

Introduction

L'histoire de la philosophie se lit à travers ses plus grands penseurs, de Platon à Foucault. Les soixante fiches proposées dans cet ouvrage s'adressent à tous ceux qui désirent progresser en philosophie grâce à une meilleure connaissance des auteurs. En faisant comprendre le développement de leurs pensées respectives, les exposés permettent de retenir l'essentiel. Ce sont des synthèses claires et précises, rédigées dans un style accessible.

La collection Optimum s'adresse en priorité aux élèves de Classes préparatoires, qui y trouvent des connaissances et des repères utiles à leur cursus. Abordée par le biais de ses grandes personnalités, l'histoire de la philosophie permet à chacun d'enrichir son outillage intellectuel et sa culture personnelle, mais aussi d'élargir la compréhension de soi et du monde. En privilégiant les grands philosophes, nous devons certes reléguer à l'arrière-plan des traditions qui n'ont pas cristallisé sur un grand nom, de nombreux auteurs réputés mineurs, et une approche de la philosophie par grands thèmes. Ce choix revient à focaliser notre attention sur le développement de pensées singulières, qui font vivre la philosophie depuis deux millénaires, et la font aimer comme un bien acquis pour toujours, pourvu que nous en entretenions la mémoire vivante.

Les monuments philosophiques érigés par Platon, Épicure, Descartes ou Kant semblent, la plupart du temps sans rapport évident entre eux. Pourtant, chaque auteur nous invite à philosopher à sa manière, et des liens ne tardent pas à se tisser. Dans les exposés par auteur, l'ancrage historique d'une philosophie est exposé dans une première partie, toujours consacrée à la biographie et aux œuvres. Ces éléments font saisir la dimension historique des grandes interrogations philosophiques. La postérité et de l'actualité d'une philosophie, auxquelles se consacre la dernière partie, soulignent la continuité d'une pensée jusqu'à nous. Rassemblés en un seul ouvrage, les grands philosophes forment une série chronologique qui doit livrer les principaux fruits de l'exercice de la pensée depuis la Grèce antique, la Chine et l'Inde anciennes, la Mésopotamie, la Perse et l'Andalousie médiévales. La philosophie ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui, si elle répétait inlassablement une même vérité, ou bien restait fascinée par les comètes qui passent dans le ciel de la pensée. À travers ses grandes figures classiques, l'histoire de la philosophie recèle une série d'invitations

toujours valables à philosopher. Présenter cette histoire à partir de notions reviendrait à donner l'illusion que le vocabulaire prime sur le développement de la pensée, et que les concepts pourraient être établis ou détaillés une fois pour toutes. L'exigence de définition qui caractérise la philosophie depuis Platon est en réalité un champ conflictuel, dont la profondeur ne devient compréhensible qu'à travers l'exploration de philosophies singulières.

Ce sont ici des pensées en mouvement et le matériau pour en ressaisir l'élan, en partager les intuitions, en suivre les développements les plus remarquables. Car l'histoire de la philosophie n'est pas seulement un champ de bataille, c'est aussi un champ de fleurs que nous pouvons nous exercer à bien cueillir. Les contributeurs à cet ouvrage donnent les éléments pour comprendre une philosophie de la manière la plus complète possible. Nous avons veillé à ce que les exigences encyclopédiques soient respectées, tout en étant animées par la démarche de questionnement propre à la philosophie. L'ouvrage peut se feuilleter librement, ou bien faire l'objet d'une lecture suivie. Il vaut comme une école pour le jugement, la réflexion et la mémoire. « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie », écrivait Descartes dans le *Discours de la méthode*. La vérité n'est pas enclose dans un système, mais se gagne comme le fruit d'un désir, dont la satisfaction suppose une conduite assidue. La vérité se manifeste dans la confiance en soi issue de la recherche personnelle et de l'exercice répété de nos facultés. Ses fleurs ou ses fruits concernent la conduite de la vie, plus que la théorie. En apprenant à connaître les grands philosophes, nous apprendrons l'essentiel.

