

Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde?

Autor(en): **Bronkhorst, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(2001)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870234>

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.

POURQUOI LA PHILOSOPHIE EXISTE-T-ELLE EN INDE?¹

Cet article attire l'attention sur la présence en Inde d'une longue tradition de débat rationnel. Il compare cette présence avec l'absence d'une tradition similaire en Chine, et s'interroge sur la question suivante: pourquoi la Grèce et l'Inde semblent être les seules à avoir produit une telle tradition? Il se tourne ensuite vers la question centrale: pourquoi et comment cette tradition s'est-elle développée en Inde? Cette investigation passe par la scolastique bouddhique et par des fouilles archéologiques en Afghanistan, avant d'aboutir à une réponse plus ou moins probable.

Bien des indianistes sont extrêmement soucieux de démontrer qu'il existe quelque chose comme la philosophie rationnelle indienne. Ils sont peinés par le fait que dans le monde occidental moderne la plupart des gens, y compris les philosophes, ne s'attendent pas à trouver une telle chose dans l'Inde ancienne. Suivant les idées reçues, l'Inde est le pays de la spiritualité et de la sagesse, non de l'analyse froide et

1. Cet article est une version améliorée d'une conférence présentée à l'Académie Royale Néerlandaise des Arts et des Sciences à Amsterdam, en novembre 1998, et qui fut publiée en 1999. En rédigeant et en améliorant le texte de cette conférence, j'ai profité des discussions que j'ai eues avec différents chercheurs; je voudrais mentionner en particulier Richard Gombrich, Geoffrey Lloyd, Sara McClintock, Ada Neschke, Frits Staal. D'autres — parmi eux Tilmann Vetter et Hans Bakker — m'ont fait part de leurs précieuses réactions après la conférence donnée à l'Académie Royale Néerlandaise des Arts et des Sciences. Une seconde conférence à l'Université de Stanford en mars 1999 a provoqué un débat animé, auquel surtout Bernard Faure, Allan Grapard et Carl Bielefeldt ont fait des contributions intéressantes. Les discussions pendant l'atelier sur "La rationalité en Asie" (Leiden, 4-5 juin 1999) m'ont permis d'apporter d'autres améliorations. Je n'ai pas besoin de spécifier que je suis seul responsable des opinions que j'exprime ici.

du débat sérieux. Ces idées reçues datent d'avant le début de notre ère, et il est peu probable qu'elles vont disparaître dans un futur proche.

Mais ces idées reçues sont fausses, comme chaque indianiste le sait. L'Inde a une longue tradition de débat rationnel, liée à des tentatives systématiques de comprendre le monde et notre place dans ce dernier. Pendant longtemps, différents systèmes de philosophie ont existé côte à côte, et pendant la plupart de ce temps, leurs adeptes ont fait des efforts majeurs pour montrer que seul leur propre système avait raison, et que les autres avaient tort, ou étaient incohérents. Ce débat suivi eut pour conséquence que bien des penseurs ont essayé d'améliorer leurs propres systèmes, et, ce faisant, les ont raffinés et développés. Simultanément, l'art du débat et de la preuve a reçu une attention soutenue, et la logique a subi de longs développements que les chercheurs sont encore en train d'éclaircir².

J'appellerai une tradition d'investigation rationnelle ces caractéristiques combinées, jointes à une autre condition que je vais spécifier dans un instant³. L'Inde possède une telle tradition d'investigation rationnelle, mais, comme je me propose d'en argumenter, on ne peut pas en dire autant pour toutes les cultures humaines. La présence d'une

2. Les discussions pendant l'atelier sur "La rationalité en Asie" m'ont convaincu de l'importance d'une de ces caractéristiques, à savoir, que les penseurs se sentent obligés d'améliorer leurs propres systèmes sous l'influence des critiques dirigées contre eux. On peut trouver des exemples de critiques et de dissensions dans toutes sortes de cultures humaines, mais des exemples des changements qui en résultent dans les systèmes soumis à la critique sont peut-être bien moins fréquents. De tels changements constituent toutefois la dynamique de l'histoire de la philosophie indienne classique, comme je me propose de le montrer ci-dessous. Voir aussi l'article "Pour comprendre la philosophie indienne", dans ce volume. Randall Collins (1998: 163 s.) traite du même problème quand il remarque qu'il existe des preuves abondantes qu'un conflit peut parfois s'avérer créatif, mais que certaines sortes de rivalités structurales stimulent l'innovation par l'opposition, tandis que d'autres ont un effet opposé sur la vie intellectuelle, provoquant la stagnation et le particularisme; ce que Randall Collins n'a pas envisagé, c'est que la présence ou l'absence d'une tradition d'investigation rationnelle (voir ci-dessous) nous aidera peut-être à résoudre ce problème.

3. Un tel usage du terme 'rationnel' n'est pas nouveau, et il est proche de l'usage qu'en font William Warren Bartley III et Peter Munz; cf. Munz, 1985: 50: "Si nous sommes des panrationalistes, nous disons qu'il est rationnel de critiquer toute chose et de n'adhérer qu'aux énoncés qui ont jusque-là résisté à la critique. Selon cette vue, la 'raison' ne dénote pas une faculté substantive ou une méthode correcte pour en arriver à des énoncés qui sont vrais; mais une qualité négative. Lorsqu'on est rationnel, on est ouvert à la critique et une invitation absolument sans limites à la critique est l'essence de la rationalité." Cf. en outre la remarque

tradition d'investigation rationnelle en Inde s'exprime, comme je l'ai déjà indiqué, dans sa tradition de débat rationnel et dans les résultats de cette dernière, les tentatives qu'ont faites bien des penseurs pour améliorer leur propre système, avec les raffinements et les développements qui s'en suivent⁴. L'autre condition que je n'ai pas encore spécifiée, c'est que dans une tradition d'investigation rationnelle, il n'y pas de zones de la réalité qui soient fondamentalement au-delà du do-

attribuée à K. Popper par Piatek (1995: 171): "Il n'y a pas de meilleur synonyme pour 'rationnel' que 'critique'" (cf. Popper, 1998: 109; Artigas, 1999; aussi Miller, 1994; Munz, 1993: 177.) — Notons que Platon déjà décrivait le raisonnement comme "le débat silencieux de l'âme avec elle-même" (Sorabji, 1993: 10, avec des références au Théétète 189E-190A, Sophiste 263E-264A, et Philèbe 38C-E; mais voir aussi Sorabji, 1993: 65-67), c'est-à-dire, ce que nous pourrions appeler un débat intériorisé; cf. la note 6, ci-dessous. En outre, Sorabji attire notre attention (1993: 36-37, puis 67-71; avec des références au De Anima 3.3) sur la déclaration d'Aristote que "la croyance implique la persuasion, qui à son tour implique la possession de la raison (*logos*)." Ceci n'implique pas forcément un dialogue avec d'autres, et Sorabji assume que "Aristote permettrait à sa persuasion d'être une auto-persuasion".— L'usage du terme 'rationnel' préconisé ici dispose de l'obligation de distinguer entre différentes formes de 'raison' ou de 'rationalité', comme le maintient par exemple Pierre Vidal-Naquet (Vernant & Vidal-Naquet, 1990: Présentation).

4. Il est intéressant de rappeler ici ce que Richard H. Popkin, un des plus grands experts de la tradition sceptique en Occident, dit sur le scepticisme (1996: xviii): "Pendant des années, j'ai caressé l'idée d'écrire un article décrivant le scepticisme comme une lettre anonyme. La question de savoir qui est l'auteur a un certain intérêt, mais ce n'est pas la question principale. Le destinataire a la lettre. La lettre suscite une série de problèmes pour le destinataire lorsqu'il doit défendre sa position philosophique dogmatique. Que l'on trouve ou que l'on identifie l'auteur anonyme, mort ou vivant, sain d'esprit ou non, n'est d'aucune aide lorsqu'il s'agit de résoudre ou de rejeter les problèmes. Il importe donc peu de savoir si le scepticisme peut être exposé de façon consistante. La pointe de l'attaque sceptique réside dans l'effet qu'elle a sur le dogmatiste, qui ne peut échapper à l'attaque en dénonçant l'adversaire sceptique, qu'il n'est peut-être pas en mesure de trouver, d'identifier ou de classer. C'est aux dogmatistes qu'il revient de se défendre, s'ils le peuvent, sans se demander si le sceptique existe réellement comme un membre en chair et en os de la race humaine, ou comme un pensionnaire fou furieux d'un hôpital psychiatrique, ou comme un personnage de science fiction. ... Le sceptique, réel ou imaginaire, a poussé les non-sceptiques à s'efforcer encore et encore à trouver une manière cohérente et consistante de mettre un ordre acceptable dans leur maison intellectuelle (acceptable pour des dogmatistes honnêtes), tout cela pour réaliser qu'un autre sceptique, réel ou imaginaire, est en train de créer une autre masse de doutes qui requièrent d'autres examens et réflexions. Le sceptique, l'auteur de la lettre anonyme, n'a pas besoin de faire partie de ce processus, mais il n'a qu'à attendre ses résultats, et se tenir prêt à composer une autre lettre anonyme."

maine de l'examen critique, il n'y a pas de zones qui devraient être du ressort exclusif de la tradition, de la révélation ou de l'intuition⁵. Cet aspect semble lié à la croyance que l'investigation rationnelle peut être utilisée même dans des domaines qui pourraient empiéter sur d'autres sources d'autorité, comme la tradition et la religion, ou même la perception ordinaire. Ce n'est peut-être pas une coïncidence si la Grèce antique et l'Inde ancienne ont vu, peu après que les traditions d'investigation rationnelle se soient établies, l'apparition de penseurs qui accordaient une confiance illimitée au pouvoir du raisonnement. Les Eléates en Grèce et Nāgārjuna et ses disciples en Inde n'ont pas hésité à rejeter la réalité perçue, non pas sur la base de la tradition, de la révélation ou d'une intuition spéciale, mais sur la base de la simple argumentation⁶. J'ajoute que le fait de posséder une tradition d'investigation rationnelle n'implique pas que chaque penseur soit rationnel, c.-à-d. critique et ouvert à tous les égards et dans tous les domaines sur lesquels il s'exprime. En outre, le fait de posséder une tradition d'investigation rationnelle n'est pas la même chose que le fait d'être capable de penser intelligemment. Les gens peuvent penser intelligemment sur toutes sortes de choses, sans pour autant empiéter sur des domaines qui appartiennent à la tradition, à la révélation, à l'intuition ou à la religion⁷.

5. Cette dernière condition distingue en particulier une 'tradition d'investigation rationnelle' d'une 'rationalité' telle qu'elle est comprise par différents auteurs. Voir, par ex., Staal, 1989; Goody, 1996: ch. 1.

Un débat contemporain où les parties impliquées ne semblent pas prêtes à accepter qu'il n'y ait pas de zones de la réalité qui soient fondamentalement au-delà du domaine de l'examen critique est le dialogue religieux entre les musulmans et les chrétiens. Cf. Waardenburg, 1998: 48: "Le débat entre les deux religions tient ainsi d'une sorte de compétition pour la 'possession' de la Révélation", et p. 109: "Aussi triviale que la remarque puisse paraître, la différence essentielle entre un monologue et un dialogue réside tout de même dans le fait que dans le second cas on écoute et répond à ce qu'a dit l'autre. ... Dans ce sens, le dialogue inter-religieux et notamment celui entre musulmans et chrétiens commence à peine."

6. Il s'agit là d'une caractéristique durable dans les deux traditions. Pour la Grèce, cf. Lloyd, 1991: 102: "L'empressement des philosophes grecs anciens, moyens et tardifs à approuver des solutions radicales et radicalement contraires à l'intuition — menées par des arguments — est certainement un phénomène fréquent caractéristique de ce que les Grecs eux-mêmes comprenaient par rationalité." Pour l'Inde, voir l'exemple de Vasubandhu dont nous discuterons plus bas, ainsi que d'autres exemples dans Bronkhorst, 1999a.

7. Notons qu'une tradition d'investigation rationnelle, un fait social, est ici considéré comme exerçant une influence décisive sur la pensée individuelle, un fait psychologique. Cf. Horton, 1993: 330: "Le Vieil Adam ... est tout sauf spon-

La présence d'une tradition d'investigation rationnelle en Inde peut sembler tout sauf remarquable aux héritiers modernes de la pensée grecque que nous sommes, mais je pense néanmoins qu'elle l'est. Il semble qu'à part la Grèce et l'Inde anciennes, et leurs héritiers, il n'existe pas d'autre instance où une tradition indépendante d'investigation rationnelle se soit produite. Je réalise que cette déclaration va particulièrement déranger ceux qui maintiennent qu'il y a *trois* traditions philosophiques dans l'histoire humaine: celles qui sont rattachées respectivement à l'Europe, à l'Inde et à la Chine⁸. Il semble que la Chine n'a jamais eu de tradition rationnelle dans le sens que je propose ici. Je discuterai de ce point en suivant l'exemple du sinologue A.C. Graham, qui a mené une réflexion profonde sur la question de la rationalité en Chine⁹.

Il est intéressant de relever que Graham ne pense pas que la Chine ait connu la rationalité¹⁰. Il dédie un chapitre de son livre *Disputers of the Tao* (1989) à cette question. A la page 75, nous y lisons: "En Chine, la rationalité se développe avec les controverses des écoles, et

tanément autocritique. Autant que possible, il s'accroche à son cadre établi, quoi qu'il arrive. S'il commence à le critiquer lui-même, c'est d'habitude seulement pour anticiper les attaques critiques des autres penseurs voués à des cadres rigides. Dans un contexte consensuel, de tels autres sont par définition absents."

8. Pour des études très récentes, voir Scharfstein, 1997; 1998: chapitre 1. Pour des références à la littérature antérieure, voir Halbfass, 1997: 302. Pour des références à la littérature qui reconnaît plus que trois traditions philosophiques, voir Halbfass, 1997: 301; Scharfstein, 1998: note *ad* p. 4-5, et p. 532 note 6.

