

RĀVAṆA EMPEREUR UNIVERSEL ? POINT DE VUE SÉMANTIQUE ET PROBLÈMES DE RÉFÉRENCE CHEZ LE JAÏN PRABHĀCANDRA

Marie-Hélène GORISSE

International Institute of Asian Studies, Leiden, & Universiteit Gent

1. Introduction

1.1. La théorie jaïne des points de vue

Dans son *Prameyakamalamārtaṇḍa* (désormais abrégé PKM), « Le soleil [qui fait s'ouvrir] les lotus que sont les connaissables »¹, le philosophe digambara Prabhācandra défend au 11^e siècle de notre ère la thèse jaïne de la non-unicité (*anekānta-vāda*). Selon cette version du pluralisme épistémologique, il est possible pour une pluralité d'ensembles d'énoncés de connaissance justifiée apparemment conflictuels les uns envers les autres de coexister. Ceci s'explique, d'une part par la nature complexe de l'objet de connaissance, d'autre part par la nature des facultés épistémiques de l'homme, qui le poussent à vouloir subsumer la diversité sous de l'unité et à résoudre cette complexité pourtant fondamentale de l'objet de connaissance. Par conséquent, quel que soit l'ensemble de connaissance considéré, il y a un type d'attention privilégié qui est actif lors de son édification, c'est-à-dire que l'homme énonce ses connaissances en relation avec un ensemble de présuppositions dont il n'a pas conscience et qui en déterminent la portée. C'est à partir de ce constat que les jaïns développent la théorie des points de vue (*naya-vāda*) pour formuler les grands types d'attention épistémique actifs dans le développement de ces présuppositions. Plus précisément, la théorie des points de vue est une métathéorie de la connaissance qui propose une classification de sept grands types de théorie de la connaissance, appelés « points de vue » (*naya*). Chaque point de vue est par nature incomplet parce qu'il se concentre sur un aspect. Avec cette théorie, les jaïns sont capables d'expliquer les aptitudes particulières, ainsi que les limites, de chaque grande tradition philosophique de laquelle ils ont du se distinguer à un moment de l'histoire².

¹ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, éd. Mahendra Kumar SHASTRI (Sri Garib Dass Oriental Series, 90), Bombay, Nirayasagar Press, 1941 (réimpr. Delhi, Sri Satguru Publications, 1990).

² Pour une présentation détaillée de la théorie des points de vue, voir notamment Piotr BALCEROWICZ, *Some Remarks on the Naya Method*, dans *Essays in Jaina Philosophy and*

Brièvement, le deuxième point de vue, appelé « point de vue collectif » (*samgraha-naya*) regroupe l'ensemble des théoriciens qui considèrent que la seule réalité robuste, celle qui ne subit pas le changement, est une réalité permanente incluant tout le reste. Les penseurs de l'advaita-vedānta, ainsi que ceux du sāmkhya, sont des représentants de ce point de vue, car ils excellent à identifier les connections imperceptibles, l'homogénéité et l'unité sous-jacentes à la diversité des objets de connaissance, mais ils échouent à comprendre les différences fondamentales entre les types d'objets de connaissance.

Contrairement à cette attitude épistémique, le quatrième point de vue, appelé mot-à-mot « point de vue direct », que nous traduirons par « point de vue des particuliers ultimes » (*rjusūtra-naya*)³, regroupe l'ensemble des théoriciens qui considèrent que la seule réalité robuste, celle qui ne subit pas le changement, est cette réalité qui inclut le moins possible et ne persiste ni dans la durée ni dans l'étendue. Les penseurs bouddhistes sont des représentants de ce point de vue, car ils excellent à identifier le caractère transitoire des objets de connaissance et les constructions épistémiques actives lors des opérations de synthèse effectuées en vue de comprendre ces objets de connaissance, mais ils échouent à comprendre les éléments de permanence fondamentale qui existent dans ces objets de connaissance.

