



**HAL**  
open science

## Penser les êtres – plantes et animaux – ” à l’indienne ”

Jan E.M. Houben

► **To cite this version:**

Jan E.M. Houben. Penser les êtres – plantes et animaux – ” à l’indienne ”. N. Balbir et G.-J. Pinault. Penser, dire et représenter l’animal dans le monde indien, Champion, Paris, pp.311-329, 2009, Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes, t. 345. halshs-00673171

**HAL Id: halshs-00673171**

**<https://shs.hal.science/halshs-00673171>**

Submitted on 22 Feb 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Contribution au colloque sur « l'animal dans le monde indien » (Paris, 25-28 mars 2002), à paraître dans: *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*, Paris, Champion, 2009, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, t. 345, sous la dir. de N. Balbir et de G.-J. Pinault.]

Penser les êtres – plantes et animaux – "à l'indienne"\*

*Jan E.M. Houben*

1.0 L'Inde aussi bien que l'Europe ont conçu des "échelles des êtres," des classifications de plantes et d'animaux, y compris l'homme. Selon Francis Zimmermann dans une étude brillante et passionnante sur les animaux dans l'écologie et la médecine indiennes,<sup>1</sup> c'est sur ce thème qu'on pourrait

essayer de comparer deux styles de pensée, deux traditions très différentes : la tradition grecque et latine au sein de laquelle le thème de l'échelle des êtres s'est déployé en d'immenses tableaux d'Histoire naturelle, et la tradition hindoue au sein de laquelle ce thème n'est assurément pas moins important que chez nous puisqu'il détermine l'échelle des réincarnations et le régime des castes, mais qui néanmoins ignore l'Histoire et les sciences naturelles. (Zimmermann 1982 : 216 [196f])

Ce que les indiens ont produit dans ce domaine semble faible et piètre par rapport au système de la classification des animaux et des autres êtres vivants (plantes, l'homme) qui s'est développé en Europe depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. En d'autres termes, la question qui occupe Zimmermann est : pourquoi l'Europe a-t-elle développé la botanique et la zoologie, lorsque l'Inde ne l'a pas fait. Selon la première phrase citée, il cherche une réponse sur le plan du "style de pensée" en Inde et dans l'Ouest. Zimmermann (1982, 1987) étudie et analyse les "échelles des êtres" qui figurent dans les textes indiens, surtout dans l'Āyurveda, le système indien de santé et

---

\* Je remercie Jan Meulenbeld pour ses remarques et suggestions utiles.

<sup>1</sup> Le livre, dans sa version française aussi bien que dans sa version anglaise, a reçu plusieurs comptes-rendus, dont je mentionne de Jong 1985, Pingree 1989, Ernst 2000. Il ne semble pas qu'Ali 1999 ("This work is like manna from heaven for those who want to know all about the jungle in ancient India") en est vraiment venu aux prises avec le livre. (Je remercie Jan Meulenbeld pour rendre disponible Ali 1999 et Ernst 2000.)

longévité.<sup>2</sup> Suivant quelques suggestions de Daudin (1926) sur les antécédents aristotéliens de la botanique et de la zoologie dans l'Ouest,<sup>3</sup> il suggère (1982 : 217 [197f]) qu'un couple d'idées spécifiques d'Aristote est à la base du grand succès de la pensée européenne : c'est (a) l'idée de hiérarchie des êtres (sur la base d'une hiérarchie de fonctions mentales des êtres) et (b) celle de continuité :

En associant la hiérarchie des fonctions à la *continuité de la Nature*, Aristote ou ses successeurs ont ouvert le chemin qui conduisit la pensée européenne de la théologie aux sciences naturelles. Dans l'Inde au contraire, l'échelle des êtres ne fut jamais rien de plus qu'un principe juridique : les êtres sont classés selon leurs mérites et selon leur aptitude ou leur inaptitude à pratiquer les rites [ou, plus généralement, leur aptitude ou leur inaptitude à jouer un rôle dans les rites, J.H.]. (Zimmermann 1982 : 217.)<sup>4</sup>

Ailleurs (1982 : 234 [215]), il passe en revue quelques autres classements des êtres (dans le *Śatapatha-Brāhmaṇa*, les *Purāṇa*, le *Mahābhārata*), et décide qu'il est "[i]nutile de multiplier les exemples" puisqu'il faut "conclure à chaque fois que le principe du classement est moral, juridique et religieux."

1.2 Ces déclarations et leur développement par Zimmermann, sont-ils défendables? L'idée d'une hiérarchie des êtres et d'une hiérarchie de fonctions mentales des êtres se trouve dans le *De Anima* d'Aristote; celle de continuité dans une toute autre oeuvre, l'*Historia Animalium*<sup>5</sup>; est-ce que la

---

<sup>2</sup> Cp. Wujastyk 1998 pour une brève introduction et des sélections traduites des anciens textes.

<sup>3</sup> Zimmermann (1982 : 217 [197 et 244 note 1]) renvoie à l'oeuvre de Daudin comme "*De Linné à Jussieu ...* ." Le titre correct dit pourtant " *... de Linné à Lamarck ...* " (voir Références, Daudin 1926).

<sup>4</sup> Il y a une grande différence entre dire qu' "Aristote *ou* ses successeurs ont ouvert le chemin qui conduisit ... aux sciences naturelles" [notre soulignement, J.H.] et dire que c'étaient "Aristotle *and* his successors" [notre soulignement, J.H.] comme nous lisons dans la traduction anglaise dirigée et/ou vérifiée, selon l'introduction, par l'auteur lui-même ("We have tried to keep close to the style of the French original version", Zimmermann 1987 : xi).

<sup>5</sup> Cp. Aristote, *De Anima*, 413b-414a (Hett 1957 : 75-77); *Historia Animalium*, 588b (Balme 1991 : 61-67); Daudin 1926 : 81-83 et 91, et surtout 92-93: "De la science aristotélienne, ce sont donc deux idées très différemment élaborées et, à vrai dire,

combinaison de ces deux idées par les successeurs d'Aristote a vraiment ouvert un chemin qui conduisit de la théologie aux sciences naturelles? Et en Inde, est-ce que l' "échelle des êtres" n'a vraiment jamais été "rien de plus" qu'un principe juridique?

J'aimerais commencer par la dernière question (paragraphe 2.1 – 4.1). Après, nous verrons s'il y a des implications pour les deux premières questions (paragraphe 4.2 et suivants).

2.1 Quelle est l' "échelle des êtres" en Inde selon Zimmermann, et sur quelle base est-ce qu'il pense qu'elle n'aurait jamais été "rien de plus" qu'un principe juridique ? L'Āyurveda connaît de vastes catalogues des viandes. L'étude et l'analyse d'un tel catalogue dans un des textes fondamentaux de l'Āyurveda, la *Suśruta-Saṁhitā* (44.53ff) forme une grande partie du livre de Zimmermann. Dans ce catalogue, la *Suśruta-Saṁhitā* présente les êtres comme nourriture et comme mangeurs de nourriture. La nourriture (*āhāra*) est un des quatre "moyens de maîtriser les maladies", les autres étant: "règles de conduite" (*ācāra*), "purification" (*saṁśodhana*), "apaisement" (*saṁśamana*) (Zimmermann 222 [202]). Le mangeur principal dans l'Āyurveda, c'est l'homme: c'est sa santé et longévité qui sont visées. Les animaux – les viandes à l'état virtuel – sont d'abord classifiés selon leur habitat, la dichotomie principale étant: les terrains arides et féconds (*jaṅgala*), et les terrains marécageux et paludéens (*anūpa*).<sup>6</sup>

La catégorie des animaux *jaṅgala* (appartenant au *jaṅgala*) se subdivise en huit<sup>7</sup> : (1) *jaṅghāla* : qui ont des jambes (p. ex., l'*eṇa*, 'antilope

---

assez faiblement reliées l'une à l'autre que l'histoire naturelle, à la Renaissance, reçoit en héritage. L'une est celle d'une hiérarchie des êtres ... L'autre est celle qui pose, entre les êtres naturels, des transitions insensibles et quasi-continues ... " Les deux idées de la hiérarchie de fonctions mentales et de continuité se trouvent, en fait, ensemble dans un autre oeuvre, *De Generatione Animalium* (Peck 1942), mais là aussi elles sont "faiblement reliées" (Daudin 1926 : 90 note 2).

