

L'intérêt épistémologique de la doctrine jaïna de l'*anekāntavāda* en vue du dialogue interreligieux

Rémi CHÉNO, o.p.

Institut dominicain d'études orientales (Le Caire)

Dans son petit livre déjà ancien, *The Diversity of Religions*¹, J.A. DiNoia estimait possible de parler d'un rôle providentiel, plutôt que salvifique², des autres religions dans le sens où elles peuvent avoir été voulues par Dieu dans son projet pour l'humanité. Il précisait que ce rôle providentiel pouvait *include the function of teaching some truths to the Christian community*. Et il continuait: «It [*i.e.* a christian theology of religions] permits the recognition of the possible truth and rectitude that might be enshrined in the doctrines of other religious communities, whose existence and purposes are, after all, in some sense said to be divinely willed» (p. 92). Les autres religions que la mienne peuvent donc avoir elles-mêmes une part de vérité qui échappe à la mienne. Elles peuvent dire le vrai elles aussi. Pourtant, la vérité du christianisme et la vérité de l'islam, par exemple, apparaîtront rapidement contradictoires: Jésus est-il mort en croix? Muḥammad est-il un prophète? Le Coran est-il parole de Dieu? Les questions ne manquent pas qui appelleront des réponses non seulement différentes mais le plus souvent contradictoires entre ces deux religions. Pourtant, le corps de doctrine de chaque religion se veut cohérent, logiquement et systématiquement³. Chacun peut avoir raison, à sa manière, et dire le vrai (ou *du* vrai), et pourtant, prises ensemble, leurs affirmations semblent incompatibles.

Souvent, on cite ici l'apologue des aveugles et de l'éléphant: des aveugles touchent un même éléphant, chacun ayant accès à un membre différent, et ils se racontent ensuite ce qu'ils ont compris de l'éléphant. Leurs descriptions sont incompatibles, entre celui qui a touché l'oreille et y a reconnu comme un grand tapis, celui qui a touché la trompe et y a reconnu un long tuyau, etc. Cet apologue, dont l'origine précise reste

1. J.A. DiNoia, *The Diversity of Religions*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1992.

2. Le vocabulaire du salut appartient au corps de doctrine du christianisme. Attribuer un rôle salvifique aux autres religions les contraindrait à être comprises à partir du vocabulaire chrétien, et la violence de cette contrainte, même inconsciente, constitue sans doute le reproche principal qu'on puisse adresser aux théologies des religions de type inclusiviste.

3. C'est le mot anglais *consistent* (ou *logically consistent*).

obscur⁴ mais qui vient de l'Inde, a été régulièrement invoqué dans la philosophie du jainisme pour illustrer sa doctrine de réconciliation des points de vue opposés, l'*anekāntavāda*. En parallèle à l'apologue des aveugles et de l'éléphant, on pourrait citer également la célèbre parabole de l'anneau reprise par G.E. Lessing dans *Nathan le sage*⁵, qui constitue un fervent plaidoyer en faveur de la tolérance religieuse. Les deux paraboles s'interrogent sur la possibilité d'une multiplicité de la vérité⁶: comment penser deux discours religieux contradictoires entre eux comme également vrais, chacun pour sa part? Nous nous proposons d'examiner dans la suite de cet article la réponse qu'apporte la doctrine jaina de l'*anekāntavāda*.

Cette doctrine a souvent été soupçonnée de manquement aux principes fondamentaux de la logique classique telle que nous la pratiquons en Occident. Il nous faudra prouver au contraire sa forte logique interne⁷. Nous pourrons alors examiner comment le jainisme relit l'apologue des aveugles et de l'éléphant, et comparer son interprétation à celles des grands maîtres soufis qui l'ont également utilisée.

LA PLACE DE LA DOCTRINE DE L'*ANEKĀNTAVĀDA* DANS LE SYSTÈME JAÏNA

«The Jainas claim that we can continue to reason in spite of the presence of inconsistencies, and indeed construct a many-valued logical system tailored to the purpose»⁸. Devant un ensemble d'affirmations contraires, mais ayant chacune sa cohérence et sa validité dans un sous-ensemble non contradictoire, ils ont voulu élaborer des règles de connaissance qui s'interdisent

4. Le récit est certainement très ancien et se retrouve par exemple déjà, sous une forme légèrement différente de sa version jaina, dans le sutra 6, 4 intitulé *Paṭhama nānātithiya suttam* en pāli, dans l'*Udāna*, le troisième livre du *Khuddaka Nikāya*, l'une des cinq collections de la *Suttapiṭaka* (bouddhisme theravāda). Ce sutra semble faire partie des textes les plus anciens du bouddhisme.

5. G.E. LESSING, *Nathan der Weise*, 1779. Le marchand juif Nathan raconte à Saladin la parabole de l'anneau (ou des trois anneaux) à la scène VII de l'acte III. Selon cette parabole, les trois religions monothéistes sont comme des anneaux dont l'un seulement pourrait être l'authentique anneau qui vient du Père, ou même aucun. Dieu aime également les trois religions qui pourtant se combattent au nom de la vérité que chacune prétend détenir seule. La parabole conclut en les invitant plutôt à imiter l'amour du Père et à se préoccuper du bien de leurs propres enfants au lieu de s'enfermer dans ces querelles.

6. C'est bien le problème de Saladin quand il déclare à Nathan, à la scène V: «De ces trois religions, une seule pourtant peut être la vraie. [Von diesen drei Religionen kann doch eine nur die wahre sein.]».

7. C'est également l'entreprise de G. PRIEST, *Jaina Logic: A Contemporary Perspective*, dans *History and Philosophy of Logic* 29 (août 2008) 263-278, qui écrit: «We shall also see how the Jaina ideas can be made perfectly rigorous with the techniques of modern logic» (p. 263).

8. J. GANERI, *Indian Logic*, dans D.M. GABBAY – J. WOODS (éds), *Handbook of the History of Logic*. Volume 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Amsterdam, Elsevier, 2004, 309-396, p. 355.

de repousser ce qui est logiquement défendu. Autrement dit, ils veulent penser la juxtaposition de sous-ensembles cohérents chacun pour soi, mais contradictoires entre eux, sans céder ni au «dogmatisme» qui repousserait tel sous-ensemble pour tel autre tout aussi défendable logiquement⁹, ni au scepticisme qui repousserait tout sous-ensemble qui entrerait en contradiction logique avec un autre¹⁰. Au premier abord, en acceptant la validité de tout sous-ensemble cohérent d'affirmations, quitte à affronter leurs contradictions mutuelles, les Jaina-s semblent donc défendre une position de type pluraliste¹¹.

Pour comprendre le système logique du jainisme, il serait nécessaire de connaître en détail son modèle ontologique. En effet, Jayandra Soni a bien montré comment l'ontologie et l'épistémologie se répondent dans le système philosophique du jainisme et quelle contribution elles ont apportée à l'ensemble de la philosophie indienne, en particulier avec leur recherche et leur classification des instruments de connaissance (*jñāna*) ainsi qu'avec l'évaluation de leurs validités respectives¹². Selon Soni, ce qui peut caractériser le jainisme sur cette question, c'est sa distinction entre deux grandes catégories de *pramāṇa*, un mot dont la racine √MĀ¹³ signifie «mesurer» et qui dénote la connaissance validée, non erronée¹⁴. Ces deux grandes catégories distinguées dans l'épistémologie jaina sont la connaissance directe (*pratyakṣa* ou *aparokṣa*) et la connaissance indirecte (*parokṣa*). Cette distinction directe/indirecte (*pratyakṣa/parokṣa*) est à mettre en parallèle dans

9. Le dogmatisme tel que nous le mentionnons ici ne consiste pas à trancher entre du vrai et du faux mais entre deux affirmations aussi vraies l'une que l'autre, et dont on préfère l'une pour des raisons historiques, culturelles ou sociologiques, mais en tout cas pas pour des raisons logiques.

10. Le scepticisme rejette ce dont on peut prouver aussi bien le vrai que le faux, éventuellement en prouvant le vrai de la proposition contradictoire et il ne reçoit comme vrai que ce qui est non seulement prouvé, mais qui n'est contredit par rien d'autre de vrai. Il met ainsi en œuvre le principe logique du tiers-exclu, qui veut que pour toute proposition *p*, soit *p*, soit sa négation (notée $\neg p$) est vraie, ce qu'on note: $p \vee \neg p$.

11. Le pluralisme accepte donc tout système qui présente une cohérence logique interne, même s'il entre en contradiction avec un autre sous-système. Il semble ainsi s'opposer au deuxième grand principe de la logique, le principe de non contradiction: $\neg (p \wedge \neg p)$, c'est-à-dire que *p* ne peut être à la fois vraie et fausse.

12. J. SONI, *Basic Jaina Epistemology*, dans *Philosophy East and West* 50 (juillet 2000) 367-377. Pour connaître les termes techniques des différentes doctrines du jainisme, voir J.A. GRIMES, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*, New York, State University of New York Press, New and rev. ed., 1996, dont les tableaux à la fin de l'ouvrage (à partir de la p. 367) sont particulièrement éclairants.