9. Cf. en outre Jullien, 1995. Pour une discussion récente de cette question, voir Goody, 1996: 26 s. A ce propos, la discussion de Kohn (1995) sur les débats entre bouddhistes et taoïstes est intéressante.

10. Les réflexions de Graham induisent J.J. Clarke (1997: 200) à remarquer qu' "il est plausible d'argumenter que les manières de penser orientales ont une rationalité qui peut différer à certains égards de celles qui sont caractéristiques de l'Occident, mais qui n'en est pas pour autant moins 'rationnelle'". Personnellement, j'inclinerais plutôt à être du même avis que Chad Hansen, qui — dans un chapitre sur les "réflexions méthodologiques" qui concorde de diverses manières avec les positions que j'ai prises concernant l'interprétation d'un texte indien (Bronkhorst, 1986: xiii s.) — fait l'observation suivante (1983: 19): "... le fait que la philosophie chinoise est logique dans un sens pour ainsi dire inné n'est pas une découverte mais [notre] décision. C'est une décision que de proposer, critiquer, et défendre des interprétations d'une manière particulière, usant de la consistance et de la cohérence comme standards critiques." Bien entendu, cette position méthodologique ne nous dit pas dans quelle mesure les penseurs chinois eux-mêmes étaient prêts à appliquer de tels standards dans des domaines appartenant à la tradition, à la révélation, à l'intuition ou à la religion.

s'affaiblit lorsqu'elles diminuent après 200 après J.C.” Il attire notre attention sur les soi-disant ‘sophistes’ en Chine, et les compare avec les Eléates grecs: “Rien ne saurait être plus désorientant, plus perturbateur, que la raison qui s'éveille pour la première fois à ses pouvoirs et s'en délecte. On peut bien se demander comment la philosophie dépasse jamais ce stade, avec les paradoxes les plus anciens qui reviennent à jamais la tourmenter. La première découverte de la raison sans inhibitions, c'est qu'elle mène inévitablement à des conclusions absurdes. Alors pourquoi aller plus loin? Les Grecs sont allés au-delà de cette désorientation initiale, les Chinois jamais.” (1989: 75-76). On peut se demander si la façon de questionner des Eléates devrait être décrite comme une “désorientation”, même si le terme pourrait très bien s'appliquer à la situation chinoise. Les Eléates ont utilisé leur raison non seulement pour ébranler la conception universellement acceptée du monde réel, mais aussi pour déterminer comment est la réalité: non née, impérissable, entière, unique, immuable, etc¹¹. Notons ici que le philosophe indien Nāgārjuna a atteint la conclusion tout aussi concrète et hardie que rien n'existe, comme les analyses récentes de Claus Oetke l'ont montré¹². D'autre part, les penseurs chinois que Graham mentionne ne semblent pas avoir utilisé leur raisonnement pour grand-chose d'autre que des “discours pinailleurs et paradoxaux”, comme on les accusait de le faire. En effet, un de leurs paradoxes les plus fameux concernait le “cheval blanc”: ils prétendaient qu'un cheval blanc n'est pas un cheval. Il semble donc qu'en Inde et en Grèce, la raison pouvait être utilisée pour poser des défis à la tradition et aux autres sources d'autorité, mais qu'en Chine on attachait bien moins d'importance à ce nouvel outil. Logiquement, il est peut-être possible de comparer les situations dans les trois traditions. Du point de vue de l'importance attachée à l'argumentation rationnelle, même entre les mains des soi-disant ‘sophistes’, il semble que le raisonnement en Chine n'ait pas dépassé le niveau d'une simple Spielerei.

11. Cf. Guthrie, 1965: 26 s., 87 s.

12. Par ex. Oetke, 1988. Il est regrettable que Guthrie (1965: 53 n. 1), au lieu de comparer Parménide avec Nāgārjuna, le compare avec “l'illusion cosmique de la Maya dans la pensée indienne”. Il n'est pas étonnant qu'il en arrive à la conclusion que “l'Inde et Parménide sont diamétralement opposés” et que “en réalité, les motifs et les méthodes des écoles indiennes, et l'arrière-fond théologique et mystique de leur pensée, sont si fondamentalement différents de ceux des Grecs, que l'on ne retire que peu de profit de la comparaison”.

Graham résume la situation dans son article “Rationalism and anti-rationalism in pre-Buddhist China” (1989a). Il y fait l'observation suivante (p. 142/98-99): “Vers 300 avant J.C., les Mohistes Tardifs entreprennent de fonder toute l'éthique mohiste sur l'analyse de concepts moraux. Il s'agit certainement là d'un type de rationalisme comme nous le trouvons en Grèce, l'exemple le plus parlant dans toute la tradition chinoise. Mais les sophistes ont déjà provoqué la réaction du taoïste Chuang-tzu (env. 320 av. J.C.), qui aura une influence bien plus durable sur la pensée chinoise. ... La position de Chuang-tzu est un ‘anti-rationalisme’ (le refus d'admettre que la raison est le moyen approprié pour voir les choses comme elles sont), plutôt qu'un ‘irrationalisme’ (qui nous permet de voir les choses comme nous le voulons bien). Après 200 av. J.C., la pensée chinoise est canalisée en direction du confucianisme orthodoxe (éthique, pratique, conventionnel) et du taoïsme non orthodoxe (spontané, mystique, de mauvaise réputation). Le premier est souvent ‘rationnel’, dans le sens qu'il contrôle ses synthèses par l'analyse, mais pas ‘rationnaliste’ au même titre que la pensée des Mohistes Tardifs ou des Grecs, qui tente de détacher entièrement la démonstration rationnelle de la synthèse qui relève du sens commun; le second reste anti-rationaliste en tant que taoïsme philosophique, et dans la continuation de ce dernier en tant que Ch'an ou Zen dans le bouddhisme chinois.” Il semble clair que la Chine n'a jamais connu la naissance d'une tradition d'investigation rationnelle qui considère que le pouvoir du raisonnement n'est pas simplement utile ou amusant, mais qu'il est un instrument vital pour établir la vérité à tous les niveaux, même à ceux que d'autres sources d'autorité revendiquent normalement¹³. Dans ce

13. L'absence d'une critique systématique eut des conséquences que Landes décrit comme suit (1998: 344): “Cette absence d'échange et de défi, cette subjectivité, explique l'incertitude des gains et la perte facile de l'impulsion. *Les savants chinois n'avaient aucun moyen de savoir quand ils avaient raison*. C'est la recherche postérieure, surtout en Occident, qui a découvert et accordé des lauriers aux réussites des plus inspirés.”

Notons que Graham se préoccupait énormément de la question dont traite cet article, comme le révèlent par exemple les questions qu'il a formulées dans la Préface de son livre, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (1978: xi): “Est-ce que l'idéal grec de la rationalité est une découverte que l'on a faite une seule fois dans l'histoire, ou a-t-il des parallèles en Inde et en Chine? Y a-t-il des épisodes dans la science orientale, tout comme dans la science grecque et médiévale, qui anticipent en partie la Révolution Scientifique du 17^e siècle?” Notons encore l'observation de Harbsmeier (1998: 268) concernant le degré où, en Chine ancienne, “le raisonnement tendait à consister en un appel à l'exemple historique et

contexte, il est intéressant d'observer que lorsque la logique indienne bouddhique fut introduite en Chine au septième siècle de notre ère, elle ne survécut pas longtemps. Son sort fut d'être transmise comme une science secrète dans les cercles bouddhistes, et d'être totalement ignorée par tous les autres¹⁴. Et mille ans plus tard, lorsque l'astronomie mathématique occidentale fut introduite en Chine et acceptée par un décret impérial, ses principaux défenseurs chinois arguèrent que ses fondements archaïques étaient originaires de Chine, et s'étaient subséquemment propagés vers l'Occident, si bien que son étude ne pouvait être tenue pour un rejet de la tradition¹⁵.

à l'autorité traditionnelle", tout le contraire de ce que nous entendons par investigation rationnelle.

14. Voir Frankenhauser, 1996, surtout p. 19, 25. Harbsmeier (1998: 361) remarque, sans doute avec raison, "que la logique bouddhique en Inde avait ses racines sociales dans la pratique courante des débats philosophiques publics, alors que cette pratique sociale ne s'est jamais tout à fait enracinée en Chine". Harbsmeier note encore qu'il a accompli une étude comparative des versions sanskrite et chinoise du Nyāyapraveśa (avec l'aide de plusieurs sanskritistes), ce qui l'a mené à la remarquable conclusion suivante (p. 402): "La traduction chinoise de Hsüan-Tsang est non seulement souvent une amélioration de l'original sanskrit, mais elle s'est en général avérée — à ma grande surprise — aussi plus facile à lire." Ceci suggère qu'il n'y a absolument aucune raison d'imputer à la langue chinoise le rôle relativement mineur de la logique en Chine.

Vers la fin du livre de Harbsmeier, nous trouvons les réflexions suivantes en ce qui concerne la logique bouddhique chinoise (*yin ming*) (p. 414): "On peut se demander pourquoi cet essor logique remarquable en Chine resta aussi marginal qu'il le fut dans toute la tradition intellectuelle chinoise. Des questions évidentes et éternelles réémergent de ces considérations sommaires: Pourquoi la logique bouddhique ne devint-elle pas populaire, même parmi les bouddhistes chinois, sans même parler des penseurs chinois appartenant à d'autres traditions? Pourquoi ne trouvons-nous d'ailleurs pas la présence soutenue d'une sous-culture intellectuelle importante cultivant les traditions de *yin ming* et de logique mohiste? Pourquoi est-ce que personne ne voulait lire la littérature *yin ming*? Pourquoi ceux qui la lurent à des époques plus tardives eurent-ils tendance à la comprendre de travers? Pourquoi la pratique de *yin ming* subit-elle un déclin, alors que la logique aristotélicienne fut rétablie et développée en une discipline centrale dans le curriculum éducatif européen? Ce sont là des questions qui appartiennent à proprement parler à l'anthropologie de la logique. Elles concernent les conditions sociales et culturelles qui peuvent ou peuvent ne pas favoriser le succès culturel et sociologique de la pratique intellectuelle de la science de la logique." Se pourrait-il qu'une tradition d'investigation rationnelle doive figurer parmi les conditions sociales et culturelles qui peuvent favoriser ce succès culturel et social de la logique?

15. Sivin, 1982: 546 ss.; Jami, 1993; Engelfriet, 1998: 428. Il est douteux que Waley-Cohen ait raison lorsqu'elle déclare (1999: 110): "Afin de promouvoir

La comparaison avec la Chine est intéressante et utile de bien des façons. Elle montre que l'absence d'une tradition d'investigation rationnelle n'a absolument rien à voir avec de la stupidité ou un état arriéré. La Chine, comme nous le savons maintenant grâce à l'œuvre de Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, a fait un grand nombre de découvertes importantes dans le domaine de la technologie au cours de son histoire, et elle était peut-être la nation la plus avancée du monde, technologiquement parlant, à l'aube de la révolution scientifique en Europe¹⁶. Autrement dit, le fait de ne pas posséder une tradition d'investigation rationnelle n'est pas la même chose que le fait de ne pas être capable de penser intelligemment.

Il semble donc possible qu'il existe deux, et seulement deux, traditions indépendantes de débat et d'investigation rationnels (dans le sens indiqué plus haut) dans l'histoire de l'humanité. Ces deux traditions,

une attention sérieuse envers une nouvelle connaissance, des chercheurs éminents ont créé le mythe que les mathématiques occidentales se sont développées à partir d'anciennes idées chinoises. Ce n'est pas le chauvinisme culturel qui a produit cette invention, mais le désir d'assurer l'acceptation des méthodes étrangères en Chine, où l'innovation gagnait une acceptation plus rapide avec la sanction de l'antiquité. Le fait de déclarer une origine chinoise à la science occidentale donna tout à la fois de la légitimité à la connaissance étrangère et fit en sorte que l'étude des mathématiques et de l'astronomie fut intégrée au mouvement érudit qui promouvait un retour au confucianisme original.”

Il y eut aussi un regain d'intérêt pour la logique bouddhique (*yin ming*) au début du 20^e siècle en Chine; sa cause la plus importante fut probablement le “désir profond pour une identité logique et méthodologique distinctement orientale. Le *yin ming* fournit un moyen d'être scientifique de par la méthode et profondément spirituel de par le but, tout en restant chinois — ou du moins oriental — de par la perspective de base.” (Harbsmeier, 1998: 367).

16. Il n'est pas sans intérêt de rappeler à cet égard les expéditions maritimes impressionnantes qui menèrent les Chinois vers de nombreuses contrées asiatiques et même en Afrique quatre-vingts ans avant Vasco da Gama; voir Levathes, 1994; Landes, 1998: 93-98.

David S. Landes, dans son livre *The Wealth and Poverty of Nations* (1998: 45 ss.), attire notre attention sur le fait que de nombreuses inventions chinoises restèrent confinées à la cour impériale et n'eurent que peu d'impact sur la société dans son ensemble. Il parle en outre du “mystère de l'échec de la Chine à réaliser son potentiel” (p. 55 s., avec certaines explications qui ont été proposées) et se demande pourquoi il y eut “une retraite et une perte subséquentes” après une “créativité et une précocité exceptionnelles” (p. 339).