<sup>6</sup> C'est un des grands mérites du livre de Zimmermann qu'il a établi le parallélisme entre le changement du rapport écologique entre homme et milieu, et un changement sémantique du mot *jaṅgala* qui signifie d'abord 'terrain aride et fécond', et maintenant 'jungle' ou 'lisières de la forêt, terre sauvage'.

<sup>7</sup> Voir Zimmermann 1982 : 120ff et 243ff [103ff et 224ff] ; pour donner au lecteur une idée de l'étendue du système je donne des subdivisions, des exemples et des identifications de termes basés sur l'oeuvre méticuleuse de Zimmermann.

noire', le *hariṇa* 'antilope', mais aussi le *śarabha*, animal entièrement mythologique aux huit pattes<sup>8</sup>) ; (2) *viṣkīra* : qui éparpillent le grain (p. ex., *tittira* 'perdrix', *vartika* 'caille') ; (3) *pratuda* : qui donnent des coups de bec (p. ex., *kapota* 'pigeon', *koyaṣṭika* 'vanneau') ; (4) *guhāsaya* : qui ont une tanière (p. ex., *simha*, 'lion', *tarakṣu* 'hyène') ; (5) *prasaha* : qui arrachent la nourriture (p. ex., *cāṣa* 'geai', *bhāsa* 'gypaète') ; (6) *parṇamṛga* : les arboricoles (p. ex., *vṛkṣaśāyikā* 'écureuil', *vānara* 'singe') ; (7) *bileśaya* : ceux qui ont un terrier (p. ex., *śāśa* 'lièvre', *lopāka* 'renard') ; (8) *grāmya* : les animaux domestiques (p. ex., *aśva* 'cheval', *go* 'boeuf').

La catégorie des animaux *ānūpa* (appartenant à l'*anūpa*) se subdivise en cinq : (1) *kūlacara* : qui vivent sur les berges (p. ex., *gaja* 'éléphant', *mahiṣa* 'buffle') ; (2) *plava* : qui flottent (p. ex., *hamṣa* 'oie', *baka* 'héron') ; (3) *kośastha* : qui ont une coquille (p. ex., *śukti* 'huître', *śambūka* 'conque') ; (4) *pādin* : qui ont des pattes (p. ex., *kūrma* 'tortue', *karkaṭaka* 'crabe') ; (5) *matsyāḥ* : les poissons (les noms, très difficiles à identifier, sont groupés sous les subdivisions *nādeyā matsyāḥ* 'poissons d'eau douce' et *sāmudrā matsyāḥ* 'poissons marins').

Dans le système de Suśruta l'arrangement des catégories et des exemples montre une hiérarchie, mais c'est une hiérarchie par rapport à l'utilité et l'effet médical pour l'homme de la viande des divers animaux. Par exemple, Suśruta donne la série "aquatiques, ceux qui vivent au bord de l'eau (*ānūpa* au sens strict), *grāmya*, *prasaha*, *bileśaya*, *janghāla*, *pratuda*, *viṣkīra*" et ajoute qu'ils sont, dans cet ordre, de plus en plus légers, et de moins en moins producteurs de fluxions (SS 46.135-136 ; cp. Zimmermann 1982 : 127, 132-133 [1987 : 110-111, 116-117]).

2.2 Cela ne peut pas encore être considéré comme une échelle des êtres. Pour trouver une échelle des êtres "à l'indienne", Zimmermann doit aller au-delà du système de l'Āyurveda : "Ce thème apparaît dans toute son ampleur, si l'on compare le catalogue ayurvédique des viandes aux autres taxinomies brahmaniques et à la *roue des renaissances* : végétaux,

---

<sup>8</sup> Zimmermann utilise l'exemple du *śarabha* à plusieurs occasions pour illustrer la caractère non-scientifique de l'Āyurveda et de la pensée indienne (1982 : 228 [209]). Pour ce qui est de la question sous-jacente des conditions causales de la différence entre la science réussie de l'Europe et la science non-réussie de l'Inde, l'exemple est peu convaincant : les savants européens ont publié des observations sur la licorne jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle avant de découvrir qu'il n'existe pas (voir maintenant Gerritsen 2002).

animaux, hommes, démons et dieux" (Zimmermann 1982 : 216 ; [196]). Les listes visées sont celles qui apparaissent dans le *Śatapatha-Brāhmaṇa*,<sup>9</sup> dans les Purāṇa,<sup>10</sup> dans le *Mahābhārata*,<sup>11</sup> (Zimmermann 1982 : 233f [214f]).<sup>12</sup> Ici, "les schèmes de classification proprement *biologiques* ne jouent qu'un rôle mineur ; la position de chaque catégorie d'êtres est fixée par sa fonction dans le système des activités *rituelles*" (Zimmermann 1982 : 216 ; [196]).

2.3 Ensuite, Zimmermann veut montrer que dans l'idée brahmanique de nourriture les faits physiques sont clairement subordonnés aux activités rituelles. Comment est-ce qu'il veut faire cela? Il écrit qu'il veut le montrer "par l'analyse d'une doctrine complémentaire de celle des terroirs : c'est la répartition des êtres vivants en quatre catégories selon leur mode de génération:

- ceux qui poussent du sol,
- ceux qui naissent de la chaleur humide,
- ovipares,
- vivipares ... "

(Zimmermann 1982 : 216 [196])

Sur les pages qui suivent on s'attendrait à une étude de cette catégorisation sur la base d'une analyse détaillée des sources principales où elle est adoptée. Ce n'est pas ce que nous trouvons. Plutôt, il y a un effort d'empêcher que cette répartition "selon la mode de génération" ébranle la position que les classements biologiques sont toujours subordonnés au rituel: "On ne saurait en aucune façon considérer cette série stéréotypée de

---

<sup>9</sup> *Śatapatha-Brāhmaṇa* 6.2.1.2, dans un mythe lié au rituel d'autel de feu, Agnicayana : Prajāpati, le seigneur de tous les êtres, cherche Agni (le feu), et il le cherche dans cinq animaux, l'homme, le cheval, le taureau, le bélier, le bouc. Il les sacrifie et prend leurs têtes. Dans le rituel il est prescrit qu'on prenne les têtes de l'homme et des quatre autres animaux et qu'on les incorpore à l'autel lors de sa construction. Aujourd'hui on prend des images de têtes, à l'origine on prenait peut-être de vraies têtes. Cp. Heesterman 1985; sur les variations dans le temps de l'acceptabilité de violence dans le rituel védique : Houben 1999a.

<sup>10</sup> Zimmermann renvoie à *Bhāgavata-Purāṇa* 3.10.20 (voir *Bhāgavata-Purāṇa* 3.10.20-25) et *Viṣṇu-Purāṇa*, traduction de Wilson p. 37 (voir *Viṣṇu-Purāṇa* 1.5.49-51.).

<sup>11</sup> Zimmermann mentionne *Mahābhārata* 6.4.13, probablement visant *Mahābhārata* 6.5.9-16 dans l'édition critique de Poona.

