

Gérard COLAS

Histoire, oralité, structure : à propos d'un tournant dans l'œuvre de Madeleine Biardeau

Une polémique entre 1968 et 1970

De 1968 à 1970, la revue indienne *Purāṇa* ouvrait ses pages à une vive polémique entre Madeleine Biardeau et V. M. Bedekar. Le sujet en était la possibilité même d'éditions critiques du *Mahābhārata* et des *purāṇa*. Sans surprise, Bedekar, le promoteur d'éditions critiques des textes pouraniques, défendait ce genre de projet. M. Biardeau au contraire voulait en montrer l'inutilité.

Pour soutenir son point de vue, elle mit en action tout un arsenal d'arguments dans trois articles successifs. Le premier fut un article théorique : « Some More Considerations about Textual Criticism » (10.2, juillet 1968) ; le second, une lettre adressée à Bedekar, assez féroce et strictement polémique : « Letter to the Editor » (12.1, janvier 1970) ; le troisième, une illustration concrète de la théorie qu'évoquait le premier article : « The Story of Arjuna Kārtavīrya without Reconstruction » (12.2, juillet 1970). Essayons d'abord de résumer les arguments de M. Biardeau.

Elle se présente comme exposant un point de vue scientifique dont la méthode est ainsi définie : son but en sciences humaines devrait être de déterminer la bonne approche de son objet au moyen de la compréhension du contexte qui est particulier à cet objet. M. Biardeau convoque, pour appuyer son point de vue, l'autorité de Sylvain Lévi, qu'elle désigne comme étant son « maître suprême » (*paramaguru*) et qui avait, en 1929 et 1934, exprimé des doutes sur l'édition critique indienne du *Mahābhārata*, publiée à Poona dans les années 1930. Elle en appelle aussi à l'autorité de Georges Dumézil, qui, en 1968, critiquait aussi cette édition dans le volume 1 de son *Mythe et épopée*.

M. Biardeau sépare deux conceptions de l'oralité : la conception occidentale (sous-entendu, moderne) et la conception indienne. La première repose sur l'application d'une distinction entre tradition orale, dans l'ensemble dévalorisée, et littérature écrite plus estimée. La seconde conception distingue une haute oralité qui est védique (c'est la Śruti, littéralement « Audition », traduit « Révélation » par Biardeau) et une transmission

orale (la *Smṛti*, « Mémoire »), elle aussi acceptable, mais de moindre autorité, comprenant les épopées et les *purāṇa*.

La position de M. Biardeau sur la forme des épopées et des *purāṇa* n'est pas exempte de contradiction, puisqu'elle admet que les différentes recensions de ces textes présentent des variations considérables (1968 : 118), mais affirme, deux pages plus loin, que les variations sont d'une importance mineure : « Bien que l'expression puisse changer légèrement, le message est resté le même. Le sens était plus important que la forme, ce qui était le signe même d'une tradition vivante » (1968 : 120).

Selon M. Biardeau, la tradition orale à laquelle appartiennent les épopées et les *purāṇa*, celle dite de la *Smṛti*, bien qu'elle ait moins d'autorité que le Veda ou Śruti, possède toujours une importante fonction religieuse normative (sous-entendu y compris chez les éditeurs indiens, hindous). C'est pourquoi les éditions critiques indiennes des épopées et des *purāṇa* chercheraient non à retrouver les textes originaux (ou à s'approcher de cet idéal), comme le fait toute véritable édition critique¹, mais à établir des textes qui font autorité. Aussi, par exemple, toujours selon Biardeau, l'édition critique indienne du *Mahābhārata*, resterait-elle purement religieuse (« it remained purely religious »), c'est-à-dire à orientation plus normative qu'historique. M. Biardeau préférerait à l'édition critique (ou plutôt prétendue critique selon elle) de Poona du *Mahābhārata* l'« édition » préparée par Nīlakaṇṭha au 17^e siècle, qui fut et resta très populaire et qui, elle, reçut l'assentiment général du public de son époque, à la différence de l'édition critique : Nīlakaṇṭha avait rassemblé et comparé des manuscrits, en avait tiré un texte et l'avait commenté (Biardeau 1968 : 120-121 ; Colas 1999 : 46).