Marc Foglia

Introduction à la philosophie indienne

POURQUOI ET COMMENT LIRE LES PHILOSOPHES INDIENS ?

Faire l'histoire de la philosophie indienne est chose ardue : les sources historiographiques sont quasiment inexistantes, la chronologie de la plupart des philosophes indiens demeure débattue, et maints textes sanskrits n'ont encore fait l'objet ni d'éditions critiques, ni de traductions fiables. C'est cependant une tâche d'importance, si l'on veut à la fois combattre le préjugé tenace selon lequel il n'y aurait pas de philosophie en Inde, et dépasser un comparatisme de surface, qui se contente de mettre en évidence les similitudes entre le tétralemme de Pyrrhon et celui du philosophe bouddhiste Nāgārjuna, par exemple, sans prendre en compte la singularité des enjeux philosophiques et des facteurs extra-philosophiques qui ont conduit à leur élaboration. Si la philosophie indienne a abordé à peu près tous les grands problèmes dont les philosophes européens ont pu se saisir, elle ne s'est pas exercée en Inde dans les mêmes conditions qu'en Europe, et la philosophie européenne, comme ses historiens, ont plus à gagner à étudier la manière singulière dont les concepts s'y sont développés, qu'à chercher d'abord les points de ressemblance avec la pensée occidentale.

Compétition religieuse et débat philosophique en Inde

L'Inde a tôt vu se développer sur son sol un grand nombre de courants religieux. Les traditions dites brahmaniques (plutôt qu'hindoues, un concept inventé par ses colonisateurs) reconnaissent l'autorité d'un ensemble de textes, ou plutôt de paroles sacrées appelées Veda. Le Veda, dont les parties les plus anciennes remonteraient au xv^e siècle avant notre ère, s'est longtemps transmis de manière exclusivement orale, alors que d'autres traditions religieuses nient cette autorité et s'appuient sur d'autres Écritures : il s'agit des traditions bouddhiques et jainas, dont les fondateurs auraient vécu au v^e s. avant notre ère, et

les traditions śivaïtes, beaucoup plus tardivement. Les spéculations d'ordre métaphysique et épistémologique de certains de ces courants ont d'abord surgi de divergences doctrinales internes, mais la philosophie indienne, à partir de sa période classique (env. IV^e-VII^e s.), paraît résulter surtout de la compétition entre ces différents mouvements religieux. Leur lutte d'influence semble avoir pris, entre autres, la forme du débat. Pour débattre, leurs champions respectifs ont dû mettre de côté leurs références scripturaires et lutter avec les seules armes de l'expérience et de la raison, ouvrant ainsi un champ proprement philosophique. Le caractère essentiellement éristique de la philosophie indienne se manifeste d'ailleurs dans la structure même des traités indiens, lesquels présentent d'abord les thèses adverses avant d'exhiber leurs faiblesses et de démontrer la supériorité de la position qu'ils défendent. La pratique de ce débat n'a cependant jamais signifié l'abandon de l'activité théologique, et dans l'immense majorité des cas, les controverses ont gardé pour horizon ultime la compétition religieuse. Les penseurs indiens ont néanmoins eu une conscience aiguë du rapport problématique entre autorité scripturaire et discours rationnel autonome. Certains d'entre eux, bouddhistes notamment, n'ont d'ailleurs pas hésité à subordonner l'autorité scripturaire à celle de la raison.

Les systèmes brahmaniques, pseudo-brahmaniques et tantriques

Les textes tardifs présentent souvent les philosophies brahmaniques sous la forme d'une liste de six « perspectives » (*darśana*) censées se compléter, les traditions :

- du Nyāya, dont les textes abordent plutôt des problèmes logiques, épistémologiques et sotériologiques,
- du Vaiśeṣika, plus préoccupées de problèmes ontologiques, physiques et cosmologiques, et défendant un atomisme,
- de la Mīmāṃsā, une tradition d'exégèse des Veda dont les spéculations ont largement débordé la sphère théologique,
- du Vedānta, qui se présente également comme une forme d'exégèse de textes plus tardifs, les *Upaniṣad*,
- du Sāṃkhya et du Yoga, ces deux derniers d'orientation sotériologique, le premier, un processionnisme dualiste, étant présenté comme plus théorique que le second, davantage préoccupé de techniques d'ascèse.