Ensuite, le troisième point de vue, appelé « point de vue des transactions mondaines » (*vyavahāra-naya*), regroupe l'ensemble des théoriciens qui reconnaissent que la seule réalité robuste est celle que l'être humain rencontre tous les jours et qui lui est utile. Les penseurs du cārvāka sont présentés comme des représentants de ce point de vue, car ils excellent à identifier les constructions épistémiques actives dans la formulation des thèses métaphysiques, c'est-à-dire des thèses qui s'appuient sur davantage que sur les facultés des sens, mais ils échouent à développer leurs propres thèses métaphysiques pertinentes.

Quant au premier point de vue, appelé « point de vue polyvalent » (*nai-gama-naya*), il est très proche de la position jaïne et regroupe l'ensemble des

Religion, actes du séminaire international sur le jaïnisme *Aspects of Jainism*, Université de Varsovie, 8–9 septembre 2000, Delhi, Motilal Banarsidass, 2003, pp. 37–67. Voir également Marie-Hélène GORISSE, Nicolas CLERBOUT, Shahid RAHMAN, *Context sensitivity in Jain philosophy: A dialogical study of Siddharṣigaṇi's Commentary on the Handbook of Logic*, dans *Journal of Philosophical Logic*, 40/5 (2011), pp. 633–662. Une histoire de l'émergence de cette théorie et de ses liens avec le bouddhisme est également développée par Bimal Krishna MATILAL, *The central philosophy of Jainism* (L. D. Series, 79), Ahmedabad, L. D. Institute of Indology, 1981. Finalement, une bonne introduction peut également être trouvée dans Y. J. PADMARAJIAH, *A comparative study of the Jaina theories of Reality and Knowledge*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1963.

³ Ici, comme dans l'ensemble de cet article, une traduction qui facilite la compréhension des enjeux philosophiques sera préférée à la traduction littérale. De plus, toutes les traductions sont de l'auteur, sauf si spécifié autrement.

théoriciens qui reconnaissent que la réalité robuste, celle qui ne subit pas le changement, est soit une réalité permanente, soit une réalité éphémère. Les penseurs du nyāya-vaiśeṣika sont des représentants de ce point de vue, car ils excellent à identifier les différences fondamentales entre les types d'objets de connaissance, mais ils échouent à comprendre que c'est un même objet de connaissance qui est à la fois permanent et éphémère.

Dans cet article, nous nous proposons d'étudier une controverse qui s'est engagée à propos du cinquième de ces points de vue, le « point de vue sémantique » (*śabda-naya*)⁴.

1.2. Les points de vue sémantiques

Tout d'abord, l'expression *śabda-naya* signifie mot-à-mot « point de vue relevant du langage ». Dans cet article, la traduction « point de vue sémantique » sera adoptée afin d'indiquer le fait que les questions soulevées lors de l'exposition de ces points de vue concernent toutes le rapport entre une expression en sanskrit et sa référence.

Ensuite, lorsque Prabhācandra utilise l'expression « point de vue sémantique », il entend parfois le cinquième point de vue, parfois l'ensemble des trois derniers points de vue, à savoir le cinquième, le point de vue sémantique (*śabdanaya*) ; le sixième, le point de vue étymologique (*samabhirūḍha-naya*) ; et le septième, le point de vue de l'analyse grammaticale de l'activité en cours (*evambhūta-naya*). Cela s'explique par le fait que cette famille de points de vue regroupe les théories de la connaissance qui sont premièrement des théories de la signification et qui considèrent que l'étude du langage est le moyen principal pour accéder à une connaissance des états du monde.

À ce propos, il est intéressant de noter qu'il n'est pas clair de savoir si en soutenant ces thèses, les philosophes jaïns de cette époque attribuent un statut épistémique particulier au langage en général ou au sanskrit en particulier. En effet, les règles grammaticales considérées dans le cinquième point de vue sont celles du sanskrit. Toutefois, ceci s'explique, d'une part par le fait que les traités épistémologiques jaïns de cette époque sont rédigés en sanskrit pour des raisons de *lingua franca* ; d'autre part parce qu'il n'existe pas de corpus grammatical aussi sophistiqué que celui de la tradition pāṇinéenne et que ce corpus donne les règles de formation du sanskrit. Mais les jaïns nourrissent une relation pour le moins compliquée au sanskrit. Tout d'abord, selon la tradition śvetāmbara, Mahāvīra, le dernier prophète du jaïnisme, a prêché en langue ardhamāgadhī.