13. À proprement parler, il s'agit du *dhātu*, l'élément verbal rudimentaire dont sont dérivés les mots dans la grammaire du sanskrit. Selon l'usage, on le note précédé du signe √. Voir C. WILKNER, *A Practical Sanskrit Introductory*, ressource accessible en ligne: <ftp://ftp.nac.ac.za/wilkner/sktintro.ps600-jan02>.

14. On distinguera le *jñāna*, qui est la connaissance en tant que sagesse, en tant que compréhension, dont le *dhātu* est √JÑĀ (= savoir, connaître), du *pramāṇa*, qui renvoie également aux moyens d'une connaissance valide et aux règles d'une bonne logique, dont le *dhātu* est √MĀ (= mesurer) avec le préfixe *pra-* (= devant, en avant).

l'ontologie jaina avec le partage du *dravya* (la substance, ce qui s'écoule) entre deux grandes catégories, la réalité vivante et consciente, *jīva* (*racine* √*jī*v = vivre), qui renvoie à l'âme (individuelle) omnisciente, et la réalité inerte et inconsciente, *aīva*, qui renvoie à la matière dont l'âme doit se libérer pour accéder à son omniscience¹⁵. De même que la réalité inerte est handicapante pour la réalité vivante, de même la connaissance indirecte ne jouit pas de l'omniscience impeccable de la connaissance directe. Elle peut être erronée et il faut donc s'appliquer soigneusement dans l'utilisation de ses ressources propres (*nyāya*), qu'on peut comprendre comme différentes méthodes de raisonnement¹⁶. Les choses sont simultanément de même nature que le *dravya*, la substance sans changement, et que les *dharma*-s, les figures constamment en changement de *guṇa* et *paryāya*. Il n'est donc possible d'identifier l'existence ni avec la permanence de l'être, identique en toute chose, ni avec les processus toujours nouveaux du changement: il faut pouvoir penser les choses aussi bien selon l'être que selon le changement, alors que chacun d'eux est contraire de l'autre.

SYĀDVĀDA ET NAYAVĀDA: LES DEUX DOCTRINES DE L'ANEKĀNTAVĀDA

La doctrine du *anekāntavāda* que nous voulons examiner dans ce qui suit va se donner pour tâche de penser ces caractéristiques apparemment exclusives de l'être et du changement, dans un effort de réconciliation de l'affirmation centrale de l'*advaita*¹⁷, selon laquelle le *brahman* sans changement est seul ultimement et absolument réel, avec l'affirmation bouddhiste, selon laquelle c'est le changement qui est seul réel.

Sans prétendre ni même pouvoir rendre compte de ce vaste ensemble philosophique, nous voulons simplement présenter ici cette doctrine du *anekāntavāda*, c'est-à-dire de la multiplicité de la vérité, qui s'appuie sur les deux doctrines du *syādvāda* (les sept types d'affirmation modale selon le *syāt*) et du *nayavāda* (les différents points de vue, ou *naya*). Nous ne sommes pas spécialiste de ces doctrines que nous découvrons à travers les différents auteurs que nous citons ici et dont nous sommes entièrement redevable. Ces derniers, et tous les autres véritables spécialistes de la doctrine jaina, voudront bien excuser les erreurs éventuelles de notre rapide présentation.

15. Les *Jina*-s, ou vainqueurs (des passions), sont des êtres omniscients, illuminés par une discipline ascétique stricte, qu'on appelle aussi *Tīrthaṅkara*-s, c'est-à-dire passeurs de gué, parce qu'ils font le pont entre les berges mondaines et les berges non mondaines de la vie. La tradition jaina en vénère vingt-quatre, dont les deux derniers sont des personnages historiques: Pārśva (vers 877-777 av. J.-C.) et, 250 ans plus tard, Mahāvīra (599-527 av. J.-C.), qui fut le contemporain du Bouddha.

16. On en énumère habituellement cinq principales: *smṛti* (mémoire), *pratyabhijñā* (reconnaissance, rappel), *tarka* (raisonnement, argumentation hypothétique), *anumāna* (inférence, syllogisme) et *āgama* (écritures, les vingt-huit sources de la tradition).

17. Étymologiquement, ce mot signifie «non-dualisme».

Le *syādvāda* constitue ici une logique de la prédication (toute affirmation sur le réel est toujours qualifiée d'un *mode* de prédication) tandis que le *nayavāda* formalise une épistémologie (la vérité est relative à la perspective prise pour sa connaissance). Cette doctrine ne dit rien des moyens de la connaissance indirecte dont on a parlé plus haut, mais elle constitue comme une «logique de l'énonciation» au service de ces moyens pour rendre possible une connaissance de la réalité. Il ne s'agit donc pas pour la doctrine du *anekāntavāda* de régler, par exemple, la façon de conduire correctement une inférence, mais, en amont, de préciser pour chaque «prédication» le statut de son énonciation. Cet *anekāntavāda* est devenu la marque de fabrique du jainisme, même si certains auteurs contestent que sa doctrine soit née en son sein¹⁸.

LES SOURCES DE LA DOCTRINE DE L'ANEKĀNTAVĀDA

Les sources de la doctrine de l'*anekāntavāda* sont nombreuses. Dans la première moitié du VIII^e siècle, le Digambara¹⁹ Samantabhadra²⁰ écrit un commentaire de l'ouvrage le plus fameux de Umāsvāti (ou Umāsvāmin, début du III^e siècle): le *Tattvārthādhigama-Sūtra*²¹. L'introduction de ce commentaire de Samantabhadra, un ensemble de cent quinze vers en sanskrit, est appelée *Āptamīmāṃsā*²² (ou *Devāgama Stotra*). Le philosophe (*ācārya*) y explique la doctrine du *syādvāda*. Un peu plus tard, toujours au VIII^e siècle, le grand logicien Bhaṭṭa Akalaṅka (ou Akalaṅkadeva) écrit à son tour un commentaire du *Tattvārthādhigama-Sūtra*, intitulé *Tattvārtharājavārttika*²³, et un commentaire du *Āptamīmāṃsā* de Samantabhadra, intitulé *Aṣṭaśaṭi*. Son œuvre compte également de nombreux autres travaux en logique. Ses

18. Voir sur ce point les remarques de J. BRONKHORST, *Anekāntavāda, the Central Philosophy of Ājīvikism?*, dans *International Journal of Jaina Studies* 9 (2013) 1-11.

19. Aux alentours du III^e siècle, le jainisme s'est divisé en deux «écoles»: Digambara (ceux qui s'habillent du ciel, c'est-à-dire qui sont nus) et Śvetāmbara (ceux qui s'habillent en blanc).

20. Pour se repérer dans les différents noms du jainisme, voir *Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit Literature*, éd. J.N. BATTACHARYA – N. SARKAR, Delhi, Global Vision, 2003. Citons encore M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*. Vol. II: *Buddhist Literature and Jaina Literature*, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 2^e éd. réimpr. 1977, qui offre une bonne introduction classique à la littérature jāina (p. 424-595).

21. Ce texte sanskrit, dont le titre signifie «Manuel pour comprendre la vraie nature des choses», fait partie du «Deuxième Canon» des Digambaras. Il est classé dans le groupe des textes philosophiques (*dravyānuyoga*), à côté du groupe des textes légendaires (*prathamānuyoga*), de celui des textes cosmologiques (*karaṇānuyoga*) et de celui des textes rituels (*caraṇānuyoga*). Il est considéré comme un excellent résumé de toute la dogmatique jāina. Il en existe de nombreux commentaires.

22. Ce titre signifie «théorie (ou réflexion) fiable».

23. Ce titre pourrait être traduit par «glose royale de la vérité». Il ne faut pas le confondre avec le commentaire de Vidyānandin (ou Vidyānanda Pātrakesarin) intitulé *Tattvārthaslokavārttika*, cité *infra*.

opinions seront combattues par Kumārila, le grand philosophe Mīmāṃsā de l'orthodoxie brahmanique, mais elles seront aussi défendues par Vidyānanda Pātrakesarin²⁴.

Le *Syādvādmañjarī* est un commentaire²⁵, composé par Malliṣeṇa en 1292, des vers (*Dvātrimśikas*) du *Anyayoga-vyavacchedikā* de Hemacandra²⁶ (ou Hemācārya). Il s'agit de trente-deux sections versifiées critiquant les positions philosophiques des autres écoles (Vaiśeṣika, Nyāya, Vedānta, Sāṃkhya, Bouddhisme et Cārvākā) en faveur de la doctrine jaina du *anekāntavāda*.

