y a pas d'"existence" si ce n'est le fait d'être saisi(ssable) par un moyen de connaissance valide » (p. 85, l. 10) ; Śālikanātha, *Jātinirṇaya* : *pramāṇasaṃbandhayogyatā nāma [sattā]* ; « Ce que l'on nomme ["l'existence"], c'est le fait de convenir à la relation avec un moyen de connaissance valide » (p. 97, l. 8).

thèse est historiquement associée au nom de Prabhākara, fameux docteur mīmāṃsaka du VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle et initiateur d'une école portant son nom (« L'école prābhākara » ou « Les Prābhākara »), rivale de l'école « bhāṭṭa » se réclamant de son contemporain Kumārila. Il ne semble pas cependant qu'on puisse trouver dans son œuvre – conservée sous forme fragmentaire et, le cas échéant, très imparfaitement éditée – tous les éléments de la théorie que je retrace ici à grands traits. On la trouve toutefois décrite dans les sources mīmāṃsaka de la même époque, et on sait par ailleurs qu'elle devient la position type de l'école prābhākara après Śālikanātha (actif autour de l'an 900), qui en fait un exposé magistral dans la section finale de son *Jātinirṇaya* (« Traité des Universaux »). Cette seconde thèse s'oppose à la première au moins sur deux points. Premièrement, si l'être est défini par son rapport à la cognition, cela signifie qu'il n'y a rien, dans la nature des choses, qui justifie qu'on parle dans chaque cas d'un « étant » ; pour le dire autrement, il n'y a pas dans le monde d'universel « existence » (*sattā/sattva*) qui permettrait de dire dans chaque cas que « cela est » (*sad iti*), mais seulement une pluralité d'étants sans autre point commun que de pouvoir être connus. C'est ce qu'explique bien Śālikanātha :

« Certains admettent, par analogie avec [la “bovinité” présente dans] les bovins, etc., un universel “existence” (*sattā*) [qui serait présent] dans les substances, les qualités et les actions<sup>17</sup>. En effet, argumentent-ils, on a pour toutes ces entités l'idée persistante que “Ceci est, cela est” (*sat sad iti*). Voilà ce sur quoi parlent à tort et à travers ceux qui ne réfléchissent pas à la nature des universaux ! Si une

---

<sup>17</sup> C'est ici en particulier la thèse de l'école du Vaiśeṣika qui est visée ; voir *supra* note 13.



idée vient au jour dont l'aspect coïncide avec une forme précédemment [perçue], alors – et alors seulement – on peut admettre un universel. Or entre des substances de genre différent, par exemple une graine de moutarde et une montagne, ou entre des qualités comme un parfum, une saveur, etc., on ne constate par expérience aucun aspect commun ; simplement, on fait un usage purement verbal de l'expression "Ceci est, cela est". »<sup>18</sup>

Une autre conséquence immédiate de cette thèse de « l'étant-cogniscible », non moins importante (quoique les auteurs tardifs y insistent beaucoup moins), est que l'être d'une chose ne dépend en aucun cas de son être présent, ni d'ailleurs d'aucune autre relation au temps. De la sorte, il n'y a en soi aucune contradiction à affirmer qu'une chose est, mais n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais présente si tant est qu'on puisse prouver qu'elle peut devenir l'objet d'une connaissance valide.

Plus que l'opposition de ces deux thèses (l'existence comme présence, l'existence comme relation à la connaissance valide), le fait remarquable est qu'elles aient été introduites dans des textes traitant principalement de tout autre chose que d'ontologie, ou même de théorie des universaux : la force prescriptive de l'injonction védique, la nature de la cognition accompagnant l'acte rituel chez l'officiant ou le commanditaire du sacrifice, le lien supposé entre rite et résultat escompté, la valeur des énoncés

---

<sup>18</sup> Śālikanātha, *Jātinirṇaya* : *ke cid gavāditulyatayā dravyaguṇakarmasv api sattājātim aṅgīkurvanti. bhavati hi sarveṣv eva sat sad iti pratyayānuvṛttir iti saṃvadantaḥ. tad idam aparāmṛṣṭajātītattvānām upary upari jalpitaṃ. pūrvarūpānukāriṇī yadi dhīr udīyate, tato 'bhyupeyetaiva jātiḥ. na ca nānājātiyeṣu dravyeṣu sarṣapamahīdharādiṣu, guṇeṣu gandharasādiṣu vā samānākārānubhavo bhavati. kevalaṃ tu sat sad iti śabdamaṭram eva prayujyate* (p. 97, l. 1-6).

du Veda d'allure narrative ou spéculative, etc., autant de thèmes à mi-chemin entre enquête herméneutique et ce que Vincent ELTSCHINGER (2007 : 67-114) nomme « doctrine métareligieuse », à savoir une réflexion de second ordre sur les éléments de la religion et ses fondements. Il pourrait évidemment s'agir là d'une simple coïncidence, ou d'une de ces digressions (*prasaṅga*) dont les auteurs indiens sont familiers. Une lecture attentive des textes suggère cependant qu'il n'en est rien, et que le débat sur la notion d'existence dans la Mīmāṃsā aux VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles se situe au croisement de deux lignes de problèmes qui tiennent, pour l'une, à la théorie de la connaissance scripturaire et, pour l'autre, à la linguistique des énoncés prescriptifs. La suite de mon propos consistera à introduire tour à tour ces deux lignes de questionnement, et à montrer la manière dont s'y inscrit la discussion mīmāṃsaka sur l'existence.

## **Section 2 : en quoi l'objet du Veda est-il « incommensurable » ?**

La Mīmāṃsā évolue dans un univers régi par l'opposition fondamentale entre ce qui est, le monde des objets « réalisés » (*siddha*) ou « existants » (*bhūta*, littéralement « [déjà] venus à l'être »), et ce qui doit être, à savoir l'ensemble des règles, des normes « à faire exister » (*bhāvya*) ou « à réaliser » (*sādhya*) transmises par la *śruti* (la « Révélation », un autre nom du Veda) et la *smṛti* (la « Tradition »). Ce dernier ensemble textuel qui, plus encore que la *śruti*, définit l'arrière-plan religieux des penseurs brahmaniques, englobe l'essentiel de la tradition religieuse et juridique post-védique. « Mémoire » d'un Veda perdu, transmis dans des terres inconnues ou éternellement inféré (c'est là le sens propre du terme *smṛti*, qui désigne aussi la « mémoire » au sens profane), la *smṛti* est réputée trouver ultimement sa source dans les énoncés révélés,

considérés par les juristes et scolastes indiens médiévaux comme l'origine de la norme sous tous ses aspects : juridique, religieux, éthique, moral, etc. C'est ce second domaine, celui de la norme et du devoir-être, qui est désigné de manière générique par le terme *dharma*, le « rite » compris comme l'Impératif par excellence, ce qui doit être accompli (*kartavya*), en dépendance duquel se situent tous les autres aspects de la vie normative : jugements moraux, habitus sociaux, etc.<sup>19</sup>

À cette opposition cardinale, d'ordre proprement ontologique, entre deux domaines parfaitement étanches respectivement peuplés d'objets « accomplis » et « à accomplir » correspond, d'un point de vue épistémologique, la séparation non moins radicale entre les facultés dépendantes des sens (perception, raisonnement inférentiel, supposition nécessaire etc.) et l'Écriture (*śāstra* ou *āgama*) ou « parole » (*śabda*) conçue comme un moyen de connaissance (*pramāṇa*) à part entière, auto-subsistant (en vertu de la thèse de l'autovalidation des connaissances évoquée plus haut) mais sans aucune juridiction sur les choses telles qu'elles sont. Il y a donc coïncidence parfaite, de ce point de vue, entre le domaine de l'être et ce qui est (du moins potentiellement) accessible aux sens (*indriyagamyā*), aussi bien qu'entre l'ordre du suprasensible (*atīndriya*) et ce qui relève de la norme<sup>20</sup>. On ne saurait imaginer d'idée plus étrangère à la pensée des Mīmāṃsaka que celle d'un *conflit* entre raison et foi ou, en

---

<sup>19</sup> Sur la délimitation de l'univers normatif dans l'Inde brahmanique, et sur le principe d'« enracinement dans le Veda » (*vedamūlatva*) qui le définit, on pourra consulter notre contribution au numéro spécial du *Journal of Value Inquiry* consacré à la notion de norme envisagée dans une perspective comparée (DAVID 2015).