⁴ La même controverse a été étudiée du point de vue de la logique dialogique dans Matthieu FONTAINE, Marie-Hélène GORISSE, Shahid RAHMAN, *Dynamique Dialogique : Lecture d'une controverse entre logiciens jaïns et grammairiens en Inde classique*, dans *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, 2 (2011), pp. 45-65.

Quant aux digambara's, ils considèrent qu'un son divin a émané de son corps. Certains digambara's estiment que ce son divin est inarticulé, d'autres qu'il contient l'intégralité des langages⁵. Ensuite, la littérature jaïne reflète une grande diversité de langues. Pour ne citer que les plus représentatives, les textes canoniques śvetāmbara sont rédigés en ardhamāgadhī et bien que les digambara's considèrent cette tradition textuelle comme étant perdue, ils s'accordent sur le fait qu'elle avait été rédigée en ardhamāgadhī. Puis l'exégèse de ces textes se fait en māhārāṣṭrī jaïne pour les śvetāmbara's et en śaurasenī pour les digambara's. À partir du 2^e siècle de l'ère commune, les belles lettres et certains textes canoniques tardifs sont rédigés en māhārāṣṭrī jaïne. De plus, les textes scientifiques, ainsi que les mantra's, sont surtout en sanskrit, mais également en prakrit, selon les pratiques linguistiques de l'audience visée. Puis l'apabhraṃśa et la braj bhāṣā prennent également de l'importance. Quant à notre auteur, Prabhācandra, il est réputé pour sa critique des démarches uniquement centrées sur le sanskrit. Cette critique est développée dans un autre de ses ouvrages, le *Nyāyakumudacandra* (NKC), « La lune [qui fait s'ouvrir] le lotus de la logique »⁶. L'un des arguments de Prabhācandra à cette occasion est celui selon lequel le fait que le sanskrit soit utilisé pour transmettre un enseignement religieux de génération en génération par un certain groupe social n'est en rien un argument en faveur de sa validité universelle. Autrement, n'importe quelle pratique communautaire consacrée par l'histoire pourrait être établie de façon universelle⁷. Bien entendu, il utilise le sanskrit pour adresser sa critique et l'inscrire dans la littérature scientifique des śāstra's. Par conséquent, bien que dans le passage du PKM que nous étudions Prabhācandra s'intéresse aux grammaires du sanskrit, il est sans doute judicieux de comprendre qu'il expose ici le statut épistémique particulier, non pas du sanskrit, mais celui du langage en général, dont le sanskrit est simplement un représentant.

D'autre part, la critique que nous allons étudier s'adresse « aux grammairiens » (*vaiyākaranāṅgāmatam*)⁸. Elle porte non sur une tradition déterminée de grammairiens, mais sur la démarche même de celui qui entend accéder à une connaissance du monde grâce à une analyse unilatérale du langage et qui

⁵ Johannes BRONKHORST, *Interpreting the Divyadhvani: On why the Digambara Sect is Right about the Nature of the Kevalin*, dans *Philosophy East and West*, 63/2 (avril 2013), pp. 176-193.

⁶ PRABHĀCANDRA, *Nyāyakumudacandra*, éd. Mahendra NYAYACARYA (Manikacandra Digambara Jaina Granthamālā, 38-39), 2 vols, Bombay, 1938 et 1941 (2^e éd. Delhi, Sri Satguru Publications, 1991), pp. 757-767.

⁷ Argument présenté dans Paul DUNDAS, *Jain attitudes towards the Sanskrit language*, dans *Ideology and status of Sanskrit. Contributions to the history of the Sanskrit Language*, éd. Jan E. M. HOUBEN, Leiden, E. J. Brill, pp. 137-156, voir notamment p. 144.

⁸ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 679.1.