<sup>12</sup> Voir aussi les listes données dans Rocher 1980.

quatre termes, partout répétée mais sous forme allusive, comme la preuve d'un effort de connaissance empirique" (Zimmermann 1982 : 219 [199]). Pourquoi pas? Nous savons maintenant qu'il y a des espèces qui contiennent des populations ovipares ainsi que des populations vivipares (quelques espèces de serpents et de lézards), mais si nous oublions cela, n'est-ce pas une bonne idée et une stratégie parfaitement rationnelle de tenter de classer les animaux strictement selon leur mode de génération – comme Linné classifiait les plantes strictement selon leur mode de génération,<sup>13</sup> et comme Aristote a parfois dérivé des classifications de la mode de génération des plantes et des animaux?<sup>14</sup>

Zimmermann fait tout d'abord remarquer que la série classificatoire en quatre – *jarāyuja* (vivipares), *aṅḍaja* (ovipares), *sveda* (nés de la chaleur humide) et *udbhija* (qui poussent du sol) – est très répandue dans la littérature sanskrite. La série est importante dans le domaine religieux : concrètement le lecteur est renvoyé au *Bhāgavata-Purāṇa* 3.7.27, et aux Macdonell et Keith (1912) ; ces derniers mentionnent (p. 278) *Chāndogya-Upaniṣad* 6.3.1 avec une division en trois (*āṅḍa-ja*, *jīva-ja*, *udbhij-ja*) et *Aitareya-Āraṇyaka* 2.6 avec une division en quatre (*āṅḍa-ja*, *jāru-ja* c'est-à-dire *jarāyu-ja*, *udbhij-ja*, *sveda-ja*). Dans la médecine, par contre, le rôle joué par la série est plutôt marginal. Et jamais la série "n'a servi de cadre à la nomenclature des plantes ou des animaux, ni dans les traités ayurvédiques, ni dans les dictionnaires – trésors de noms (*kośa*) ou pharmacopées (*nighaṅṭu*)" (Zimmermann 1982 : 219 [199].) Finalement, Zimmermann discute comment la classification selon la mode de génération se rencontre dans les premières pages de la *Suśruta-Samhitā*. Elle y apparaît deux fois : "d'abord appliquée à tous les vivants ... ; ensuite réduite aux seuls êtres mobiles" (ibid.) La double application au début de la *Suśruta-Samhitā* fait partie de "[T]out un ensemble de distorsions logiques" qui transforment la classification des êtres vivants en une classification des aliments et remèdes (ibid.). La médecine emploie la série dans "un discours réducteur : l'échelle des êtres est littéralement aplatie, son importance

<sup>13</sup> Daudin 1926 : 36 : "Préoccupé, par-dessus tout, d'éliminer tout arbitraire et toute indécision de la détermination des plantes, Linné reprend, mais en l'érigeant en règle stricte et en vérité doctrinale, un procédé de méthode qui avait déjà été employé avant lui, notamment par Tournefort : il décide qu'il y a, dans la nature, autant de genres différents que nous pouvons discerner de dispositions géométriques différentes dans les « parties de la fructification », c'est-à-dire dans la fleur et dans le fruit."

<sup>14</sup> Cp. Peck 1965 : xii-xv et Aristote *De Generatione Animalium* 732a et suiv.

cosmique et religieuse est mise entre parenthèses, elle se réduit à une pharmacopée" (p. 220 [200]).

Par rapport à l'Āyurveda, Zimmermann suggère que là aussi il n'y a pas seulement hiérarchie – l'homme comme mangeur principal dont la santé et longévité sont visées – mais aussi continuité : "L'homme se range parmi les animaux carnivores, et le rapport de l'homme à l'animal est utilitaire : ils sont sa nourriture ou ses ennemis" (Zimmermann 1982 : 216 [196]).<sup>15</sup>

3.1 Si, l'Āyurveda mis à part, la série classificatoire ne s'était rencontrée que dans le domaine religieux, on pourrait peut-être parler, avec Zimmermann, d'un discours réducteur dans l'Āyurveda. Mais il ne serait pas approprié de considérer un texte comme le Vaiśeṣika-Sūtra comme principalement ou exclusivement religieux.<sup>16</sup> Le système Vaiśeṣika, dont le texte fondateur est le Vaiśeṣika-Sūtra, vise à énumérer et catégoriser toutes les entités réelles de l'univers. Il a été d'une importance considérable pour les théories métaphysiques sous-jacentes de la médecine indienne.<sup>17</sup> Le Vaiśeṣika-Sūtra annonce le but du texte dans le premier *sūtra* ou aphorisme : *athāto dharmam vyākhyāsyāmaḥ* "Alors, dès maintenant nous expliquerons le *dharma* 'la totalité des devoirs religieux et moraux'." Le *dharma* étant un ancien concept abstrait sur lequel les auteurs ont des opinions divergentes, le Vaiśeṣika-Sūtra donne sa propre définition : *yato 'bhyudaya-niḥśreyasa-siddhiḥ sa dharmam* "La chose par laquelle on obtient élévation et le bien ultime, elle est le *dharma*." Les *sūtras* qui

---

<sup>15</sup> Dans quelques cas exceptionnels la continuité entre homme et animal est telle que l'homme n'est pas seulement nourri et guéri avec la chair des animaux mais son chair sert aussi comme remède pour certains problèmes : selon l'Arkaprakāśa, par exemple, la chair humaine fait partie d'un antidote contre le poison (Meulenbeld 2000 : 467).

<sup>16</sup> Il est bien sûr assez difficile de délimiter la catégorie 'religieux', catégorie de la tradition européenne projetée sur les traditions et littératures de l'Inde – cp. von Stietencron 1996. Le *Bhāgavata-Purāṇa* est peut-être bien caractérisé comme un texte religieux, et on peut le contraster avec des œuvres plus ou moins contemporaines qui ne sont pas principalement religieuses (des œuvres littéraires, scientifiques, philosophiques). Mais que vaut une caractérisation de 'religieux' pour des textes comme le *Chāndogya-Upaniṣad* et l'*Aitareya-Āraṇyaka* qui datent d'une période à laquelle il n'y avait pas encore de traditions textuelles séparées pour la spéculation ritualiste, la philosophie, et les pensées (pré-)scientifiques ?

<sup>17</sup> Cp. Meulenbeld 1987 et Comba 1987.



suivent ne présentent pas un exposé religieux et moral : ils proposent, en fait, un système de catégories qui doivent comprendre toutes les entités réelles du monde – tout d'abord la substance, la qualité et le mouvement – et une théorie de causalité qui lie ces entités dans le monde. On peut trouver les décisions philosophiques et les argumentations du Vaiśeṣika acceptables ou non, mais le but sous-jacent de contribuer au bien des hommes<sup>18</sup> ne rend pas la pensée des philosophes Vaiśeṣika moins "philosophique" que la pensée, par exemple, d'Aristote – pour qui, d'ailleurs, l'éthique était une partie intégrante de la philosophie.<sup>19</sup>

Quelle place ont les êtres dans le système Vaiśeṣika? Cherchons la réponse dans l'exposé classique, qui est plus clair que les sūtras avec tous leurs problèmes textuels et difficultés d'interprétation. Cet exposé classique, c'est le *Padārthadharmasaṅgraha* (PDhS) de Praśastapāda, datant d'environ le sixième siècle. Les six catégories acceptées par Praśastapāda sont substance (*dravya*), qualité (*guṇa*), mouvement (*karman*), universel (*sāmānya*), particularité (*viśeṣa*), et inhérence (*samavāya*). Cherchons les êtres d'abord parmi les neuf substances, terre (*pṛthivī*), eau (*ap*), feu (*tejas*), vent (*vāyu*), éther (*ākāśa*), temps (*kāla*), espace (*dis*), âme (*ātman*), sens interne (*manas*). Les substances qui semblent les plus pertinentes pour "les êtres" sont terre, âme et sens interne. Les dernières sont des substances éternelles, tandis que terre a deux formes, éternelle et non-éternelle. Pour les êtres comme organismes biologiques c'est la terre qui est la plus pertinente. Dans son exposé systématique Praśastapāda dit ce qui suit (PDhS 1.1, 30-31)<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> Cp. Houben 1994. Il est dit explicitement au début que la connaissance des catégories contribue au bien ultime et à la libération.

<sup>19</sup> Cp. son introduction à l'*Ethica Nicomachea* où il explique que la connaissance du bien ultime est d'une grande importance pratique, que cette connaissance est le domaine de la science politique, et que l'éthique est une partie de cette science.

<sup>20</sup> *sā tu dvividhā, nityā cānityā ca. paramāṅgulakṣaṇā nityā. kāryalakṣaṇā tv anityā. sā ca sthairyādyavayavasanniveśaviśiṣṭā 'parajātibahutvopetā śayanāsanādyanekopakāraakarī ca. trividham cāsyāḥ kāryam śarīrendriyaviśayasamjñaka. śarīram dvividham, yonijam ayonijam ca. tatrāyonijam anapekṣya śukraśoṇitam devarṣiṇām śarīram dharmaviśeṣasahitebhyo 'ṇubhyo kṣudrajaṅtūnām yātanāśarīrāṅy adharmaviśeṣasahitebhyo 'ṇubhyo jāyante. śukraśoṇitasannipātajam yonijam. tad dvividham, jarāyujam aṅḍajam ca. mānuṣapaśumṛgāṅām jarāyujam. pakṣisarīrṣpāṅām aṅḍajam.*

Quant à elle (la terre), elle est double : éternelle et non-éternelle. Éternel est ce qui a la forme d'atomes ultimes. Ce qui a la forme d'un produit<sup>21</sup> est non-éternel. Et elle (cette terre non-éternelle qui consiste d'atomes) est caractérisée par l'arrangement de parties qui sont solides,<sup>22</sup> elle est pourvue d'une multitude de universels inférieurs, elle crée des choses utiles comme le lit, la chaise etc.