<sup>20</sup> La coïncidence de ces deux ordres, ontologique et épistémologique, apparaît bien dans la formulation du second aphorisme de Jaimini : *codanālakṣaṇo 'rtho dharmah* ; « Le *dharma*, c'est cet objet que fait connaître l'injonction [védique] » (*Mīmāṃsāsūtra* 1.1.2). Sur l'opposition entre perception et Écriture du point de vue de la Mīmāṃsā, on consultera les analyses déjà anciennes, mais toujours éclairantes, de Madeleine BIAUDEAU (1964a : 68-100).

termes plus indiens, entre raisonnement (*yukti*) et transmission scripturaire (*āgama*), conflit qu'on rencontre pourtant en Inde ancienne dans d'autres contextes (bouddhisme, courants théistes, etc.)<sup>21</sup>. C'est peut-être là ce qui garde la Mīmāṃsā, et avec elle une large part du brahmanisme classique, de tout « fondamentalisme » au sens moderne du terme. Quand bien même, en effet, on reconnaîtrait au Veda son caractère infaillible, la garantie même de cette infaillibilité est la stricte limitation du domaine de validité des Écritures au seul univers normatif (le devoir-être, non les réalités ultimes), puisque seuls les objets à accomplir échappent pleinement – de droit, pourrait-on dire – au pouvoir des facultés « profanes », toutes dépendantes à titre direct ou indirect de l'opération des sens. Ainsi conçue par ses principaux interprètes, la Révélation védique en est réduite à son noyau dur : un corps d'injonctions rituelles (*vidhi* ou *codanā*) auxquelles se voient subordonnés tous les autres passages du Veda n'ayant pas forme prescriptive (récits étiologiques, explications sémantiques, hymnes, etc.), quantitativement majoritaires dans le corps du texte mais considérés comme sans valeur à titre de source de connaissance sur le monde.

Si cette conception de la Révélation est partagée par tous les auteurs mīmāṃsaka, ces derniers ne s'accordent pas nécessairement sur ce qui rend l'objet du Veda « sans commune mesure » avec la perception et l'inférence (si l'on peut ainsi jouer avec le sens étymologique du terme *pramāṇa*, « moyen de connaissance valide » mais aussi « mesure » d'une certaine grandeur d'où, par extension, l'idée d'un « critère » de la connaissance valide). Pourquoi ce qui relève de la norme devrait-il nécessairement demeurer hors d'atteinte des facultés non scripturaires ? Est-il possible de définir de

---

<sup>21</sup> Voir, ici-même, la contribution d'Isabelle Ratié.

manière rigoureuse ce qu'est un objet « à accomplir » ? On peut distinguer sur ce point deux positions opposées, à propos desquelles on retrouve la préoccupation fondamentale des exégètes avec le temps de l'acte rituel<sup>22</sup>.

Selon Kumārila Bhaṭṭa, le grand docteur de la Mīmāṃsā au VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle, c'est parce qu'elle porte sur un objet *futur* que l'injonction védique se distingue de la perception et de l'inférence. Qu'enseigne en effet une injonction rituelle comme « Si tu désires le Ciel, sacrifie ! » (*svargakāmo yajeta*) sinon une certaine relation de causalité entre une action donnée (l'oblation dans le feu en l'honneur d'une divinité) et un résultat futur, à savoir dans ce cas l'obtention du Ciel (*svarga*) *post mortem* ? Si l'on objecte que l'on observe bien des sacrifices lorsqu'ils sont accomplis par d'autres personnes, et que le sacrifice n'est donc pas inaccessible à la perception, Kumārila répond que ce n'est pas le sacrifice *en tant que tel* qui est prescrit, mais bien le sacrifice en relation avec un résultat futur (le Ciel), relation qui, s'agissant d'un résultat toujours « à venir », n'est jamais observée par un tiers :

« On établira plus loin en quel sens les substances, actions, qualités, etc. [qui dé-  
finissent le sacrifice], peuvent être qualifiées de *dharma* (“[éléments du] rite”)<sup>23</sup> ;

---

<sup>22</sup> Rappelons que Śabara (svāmin) (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle ?), l'auteur du plus ancien commentaire sur les *Mīmāṃsāsūtra* qui nous soit parvenu, définissait de manière encore très vague l'opposition entre Écriture et autres « sens » (*indriya*). Voir *Mīmāṃsābhāṣya* ad *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.2 : *codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ bhaviṣyantaṃ sūkṣmaṃ vyavahitaṃ viprakṛṣṭam ity evaṃ-jāṭīyakam arthaṃ śaknoty avagamayitum, nānyat kiṃ canendriyam* ; « L'injonction [védique] (*codanā*) peut faire connaître des objets de toutes sortes : [un objet] passé, présent, futur, subtil, dissimulé, lointain... Aucun autre sens (*indriya*) ne peut en faire autant ! » (texte cité d'après FRAUWALLNER 1968 : 16.12-14).

<sup>23</sup> Référence à une portion ultérieure du même chapitre du *Ślokaṅvārttika* (*codanā*° 190-200), dans laquelle Kumārila discutera spécifiquement la signification du terme *dharma* ; il réfutera alors plusieurs vues divergentes émanant des milieux exégétiques (sur cette section, voir KA-

[en effet,] même si [ces trois types d'entités] sont accessibles aux sens, ce n'est pas sous cet aspect qu'elles sont des *dharma* (13) ; car le fait qu'elles sont le moyen de réaliser le Bien Suprême (*śreyas*) est éternellement connu par le Veda, et c'est sous cet aspect [à savoir, comme moyen de réalisation d'un Bien] qu'elles sont des *dharma* ; de la sorte, elles ne sont pas objet des sens (14). »<sup>24</sup>

Quand bien même le fruit du sacrifice serait de nature visible (l'obtention de têtes de bétail, de villages, etc.), l'événement inéluctable qu'est la mort du sacrificiant court-circuité, pour ainsi dire, l'établissement d'une relation de causalité par l'observation d'une concomitance, comme c'est le cas pour la relation causale unissant le feu et la fumée, par exemple. Cette concomitance connaît en effet, dans le cas du sacrifice, d'innombrables exceptions qui invitent au scepticisme : causes sans effet (dans le cas d'un sacrifice semblant ne porter aucun fruit, par exemple), effets sans causes (comme dans le cas de jouissances apparemment imméritées). C'est donc, pour Kumārila, parce qu'elle traite de la relation entre une classe d'événements observables et leur conséquence dans un futur « absolu » dans le sens qu'on vient de définir, que l'injonction védique diffère de tout autre moyen de connaissance.

---

TAOKA 2011<sub>2</sub>: 440-454). L'« action » (*kriyā*) dont il est question dans cette strophe est, au premier chef, l'acte sacrificiel par excellence qu'est l'abandon d'une substance dans le feu en l'honneur d'une divinité (selon l'équivalence traditionnelle *yāga* = *tyāga* ; « sacrifice = abandon »), mais c'est aussi la myriade d'opérations rituelles qui la précèdent ou la complètent (aspersions, invocations, consécration, etc.). Substance et qualité (la qualité étant alors celle de la substance, non celle de l'action) ne font partie intégrante du rite qu'en tant qu'elles sont liées à l'un ou l'autre de ces actes rituels. Voir aussi KATAOKA 2011<sub>2</sub>: 206-207, note 118.

<sup>24</sup> Kumārila Bhaṭṭa, *Śloka-vārttika*, *codanā*<sup>o</sup> 13-14 (ad *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.2) : *dravyakriyā-guṇādīnāṃ dharmatvaṃ sthāpayisyate | teṣāṃ aindriyakatve 'pi na tādrūpyeṇa dharmatā || 13 || śreyahśādhana-tā hy eṣāṃ nityaṃ vedāt pratīyate | tādrūpyeṇa ca dharmatvaṃ tasmān nendriyagocaraḥ || 14 ||* (texte d'après KATAOKA 2011<sub>1</sub>: 3).

Si la solution de Kumārila domine nettement dans les milieux de l'exégèse védique dans les siècles qui suivent, elle n'en fait pas moins l'objet d'une contestation soutenue, émanant d'ailleurs parfois de ses continuateurs les plus directs. Que connaît-on par l'injonction, objectera un siècle plus tard Maṇḍana Mīśra, son plus proche disciple, sinon une certaine capacité (un « pouvoir », *śakti*) qu'a l'acte sacrificiel de produire un résultat futur ? Or si le résultat (le Ciel, par exemple) est toujours futur tant par rapport à la personne à qui s'adresse l'injonction que pour un observateur externe (puisqu'il est impossible d'établir une relation entre un acte présent et un résultat devant survenir après la mort du sacrificiant), la capacité inhérente à l'acte ne l'est pas nécessairement ; au contraire, elle coexiste avec l'acte, observable lorsqu'il est accompli par autrui, et ce quand bien même notre perception limitée ne nous permet pas toujours de la saisir. Comment dire, alors, que l'objet du Veda échappe à la perception ? L'objection est formulée dans un court paragraphe, en préface à la *k. 25* du *Vidhiviveka*, qui clôt la première partie de l'ouvrage :

« Même une [entité] venue à l'existence (*utpanna*)<sup>25</sup> n'est pas un *dharma* en elle-même, mais seulement en tant qu'elle est un moyen de réaliser le Bien Suprême, or cette [capacité à produire un Bien] est d'ordre suprasensible (*atīndriya*)<sup>26</sup>. [On

---

<sup>25</sup> Par exemple, un sacrifice qu'on verrait accomplir par quelqu'un d'autre.