En fait, cette classification tardive (XIV^e s.?) est très discutable : ces différents courants, loin de constituer diverses branches d'un même système, ont élaboré des théories contradictoires les unes avec les autres, voire parfaitement hétérodoxes du point de vue de la religion brahmanique. Il vaut donc mieux se les représenter comme un ensemble de systèmes dont un seul (la Mīmāṃsā) représente vraiment l'orthopraxie brahmanique, tandis que les autres s'en éloignent plus ou moins.

Il convient d'ajouter à la liste des systèmes qui, sans représenter l'orthodoxie brahmanique, s'opposent au bouddhisme, des courants dits tantriques, qui sont

ouvertement hétérodoxes puisqu'ils ne reconnaissent pas l'autorité des Veda, mais présentent leurs Écritures comme l'expression d'une vérité supérieure que les courants brahmaniques ne font qu'entrevoir. L'un de ces courants, le śivaïsme non dualiste, a produit au x^e siècle un système aussi complexe qu'original, la philosophie de la Pratyabhijñā, ou « Reconnaissance ».

Les systèmes bouddhiques et le jainisme

Le bouddhisme a constitué un puissant moteur du développement conceptuel en Inde : en critiquant les principes métaphysiques, épistémologiques, mais aussi éthiques et sociaux de l'idéologie brahmanique, il a contraint ses adversaires à justifier rationnellement leurs dogmes. Les réponses brahmaniques à ces attaques ont suscité, à leur tour, de nouvelles élaborations conceptuelles du côté bouddhique. Néanmoins, de même que le bouddhisme en tant que religion ne possède pas une seule littérature canonique, ni un clergé unifié, et consiste en courants parfois très différents, de même, la philosophie bouddhique ne se résume pas à un seul système : à titre d'exemple, tandis que le courant du Vijñānavāda a professé une variété d'idéalisme absolu, d'autres, tels ceux des Vaibhāṣika et Sautrāntika, etc., ont tenté de démontrer la réalité du monde hors de la conscience, d'autres encore, tel celui du Madhyamaka, se sont efforcés de mettre en évidence la vacuité (*śūnyatā*) de toutes choses – y compris celle de la conscience. Parmi les grands auteurs bouddhistes, il faut signaler Dignāga (fin du v^e-début du vi^e s. ?) et Dharmakīrti (milieu du vi^e / vii^e s. ?), qui ont joué un rôle crucial : leurs œuvres, que l'on a continué d'étudier au Tibet après la disparition du bouddhisme en Inde aux alentours du xiii^e siècle, ont eu un profond impact non seulement sur les communautés bouddhiques, mais encore sur la pensée brahmanique, qui a progressivement adopté, au moins en partie, la terminologie logique et épistémologique de Dharmakīrti. Quant à la philosophie *jaina*, elle s'est en particulier signalée par une ontologie perspectiviste qui a conduit ses représentants à développer le genre doxographique, et par une pénétrante activité logicienne.

I. R.

BIBLIOGRAPHIE

- Biarreau, M., « Philosophies de l'Inde », dans B. Parain (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. I, Gallimard, 1969, p. 82-247.
- Bugault, G., *L'Inde pense-t-elle?*, PUF, 1994.
- Droit, R.-P., *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Seuil, [1989] 2004.
- Eltschinger, V., *Penser l'autorité des Écritures*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2007.
- Torella, R., *The Philosophical Traditions of India: an Appraisal*, Indica Books, Varanasi, 2011.

LA QUERELLE INDIENNE DU SOI

L'existence et la nature du Soi (en sanskrit, *ātman*), entendu comme la substance permanente au fondement de toute subjectivité, ont durant plusieurs siècles constitué en Inde la matière d'une vive polémique entre philosophes brahmaniques et bouddhistes.