La forme (non-éternelle) du produit est triple, sous les noms corps, sens (ouïe, vue, etc.) et objet (de sens de perception). (La terre comme) corps est double : né-de-giron (*yonija*), qui-n'est-pas-né-de-giron (*ayonija*). Ici, le corps qui-n'est-pas-né-de-giron des dieux et des voyants, qui ne dépend pas de (l'union du) sperme et du sang féminin, se forme des atomes avec des mérites spécifiques. Les (autres corps qui-ne-sont-pas-né-de-girons, c'est à dire, les) corps de punition des petits êtres (tels les insectes) se forme des atomes avec des démérites spécifiques. Le corps né-de-giron se forme du mélange du sperme et du sang. Il est double : né-du-chorion<sup>23</sup> ("vivipare") et né-d'un-oeuf (ovipare). (Le corps) de l'homme, des animaux domestiques, des bêtes sauvages, est né-du-chorion. (Le corps) des oiseaux et des animaux rampants est né-d'un-oeuf.

Ainsi est le passage qui discute des caractéristiques de la terre, et de celles des corps "terrestres". La phrase qui suit discute de la terre comme sens de perception : c'est le sens olfactif qui manifeste les odeurs.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> C'est à dire, un produit qui résulte d'une combinaison des atomes ou des parties constituées d'atomes.

<sup>22</sup> C'est à dire, qui ne sont pas fluides, gazeuses etc.

<sup>23</sup> Cp. Macdonell et Keith 1912 : 278.

<sup>24</sup> Selon le PDhS, le sens olfactif manifeste les odeurs, et les atomes de terre y sont prédominants ; le sens du goût manifeste les saveurs et les atomes d'eau y sont prédominants ; l'oeil manifeste les formes et les atomes de feu y sont prédominants ; dans le sens du toucher les atomes de vent sont prédominants ; l'ouïe manifeste les sons et est basé sur l'éther, ne consistant pas en atomes mais étant un et indivisible, et présent aussi dans le conduit de l'oreille.

Enfin, Praśastapāda discute de la terre comme "objet" de perception – les plantes sont incluses (PDhS 1.1, 33).<sup>25</sup>

(Terre comme) objet (de perception) est produit dans la séquence atome-double etc. et est triple : sol, pierre et le (monde) immobile (c'est-à-dire les plantes). Ici "sol" inclut: parties du sol et (produits faits de terre, comme) murailles, briques etc. "Pierres" sont roches, pierres précieuses, diamants etc. "Le (monde) immobile" se compose des graminées, herbes, arbres (fruitiers), plantes grimpantes, plantes couvrantes, géants des forêts.

3.2 Dans l'Inde ancienne, le Sāṃkhya était un autre système philosophique qui s'occupait du monde des êtres. Il l'a fait dans un contexte d'évolution cosmique-psychologique.<sup>26</sup> Nous avons plusieurs indications que le système a été d'une importance extraordinaire dans les premiers siècles de notre ère.<sup>27</sup> Mais mis à part les témoignages indirectes nous ne

---

<sup>25</sup> *viśayas tu dvyaṅkādīkrameṇārabdhas trividho, mṛtpāśāṅasthāvaralakṣaṇaḥ. tatra bhūpradeśāḥ prakāreṣṭakādayo mṛtprakārāḥ. pāśāṅā upalamaṇivajrādayaḥ. sthāvarās tṛṇauśadhivr̥kṣalatāvātānavanaspataya iti.*

<sup>26</sup> Zimmermann 1982 : 233 s'étonne des textes āyurvédiques : "Mais quelle chute ! Nous étions sur les cimes de la cosmogonie, et nous voilà tombés dans la psychologie appliquée." Tenu compte de l'influence du Sāṃkhya sur tous les systèmes et disciplines de la tradition sanskrite en générale et sur l'Āyurveda en particulier (Jolly 1901 : 45 ; Filliozat 1949 : 21), il n'est pas tellement étrange que les textes āyurvédiques parfois passent facilement de la cosmogonie à la psychologie. Franco 1991 : 124 parle d'un "somewhat confusing state of affairs" dans le Sāṃkhya qui semble mêler la cosmologie et la psychologie. Ailleurs (Houben 2001 : 180-181) je remarquais sur cette situation : "If it is recognized that the range of rationality remains always limited and can neither dispell all irrationality from the perceptual foundations of knowledge, nor that of inherited or adopted conceptual schemes as fundaments of thinking, the association or 'confusion' of 'cosmology' and 'psychology' ... may be regarded as primarily a matter of *perception* – a perception of man and the cosmos as one or homologous ... – rather than a matter of deviant or defective *reasoning*."

<sup>27</sup> Le *Mahābhārata*, surtout dans le *Mokṣadharmā*, partie du douzième livre, contient un nombre d'histoires didactiques et expositions doctrinales qui sont clairement liées au Sāṃkhya. On a tenté d'y découvrir des étapes de développement du Sāṃkhya. Mais les variations en doctrine et argumentation sont plutôt dues à l'absence de codification stricte dans un milieu primordialement oral et dans un mouvement qui met l'accent sur la rationalité plutôt que sur le traditionalisme. Voir discussion dans Houben 1999b.

possédons qu'un résumé relativement tardif des doctrines acceptées par diverses écoles Sāṃkhya, la *Sāṃkhyakārikā* d'Īśvarakṛṣṇa (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle de notre ère), un poème philosophique en une septante de strophes.<sup>28</sup> Selon strophes no. 53-54 (citées de la *Yuktidīpikā*):

Le [monde] divin est octuple, et le [monde] des animaux-et-plantes est quintuple; le [monde] humain est un; brièvement, ceci est la création des êtres.

Au-dessus, elle abonde en *sattva* "la lumière, la bonté"; en bas, la création abonde en *tamas* "les ténèbres, la lourdeur"; au milieu elle abonde en *rajas* "l'énergie, la passion", elle qui commence avec (la divinité suprême) Brahmā et qui s'étend jusqu'à la touffe d'herbe.<sup>29</sup>

Cette échelle d'êtres est bien sûr extrêmement rudimentaire. Des pas dans la direction d'une élaboration se trouvent dans les commentaires. La *Sāṃkhyasaptati-Vṛtti*, par exemple, explique que l'ordre octuple du monde divin se réfère à (1) Brahmā et les siens, (2) Prajāpati et les siens, (3) Indra et les siens, (4) le monde des ancêtres, (5) le monde des Gandharva (demi-dieux, musiciens célestes), (6) le monde des Yakṣa, (7) le monde des Rakṣas (démons), et (8) le monde des Piśāca (esprits méchants). Le quintuple monde des animaux et des plantes comprend (1) les *paśu* "animaux domestiques", (2) les *mṛga* "bêtes sauvages etc.", (3) les oiseaux, (4) les animaux rampants, (5) les êtres qui se tiennent immobiles (c'est-à-dire, les végétaux). Dans l'explication de la *Yuktidīpikā*, les Nāga sont mentionnés au lieu des Yakṣa. Le commentaire *Jayamaṅgalā a saura* "le monde des solaires" au lieu d'*aindra* "le monde d'Indra et les siens", et *āsura* "le monde des démons, ennemis des dieux" au lieu du monde des ancêtres. Ensuite, il semble que c'est seulement la *Jayamaṅgalā* qui indique des sous-catégories des animaux-plantes: la sous-catégorie (1) des *paśu* "animaux domestiques" s'étend des boeufs jusqu'aux ânes; la sous-catégorie (2) des *mṛga* "bêtes sauvages" s'étend des lions jusqu'aux chats; la sous-catégorie (3) des oiseaux s'étend des oies sauvages jusqu'aux moustiques; la sous-catégorie (4) des animaux rampants s'étend des serpents jusqu'aux

---

<sup>28</sup> Les commentaires *Yuktidīpikā* et *Jayamaṅgalā* acceptent 72 strophes, d'autres commentaires en acceptent 73 ou 71 ; cp. Larson & Bhattacharya 1987 : 150-151.

