

D'Sa, Francis X.: *Śabdaprāmāṇyam in Śabara and Kumārila*. Towards a Study of the Mīmāṃsā Experience of Language. [Publications of the De Nobili Research Library, vol. VII]. Vienna: Institut für Indologie der Universität Wien/Sammlung De Nobili, 1980. 218 p. AS 320,—.

Dans ce livre, le Père D'Sa nous présente, sans doute pour la première fois en parallèle, quelques notions centrales dans les doctrines théologiques et linguistiques des 2 plus fameux auteurs mīmāṃsistes. Dans une première partie, il expose les vues de Śabara (Ś., 200 ap. J.-C.?), le premier commentateur des Mīmāṃsā-sūtra de Jaimini (250 av. J.-C.?): dans la seconde, celles de l'exégète de Ś., Kumārila (K., 620–680 ap. J.-C.?).

La Mīmāṃsā est bâtie sur une croyance inébranlable: la validité de la Parole (du Veda), *śabdaprāmāṇyam*. Certes ce mot sanskrit, qui intervient dans le titre et, çà et là, dans les pages du livre, semble être une création du Père D'Sa. Mais même s'il ne fait pas partie comme tel du vocabulaire de Ś. et K., il peut exprimer leur constant souci: l'autorité de l'Écriture qu' ils entendent fonder rationnellement. Au demeurant, tant *śabda* que (*a*)*pramāṇa*/*(a)**prāmāṇya* sont des vocables dont ils usent sans arrêt.

Au ch. 1, l'auteur tente de dépoussiérer quelque peu certains des mots-clés du système, en les considérant non plus comme des notions sclérosées, mais comme les reposoirs d'une expérience de salut (p. 20). Ainsi au mot *prīti* « joie », dont il examine les occurrences dans le Śābara-bhāṣya (Śbh.), D'Sa voudrait donner comme traduction « ultimate Significance ». Cette tentative d'ordre théologique ne trouvera toutefois plus guère d'écho dans les pages suivantes (cf. pourtant pp. 141, 177).

Le ch. 2 est une table des matières contenues dans les premières pages du Śbh. aussi nommées Tarkapāda. D'Sa les répartit entre les deux protagonistes du débat: Ś. d'une part et celui qu'il cite en se démarquant de lui, le Vṛttikāra ou « Glossateur », personnalité mystérieuse dans la mesure où elle ne nous est connue que par les références qu'y fait Ś. Il faut bien reconnaître que D'Sa ne fait rien pour éclairer le lecteur sur sa situation. C'est au fil des pages, par bribes et morceaux, que nous devinons quel rôle il joue dans l'œuvre de Ś. C'était pourtant ici ou jamais qu'il fallait un exposé succinct sur les sources de Ś. dans le style de ceux esquissés par KANE, *History of Dharmasāstra* V/1152 sv. ou de GARGE, Citations in Śabara-bhāṣya.

Au ch. 3, nous entrons dans le vif du sujet. D'Sa cherche à dégager la teneur des mots *dharmā*, *codanā*, *artha* et *anartha* grâce à une discussion serrée de I 1, 1 *sūtra* 1 *codanālakṣaṇo 'rtho dharmah*. Nous apprenons que *codanā* connote toute parole védique (*vedavacanam*, p. 47), que *lakṣaṇa* équivaut à *nimitta* et que *artha* peut se rendre par « Significance ». En somme le *dharmā* est « le Sens (avec s majuscule) convoyé par toute parole védique » (p. 50). Et D'Sa clôture le chapitre sur une note « chrétienne » : « le royaume du Dharma n'est pas de ce monde » (p. 52).

Au ch. 4, c'est le mot *codanā* qui retient l'attention. Pourquoi la « Parole védique » est-elle infaillible? D'où lui vient cette autorité (*prāmāṇyam*) que ne possède pas la parole profane, humaine (*laukikavacanam* [p. 60])? C'est qu'elle est indépendante (*anapekṣa*) de tout locuteur (p. 63). Elle trouve son autorité en elle-même (*svataḥprāmāṇyam* [p. 60], *svayam-pratyayaḥ* [p. 63]).