En ce qui concerne les sciences naturelles, Huff (1993: 48; cf. p. 237 s.) note que “depuis le huitième siècle jusqu'à la fin du quatorzième siècle, la science arabe fut probablement la plus avancée du monde, surpassant de loin l'Occident et la Chine”.

sous leurs formes accessibles les plus anciennes, sont liées respectivement à la Grèce et à l'Inde¹⁷. Une telle tradition, une fois qu'elle est vraiment établie, obtient une impulsion propre, qui peut assurer sa continuation, même dans des circonstances moins qu'idéales. La pensée grecque a par la suite influencé le monde hellénistique et ses héritiers, principalement l'Europe occidentale et le monde de l'Islam, et sa tradition d'investigation rationnelle l'a suivie, souvent sous une forme diluée¹⁸. La pensée indienne, surtout sous ses formes bouddhiques, s'est propagée vers l'est, et sa tradition d'investigation rationnelle, bien qu'elle n'ait pas réussi à s'imposer en Chine, a laissé ses traces dans la tradition de débat tibétaine. La possibilité qu'il y ait deux, et seulement deux, traditions d'investigation rationnelle indépendantes donne un intérêt qui va bien au-delà de l'indianisme à la question "pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde?" (si l'on accepte que la philosophie indienne, ou une de ses parties, soit l'expression d'une tradition d'investigation rationnelle). Si ce genre de philosophie est une chose si exceptionnelle, une chose qui ne se produit pas automatiquement là où les êtres humains ont le loisir de penser à davantage que leurs besoins quotidiens, pourquoi et comment s'est-elle produite en Inde, et dans nulle autre civilisation à part la Grèce antique? La question devient encore plus intéressante si nous considérons la proposition probable que le débat rationnel (y compris la critique), et le besoin de développer des systèmes de pensée rationnels et cohérents qui va de pair avec lui, était (et est encore) un élément essentiel (même si ce n'est qu'un élément parmi plusieurs) du développement de la science moderne, et donc une condition préalable pour les développements immenses et soudains qui ont changé la vie sur terre au point de la rendre pratiquement méconnaissable dans une période d'à peine deux

17. On peut se demander si les sciences indiennes ont participé à cette tradition de débat et d'investigation rationnels, et si elles en ont profité. Cf. Randall Collins, 1998: 551: "Du point de vue de l'organisation, les mathématiciens, les astronomes, et les médecins se basaient sur des lignées familiales privées et sur des guildes, et ne faisaient jamais partie de l'argument soutenu fourni par les réseaux philosophiques. Des réseaux d'argumentation publics ont existé en Inde; ses lignées philosophiques ont atteint des hauts niveaux de développement abstrait. Seules les mathématiques et la science n'ont pas suivi." Voir aussi Bronkhorst, 2001.

18. Sur la transmission de la pensée grecque à la culture arabe, voir Gutas, 1998. Les conquêtes arabes, comme Gutas le montre (p. 13), ont unifié des régions et des peuples qui avaient été hellénisés pendant un millénaire, depuis Alexandre le Grand.

siècles¹⁹. En soulevant ces questions et en considérant ces possibilités, la question qui forme le titre de cet article s'avère être une sorte de méta-question concernant la philosophie indienne. C'est en fait une question sur ce que signifie l'existence même de la philosophie indienne du point de vue de l'histoire de l'humanité en général.

La question de savoir pourquoi et comment la philosophie rationnelle s'est produite en Inde a un parallèle: pourquoi et comment la philosophie rationnelle s'est-elle produite en Grèce? Contrairement à la précédente, cette question a reçu une attention généreuse dans la lit-

19. Plusieurs auteurs soulignent le rôle central de la compétition inter-théorique dans la croissance de la science; voir par ex., Horton, 1993: 301-346 ("Tradition and modernity revisited", publié pour la première fois en 1982), surtout p. 318 s.; Lloyd, 1990: 37. Pour son refus d'accepter les ordres de l'autorité, voir Cohen, 1994: 157-160 ("The vanishing role of authority in science"). Landes (1998: 203 et p. 542 n. 9), mentionnant Noah Efron, se réfère à David Gans, un vulgarisateur de la science du début du dix-septième siècle, selon qui l'on sait que la magie et les techniques divinatoires ne sont pas des sciences, parce que leurs praticiens ne débattent pas entre eux. Il faudrait ici souligner qu'une tradition d'investigation rationnelle peut également perdre une grande partie de son esprit critique en accordant un statut d'autorité à un ou plusieurs de ses penseurs critiques, par ex. Aristote. (Voir Decorte, 1992, pour une description de la philosophie européenne médiévale comme tentative de subordonner la rationalité à un but "supérieur". D'autre part, pour une discussion comparative des universités européennes médiévales comme des institutions qui rendaient possible un "scepticisme organisé", voir Huff, 1993.)

Nous ne pouvons pas traiter ici de la question de savoir pourquoi et comment l'Europe occidentale, contrairement à bien des autres parties du monde, a en grande partie réussi à se débarrasser de sa tradition de commentaire (sur la notion de traditions d'exégèse, voir Henderson, 1991). Randall Collins (1998: 793) est moins sûr que l'Europe occidentale moderne se soit réellement libérée de cette tradition: "Un mode textuel et scolastique devient à nouveau prééminent dans l'érudition universitaire des années 1800 et 1900, au sein de la philosophie ainsi que d'autres disciplines. L'étude et les commentaires de textes classiques d'«Allemands morts» forment une grande part de la théorie sociologique contemporaine; et de façon plus générale, dans le monde académique contemporain, il y a une polémique sur l'attention portée au canon des 'mâles européens blancs' — une polémique dont les principaux résultats furent d'agrandir le canon, et non pas de s'éloigner du mode du commentaire textuel."

Pour une description de la science moderne en progrès, de sa nature agoniste et des efforts principaux accomplis pour échafauder des positions qui peuvent résister à la critique la plus insistante émanant de "collègues" compétitifs, les observations de Bruno Latour et de Steve Woolgar (1979) sont utiles, bien qu'elles aient été faites dans le but de soutenir une vue relativiste de la science; voir aussi Callon, 1989. Collins & Pinch, 1998 est moins relativiste, mais tout aussi intéressant. Voir aussi Hull, 1988.

térature savante. Il semble clair que la naissance subite de la connaissance scientifique et de la philosophie en Grèce fut étroitement liée à la coutume répandue parmi les penseurs de discuter de façon critique, et de convaincre les autres de leur propre point de vue²⁰, qui était en rapport avec la situation politique particulière et commune dans la Grèce antique. Dans son livre intitulé *Magic, Reason and Experience* (1979), Geoffrey Lloyd, qui accomplit un travail important pour l'étude de l'origine et du développement de la science et de la philosophie grecque, a attiré notre attention sur le parallélisme qui existe entre deux caractéristiques importantes. L'une concerne la façon dont en Grèce, dès le sixième siècle avant notre ère, les questions concernant la manière dont la société devrait être réglée, et les mérites et les démérites des différentes sortes de constitutions, devinrent un sujet de

Edward O. Wilson (1998: 22) fait les remarques suivantes sur la Révolution Scientifique et le Siècle des lumières qui en découla: "Il est à la mode de parler du Siècle des lumières comme d'une construction particulière effectuée par des mâles européens à une époque révolue, comme d'une manière de penser parmi de nombreuses constructions échafaudées à travers les âges par une légion d'autres esprits dans d'autres cultures, chacune d'entre elles méritant une attention soignée et respectueuse. La seule réponse décente à cela est oui, bien entendu — mais seulement jusqu'à un certain point. La pensée créatrice est éternellement précieuse, et toute connaissance a de la valeur. Mais ce qui importe le plus à long terme dans l'histoire, c'est la séminalité, non le sentiment. Si nous nous demandons quelles idées furent les germes des espoirs éthiques dominants et partagés de l'humanité contemporaine, lesquelles ont promulgué le plus grand progrès matériel dans l'histoire, lesquelles furent les premières de leur sorte et jouissent aujourd'hui de la plus grande émulation, alors, dans ce sens et malgré l'érosion de sa vision originale et les bases chancelantes de certaines de ses prémisses, le Siècle des lumières fut l'inspiration principale non seulement de la haute culture occidentale, mais, de plus en plus, du monde entier." Wilson (p. 21-22) nous dit que les initiateurs du Siècle des lumières "partagèrent la passion de démystifier le monde et de libérer l'esprit des forces impersonnelles qui l'emprisonnent", ils "résistèrent à la religion organisée [et] méprisèrent la révélation et le dogme." Comme Tilmann Vetter me le rappelle, il y a de nombreuses formes de philosophie (occidentale) qui n'ont d'aucune façon contribué au développement de la science moderne. De même, Allan Grapard attire mon attention sur le fait qu'une partie importante de la philosophie occidentale n'est pas représentative d'une tradition d'investigation rationnelle, et que le terme philosophie dans le titre de cet article est donc utilisé dans un sens quelque peu restreint.

20. Voir, par ex., Vernant, 1962; Lloyd, 1979: ch. 4; 1987: 78 s. Cf. aussi Popper, 1959: 149 s.; Lloyd, 1991: 100-120. Jullien (1995) montre dans quelle mesure la confrontation, une caractéristique courante de la vie politique et militaire de la Grèce antique, contribua au développement de la rationalité, alors que la Chine ancienne, qui évitait toute confrontation, ne développa pas cette caractéristique.

discussion ouverte, et pas seulement théorique. L'autre concerne une caractéristique importante de la pensée spéculative grecque, celle d'être capable de défier les assomptions profondes sur la 'nature' et de débattre d'issues telles que l'origine du monde. Il observe ensuite (p. 249): "A certains égards, il semble que nous ne traitons pas simplement de deux développements analogues, mais de deux aspects du même développement." Après avoir soutenu et illustré cette observation de diverses manières, il déclare (p. 255): "Là où l'ensemble des citoyens pouvait débattre ouvertement de la façon dont l'État devrait être gouverné, on peut présumer qu'il y avait moins d'inhibitions — du moins dans certains milieux — à défier les assomptions et des croyances enracinées concernant les 'phénomènes naturels', les dieux ou l'origine ou l'ordre des choses." Il est remarquable de constater dans quelle mesure les traits les plus caractéristiques de ce que je propose d'appeler une tradition d'investigation rationnelle — principalement la discussion libre et non inhibée de toutes sortes de questions, même dans des domaines qui pourraient empiéter sur d'autres sources d'autorité — semblent intimement liés à la situation politique en Grèce à cette époque. Ce sont précisément les inhibitions, la peur d'empiéter sur ces autres sources d'autorité, qui semblent empêcher les traditions de débat et d'investigation rationnelles de naître dans la majorité des sociétés humaines²¹.

Avant d'aborder la question de savoir comment la philosophie s'est produite dans l'Inde ancienne, j'aimerais donner un exemple du fonctionnement de la tradition indienne d'investigation rationnelle. Mon exemple est une illustration concrète de la façon dont un refus de prendre la vérité traditionnelle au pied de la lettre, sans compréhension rationnelle, c.-à-d. critique, a entraîné deux changements majeurs dans la doctrine de deux écoles de pensée importantes. Il concerne la

21. La question de Joseph Needham ("Quels furent les facteurs inhibants dans la civilisation chinoise qui empêchèrent la naissance d'une science moderne en Asie, analogue à celle qui se produisit en Europe à partir du 16e siècle ...?" citée dans Wulff, 1998: 9) peut donc trouver une réponse tout au moins partielle dans l'absence d'une tradition d'investigation rationnelle en Chine. Wulff (1998: 63) propose une autre réponse ("Pour ce faire, les Chinois ne possédaient tout simplement pas les présuppositions historiques spécifiques, dont l'enchaînement produisit le développement en Europe"), et il énumère treize facteurs qui jouèrent un rôle important dans le développement de la science européenne; cette approche semble éluder la question.

Lloyd fait l'observation suivante en ce qui concerne la philosophie chinoise classique (1990: 125-26): "il semble clair que dans la mesure où les idées émises par un philosophe étaient adressées à un souverain qu'il espérait influencer, et dans la

croyance en l'efficacité des actes, au-delà des frontières de la mort et de la renaissance dans une autre vie. De bonnes actions entraînent de bons résultats pour leurs auteurs, et de mauvaises actions de mauvais résultats. Cette croyance était partagée par la plupart des penseurs de l'Inde classique. Elle a également posé un problème. De quelle manière exactement les actions peuvent-elles entraîner de tels résultats dans un futur éloigné, peut-être dans une autre partie du monde, ou dans un monde complètement différent? Par quel mécanisme est-ce possible?²²

Une des écoles de philosophie brahmanique qui s'est préoccupée de ces questions est l'école nommée Vaiśeṣika. Ses réflexions ont passé par trois stades. Le stade le plus ancien est représenté par le Vaiśeṣika Sūtra, le plus ancien texte de cette école qui soit parvenu jusqu'à nous. Apparemment, ce texte n'offre pas de solution au problème. Une de ses sections utilise l'expression *adr̥ṣṭa* — qui signifie “le non vu”, probablement dans le sens de “l'invisible” — qui réfère aux résultats et aux buts “invisibles” des activités rituelles et éthiques, ainsi que les termes “mérite” (*dharma*) et “démérite” (*adharmā*)²³. Nous devons supposer que ces noms étaient utilisés en relation avec un processus que personne ne prétendait encore comprendre.

Le deuxième stade est représenté par la Kaṭandī, un commentaire sur le Vaiśeṣika Sūtra maintenant perdu, mais dont des fragments ont survécu dans des citations par d'autres auteurs²⁴. Les activités sont conçues comme produisant du mérite (*dharma*) et du démérite (*adharmā*). Le mérite et le démérite sont ici considérés comme des articles sur la liste des choses qui existent; le Vaiśeṣika Sūtra ne les avait pas encore reconnus en tant que tels. Plus précisément, le mérite

mesure où le souverain lui-même était l'arbitre ultime de la valeur de ces idées, ces facteurs peuvent bien avoir imposé certaines contraintes sur les idées qui, selon le souverain, valaient la peine d'être émises, des contraintes qui, on peut le supposer, ont pu inhiber, sinon exclure, le développement à la fois des solutions radicales pour les problèmes, et des solutions théoriques, abstraites et impraticables.” Pour une analyse comparative des pensées chinoise et grecque anciennes en rapport avec leurs arrière-fonds sociaux et politiques différents, voir Collins, 1998: 146 s.

22. Les exemples suivants sont tirés d'une étude intitulée *Karma and teleology: a problem and its solutions in Indian philosophy* (Bronkhorst, 2000a). D'autres développements doctrinaux inspirés par des défis intellectuels différents sont discutés dans Bronkhorst, 1999a.