M. Biardeau trouve ainsi une faiblesse fondamentale commune dans l'édition de Poona du *Mahābhārata* et dans les tentatives indiennes d'éditions critiques des *purāṇa*, préparées dans les années 60: en adoptant au nom de la science les méthodes philologiques européennes, les pandits modernes auraient cherché à introduire la dimension historique dans un royaume, celui du mythe, où cette dimension ne saurait exister (Biardeau 1968 : 122). L'approche de la philologie historique, ajoute-t-elle, ne sera jamais appropriée pour une tradition orale. Pourtant Biardeau ne se satisfait pas de ce constat négatif. Elle propose que toute version acceptée localement soit considérée

¹ Rappelons (en résumé, car la question est évidemment plus complexe) qu'une édition critique présente une sorte de texte idéal considéré comme le plus proche possible du texte original, tout en mentionnant les variantes et en rejetant en notes ou en annexe les interpolations.

comme version d'autorité. Chaque version, avance-t-elle, pourrait être « “critically edited” to a certain extent, though final certainty or a completely satisfactory text is impossible due to the very conditions of oral literature ». Mais il ne s'agirait pas d'« édition critique » selon les règles connues de la philologie européenne : les leçons manuscrites seraient vérifiées et confirmées auprès de gens qui, aujourd'hui encore, ont une connaissance de première main des épopées et des *purāṇa* (*Ibid.*: 123).

Voilà donc pour sa position dans la revue *Purāṇa* de 1968 à 1970. C'est la Madeleine Biardeau brillante et batailleuse, parfois injuste, que nous connaissions et que nous aimions, même si, comme moi, l'on n'était pas son disciple. Je vais maintenant essayer d'apprécier trois dimensions dans sa position : le contexte historique de cette position dans l'évolution de l'indianisme français ; puis le tournant auquel elle correspond dans sa carrière intellectuelle de M. Biardeau ; enfin, les questions qu'elle soulève aujourd'hui.

Le contexte historique de l'évolution de l'indianisme français

Indologie signifiera ici philologie indianiste, ce qui est la définition la plus courante. M. Biardeau se situe dans le prolongement d'une indologie spécifiquement française et qui voulut, dès la fin du 19^e siècle, se démarquer nettement de l'indologie allemande. Cette indologie se distingue, jusqu'à une certaine époque, par une relative méfiance envers l'édition critique des textes. Nous avons déjà évoqué la position de S. Lévi contre l'édition critique du *Mahābhārata*, projet en partie inspiré par la philologie allemande selon lui (Biardeau 1968 : 116). Des années auparavant, il avait développé lui-même une lecture quasi-structuraliste avant la lettre des textes du genre *brāhmaṇa*, loin d'une perspective à l'allemande. Ces textes, avec leurs exégèses énigmatiques et leurs analyses intellectuelles de l'origine et de la signification des rites se prêtaient à une telle approche. L'ouvrage que Lévi tira de ses recherches à leur sujet fut mal reçu par l'indologie allemande². Son étude avait été menée en relation avec Marcel Mauss et elle devint en France un exemple pour ainsi dire archétypal de la collaboration fructueuse qui pouvait se développer entre indologues et anthropologues (ou sociologues). Une autre illustration de la particularité de l'indologie française par rapport à l'allemande jusqu'à

² Lévi 1898 ; Colas 2006 : 345.

une certaine époque : Louis Renou lui-même, décédé en 1966, qui gagna une réputation internationale dans la philologie indianiste et dont l'œuvre immense est aujourd'hui encore révérée des indologues français, ne produisit aucune édition critique, à ma connaissance.