<sup>29</sup> *aṣṭavikalpo daivas tairyagyonaś ca pañcadhā bhavati / mānuṣyaś caikavidhaḥ samāsato bhautikaḥ sargaḥ // ūrdhvaṃ sattvaviśālas tamoviśālas tu mūlataḥ sargaḥ / madhye rajoviśālo brahmādistambaparyantaḥ //*

vers; la sous-catégorie (5) des végétaux s'étend des arbres fruitiers jusqu'aux troncs d'arbre.<sup>30</sup>

4.1 Les passages cités suffisent pour démontrer que les conclusions de Zimmermann, bien que formulées dans des termes très vastes, sont basées sur une sélection trop limitée des textes pertinents. Les littératures du Vaiśeṣika et du Sāṃkhya avec leur tendance à l'argumentation rigoureuse ont été complètement négligées. Le fait que cette argumentation est appliquée aux faits vérifiables par la perception aussi bien qu'aux faits basés sur la tradition (tout comme la licorne en Europe) n'empêche pas qu'elle résulte d'un effort à atteindre la rigueur et à éviter l'ambiguïté. Dans le Vaiśeṣika, la classification des êtres selon le critère de la mode de génération ne semble pas avoir subi des "distorsions logiques". La continuité de "corps terrestres" parmi lesquels l'homme est inclus est nettement subdivisée en quatre catégories selon un critère objectif. Le classement n'est pas primordialement basé sur des considérations "morales, juridiques et religieuses", bien que l'éthique n'est pas tout à fait absente sur un plan secondaire, par exemple dans la sous-division des êtres qui-ne-sont-pas-nés-de-geron en ceux dont le corps est formé sous l'influence de "mérites spécifiques" et ceux dont le corps est formé sous l'influence de "démérites spécifiques" – tout comme, dans sa zoologie, Aristote n'hésitait pas à attribuer la rationalité de l'homme à un élément divin qui accompagne le sperme du mâle humain (cp. *De Generatione Animalium* 737a). Nous ne trouvons non plus que c'était la pratique rituelle qui déterminait le classement. Tandis qu'il y a des catégories primordialement descriptives bien délimitées dans le Vaiśeṣika, nous trouvons une hiérarchie dans le Sāṃkhya : le monde divin, l'homme, et les animaux et plantes. C'est une hiérarchie selon les doctrines de Sāṃkhya – hiérarchie dans l'évolution de l'univers sur la base de la continuité de *prakṛti* "la Nature". L'hiérarchie est élaborée dans les commentaires, le plus extensivement dans le commentaire "Jayamaṅgalā". Comme l'hiérarchie des fonctions mentales est à la base de l'hiérarchie des êtres pour Aristote, l'hiérarchie des

---

<sup>30</sup> On s'attendrait ici *stambāntāḥ* au lieu de *sthūṅāntāḥ* pour compléter la série suggérée par *brahmādistambaparyantaḥ* dans la *kārikā*. D'autre part, la *sthūṅā* 'tronc d'arbre, pillier' pourrait représenter une chose qui semble entièrement inanimée, mais qui peut démontrer sa force vitale en bourgeonnant quand on ne s'y attend plus (cp. le rite nommé *sthūṅā-virohana*).

principes universels du Sāṃkhya – *sattva* 'la lumière, la bonté', *tamas* 'les ténèbres, la lourdeur', *rajas* 'l'énergie' – dont une manifestation importante est sous la forme de fonctions mentales, *buddhi* 'conscience', *ahaṃkāra* 'ego', *manas* 'esprit', sont à la base de l'hierarchie des êtres dans le Sāṃkhya. Pour Aristote aussi bien que pour le Sāṃkhya, l'hierarchie fait une distinction insurmontable entre (a) l'homme et (b) les animaux et plantes, et place le premier au dessus des derniers. Dans une autre perspective, il y a continuité entre l'homme et les animaux pour Aristote (pour qui l'homme est aussi animal et qui met l'accent sur la continuité des espèces et groupes d'animaux), aussi bien que pour le Sāṃkhya (la continuité la plus fondamentale étant celle de la *prakṛti*).

4.2 Zimmermann a réussi à démontrer en détail un contraste important et remarquable mais aussi très complexe et multi-dimensionnel entre la pensée sur les êtres à "l'Ouest" et en Inde. Depuis les XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, l'Ouest a produit des tableaux d'histoire naturelle aussi bien qu'une botanique et une zoologie scientifiques, tandis que l'Inde est restée loin de produire de telles représentations et de telles disciplines scientifiques. Il semble pourtant que les données qui ont servis de base à l'étude de Zimmermann sont trop unilatérales, et que pour trouver une explication du contraste il a cherché dans la mauvaise direction. Est-ce que la "présence contre absence" de tableaux d'histoire naturelle correspond avec la "présence contre absence" des idées d'hierarchie et de continuité? Est-ce que l'Antiquité de "l'Ouest", c'est-à-dire Aristote, a eu des idées, des concepts et de la rigueur de pensée qui étaient absents en Inde? H. Daudin (1926 : 81ff) a fait remarquer qu' "il semble bien que cette théorie célèbre du *Traité de l'Âme*" selon laquelle il y a une hiérarchie de principes fonctionnels dont le plus haut est propre à l'homme, "appelle comme complément et comme vérification, dans l'oeuvre zoologique d'Aristote, l'élaboration d'une formule qui rangerait les principaux groupes d'animaux dans un ordre de perfection croissante, à mesure que leur « âme » intégrerait en elle un nombre plus grand de ces essences fonctionnelles." Mais Daudin doit aussi admettre que "cette formule fait défaut dans tout ce qui nous est resté d'Aristote naturaliste" (Daudin 1926 : 82). Ensuite, "la distinction même et surtout la coordination des groupes zoologiques restent chez lui souvent indécis ou incomplets," et "leur arrangement hiérarchique, malgré de nombreuses indications partielles, demeure, dans l'ensemble, tout à fait rudimentaire et indistinct" (Daudin 1926 : 82-83). Quant au principe

de continuité, Daudin (1926 : 93) parle de l'idée "qui pose, entre les êtres naturels, des transitions insensibles et quasi-continues." Et, comme nous avons vu (note 3) il admet que dans "la science aristotélicienne" cette idée et l'idée de hiérarchie sont "assez faiblement reliées l'une à l'autre" (ibid.).

4.3 Pour évaluer la perspective comparative dans la présentation de Zimmermann il est inévitable que nous jetions encore un coup d'oeil au travail des botanistes et des zoologues européens des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. La présence des idées d'hiérarchie et de continuité dans les anciens textes d'Aristote pourrait, selon les suggestions de Daudin, avoir donné des points de départ appropriés à la pensée des européens de cette époque – et comme nous avons vu, on trouve des idées comparables dans les littératures philosophiques indiennes. Mais comment est-ce qu'un botaniste ou zoologue européen du XVII<sup>e</sup> ou XVIII<sup>e</sup> siècle travaillait, quels étaient ses buts, quelles étaient ses méthodes? Quelques citations de l'étude par Daudin peuvent le clarifier. Sur Linné il écrit :

Autant ou plus qu'aucun de ses prédécesseurs, il a le souci constant de guider la botanique dans le travail auquel elle est constamment ramenée, de son temps, par les conditions même de son exercice effectif : la détermination spéciale de végétaux donnés. Travail obligatoire, auquel le botaniste ne peut se soustraire sans désertir son office ; travail d'importance capitale, du reste, aussi bien pour la théorie que pour les applications. Linné veut le rendre efficace et sûr en l'assujettissant à des règles dont la stricte application permettra aux naturalistes de tous pays d'utiliser mutuellement leurs travaux et de constater avec certitude toute ressemblance ou différence entre les sujets de leurs observations. Mais si cette tâche lui semble mériter une réglementation minutieuse, si ses prescriptions, dont les formules oraculaires et l'appareil pédantesque risquent de rebuter le lecteur moderne, ont acquis, de son temps, une telle autorité, c'est sans doute que quelques conceptions précises, positives et neuves inspiraient toute cette lourde discipline et lui conféraient, aux yeux de Linné lui-même et des botanistes de son époque, valeur de science réelle. (Daudin 1926 : 34-35.)