énonce un ensemble cohérent unique des règles d'analyse de ce langage. Le fait qu'aucune tradition n'est visée plus qu'une autre est évident si l'on considère que Prabhācandra réfute autant la portée des règles de l'*Aṣṭādhyāyī* (AA), « Les huit leçons », de Pāṇini⁹, grammaire associée aux brahmanes, qu'il réfute la portée des règles du *Jainendravvyākaraṇa* (JV), « La grammaire de Jinen-dra », du jaïn Pūjyapāda¹⁰. Depuis le 5^e siècle de notre ère, les jaïns rédigent des grammaires du sanskrit, afin de ne pas avoir à se référer à des ouvrages de la tradition brahmanique. La plus ancienne de ces grammaires à nous être parvenue est le *Jainendravvyākaraṇa*, qui était déjà connue de Bharṭṛhari¹¹. Le JV est très fidèle à l'AA. La principale différence entre les deux réside dans la plus grande concision du JV, principalement grâce à l'emploi d'abréviations plus courtes lorsqu'il s'agit de désigner les termes techniques.

Avec ces éléments à l'esprit, nous pouvons commencer l'analyse de ce passage. Tout d'abord, le projet des grammairiens est de rendre compte de l'usage courant du langage. En ce sens, toute leur théorie converge vers une élucidation du sens quotidien des énoncés. Pour ce faire, ils établissent une classification des distinctions pertinentes eu égard à la détermination de la signification d'un énoncé dans un tel contexte, comme les distinctions de temps, de fonction dans la phrase, ou encore de nombre. Voici le point de vue des grammairiens tel qu'il est présenté par Prabhācandra :

PKM 678.26–679.1. [Ce point de vue est appelé] le « point de vue sémantique », car il vise premièrement le mot. Plus précisément, il invoque¹² la signification (*artha*) comme étant différenciée par les différences de temps, de fonction (*kāraka*), de genre, de nombre, de personne (*sādhana*)¹³ et de préverbe (*upagraha*)¹⁴. À partir de là, ce qui est considéré par les grammairiens est réfuté.¹⁵

⁹ PĀṆINI, *Aṣṭādhyāyī*, trad. Sumitra M. KATRE, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.

¹⁰ PŪJYAPĀDA, *Jainendravvyākaraṇa*, éd. Śambhunāta Tripāṭhi Mahādeva CATURVEI, Bénarès, Bharatiya Jnanapitha, 1956.

¹¹ Jan E. M. HOUBEN, *Bharṭṛhari's familiarity with Jainism*, dans *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 75 (1994), pp. 1-24. Voir notamment pp. 11-19.

¹² L'utilisation de ce terme est inhabituelle dans ce contexte. Il s'agit d'une dérivation exégétique de *śabda* à partir de la racine *śAP-* (« maudire », puis « conjurer », « implorer », « invoquer », etc.).

¹³ Dans les autres traités d'épistémologie jaïns, nous trouvons *puruṣa* à la place de *sādhana*.

¹⁴ Ce terme technique jaïn est un équivalent au terme pāṇinéen *upasarga*, introduit en AA 1.4.59.

¹⁵ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtanda*, pp. 678.26–679.1 : *kāla-kāraka-liṅga-saṃkhyā-sādhana-upagraha-bhedād bhinnnam arthaṃ śapati iti śabdo nayaḥ śabda-pradhānatvāt. tato 'pāstaṃ vaiyākaranāṅgāṃ matam.*

Plus précisément, les grammairiens formulent des distinctions grammaticales aptes à représenter les distinctions actives dans la langue qui décrit le monde. Par exemple, le sujet grammatical exprime la notion d'agent. Quant au participe passé, à l'aoriste, à l'absolutif ou à d'autres constructions verbales ou nominales, ils expriment la notion d'action passée. Le problème selon Prabhācandra est que quelle que soit la signification que les grammairiens prêtent aux distinctions formulées dans la grammaire, certains énoncés du sanskrit courant impliquent des formations complexes que les règles grammaticales ne sont pas en mesure d'expliquer de façon pertinente. Au final, le constat est toujours le même : l'objet de connaissance est d'une telle complexité que par définition, aucune théorie qui – dans un processus de résolution de la diversité – se concentre sur un aspect déterminé du connaissable ne peut en rendre compte de façon adéquate. Et une tradition grammaticale est, de même que les systèmes philosophiques considérés dans les quatre premiers points de vue, une grille d'analyse unilatérale. Dans ce qui va suivre, nous allons étudier le caractère inadéquat de la signification des temps verbaux et, plus précisément, le fait que dans certaines situations, ils ne nous permettent pas de dénoter l'individu désiré.