<sup>26</sup> Résumé fidèle des deux stances du *Ślokavārttika* qu'on vient de citer. Maṇḍana donne d'abord la parole à Kumārila avant d'avancer ses objections et de proposer, sur cette base, une version « réformée » de sa théorie du *dharma*. Sur cette version réformée, dont il m'est impossible de traiter ici en détail, voir la *k. 25* du *Vidhiviveka* et son autocommentaire (S 740.1-751.2), un passage qui mériterait une étude à part.

objecte :] qu'est-ce donc que cette [capacité à produire un Bien] ? Si [vous affirmez que] c'est un pouvoir (*śakti*), et qu'[un tel pouvoir] est d'ordre suprasensible, [je réponds qu'] il valait bien la peine de démontrer [comme vous l'avez fait] que l'objet des sens ne peut être restreint (*ni-√yam*) en termes de grandeur (*parimāṇa*) ou de nature (*rūpa*)<sup>27</sup> ! [On propose :] c'est qu'il n'existe pas au moment de [l'action], car le Bien Suprême n'advient que dans un temps à venir. [On répond :] mais ce surplus (*atiśaya*) qu'est la capacité à le produire, lequel est inhérent au sacrifice, etc., lui est [aussi] contemporain. Si ce n'était pas le cas, il perdrait en effet sa nature de *dharma*<sup>28</sup>. Ainsi, que le Bien Suprême advienne quand il vous plaira ! La capacité à le produire n'en est pas moins présente (*vartamāna*), rien ne s'oppose donc à ce qu'elle soit l'objet des sens. »<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Maṇḍana fait ici référence à une section antérieure du *Vidhiviveka* (*vṛtti* ad k. 15, S 461.2-468.1), où il démontre que la seule restriction (*niyama*) possible de la faculté perceptive est d'ordre temporel (*kālatas*). Ce passage est principalement voué à réfuter la notion d'un être omniscient (*sarvajña*), capable d'appréhender toutes choses passées et futures sur un mode perceptif. Sur ce passage, voir notre étude (DAVID [à paraître]), où il est intégralement traduit. Maṇḍana y distingue une restriction « relative » de nos facultés sensorielles, qui nous empêche de voir par exemple des objets très petits ou très éloignés, de leur limitation « absolue » lorsqu'il s'agit d'appréhender sur un mode perceptuel un objet qui n'est pas actuellement présent.

<sup>28</sup> Comme le remarque justement Vācaspati Mīśra (900-950 ?), l'auteur du plus ancien commentaire conservé sur le *Vidhiviveka*, Maṇḍana joue ici sur le sens du terme *dharma* : « rite » et « élément du rite », mais aussi « propriété » des choses au sens le plus ordinaire du terme. Or – ainsi argumente le commentateur – « il est bien sûr impossible qu'une relation de support à supporté existe entre deux [entités] existant à des moments différents » (*na khalu bhinnakālayor ādhārādheyabhāvaḥ sambhavati – Nyāyakaṇikā S 738.3-4*). Tout comme la blancheur du lait n'existe plus si ce dernier a été consommé, la qualité de moyen de réalisation ne perdure qu'autant que dure son support : l'action sacrificielle, par essence éphémère. Sur la qualité de *dharma/atiśaya* de la propriété d'être moyen de réalisation d'un Bien, voir aussi la k. 28 du *Vidhiviveka* (traduction dans DAVID 2013 : 304).

<sup>29</sup> Maṇḍana Mīśra, *Vidhiviveka* k. 25 (*vṛtti* – introduction) : *utpannam api na svarūpeṇa dharmāḥ, śreyasādhanaatvena tu, tac cātindriyam. kiṃ punar idam ? yadi tāvac chaktiḥ, sā cātindriyety uktam atra nendriyāṇāṃ parimāṇato vā svarūpato vā viṣayaniyamāḥ sunirūpita iti. atha tadāsattvāt, kālāntarabhāvitvāc chreyasaḥ. – tatsādhanaatvaṃ tv atiśayo yāgādisamave-tas tatkālah, anyathā dharmatvahāneḥ. tasmād yadā tadā bhavatu śreyasḥ, tatsādhanaatvaṃ tu vartamānam iti nākṣāṇāṃ aviśayaḥ* (S 736.1-738.2).



En réponse probablement à ce type d'objections, certains exégètes de la même époque (Prabhākara, ou certains penseurs dans sa lignée ?) ont donc proposé une thèse plus radicale, consistant à dissoudre purement et simplement le lien entre injonction et perspective d'un moment futur, et affirmé que l'objet d'une injonction était tout simplement *hors temps*, modalement distinct – si l'on peut s'exprimer ainsi – de toute entité simplement existante (comme on peut dire d'un énoncé à l'impératif, par exemple, qu'il est modalement distinct d'un énoncé assertif ou interrogatif). Cette idée est à vrai dire rarement exprimée dans les textes comme une « thèse » à proprement parler, qui serait défendue en tant que telle. On en trouve néanmoins des traces dans nombre de traités appartenant à la Mīmāṃsā, ou à d'autres traditions puisant à divers degrés leur inspiration dans l'exégèse védique. C'est le cas chez Jayanta Bhaṭṭa, fameux logicien cachemirien du IX<sup>e</sup> siècle et l'auteur de la *Nyāyamañjarī* (« Florilège de la Logique »)<sup>30</sup>, ou encore chez le grand docteur vedāntin du X<sup>e</sup> siècle, Prakāśātman (950-1000 ?), qui l'évoque dans son « Enquête sur la Connaissance Verbale » (*Śābdanirṇaya*)<sup>31</sup>. C'est pourtant sous la plume de Maṇḍana Mīśra qu'on en trouve, encore une fois, la formulation la plus claire :

---

<sup>30</sup> Voir Jayanta Bhaṭṭa, *Nyāyamañjarī* vol. 1 p. 270.11-271.8. Le contexte est ici la discussion sur la perception des *yogin*. Jayanta parle alors du *dharma*, dans des termes très proches de ceux qu'emploie Maṇḍana, comme d'une entité « libre de tout contact avec les trois temps » (*trikālasparśavarjita* – p. 270.11), ou encore d'une entité « non délimitée par les trois temps » (*trikālānavacchinna* – p. 271.3).

<sup>31</sup> Voir Prakāśātman, *Śābdanirṇaya* k. 56c et l'autocommentaire correspondant, traduits en français dans DAVID 2012 : 517 et 521-523. Prakāśātman parle alors, pour la réfuter, d'une obligation « soustraite au temps » (*viviktaṃ kālataḥ*).

« Considérons [maintenant] la vue (*darśana*) [suivante] : l'injonction (*vidhi*), qui est l'objet des suffixes comme [la désinence] d'optatif (*liñ*), etc., est hors du domaine des moyens de connaissances autres [que le Veda] (*pramāṇāntarāgocara*). Corrélat (*ālambana*) de la seule parole, chacun l'aperçoit [en effet] en son for intérieur (*pratyātmavedanīya*) lorsqu'il pense "Il me revient [de faire cela]" (*niyukto 'smīti*) ; elle est [en cela] comparable au plaisir, etc.<sup>32</sup> et n'est affectée par aucun des trois temps (*aparāmṛṣṭakālatraya*). »<sup>33</sup>

C'est la dernière des quatre propriétés de l'injonction (*vidhi*) énumérées ici, son absence de contact (*parāmarśa, sparśa*) avec les trois temps, qui nous intéresse au premier chef. C'est en effet principalement par elle que Maṇḍana cherche à cerner cette entité qu'il nomme – en conformité cette fois avec la lettre du texte de Prabhākara – le « commandement » (*niyoga*)<sup>34</sup>. On ne pourra cependant saisir la nature de cet « objet » (*artha*) des désinences injonctives sans un détour par la science dans laquelle il est apparu, à savoir la linguistique de l'impératif et du discours injonctif.

---

<sup>32</sup> Maṇḍana (ou plutôt l'objecteur qu'il met en scène) veut dire par là que l'obligation revêt les mêmes caractéristiques d'évidence et d'immédiateté qu'un sentiment comme le plaisir. À l'instar du plaisir, l'obligation n'est pas sujette au doute (*saṃśaya*), quand bien même elle ne peut être appréhendée qu'« intérieurement » (*āntaram – Nyāyakaṇikā S 299.9-10*) et n'est l'objet d'aucun autre moyen de connaissance valide (perception, etc.).

<sup>33</sup> Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka k. 12 (vṛtti – introduction) : yad api darśanam – pramāṇāntarāgocaraḥ śabdamaṭrālambano niyukto 'smīti pratyātmavedanīyaḥ sukhādivad aparāmṛṣṭakālatrayo liñādīnām artho vidhir iti* (S 298.5-299.2).