En I 1, 1 *sūtra* 5, le Vṛttikāra (V.) apparaît, mais, faute d'un cadre historique suffisamment étoffé, il faut tout un temps au lecteur pour situer à sa place cette nouvelle figure. Selon D'Sa, le V., tout en précédant Ś. dans le temps, professe des idées épistémologiques en avance sur lui (p. 71). En d'autres mots, Ś., quoique plus tardif, représente une réaction conservatrice, un retour au passé (pp. 72–75). De la personnalité différente de chacun des 2 hommes, nous avons au moins un indice tiré du vocabulaire. Pour qualifier la relation qui unit le mot (*śabda*) à son sens (*artha*), Ś. use de l'adjectif *autpattika* « inné », le V. de *apauruṣeya* « non produit par l'homme » (p. 71). En outre, Ś. se demande ce qu'est le *dharmā*; le V., quelle preuve il y a pour le valider.

Le ch. 5 apporte quelques informations supplémentaires à propos de la théorie du *śabda* chez Ś. Théorie pleine de lacunes, comme le remarque D'Sa p. 78. A côté d'une vague allusion à une doctrine du *sphoṭa* (réalité mentale intermédiaire entre l'Absolu-Parole et le *śabda* fait de phonèmes) soutenue par un certain Upavarṣa, mais rejetée par Ś. (pp. 78 sv., 99), celui-ci s'intéresse surtout aux preuves de l'éternité du *śabda*, entre autres celle qui voit en lui une manifestation de l'*ākṛti* ou « forme générique », laquelle dépasse les limites de l'existence individuelle. D'où la discussion au ch. 6 de ce mot, de son antonyme *vyakti* « forme individuelle », de *jāti* « classe » et de *dravya* « chose ». Le problème se pose en effet de savoir si le *śabda* connote l'objet individuel ou l'espèce. Les deux, semble-t-il, conclut Ś. au terme d'une discussion détaillée (I 3, 9 *sūtra* 30–33). Et D'Sa d'opiner dans le même sens p. 89.

Au delà du *śabda*, cellule fondamentale du langage sacré ou profane, c'est à la phrase (*vākya*), telle qu'elle est conçue par Ś., qu'est consacré le ch. 7. Seule la phrase impérative a de l'importance, car c'est elle qui manifeste le mieux la *bhāvanā* ou « force actualisatrice » qui fait passer des mots aux actes. Parmi les premiers, les *bhāvārtha* ou « noms d'action », c'est-à-dire les verbes, ont priorité puisqu'ils donnent à la phrase son unité (p. 102). Au sein de celle-ci, les mots cessent de renvoyer au général, ils se particularisent (pp. 99–100).

Comme tout ceci repose sur les locuteurs humains sujets à l'erreur, il faut, si l'on veut garder au Veda sa valeur normative, le mettre à l'abri de ces processus. D'où son *apauruṣeyatva*, son « origine non humaine », qui est évoquée au ch. 8, le dernier de la première partie. L'*apauruṣeyatva* est prouvée par le seul fait qu'il est impossible d'assigner un début à la nécessaire tradition orale du Veda (p. 108).

Les thèmes de la première partie ont été choisis en fonction de la deuxième, qui nous les montre développés par K. Ils forment du reste l'épine dorsale du système telle qu'elle est dégagée par les commentateurs modernes, bien mieux, au demeurant, que par les textes eux-mêmes. C'est que ceux-ci restent déroutants, voire exaspérants (« exasperating » [p. 201]) pour le lecteur contemporain, qui attend constamment une clarification ou une information qui ne vient pas, alors qu'il n'a que faire de détails oiseux fournis en abondance.

La deuxième partie, donc, examine toute une série de passages du Śloka-vārttika (ŚV) de K. Bien qu'il s'agisse d'une œuvre assez hermétique, D'Sa y semble à l'aise, plus même que dans le Śbh. Chez K., il faut chercher en deçà du śabda la cellule fondamentale du langage. C'est le varṇa, à propos duquel K. donne libre cours à son goût pour les subtilités intellectuelles. D'Sa pose en principe (p. 117) que K. ne se contredit pas. Il n'est pas impossible toutefois qu'il se soit perdu dans ses propres jeux de miroir.