23. Halbfass, 1991: 311-312. La section concernée est VS(C) 6.2.1 ss.

24. Pour le sujet qui nous concerne ici, c'est surtout le Brahmasūtrabhāṣya de Śāṅkara sur le *sūtra* 2.2.12 qui nous intéresse; cf. Bronkhorst 1996; ainsi que 1993.

et le démerite sont considérés comme des qualités de l'âme, qui est une substance. Étant des qualités, ils inhèrent dans leur substance, l'âme, et sont d'une certaine façon inséparables de cette dernière, tout comme une couleur est inséparable de la substance à laquelle elle appartient. Cette relation étroite continue jusqu'à ce que la rétribution se produise. Puisque chaque âme est tenue pour une substance omniprésente, on peut imaginer que ses mérites et ses démerites exercent une influence sur des choses qui ne sont pas au même endroit que la personne — plus précisément: pas au même endroit que le corps de la personne — à laquelle elle appartient; le fait que l'âme est immortelle et que les mérites et les démerites adhèrent à elle jusqu'à la rétribution, explique que les effets des actes puissent se produire bien après les actes eux-mêmes. De la même façon, les actes des êtres vivants, par l'intermédiaire de leurs mérites et démerites, peuvent déterminer chaque nouvelle création du monde — et, de fait, c'est bien ce qu'ils font. Les âmes omniprésentes sont en contact (*saṃyoga*) avec les atomes dans lesquels leurs mérites et démerites produisent des activités au moment de la création²⁵. Ainsi, les actes déterminent le corps, les organes des sens, et la quantité de bonheur ou de douleur qui seront notre lot, ainsi que les objets que nous rencontrerons²⁶.

Même si nous sommes d'accord que le mécanisme de la rétribution karmique est devenu un tant soit peu plus intelligible de cette manière, il laisse évidemment encore beaucoup à désirer. Surtout sur le point suivant: comment est-ce que les qualités — en elles-mêmes inconscientes — du mérite et du démerite arrangent le monde matériel de telle façon qu'une bonne personne en dérive des expériences plaisantes, et qu'une mauvaise personne en dérive des expériences déplaisantes? Les développements ultérieurs de l'école nous montrent que les Vaiśeṣikas eux-mêmes n'étaient pas entièrement satisfaits de leur solution. Comment ont-ils résolu la situation?

25. WI p. 10 § 58: ... *sarvātmagatavṛtilabdhādr̥ṣṭāpekṣebhyas tatsaṃyogebhyaḥ pavanaparamānuṣu karmotpattau*

26. WI p. 65-66 § 318: *aviduṣo rāgadveṣavataḥ pravartakād dharmāt prakṛṣṭāt svalpādharmasahitād brahmendraprajāpatipitṛmanuṣyalokeṣv āśayānurūpair iṣṭaśarīrendriyaviṣayasukhādibhir yogo bhavati/ tathā prakṛṣṭād adharmāt svalpadharmasahitāt pretatiryagyonisthāneṣv aniṣṭaśarīrendriyaviṣyaduḥkhādibhir yogo bhavati/ evaṃ pravṛtilakṣaṇād dharmād adharmasahitād devamanuṣyatiryānnārakeṣu punaḥ punaḥ saṃsārabandho bhavati/*. Les commentateurs Śrīdhara et Vyomaśiva expliquent l'expression *āśayānurūpa* comme *karmānurūpa*.

Le Padārthadharmasaṅgraha de Praśastapāda, un traité de Vaiśeṣika appartenant au sixième siècle de notre ère, introduit, apparemment pour la première fois dans l'histoire du Vaiśeṣika, la notion d'un Dieu créateur omniscient et omnipotent. Un examen minutieux des passages qui traitent de ce Dieu montre que sa tâche de loin la plus importante est celle de guider le processus de rétribution karmique. Le Dieu suprême, ou plus précisément le dieu quelque peu inférieur qu'il crée, puis rend responsable de la période du monde concernée, connaît les effets des actes des êtres vivants, et, à l'aide de cette connaissance, crée les êtres vivants en accord avec leurs actes passés.

De cette façon, le problème du mécanisme de la rétribution karmique est résolu, mais pas impunément. A la place du problème téléologique initial, nous avons maintenant un Dieu créateur, dont le pouvoir d'agir d'une façon réfléchie est tenu pour donné. Ainsi, le problème en est réduit à un problème concernant la psychologie de Dieu. Le Vaiśeṣika n'était pas indifférent au problème de la dimension téléologique de la psychologie humaine, qu'il tenta de résoudre selon des méthodes semblables à celles du béhaviorisme moderne. Toutefois, il est difficile de voir comment la psychologie humaine de l'école pouvait expliquer le comportement réfléchi de Dieu, en accord avec la loi de la rétribution karmique. Mais quoi que nous puissions penser d'autre sur l'introduction d'un Dieu créateur dans le but d'expliquer la rétribution karmique, une chose qui n'est pas toujours appréciée à sa juste valeur, c'est que ce développement fut inspiré par des considérations rationnelles, par un besoin intellectuel, et non pas, ou pas seulement, ni même en premier lieu, par les développements religieux de l'époque. Bref, les penseurs de l'école du Vaiśeṣika avaient essayé de résoudre l'énigme d'expliquer les actes téléologiques en termes de causes prochaines, et avaient échoué. Ils étaient pratiquement voués à l'échec; de nos jours encore, cette énigme demeure une des préoccupations centrales des philosophes et des hommes de science.

Vasubandhu est un autre penseur indien important, qui vécut quelque peu avant Praśastapāda. Vasubandhu appartenait à un courant de pensée totalement différent. Il était bouddhiste, et sa philosophie différait par bien des égards de celle de Praśastapāda. Vasubandhu était lui aussi rendu perplexe par le même problème, celui du mécanisme de la rétribution karmique. Il opta lui aussi pour une solution radicale, bien que tout à fait différente de celle de Praśastapāda. L'aspect le plus déconcertant de la rétribution karmique, c'est que les résidus des actes, qui sont d'une manière ou d'une autre emmagasinés dans

l'esprit, ont en temps voulu un effet sur le monde matériel. Vasubandhu évita cette difficulté en déclarant qu'ils n'ont pas cet effet. Les actes, leurs résidus, et leurs résultats sont en fin du compte de simples événements mentaux. Ceci implique bien entendu que Vasubandhu opta pour l'idéalisme, pour la simple raison que ce n'est que de cette manière que la rétribution karmique allait devenir compréhensible.

Certains chercheurs sont d'avis que l'idéalisme est entré dans la pensée indienne bouddhique sous l'inspiration d'expériences méditatives²⁷. L'idéalisme existait en effet depuis un certain temps, lorsque Vasubandhu s'y convertit lui aussi. Je ne connais toutefois aucune indication que Vasubandhu se soit tourné vers l'idéalisme sur la base d'une expérience méditative. Tout au contraire, il en vint à l'accepter, comme nous l'avons vu, dans le but de rendre la rétribution karmique intelligible, c'est-à-dire, sur la base de la réflexion critique. Les arguments qui ont été avancés pour démontrer que les premiers idéalistes bouddhistes, les prédécesseurs de Vasubandhu, ont basé leurs convictions sur l'expérience méditative, ne sont pas irréfutables. Les textes concernés ne sont pas dépourvus d'ambiguïté à cet égard, mais ils sont compatibles avec l'opinion que déjà les premiers idéalistes bouddhistes en étaient arrivés à cette position dans le but de rendre possible une meilleure compréhension de la rétribution karmique. Je ne peux pas élaborer ce point ici, mais j'en ai traité dans une autre étude²⁸.

Praśastapāda et Vasubandhu prirent des décisions radicales qui devaient s'avérer lourdes de conséquences pour le développement ultérieur de la pensée indienne. Ils le firent parce qu'ils ne voyaient pas d'autre manière d'expliquer un dogme qu'ils tenaient pour certain: le dogme de la rétribution karmique. A première vue, il se peut que les développements qu'ils suscitèrent, ou qu'ils développèrent, ne nous semblent pas typiques de la pensée rationnelle. Toutefois, un examen minutieux de leurs paroles et de leur entourage intellectuel nous montre qu'ils l'étaient. C'est-à-dire qu'ils étaient des réponses à un défi auquel ces deux penseurs se trouvaient confrontés.

Ces exemples illustrent la mesure dans laquelle la tradition indienne d'investigation rationnelle fut confrontée à ses propres problèmes, et en arriva à des solutions qui diffèrent parfois sensiblement de ce à quoi nous sommes accoutumés en Occident. Pour cette raison,

27. Voir Schmithausen, 1973; 1976.

28. Bronkhorst, 2000a: § 11

il est justifié de parler de l'Inde comme d'une tradition indépendante, indépendante des philosophies qui se sont développées dans la Grèce antique et dans les parties du monde qui étaient sous l'influence de ces dernières.

J'en viens maintenant à la question principale de cet article: pourquoi et comment la philosophie — c'est-à-dire la philosophie systématique — s'est-elle produite en Inde? Après avoir noté le lien entre l'apparition soudaine d'une tradition d'investigation rationnelle dans la Grèce antique d'une part, et la situation politique qui allait de pair avec elle d'autre part, on est également tenté de rechercher une situation politique similaire dans l'Inde ancienne. Malheureusement, cette démarche n'est pas prometteuse. Nous ne sommes pas du tout sûrs que quelque chose comme l'état urbain grec ait jamais existé dans l'Inde ancienne²⁹.

29. Vijay Kumar Thakur (1981: 250) remarque: "nous ne sommes pas sûrs si des villes commerciales selon le modèle athénien aient existé en Inde ou pas. Il est possible que quelques villes dans le Panjab, que les Grecs appelaient des 'villes indépendantes', aient été des types similaires de villes commerciales le long des routes menant de l'Inde en Iran, en passant par le Panjab. Ceci voudrait dire qu'elles avaient un type de machinerie administrative complètement différent [de celui des autres villes indiennes]. Bien que nous n'ayons pas de détails sur l'administration de telles villes, on peut supposer que leur système administratif correspondait d'une certaine façon à l'administration des grandes oligarchies tribales. Il se peut que l'administration urbaine, à la base de nature oligarchique, ait mené les affaires de la ville au moyen de discussions." Voir en outre Bongard-Levin, 1986: 67 s. Thakur continue (p. 250-52): "Jusqu'à l'époque Maurya, les guildes se préoccupaient uniquement de leurs activités économiques, tout en exerçant une certaine autorité sur leurs membres. Cette situation changea toutefois après l'époque Maurya. Un développement très important, et plutôt innovateur, dans la politique de cette période fut l'émergence de gouvernements presque autonomes dans au moins une douzaine de cités du nord de l'Inde, au deuxième et premier siècle avant notre ère. L'administration de ces villes était évidemment entre les mains des guildes. Des guildes de marchands appartenant à ces villes frappèrent des monnaies de cuivre, ce qui incombe d'ordinaire au gouvernement au pouvoir, car c'est un insigne important de la souveraineté. Le terme *nigama* est clairement mentionné sur au moins cinq pièces de monnaie pré-indo-grecques; quatre d'entre elles portent les noms des différents quartiers de Taxila. Encore une autre pièce de monnaie trouvée de Taxila mentionne le terme *pañchanigama* (sic). ... Une pratique quelque peu similaire semble avoir été courante également à Kauśāmbī, car elle est connue comme *nigama* sur une de ses pièces de monnaie. Des pièces de monnaie de la guilde des *gandhikas*, qui signifie littéralement parfumeurs^a, mais désigne en réalité des marchands en général, ont aussi été trouvées dans la région autour de Kauśāmbī... De telles pièces représentant certaines villes ne se trouvent pas à partir de la dernière partie du pre-

Nous nous trouvons ici confrontés au problème de rendre compte de l'apparition d'une tradition d'investigation rationnelle en Inde. Si les traditions d'investigation rationnelle ne sont pas le genre de choses qui apparaissent automatiquement et inévitablement partout où certaines conditions minimales sont satisfaites, alors qu'est-ce qui fut responsable de l'apparition d'une telle tradition en Inde? Il n'est pas facile de répondre à cette question, surtout vu le faible nombre de documents conservés pour la période qui semble la plus importante à cet égard. Nous entrons donc dans le domaine de la spéculation, ou au mieux, de la conjecture plus ou moins bien documentée. Toutefois, l'importance du problème ne nous laisse aucune autre alternative que de poursuivre.

Que savons-nous de l'histoire ancienne de la philosophie systématique en Inde? Pas grand-chose. Des deux écoles principales de l'ancienne philosophie brahmanique, le Sāṃkhya et le Vaiśeṣika, la première avait évidemment ses racines dans la période pré-systématique. L'école classique du Sāṃkhya préserve des traces de cette phase ancienne, et eut les plus grandes difficultés à améliorer le système de sorte qu'il devienne plus ou moins cohérent et résistant à la critique extérieure. Ses efforts ne furent qu'en partie couronnés de succès, et l'école disparaît lentement de notre vue dans la seconde partie du premier millénaire.

Le cas de l'autre école brahmanique, le Vaiśeṣika, est tout différent. Les tentatives érudites d'identifier ses racines préclassiques et pré-systématiques ne mènent à rien, et il semble probable que le Vaiśeṣika fut créé comme un système cohérent. Une comparaison en profondeur avec la philosophie bouddhique courante durant les premiers siècles de notre ère montre que malgré de nombreuses différences, les deux systèmes partagent un certain nombre de positions fondamentales. Plus précisément, ils partagent certaines positions, alors qu'à d'autres

mier siècle avant notre ère. C'est une indication possible qu'avec l'établissement des Sātavāhanas et des royaumes Kuṣāṇa dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, ces villes aient perdu leur caractère autonome..." Ahmad Hasan Dani (1986: 58 ss.) exprime certaines réservations en ce qui concerne cette interprétation de *nigama* (qui remonte à D.R. Bhandarkar); voir aussi Thapar, 1992: 96; Chakrabarti, 1995: 311; Ray, 1994: 20, 192. Ray (1986: 49) observe que "l'évidence numismatique suggère qu'après la chute des Mauryas plusieurs villes prirent le pouvoir et frappèrent leurs propres pièces de monnaie..."; elle mentionne en particulier Mahiṣmati, Tripuri, et Tagara ou Ter.

a) Sur le rôle des arômes et des parfums lors des premiers échanges commerciaux, voir Donkin, 1999: ch. 1, surtout p. 15 s.