<sup>34</sup> Sur le concept de *niyoga* dans l'œuvre de Prabhākara, on consultera l'ouvrage fondamental de Kiyotaka YOSHIMIZU (1997), qui rend le terme par l'allemand « Weisung » (plus ou moins l'équivalent du français « directive »).

### Section 3 : l'impératif, entre sémantique et pragmatique

La linguistique de l'impératif développée par la Mīmāṃsā constitue assurément l'une des sections les plus dépayantes des théories indiennes du langage, tant y domine la volonté de trouver, pour chaque élément de la langue, un référent – un « objet » (*artha*) – qui lui correspondrait dans le monde réel<sup>35</sup>. Si l'on admet en effet sans peine l'existence d'un référent externe des noms communs (« pierre », « arbre »), des noms propres (« Jean »), etc., y a-t-il encore un sens à demander à quoi « correspond » dans le monde extérieur une forme comme « Marche ! » ou « Qu'on sacrifie ! » ? La dernière portion de cette étude montre en quoi cette préoccupation, omniprésente dans les textes linguistiques issus de l'exégèse, croise les deux ordres de réflexion (ontologique et métareligieux) dont il a été question jusqu'à présent.

Avant l'essor de la Mīmāṃsā classique dans les premiers siècles de notre ère, le principal modèle d'interprétation des injonctions (védiques et profanes) disponible en Inde ancienne était celui des grammairiens de l'école de Pāṇini (IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère). Ces derniers proposaient de l'injonction un modèle essentiellement psychologisant (ou, si l'on veut, pragmatique avant la lettre), où l'usage de l'impératif ou d'autres formes similaires<sup>36</sup> se justifiait par la présence de l'une ou l'autre d'un

---

<sup>35</sup> La remarque de Madeleine BIARDEAU (1964a) à propos de l'usage du terme *artha* dans la Mīmāṃsā garde ici toute sa pertinence : « Quand il s'agit du sens du mot ou de l'objet *signifié* par le mot, le terme sanskrit *artha* ne désigne jamais autre chose dans la Mīmāṃsā que l'objet lui-même en tant que perçu et non une idée de l'objet, un concept abstrait des objets, ou simplement un objet-de-pensée » (p. 161).

<sup>36</sup> Les théoriciens indiens ont coutume de désigner par l'expression *linādi* (« la désinence d'optatif [*lin*], etc. ») l'ensemble des suffixes à valeur injonctive existant en sanskrit : optatif (*lin*), impératif (*lot*) et suffixes verbaux d'obligation (*kṛtya*). C'est pour des raisons de simplicité que je parlerai ici de l'impératif, mais les mêmes observations pourraient être faites pour toutes les formes verbales appartenant à cette catégorie.

groupe d'intentions (*abhiprāya*) dont Pāṇini s'efforçait, dans l'*Aṣṭādhyāyī* (A), de dresser la liste : invitation, souhait, permission, incitation, etc.<sup>37</sup> Selon la théorisation des grammairiens du sanskrit à partir de Patañjali (II<sup>e</sup> siècle avant notre ère ?) et, surtout, de Bhartṛhari (V<sup>e</sup> siècle de notre ère), l'impératif ou ses équivalents (l'optatif, etc.) tiennent ainsi leur efficace de ce qu'ils manifestent ( $\sqrt{dyut}^{\text{caus}}$ ) telle ou telle de ces « propriétés d'un locuteur » (*prayokṭṛdharma*), comme les nomme Bhartṛhari (cf. *Vākyapadīya* 3.9.105c), propriétés dont l'énumération pāṇinéenne devait par ailleurs faire l'objet d'un travail de simplification et de systématisation aboutissant à la triade canonique de l'ordre (*ājñā / praīṣa / preṣaṇa*), de la requête (*abhyarthanā / adhyeṣaṇa / adhyeṣaṇā*) et de la permission (*anujñā / abhyanujñā*)<sup>38</sup>.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail les objections formulées par les exégètes, notamment par Maṇḍana Miśra, à l'encontre de cette interprétation de l'injonction par l'école de Pāṇini<sup>39</sup>. Il est clair, cependant, que la multiplicité des valeurs prêtées par les grammairiens à l'impératif (l'ordre, mais aussi l'occasion, le désir, etc.), si elle rend bien compte de l'extrême plasticité d'une forme qui semble défier la théorisation, contraste avec la simplicité qui caractérise la définition pāṇinéenne des temps de l'indicatif : « *laṭ* [= la désinence du présent vaut] pour un [événement] présent

<sup>37</sup> Cf. A 3.3.161 : *vidhinimantraṇāmantraṇādhiṣṭasampraśnaprārthaneṣu liṅ* ; « Les désinences de l'optatif (*liṅ*) valent pour exprimer une injonction, une invitation, une autorisation, un souhait, une interrogation, une requête » ; A 3.3.162 *loṭ ca* ; « Et [il en va de même pour] les désinences de l'impératif (*loṭ*) » ; A 3.3.163 *praīṣātisargaprāptakāleṣu kṛtyāś ca* ; « Les suffixes dits *kṛtya* [verbaux d'obligation] ainsi que [les désinences de l'impératif] valent pour exprimer une incitation, une permission, une opportunité ». Traduction : RENOU 1966 : 254-255 (légèrement modifiée pour 3.3.162).

<sup>38</sup> Sur l'interprétation de l'impératif par les grammairiens de l'école pāṇinéenne, et plus particulièrement sur la notion de « propriété d'un locuteur » (*prayokṭṛdharma*), on pourra consulter DAVID 2013 (voir en particulier p. 291-293) et VERGIANI 2014.

<sup>39</sup> Pour un premier aperçu de cette critique, voir DAVID 2013 : 293-307.

[c'est-à-dire, se déroulant au moment de l'énonciation] » (*vartamāne laṭ* – A 3.2.123) ; « *luñ* [= la désinence d'aoriste vaut] pour un [événement] passé » (*bhūte* [A 3.2.84] *luñ* – A 3.2.110), etc. La tentation était donc grande de chercher, sous la pléthore de significations énumérées par Pāṇini, un noyau dur qui serait aussi l'élément proprement moteur (*pravartaka*) de l'injonction, susceptible de provoquer l'activité (*pravṛtti*) d'un auditeur. L'une des possibilités était alors de définir l'impératif sur le même modèle que les formes non injonctives, à savoir par l'évocation d'un certain rapport de l'action (*kriyā*) exprimée au temps (*kāla*). À ma connaissance, cette voie ne fut jamais explorée par les grammairiens eux-mêmes, dépendants tout au long de leur histoire de l'approche « intentionnaliste » qu'ils prêtent à Pāṇini. Au contraire, la notion d'un Veda sans auteur (*apauruṣeya* ; voir « introduction ») et la difficulté d'appliquer aux injonctions scripturaires un modèle linguistique élaboré avant tout pour rendre compte de l'interlocution entre personnes concrètes, devait encourager les Mīmāṃsaka à s'engager pleinement dans cette voie, ce qu'ils firent avec un degré d'inventivité théorique rarement égalé dans l'histoire des idées linguistiques.

Quel est donc cet objet (*artha*) qui, lorsqu'il est connu, provoque l'activité de l'auditeur d'une injonction ? C'est encore dans le *Vidhiviveka* de Maṇḍana Miśra, un texte auquel on a déjà maintes fois fait appel au cours de cette étude, qu'on trouvera l'éventail le plus étendu de réponses possibles à cette question<sup>40</sup>. Des sept « objets » pris en considération par Maṇḍana dans la portion initiale, aporétique, de son traité (*k.* 1-25), trois nous intéressent ici au premier chef en ce qu'ils sont définis sur la base d'un

---

<sup>40</sup> Cf. Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka k.* 8-14, avec l'autocommentaire.

certain rapport entre temps et action. C'est notamment le cas de la première hypothèse, dont Maṇḍana propose la formulation suivante :

« Certains [théoriciens], parce qu'ils observent [dans le Commentaire de Śabara certaines tournures comme] "On réitère ainsi l'effort de la personne"<sup>41</sup> ou "Il est explicitement fait mention de l'opération consistant dans l'oblation ou dans l'aspersion [du combustible] avec du beurre clarifié"<sup>42</sup>, ont cette vue (*darśana*) que l'objet (*artha*) des désinences injonctives (*liṅādi*) n'est autre que l'effectuation (*bhāvanā*)<sup>43</sup>, définie comme l'opération d'un agent conscient ou d'une autre manière et dont le mot *vidhi* (« injonction ») est un synonyme, lorsqu'elle n'est affectée par aucun des [trois] temps (*aparāṃṣṭakālabheda*)<sup>44</sup>. Il est vrai que cette [effectuation] existe aussi dans le cas d'une désinence de présent, etc., mais [dans ce cas] elle n'est pas la cause d'une activité, car sa nature d'injonction (*vidhirūpa*) est [alors] bloquée par [sa relation à] un temps particulier [= le temps présent],

---

<sup>41</sup> Cf. Śabara, *Mīmāṃsābhāṣya* ad *Mīmāṃsāsūtra* 4.1.5 [3] : *puruṣaprayatnaś caivaṃ saty anuvādaḥ* (vol. 5, p. 9.5-6 – sens identique).