Après la deuxième guerre mondiale, l'indologie conservait dans l'indianisme français une place intellectuelle et institutionnelle considérable. Le « manuel des études indiennes » *L'Inde classique*, aujourd'hui encore irremplaçable, bien que nombre de ses informations soient dépassées, fut publié de 1947 à 1953. L'indologie forma un département fondamental, sans doute le principal, dans l'Institut français de Pondichéry que créa en 1955 Jean Filliozat, ce travailleur infatigable. Filliozat favorisa aussi la collaboration de cet Institut avec une antenne que l'École française d'Extrême-Orient ouvrit à Pondichéry. Il mit alors en place un long et ambitieux programme d'édition critique des Āgama śivaïtes. En cela, il se dégageait de la distance française traditionnelle à l'égard de l'édition critique. Il prenait aussi le contre-pied de la position de M. Biarreau, car la transmission des Āgama śivaïtes est aussi instable que celle des *purāṇa* auxquels elle refusait la possibilité même de l'édition critique.

Si l'indologie restait vigoureuse, elle perdait cependant du terrain dans le champ des sciences humaines : la situation générale des études indiennes évoluait, d'autres disciplines indianistes prenant de l'essor, notamment l'anthropologie et l'ethnologie appliquées au sous-continent. La figure de Louis Dumont, un étudiant de M. Mauss³, s'imposa. En 1955, Dumont est élu directeur d'études à la 6^e section de l'École pratique des hautes études, celle qui deviendra plus tard École des hautes études en sciences sociales⁴. Si c'est en 1967 seulement qu'est créé officiellement le Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud⁵, cette chronologie purement institutionnelle laisse échapper l'essentiel : car dès 1955, semble-t-il, s'était organisé informellement un « Centre d'études indiennes » qui coordonnait des activités de sciences sociales portant sur le sous-continent⁶.

³ Cf. Lardinois 2007 : 269.

⁴ Cf. Lardinois 2007 : 271.

⁵ Lardinois 2007 : 326.

⁶ Il s'agissait de séminaires, établissement de bibliographies, etc. Un rapport du Centre d'études indiennes (plus tard Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du sud) datant de juin 1967 en vue de l'association avec le CNRS précise : « Dès la création d'une chaire de sociologie de l'Inde (1955), on a donné le nom de "Centre d'études indiennes" à un ensemble d'activités pluridisciplinaires (séminaires, bibliographie) visant à développer les études de sciences sociales. [...] En 1961, la Direction du Centre passe à un conseil formé

Dans les années 60, le contexte épistémique français a radicalement changé dans ce que l'on nomme aujourd'hui les sciences humaines et sociales. Cette période voit le développement considérable de l'anthropologie et de l'ethnologie. C'est aussi le triomphe de ce que l'on a regroupé sous l'appellation de « structuralisme » et la grande vogue du terme « structure », sous l'influence de figures-phares dont l'œuvre a parfois commencé à s'écrire antérieurement, par exemple, celle de Claude Lévi-Strauss, lequel étudiait des sociétés sans écriture (*Structures élémentaires de la parenté*, 1949⁷; *Anthropologie structurale*, 1958). Se développant sur les traces du *Cours de linguistique générale* (1915) de Ferdinand de Saussure, la linguistique insiste avec Roman Jakobson (dès la fin des années 20) sur l'analyse structurale de la langue ; puis c'est Noam Chomsky dont les travaux influents commencent à paraître au début des années 50 et dont les *Syntactic structures* sont publiées en 1957 (1969 pour la traduction française). Le concept de structure et le modèle de l'analyse linguistique influencent en profondeur les sciences humaines françaises. Plusieurs œuvres fondamentales de Michel Foucault paraissent dans les années 60 : *L'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *La Naissance de la clinique* (1963), *Les mots et les choses* (1966). « Structure » prend souvent des sens différents selon les auteurs, le point commun étant un certain parti-pris de formalisme. Cette tendance « structuraliste », qui va à l'encontre d'une histoire faite à l'ancienne, influence jusqu'au marxisme, ainsi à travers l'œuvre de Louis Althusser (dont le *Lire le capital*, écrit en collaboration avec d'autres auteurs, paraît en 1965). C'est dans ce contexte que M. Biardeau rejoint le « Centre d'études indiennes »⁸.