2. Les distinctions de temps dans le point de vue sémantique

2.1. L'exemple problématique des grammairiens

Tout d'abord, Prabhācandra part de l'observation d'une situation admise du langage quotidien dans laquelle deux temps grammaticaux sont imbriqués, comme dans l'exemple :

(i) *Il aura un fils qui aura tout vu.*¹⁶

Puis il indique que le sens commun est de comprendre cet énoncé comme signifiant :

(ii) *Il aura un fils qui verra tout.*¹⁷

Et que personne ne comprend :

(iii) *Il aura un fils qui a déjà tout vu.*

À partir de là, puisque les grammairiens proposent une théorie du sens commun et veulent rendre compte de l'usage courant du langage, leurs règles doivent permettre de diriger l'interprétation vers la seconde lecture et d'empêcher la troisième. Avant de considérer la solution des grammairiens pour ce faire,

¹⁶ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 679.3 : *viśvadṛśvā asya putro bhavitā*.

¹⁷ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 679.4 : *yo viśvaṃ drakṣyati so 'sya putro bhavitā*.

quelques remarques sont de mise. Tout d'abord, il est intéressant de noter cette spécificité du sanskrit qui introduit des valeurs temporelles au sein d'expressions nominales référant à un individu. Dans le cas considéré, cela est ici permis par la règle suivante :

AA 3.2.94. L'affixe *vā* [est utilisé avec une valeur passée]¹⁸ après la racine « voir » [quand celle-ci est en composé avec une expression à l'accusatif].¹⁹

L'exemple donné par Kātyāyana dans son commentaire à cette règle est « celui qui a vu le mont Meru » (*merudṛśvā*)²⁰. Quant à l'exemple précis « celui qui a tout vu », il se trouve dans la version jaïne, c'est-à-dire dans l'autocommentaire de Pūjyapāda à la règle JV 2.2.81, qui est l'exact équivalent de la règle de Pāṇini²¹. Ainsi, le problème de l'évaluation des valeurs temporelles soulevé dans le PKM inclut également la question du domaine de référence auquel appartient l'individu dénoté par l'expression contenant une valeur temporelle²². En outre, dans le cas présent, la question se mêle également à celle des entités non existantes et à l'impossibilité de dire quelque chose de vrai à propos de ces dernières. En effet, l'interprétation « il aura un fils qui verra tout » est universellement choisie avant tout parce que l'interprétation « il aura un fils qui a déjà tout vu » est bloquée par la présupposition selon laquelle quelqu'un qui n'existe pas encore ne peut agir, ni avoir déjà agi.

À présent, Prabhācandra indique que, afin d'être assuré de toujours comprendre l'énoncé « il aura un fils qui aura tout vu » de façon à ce que le fils existe déjà, les grammairiens ont recours à une règle de grammaire supplémentaire :

PKM 679.1–5. [Ce que disent les grammairiens est réfuté] car, à partir de la règle 3.4.1 de la grammaire de Pāṇini : « Quand les significations de plusieurs verbes sont syntaxiquement liées, la signification des affixes temporels est correcte même si elle exprime des temps différents de ceux pour lesquels elle avait spécifiquement été prescrite [grammaire de Pāṇini règle 3.4.1] »²³, ces grammairiens admettent que la signification d'une expression est unique, même s'il y a une distinction de signification due au temps. Comme par exemple dans « il

¹⁸ Car cette règle est dans la portée de la règle AA 3.2.84 qui stipule que tous les affixes qui suivent ont une valeur passée.

¹⁹ PĀṆINI, *Aṣṭādhyāyī*, trad. KATRE, p. 248 : *ḍrśeḥ kvanip*.

²⁰ Ibid.

²¹ PŪJYAPĀDA, *Jainendravāyākaraṇa*, p. 110.

²² Pour davantage sur les problèmes de dénotation dus à la présence de marqueurs temporels implicites au sein d'une expression nominale, voir Saul KRIPKE, *Semantical Considerations on Modal Logic*, dans *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963), pp. 83–94.