Ces remarques, supportées par plusieurs citations de l'oeuvre de Linné, montrent une différence importante entre l'Ouest et l'Inde que Zimmermann a négligé. L'oeuvre et la pensée de Linné présupposent une communauté internationale de chercheurs qui est en train d'établir un système sans équivoque de détermination de plantes. Il est difficile d'estimer la valeur directe ou indirecte des idées d'Aristote pour cette communauté et leurs buts et méthodes, mais c'est clair que la communauté même n'aurait pas été possible sans quelques moyens de communication qui étaient bien établis depuis plusieurs siècles dans l'Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle,<sup>31</sup> tandis qu'ils étaient pratiquement absents en Inde brahmanique et hindoue jusqu'à la colonisation par l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>32</sup> Sans l'imprimerie, Linné n'aurait pas eu l'occasion de penser à une "réglementation minutieuse" qui pourrait atteindre les botanistes de tous les pays du monde. Les botanistes travaillant partout dans le monde n'auraient pas pu étudier les oeuvres fondamentales de Linné ou Lamarck ou leurs collègues et prédécesseurs. Ni les buts ni les méthodes de Linné ou des autres botanistes et zoologues n'auraient été pensables sans l'imprimerie. La fixation collective et coordonnée aux objets à étudier aussi bien que la critique des idées de la tradition partagée auraient été impossibles sans l'imprimerie.<sup>33</sup>

4.4 Ailleurs (Houben 2001), j'ai argumenté que la nature du moyen de communication influence l'équilibre des trois sources principales de

---

<sup>31</sup> Cp. Eisenstein 1979 : 687 : "The advent of printing made it possible for more of nature to be put into books. ... The advantages of issuing identical images bearing identical labels to scattered observers who could feed back information to publishers enabled astronomers, geographers, botanists and zoologists to expand data pools far beyond all previous limits – even those set by the exceptional resources of the long-lasting Alexandrian Museum."

<sup>32</sup> Les caractères du savoir médical indien méprisés par Zimmermann (1982 : 234 [1987: 214-215] "On voit comment toutes ces séries de termes se croisent, font redondance, se *surdéterminent*, un même terme ... se trouvant situé en des positions différentes selon les points de vue tour à tour adoptés") semblent des caractères qu'une communauté de savants ne peut guère enlever sans utiliser un moyen de communication comme l'imprimerie.

<sup>33</sup> On pourrait ajouter que, sans doute au moins partiellement à cause de l'imprimerie, les informations, croyances, buts scientifiques etc. sont partagés sur une grande distance. De ce fait il y a une base pour des correspondances intensives entre savants en Europe. Dans l'Inde pré-coloniale la correspondance entre savants semble peu significative.



connaissance du Sāṃkhya et des autres systèmes philosophiques indiens – la perception directe (*pratyakṣa*), l'argumentation (*tarka, anumāna*) et la tradition (*śabda, āgama*). Les anciens philosophes de Sāṃkhya, qui attribuaient la plus grande valeur à l'argumentation plutôt qu'à la tradition et la perception directe pour obtenir une connaissance métaphysique, fonctionnaient dans un milieu principalement oral. La façon de présenter les idées et doctrines du Sāṃkhya reflète ce milieu principalement oral : comme dans le Bouddhisme ancien qui apparaissait aussi dans un milieu oral, les notions cruciales sont énumérées en séries, avec une préférence significative en Sāṃkhya pour les diades, triades et pentades et des produits de 2, 3 et 5.<sup>34</sup>

Hors du Sāṃkhya, les Brahmanes développent des méthodes pour fortifier la tradition et assurer l'exactitude de la transmission, et ils appliquent ces méthodes aux sciences rituelles et aux doctrines et argumentations des écoles philosophiques brahmaniques. Ces méthodes de transmission – entraînant la composition des textes oraux dans le genre de *sūtra*, c'est à dire un genre extrêmement aphoristique, plus tard la préparation et utilisation des manuscrits – sont très laborieuses. Un certain dévouement à la tradition est sans doute favorable, si non exigé, pour la transmission des textes par ces méthodes laborieuses : apprendre les textes – sūtras et commentaires – par cœur, et copier des manuscrits. De cette façon il y a une "sélection naturelle" pour traditionalisme, et on trouve qu'un système comme le Sāṃkhya, originalement avançant l'argumentation comme source de connaissance, devient progressivement plus traditionaliste.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Il ne semble pas nécessaire d'assumer, avec Larson & Bhattacharya 1987: 89 et suiv., une signification cachée de la préférence des numéros 2, 3 et 5, au-delà des besoins de propagation et mémorisation des idées de Sāṃkhya.

<sup>35</sup> Cp. Houben 2001 : 188 : "To be retained from the preceding is the idea that a change in the mode of knowledge transmission was apparently, and with some temporal delay to let the 'law' of natural selection do its work, correlated with a change in the ballance between the *pramāṇas*, viz. perception, inference and tradition, the sources of reliable knowledge as accepted in most of the South Asian philosophical schools. The change in mode of knowledge transmission was also correlated with a change in social relations and access to knowledge. When philosophical schools were switching from a purely oral mode of knowledge transmission to the mode of the written, that is, hand-written, text, traditionality was reinforced in Sāṃkhya, at the cost of rationality which was its hall mark at earlier times."

On pourrait aussi contraster l'oeuvre d'Aristote avec celle des anciens philosophes de Vaiśeṣika et de Sāṃkhya, et on verra qu'il n'y a pas de différence fondamentale de type d'idées méthodiques en vigueur comme Zimmermann a voulu en trouver, mais qu'il y a, en effet, une grande différence de degré d'élaboration entre l'oeuvre encyclopédique d'Aristote (hérissée d'observations et d'argumentations détaillé en prose) et les oeuvres fondamentales de Vaiśeṣika (consistant en *sūtras*, aphorismes en prose d'une brièveté extraordinaire) et de Sāṃkhya (consistant en *kārikās*, déclarations aphoristiques en strophes mémoriales) – différence qui est explicable par, ou du moins indissociablement liée à, la différence de degré de littérarité dans l'Antiquité de l'Europe et celle de l'Inde.<sup>36</sup>

5. L'étude de Zimmermann est plus riche et impressionnante, son érudition est plus vaste, ses analyses sont plus profondes que je n'ai pu indiquer dans cet article – mais il a négligé le moyen de communication comme facteur intimement corrélé aux contrastes qui l'intéressent.<sup>37</sup> Il a pourtant été proche à réaliser son importance, non seulement pour le caractère de la philosophie à l'Ouest et en Inde, mais aussi pour le caractère de la médecine, quand il fait remarquer (Zimmermann 1982 : 170 [153]) qu'on trouve dans les textes médicaux "à la fois un type de composition littéraire et des schèmes de raisonnement"; que dans la médecine indienne "la logique est indissolublement liée à la poétique"; et qu'il y a "une intimité profonde du savoir médical et de la poésie."

Cependant, tout comme il présente le contraste entre présence et absence de tableaux d'histoire naturelle dans l'Ouest et en Inde comme

---

<sup>36</sup> Ainsi, on pourrait comparer le genre curieux de *Sūtra* en Inde, qui a fourni les textes de base dans plusieurs disciplines indiennes, avec les aphorismes des philosophes pré-socratiques : tous les deux semblent s'être développés dans un milieu primordialement oral ; cp. Havelock 1986 : 1-2 : "the so-called 'fragments' of Democritus did not appear to be quotations from otherwise lost works, but on the contrary were intended by their author to serve as self-contained aphorisms" ; et, citant son *The Liberal Temper in Greek Politics* (Havelock 1957 : 126) : "The rounded sentence began its career in the pre-literate days of oral communication, when indoctrination depended on word of mouth and retention of doctrine depended on the memory."