Tous ces écrits²⁷, *Āptamīmāṃsā*, *Tattvārtharājavārttika*, *Aṣṭaśatī* et *Syādvādmañjarī*, pour ne rappeler que les plus couramment cités, exposent la doctrine du *nayavāda*, qui est la doctrine des *naya-s*, c'est-à-dire des diverses tentatives d'appréhender une chose selon différents points de vue. L'appréhension de la réalité par l'homme est partielle et n'est valable que d'un point de vue particulier (*naya*). Le caractère pluriel de la réalité, toujours complexe, y répond: les choses sont toutes *anekānta*, c'est-à-dire non exclusives, elles se laissent percevoir et donc appréhender selon des angles différents. Bhaṭṭa Akalaṅka, dans son commentaire *Aṣṭaśatī*, définit le *naya* comme un «jugement particulier de la part d'un connaisseur» (*nayo jnātur abhiprāyah*). Elle marque la condition de la connaissance ordinaire, partielle, opposée à l'omniscience de la connaissance directe. Les *naya-s* vont servir alors de catégories pour les différents points de vue possibles sur une réalité. Reconnaître le caractère partiel de ma connaissance m'évite de devenir présomptueusement dogmatique et *ekānta*²⁸, c'est-à-dire exclusif

24. Au x^e siècle, le *Satyāsāsanaparīkṣā* de Vidyānandin réfute douze écoles adverses à partir de l'*anekāntavāda*. Sur l'histoire de ces réfutations, on peut se reporter à la thèse de J.W. BORGLAND, *Translation and Investigation of Vidyānandin's Satyāsāsanaparīkṣā*, Université d'Oslo, 2010, <<http://hdl.handle.net/10852/24240>>.

25. C'est le sens même de son nom: «Commentaire sur le *Syādvāda*», c'est-à-dire un commentaire de la doctrine de la postulation (qui renvoie à l'affirmation sous le mode du *syād*).

26. Il s'agit de l'une des deux hymnes à Mahāvīra écrites par Hemacandra, l'autre étant intitulée *Ayoga-vyavacchedikā*.

27. Pour connaître les éditions disponibles de ces sources, en sanskrit ou en traduction anglaise, on se référera à C.K. CHAPPLE, *Sources for the Study of Jaina Philosophy: A Bibliographic Essay*, dans *Philosophy East and West* 50 (juillet 2000) 408-411. On ne les reproduit pas ici.

28. Selon J.C. WRIGHT, dans sa recension de N.J. SHAH, *Jaina Theory of Multiple Facets of Reality and Truth (Anekāntavāda)*, Delhi, 2000, dans le *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63 (2000) 435-437, il faudrait se garder de dériver le mot *anekānta* à partir d'une décomposition en **an-ekānta* mais plutôt à partir d'une dérivation en *aneka-anta*, ce qui inviterait à le traduire par «le caractère complexe de la réalité» (*manifoldness of truth*, p. 435). Pourtant le mot *ekānta* nous paraît sous-jacent ici, que le jainisme énumère traditionnellement parmi les cinq grands types d'erreurs du jugement: *ekānta* (affirmation absolue, singulière), *viparīta* (contradiction), *vinaya* (irrégularité), *saṃśaya* (doute) et *ajñāna* (ignorance). Ainsi, la dérivation en *anekānta* (négation de *ekānta*) nous paraît donner finalement un sens très proche de celui de la dérivation en *an-eka-anta* (*eka* = unique, *anta* = essence d'une chose, son extrémité, sa fin) que préfère Wright.

et univoque. Tel *naya* s'attachera davantage à la permanence et à l'identité en soi des choses (et se rapprochera ainsi de l'enseignement *advaita*), tel autre insistera au contraire sur le changement (et se rapprochera alors de l'enseignement bouddhiste du *pratītyasamutpāda*²⁹).

C'est dans le cadre de la présentation de la doctrine de l'*anekāntavāda* dans son ouvrage *Tattvārthaśloka-vārttika*³⁰ que Vidyānandin cite l'apologue que nous avons mentionné plus haut, et qu'on nomme en sanskrit *andhagajanyāya*, la parabole de l'éléphant et des aveugles, qui sera repris plusieurs siècles plus tard par Malliṣeṇa dans son *Syādvādmañjarī* et qui sera désormais souvent utilisé pédagogiquement comme illustration de cette doctrine. Dans la version qu'en donne le jaïnisme, l'apologue raconte comment six aveugles de naissance font la rencontre d'un éléphant dans leur village, chacun le découvrant par une partie différente de son corps (jambe, queue, trompe, ventre, oreille ou défense)³¹. Ils n'arrivent pas à se mettre d'accord pour décrire l'animal qu'ils ont touché, jusqu'à ce qu'une personne voyante leur explique que chacune de leur description est vraie, aussi incohérentes elles puissent être entre elles. Les six aveugles se retrouvent alors en paix, heureux d'avoir dit chacun pour sa part la réalité. Leurs affirmations relèvent de points de vue, ou *naya*-s, différents.

LA DOCTRINE DU NAYAVĀDA

Les philosophes jaïna-s ont défini sept *naya*-s, qui sont: (1) le point de vue indifférencié (*naigama naya*), (2) le point de vue général (*saṃgraha naya*), (3) le point de vue pratique (*vyavahāra naya*), (4) le point de vue clairement manifeste (*rjusūtra naya*), (5) le point de vue verbal (*śabda naya*), (6) le point de vue subtil (*samabhirūḍha naya*), et enfin (7) le point de vue circonstanciel (*evambhūta naya*). Les trois premiers, *naigama*, *saṃgraha* et *vyavahāra* s'intéressent à la chose elle-même tandis que les quatre derniers s'attachent aux changements³².

29. On aura reconnu la doctrine centrale du bouddhisme qui souligne que toute chose est impersonnelle (*anātman*) et en changement (*anitya*, sans permanence).

30. On peut traduire ce titre par «glose métrique de la vérité». Il s'agit d'un commentaire de plusieurs œuvres de Umāsvāti (*Āptaparīkṣā*, *Patraparīkṣā*, *Pramāṇanirṇaya* et *Pramāṇaparīkṣā*). Voir sur ce point: S. LUPAȘCU, *Anekāntavāda: La doctrine du non-absolutisme*, dans *Analele Universității „Dunărea de Jos” Galați*, Seria 19, Istorie, tome VII, 2008, 235-240.

31. On peut lire par exemple cet apologue, présenté pédagogiquement comme une «leçon pour les juniors», dans les pages d'un site sur le jaïnisme, à l'adresse suivante: <http://www.jainworld.com/jwrench/jainworld/education/juniors/junles19_enfr.htm> (consulté le 12 janvier 2014).

32. J.M. KOLLER, *Syādvāda as the Epistemological Key to the Jaina Middle Way Metaphysics of Anekāntavāda*, dans *Philosophy East and West* 50 (juillet 2000), présente chacun des sept *naya*-s de façon détaillée, p. 402-403. En suivant ses descriptions, on pourrait choisir d'autres qualifications plus explicites pour un esprit occidental. On comprendrait

Quiconque s'efforce de combiner plusieurs points de vue s'approche ainsi de la connaissance véritable du *pramāṇa* tandis que celui qui s'en tient à un seul doit confesser que sa connaissance est partielle parce qu'*ekānta*.

LA DOCTRINE DU SYĀDVĀDA

La réalité, complexe, peut donc être considérée de nombreux points de vue différents, et aucun ne doit être déclaré comme seul valable: c'est l'ossature de la doctrine du *syādvāda*, développée dans le *Āptamīmāṃsā*. À chaque affirmation sur la réalité, complexe de nature, on ajoutera donc le mot *syād* qui soulignera son aspect parcellaire. Ce mot est une dérivation du verbe être (racine √AS), à la troisième personne du singulier de l'optatif. Il ne signifie pas un doute sur l'affirmation qui suit («cela *pourrait* être vrai»), ni une simple probabilité, mais il la présente comme une option possible pour parler vrai, sans aucun doute³³. Le mot ne qualifie donc pas le contenu de vérité mais la possibilité de son énonciation. Le *syādvāda* explique comment il est possible d'affirmer quelque chose sur une réalité qui ne peut être saisie que par la combinaison de plusieurs *naya*-s.

On peut ainsi énoncer sept affirmations (leur ensemble est dénommé *saptabhaṅgī*³⁴) à propos de toute réalité: (1) par certains côtés, c'est (*syād-asti*) et (2) par certains côtés, ce n'est pas (*syād-nāsti*) et (3) par certains côtés, c'est et ce n'est pas (*syād-asti-nāsti*), (4) par certains côtés, c'est indescriptible (*syād-avaktavyam*), (5) par certains côtés, c'est et c'est indescriptible (*syād-asti-avaktavyam*), (6) par certains côtés, ce n'est pas et c'est indescriptible (*syād-nāsti avaktavyam*), et, enfin, (7) par certains côtés, c'est et ce n'est pas, et c'est indescriptible (*syād-asti-nāsti avaktavyam*)³⁵.

alors le *naigama naya* comme le point de vue substantiel qui ne s'arrête pas aux caractéristiques accidentelles, le *saṃgraha naya* comme le point de vue de classe ou catégoriel, le *vyavahāra naya* comme point de vue particulier qui s'intéresse aux caractéristiques accidentelles, le *ṛjusūtra naya* comme le point de vue instantané *hic et nunc*, le *śabda naya* comme le point de vue de la fonction linguistique, le *samabhirūḍha naya* comme le point de vue de la dénotation et le *evambhūta naya* comme le point de vue pragmatique. Mais ces tentatives d'interprétation restent approximatives.

33. En sanskrit, le mot traduit habituellement notre «peut-être», et permet de ne dire «ni oui, ni non». Le mot sert à transformer une affirmation catégorique en une affirmation conditionnelle. Mais le jaïnisme l'utilise d'une façon différente et le détourne de son sens courant. Dans le *Āptamīmāṃsā*, au vers 104, Samantabhadra explique que ce mot *syāt* est équivalent à *kadācit* (à certain moment) ou à *kathācit* (d'une certaine façon). Mais ces mots peuvent aussi signifier plus généralement «dans certaines conditions».