égards ils ont des positions qui sont des reflets mutuels. Aucune similitude de ce genre n'existe entre la philosophie Sāṃkhya et le système bouddhique ou Vaiśeṣika. Dans le cadre de cet article, il n'est pas possible d'élaborer ces observations en fournissant des détails. Toutefois, la situation est assez remarquable pour justifier la conclusion que, en toute probabilité, le système Vaiśeṣika fut créé en réaction à un système particulier de philosophie bouddhique — nommé Sarvāstivāda — dont il se rapproche à certains égards³⁰.

Bien que cette conclusion ne soit que provisoire, elle suggère que l'impulsion originale pour le développement de la philosophie rationnelle indienne provint du bouddhisme. Ce qui est une chance, car un nombre considérable de textes bouddhiques sont préservés, datant d'avant et vers le début de l'ère chrétienne. Parmi ces textes, nombreux sont ceux qui ne contiennent rien qui ressemble au genre de philosophie rationnelle que nous recherchons, mais c'est le cas pour certains d'entre eux. Afin d'apprécier ce fait à sa juste valeur, permettez-moi de décrire brièvement et de façon schématique comment le bouddhisme s'est développé après la disparition de son fondateur. On fit des tentatives pour préserver son enseignement dans un sens plus étroit (*sūtra*). En outre, on fit des efforts pour distiller de son enseignement les idées et les concepts les plus importants; des listes des soi-disant *dharmas* en résultèrent, qui furent ordonnées de façon élaborée, et commentées dans les textes de l'Abhidharma-Piṭaka, "la corbeille des choses qui ont trait à l'enseignement". Deux collections de textes portant ce nom ont été préservées dans leur entier, appartenant à deux écoles bouddhiques différentes: l'Abhidharma-Piṭaka de l'école du Theravāda, et celui qui appartient à l'école du Sarvāstivāda.

Une étude plus attentive révèle des différences importantes entre ces deux collections³¹. La différence la plus importante, pour le sujet qui nous concerne ici, est la présence dans la corbeille du Sarvāstivāda d'une nouvelle façon d'ordonner et de classer les *dharmas*, qui est nommée *pañcavastuka*. Avant l'introduction du *pañcavastuka*, et dans tout l'ensemble des textes du Theravāda, les *dharmas* étaient classés à l'aide d'une schématisation qui, comme on le croyait, dérivait du Bouddha lui-même, mais qui était insatisfaisante et même problématique à bien des égards. D'un point de vue historique, les difficultés liées à cette schématisation plus ancienne sont faciles à expliquer:

30. Voir Bronkhorst, 1992.

31. Ce paragraphe, ainsi que le suivant, se base sur le chapitre intitulé "Die Ordnung der Lehre" dans Bronkhorst, 2000: 76 ss.

l'idée d'énumérer et de classer les *dharmas* était survenue bien après la disparition du Bouddha, et ainsi toute tentative de retrouver parmi ses paroles des schémas classificatoires pour ces derniers était vouée à l'échec.

La nouvelle classification, le *pañcavastuka*, apporta une certaine mesure de raison et de cohérence à la scolastique du Sarvāstivāda. En outre, ce développement fut accompagné par d'autres, qui, ensemble, transformèrent la tentative initiale de préserver les concepts enseignés par le Bouddha en une tentative de créer un système philosophique cohérent. Pour des raisons que nous ne pouvons pas exposer ici, la liste des *dharmas* devint une liste de tout ce qui existe. De surcroît, de la doctrine originale du non-soi, on tira la conclusion qu'aucun objet composite n'existe. Les paroles du Bouddha: "toute chose est éphémère et donc douloureuse", en vinrent à signifier que toute chose est momentanée et n'existe que pour un instant. On introduisit de nouveaux *dharmas*, dont la tâche principale était de rendre le schéma ontologique ainsi créé cohérent et intelligible. Bref, l'école bouddhique du Sarvāstivāda subit un processus de rationalisation. En revanche, l'école du Theravāda ne subit aucun développement comparable.

Comment expliquer cette différence entre le Sarvāstivāda et le Theravāda? Cette question invite une réponse facile, presque évidente, si nous considérons où et quand les Sarvāstivādins ont travaillé et vécu. Le Sarvāstivāda appartenait au nord-ouest du sous-continent indien, c.-à-d. Gandhāra et les régions avoisinantes³². Le Theravāda, d'autre part, appartenait avant son émigration vers le Sri Lanka, à une région plus proche du sud; on a suggéré Vidiśā³³. Il y a de bonnes raisons pour penser que les premières tentatives Sarvāstivāda ou proto-Sarvāstivāda de systématisation eurent lieu avant ou vers le milieu du deuxième siècle avant notre ère³⁴. Pendant cette période, il existait un royaume hellénistique au nord-ouest de l'Inde, un reste des conquêtes d'Alexandre le Grand. Nous savons d'autres sources que les rois hellénistiques avaient coutume de cultiver la philosophie et aimaient à s'entourer d'hommes sages à leurs cours, avec lesquels ils menaient

32. Cf. Willemen et al., 1998: 36 ss. ("History and Sarvāstivāda"); 149 ss.; Salomon, 1999: 5 s.

33. Frauwallner, 1956: 18.

34. Bronkhorst, 1987, surtout p. 64 s.; 1995; cf. 1995a. Il n'est pas très clair quand exactement le Sarvāstivāda émergea comme une école identifiable; cf. Willemen et al., 1998: 147 s.

des discussions³⁵. Les excavations archéologiques en Afghanistan, où l'on a identifié la capitale des Grecs, confirment que c'était également le cas là-bas. Non seulement on y a trouvé un papyrus contenant un texte philosophique grec³⁶; il semble même que Cléarque de Soloi, un disciple direct d'Aristote, ait visité cet endroit³⁷.

Existait-il une interaction entre les Grecs et les bouddhistes? A priori c'est probable, vu que le bouddhisme est, ou du moins était à cette époque, une religion qui fait du prosélytisme et ne tendait donc pas à éviter le contact avec des gens qui adhéraient à d'autres croyances ou traditions. Cette ouverture vers d'autres traditions semble confirmée par la circonstance suivante: l'art bouddhique du Gandhāra montre une forte influence hellénistique³⁸. Cette influence s'exerça aussi dans d'autres domaines de la culture, mais probablement plus tard³⁹. Les Grecs entrèrent-ils donc en discussion avec les bouddhistes? Il est tentant de penser que oui, et que la tradition grecque de débat rationnel obligea les bouddhistes à revoir leurs positions. Nous avons déjà vu que les textes Sarvāstivāda de cette période et de cette région montrent que leurs positions étaient en effet sujettes à une révision minutieuse. Mais existe-t-il une preuve quelconque qui soutient l'idée que la tradition grecque du débat y ait joué un rôle?

35. Præaux, 1978: 212-238. Cf. Avi-Yonah, 1978: 50 ss. ("Hellenistic monarchy in its relations to philosophy, poetry, religion").

36. Rapin, 1992: 115-121. Karttunen (1997: 268 s.) note que les édits d'Aśoka rédigés en grec démontrent une certaine connaissance de la terminologie philosophique grecque.

37. Robert, 1973: 207-237; Rapin, 1992: 128, 389; Karttunen, 1997: 99, 288. S'il est vrai que le néo-pythagoricien Apollonius de Tyana ait visité Taxila vers 44 après J.C. (cf. Lamotte, 1958: 518 s.; Karttunen, 1997: 7 s., 306 n. 295; B.N. Mukherjee conclut à la date de 46 après J.C., voir Dani, 1986: 69), on serait tenté d'en conclure qu'un intérêt pour la philosophie hellénistique existait encore à cette époque au nord-ouest de l'Inde. Dani (1986: 70) parle de "la préférence que l'élite régnante [de Taxila] avait pour les modèles hellénistiques" durant cette période. Toutefois, "du côté spirituel, c'est le bouddhisme qui l'emportait" (ibid.).

38. Cf. Lamotte, 1958: 469-487, qui discute aussi d'autres formes d'influence grecque sur le bouddhisme. Voir aussi Nehru, 1989, qui mentionne également d'autres références bibliographiques. Il ne faut pas oublier que l'art bouddhique du Gandhāra qui est parvenu jusqu'à nous est plus récent que le royaume hellénistique mentionné ci-dessus; voir Fussman, 1987. Mais en même temps, "l'art du Gandhāra ne peut plus être considéré comme indo-romain, pas après Surkh Kotal et d'autres fouilles en Bactriane" (Karttunen, 1997: 278, avec des références à d'autres sources bibliographiques). Voir en outre Posch, 1995.

39. Notamment sur l'astronomie indienne; voir Pingree, 1978, surtout vol. I, p. 3 s. Tout aussi important est le fait que les Indo-Grecs ont peut-être inauguré une ère en Inde; voir Paolo Daffinà, 1988: 55 s.; Karttunen, 1997: 296. Voir aussi

Oui, il y en a une. Un texte bouddhique nous a été préservé, qui prétend rapporter une discussion entre un moine bouddhiste et le roi indo-grec Ménandre. On a observé fort justement qu' "il n'y a pas grand-chose de grec dans ce texte, à part le nom du roi"⁴⁰. Toutefois, l'existence même d'un tel texte — je veux parler des "Questions du roi Milinda" (Milindapañha en pāli), qui a été préservé en pāli et en traduction chinoise⁴¹ — nous permet de conclure que les Grecs et les bouddhistes discutaient de questions religieuses ou apparentées à la religion, ou du moins que les bouddhistes de cette région se rappelaient que les Grecs avaient participé à des débats. Il n'est pas aventuré de conclure qu'il est possible que les Grecs aient exercé une influence sur les bouddhistes Sarvāstivāda, tout simplement en les engageant dans des débats⁴². Cette conclusion semble confirmée par le fait qu'un certain nombre de Grecs semblent s'être convertis au bouddhisme⁴³.

Permettez-moi de répéter ici que l'on n'a jamais démontré que des idées grecques font partie de la pensée bouddhique Sarvāstivāda, ni d'ailleurs d'aucune autre philosophie indienne. Mais présentement, nous ne parlons pas d'idées, mais de la façon dont les gens s'en occupent. Ce que je propose, c'est que les bouddhistes du nord-ouest de l'Inde ont adopté la méthode de débat et d'investigation rationnels des Grecs. Ils adoptèrent cette méthode, et avec elle la volonté (ou l'obligation) de l'utiliser dans des domaines qui avaient coutume d'être le

Thundy, 1993: 256 s. Jens-Uwe Hartmann, dans une conférence présentée dans le panel intitulé "New Discovery of Early Buddhist Manuscripts" au XII^e Congrès de l'Association internationale des études bouddhiques (août 1999, Lausanne), a relevé que des textes bouddhiques rédigés dans l'écriture grecque avaient été trouvés en Afghanistan.

40. Halbfass, 1988: 19. L'original des deux traductions chinoises préservées de ce texte présentait probablement des doctrines Sarvāstivāda; cf. Lamotte, 1958: 465; Demiéville, 1924: 74.

41. Il serait plus juste de parler d'un corpus de Milinda, dont on a identifié plusieurs versions. Peter Skilling (1998: 92 s.) note que ce corpus était plus varié et vaste que l'on ne le pensait auparavant, et il établit une liste des versions connues.

42. Notons que ce n'est pas le Milindapañha lui-même qui exerça cette influence. Tout au contraire, il semble que les Grecs aient exercé une influence directe sur les bouddhistes au moyen de contacts et de discussion, et non pas (du moins pas en premier lieu) au moyen de textes. La question de savoir pourquoi les Chinois, qui traduisirent le Milindapañha dans leur propre langue, ne furent pas influencés par ce texte est donc nulle et non avenue.

43. Le Mahāvamsa pāli nous dit que "à la Cérémonie de Fondation du Mahā Thūpa [à Anurādhapura], trente mille moines, sous Yona-Mahādhammarakkhita,

territoire exclusif de la tradition et de la religion, mais ils n'adoptèrent rien d'autre dans le domaine de la philosophie. Toutefois, à elle seule, cette méthode fut capable d'affecter leurs idées profondément. Elle les obligea à repenser leur héritage intellectuel et religieux, et à l'organiser de façon telle qu'il devienne plus cohérent et plus résistant aux questions critiques venant de l'extérieur.

Une fois que la tradition d'investigation rationnelle fut établie, elle fut apparemment capable de continuer toute seule⁴⁴, et s'étendit dans l'Inde entière, indépendamment, et même après la disparition des Grecs du nord-ouest de l'Inde. Nous savons de sources plus tardives que les rois organisaient souvent des débats dans l'Inde classique, et il est clair que ces débats plus tardifs suivaient, du moins en théorie, les canons de la rationalité.

vinrent d'Alasandā dans la contrée Yona" (DPPN II p. 699 sous Yonā). Alasandā réfère sans doute à une des cités nommées Alexandrie fondées par Alexandre le Grand, celle-ci se trouvant dans l'actuel Afghanistan (Ai Khanum? Kandahar?; cf. Karttunen, 1997: 279, 281). Karttunen (1997: 297; cf. 1994: 331) fait référence à une inscription des grottes de Nagarjunakonda datant du troisième siècle de notre ère, qui mentionne les Yavanas parmi les peuples qui se sont convertis au bouddhisme. Ces inscriptions, ainsi que d'autres, ne réfèrent pas nécessairement aux Grecs (cf. Ray, 1994: 84; 1988), mais, selon Karttunen (1994: 332): "Il est ... vrai que ce n'est que dans les inscriptions les plus anciennes que les Yona/Yavana peuvent être mis en rapport de façon sûre avec les Grecs, mais il me semble très probable que dans tous les cas qui nous concernent, le terme est d'une façon ou d'une autre utilisé en relation avec les Grecs."