<sup>42</sup> Cf. Śabara, *Mīmāṃsābhāṣya* ad *Mīmāṃsāsūtra* 2.2.16 [5] (discours d'un objecteur): *nanv āghārayati, juhōtīti homāghāragato vyāpāraḥ śrūyate, na dadhyūrdhvatādisaṃbandhaḥ*; "[Objection :] pourtant, [dans des énoncés du Veda comme] "Il asperge [le combustible] de beurre clarifié" ou "Il effectue l'oblation", c'est l'opération (*vyāpāra*) consistant à effectuer l'oblation ou à asperger [le combustible] de beurre clarifié qui est mentionnée explicitement, et non pas la [simple] relation (*saṃbandha*) avec le lait caillé [dans le cas de l'oblation] et avec la position haute [dans le cas de l'aspersion de beurre clarifié] » (vol. 3, p. 54.1-2).

<sup>43</sup> Entendons : l'action (*kriyā*) dénotée par le verbe à l'optatif. La définition qui suit de l'effectuation par « l'opération d'un agent conscient » est reprise par Maṇḍana de son propre *Bhāvanāviveka* (« Traité de l'Effectuation »), traité entièrement consacré au concept d'« effectuation » (*bhāvanā*), l'un des plus typiques de l'appareil conceptuel de la *Mīmāṃsā*.

<sup>44</sup> Sur le sens de cette expression, voir ses équivalents dans le *Vidhiviveka* (*kālaviviktam*, « [un objet] soustrait temps » – k. 12c) et dans la *Brahmasiddhi* (*kālatrayaviyuktam* ; « [l'activité] soustraite aux trois temps » – cf. *infra* note 46).

tout comme [l'effectuation] exprimée par une désinence d'optatif lorsque [cette dernière est utilisée] avec une [particule comme] *yadi* (« si »)<sup>45</sup>. »<sup>46</sup>

Selon ce modèle, qu'on serait bien en peine d'attribuer à un penseur en particulier, la valeur injonctive d'une forme verbale ne résulte pas de l'ajout d'une signification par la désinence d'impératif, etc., mais bien de la *soustraction* de l'action à tout rapport temporel. De ce point de vue, une forme comme « Marche ! » est identique en tout point à une forme indicative – « Il marche » – dont on aurait simplement retiré la valeur temporelle de présent. L'impératif devient donc, selon ce modèle, la signification primordiale du verbe<sup>47</sup>, dont la valeur d'incitation est simplement neutralisée (le sanskrit parle ici de « blocage », *pratibandha*) par l'ajout d'une relation à l'un des trois temps (passé, présent, futur). Cette « coloration » de l'action par le temps introduit en effet avec elle une distance d'ordre représentatif (« Il a marché », « Il marchera »), dépossédant l'auditeur de l'acte et inhibant du même coup son activité<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Maṇḍana fait ici référence à l'usage « non injonctif » de l'optatif (*liṅ*) dans une proposition conditionnelle introduite par *yadi* (« si ») ou l'un de ses équivalents (*cet*, etc.). Sur cet usage de l'optatif, cf. A 3.3.156 (*hetu hetumator liṅ*) et RENOU 1966 : 253 et 1996 : 527-528 (§ 390).

<sup>46</sup> Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka* k. 8 (*vṛtti* – introduction) : *yasya tu 'evaṃ sati puruṣaprayatno 'nuvādaḥ' 'homāghāragatas tu vyāpāraḥ śrutyocyata' iti darśanāc cetanakartrvyāpārātmikā, itarathā vā bhāvanā vidhiśabdaparyāyā liṅartho 'parāmrṣṭakālabhedā, laḍādiṣu tu sattve 'pi kālavīśeṣeṇa vidhirūpapatibandhād apravṛttihetutvāt, yadyādibhir iva liṅabhidheyāyāḥ' iti darśanam, (...)* (S 269.1-271.3). Cf. Maṇḍana Miśra, *Brahmasiddhi* 2.101-104 (*vṛtti*), où l'injonction (*vidhi*) est définie comme « la simple activité, séparée des trois temps (*kālatraya-viyuktaṃ pravṛttimātram*) (p. 117, l. 3)

<sup>47</sup> J'entends ici « primordial » dans un sens logique, et non chronologique, les théoriciens du sanskrit ne prenant pas en compte, d'une manière générale, l'évolution des langues.

<sup>48</sup> On ne peut ici s'empêcher de songer aux réflexions d'É. Benveniste sur la spécificité de l'impératif par rapport aux temps verbaux, dont G. AGAMBEN (2013 : 37) rappelait encore récemment l'importance : « L'impératif », écrit Benveniste, « n'est pas un temps verbal ; il ne comporte ni marque temporelle ni référence personnelle. C'est le *sémantème nu employé comme forme jussive* avec une intonation spécifique » (BENVENISTE 1966 : 274). Si l'intonation ne joue

La faiblesse d'une telle conception de l'impératif – et peut-être l'une des raisons de son insuccès<sup>49</sup> – est qu'elle n'explique pas réellement en quoi l'idée de l'action soustraite au temps acquiert une telle force incitatrice. « Sans doute », fait remarquer Maṇḍana, « l'idée d'un objet non spécifié (*vastumātra*) n'est pas [en soi] la cause d'une activité ; quand on entend le mot *ghaṭa* (« pot ») et qu'on a par lui l'idée de cet objet, on n'agit pas [nécessairement], [et] pour cette seule raison, pour se l'[approprier] »<sup>50</sup>. Il n'est donc guère surprenant que l'hypothèse prise en considération dans les stances suivantes du *Vidhiviveka* (k. 9-11) se concentre précisément sur l'établissement d'une certaine relation (*saṃbandha*), inconnue jusqu'alors (*aprāpta*), entre l'agent et l'acte décrit, relation par laquelle ce dernier devient *son* acte : « Voici la tâche qui est tienne (*tava*) pour aujourd'hui ! » (*adya tavedaṃ karma*)<sup>51</sup>.

De la réfutation, fort complexe et détaillée, de cette conception « relationnelle » de l'injonction dans le *Vidhiviveka*, il appert que la problématique temporelle, qui

---

bien sûr aucun rôle dans la conception entièrement dépersonnalisée de l'injonction que défendent les exégètes indiens, l'idée de l'impératif comme « sémantème nu » entre immanquablement en résonance avec leur idée de l'injonction comme action nette de tout rapport au temps. Il ne fait selon moi guère de doute que l'existence, en sanskrit comme dans d'autres langues indo-européennes, d'une seconde personne de l'impératif identique au thème verbal sans désinence (*gaccha*, « Va ! », le présent étant obtenu par adjonction d'une désinence comme dans *gacchasi*, « tu vas » ou *gacchati*, « il va »), a dû jouer un rôle décisif dans l'élaboration d'une telle conception du discours injonctif.

<sup>49</sup> À ma connaissance, aucun penseur mīmāṃsaka n'a défendu en ces termes la position ainsi décrite par Maṇḍana. Elle pourrait cependant avoir exercé une influence souterraine dans les siècles suivants hors même des milieux de l'exégèse, comme j'ai cherché à le montrer à propos de l'œuvre esthétique d'Abhinavagupta (x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècle), célèbre théoricien cachemirien de la littérature et du théâtre. Voir sur ce point DAVID 2016 : 139-143.

<sup>50</sup> Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka* k. 8 (*vṛtti*) : *na hi vasturūpamātrapratīḥ pravṛttinimittam. na hi ghaṭa iti pratipadya tato 'rthaṃ tāvaty eva tasmin pravartate* (S 274.3 – 275.2).