Au point de départ, il y a, semble-t-il, le Śabda, le « Son » comme entité absolue et immuable, sorte de divinité dans ce système athée. Puis viennent ces varṇa, atomes phoniques immuables (p. 133) qui présentent le Śabda sous forme différenciée avec l'aide d'agents producteurs, les dhvani ou nāda (les 2 termes semblent synonymes), dotés des caractères propres aux simples syllabes (longueur, hauteur etc.). Les varṇa se groupent en séquences immuables, divisibles (p. 167), persistant d'un endroit à l'autre, d'un individu à l'autre, et toujours liées à une signification (p. 139). Ce sont les pada ou « mots ». Mais ceux-ci n'ont aucun double mental qui s'apparenterait au sphoṭa (p. 168).

Si le ch. 10 analysait les sections śabdānitya et sphoṭavāda du ŚV, le onzième s'intéresse aux sambandhākṣepavāda et -parihāra de la même œuvre. K. tient pour acquis que la connexion du mot et du sens est éternelle comme le processus de transmission verbale par lequel elle est apprise (p. 147).

Dans l'ākṛtivāda, K. nous donne son point de vue sur l'ākṛti, notion aussi fondamentale que délicate à préciser. D'Sa et BIARDEAU (dans son remarquable ouvrage Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le Brahmanisme classique, Paris-La Haye 1974, où elle commente en bonne partie les mêmes passages que D'Sa) s'y sont essayé. Alors que le premier cherche à différencier ākṛti de jāti (p. 152) chez K., la seconde pense (p. 33) que les 2 mots sont synonymes entre eux et avec sāmānya. Quoi qu'il en soit, l'ākṛti est une sorte de « concept » qui ne vaut que pour des entités concrètes comme la vache. Aucune notion abstraite, comme la blancheur, n'a d'ākṛti, a fortiori pas l'idée d'être (p. 157). Voilà qui rend problématique toute comparaison avec le thomisme par ex., auquel le Père D'Sa renvoie sans doute p. 195, quand il relève l'absence de la notion d'analogie chez K. Cette mention fugitive aurait mérité d'être creusée un peu davantage. L'ākṛti se forge à partir d'une similitude (sādrśyam, p. 160). Elle n'existe pas hors des individus particuliers où elle s'incarne, et ceux-ci sans elle ne peuvent être connus. Voilà pourquoi on ne peut poser de différence absolue entre universel et particulier (p. 155).

Le ch. 13 est le pendant du 7. Ils traitent de la doctrine de la phrase et de la bhāvanā (cf. ci-dessus). L'occasion était belle de renvoyer de K. à Ś. et vice-versa. Mais il n'y a presque aucune référence croisée ni ici ni ailleurs dans le livre; et ceci diminue son utilité comme instrument de travail (malgré des index bien faits). Ainsi ce qui est dit p. 170 peut être comparé à ce qu'on trouve p. 100, mais ce n'est pas signalé. P. 166, il est dit: « In an earlier chapter we saw . . . » sans plus.

Au ch. 14 sont examinés les termes prāmānya et a°, la validité idéale étant pour la connaissance l'impossibilité d'être contredite ou falsifiée (pp. 183-86), et l'absence de défaut dans sa cause. Tout ceci est illustré d'extraits du ŚV, codanāsūtra, et de la Bṛhattīkā, ouvrage de K. qui ne nous est connu que par les citations qu'en fait Śāntarakṣita (± 750 ap. J.-C.) dans son Tattvasaṃgraha. Or les informations fournies par D'Sa à ce propos se réduisent à 2 brèves notes 184/12 et 192/2. Le lecteur reste sur sa faim et a de plus l'impression que le Tattvasaṃgraha est une œuvre de K.

Tout concourt chez K. à établir l'inaffabilité du Veda. Or l'inaptitude de la parole à transmettre une connaissance découle des défauts du locuteur humain, p. 188. Si donc celui-ci est éliminé, ladite validité est rétablie. Il y a donc intérêt à supprimer pour le Veda tout créateur non seulement humain mais

même surhumain et omniscient. Du reste, il est impossible pour des gens qui ne sont pas omniscients de postuler un être qui l'est, p. 195. Et la preuve éclatante que le ch. 15 apporte de l'éternité du Veda est tout simplement qu'il n'y a aucun souvenir de son auteur, p. 197. Et encore une fois, un renvoi au ch. 8 aurait montré que K. reprenait sur ce point son maître Ś.