44. Ce fait est moins surprenant qu'il ne semble à première vue. La conformité humaine, et la possibilité qui s'en découle de former des traditions et des modes, fut étudiée du point de vue biologique et du point de vue de la théorie des jeux par Boyd et Richerson (1990); voir aussi Ridley, 1996: 180 s. Simon (1990) souligne l'importance de ce qu'il nomme la docilité humaine. On pourrait aussi dire que l'investigation rationnelle est devenu un même, et, en tant que telle, fait partie d'un 'mèmeplexe', un cartel coopératif de mêmes qui s'assistent mutuellement, chacun fournissant un environnement qui favorise les autres; pour des descriptions récentes de cette caractérisation d'une culture, voir Dennett, 1995: 342 s.; Blackmore, 1999. Probablement, le fait que la société indienne permettait à des points de vue différents (comme le brahmanisme et le bouddhisme) d'exister côte à côte, peut être interprété dans le sens que les liens sociaux étaient relativement desserrés et dans une certaine mesure cognitivement neutres (cf. Munz, 1985: 75, 160 s., 280 s.; 1993: 171), ce qui peut avoir aidé la tradition d'investigation rationnelle à survivre pour un certain temps. Il semble toutefois plus probable que l'investigation rationnelle — ou plutôt l'obligation d'accepter et de se charger de la critique — était elle-même devenue une contrainte sociale à laquelle la pensée devait se soumettre, un lien social ou une 'marque ethnique' caractéristique de la couche / du sous-groupe concerné de la société indienne classique.

Qu'en est-il des Upaniṣads? Ne contiennent-elles pas de la philosophie?⁴⁵ Les Upaniṣads anciennes, quelles que soient leurs dates exactes, datent certainement d'avant le deuxième siècle avant notre ère, et même d'avant l'invasion de l'Inde par Alexandre. Lorsque ces Upaniṣads furent composées, il n'y avait pas de Grecs en Inde. Comment pouvons-nous donc sérieusement maintenir que la philosophie indienne doit d'une certaine manière son origine à la présence des Grecs au nord-ouest de l'Inde?

Il faut ici distinguer deux choses. Comme je l'ai déjà dit, le contenu de la philosophie indienne classique est complètement indien, pour autant que je puisse en juger. Les bouddhistes qui entrèrent en contact avec les Grecs au nord-ouest de l'Inde n'empruntèrent aucun élément de la philosophie grecque; on n'a pu identifier aucun élément de ce genre dans leur pensée, et ce malgré la fréquence avec laquelle cette question a dû être soulevée par les premiers indianistes, dotés d'une formation européenne classique. La même chose vaut pour les philosophies brahmaniques: elles se sont produites et développées sur le sol indien, certaines dans le but d'expliquer le contenu des Upaniṣads. Jusqu'à présent, on n'a pu démontrer aucune influence extérieure pour aucune d'entre elles.

Mais en même temps, l'évidence que nous possédons suggère qu'aucune tradition d'investigation rationnelle (dans le sens que nous entendons ici, c'est-à-dire, manifestée par le débat critique et des tentatives de créer des vues cohérentes de la réalité) n'a existé en Inde avant la période dont nous parlons. La littérature védique, qui comprend les Upaniṣads, n'avait aucune tendance à développer des systèmes cohérents⁴⁶. Ces textes accordent de la valeur à la connaissance,

45. Michaels (1998: 47) écrit: "De nos jours encore, on peut lire que les textes des Brāhmaṇas ont une vision du monde magique, qui se serait détachée de la manière de voir soi-disant philosophique des Upaniṣads, comme si en Inde une vision du monde 'magique' n'avait pas toujours coexisté avec une vision 'philosophique'." Comme je l'ai noté plus haut, le genre de 'philosophie' qui nous concerne dans cet article n'existe pas toujours, ni partout.

46. Ce qui ne signifie pas que les auteurs védiques ne pensaient pas, ou ne s'intéressaient pas aux raisons. A. Wezler, dans une conférence présentée au Second International Vedic Workshop, Kyoto University, Octobre-Novembre 1999 ("Modes of reporting opinions in Vedic prose") attire notre attention sur le fait que les Brāhmaṇas se préoccupent surtout de présenter des raisons pour les démarches individuelles dans l'activité rituelle. Wezler montre aussi que des différences d'opinion sont également rapportées; pour quelques exemples, voir Bronkhorst, à paraître c.

c'est-à-dire, à une certaine sorte de connaissance⁴⁷. La rationalité d'autre part brille par son absence. Il est vrai que les Brāhmaṇas et les Upaniṣads rapportent un certain nombre de débats fameux, mais ces derniers ne peuvent d'aucune façon être décrits comme rationnels. En fait, ils constituent des exemples classiques du contraire absolu. Personne dans ces débats n'est jamais convaincu des arguments de l'adversaire. Le vainqueur d'un débat, comme Walter Ruben l'a montré il y a longtemps (1928), n'est pas celui qui sait mieux, mais celui qui sait plus⁴⁸. L'argumentation logique est complètement absente. Des énoncés apodictiques sont acceptés sans résistance aucune. D'ailleurs, le maître n'a pas besoin de présenter des arguments pour soutenir son enseignement, car l'idée même qu'il puisse par erreur enseigner quelque chose d'incorrect ne semble pas même être venue à l'esprit des penseurs des Upaniṣads. Chaque pensée est correcte, mais elle peut être insuffisante, et doit donc être subordonnée à la connaissance du vainqueur. D'autre part, le fait de poser trop de questions peut avoir des conséquences désastreuses. Suivant l'interprétation que l'on donne à l'expression concernée, on peut avoir la tête qui explose, ou l'on peut perdre la tête d'une façon moins violente, physiquement parlant⁴⁹. Quant à savoir pourquoi de simples questions peuvent s'avérer si lourdes de conséquences pour le participant malchanceux, Michael Witzel (1987: 409) nous rappelle que les exemples védiques traitent tous d'une connaissance qui est "secrète" d'une manière ou d'une autre: elle n'est peut-être connue que d'une personne éminente, un maître qui ne la transmet pas volontiers, même lorsqu'on le questionne, ou alors elle n'est connue que d'une classe de spécialistes du rituel qui ne désirent pas partager leur connaissance ésotérique avec des groupes rivaux. Tout ceci ne contribue bien entendu pas à créer des systèmes de pensée cohérents.

Witzel a aussi attiré notre attention sur les ressemblances nombreuses qui existent entre les débats upaniṣadiques et ceux qui sont rapportés dans les textes bouddhiques anciens. Il y a bien entendu aussi des différences⁵⁰. Mais, comme dans le cas des textes védiques tardifs,

47. Le reste de ce paragraphe apparaît aussi, sous une forme un peu différente, dans Bronkhorst, à paraître b.

48. Cf. Lloyd, 1979: 60-61; 1987: 87-88; Bronkhorst, à paraître c.

49. Voir Witzel, 1987, et Insler, 1990.

50. Cf. Manné, 1992. Dans la discussion entre le Bouddha et le Jaina Saccaka (Cūlasaccakasutta, Majjhima Nikāya no. 35), pour citer un exemple, il y a une confrontation d'idées indéniable, et le Bouddha n'hésite pas à signaler une contra-

il n'est pas question ici d'élaborer des systèmes de pensée cohérents⁵¹, ce qui suggère que ces débats bouddhiques anciens étaient en premier lieu destinés à une consommation interne, et que l'on ne ressentait aucun besoin d'immuniser sa propre position contre la critique. Nous avons vu que l'élaboration de systèmes de pensée cohérents appartient à une phase plus tardive du développement du bouddhisme.

Je suis bien conscient du fait qu'il me reste à répondre à une question délicate. Les critiques me demanderont sans doute si je suis bien sérieux de placer le grammairien Pāṇini — dont la grammaire a été décrite comme “l'un des plus grands monuments de l'intelligence humaine” — à une époque pré-rationnelle de l'histoire intellectuelle de l'Inde. Pāṇini semble avoir vécu pendant la seconde partie du quatrième siècle avant notre ère ou plus tard⁵², peut-être avant l'invasion d'Alexandre, mais cela n'est pas certain⁵³. Une influence grecque n'est pas impossible en ce qui le concerne, mais elle est peu probable⁵⁴.

diction dans le discours de son adversaire: “Sois attentif, Aggivessana. Et une fois que tu es devenu attentif, Aggivessana, répond. Car ton dernier discours ne correspond pas à ton premier, ni ton premier à ton dernier” (MN I.232: *manasikarohi Aggivessana, manasikarivā kho Aggivessana byākarohi, na kho te sandhīyati purimena vā pacchimaṃ pacchimena vā purimaṃ*; tr. selon Horner, 1954: 285). Voir aussi Jayatilleke, 1963: 205-276 (“The attitude to reason”); Watanabe, 1983: 69 ss. (“The development of the dialogue form”). Ailleurs, des membres d'autres courants religieux sont décrits comme “intelligents, habiles, versés dans l'art de disputer avec d'autres, pinailleurs” (par ex. DN I.26: *santi hi kho pana samaṇabrāhmaṇā paṇḍitā nipuṇā kataparappavādā vālavedhirūpā vobhindantā maññe caranti paññāgatena diṭṭhigatāni*).

51. Richard F. Gombrich (1996: 18) note que “le Bouddha était sans cesse en train de disputer ad hominem et d'adapter ce qu'il disait au langage de son interlocuteur” et conclut que “cela doit avoir eu des implications énormes pour la consistance, ou plutôt l'inconsistance, de son mode d'expression”. Que cette conclusion soit correcte ou non, il semble clair que la méthode d'argumentation représentée dans les textes bouddhiques anciens ne contribue guère à l'élaboration de systèmes de pensée cohérents.

52. Hinüber, 1990: 34; Falk, 1993: 304. Divers savants préfèrent demeurer fidèles aux estimations plus anciennes des dates de Pāṇini, mais sans preuves; voir Werba, 1997: 137, y compris la note 64, avec des références à des chercheurs antérieurs dont les opinions sont tout aussi peu prouvées. Sur la tendance à attribuer des dates anciennes à la littérature védique, ainsi que védique tardive, voir Bronkhorst, 1989.

53. Karttunen, 1989: 142-146; 1997: 12 y compris note 49.

54. Dans le cas de Patañjali, d'autre part, nous avons des preuves qu'il avait subi l'influence du bouddhisme post-*pañcavastuka*, et donc du moins indirectement celle des Grecs, si l'on accepte l'hypothèse proposée ici; cf. Bronkhorst, 1987; 1995.

Des termes comme ‘rationnel’, ‘pré-rationnel’, etc., ne devraient pas nous induire en erreur. Le premier n'est pas un compliment, le second n'est pas une critique. Comme je l'ai déjà dit, l'absence d'une tradition d'investigation rationnelle dans le sens où je l'entend ici n'a rien à voir avec de la stupidité ou un état arriéré. Les gens ne deviennent pas plus intelligents parce qu'ils font partie d'une telle tradition. Ce qui change, c'est tout d'abord leur attitude. Dans une tradition d'investigation rationnelle comme je l'envisage ici, les penseurs acceptent — doivent accepter — la légitimité des questions et des critiques, même si elles sont dirigées contre des convictions sanctionnées par la tradition, la révélation ou l'intuition. Une telle attitude pourrait être essentielle au développement de systèmes philosophiques de grande envergure. Nous avons vu comment la philosophie Vaiśeṣika introduit la notion d'un Dieu créateur pour résoudre un problème systémique. D'autres textes de la même école n'hésitent pas à réduire ce Dieu à un élément qui correspond à son ontologie. En revanche, et pour autant que l'on puisse en juger, Pāṇini n'avait nul besoin de se montrer inquiet et critique envers sa tradition. Tout au contraire, il se peut que sa grammaire ait été considérée comme une élaboration et une systématisation de la compréhension traditionnelle du langage. Elle témoigne de l'intelligence de son créateur, non pas de la tradition d'investigation rationnelle à laquelle il peut, ou peut ne pas, avoir appartenu. Je pourrais en dire plus sur cette question, mais j'en resterai là pour le moment⁵⁵.

Je désire en revenir au méta-niveau de notre discussion. Les réflexions qui précèdent suggèrent que les philosophies systématiques indiennes et occidentales dérivent un élément vital d'une source commune⁵⁶. Il ne semble pas que cet élément vital — à savoir, l'investigation et l'analyse rationnelles — existe ailleurs dans l'histoire de l'humanité, sauf bien entendu dans les développements qui dérivent des traditions grecque et indienne. Cela suggère qu'une tradition de

55. Voir aussi Bronkhorst, 1982: 280-281.

56. Frits Staal (1999) argumente que les mathématiques grecques et védiques ont une source commune, qui ne se trouve toutefois ni en Grèce, ni en Inde, mais dans la “patrie” commune des anciennes langues indo-européennes indiennes et du Proche Orient, qui se situait “dans les steppes le long du fleuve Oxus, à présent nommé Amu Darya, qui sépare le Turkménistan de l'Ouzbékistan, la région à l'est de la mer Caspienne, soit la Bactriane et la Margiana, comme elles se nommaient à l'époque classique” (p. 109). Cette hypothèse doit être distinguée de celle que je présente ici, et elle est d'ailleurs tout à fait indépendante de celle-ci.

débat et d'investigation rationnels n'a réussi à s'établir qu'une seule fois dans l'histoire de l'humanité. Si nous ajoutons à cela que, comme je l'ai montré plus haut, le monde moderne aurait pu ne jamais devenir ce qu'il est sans la présence d'une tradition d'investigation rationnelle, qui est si essentielle à la science moderne, nous nous trouvons confrontés à une question troublante. S'agit-il d'un accident historique, si l'humanité à atteint son état présent, caractérisé d'une part par des pouvoirs insoupçonnés jusqu'ici, et en même temps menacé par leurs conséquences?⁵⁷

Les jours sont révolus, où l'on considérait l'histoire de la vie sur terre comme un progrès irrésistible vers des degrés de complexité et d'intelligence de plus en plus avancés⁵⁸. Les hommes de sciences remarquent que l'apparition des êtres humains ne fut rien de plus qu'un accident historique⁵⁹, que le développement d'un degré d'intelligence élevé, que ce soit chez les êtres humains ou chez d'autres êtres vivants, ne fut d'aucune façon la conséquence inévitable de l'évolution biologique⁶⁰. Ils remarquent aussi qu'une fois que des êtres humains

57. Cf. Lloyd, 1979: 258: "La Grèce antique n'est pas simplement marquée par des développements intellectuels exceptionnels, mais aussi par ce qui est à certains égards une situation politique exceptionnelle: et les deux semblent être liés."