34. Dans son article *Saptabhaṅgī: The Jaina Theory of Sevenfold Predication. A Logical Analysis*, dans *Philosophy East and West* 50 (juillet 2000) 385-399, P. JAIN cherche à montrer la consistance logique et la dimension systématique de ces sept affirmations, par-delà l'apparente auto-contradiction qu'elles présentent.

35. *Syādvādmañjarī*, section 23, p. 143, l. 104-112 (éd. Ānanda-śaṅkara Bāpubhāi Dhruva, Bombay Sanskrit and Prakrit Series 83, Bombay, The Department of Public Instruction, 1993).

La première affirmation, par exemple, consiste donc à dire que «il existe un point de vue selon lequel cela est, vraiment», et ainsi de suite pour les six autres. Chacune de ces sept affirmations est une façon correcte de parler de la réalité. Le jainisme semble ici violer le principe occidental de non-contradiction (on ne peut affirmer une chose et son contraire) mais aussi le principe du tiers-exclu (soit une chose est, soit elle n'est pas, sans troisième terme possible). Pourtant, et c'est tout l'intérêt de la doctrine présentée ici, les Jaina-s entendent bien respecter chacun de ces deux principes³⁶. Et c'est ce qu'il va nous falloir montrer.

Formellement, ces vers n'énoncent pas les sept affirmations sur un objet particulier, mais sur la réalité en général: *Syād asti eva sarvam iti* («par certains côtés, tout existe»), etc. Cependant, on s'accorde en général pour dire qu'implicitement ils peuvent s'appliquer aussi à un objet particulier. La tradition a ainsi retenu l'exemple du «pot» qui (1) existe, (2) n'existe pas, (3) existe et n'existe pas, etc. On peut même étendre ses affirmations à d'autres prédicats que celui de l'existence. Pour le jainisme, aucune affirmation philosophique ne peut être énoncée seule dans l'absolu mais elle doit être déclinée selon ces sept affirmations afin d'éviter le dogmatisme exclusif (*ekānta*). Ce système logique à sept membres n'est évidemment pas sans analogie avec le système bouddhiste du *catuṣkoṭi*, qui cependant n'en compte que quatre, puisqu'il ne connaît pas le prédicat de l'*avaktavya*³⁷.

Pour tout objet donné *o*, quel que soit le prédicat *P* qu'on veut affirmer, on peut formaliser ces sept affirmations ainsi³⁸:

36. Voir par exemple la citation du *Nyāyakuśumanjali* III, 8 de Udāyana par KOLLER, *Syādvāda as the Epistemological Key* (n. 32), p. 401.

37. On peut exprimer les quatre affirmations bouddhistes ainsi: «*P* n'est pas *a*, et n'est pas non-*a*, et n'est pas à la fois *a* et non-*a*, et n'est pas à la fois ni *a* ni non-*a*». Mais il n'est pas facile d'en retenir une formulation définitive. En tout cas, cela correspond à l'insistance bouddhiste sur le changement qui seul rend compte de la vérité des choses. Sur ce «tétralemme» (*catuṣkoṭi*), on peut se référer à sa présentation, déjà datée, par P.T. RAJU, *The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy*, dans *The Review of Metaphysics* 7 (juin 1954) 694-713. Une critique des différentes interprétations du tétralemme et une nouvelle proposition sont données par R.D. GUNARATNE, *The Logical Form of Catuṣkoṭi: A New Solution*, dans *Philosophy East and West* 30 (avril 1980) 211-239. Plus récemment, A. RIGOPOULOS, *The Avyākātāni and the Catuṣkoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka*, 2, dans *Philosophy East and West* 43 (décembre 1993) 115-140, présente une critique très fouillée de l'histoire de son interprétation occidentale. Enfin, sur son rapprochement avec le *saptabhaṅgī* du jainisme, on peut lire l'article déjà ancien d'A.J. BAHM, *Does Seven-fold Predication Equal Four-Cornered Negation Reversed?*, dans *Philosophy East and West* 7 (octobre 1957 – janvier 1958) 127-130, qui nous semble aller trop vite en besogne pour les mettre en parallèle. La formulation bouddhiste répugne en fait à affirmer quelque chose de façon stable et fixe puisqu'elle ne tient pour réel que le changement, tandis que le jainisme cherche à épuisier la complexité de la réalité par la juxtaposition de nombreuses affirmations à son sujet.

38. Par exemple, si *o* est un pot, *P* peut être le prédicat disant que l'objet est en terre. *P* (*o*) est l'affirmation que ce pot est en terre, $\neg P$ (*o*) est sa négation (ce pot n'est pas en terre). Le symbole \wedge est le connecteur «et logique». Pour le prédicat d'*avaktavya*, on a gardé le mot en toute lettre. Enfin, on a écrit en indice de tous les prédicats le mot *syāt* pour

- $$\begin{aligned}
& P_{\text{syāt}}(o) && (1) \\
& \neg P_{\text{syāt}}(o) && (2) \\
& P_{\text{syāt}}(o) \wedge \neg P_{\text{syāt}}(o) && (3) \\
& \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) && (4) \\
& P_{\text{syāt}}(o) \wedge \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) && (5) \\
& \neg P_{\text{syāt}}(o) \wedge \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) && (6) \\
& P_{\text{syāt}}(o) \wedge \neg P_{\text{syāt}}(o) \wedge \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) && (7)
\end{aligned}$$

On remarque que les trois affirmations (1), (2) et (4) sont simples tandis que les autres sont construites à partir d'elles. Le texte du *Syādvādmañjarī* le dit d'ailleurs explicitement³⁹. Une des difficultés de ce texte, c'est que le mot *avaktavya* n'est pas facile à traduire⁴⁰. Il se présente comme la négation de *vaktavya*, qui est un gérondif de la racine $\sqrt{\text{vac}}$, «parler». Il renvoie donc à «ce qu'il ne faut pas [chercher à] dire» ou à «ce qu'on ne peut pas [réussir à] dire». Le texte du *Syādvādmañjarī* l'explique ainsi: *Advaktavyatvam api vidhiniṣedhātmakam anyonyaṃ na virudhyate ...*, c'est-à-dire: «Et le caractère non exprimable, qui consiste en une affirmation et une négation, n'est pas mutuellement contradictoire». Cette citation permet de comprendre pourquoi on n'a pas les deux affirmations (4 *bis*) et (5 *bis*) auxquelles on pourrait s'attendre parce qu'elles seraient parallèles à (2) et (3) et qu'il pourrait sembler naturel d'ajouter aux sept précédentes:

- $$\begin{aligned}
& \neg \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) && (4 \text{ bis}) \\
& \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) \wedge \neg \text{Avaktavya}_{\text{syāt}}(o) && (5 \text{ bis})
\end{aligned}$$

Ces affirmations sont inutiles parce que, en quelque sorte, le prédicat *Avaktavya* contient déjà lui-même sa négation. Il contient sa négation («[il] consiste en une affirmation et une négation»), mais il n'est pas

signifier que ce prédicat est affirmé sur le mode du *syāt*. B.K. MATILAL, *Logic, Language, and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, p. 307-308, propose une notation originale des sept affirmations: +, -, ±, 0, +0, -0 et ±0. Cette notation met bien en évidence que l'«alphabet» {+, -, 0} suffit à construire les sept affirmations et qu'il n'y en a pas d'autres possibles. D'autres notations équivalentes existent, par exemple: *t, f, tf, u, tu, fu, tfu* (GANERI, *Indian Logic* [n. 8], p. 358).

39. *Syādvādmañjarī* (n. 35), p. 148, l. 10-15.

40. JAIN, *Saptabhaṅgī: The Jaina Theory of Sevenfold Predication* (n. 34), p. 386, le traduit en anglais par *unutterable* (inexprimable, indicible). R. SINARI, *A Pragmatist Critique of Jaina Relativism*, dans *Philosophy East and West* 19 (janvier 1969) 59-64, p. 61, le traduit par *indescribable* (indescriptible). KOLLER, *Syādvāda as the Epistemological Key* (n. 32), p. 405, le traduit par *inexpressible* (inexprimable). J.B.S. HALDANE, *The Syādvāda System of Predication*, dans *Sankhyā: The Indian Journal of Statistics* 18 (mai 1957) 195-200, p. 195, le traduit par *indeterminate* (indéterminé). J. GRIMES, dans son *Concise Dictionary of Indian Philosophy* (n. 12), p. 72, propose quatre termes: *unspeakable* (indicible), *inconceivable* (inconcevable), *indescribable* (indescriptible) et *inexpressible* (inexprimable). Enfin, dans son grand dictionnaire du sanskrit (*A Sanskrit-English Dictionary*, 1920, consultable en ligne <<http://monierwilliams.com/>> et <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>>>), MONIER-WILLIAMS indique: *not to be said, indescribable* (qui ne peut se dire, indescriptible).