<sup>51</sup> Cf. Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka* k. 9 (*vṛtti* – introduction) S 278.3-4, où l'exemple *adya tavedaṃ karma* est évoqué en toutes lettres.



semble à première vue être passée au second plan, reste en réalité au centre des préoccupations de Maṇḍana ou des penseurs auxquels il s'adresse. Supposons en effet que le seul but d'une injonction – « Marche ! », par exemple – soit d'établir une relation entre une certaine action (l'action de marcher) et la personne à qui l'on s'adresse, en affirmant quelque chose comme : « Il existe désormais entre toi et cette action une certaine relation » ; « c'est *ton* action ». Se pose alors la question du *temps* de cette relation : à quel moment y a-t-il effectivement « relation » entre l'auditeur et l'acte en question ? En tout cas pas avant que l'action ne soit accomplie, car on ne voit pas sinon à quoi pourrait bien servir l'injonction. Mais si ce n'est qu'*après* que l'activité a eu lieu, cela ne revient-il pas à faire de l'injonction une forme de *prédiction* d'un événement futur, ne pouvant être validée que par l'action effective de l'auditeur ? Conception surprenante, sans doute, mais qui n'est pas sans rappeler certaines hypothèses contemporaines dans le domaine des théories de l'action<sup>52</sup>, et dont l'objecteur du *Vidhiviveka* semble en tout cas tirer toutes les conséquences :

« Pourtant, [l'injonction] possède une validité [épistémique], laquelle est sanctionnée (*samarthita*) par l'activité [de l'auditeur], faute de quoi [l'énoncé] serait

---

<sup>52</sup> Il serait à cet égard intéressant de filer la comparaison entre la position ici discutée et celle que défend E. ANSCOMBE dans son ouvrage justement célèbre, *Intention* (1957), où l'on peut lire la chose suivante : « Un impératif sera la description d'une action future adressée à l'agent potentiel et formulée dans une forme dont la fonction linguistique est de faire faire à la personne ce qui est décrit. Je dis que c'est sa fonction linguistique, plutôt que c'est le dessein de celui qui parle, entre autres parce que celui qui parle pourrait bien sûr donner un ordre dans un but tout autre que son exécution (par exemple, afin qu'*il ne soit pas* exécuté), sans pour autant que cela l'empêche d'être un ordre » (p. 36 dans la traduction française de M. Maurice et C. Michon). Il me faut malheureusement renoncer, dans les limites de ce bref essai, à poursuivre une telle comparaison, pour prometteuse qu'elle apparaisse pour une compréhension en profondeur de la pensée exégétique indienne.

tout simplement faux (*mṛṣā*). [On objecte :] comment cela ? [Réponse de l'objecteur :] étant acquis que n'existe de relation ni passée ni présente, si la personne n'agissait pas tout du moins [pour établir] une relation *future* (*bhaviṣyati*), la [validité de l'énoncé injonctif] ne serait plus assurée ; en d'autres termes, il serait tout bonnement faux ! »<sup>53</sup>

Il serait facile d'ironiser sur le caractère manifestement circulaire d'une telle conception de la validité des injonctions. On voit mal, en effet, pourquoi l'auditeur devrait se préoccuper d'assurer, par son action, la validité épistémique (*prāmāṇya*) de l'ordre qui lui est donné, et encore moins comment cela pourrait constituer à ses yeux un motif suffisant pour agir<sup>54</sup> ! Plus intéressant, à mon avis, est de voir comment la nécessité de définir à tout prix l'impératif en termes temporels – sinon comme une action « hors temps », du moins comme une relation « à venir » (*bhaviṣya[n]t*) – conduit l'objecteur à brouiller les limites entre événement prescrit et événement à venir, ou plus généralement entre prédiction et prescription. C'est ce qui le conduit à l'impasse que représente manifestement l'idée d'une validation de l'ordre par la réalisation *effective* de l'acte prescrit, comparable à la manière dont les sentences d'un oracle – ou d'un chiromancien (*sānudraavid*), pour prendre un exemple en faveur parmi les théoriciens indiens de l'action – ne sont validées de manière définitive que lorsque se produit effectivement l'événement qu'il avait prédit.

---

<sup>53</sup> Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka* k. 9 (*vṛtti*) : *prāmāṇyaṃ nanv asti, tac ca pravṛttau samarthitaṃ bhavati, anyathā mṛṣātvāpātāt. katham? – bhūtavartamānayoḥ saṃbandhayor abhāvād bhaviṣyaty api na cet puruṣaḥ pravarteta, na tat syād iti mṛṣātvāpātaḥ* (S 284.4-285.4).

<sup>54</sup> C'est là en substance l'argument qu'oppose Maṇḍana Miśra à cette théorie. Voir sur ce point l'autocommentaire à la k. 9 du *Vidhiviveka* (S 286.1-3).

C'est dans ce contexte qu'on doit replacer l'idée, rencontrée plus haut (« Section 2 »), du commandement (*niyoga*) comme objet à accomplir (*kārya*) – et non simplement futur –, distinct de l'action évoquée par l'injonction (le sacrifice, par exemple)<sup>55</sup> et sans rapport avec le temps : un pur « Tu dois ! » auquel l'action doit ensuite fournir son contenu (*viśaya*) en même temps qu'elle l'accomplit à titre d'instrument (*karāṇa*)<sup>56</sup>. « Le commandement », écrit Prabhākara, « quand bien même il [fait référence] à un [objet] à accomplir (*kārya*), ne fait pas connaître un objet futur (*bhaviṣya[n]t*), car [seule] l'opération d'un facteur d'action peut être délimitée par les trois temps, pas le devoir [d'accomplir un rite] »<sup>57</sup>. Loin d'être une option fantaisiste ou une pure invention à des fins polémiques, cette théorie est l'aboutissement des réflexions linguistiques dont on vient de suivre patiemment le cours, en même temps qu'elle répond à la préoccupation évoquée plus haut de définir l'objet du Veda ; elle fait donc face à une double problématique : grammaticale *et* herméneutique.

Qu'elle ait eu des conséquences décisives pour l'ontologie est ce que l'ouverture par Maṇḍana d'un débat sur la nature de la *sattā* en ce point précis de son traité (*Vidhiviveka* – k. 12 et autocommentaire) suffit à montrer. Comment en effet définir l'étant de manière suffisamment générale pour y inclure le commandement, lequel ne naît qu'en tant qu'il est toujours « à accomplir » ? L'admission d'une telle entité dans le

---

<sup>55</sup> C'est ce qui différencie la thèse du commandement (*niyoga*) du premier modèle discuté dans cette section, celui de l'action « détemporalisée ». Sur ce point, voir la deuxième partie de la *Vākyārthamātrkā* (« Traité élémentaire sur la signification des énoncés ») de Śālikanātha, notamment la k. 23, où l'obligation (*kārya*) – synonyme du *niyoga* pour Śālikanātha – est dite « distincte de l'action [exprimée par la racine verbale] » (*kriyāto bhinnam*).

<sup>56</sup> Sur ces deux aspects de l'action prescrite (contenu et instrument du commandement) dans la théorie de Prabhākara, on consultera les analyses de K. YOSHIMIZU 1997: 79-82.

<sup>57</sup> Prabhākara Miśra, *Bṛhatī* 2.1.1 [1] : *ata eva tu niyogaḥ kārye 'py arthe na bhaviṣyantam artham avagamayati. kārakavyāpāro hi kālatrayāvacchedyaḥ, nādhikāraḥ* (vol. 3 p. 302, l. 3-4).

monde des objets (*artha*) exprimés par le langage (puisque c'est bien là notre seule voie d'accès au phénomène du commandement) suppose en effet la dissolution de l'être (*sattā*) comme concept univoque en une pluralité d'étants (*sa[n]t*) n'ayant plus rien en commun sinon le fait d'être connaissables (*pramāṇagrāhya*). C'est contre cette dispersion, et contre la scission qui s'ensuit de l'étant en deux domaines impénétrables, que s'insurge Maṇḍana au nom d'une thèse de l'étant comme présence élaborée pour l'occasion, mais qui n'est pas sans annoncer les positions monistes (*advaita*) esquissées dans le *Vidhiviveka* et déployées dans son œuvre tardive.

Certains indices laissent par ailleurs penser que les disciples de Prabhākara eurent eux-mêmes conscience des répercussions proprement métaphysiques de ses thèses sur l'injonction. La totalité des (rares) textes prābhākara consacrés à la théorie des catégories (*padārtha*) qui nous soient parvenus – tous tardifs – adopte une classification de l'étant en huit catégories, inspirée du Vaiśeṣika<sup>58</sup> : la substance (*dravya*), la qualité (*guṇa*), l'action (*karman*), l'universel (*sāmānya/jāti*), le pouvoir (*śakti*), l'inhérence (*samavāya*), le nombre (*saṃkhyā*) et la similitude (*sādrśya*)<sup>59</sup>. Certaines sources extérieures à l'école<sup>60</sup> conservent pourtant la mémoire d'une autre liste de

---

<sup>58</sup> Rappelons que le Vaiśeṣika ancien admet une liste de six catégories (*padārtha*) : substance, qualité, action, universel, particularité et inhérence.

<sup>59</sup> On trouve cette liste dans deux courts traités anonymes publiés sous le nom de *Gurusammatapadārthāḥ* (« Les Catégories admises par le Guru [= Prabhākara] » – p. 1) et *Gurusammatapadārthasamkṣepa* (« Abrégé [de la doctrine] des catégories admises par le Guru » – p. 1). On la trouve également dans le *Tantrarahasya* (« Le Secret de la Doctrine ») de Rāmānujācārya (p. 20.4). Tous ces textes pourraient remonter à la période entre le xv<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècles, quoiqu'aucun ne puisse être daté avec certitude. Deux traités généralement attribués à Śālikanātha mais très certainement apocryphes, le *Pramāṇapārāyaṇa* et le *Prameyapārāyaṇa* (ce dernier connu uniquement à travers des citations) présentent une liste similaire, et pourraient dater de la même époque.