<sup>37</sup> Ce n'est que justice d'ajouter que les études importantes qui mettent en valeur les implications profondes des changements de moyen de communication – Eisenstein 1979, Havelock 1986, Goody 1987 – ont toutes parues juste avant ou après la publication du livre de Zimmermann.

indicatif de la différence entre "deux styles de pensée,"<sup>38</sup> il aborde la forte présence poétique dans la médecine comme problème de la psychologie de la mentalité indienne : "Quelle attitude mentale a présidé à la construction de cette sorte de kaléidoscope verbal que constitue un catalogue ayurvédique?" (Zimmermann 1982 : 149 [133]). La psychologie n'est certainement pas hors de propos, mais on ne peut pas s'arrêter là. Si on ne va pas au-delà, il serait trop facile de lier la question de Zimmermann et ses efforts à trouver une réponse, aux schémas d'explication qui devraient être considérés dépassés: "l'esprit indien" qui "explique" toutes les particularités de la culture et de la littérature indienne.<sup>39</sup>

Le fait même que le savoir est présenté sous la forme de poésie n'est pas une indication du caractère poétique – ce qui implique dans l'argument de Zimmermann : non-scientifique – de l'esprit indien ; plutôt il montre l'importance de l'oralité, encore à une époque où on a déjà commencé à utiliser les manuscrits.<sup>40</sup> Dans l'interface entre écriture et oralité, l'oralité en Inde est toujours restée relativement dominante au moins jusqu'aux siècles précédant la colonisation, tandis que, dans l'Europe de la même époque, l'écriture, et la reproduction mécanisée de l'écriture dans l'imprimerie, ont gagné des positions centrales dans la production intellectuelle.<sup>41</sup> Il est

---

<sup>38</sup> Zimmermann 1982 : 216 [196], voir la citation ci-dessus, paragraphe 1.

<sup>39</sup> Ainsi, de Jong a suggéré que le livre contribue à "une meilleure compréhension de la mentalité collective indienne" (de Jong 1985).

<sup>40</sup> Il n'y a pas de transition totale d'oralité à la littérarité qui se passe d'un jour à l'autre, ou, dans les mots de Goody (1987 : 59), "we should not think of a simple binary shift between oral and literate, but a whole sequence of changes that have to be defined in terms of the means of communication (or what I have also called the technology of the intellect) and the mode of communication, if by that sibylline phrase I can indicate elements of social organization and ideology that may inhibit or favour the adoption of a specific technology, the realization of its full potential and the opportunity for its further development." Un équilibre entre oralité et littérarité est aussi évident dans l'évolution du Sāṃkhya (cp. Houben 2001) où le texte principal de la tradition classique comme nous la connaissons est sous forme d'un poème, la *Sāṃkhyakārikā*.

<sup>41</sup> Il semble alors que l'emploi de l'imprimerie en Europe a contribué sensiblement à déplacer l'équilibre entre oralité et littérarité en direction de la dernière, et que cela a aussi influencé le style des argumentations et discussions et ainsi la nature de la rationalité. Pour plus tester cette hypothèse qui a été déjà formulée sur la base des données européennes par E. Eisenstein (1979) il faudrait comparer le caractère des textes pertinents en Inde et en Europe, ainsi que des textes en Europe qui précèdent l'emploi de l'imprimerie, et qui sont encore riche en caractéristiques d'oralité -- comme les poèmes didactiques de deux auteurs européens du XIII<sup>e</sup>, Thomas de Thonon et

ensuite utile de confronter la remarque générale de Zimmermann avec l'observation plus détaillée de Filliozat dans son étude de la médecine indienne, viz. (1949 : 20f.) que ce sont justement les "chapitres entièrement en vers" qui sont "plus spécialement ceux qui contiennent les énumérations des symptômes ou les prescriptions thérapeutiques," et que "[c]e sont donc ceux qu'il est le plus utile pour la pratique de savoir par coeur, tandis que les exposés en prose portent plutôt sur les enseignements théoriques." La conclusion de Filliozat – "[l]e choix de la prose ou des vers semble donc avoir été commandé surtout par un souci pédagogique" (1949 : 21) – confirme la position relativement secondaire de la littérature dans le milieu où les textes āyurvédiques ont fonctionnés : le médecin pratiquant doit connaître des parties des textes de sa tradition par coeur.

Vu l'importance et la visibilité de l'oralité dans les textes étudiés par Zimmermann, plus généralement dans les textes philosophiques et scientifiques de la tradition sanskrite, ils constitueraient un champs approprié pour mettre à l'essai les aperçus stimulants de Derrida (1967) concernant "l'écriture avant la lettre" – c'est à dire l'extériorité et la non-présence qui soient déjà au coeur de la langue parlée.<sup>42</sup> Même sans l'écriture comme technique graphique, le genre du Sūtra et le genre des poèmes didactiques ont facilité une extériorisation du savoir imprévu par Derrida, une extériorisation qui a rendu possible une dialectique et un certain raffinement des sciences et systèmes de la pensée<sup>43</sup> – mais les résultats ont pourtant été profondément différents de ce qui surgissait dans la tradition européenne quand elle était soumise d'abord à l'alphabétisation (dans l'Antiquité) et puis à l'imprimerie (dès le XV<sup>e</sup> siècle).

Quant au thème principal de cet article, on peut dire que la pensée indienne sur les êtres, comme nous la trouvons dans les sources à notre disposition, a été conditionnée et profondément influencée par les moyens de transmission de connaissance acceptés et en vogue en Inde jusqu'à la

---

Jacob van Maerlant. Selon les remarques de F. van Oostrom (1996 : 410-411), le dernier choisissait le vers pour ses oeuvres didactiques (en dépit des arguments usuels contre la poésie pour exprimer des faits et la vérité historique) justement parce que le vers était plus attractive pour un publique qui préfère d'écouter et n'aime ou ne peut pas lire.

<sup>42</sup> Derrida 1967 : 441 : " ... la critique, la présentation appréciative de l'écriture et de son histoire *déclare* l'extériorité absolue de l'écriture mais *décrit* l'intériorité du principe d'écriture au langage."

<sup>43</sup> Popper (1994 : 130-153, 149-150) insistait qu'une tradition de savoir doit être "exosomatique", sinon elle ne peut pas progresser.

colonisation. Une examination approfondie des implications des moyens de transmission de connaissance en Inde et dans l'Ouest pourrait sans doute contribuer considérablement à une explication du contraste entre leurs conceptualisations et représentations divergentes des êtres vivants – plantes et animaux, y compris l'homme comme animal.

## Références

- Aitareya-Āraṇyaka*. Edition et traduction : A.B. Keith, Oxford 1909.
- Ali (Momin), 1999 : compte-rendu de Zimmermann 1987. *Bulletin of the Indian Institute of History of Medicine*, vol. 29.2 : 664-665.
- Balme (D.M.) 1991 : *Aristotle : History of Animals, Books VII-X*. Edited and Translated. (Loeb Classical Library 439.) Cambridge : Harvard University Press.
- Bhāgavata-Purāṇa*. Edition : Śrīmadbhāgavatamahāpurāṇam (maharṣivedavyāsapraṇītam), Gorakhpur : Gitapress, 2e imp. 1951.
- Bronkhorst (Johannes), 1992 : "Quelques axiomes du Vaiśeṣika" *Les Cahiers de Philosophie* 14 : 95-110. Lille: Association Les Cahiers de Philosophie.
- Chāndogya-Upaniṣad*. Edition dans *Eighteen Principal Upaniṣads* (publié par V.P. Limaye et R.D. Vadekar) : 68-173. Poona : Vaidika Saṁśodhana Maṇḍalam.
- Comba (Antonella), 1987 : "Carakasamhitā, Śārīrasthāna I and Vaiśeṣika philosophie." Dans *Studies on Indian Medical History* (sous la dir. de G. Jan Meulenbeld et Dominik Wujastyk) : 43-61. Groningen: Forsten.
- Daudin (Henri), 1926 : *Les méthodes de la classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790)*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Derrida (Jacques), 1967 : *De la grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit.
- Eisenstein (Elizabeth L.), 1979 : *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ernst (Waltraud), 2000 : *Asian Medicine : Newsletter of International Association for the Study of Traditional Asian Medicine (IASTAM)*, September : 14-16.
- Falk (Harry), 1993 : *Schrift im alten Indien : ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Filliozat (Jean), 1949 : *La Doctrine Classique de la Médecine Indienne : ses origines et ses parallèles grecs*. Paris : Imprimerie nationale.
- Franco (Eli), 1991 : "Whatever happened to the Yuktidīpikā." [Compte-rendu de Larson et Bhattacharya 1987.] *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35 : 123-137.