identique à $P_{syāt}(o) \wedge \neg P_{syāt}(o)$, puisqu'alors (4) serait identique à (3). Il faut plutôt comprendre que l'affirmation (4): $Avaktavya_{syāt}(o)$ est identique à sa négation (4 bis): $\neg Avaktavya_{syāt}(o)$. On pourrait écrire, en notation symbolique:

$$\begin{array}{l} \text{mais} \\ Avaktavya \equiv \neg Avaktavya \\ Avaktavya \neq P \wedge \neg P \end{array}$$

Les trois affirmations «simples» (1), (2) et (4) pourraient être considérées comme indépendantes si aucune des trois n'était impliquée par les deux autres et si la négation d'aucune des trois n'était impliquée par les deux autres. Mais est-ce le cas? Selon le principe logique occidental du tiers-exclu, (2) est la négation de (1). Donc (1) et (2) ne sont déjà pas elles-mêmes indépendantes. Cependant, c'est la présence du terme *syāt* qui change tout. En effet, ce terme introduit un «point de vue» sous lequel l'affirmation qui suit est vraie. Autrement dit, les affirmations (1) et (2) ne sont clairement plus catégoriques mais conditionnées par le point de vue sous lequel elles sont chacune énoncées⁴¹. Et elles deviennent ainsi indépendantes: les deux peuvent être désormais vraies en même temps. On comprend également comment l'affirmation (3) peut être vraie: selon le point de vue pris, $P(o)$ est vrai ou faux. C'est ce qu'explique le *Syādvādmañjarī* lui-même à partir de l'exemple traditionnel du pot, qui, du point de vue de sa substance, est en terre et non pas en eau, du point de vue de sa localisation, est à Pāṭaliputra (aujourd'hui Patna, dans l'État du Bihar) et non à Kannauj (dans l'État du Uttar Pradesh), du point de vue de l'époque, il existe à la saison fraîche et non au printemps, etc.⁴².

TENTATIVES DE REFORMULATIONS CONTEMPORAINES DU *ŚAPTABHAṄĪ*

En logique contemporaine, pour rendre compte de cette modalité introduite par le *syāt*, il semble assez naturel de recourir à la logique modale⁴³. On utilisera alors la notation $\diamond P$, qu'on lit «il est possible que P », et qui se formalise comme suit, en notant G l'ensemble des mondes et R la relation d'accessibilité entre deux mondes:

41. Plus précisément, la particule *syāt* ne transforme pas une proposition catégorique non qualifiée en proposition conditionnelle mais en proposition catégorique qualifiée: « $P(o)$ » devient «qualifié de façon convenable (= *syāt*), $P(o)$ », écrit plus simplement « $P_{syāt}(o)$ ».

42. *Syādvādmañjarī* (n. 35), p. 143, l. 113-118.

43. En introduction à la logique modale, on peut se reporter à l'ouvrage de G.E. HUGHES – M.J. CRESSWELL, *A New Introduction to Modal Logic*, London, Routledge, 1996. On trouvera des éléments plus avancés dans D. JACQUETTE (éd.), *A Companion to Philosophical Logic* (Blackwell Companions to Philosophy), Malden – Oxford – Victoria, Blackwell, 2006.

$$w \models \diamond P \equiv \exists v \in G, (w R v) \wedge (v \models P)$$

C'est-à-dire que l'affirmation «dans le monde w , P est possible» est identique à l'affirmation «il existe un monde v accessible depuis w et où P est vrai». Pour le dire plus simplement, une vérité est possible dans un monde w si elle est vraie dans au moins un monde accessible à w . Tandis qu'une vérité est nécessaire (ce qu'on note $\square P$) dans un monde w si elle est vraie dans tous les mondes accessibles à w . On formalise cela ainsi:

$$w \models \square P \equiv \forall v \in G, (w R v) \Rightarrow (v \models P)$$

Évidemment, selon la façon dont on comprend l'accessibilité d'un monde depuis un autre, on obtiendra des systèmes différents de logique modale⁴⁴.

L'affirmation (3) du *Saptabhaṅgī* est donc non-contradictoire: $\diamond P(o) \wedge \diamond \neg P(o)$. Il est important de ne pas la comprendre comme la construction d'un nouveau point de vue illocutoire pour lequel on pourrait dire à la fois une chose et son contraire. Dire qu'une chose et son contraire sont possibles, chacune selon un point de vue différent ne revient pas à dire qu'il existerait un troisième point de vue où les deux seraient vraies en même temps, puisque ce troisième point de vue ne serait pas consistant lui-même et enfreindrait le principe de non-contradiction. Par contre, elle permet de comprendre comment, selon un point de vue où une chose est fausse, il est possible de penser un autre point de vue où elle est vraie: de mon point de vue, telle affirmation est fausse, mais je reconnais la validité du point de vue qui la considère comme vraie⁴⁵.

L'affirmation (4), c'est-à-dire *Avaktavya*_{syāt}(o), est-elle à son tour indépendante des deux premières, et, par conséquent de la troisième? Si cela doit être le cas, il nous est impossible de la comprendre comme l'affirmation simultanée de l'existence et de la non-existence, ce que nous venons de noter $\diamond P(o) \wedge \diamond \neg P(o)$. Le texte du *Syādvādmañjarī* peut nous servir de guide pour trouver une interprétation de (4) réellement indépendante des autres affirmations. On lit en effet: «Ainsi, à cause du manque de toute forme d'expressions, l'entité est *avaktavya*, étant surmontée simultanément par l'existence et la non-existence, qui s'appliquent proprement à elle»⁴⁶. La différence entre (3) et (4), c'est que l'affirmation (3) pose la possibilité

44. En logique modale classique aristotélicienne (aléthique), on constate que la nécessité correspond à l'opérateur \square , la contingence à l'opérateur $\neg \square$, la possibilité à l'opérateur \diamond et l'impossibilité à l'opérateur $\neg \diamond$. On notera en outre que les deux opérateurs \diamond et \square («il est possible que» et «il est nécessaire que») forment une paire: «il est possible que ne pas» est équivalent à «il n'est pas nécessaire que» ($\diamond \neg P \equiv \neg \square P$).

45. On pourrait écrire en simplifiant l'axiome (3): $(\exists \mu, \mu \models P) \wedge (\exists v, v \models \neg P)$. On ne peut en déduire pour autant que $\exists \xi, (\xi \models P \wedge \xi \models \neg P)$. Par contre, on peut écrire: $\exists \mu, (\mu \models P) \wedge (\mu \models (\exists v, v \models \neg P))$. Bref un point de vue peut penser l'existence d'un autre point de vue qui affirme le contraire.

46. *Syādvādmañjarī* (n. 35), p. 144, l. 143-152.

de l'existence d'un certain point de vue (dans un certain monde), ainsi que la possibilité inverse, mais selon un point de vue (un monde) qui peut être différent, tandis que l'affirmation (4) pose la possibilité des deux d'un unique point de vue (dans le même monde). Avec la formalisation de la logique modale, on écrirait donc plutôt: $\diamond [P(o) \wedge \neg P(o)]$. Autrement dit, o «échappe» au prédicat P . Ou encore: ce prédicat est aussi incapable que son contraire de parler de l'objet⁴⁷.

L'affirmation (4) est donc bien très différente de l'affirmation (3): en quittant le langage de la logique, on pourrait la comprendre comme l'affirmation qu'il y a des choses qui échappent au langage.

La difficulté à relire le *Saptabhaṅgī* est due à notre confusion entre trois niveaux de vérité. Le premier niveau, qu'on pourrait appeler ontologique, est celui où une assertion P est soit vraie, soit fausse, ainsi que le pose la logique classique. On pourrait noter ces deux valeurs possibles: $|P| = t$ et $|P| = f$. Le deuxième niveau est épistémologique: ce que je peux dire de P selon mon point de vue. Ce niveau possède trois valeurs de vérités: vrai, faux et indicible. On notera ces trois valeurs possibles pour le point de vue σ : $|P|_{\sigma} = t$, $|P|_{\sigma} = f$ et $|P|_{\sigma} = u$. Enfin le troisième niveau est celui d'une situation linguistique donnée Σ (un débat, une controverse), où plusieurs points de vue sont échangés. Ce débat peut prendre les sept états du *Saptabhaṅgī*: $|P|_{\Sigma} = t$, $|P|_{\Sigma} = f$, $|P|_{\Sigma} = tf$, $|P|_{\Sigma} = u$, $|P|_{\Sigma} = tu$, $|P|_{\Sigma} = fu$ et $|P|_{\Sigma} = tfu$. Ce sont en quelque sorte les sept valeurs de vérité possibles de tout débat⁴⁸.