Les conceptions brahmaniques du Soi

Les philosophes brahmaniques affirment l'existence du Soi, même s'ils ne s'accordent pas sur sa nature. Le Nyāya et le Vaiśeṣika le définissent comme une substance par nature inconsciente (*acetana*) qui, chez tout individu ordinaire, porte des propriétés adventices dont fait partie la conscience, mais s'en détache lorsque l'individu atteint la libération (*mokṣa*, *apavarga*), un état où toute souffrance est abolie, et où le cycle transmigratoire prend fin. Cet état est celui que visent toutes les sotériologies indiennes classiques. Dans le Sāṃkhya et la forme de Yoga qui lui est associée, le Soi est au contraire une conscience purement contemplative, radicalement distincte de la matière éternellement active, mais qui s'apparaît à elle-même, chez l'individu ordinaire, comme si elle était matérielle et active. Se libérer consiste donc non seulement à distinguer intellectuellement le Soi de la matière, mais encore à parvenir, notamment par l'ascèse, à un état d'isolation parfaite du Soi. Pour le courant principal du Vedānta, courant radicalement moniste, le Soi est également une conscience parfaitement inactive, mais qui constitue la totalité du réel (le *brahman*) ; l'univers pluriel et changeant n'est qu'une illusion ou une magie (*māyā*), qui masque (sans l'entamer en rien) le Soi un et immuable. Se libérer consiste à retrouver l'intuition de ce Soi unique sur laquelle s'est surimposée l'illusion du multiple. La Mīmāṃsā présente quant à elle le Soi comme l'agent individuel qui, demeurant le même en dépit du temps, accomplit le rituel védique, et en récolte les fruits souvent, mais pas toujours, dans une vie postérieure.

La critique bouddhique du Soi

Les philosophes bouddhistes, en particulier Vasubandhu (IV^e-V^e s. ?), Dharmakīrti (VI^e-VII^e s. ?), Śāntarakṣita et Kamalaśīla (VIII^e s.), soumettent la notion de Soi à une critique dissolvante. Ils montrent que l'essence de la subjectivité doit résider dans la conscience, mais que celle-ci, qui n'est ni substance statique, ni un flux unitaire, consiste en une série de cognitions ou d'événements. La série est certes pourvue d'une forme de subjectivité, au sens où toute cognition doit comporter une conscience d'elle-même, mais elle n'en est pas constituée d'éléments discontinus et instantanés. La subjectivité n'est donc plus chez les bouddhistes que la capacité de tout événement conscient instantané à se présenter soi-même en même temps qu'il re-présente un objet : la

cognition d'un pot, qu'elle soit perceptive ou conceptuelle, est aussi conscience immédiate d'être cognition du pot. Le Je dans lequel l'individu ordinaire croit se reconnaître est une construction factice, élaborée par le biais d'une synthèse conceptuelle amalgamant ces aspects subjectifs pourtant irréductiblement singuliers. D'un point de vue sotériologique, la libération ne consiste donc pas pour l'individu à tenter de retrouver une identité perdue ou masquée avec un Soi un et immuable, mais au contraire à réaliser pleinement que la douleur résulte de la croyance même en un Soi, et qu'il n'est de subjectivité qu'impermanente.

Les ripostes des philosophes brahmaniques et tantriques

Cette critique a contraint les divers courants brahmaniques à adopter un mode d'investigation phénoménologique qui leur était jusque-là peu familier, et à élaborer de nouveaux concepts pour sauver l'idée du Soi : dans le Nyāya, Uddyotakara (VI^e s. ?) s'est ainsi efforcé de démontrer que la mémoire suppose la continuité du sujet conscient, une analyse reprise et exploitée par plusieurs courants anti-bouddhiques. Le plus illustre représentant de la Mīmāṃsā, Kumārila (VI^e-VII^e s. ?) a quant à lui entrepris de contrer l'attaque bouddhique à l'aide d'une analyse de la reconnaissance spontanée de soi dont toute conscience est capable. Mais la plus intéressante, et la plus méconnue, des réponses à la critique bouddhique du Soi est sans doute celle du système dit de la Pratyabhijñā (« Reconnaissance ») d'Utpaladeva (925-975 ?), et de son commentateur Abhinavagupta (975-1025 ?). Selon ces deux philosophes śivaïtes, les bouddhistes triomphent aisément de leurs adversaires brahmaniques parce qu'ils assimilent l'altération à l'altérité, tout ce qui est différent de soi-même devenant *ipso facto* autre, mais aussi parce que le Soi brahmanique est conçu comme une substance statique. Or, la conscience est un pur dynamisme : c'est en vertu de sa capacité à se manifester sous des formes infiniment variées qu'elle peut s'apparaître comme autre sans cesser d'être elle-même. Le Soi n'est rien d'autre que la liberté foncière de la conscience, entendue à la fois comme plasticité infinie, et constante créativité, que les śivaïtes mettent en évidence dans de belles analyses phénoménologiques de l'imagination, du désir et de la perception.