<sup>60</sup> Pour des raisons qui restent à éclaircir, toutes appartiennent au Vedānta non dualiste (*advaita*) de l'école de Śaṅkara (voir note suivante).

huit catégories, plus ancienne, où l'on trouve en lieu et place du pouvoir, du nombre et de la similitude, trois autres catégories : la particularité (*viśeṣa*), la dépendance (*pāraṅtrya*) et le commandement (*niyoga*). Nos sources sont unanimes pour attribuer cette seconde liste aux « Prābhākāra » (*prābhākarāḥ*), voire pour certaines aux « anciens Prābhākāra » (*cirantanāḥ prābhākarāḥ*)<sup>61</sup> ; et de fait, la catégorie du *niyoga* est tout à fait étrangère aux doctrines catégoriologiques de la même époque. S'agit-il là d'un effort pour intégrer la thèse du *niyoga* au cadre systématique hérité du Vaiśeṣika ? Et le statut temporel du commandement joue-t-il ici un rôle central ? Nos sources sont malheureusement trop succinctes (et trop mal connues) pour qu'on puisse se prononcer avec certitude sur ce point. Mais il est permis d'imaginer que la catégoriologie fournissait aux Prābhākāra un terrain possible pour accommoder une entité certes nécessaire pour des raisons tant religieuses que linguistiques, mais impensable à l'aide des concepts métaphysiques alors disponibles.

---

<sup>61</sup> Voir HIRIYANNA 1930. Cette seconde liste est mentionnée pour la première fois par Prakāśātman (voir *supra* « Section 2 ») dans son *Pañcapādikāvivaraṇa* (cinquième section, p. 643, l. 14-644, l. 1), et se retrouve dans nombre de textes relevant de l'Advaita Vedānta d'époque plus tardive. Si Prakāśātman parle encore simplement « des Prābhākāra » en général, les auteurs vedāntin plus récents (Citsukha, Mādhava) opposeront quant à eux les deux listes, et attribueront la seconde (celle comprenant le *niyoga*) aux « anciens Prābhākāra » (*cirantanāḥ prābhākarāḥ*), l'autre liste étant attribuée aux « modernes » (*ādhunika*). Cette opposition laisse penser que la liste comprenant le commandement a pu prédominer au sein de l'école jusqu'à une certaine époque (autour du XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle ?), avant d'être mise en concurrence avec l'autre liste, plus consensuelle, et de se voir finalement supplanter par cette dernière.

## Conclusion : une ontologie du commandement ?

Si l'on s'efforce, maintenant, de rassembler tous les éléments épars de notre enquête, on voit se dégager une position parfaitement cohérente ayant pour but d'expliquer à la fois, d'un point de vue linguistique, le fonctionnement du discours prescriptif et, d'un point de vue exégétique, la spécificité du moyen de connaissance qu'est la parole védique. C'est à cette position, que j'hésite encore à attribuer à Prabhākara en personne, que je donne ici le nom d'« ontologie du commandement », emprunté à G. AGAMBEN (2012 : 135-138, p. 149-153 dans la traduction française). Emprunt légitime, me semble-t-il, en ce que c'est également sur la base d'une réflexion sur l'impératif et la liturgie que l'auteur d'*Homo Sacer* distingue l'ontologie du commandement ou, comme il la nomme encore, « de l'opérativité », « propre à la sphère du juridique et du religieux », de l'ontologie développée par la tradition philosophique et scientifique, « qui s'exprime à l'indicatif ». La formulation par Maṇḍana Mīśra de la thèse de l'être-présence, qui marque l'irruption de la Mīmāṃsā dans le débat sur la *sattā*, ne se comprend qu'en réaction à une telle tentative contre-nature d'inscrire dans l'ontologie, pour citer encore une fois Agamben, la « contraction de l'être et du devoir-être [sous] la forme d'un commandement » (p. 136, traduction p. 150). Quelle que soit son importance pour l'histoire des idées philosophiques dans l'Inde médiévale, cette tentative n'aura cependant pas eu pour l'ontologie brahmanique toutes les répercussions auxquelles on aurait pu s'attendre. Déjà Śālikanātha, suivi en cela par la tradition prābhākara plus tardive, perd de vue l'arrière-plan rituel du conflit des deux ontologies, et ne considère plus la *sattā* que comme une instance particulière de pseudo-universel, un « cas » d'entité fictive comparable aux universaux de caste (l'« être-

brâhmane », *brāhmaṇatva*) ou à l'universel phonique (l'« être-parole », *śabdatva*). Et peut-être est-ce là le propre de l'ontologie du commandement qu'elle doit toujours rester en marge d'une réflexion métaphysique essentiellement vouée à ce qui *est*, non à ce qui *doit être*. L'oubli dont elle est frappée au sein même de la tradition indienne suggère en tout cas que l'effort pour accommoder une entité *sui generis* (HALBFASS 1991 : 33) comme le commandement au sein d'une ontologie « sur mesure » ne pouvait jamais véritablement faire système. En coupant la réflexion sur l'être de ses racines exégétiques, et la pensée du commandement de ses ramifications dans l'ontologie, les Mīmāṃsaka facilitèrent donc sans doute l'inscription de leur discipline dans le tableau des « vues » orthodoxes sur le réel. Mais ils la privèrent aussi du rôle provocateur joué par une science philosophique paradoxale, cherchant à appréhender sur un mode rationnel un étant sans commune mesure avec le monde profane, et qui reste pourtant pensable à l'aide des catégories qui en sont issues.

## Bibliographie

### Textes sanskrits

- Gurusammatapadārthāḥ*, éd. S. Kunjan Pillai, Trivandrum, University of Travancore, 1954 (Trivandrum Sanskrit Series 171).
- Gurusammatapadārthasamkṣepa*, éd. V.G. Namboodiri, Trivandrum (Anantaśayana), The Oriental Research Institute and Manuscripts Library, University of Kerala (Trivandrum Sanskrit Series 242).
- Bhartr̥hari, *Vākyapadīya* (stances seules). Voir RAU 1977.
- Bhartr̥hari, *Vākyapadīya (kāṇḍa 1 avec l'autocommentaire)*, éd. K.A. Subramania Iyer, Poona, Deccan College (Deccan College Monograph Series 32), 1966.
- Jaimini (attribués à), *Mīmāṃsāsūtra*, dans *Mīmāṃsādarśanam jaiminimīmāṃsāsūtra-pāṭhaḥ*, éd. Kevalānanda Sarasvatī, Wai, Prajñā Pāṭhaśālā Maṇḍala, 1948.
- Kumārila Bhaṭṭa, *Tantravārttika*. Voir Śabara(svāmin), *Mīmāṃsābhāṣya*. Maṇḍana Mīśra, *Brahmasiddhi*, éd. S. Kuppaswami Sastri, Madras, Government Press, 1937 (Madras Government Oriental Series 4 – réimpression Bénarès, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2010)<sup>62</sup>.
- Maṇḍana Mīśra, *Vidhiviveka*. Voir STERN 1988 (S).
- Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī (A)*. Voir RENOU 1966.
- Prabhākara Mīśra, *Bṛhatī*. Vol. 3 (*adhyāya 1.2-4-2.1-4*), éd. S. Subrahmanya Sastri, Madras, University of Madras, 1962 (Madras University Sanskrit Series 24).
- Prajñākaragupta, *Pramāṇavārttikālaṃkāra*, éd. R. Sāṅkṛityāyana, Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- Rājaśekhara, *Kāvyamīmāṃsā*, éd. C.D. Dalal et P.R. Sastry (révisée par K.S. Ramaswami Sastri Siromani), Baroda, Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series 1 – 3<sup>e</sup> éd.).
- Rāmānujācārya, *Tantrarāhasya*, éd. R. Shamashastry, Baroda, Central Library, 1923.
- Śabara(svāmin), *Mīmāṃsābhāṣya* :
- 1.1.1-1.1.5 : voir FRAUWALLNER 1968.
- 1.2.1-2.1.49 (avec le *Tantravārttika* de Kumārila Bhaṭṭa) : éd. Gaṇeśaśāstrī Jośī (vol. 2), Pune (Puṇyapattana), Ānandāśrama (Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 97.2), 1981 (3<sup>e</sup> éd.).
- 2.2.1-2.4.33 : éd. Kāśinātha Vāsudevaśāstrī et Gaṇeśaśāstrī Jośī (vol. 3), Pune (Puṇyapattana), Ānandāśrama (Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 97.3), 1980 (3<sup>e</sup> éd.).
- 4.1.1-7.4.20 : éd. par les paṇḍits de l'Ānandāśrama (vol. 5), Pune (Puṇyapattana), Ānandāśrama (Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 97.5), 1985 (2<sup>e</sup> éd.).
- Śālikanātha Mīśra, *Jātinirṇaya*, dans *Prakaraṇapañcikā* of Śālikanātha Mīśra, with *Nyāyasiddhi* of « Jaipuri » Nārāyaṇa Bhaṭṭa, éd. A. Subrahmanya Sastri, Bénarès, Banaras Hindu University, 1961.