58. Sur l'idée du progrès dans la société humaine, voir Bronk, 1998.

59. De même, l'apparition de la vie animale — étant donné la présence de la vie microbienne — est extrêmement improbable selon Ward et Brownlee, 2000.

60. Gould, 1996; Diamond, 1991: 184-195. Cf. Deacon, 1997: 410: "Nos esprits uniques et humains sont, dans un sens très concret, les produits d'un défi reproductif inhabituel que seule une référence symbolique était capable de relever — une internalisation concrète d'une situation sociale évolutionniste, ancienne et persistante, qui est exclusivement humaine." Voir aussi Stanley, 1996: 215: "notre genre naquit d'une crise évolutionniste [la période glaciaire], ce qui signifie qu'il aurait très bien pu ne jamais naître du tout. ... La nature accidentelle de notre naissance évolutionniste est stupéfiante. Si une mince digue de terre [l'isthme de Panama] n'avait pas surgi des profondeurs qui séparent l'océan Atlantique du Pacifique, alors l'enchaînement des événements qui a déclenché l'évolution de l'*Homo* n'aurait jamais commencé." Alors que de nos jours la plupart des experts seraient peut-être d'accord pour dire qu'il n'existe pas de progrès vers des degrés supérieurs d'intelligence (parmi les exceptions il faut compter Stewart et Cohen, 1997, surtout p. 114), la question de la complexité est moins simple; cf. Blackmore, 1999: 13 (et cf. p. 28): "Existe-t-il un progrès dans l'évolution? Gould..., notoirement, argumente qu'il n'y en a pas, mais je pense qu'il a une conception du progrès que je ne partage pas. Il a raison d'écarter tout progrès vers quoi que ce soit. C'est là tout l'intérêt de l'inspiration de Darwin — et ce qui rend sa théorie si admirable — il n'y a pas de maître-plan, pas de but final, et pas

intelligents eurent fait leur apparition, seul un certain nombre de coïncidences leur permit de faire les pas suivants menant à notre état présent, en développant l'agriculture et en domestiquant des animaux, et ce seulement dans certaines parties du monde⁶¹. Le biologiste de l'évolution, Jared Diamond, dans un livre récent intitulé *Guns, Germs and Steel*, qui nous fascine tout autant qu'il nous pousse à la réflexion, énumère un certain nombre de facteurs géographiques qui auraient pu stopper le progrès humain. Je n'en mentionne que deux, parmi les plus importants: certains continents n'avaient pas d'animaux que l'on peut domestiquer, ni de plantes qui auraient rendu l'agriculture possible. Est-il concevable que nos réflexions ont mis en lumière un autre facteur — la présence d'une tradition d'investigation rationnelle — qui, pour autant que nous le sachions, aurait pu ne jamais se produire, mais sans laquelle il est possible que le progrès humain jusqu'à notre état actuel n'ait jamais eu lieu?⁶²

de concepteur. Mais bien entendu, il y a le progrès, dans le sens que nous vivons maintenant dans un monde complexe rempli de créatures de toutes sortes, et que quelques milliards d'années auparavant il n'y avait qu'une soupe primordiale. Bien qu'il n'existe pas de mesure généralement acceptée pour cette complexité, cela ne fait aucun doute que la variété des organismes, le nombre de gènes dans les organismes individuels, et leur complexité structurelle et behavioriste ont tous augmenté. ... L'évolution escalade en s'appuyant sur ses propres productions.”

61. Wilson (1998: 48) énumère “trois conditions préalables, trois coups de chance dans l'arène évolutionniste”, qui, selon lui, menèrent à la révolution scientifique: 1. la curiosité sans limite et l'énergie créatrice des meilleurs cerveaux; 2. le pouvoir inné d'abstraire les qualités essentielles de l'univers; 3. “l'efficacité déraisonnable” des mathématiques dans le domaine des sciences naturelles. Cette énumération ne laisse que peu de place pour les facteurs peut-être nombreux qui auraient pu empêcher la révolution scientifique de se produire. Un des plus fascinants d'entre eux est la peste noire du 14e siècle; cf. Herlihy, 1997: 38: “[La peste] brisa l'impasse malthusienne provoquée par la croissance médiévale, qui aurait pu empêcher toute croissance ultérieure sous des formes différentes. Elle garantit que dans les générations après 1348 l'Europe ne continuerait pas simplement le modèle de la société et de la culture du 13e siècle. Elle assura que le moyen âge serait bien la phase moyenne, et non finale, du développement occidental.” et p. 81: “L'Europe vers 1300 était une contrée aux prises avec une impasse malthusienne, dans une situation démographique et économique qui paralysait sa capacité d'améliorer les façons dont elle produisait les denrées. Ce système marqué par une utilisation saturée des ressources et une production stagnante, aurait pu durer indéfiniment. La peste brisa l'impasse, et permit aux Européens de reconstruire leurs systèmes démographiques et économiques d'une façon qui permettait plus facilement de nouveaux développements.”

62. Plusieurs publications récentes soulignent la “nature non naturelle” de la

En posant cette question, je tente de restituer à l'étude académique de la philosophie indienne une dimension qui lui appartient, mais qui n'attire pas suffisamment l'attention. La philosophie indienne n'est pas simplement un domaine qui amuse quelques rares spécialistes, sans grande importance pour les autres. Et sa seule justification ne saurait pas non plus résider dans le fait que de temps en temps elle déterre une idée qui pourrait intéresser les philosophes modernes. L'étude de la philosophie indienne doit prendre sa place parmi les autres disciplines et sciences qui concernent l'étude de l'histoire humaine, c.-à-d. de *notre* héritage⁶³, de nos origines animales jusqu'à un futur incertain⁶⁴.

Dans cette histoire, ce que les gens ont pensé, et comment, a eu un impact colossal, et est donc d'une importance cruciale. Une fois qu'elle aura reçu la place qui lui est due, l'étude de la philosophie indienne, comme j'ai essayé de le démontrer, suscitera des questions intéressantes, non moins que troublantes.

Johannes BRONKHORST
Université de Lausanne

science moderne; voir par ex. Cromer, 1993; Wolpert, 1992. Toutefois, on considère souvent comme allant de soi l'idée que la science est le produit nécessaire et prévisible des sociétés qui ont atteint un certain niveau de complexité. Les titres et sous-titres des livres indologiques suivants sont intéressants et suggestifs: *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, qui est le sous-titre de *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte* par Hermann Oldenberg (1919), *Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Wissenschaft*, sous-titre de *Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie* par Axel Michaels (1978), *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science* par Frits Staal (1986).

63. Jean François Billeter (1998: 77) argumente de façon semblable en faveur d'un changement de perspective qui fera de l'histoire chinoise une partie de *notre* héritage, c.-à-d. de l'héritage de toute l'humanité.

64. Cette incertitude recouvre aussi le futur de la science, qui est peut-être proche de ses limites, comme certains le prétendent, voir Horgan, 1996. Pour une opinion contraire, voir Maddox, 1998.

ABRÉVIATIONS

BIL	Brill's Indological Library, Leiden
DPPN	G.P. Malalasekera, Dictionary of Pali Proper Names, 2 vols., London 1937-1938
HdO	Handbuch der Orientalistik, Leiden 1952 ss.
IsMEO	Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma
JIP	Journal of Indian Philosophy, Dordrecht
JPTS	Journal of the Pali Text Society, London
MN	Majjhima-Nikāya, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London 1888-1899 (PTS)
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
PTS	Pali Text Society, London
VS(C)	Vaiśeṣika Sūtra with the commentary of Candrānanda, ed. Jambuvijaya, Oriental Institute, Baroda, 2e éd. 1982 (1ère éd. 1961)
WI	Word Index to the Praśastapādabhāṣya, par Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Allchin, F.R. (1995): *The Archaeology of Early Historic South Asia. The emergence of cities and states*. Avec des contributions de George Erdosy, R.A.E. Coningham, D.K. Chakrabarti et Bridget Allchin. Cambridge University Press.

Artigas, Mariano (1999): *The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of Knowledge. Including Popper's unpublished comments on Bartley and critical rationalism*. Bern etc.: Peter Lang.

Avi-Yonah, Michael (1978): *Hellenism and the East*. Publié pour The Institute of Languages, Literature and the Arts, The Hebrew University, Jerusalem, par University Microfilms International.

Biderman, Shlomo, & Scharfstein, Ben-Ami (ed.)(1989): *Rationality in Question. On Eastern and Western views of rationality*. Leiden: E.J. Brill. (Philosophy and Religion, 1.)

Billeter, Jean François (1998): *Mémoire sur les études chinoises à Genève et ailleurs*. Genève: Librairie du Rameau d'Or.

Blackmore, Susan (1999): *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Bongard-Levin, G.M. (1986): *A Complex Study of Ancient India: A multi-disciplinary approach*. Delhi: Ajanta Publications.

Boyd, Robert & Richerson, Peter J. (1990): "Culture and cooperation." *Beyond Self-Interest*. Ed. Jane J. Mansbridge. University of Chicago Press. p. 111-132.

Bronk, Richard (1998): *Progress and the Invisible Hand. The philosophy and economics of human advance*. London: Warner Books.

Bronkhorst, Johannes (1982): "The variationist Pāṇini and Vedic." *Indo-Iranian Journal* 24, p. 273-282.

Bronkhorst, Johannes (1986): *Tradition and Argument in Classical Indian Linguistics. The Bahiraṅga-Paribhāṣā in the Paribhāṣenduśekhara*. Dordrecht etc.: D. Reidel. (Studies of Classical India, 6.)

Bronkhorst, Johannes (1987): "The Mahābhāṣya and the development of Indian philosophy." *Three Problems pertaining to the Mahābhāṣya*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. (Post-graduate and Research Department Series, 30; Pandit Shripad Shastri Deodhar Memorial Lectures, Third Series.) p. 43-71.

Bronkhorst, Johannes (1989): "L'indianisme et les préjugés occidentaux." *Études de Lettres* (Revue de la Faculté des lettres,

Université de Lausanne), avril juin 1989, p. 119-136.

Bronkhorst, Johannes (1992): "Quelques axiomes du Vaiśeṣika." *Les Cahiers de Philosophie* 14 ("L'orient de la pensée: philosophies en Inde"), p. 95-110.

Bronkhorst, Johannes (1993): "The Vaiśeṣika vākya and bhāṣya." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72-73, 1991 & 1992 [1993], p. 145-169.

Bronkhorst, Johannes (1995): "A note on Patañjali and the Buddhists." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 75, 1994 [1995], p. 247-254.

Bronkhorst, Johannes (1995a): Compte rendu de *The Buddhist Doctrine of Momentariness* par A. v. Rospatt. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 49(2), p. 513-519.

Bronkhorst, Johannes (1996): "God's arrival in the Vaiśeṣika system." *Journal of Indian Philosophy* 24, p. 281-294.

Bronkhorst, Johannes (1999): *Why is there Philosophy in India?* Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. (Sixième conférence Gonda, présentée le 13 novembre 1998 à l'Académie Royale Néerlandaise des Arts et des Sciences.)

Bronkhorst, Johannes (1999a): *Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*. Turnhout: Brepols. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 105.)

Bronkhorst, Johannes (2000): "Die buddhistische Lehre." *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1.) p. 23-212.

Bronkhorst, Johannes (2000a): *Karma and teleology: a problem and its solutions in Indian philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. (Studia Philologica, Monograph Series, XV.)

Bronkhorst, Johannes (2001): "Pāṇini and Euclid: reflections on Indian geometry." *JIP* 29 (1-2), (Ingalls Commemoration volume), p. 43-80.

Bronkhorst, Johannes (à paraître b): "Indology and rationality." *Études Asiatiques*.

Bronkhorst, Johannes (à paraître c): "Discipliné par le débat: Les conséquences d'un débat perdu en Inde." *Volume d'hommages pour Charles Malamoud*.

Callon, Michel (1989): "L'agonie d'un laboratoire." *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris: La Découverte. p. 173-214.

Chakrabarti, D.K. (1995): "Post Mauryan states of mainland

South-Asia (c. BC 185 - AD 320).” = Allchin, 1995: 274-326.

Clarke, J.J. (1997): *Oriental Enlightenment. The encounter between Asian and Western thought*. London - New York: Routledge.

Cohen, H. Floris (1994): *The Scientific Revolution: A historiographical inquiry*. University of Chicago Press.

Collins, Harry, & Pinch, Trevor (1998): *The Golem. What you should know about science*. 2e édition. Cambridge University Press.

Collins, Randall (1998): *The Sociology of Philosophies. A global theory of intellectual change*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Cromer, Alan (1993): *Uncommon Sense: The heretical nature of science*. New York - Oxford: Oxford University Press.

Daffinà, Paolo (1988): “Senso del tempo e senso della storia: compiti cronologici e storicizzazione del tempo.” *Rivista di Studi Orientali* 61(1-4), 1987 [1988], p. 1-71.

Dani, Ahmad Hasan (1986): *The Historic City of Taxila*. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies.