²³ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 679.2 : [...] *dhātu-sambandhe pratyayāḥ [Pāṇini-vyā° 3.4.1] [...]*. La traduction ici donnée est la version française de la traduction anglaise de Śrīśa Chandra VASU : « When there is a syntactical relation between the senses of

aura un fils qui aura tout vu ». Dans cet exemple, c'est le sens commun de comprendre « celui qui verra tout, celui-là sera son fils », c'est-à-dire de comprendre l'énoncé au moyen de l'absence de distinction entre le passé et le futur.²⁴

Dans l'exemple qui nous concerne, cela signifie que la valeur temporelle du verbe de la subordonnée est fonction de la valeur temporelle du verbe de la principale. Grâce à cette règle, le passé de « ayant tout vu » prend le sens futur de « il verra tout » pour être en conformité avec le sens futur de « il aura un fils »²⁵.

2.2. La critique jaïne

Mais permettre cette interprétation en formulant une règle de grammaire et en même temps attribuer une portée universelle à ce type de règles, c'est généraliser une mesure utile dans un contexte déterminé au-delà de ce contexte. À partir de là, la critique jaïne va être d'indiquer certaines équivalences non désirées que l'on obtiendrait avec cette nouvelle signification des temps grammaticaux, afin d'indiquer les contextes que cette règle ne devrait pas concerner, et ainsi conclure que la prétention à l'universalité de ces règles doit être abandonnée. L'exemple de Prabhācandra concerne les expressions « Rāvaṇa » et « empereur universel » :

PKM 679. 6–9. Mais [accepter cette règle] n'est pas correct. Car il y aurait la conséquence indésirable de l'absence de différence en ce qui concerne la signification alors même qu'il y a une différence dans les temps grammaticaux. [Et ceci est une conséquence indésirable] car même dans le cas de deux expressions comme « Rāvaṇa » et « empereur universel »²⁶, l'identité [des significations] serait produite en dépit du fait que les domaines auxquels ces expressions réfèrent sont respectivement le passé et le futur. Dans cet exemple, c'est précisément parce que leurs domaines sont séparés qu'il n'y a pas d'identité [de significa-

the verbs, the affixes are valid, even in denoting time other than that for which they have been specifically enjoined » en PAṆINI, *Aṣṭādhyāyī*, trad. Śrīśa Chandra VASU, Bénarès, Sindhu Charan Bose Publisher, 1897, p. 555. Remarquons que la même règle se trouve dans la grammaire de Jinendra (JV), règle 2.4.1.

²⁴ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, pp. 679.1–5 : *te hi “dhātu-sambandhe pratyayāḥ” [Pāṇini-vyā° 3.4.1] iti sūtram ārabhya “viśva-dṛśvā_asya putro bhavitā” ity atra kālabhede 'py ekaṃ pada-artham ādṛtāḥ, “yo viśvaṃ drakṣyati so 'sya putro bhavitā” iti, bhaviṣyat-kālena_atīta-kālasya_abheda-abhidhānāt tathā vyavahāra-upalambhāt.*

²⁵ Bien sûr, grâce au recours au futur antérieur, cette tension n'apparaît pas dans la traduction française.

²⁶ Prabhācandra fait plus précisément référence à un *śaṅkha-cakravartin*, « empereur universel à la conque » ou « l'empereur universel Śaṅkha ». N'ayant à ce jour pas trouvé dans la littérature jaïne de référence à un *cakravartin* du futur nommé Śaṅkha (tel qu'il en existe un dans le bouddhisme) en tant que Rāvaṇa réincarné, et la conque étant un attribut générique des empereurs

tion] entre ces deux [expressions]. Par conséquent, pour cette même raison, nous devrions empêcher la [signification unique] des deux [temps grammaticaux différents] dans « il deviendra celui qui aura tout vu ».²⁷