Il reste à signaler quelques cas où texte et traduction ne coïncident pas: 21/8 (*na śāstreṇa* n'est pas traduit), 47/20, 68/33, 88/30 (le texte correspondant à la traduction se trouve en 146/20), 96/46, 98/1, 127/72, 142/2, 154/11, 198/36. 137/103 répète inutilement un texte déjà cité p. 128/73; 153/7 est inutile puisque cité p. 155. En 95/43 *yathā cakṣur draṣṭṛ na bāhyena prakāśena vinā prakāśayatī adraṣṭṛ na bhavati* sont traduits « De même, ce n'est pas parce que il n'éclaire pas sans lumière extérieure que l'œil, qui est agent de vision, n'est pas considéré comme tel » mieux que par « Just as the seeing eye does not become unseeing merely because there is no external light that makes things visible ». En 100/6 *saṃnihitaika-*° devrait être corrigé en *saṃnihitenaika-*°; en 117/7 *śrotragraṇaḥ* en *śrotragrahaṇāḥ*; 150/27 4e ligne *satī* en *sati* (*vyabhicārān* ayant été oublié dans la traduction). En 128/73 dernière ligne, *arthabhedāvabodhinaḥ* n'a pas à être scindé en *bhedāv abodhinaḥ*. P. 178/37, il n'est pas sûr que *somena yajeta svargakāmaḥ* soit un *utpattividhi*. Ce peut être un *adhikāraavidhi* avec une partie *vidhi*: l'optatif qui énonce un acte à faire, et une partie *uddeśa*: *svargakāma* qui énonce le « déjà-là », ce désir du ciel qu'on prendrait facilement, à l'exemple de T. Vetter, pour une condition (« Bedingung »). Enfin 180/1 première ligne reproduit l'édition Dvārikadāsa du ŚV: *nāpi saṃvādāṃ ṛcchati*, mais D'Sa pp. 181 et 83 commente *na viṣaṃvādāṃ ṛcchati* « Il ne se trouve pas contredit . . . ». *viṣaṃvādāṃ* est préférable; c'est un mot connu de K., cf. par ex. *Tantravārttika* ad III 1, 7 *sūtra* 13 (= *Mīmāṃsākośa* III 1680a 1).

En conclusion, nous dirons que l'ouvrage du Père D'Sa est celui d'un pionnier. Lui-même en est conscient et nous fait part de ses appréhensions dans la préface. Il a mis tout son capital de clarté intellectuelle et toute sa formation thomiste de membre de la Compagnie de Jésus au service d'une œuvre bien difficile: faire comprendre au lecteur occidental moderne les subtilités scholastiques des porte-paroles de la *Mīmāṃsā*: Śābara et Kumārila.

D'Sa a une perception très juste du sens des textes et des caractéristiques d'un penseur. Bien qu'il sache situer les problèmes par des états de la question (ex. p. 137) ou des conclusions claires, il pêche encore par manque d'esprit de synthèse et laisse trop souvent son lecteur démuné de cadres. On ne perçoit pas assez à quels résultats définitifs il parvient. Par contre il a le sens de la formule percutante. Ainsi p. 106: « « Teach yourself Veda-recitation » would be an impossibility in the Vedic tradition ». Cf. encore pp. 141, 190, 203.

On peut donc dire qu'avec le gros ouvrage de Mlle BIARDEAU cité plus haut, celui du Père D'Sa représente un progrès considérable par rapport par ex. à ceux de G. JHĀ, qui tourne autour des problèmes plutôt que d'y plonger (par ex. *The Prābhākara School of Pūrva-Mīmāṃsā*). D'Sa éclaire pour la première fois tout un aspect du système *mīmāṃsīste*. Souhaitons qu'il ne s'arrête pas en si bon chemin.

J. M. Verpoorten