Deacon, Terrence (1997): *The Symbolic Species. The co-evolution of language and the human brain*. Penguin Books.

Decorte, Jos (1992): *Waarheid als Weg. Beknopte geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte*. Kapellen: De Nederlandse Boekhandel; Kampen: Kok Agora.

Demiéville, Paul (1924): “Les versions chinoises du Milindapañha (I).” *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 24, p. 1-258.

Dennett, Daniel C. (1995): *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the meanings of life*. Allen Lane, The Penguin Press.

Diamond, Jared (1991): *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*. London: Vintage.

Diamond, Jared (1997): *Guns, Germs and Steel. The fates of human societies*. London: Jonathan Cape.

Donkin, R.A. (1999): *Dragon's Brain Perfume. An historical geography of camphor*. Leiden etc.: Brill. (BIL, 14.)

Engelfriet, Peter M. (1998): *Euclid in China. The genesis of the first Chinese translation of Euclid's Elements Books I-VI (Jihe yuanben; Beijing, 1607) and its reception up to 1723*. Leiden etc.: Brill. (Sinica Leidensia, 40.)

Falk, Harry (1993): *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*. Tübingen: Gunter Narr. (ScriptOralia, 56.)

Frankenhauser, Uwe (1996): *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*. Wiesbaden: Harrassowitz. (Opera Sinologica, 1.)

Frauwallner, E. (1956): *The Earliest Vinaya and the Beginnings of*

Buddhist Literature. Roma: IsMEO. (Serie Orientale Roma, 8.)

Fussman, Gérard (1987): "Numismatic and epigraphic evidence for the chronology of early Gandharan art." *Investigating Indian Art*. Actes d'un symposium sur le développement de l'ancienne iconographie bouddhique et hindoue tenu au Musée d'Art Indien à Berlin en mai 1986. Ed. Marianne Yaldiz & Wibke Lobo. (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst, 8.) p. 67-88.

Gombrich, Richard F. (1996): *How Buddhism Began. The conditioned genesis of the early teachings*. London & Atlantic Highlands, N.J.: Athlone. (Jordan Lectures 1994.)

Goody, Jack (1996): *The East in the West*. Cambridge University Press.

Gould, Stephen Jay (1996): *Life's Grandeur. The spread of excellence from Plato to Darwin*. London: Vintage.

Graham, A.C. (1978): *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press.

Graham, A.C. (1989): *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court.

Graham, A.C. (1989a): "Rationalism and anti-rationalism in pre-Buddhist China." = Biderman & Scharfstein, 1989: 141-164. Réimpr. dans Graham, 1992: 97-119.

Graham, A.C. (1992): *Unreason within Reason. Essays on the outskirts of rationality*. LaSalle, Illinois: Open Court.

Gutas, Dimitri (1998): *Greek Thought, Arabic Culture. The Greco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London - New York: Routledge.

Guthrie, W.K.C. (1965): *A History of Greek Philosophy, II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press.

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 (1997): "Research and reflection: Responses to my respondents. III. Issues of comparative philosophy." *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Ed. Eli Franco & Karin Preisendanz. Amsterdam - Atlanta: Rodopi. 1997. (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 59.) p. 297-314.

Hansen, Chad (1983): *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Harbsmeier, Christoph (1998): *Language and Logic*. Cambridge University Press. (Science and Civilisation in China by Joseph Needham, Volume 7, Part I.)

Henderson, John B. (1991): *Scripture, Canon, and Commentary: A comparison of Confucian and Western exegesis*. Princeton University Press.

Herlihy, David (1997): *The Black Death and the Transformation of the West*. Edité et avec une introduction par Samuel K. Cohn, Jr. Cambridge, Massachusetts - London, England: Harvard University Press.

Hinüber, Oskar v. (1990): *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*. Stuttgart: Franz Steiner. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1989 Nr. 11.)

Horgan, John (1996): *The End of Science. Facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*. London: Abacus. 1998.

Horner, I.B. (tr.)(1954): *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)*. Vol. I. London: PTS.

Horton, Robin (1993): *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*. Cambridge University Press. Paperback edition, 1997.

Huff, Toby E. (1993): *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

Hull, David L. (1988): *Science as a Process. An evolutionary account of the social and conceptual development of science*. Chicago - London: University of Chicago Press.

Insler, Stanley (1990): "The shattered head split and the Epic tale of Śakuntalā." *Bulletin d'Études Indiennes* 7-8 (1989-1990), p. 97-139.

Jami, Catherine (1993): "L'histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVIIe et XVIIIe siècles): tradition chinoise et contribution européenne." *L'Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque de la Fondation Hugot (14-17 octobre 1991)*. Ed. Catherine Jami & Hubert Delahaye. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises. (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 34.) p. 147-167.

Jayatilleke, K.N. (1963): *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin.

Jullien, François (1995): *Le détour et l'accès: Stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris: Bernard Grasset.

Karttunen, Klaus (1989): *India in Early Greek Literature*. Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia, 65.)

Karttunen, Klaus (1994): "Yonas, Yavanas and related matter in Indian epigraphy." *South Asian Archaeology 1993. Proceedings of the Twelfth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists held in Helsinki University 5-9 July 1993*. Ed. Asko Parpola & Petteri Koskikallio. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B 271.) Vol. I. p. 329-336.

Karttunen, Klaus (1997): *India and the Hellenistic World*. Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia, 83.)

Kohn, Livia (1995): *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton University Press.

Lamotte, Étienne (1958): *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*. Leuven: Instituut voor Oriëntalistiek. (Bibliothèque du Muséon, 43.)

Landes, David S. (1998): *The Wealth and Poverty of Nations. Why some are so rich and some so poor*. New York, London: W.W. Norton.

Latour, Bruno, and Woolgar, Steve (1979): *Laboratory Life. The social construction of scientific facts*. Beverly Hills, London: Sage. (Sage Library of Social Research, 80.)

Levathes, Louise (1994): *When China Ruled the Seas*. New York: Simon & Schuster.

Lloyd, G.E.R. (1979): *Magic, Reason and Experience: Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge University Press.

Lloyd, G.E.R. (1987): *The Revolutions of Wisdom: Studies in the claims and practice of ancient Greek science*. University of California Press. (Sather Classical Lectures, 52.)

Lloyd, G.E.R. (1990): *Demystifying Mentalities*. Cambridge University Press. Réimpr. 1993.

Lloyd, G.E.R. (1991): *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge University Press.

Maddox, John (1998): *What Remains to be Discovered. Mapping the secrets of the universe, the origins of life, and the future of the human race*. New York: The Free Press.

Manné, Joy (1992): "The Dīgha Nikāya debates: debating practices at the time of the Buddha." *Buddhist Studies Review* 9(2), p. 117-136.

Michaels, Axel (1978): *Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von*

Wissenschaft. Wiesbaden: Franz Steiner. (Alt- und Neu-Indische Studien, 20.)

Michaels, Axel (1998): *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Miller, David (1994): *Critical Rationalism. A restatement and defence*. Chicago - La Salle, Illinois: Open Court.

Munz, Peter (1985): *Our Knowledge of the Growth of Knowledge. Popper or Wittgenstein?* London etc.: Routledge & Kegan Paul.

Munz, Peter (1993): *Philosophical Darwinism. On the origin of knowledge by means of natural selection*. London - New York: Routledge.

Nehru, Lolita (1989): *Origins of the Gandhāran Style*. Delhi: Oxford University Press.

Oetke, Claus (1988): "Die metaphysische Lehre Nāgārjunas." *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie* 22, Nr. 56, p. 47-64.

Oldenberg, Hermann (1919): *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte: Vorwissenschaftliche Wissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Piatek, Zdzisława (1995): "Is evolutionism a scientific theory?" *The Problem of Rationality in Science and its Philosophy*. Ed. Józef Misiek. Dordrecht etc.: Kluwer. (Boston Studies in the Philosophy of Science, 160.)

Pingree, David (1978): *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*. Harvard University Press. (Harvard Oriental Series, 48)

Popkin, Richard H. (ed.) (1996): *Scepticism in the History of Philosophy: a pan-American dialogue*. Dordrecht - Boston - London: Kluwer. (International Archives of the History of Ideas, 145.)

Popper, Karl R. (1959): "Back to the Presocratics." Réimpr. dans: *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*. Quatrième édition. London - Henley: Routledge & Kegan Paul. 1981. p. 136-165. Aussi dans Popper, 1998: 7-32.

Popper, Karl R. (1998): *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*. Ed. Arne F. Petersen & J. Mejer. London - New York: Routledge.

Posch, Walter (1995): *Baktrien zwischen Griechen und Kuschan. Untersuchungen zu kulturellen und historischen Problemen einer Übergangsphase. Mit einem textkritischen Exkurs zum Shiji 123*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Préaux, Claire (1978): *Le monde hellénistique*. Vol. 1. Presses Universitaires de France. 3e édition 1989.

Rapin, Claude (1992): *La trésorerie du palais hellénistique d'Aï*

Khanoum: l'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane. Paris: de Boccard.

Ray, Himanshu Prabha (1986): *Monastery and Guild. Commerce under the Sātavāhanas*. Delhi etc.: Oxford University Press.

Ray, Himanshu P. (1988): "The Yavana presence in ancient India." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31, p. 311-325.

Ray, Himanshu P. (1994): *The Winds of Change: Buddhism and the maritime links of early South Asia*. Delhi etc.: Oxford University Press.

Ridley, Matt (1996): *The Origins of Virtue*. Penguin Books.

Robert, Louis (1973): "Les inscriptions." *Fouilles d'Aï Khanoum* 1, p. 207-237.

Ruben, Walter (1928): "Über die Debatten in den alten Upaniṣad's." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 83, p. 238-255.

Salomon, Richard (1999): *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. The British Library Kharoṣṭhī fragments*. Washington: University of Washington Press; London: British Library.

Scharfstein, Ben-Ami (1997): "The three philosophical traditions." *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Ed. Eli Franco & Karin Preisendanz. Amsterdam - Atlanta: Rodopi. 1997. (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 59.) p. 235-295.

Scharfstein, Ben-Ami (1998): *A Comparative History of World Philosophy. From the Upanishads to Kant*. Albany: State University of New York Press.

Schmithausen, Lambert (1973): "Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57, 161-186.

Schmithausen, Lambert (1976): "On the problem of the relation of spiritual practice and philosophical theory in Buddhism." *German Scholars on India. Contributions to Indian studies*. Édité par le département culturel de l'ambassade de la République fédérale d'Allemagne, New Delhi. Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass. p. 235-250.

Simon, Herbert A. (1990): "A mechanism for social selection and successful altruism." *Science*, 21 December 1990, p. 1665-68.

Sivin, Nathan (1982): "Why the Scientific Revolution did not take place in China — or didn't it?" *Chinese Science* 5, 45-66. Réimpr.

Transformation and Tradition in the Sciences, Essays in Honor of I. Bernhard Cohen. Ed. Everett Mendelsohn, Cambridge University Press, 1984, p. 531-554. (Les références sont à la réimpression).

Skilling, Peter (1998): "A note on King Milinda in the *Abhidharmakośabhāṣya*." JPTS 24, p. 81-101.

Sorabji, Richard (1993): *Animal Minds & Human Morals. The origins of the Western debate.* London: Duckworth.

Staal, Frits (1986): *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science.* Amsterdam / Oxford / New York: North-Holland Publishing Company. (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 49 - No. 8.)

Staal, Frits (1989): "The independence of rationality from literacy." *European Journal of Sociology* 30, p. 301-310.

Staal, Frits (1999): "Greek and Vedic geometry." JIP 27, p. 105-127.

Stanley, Steven M. (1996): *Children of the Ice Age. How a global catastrophe allowed humans to evolve.* Reprint: W.H. Freeman, New York, 1998.

Stewart, Ian & Cohen, Jack (1997): *Figments of Reality. The evolution of the curious mind.* Cambridge University Press.

Thakur, Vijay Kumar (1981): *Urbanisation in Ancient India.* New Delhi: Abhinav Publications.

Thapar, Romila (1992): *Interpreting Early India.* Delhi etc.: Oxford University Press.

Thundy, Zacharias P. (1993): *Buddha and Christ: Nativity stories and Indian traditions.* Leiden: E.J. Brill. (Studies in the History of Religions, 60.)

Vernant, Jean-Pierre (1962): *Les origines de la pensée grecque.* Presses Universitaires de France. (J'ai utilisé la traduction anglaise = Vernant, 1982.)

Vernant, Jean-Pierre (1982): *The Origins of Greek Thought.* Cornell University Press, second printing 1989. (Traduction anglaise de Vernant, 1962.)

Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (1990): *La Grèce ancienne: 1. Du mythe à la raison.* Éditions du Seuil.

Waardenburg, Jacques (1998): *Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des religions.* Genève: Labor et Fides. (Religions en Perspective, 8.)

Waley-Cohen, Joanna (1999): *The Sextants of Beijing. Global currents in Chinese history.* New York - London: W.W. Norton.

Ward, Peter D. & Brownlee, Donald (2000): *Rare Earth. Why complex life is uncommon in the universe*. New York: Copernicus/Springer.

Watanabe, Fumimaro (1983): *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Werba, Chlodwig H. (1997): *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Wien: Verlag der ÖAW.

Willemsen, Charles; Dessein, Bart; Cox, Collett (1998): *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden: Brill. (HdO, Abt. Indien, 11.)

Wilson, Edward O. (1998): *Consilience. The unity of knowledge*. New York: Alfred A. Knopf.

Witzel, Michael (1987): "The case of the shattered head." *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14, p. 363-415.

Wolpert, Lewis (1992): *The Unnatural Nature of Science*. London - Boston: Faber and Faber.

Wulff, Karl (1998): *Gibt es einen naturwissenschaftlichen Universalismus? Ein Kulturvergleich zwischen China, Europa und dem Islam*. Cuxhaven & Dartford: Traude Junghans. (Hochschulschriften Philosophie, 40.)