Plus précisément, l'histoire du monde est dans le jaïnisme enseignée à travers la biographie de 63 grands hommes (*śalākāpuruṣa*), à savoir 24 maîtres spirituels jaïns, appelés « faiseurs de gué » (*tīrthaṅkara*) ; 12 empereurs universels (*cakravartin*), qui sont des chefs idéaux qui gouvernent sur l'ensemble des mondes ; 9 nobles héros (*balabhadra*, *baladeva*), auxquels sont associés 9 héros guerriers (*nārāyaṇa*) et 9 anti-héros (*pratinārāyaṇa*). Dans l'ère cosmique actuelle, Rāvaṇa est un célèbre anti-héros, grand ennemi de Rāma, dont les gestes sont exposées dans les nombreuses réécritures jaïnes du *Rāmāyaṇa*²⁸. Mais l'état de son karma est tel que dans la prochaine ère cosmique, Rāvaṇa sera un faiseur de gué et un empereur universel. Ici, l'argument semble être le suivant : certes, la signification commune entre passé et futur ne pose pas de problème dans le cas du fils qui aura tout vu, car c'est le même individu qui est désigné dans le cas de « il aura un fils qui a tout vu » et « il aura un fils qui verra tout ». Mais il ne faut pas en faire une règle générale, car bien que les expressions « Rāvaṇa » et « empereur universel » désignent un même individu dans le futur, il n'en va pas de même pour « Rāvaṇa » et « empereur universel » dans le présent. Prenons un exemple qui montre de façon immédiate ce type de conséquences indésirables : l'énoncé « le premier ministre a démissionné » contient des paramètres temporels implicites, car selon le temps de référence, l'individu dénoté par « le premier ministre » n'est pas le même. Et ainsi, cet énoncé peut être vrai si l'on parle d'un ancien premier ministre, mais ne peut être vrai si l'on parle du premier ministre actuel, car par définition ce premier ministre est en place, donc n'a pas démissionné. Or la règle de grammaire examinée nous empêcherait de différencier dans certains cas « le premier ministre (passé) a démissionné » et « le premier ministre (présent) a démissionné ». De la même manière qu'avec le premier ministre, il y a des paramètres temporels

universaux (c'est un des *nidhi*'s « trésors »/attributs-types personnifiés des *cakravartin*'s commun aux traditions jaïnes, bouddhiques et brahmaniques ; cf. K. R. NORMAN, *The nine treasures of a cakravartin*, dans *Indologica Taurinensia* 11, 1983, pp. 183-19), je comprends ici *śaṅkha-cakravartin* comme « empereur universel à la conquête », synonyme de *cakravartin*.

²⁷ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 679. 6–9 : *tac ca anupapannam ; kāla-bhede 'py arthasya abhede 'tiprasaṅgāt, rāvaṇa-śaṅkha-cakravarti-śabdayor apy atīta-anāgata-arthagocarayor eka-arthatā-āpatteḥ. atha anayor bhinna-viśayatvān na ekārthatā ; "viśva-dṛśvā bhavitā" ity anayor apy asau mā bhūt tata eva.*

²⁸ Le plus connu des ouvrages de cette tradition est sans doute le *Pañcamaṅgala*, « La Geste de Rāma », de Vimalasūri.

implicites dans l'expression « empereur universel » et comme cette expression possédant une valeur temporelle réfère elle aussi à un individu, la possibilité de comprendre un passé comme un futur peut avoir des conséquences sur l'individu dénoté.

Et Prabhācandra de conclure :

PKM 679. 9–13. Certes, ce qui est le temps passé de la signification de l'expression « ayant tout vu = celui qui a tout vu » ne convient pas pour le temps futur de l'expression « il sera » car il y aurait la contradiction de l'état passé d'un fils qui est à venir. Mais si ces [expressions] n'avaient qu'une seule signification commune, par l'imposition du caractère futur même pour le temps passé, la signification non séparée serait inférée même lors de la séparation du temps. Or ce n'est pas ce que nous voulons dans un sens ultime [or nous ne voulons pas ériger cette distinction en règle universelle].²⁹