J.B.S. Haldane propose une analogie très suggestive entre ces affirmations du *Saptabhaṅgī* et les solutions d'une équation algébrique⁴⁹. Si l'on considère l'équation $x^2 - 3x + 2 = 0$, elle possède deux solutions: $x = 1$ et $x = 2$. On pourrait donc postuler à la fois les deux valeurs de x , qui sont incompatibles entre elles, mais qui sont vraiment deux solutions de l'équation: si je sais que $x^2 - 3x + 2 = 0$, alors, je peux dire de façon également vraie que $x = 1$ et que $x \neq 1$ (car $x = 2$). Mais on peut s'approcher davantage du *Saptabhaṅgī*: si l'on considère maintenant

47. On rejoint ici l'interprétation de GANERI, *Indian Logic* (n. 8), p. 361 qui utilise une autre notation logique, mais qui est équivalente à la nôtre. Il écrit: $\exists \sigma, \neg(\sigma : p) \wedge \neg(\sigma : \neg p)$, c'est-à-dire: il existe un point de vue σ , pour lequel on ne peut ni affirmer p ni affirmer $\neg p$. Il réfute à juste titre l'interprétation imprécise de B.K. Matilal (il existe un point de vue pour lequel on peut affirmer p et $\neg p$: $\exists \sigma, \sigma : p \wedge \sigma : \neg p$) et celle encore moins admissible de F. Barucha et R.V. Kamat ($\exists \sigma, \sigma : p \wedge \neg p$). Si le jainisme défendait ces interprétations, ses penseurs seraient de mauvais logiciens qui ne seraient pas attachés à la consistance logique interne de leur système.

48. Par exemple, la troisième valeur du débat pourrait alors s'écrire: $|p|_{\Sigma} = tf \equiv \exists \sigma, \tau \in \Sigma, |p|_{\sigma} = t \wedge |p|_{\tau} = f$, tandis que la quatrième se noterait: $|p|_{\Sigma} = u \equiv \exists \sigma \in \Sigma, |p|_{\sigma} = u$. Ces notations plus précises sont sans doute plus claires puisqu'elles distinguent le niveau de la situation linguistique et celui du point de vue.

49. HALDANE, *The Syādvāda System of Predication* (n. 40), p. 195. L'auteur donne ensuite plusieurs autres modèles mathématiques ou physiologiques plus complexes où il retrouve les sept affirmations du *Saptabhaṅgī*.

l'équation $x^3 - x^2 + x - 1 = 0$, elle possède trois solutions dont deux complexes: $x = 1$ et $x = \pm i$, où i est le nombre complexe imaginaire. Les deux dernières solutions étaient inaccessibles au langage avant l'invention des nombres complexes au XVI^e siècle par Jérôme Cardan (qu'il empruntait à Niccolò Fontana) et elles pourraient être donc comprises comme *avaktavya* (impossibles à dire). Ce qui nous importe ici, c'est de constater la *nécessité* dans laquelle nous nous retrouvons de créer un symbole *imaginaire* (en algèbre complexe, noté i) pour rendre compte de la vérité d'une proposition. Et c'est bien ce que stipulait déjà la doctrine du *anekāntavāda*.

Ainsi comprises, les sept affirmations du *Saptabhaṅgī* sont indépendantes, et non contradictoires. Elles correspondent aux sept états possibles d'une situation linguistique donnée (un débat, une controverse). L'introduction de la notion d'*avaktavya*, qui renvoie à ce qui échappe au langage, prouve que le *Saptabhaṅgī* n'est pas un guide de la prédication sur le monde, mais un guide pour débattre en vérité, un guide des justes manières de parler ensemble⁵⁰.

ANEKĀNTAVĀDA ET AHIMŚĀ: UN FONDAMENTALISME TOLÉRANT

Le *syādvāda* et le *nayavāda* sont respectivement les dimensions synthétiques (où les différents points de vue pris ensemble nous aident à comprendre) et analytiques (où les différents aspects de la réalité peuvent être pris en compte) du *anekāntavāda*. On parle parfois aussi de doctrine des points de vue conditionnés pour le *syādvāda* et de doctrine des points de vue partiels pour le *nayavāda*. L'*anekāntavāda* est la doctrine du caractère multiple de la réalité et le *syādvāda* est la théorie de la «prédication» modale.

À cette épistémologie et à cette logique de la prédication, on peut relier immédiatement une éthique de la non-violence (*ahimśā*, litt. «aspiration à ne pas nuire»). La violence (*hiṃsā*) peut être *svahimśā* ou *parahimśā*, violence contre soi ou violence contre les autres. On sait bien que le jainisme pousse le principe de non-violence très loin comme l'illustrent les vœux rigoureux que s'imposent ses «moines» bien connus pour leur ascétisme. L'*anekāntavāda* interdit à quiconque de prétendre posséder une vérité complète sur les choses selon sa seule perspective et de réfuter purement et simplement la position de l'adversaire comme absolument fausse. Il commettrait alors une *hiṃsā*, à la fois *svahimśā* en s'attribuant une connaissance qu'il n'a pas et *parahimśā* en refusant à l'autre sa part de vérité. Comme on le voit, on peut parler d'un véritable *ahimśā* intellectuel⁵¹. Cette

50. Je rejoins ici la conclusion de JAIN, *Saptabhaṅgī: The Jaina Theory of Sevenfold Predication* (n. 34), p. 397, dont je m'inspire largement dans ce travail.

51. Cette appellation a été popularisée par H.R. Kapadia qui l'avait reprise à A.B. Dhruva au début du XX^e siècle. Il faut cependant se garder d'une vision occidentale du jainisme qui

attitude intellectuelle est tout à fait cohérente avec les principes éthiques qui régissent la vie d'un Jaina. Pourtant, il ne faudrait pas l'entendre comme une doctrine relativiste. Le jaïnisme revêt des aspects très fondamentalistes: sa cosmologie comme son éthique n'ont guère varié au cours des siècles, même après la division entre Digambara et Śvetāmbara. Mais ce fondamentalisme, associé à la doctrine de l'*anekāntavāda* en fait un fondamentalisme tolérant, ouvert au débat (ce qui a toujours marqué l'histoire du jaïnisme)⁵². Le cadre du débat ou du dialogue (philosophique ou religieux) est balisé par les quatre principes suivants, que nous avons examinés plus haut: (1) la réalité est multiple (*anekāntavāda*); (2) une vérité est toujours partielle (*naya*) et aucune proposition ne peut à elle seule rendre compte de la réalité; (3) l'énonciation correcte doit suivre le cadre du *saptabhaṅgī* qui lui évite toute position extrême et (4) l'*ahiṃsā* est la figure éthique du débat.

Alok Tandon reprend la typologie des différentes attitudes dans le dialogue interreligieux occidental proposée par Paul Knitter⁵³:

1. Toutes les religions sont relatives (Ernst Troeltsch).
2. Toutes les religions sont fondamentalement les mêmes (Arnold Toynbee).
3. Toutes les religions partagent une même origine psychologique (Sigmund Freud).
4. Le christianisme est la seule vraie religion (Karl Barth).
5. Une révélation est possible dans les autres religions, mais pas un salut (Paul Tillich).
6. Toutes les religions sont des voies de salut (Karl Rahner).
7. Le modèle théocentrique (Paul Knitter).

Quoi qu'il en soit de la légitimité des caractérisations par Knitter des différents auteurs qu'il invoque, déjà très discutables, il est intéressant de noter que, selon Alok Tandon, les positions les moins recevables dans une perspective jaina sont celles attribuées à Troeltsch, Toynbee, Rahner et Knitter, avant tout à cause de leur relativisme, tandis que les trois autres

en ferait le parangon de la tolérance intellectuelle. Lire les réserves apportées par J.E. CORT, «Intellectual ahiṃsā» *Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others*, dans *Philosophy East and West* 50 (juillet 2000) 324-347. Aux p. 327-330, il précise en particulier comment l'appellation s'est propagée jusqu'à devenir un lieu commun.

52. Sur ce point, voir A. TANDON, *Anekāntavāda and ahiṃsā: A Framework for Inter-religious Dialogue*, dans *Indian Philosophical Quarterly* 29 (janvier 2002) 105-116. Voir cependant les réserves déjà mentionnées de CORT, «Intellectual ahiṃsā» *Revisited* (n. 51) qui montre bien la part d'intolérance du jaïnisme et l'impossibilité d'une caractérisation simpliste du jaïnisme comme «tolérant». On trouve les mêmes réserves et les mêmes nuances, importantes, chez B.J. ZENK, *Anekantavada: Jain Philosophy of Critique and Defense*, dans *Bulletin for the Study of Religion* 39/2 (avril 2010) 8-13.

53. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985, cité par TANDON, *Anekāntavāda and ahiṃsā* (n. 52), p. 111-112.

(Freud, Barth et Tillich) rejoindraient la position du jaïnisme, soit parce qu'elles épousent son ouverture aux autres positions, soit parce qu'elles refusent de renoncer à la validité de leurs expressions. Le lecteur occidental sera sans doute surpris de voir la position intransigeante de Barth préférée à la position relativiste de Troeltsch: le jaïnisme n'est décidément pas un relativisme⁵⁴! En fait, le jaïnisme ne renonce pas à une expression définitive de la vérité puisqu'il considère que les *Jina*-s⁵⁵, qui ont accès à l'omniscience, parviennent à une perspective *anekānta*. Ils transcendent ainsi les points de vue *ekānta* et ont un point de vue absolument vrai, qui n'est pas la simple somme des différents points de vue *ekānta* du commun des mortels. Les non Jaïna-s en effet ne peuvent atteindre que les deuxièmes et troisièmes niveaux du chemin de la libération du *karma*⁵⁶. Ils n'ont pas accès à un discernement sûr de la vérité. En fait, il y a deux niveaux de vérité: le niveau mondain et quotidien d'une vérité toute relative, qui s'inscrit au sein d'une pluralité de traditions religieuses et philosophiques, et le niveau de la vérité absolue au sein d'une tradition spécifique, que chacun identifiera à sa propre tradition, à commencer par les Jaïna-s eux-mêmes. Comme l'écrit Paul Dundas, «le jaïnisme s'est compris lui-même dans l'histoire comme la voie véritable en termes exclusivistes»⁵⁷.