I. R.

BIBLIOGRAPHIE

- Hulin, M., *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Éditions du Panama, 2008.
- Oetke, C., « Ich » und das Ich. *Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse*, Franz Steiner, Stuttgart, 1988.
- Ratié, I., *Le Soi et l'autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Brill, Leiden, 2011.

L'IDÉALISME DANS LA PHILOSOPHIE INDIENNE

Le préjugé d'une Inde idéaliste et śāṅkarienne

L'Occident se représente souvent l'Inde philosophique comme la patrie d'un idéalisme éthéré, qui dénierait toute valeur ontologique à l'univers phénoménal, et cantonnerait le réel à l'être immuable d'une conscience une, qui échappe au morcellement en une série discontinue d'événements. C'est là une vision grossièrement simplifiée de la position d'un seul courant brahmanique, l'Advaita Vedānta, dont l'un des représentants, Śāṅkara (VIII^e s.?), est certainement le plus connu des philosophes indiens en Europe, mais dont la célébrité déborde l'importance historique. En fait, une majorité de courants philosophiques indiens s'est farouchement opposée à la thèse selon laquelle seule la conscience existerait, et l'idéalisme qu'elle a combattu était, bien plus que celui du Vedānta, celui, bouddhiste, du Vijñānavāda, en sanskrit, « la doctrine [selon laquelle tout est] conscience ».

L'idéalisme bouddhique du Vijñānavāda

Selon le Vijñānavāda, l'expérience perceptive est comparable à l'expérience onirique, au sens où la conscience y appréhende comme existant hors d'elle un monde d'objets qui ne sont en réalité que ses aspects internes. Le Vijñānavāda explique donc la perception en recourant à la théorie du mécanisme des traces ou « empreintes » (*vāsanā*) employée dans la plupart des systèmes indiens pour rendre compte de la mémoire ou du rêve. Selon cette théorie, toute expérience perceptive a laissé dans la conscience une trace inconsciente, mais susceptible de déclencher, lorsqu'elle est plus tard « éveillée » par une perception semblable dans une incarnation différente, le retour de la représentation de l'objet passé. Ce mécanisme mémoriel est souvent présenté comme étant aussi à l'œuvre dans les rêves : les objets rêvés, bien qu'absents, s'y manifesteraient en vertu d'un déterminisme complexe d'empreintes antérieures. Le Vijñānavāda étend cette théorie à la perception et affirme que le mécanisme des empreintes déterminant le « grand rêve de l'univers » est « sans commencement », si bien qu'il n'est nul besoin de lui chercher une cause sous la forme d'un premier objet externe à la conscience : tout objet perceptif actuel est ainsi déterminé par l'empreinte d'un objet perçu dans une vie antérieure, ce second objet étant lui-même déterminé par l'empreinte d'un objet semblable perçu dans une autre vie antérieure, etc. Mais le Vijñānavāda s'efforce aussi de justifier rationnellement cette thèse, principalement en montrant que la thèse adverse, qui pose un objet externe, est absurde : Vasubandhu (IV^e-V^e s.?) a ainsi mis en évidence les contradictions de la notion même d'objet externe qu'il soit conçu comme un tout fait de parties, ou comme une multiplicité d'atomes.