Puis Prabhācandra se tait sur ce sujet et examine des problèmes similaires qui concernent les ambiguïtés de personne, de genre ou de fonction. C'est-à-dire que, bien qu'il reconnaisse l'utilité de diriger l'interprétation de « il aura un fils qui a tout vu » vers une temporalité similaire à celle du futur antérieur « il aura un fils qui aura tout vu » afin d'éviter de parler des actes d'un individu qui n'existe pas encore, Prabhācandra critique la solution des grammairiens pour ce faire et ne propose pas d'alternative. Pourtant, une solution qui à la fois résout tout problème et exprime le perspectivisme jaïn est envisageable dans le cas considéré. Plus précisément, s'il est admis qu'il est possible de considérer la *perspective* du locuteur lors de l'évaluation de la valeur temporelle d'un énoncé alors, pour reprendre les termes de Reichenbach³⁰, les grammairiens auraient pu dire ici que dans certaines situations, le point de référence est synchronique non pas avec le moment du discours, mais avec le moment de l'événement. Ainsi nous aurions la ligne chronologique suivante :

Discours — Événement₂ — Événement₁ (point de référence)

En d'autres termes, la valeur passée de « qui a tout vu » est dans cet exemple évaluée à partir de l'instant où l'événement principal « il aura un fils » est réalisé, et non à partir du moment de l'énonciation, ce qui aurait été schématisé ainsi :

²⁹ PRABHĀCANDRA, *Prameyakamalamārtaṇḍa*, p. 679. 9–13 : *na khalu "viśvaṃ dṛṣṭavān = viśva-dṛṣvā" iti śabdasya yo 'rtha-atīta-kālah, sa "bhavitā" iti śabdasya anāgata-kālo yuktaḥ ; putrasya bhāvino 'tīta-virodhāt. atīta-kālasya apy anāgatatva-adhyāropād eka-arthatve tu na parama-arthataḥ kāla-bhede 'py abhinna-artha-vyavasthā syāt.*

³⁰ Hans REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, New York, Macmillan, 1947.

Événement₂ — Discours (point de référence) — Événement₁
 Et ainsi, grâce à la prise en compte de l'existence d'une pluralité de perspectives, le problème soulevé de temps grammaticaux imbriqués reçoit une solution sans qu'il y ait besoin de formuler des règles de grammaire imposant de façon universelle une interprétation correcte seulement dans un contexte déterminé.

Toutefois, à défaut d'offrir une solution à ce problème d'interprétation, l'enseignement de Prabhācandra dans ces pages garde toute sa force et consiste à présenter le domaine d'expertise, ainsi que les limites, de l'une des sept grandes attitudes épistémiques adoptées par l'homme, à savoir le point de vue sémantique.

Pour résumer, la discussion que nous venons d'étudier nous a appris que le point de vue sémantique regroupe l'ensemble des théoriciens qui reconnaissent que la réalité robuste, celle qui ne subit pas le changement, c'est l'élément linguistique qui exprime le monde ; et que les grammairiens – quelle que soit leur tradition d'appartenance – sont des représentants de ce point de vue, car ils excellent à identifier les distinctions sémantiques pertinentes. Toutefois, ils échouent à comprendre que seule une pluralité de grilles d'analyse pourrait couvrir l'ensemble des situations de référence qu'il est possible de rencontrer.

Abstract

In his 11th century *Prameyakalamārtanḍa*, 'The sun [that opens] the lotus of the knowable', Prabhācandra supports the Jain thesis of non-one-sidedness. According to this version of epistemological pluralism, apparently antagonistic sets of justified knowledge statements can coexist. This is due first, to the nature of the object of knowledge, which is essentially complex; second, to the nature of human epistemic faculties, which cause human beings to subsume diversity into unity and to resolve the however essential complexity of the object of knowledge. Jains call 'viewpoints' the main types of explanation of the world through the resolution of complexity and they develop classifications of these viewpoints. Prabhācandra is part of a tradition that claims that there are seven of them.

The aim of this paper is to display one of the lines of criticism that Prabhācandra addresses to the representative of the fifth viewpoint, called 'semantic' viewpoint, namely the grammarians inasmuch as they intend to formulate a unique system of distinctions apt to represent the distinctions active in the language that describes the world. From the analysis of this line of criticism about the meaning of grammatical tenses and the denotation of an expression containing implicit temporal parameters, our aim is to show that what is called into question in these arguments is firstly the possibility to establish in a universal way a system of rules.