- Gerritsen (W.P.), 2002 : *De Eenhoorn en de Geleerden*. [Le licorne et les savants. En néerlandais. pp. 1-86.] Leiden: Universiteit Leiden.
- Goody (Jack), 1987 : *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody (Jack), 2000 : *The Power of the Written Tradition*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Havelock (Eric A.), 1957 : *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Havelock (Eric A.), 1986 : *The Muse Learns to Write : Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Heesterman (J.C.), 1985 : "The case of the severed head." Dans *Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* : 4-58. Chicago : University of Chicago Press.
- Hett (W.S.), 1936 : *Aristotle : On the soul – Parva naturalia – On breath*. Translated. (Loeb Classical Library 288. Reimpression revue 1957) Cambridge : Harvard University Press.
- Houben (J.E.M.), 1994 : "Liberation and natural philosophy in early Vaiśeṣika : some methodological problems." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 48.2 : 711-748.
- Houben (J.E.M.), 1999a : "To kill or not to kill the sacrificial animal (*yajña-paśu*)? Arguments and perspectives in Brahminical ethical philosophy." Dans: *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History* (sous la dir. de J.E.M. Houben and K.R. van Kooij) : 105-183. Leiden: E.J. Brill.
- Houben (J.E.M.), 1999b : "Why did rationality thrive, but hardly survive in Kapila's 'system'? On the *pramāṇas*, rationality and irrationality in Sāṃkhya." *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 53.3: 491-512.
- Houben (J.E.M.), 2001 : "'Verschriftlichung' and the relation between the *pramāṇas* in the history of Sāṃkhya." *Études des Lettres, 2001/3: La Rationalité en Asie – Rationality in Asia* (sous la dir. de J. Bronkhorst): 165-194. Lausanne : Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne.
- Jayamaṅgalā*. Edition dans *Sāṃkhya-kārikā of Śrīmad Īśvara-kṛṣṇa with the Mātharavṛtti of Mātharācārya* (ed. by Pt. Visnu Prasad Sarma) and the *Jayamaṅgalā of Śrī Śaṅkara* (crit. ed. with Introduction by Satkarisarma Vangiya), Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1970.
- Jolly (Julius), 1901 : *Medicin*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III. Band, 10.) Heft. Strassburg : Karl J. Trübner.

de Jong (J.W.), 1985 : compte-rendu de Zimmermann 1982. *Indo-Iranian Journal* 28 : 220-222.

Larson (Gerald James) et Bhattacharya (Ram Shankar) (sous la direction de), 1987 : *Sāṃkhya : A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. IV*. Delhi : Motilal Banarsidass.

Macdonell (A.A.) and Keith (A.B.), 1912 : *Vedic Index of Names and Subjects*. London: John Murray.

*Mahābhārata*. Edition : Poona 1933-1966.

Meulenbeld (G. Jan), 1987 : "Reflections on the basis of Indian pharmacology." dans *Studies on Indian Medical History* (sous la dir. de G. Jan Meulenbeld et Dominik Wujastyk): 1-17. Groningen: Forsten.

Meulenbeld (G. Jan), 2000 : *A History of Indian Medical Literature*, Vol. IIA. Groningen : Egbert Forsten.

van Oostrom (Frits), 1996 : *Maerlants Wereld*. Amsterdam : Prometheus.

PDhS = *Padārthadharmasaṃgraha de Praśastapāda*. Edition dans *Word Index to the Praśastapādabhāṣya : a complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya*, J. Bronkhorst et Y. Ramseier. Delhi : Motilal Banarsidass, 1994.

Peck (A.L.), 1942 : *Aristotle : Generation of Animals*. Translated. (Loeb Classical Library 366.) Cambridge : Harvard University Press.

Peck (A.L.), 1965 : *Aristotle : Historia Animalium*. Translated. (Loeb Classical Library 437.) Cambridge : Harvard University Press.

Pingree (David), 1989 : compte-rendu de Zimmermann 1987. *Journal of the American Oriental Society* 109.4 : 664-665.

Popper (Karl R.), 1994 : *The Myth of the Framework : In defence of science and rationality*. (Édité par M. A. Notturmo.) London : Routledge.

Rocher (Ludo), 1980 : "Karma and Rebirth in the Dharmasāstras." *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (rédigé par W. Doniger O'Flaherty) : 61-89. Berkeley : University of California Press.

*Sāṃkhyasaptatīrti*. Edition : E.A. Solomon, Ahmedabad : Gujarat University, 1973.

*Śatapatha-Brāhmaṇa*. Edition : A. Weber, London 1855, Réimp. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series, 1964.



*Suśruta-Saṁhitā*. Edition : Jadavji Trikamji Acharya et Narayan Ram Acharya, Bombay : Pandurang Jawaji, 1938.

von Stietencron (Heinrich), 1996 : *Hindu religious traditions and the concept of 'religion'*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.

*Viṣṇu-Purāṇa*. Edition : Thanesh Chandra Upreti, Delhi : Parimal Publications, 1986.  
Traduction : H.H. Wilson, London 1840, 3e édition Calcutta : Punthi Pustak, 1961.

Wujastyk (Dominik), 1998 : *The roots of Āyurveda : selections from Sanskrit medical writings*. New Delhi: Penguin Books India.

*Yuktidīpikā*. Edition : Albrecht Wezler et Shujun Motegi, Stuttgart : Franz Steiner, 1998.

Zimmermann (Francis), 1982 : *La jungle et le fumet des viandes : Un thème écologique dans la médecine hindoue*. Paris: Gallimard, Le Seuil. [pages correspondantes de Zimmermann 1987 entre crochets]

Zimmermann (Francis), 1987 : *The Jungle and the Aroma of Meats : An Ecological Theme in Hindu Medicine*. [translation of Zimmermann 1982, with updates and additions.] Berkeley: University of California Press.

Résumé en anglais (juillet 2007)

*Why did Europe develop botany and zoology, whereas India did not?*

In a brilliant and fascinating work on animals in Indian ecology and medicine, Francis Zimmermann studies and analyses the “styles of thought” in the Indian and the Western, Greco-Latin tradition, in order to find an answer to this question. More concretely, Zimmermann studies, on the one hand, the “scales of beings” found in Indian texts, especially in Āyurveda, the Indian system of health and longevity, and, on the other hand, the origins of Western botany and zoology for which he uses especially H. Daudin’s study on the methods of classification in botany and zoology, from Linnaeus to Lamarck. The present article critically investigates two positions for which Zimmermann argues in his book. First, following the suggestions of Daudin, Zimmermann finds that two aristotelian ideas have opened the way that led European thought from theology to the natural sciences: (a) the idea of a hierarchy of beings (on the basis of a hierarchy of their mental functions); and (b) the idea of continuity. Second, on the basis of a survey of ancient Indian sources, Zimmermann concludes that in India the classification was always ethical, juridical and religious.

However, passages from texts of the philosophical schools of Vaiśeṣika and Sāṃkhya, analysed in this article (§3.1-4.1), clearly show that the latter position is untenable. In subsequent paragraphs it is further shown that it cannot be maintained that Western Antiquity, that is, Aristotle, had ideas, concepts and a rigour of thought that were absent in India. A review of the conditions of the development of botany and zoology in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century further reveals that there is an important difference between the West and India that has been entirely neglected by Zimmermann. The work and thought of Linnaeus presuppose an international community of scholars that cannot exist without a means of communication, namely printing, that was absent in brahmanical and Hindu India whose texts Zimmermann studies. It is further analysed how the difference between India and the West is not absolute but a matter of the ballance between different ways of fixing and transmitting texts, each of which has profound implications for the organisation of knowledge in the text. These different ways include: various ways of oral fixation (e.g. in poetry), handwritten texts, and, since the 15<sup>th</sup> century in Europe, printing. The “style of thought” regarding living beings – plants and animals,

including man – thus appears as heavily conditioned by the means of knowledge transmission, which makes the explanatory device of a postulated “Indian mind” or “Indian mentality” entirely inappropriate, even if we may recognise, impressionistically, a special “way of thinking” in the ancient Indian works at our disposal.