Il ne faut donc pas considérer naïvement le jaïnisme comme l'exemple d'une tolérance et d'une non-violence intellectuelles ancrées dans un relativisme total. Le jaïnisme ne renonce pas à la vérité de sa propre doctrine, telle qu'il la reçoit des vingt-quatre Illuminés. Mais il développe une logique de l'énonciation qui permet le débat avec les points de vue *ekānta* du monde et c'est cela qui peut être précieux pour une théologie chrétienne des religions qui ne voudrait pas, pour autant, abandonner les principes de son propre corps de doctrines, aussi exclusivistes qu'ils puissent paraître.

Le jaïnisme est donc prêt à reconnaître la possible validité d'une affirmation contradictoire avec sa propre expression de la vérité. Sans céder au relativisme, il répugne cependant à pousser son contradicteur hors du

54. En sens contraire, SINARI caractérise son épistémologie comme relativiste dans son court article: *A Pragmatist Critique of Jaina Relativism* (n. 40), p. 59-64. Il va jusqu'à comprendre le *syādvāda* comme «a liberal relativistic epistemology» (p. 59), dont le jaïnisme se serait avéré incapable lui-même de comprendre les fondements philosophiques!

55. Voir plus haut notre note 15.

56. Le jaïnisme distingue quatorze degrés de libération, quatorze *guṇasthāna*-s. Le premier degré (*mīthārdarśana*) est la condition de ceux qui sont dans l'erreur parce que leur perception est obscurcie. En particulier, ils souffrent d'une ouverture d'esprit inconditionnelle (*vainayika*) qui correspond à ce que nous appellerions un manque de jugement. Les deux degrés suivants correspondent à des états où sont mélangés points de vue erronés et points de vue corrects. C'est seulement à partir du quatrième degré (*samyagdarśana*) qu'on jouit d'un discernement sûr.

57. P. DANDAS, *History Scripture and Controversy in a Medieval Jain Sect*, London, Routledge, 2007, p. 139: «Jainism has historically envisaged itself in exclusivist terms as the true path». (Cité par ZENK, *Anekantavada: Jain Philosophy of Critique and Defense* [n. 52], p. 12.)

débat parce qu'il reconnaît sa légitimité et la vérité possible de ce qu'il énonce. Comme nous l'avons dit plus haut, il commente l'apologue des aveugles et de l'éléphant en décrivant comment, après qu'une personne voyante a expliqué aux aveugles ce qu'était un éléphant, chacun de ces aveugles est tout à sa joie d'avoir été dans le vrai, pour sa part, parce que sa description était aussi vraie que celle, contradictoire, de son compagnon. Chacun des six aveugles se retrouve en paix, heureux d'avoir une énonciation vraie.

RELECTURES DE L'APOLOGUE DE L'ÉLÉPHANT

Il en va tout autrement dans la relecture musulmane de l'apologue. Il se retrouve sous la plume d'auteurs musulmans, à partir du début du XII^e siècle, en Perse⁵⁸. Ainsi Ḥakīm al-Sanā'ī al-Ghaznawī, poète soufi de Ghazni (aujourd'hui en Afghanistan), mort vers 1131, l'intègre dans son grand ouvrage sur le *Jardin de la vérité et la loi de la voie*⁵⁹. Dans le titre du récit, le poète précise qu'il s'agit d'un apologue (*tamṭīl*) sur le thème: «Celui qui est aveugle ici-bas est aussi aveugle dans l'au-delà». Un roi guerrier introduit un éléphant imposant dans un village d'aveugles. Chacun va en tâter une partie et raconter aux autres ce qu'il a «vu». Al-Sanā'ī conclut que pour chacun d'eux, l'opinion était faussée (*waqa'a lahum ḡamī'an al-zann al-ḥaṭā*). Il conclut alors son récit par les trois vers suivants:

Car le cœur ne saisissait absolument pas la totalité,
 et la science n'était la compagne d'aucun aveugle,
 l'imagination était pour tous déraisonnable,
 car ils faisaient ensemble ce que fait le sot dans son égarement,
 la créature n'avait pas part à la divinité
 et les sages n'avaient nul chemin pour parvenir à cette parole.

Le contraste avec le commentaire jaïna est frappant: ici, le caractère partiel de la connaissance de l'aveugle l'empêche de rien saisir en vérité. Il est dans la déraison et l'égarement et n'a nul chemin pour parvenir à la vérité ultime. Le débat en particulier entre les aveugles serait complètement vain: ils faisaient ensemble ce que le sot fait seul.

Au XIII^e siècle, Jalāl al-Dīn Rūmī (mort en 1273), lui aussi persan, poète et soufi⁶⁰, va intégrer à son tour le même récit dans son grand ouvrage,

58. Il ne nous a pas été possible de déterminer s'il en existait d'autres mentions plus anciennes en Islam.

59. On le cite ici à partir de sa traduction arabe par I. AL-DUSŪQĪ SHATĀ, *Ḥadīqat al-ḥaqīqa wa šarī'at al-ṭarīqa*, Le Caire, Dār al-'Amīn, 1995. Le passage concerné est au premier chapitre de la première partie, aux pages 33 et 34, v. 166-187.

60. Grand maître mystique, il est le fondateur de l'ordre des derviches tourneurs. On l'appelle aussi souvent, spécialement en Orient, par son titre «Mawlānā».

le *Maṭnawī*⁶¹. Avec cent-trois vers, la section qui commence par ce récit est bien plus longue que les vingt-deux d'al-Sanā'ī, mais en fait elle abandonne le récit de l'éléphant dès le v. 1273, sans qu'il soit possible de déterminer très précisément où se situerait une rupture. Rūmī intitule sa section: «Différend au sujet de la description et de la forme de l'éléphant». Le récit commence avec un éléphant dans une maison obscure, apporté par des Indiens pour l'exhiber. Chacun vient le découvrir séparément dans cette pièce noire et le tâte, qui sur la trompe, qui sur l'oreille, qui sur la jambe, qui sur le dos, puis raconte ce qu'il en a compris. Les affirmations diffèrent, évidemment. Rūmī conclut:

Si chacun d'eux avait tenu une chandelle dans sa main,
la différence aurait disparu de leurs paroles.
L'œil de la perception sensorielle est seulement comme la paume de la main;
la paume n'était pas en mesure d'atteindre la totalité.
L'œil de la Mer est une chose, l'écume en est une autre:
laisse là l'écume et regarde avec l'œil de la Mer.
Jour et nuit, se meuvent les flocons d'écume qui proviennent de la Mer;
tu vois l'écume, non la Mer, que c'est étrange!
Nous nous heurtons les uns contre les autres, comme des barques:
nos yeux sont aveuglés, bien que nous nous trouvions dans l'eau claire.

La différence semble là encore perçue comme un malheur: il leur aurait fallu la chandelle de la vision claire, que peut seul donner «l'œil de la Mer». Mais la connaissance des observateurs de l'éléphant n'est qu'écume. Le caractère partiel de notre vision est un triste aveuglement qui nous vaut de nous heurter les uns contre les autres.

Comme on peut le constater, l'optimisme jaïna est ici complètement perdu. Alors que le caractère partiel de notre connaissance conduit le jaïnisme à élaborer une logique de l'énonciation de sorte qu'on puisse effectivement dire quelque chose, les deux maîtres soufis semblent nous inviter à la défiance envers nos jugements qui ne peuvent prétendre dire le vrai.

Il semble que la doctrine de l'*anekāntavāda* mérite pour cela toute notre attention parce qu'elle met à notre disposition un cadre épistémologique systématique et logique qui rend possible de faire place aux énonciations des corps de doctrine des différentes religions, même si elles entrent parfois en contradiction les unes avec les autres. Grâce à cette logique de l'énonciation, nous ne nous sommes plus réduits au silence mais un dialogue est possible, où la parole de chacun est précieuse et légitime.

61. On a consulté sa traduction arabe par le même Ibrāhīm al-Dusūqī Shatā, Le Caire, Conseil supérieur de la culture, 1996. Le récit est au livre III, au début de la section qui va du vers 1260 au vers 1362, p. 123-131. On cite ici la traduction française par E. DE VITRAY MEYEROVITCH – D. MORTAZAVI, *Djalāl-od-Dîn Rūmī, Mathnawī: La quête de l'absolu*, Paris, éd. du Rocher, Jean-Paul Bertrand éditeur, 1990, p. 605-610.