<sup>62</sup> Ce texte est mentionné suivant sa division en trois livres (*kāṇḍa*) proposée par Diwakar Acharya (voir DAVID 2013 : 281, note 32), et non en quatre comme dans l'édition de K. Kuppaswami Sastri. Le livre 2, mentionné à plusieurs reprises dans cet article, correspond donc au livre 3 de cette édition.



Śālikanātha Miśra, *Vākyārthamātrkā*, dans *Prakaraṇapañcikā* (voir précédent)  
 Śālikanātha Miśra (attribué à), *Pramāṇapārāyaṇa*, dans *Prakaraṇapañcikā* (voir Śālikanātha Miśra, *Jātinirṇaya*)  
 Vācaspati Miśra, *Nyāyakaṇikā*. Voir Maṇḍana Miśra, *Vidhiviveka*.  
 Vācaspati Miśra, *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*, éd. A. Thakur, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1996 (Nyāyacaturgranthikā 3).  
 Vyomaśiva, *Vyomavatī*, éd. Gaurinath Sastri, Bénarès (Vārāṇasī): Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalay (M.M. Śivakumārasāstrī Granthamālā 6).

## Littérature secondaire

- AGAMBEN, Giorgio 2012. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo Sacer II,5*. Turin, Bollati Boringhieri (Traduction française sous le titre *Opus Dei. Archéologie de l'office*, par M. Rueff, Paris, Éditions du Seuil, 2012).
- AGAMBEN, Giorgio 2013. *Qu'est-ce que le commandement ?* Paris, Éditions Payot & Rivages (Traduction française de *Che cos'è il comando ?*, publié en italien la même année aux éditions Nottetempo, Milan).
- ANSCOMBE, G.E.M. 1957. *Intention*. Oxford, Basil Blackwell (Traduction française sous le titre *L'Intention*, par M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002).
- BENVENISTE, Émile 1966. « La philosophie analytique et le langage », p. 267-276 dans *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.
- BIARDEAU, Madeleine 1964a. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris/La Haye, Mouton & Co. (« Le monde d'outre-mer passé et présent » ; première série : études 23).
- BIARDEAU, Madeleine 1964b. *Bhartrhari. Vākyapadīya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha (traduction, introduction et notes)*, Paris, Collège de France/De Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 24).
- DAVID, Hugo 2012. *La parole comme moyen de connaissance. Recherches sur l'épistémologie de la connaissance verbale et la théorie de l'exégèse dans l'Advaita Vedānta*. Thèse de doctorat (inérite), soutenue le 6 décembre 2012 à Paris à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses.
- DAVID, Hugo 2013. « Action Theory and Scriptural Exegesis in Early Advaita-Vedānta (1): Maṇḍana Miśra on *upadeśa* and *iṣṭasādhanatā* », p. 269-316 dans V. Eltschinger et H. Krasser (éds.) *Scriptural Authority, Reason and Action. Proceedings of a Panel at the 14<sup>th</sup> World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1<sup>st</sup>-5<sup>th</sup> 2009*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 79).
- DAVID, Hugo 2015. « Theories of Human Action in Early Medieval Brahmanism (600-1000) : Activity, Speech and Desire », *Journal of Value Inquiry* 49.4 (2015) : 567-595 (numéro special intitulé « Nature, Culture, Gods, and Reason - Exploring Evaluative and Normative Constraints on Right Action in a Historical and Comparative Perspective », dirigé par Christel Fricke).
- DAVID, Hugo 2016. « Time, Action and Narration : on some Exegetical Sources of Abhinavagupta's Aesthetic Theory », *Journal of Indian Philosophy* 44.1 (2016) : 125-144.

- DAVID, Hugo (à paraître). « Action Theory and Scriptural Exegesis in Early Advaita-Vedānta (2) : Maṇḍana Mīśra's Excursus on the Buddha's Omniscience », à paraître dans S. McClintock, H. Lasic, P. McAllister et B. Kellner (éds.), *Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Dharmakīrti Conference*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (écrit en 2015).
- ELTSCHINGER, Vincent 2007. *Penser l'autorité des Écritures. La polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique orthodoxe d'un Veda sans auteur. Autour de Pramāṇavārttika 1.213-268 et Svavṛtti*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 56).
- FOUCHER, Alfred 1949. *Eléments de Systématique et de Logique indiennes : Le Compendium des Topiques (Tarkasamgraha) d'Annambhaṭṭa, avec des extraits de trois commentaires indiens (Texte et traduction) et un commentaire*, Paris, Adrien Maisonneuve.
- FRAUWALLNER, Erich 1968. *Materialen zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-mīmāṃsā*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6).
- GERSCHHEIMER, Gerdi 2007. « Les "six doctrines de spéculation" (*ṣaṭṭarkī*). Sur la catégorisation variable des systèmes philosophiques dans l'Inde classique », p. 239-258 dans K. Preisendanz (éd.), *Expanding and Merging Horizons : Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 351 ; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 53).
- HALBFASS, Wilhelm 1986. « Vyomaśiva on *sattāsambandha* », p. 65-80 dans G. Ramakrishna (éd.), *Studies in Indian Culture (A volume of essays presented to Prof. S. Ramachandra Rao)*, Bangalore.
- HALBFASS, Wilhelm 1988. *India and Europe : an Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press.
- HALBFASS, Wilhelm 1991. *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany, State University of New York Press.
- HALBFASS, Wilhelm 1992. *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*, Albany, State University of New York Press.
- HIRIYANNA, Mysore 1930. « Prābhākaras : old and new », p. 49-59 dans M. Hiriyanna, *Indian philosophical Studies*, vol. 2, Mysore, Kavyalaya Publishers, 1972 (première publication dans le numéro du *Journal of Oriental Research* d'avril 1930).
- ISAACSON, Harunaga 1995. *Materials for the study of the Vaiśeṣika system*, thèse de doctorat inédite soutenue le 11 octobre 1995 à l'université de Leyde (Pays-Bas).
- KATAOKA, Kei 2011<sub>1</sub> et 2011<sub>2</sub>. *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing. An Annotated Translation of Mīmāṃsāslokavārttika ad 1.1.2 (codanāsūtra)*, 2 vol., Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 68).
- RAU, Wilhelm 1977. *Bhartr̥haris Vākyapadīya. Die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pāda-index versehen*, Wiesbaden, Franz Steiner /

- Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42.4).
- RENOU, Louis 1960. *Études védiques et pāṇinéennes, t. 6 : le destin du Veda dans l'Inde*, Paris, De Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 10).
- RENOU, Louis 1966. *La grammaire de Pāṇini. Texte sanskrit, traduction française avec extraits des commentaires*, 2 vol., Paris, École française d'Extrême-Orient (Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient).
- RENOU, Louis 1996. *Grammaire sanskrite*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1996 (3<sup>e</sup> éd. revue).
- RENOU, Louis & FILLIOZAT, Jean 2001. *L'Inde classique. Manuel des études indiennes. Vol. 2* (avec le concours de P. Demiéville, O. Lacombe et P. Meile), Paris, École française d'Extrême-Orient (réimpression de l'édition de Paris, 1953 ; première édition : 1947-49).
- STERN, Elliot M. 1988. *Vidhivivekaḥ of Maṇḍana Miśraḥ, with commentary Nyāyakaṇikā of Vācaspatimiśraḥ and supercommentaries Juṣadhvaṅkaraṇī and Svaditāṅkaraṇī of Parameśvaraḥ. Critical and annotated edition : the pūrvapakṣaḥ [Sanskrit text]*. 4 vol. Thèse de Doctorat (inérite), Université de Pennsylvanie.
- VERGIANI, Vincenzo 2014. « The concept of *prayokṭṛdharma* in the *Vākyapadīya* and some later works : The expression of feelings through words : a linguistic and philosophical outlook », *Bulletin d'Études Indiennes* 32 (2014) : 267-291 (numéro spécial intitulé « Les études sur les langues indiennes ; leur contribution à l'histoire des idées linguistiques et à la linguistique contemporaine », édité par Émilie Aussant et Jean-Luc Chevillard).
- YOSHIMIZU, Kiyotaka 1997. *Der « Organismus » des urheberlosen Veda. Eine Studie der Niyoga-Lehre Prabhākaras mit ausgewählten Übersetzungen der Bṛhatī*, Vienne, Institut für Indologie der Universität Wien (Publications of the De Nobili Research Library 25).