Achevons notre rapide parcours à propos de la postérité de l'apologue des aveugles et de l'éléphant avec une petite note d'humour. Au XIX^e siècle, John Godfrey Saxe, dans un poème intitulé *The Blind Men and the Elephant: An Hindoo Fable*⁶² va reprendre lui aussi la même histoire avec des aveugles qui n'arrivent pas à se mettre d'accord, s'entêtant chacun à tenir sa version pour seule vraie alors que *each was partly in the right, and all were in the wrong*. Il ajoute une dernière strophe à son poème, qu'il intitule *Moral*, où il explique: «So, oft in theologic wars the disputants, I ween, rail on in utter ignorance of what each other mean, and prate about an Elephant not one of them has seen!»⁶³. Puisse-t-on toujours nous garder d'un tel aveuglement et nous tenir à une position humble et respectueuse de nos contradicteurs!

QUELLE PERTINENCE DE L'ANEKĀNTAVĀDA POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX?

Mais il est temps de conclure notre travail en nous interrogeant sur la pertinence de la doctrine de l'*anekāntavāda* pour le dialogue interreligieux. D'après *Le guide du voyageur galactique* de Douglas Adams⁶⁴, la réponse à la «grande question sur l'univers, la vie et le reste [*the ultimate question of life, the universe, and everything*]», donnée par le super-ordinateur *Deep thought*, est 42, réponse renvoyée également par plusieurs moteurs de recherche⁶⁵. Cette plaisanterie pour technophiles joue certes de la naïveté et de l'inanité de la question posée, mais elle souligne aussi notre désir de réponses simples et définitives à nos questions les plus profondes. Si les religions sont des voies pour affronter les questions ultimes de l'existence et de son sens, elles se gardent bien de donner des réponses simplistes (car sinon, 42 pourrait bien faire l'affaire!), mais elles n'évitent pas toujours la tentation d'une réponse définitive. Revenons à l'analogie algébrique proposée par J.B.S. Haldane et que nous avons présentée plus haut. Supposons qu'une réponse simple puisse être donnée aux questions ultimes de la vie sous la forme d'une équation $x^2 - 3x + 2 = 0$. Les réponses $x = 1$ et $x = 2$ sont deux réponses correctes, et pourtant incompatibles entre elles. Peut-on dire qu'elles sont «vraies»? Il faudrait formellement plutôt dire qu'elles sont deux déterminations correctes de la vérité, ce qui nous conduirait à distinguer le niveau «épistémologique» de ces deux déterminations

62. *The Poems of John Godfrey Saxe: Complete in one Volume*, Boston, MA, Ticknor and Fieds, 1868, p. 259-261.

63. *Ibid.*, p. 261.

64. D. ADAMS, *Le guide du voyageur galactique* (Folio SF, 219), Paris, Gallimard, 2005, p. 231. La traduction est celle de Jean Bonnefoy.

65. On peut poser la question du sens ultime de l'univers au moteur de recherche de Google, à celui de Cleverbot ou à celui de Wolfram, à l'assistant vocal *Siri* de Apple, ou encore à l'assistante virtuelle Léa de la SNCF ... Tous donneront la même réponse: 42.

que nous posons de la variable x , du niveau «ontologique» de la vérité sur x . Cette distinction des deux niveaux est précieuse mais aussi souvent oubliée de nos jours. Dans son petit livre sur la vérité en religion⁶⁶, M.J. Adler consacre tout un passage pour critiquer sévèrement la confusion des théoriciens de la physique quantique entre la réalité et leur mesure de celle-ci⁶⁷. En physique quantique, on postule une indétermination de la réalité sub-atomique qui n'est levée que lors des mesures sur les particules. Selon la célèbre relation d'incertitude de Heisenberg⁶⁸, si on lève l'indétermination sur la position d'une particule par une mesure, alors on augmente l'indétermination sur la quantité de mouvement de cette particule, et inversement⁶⁹. Et il est impossible de réduire entièrement ces deux indéterminations à la fois par une mesure simultanée des deux valeurs⁷⁰. La confusion des physiciens dénoncée par Adler est celle du niveau épistémologique avec le niveau ontologique. Il écrit: «The Heisenberg principle of indeterminacy has epistemological, not ontological, significance. It should be interpreted as indicating the indeterminacy of our measurements in subatomic physics, not the indeterminacy of reality in that area. Reality may be indeterminable with certainty, but this does not mean it is certainly indeterminate»⁷¹.

Une doctrine religieuse relève-t-elle du niveau ontologique ou du niveau épistémologique? Énonce-t-elle des vérités ou des déterminations sur les questions ultimes de la vie ou sur Dieu? La doctrine de l'*anekāntavāda* ne répond pas à cette question. Se présentant comme une logique d'énonciation, elle est à comprendre au niveau épistémologique. Elle nous permet de comprendre comment des traditions religieuses peuvent poser des déterminations sur Dieu, sur le salut, sur le sens de la vie, etc., qui sont

66. M.J. ADLER, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth. An Essay in the Philosophy of Religion*, New York, Collier Books, 1990.

67. C'est l'annexe *Reality in Relation to Quantum Theory*, p. 93-100. Cette critique est d'autant plus nécessaire que la vulgarisation des principes de la physique quantique a conduit beaucoup d'auteurs à mélanger allègrement des notions difficiles abordées trop superficiellement. À la p. 71, Adler mentionne parmi ces auteurs le célèbre physicien Stephen Hawking dont les ouvrages de vulgarisation connaissent un succès impressionnant auprès d'un public qui accorde à ses propos philosophiques l'autorité, cette fois incontestable, du scientifique. Avec toute l'école de Copenhague, Hawking confond indétermination et incertitude.

68. Il aurait fallu la nommer «relation d'indétermination» plutôt que «relation d'incertitude», pour éviter la confusion.

69. Si on note x la position de la particule et p sa quantité de mouvement (ou impulsion), et σ l'écart-type sur leur mesure, l'inégalité de Heisenberg s'écrit alors tout simplement: $\sigma_x \cdot \sigma_p \geq \frac{1}{2} \hbar$ (où \hbar est la constante de Planck réduite: $\hbar = h / 2\pi \approx 1,054 \dots \times 10^{-34}$ J.s, une grandeur infinitésimale).

70. La relation d'incertitude peut être écrite plus généralement pour tout couple d'observables qui ne commutent pas (le commutateur de leurs opérateurs hermitiens dans un espace de Hilbert est non nul): par exemple, le moment cinétique et la position angulaire, ou même l'énergie et le temps.

71. ADLER, *Truth in Religion* (n. 66), p. 118.

incompatibles entre elles, sans qu'aucune d'elle ne soit pour autant incorrecte. Elle ne renonce pas pour autant à une vérité ontologique qu'elle déclare accessible à ceux-là seulement qui ont atteint les degrés supérieurs de la libération et par là à l'omniscience de la connaissance directe (*pratyakṣa*). Le chrétien qui distingue la voie du Christ dans laquelle il marche, du Christ lui-même qui est la vérité, pose lui aussi la distinction entre épistémologie et ontologie: la vérité ultime sur Dieu lui échappe encore, même s'il en possède déjà une détermination sûre par l'Esprit. Sans renoncer à la vérité de la doctrine chrétienne, il peut apprendre de la doctrine jaïna à recevoir les autres déterminations posées par les corps de doctrine des autres religions.

La doctrine de l'*anayavāda* nous invite également à multiplier les points de vue pour approcher une réalité dont la vérité est multiple et complexe. Le regretté Jean-Yves Hameline rappelait souvent dans ses cours qu'«il n'y a pas de possession tranquille en christianisme». Il suggérait ainsi qu'il fallait se garder de réponses simples et univoques aux questions dogmatiques et qu'il fallait leur préférer les nuances et la complexité de concepts plus élaborés. L'oxymore est d'ailleurs souvent la figure prise par les affirmations chrétiennes: on parlera d'un Dieu unique en trois personnes, d'une personne en deux natures, d'un Royaume déjà là et pas encore, etc. Pour tenter de rendre compte de la vérité de la doctrine chrétienne, il ne faut pas craindre de multiplier les points de vue pour cumuler les interprétations afin de «lire aux éclats»⁷². Cependant, la doctrine de l'*anayavāda* nous invite à aller plus loin pour tenter d'intégrer aussi, dans notre quête de la vérité, des interprétations étrangères à notre propre corps de doctrine.

Dans le dialogue interreligieux, la doctrine de l'*anekāntavāda* nous rend donc attentifs à la nécessité de distinguer les deux plans épistémologique et ontologique, elle nous enjoint de multiplier les points de vue pour nous approcher d'une vérité toujours plus complexe et elle nous offre un outillage logique rigoureux pour entrer en débat avec les affirmations des autres traditions religieuses.

Institut dominicain d'études orientales
1, Masnaa al-Tarabich
BP 18 al-Abbassiah
EGY-11381 Le Caire
Égypte

Rémi CHÉNO

72. Je reprends ici le titre de l'ouvrage stimulant de M.-A. OUKAKNIN, *Lire aux éclats: Éloge de la caresse*, Paris, Seuil, 1994.

ABSTRACT. — With its doctrine of *anekāntavāda*, often illustrated by the famous fable of the blind men and the elephant, which also inspired the great Sufi masters, Jainism offers a valuable epistemological framework for the interreligious dialogue. Without overcome the main principles of Western logic, it makes possible the articulation of (for their own part) consistent but mutually contradictory discourses. Refusing skepticism and relativism as well as dogmatism, he draws a logic of the enunciation that leaves room for the opponent and its own logic.