Un tournant dans l'œuvre de M. Biardeau

Sur cette toile de fond, la carrière intellectuelle de M. Biardeau se divise assez nettement en deux époques, séparées par une période de transition dans les années 60. La première époque est philosophique et philologique (*Tattvabindu*, éd. critique et traduction, 1956 ; *Sphoṭasiddhi*, traduction et commentaire, 1958 ; *Théorie de la connaissance et*

des cinq titulaires de chaires alors existantes à Paris. [...] Ensuite, le Centre est dirigé par un Conseil formé des professeurs enseignant à Paris dans le domaine, soit, au 24 juin 1967: Lucien Bernot, Madeleine Biardeau, Jean-Luc Chambard, Louis Dumont, Robert Lingat, Daniel Thorner. Dans le cadre des décisions du Conseil, L. Dumont est chargé de la direction exécutive ». Je remercie Marie Fourcade de cette information.

⁷ Ouvrage dont L. Dumont aurait lu plusieurs chapitres avant même sa parution : cf. Lardinois 2007 : 270.

⁸ Sans que j'aie pu obtenir une date précise pour cet événement même.

philosophie de la parole dans le brahmanisme ancien, 1964). La deuxième est anthropologique et épico-pouranique.

L'introduction de la *Théorie de la connaissance* (1964) témoigne de la rupture qui s'opère dans la pensée et dans les engagements intellectuels de M. Biardeau. Elle couronne la fin de la première époque. Y apparaissent deux caractères significatifs: M. Biardeau met en cause l'application même de la notion d'histoire à l'Inde ancienne et elle présente la perspective de cet ouvrage comme une étude structurale des systèmes philosophiques étudiés.

M. Biardeau critique le recours à la perspective historique pour l'Inde ancienne. Elle ne nie certes pas la possibilité d'évolution historique, mais écrit : « Si l'Inde connaît des changements, on ne peut y parler d'histoire au sens précis que nous avons appris à donner à ce terme, et la permanence est ce qui s'impose d'abord à l'observateur » (Biardeau 1964 : 13). Suit une série d'observations sur l'importance du modèle brahmanique. Même en admettant l'existence d'une histoire religieuse, M. Biardeau décide de n'en pas tenir compte: « De toutes façons, », écrit-elle, « s'il y a là une "histoire" religieuse, elle n'entre pas dans cette étude qui prend les systèmes au moment où ils sont constitués, et par conséquent lorsque le travail d'intégration théorique est déjà fait en grande partie » (*Ibid.* : 14). L'une des raisons qu'elle allègue pour légitimer son attitude est le fait que les Indiens eux-mêmes ne se préoccupent pas de l'histoire de leurs systèmes philosophiques : « Il n'est pas indifférent de savoir que les Indiens d'aujourd'hui comme ceux d'hier ne font jamais l'exposé des différents systèmes de philosophie orthodoxe que *sub specie aeternitatis*. Ils ne tiennent aucun compte du développement des idées au cours des siècles, de l'introduction, à l'intérieur d'un système, d'idées venues d'un autre à un moment donné » (*Ibid.* : 14). Ces systèmes s'éternisent en quelque sorte. Ainsi aux yeux de M. Biardeau, le fait que l'objet culturel examiné ne connaisse pas la vision historique au sens occidental du terme justifie que l'on n'examine pas cet objet dans cette perspective.

On voit les conséquences que cela peut avoir sur toute entreprise de nature philologique, la philologie étant une branche de l'histoire. L'on comprend aussi que, pour M. Biardeau, les savants indiens ne font que singer la philologie allemande la plus aveugle lorsqu'ils éditent de façon critique le *Mahābhārata* et les *purāṇa*. Cependant dans une telle perspective, l'édition critique de textes plus « shāstriques », mieux

conservés, moins soumis aux aléas de la transmission, devient elle aussi difficile à justifier : pour celle qui avait publié douze ans plus tôt une édition critique du *Tattvabindu*, c'est déjà une sorte d'auto-critique.

La deuxième orientation fondamentale que revendique l'introduction de la *Théorie de la connaissance* est une conséquence positive de l'indifférence envers l'histoire. C'est la volonté de formuler « une étude structurale de la pensée indienne qui vise à comprendre l'organisation de la pensée à l'intérieur des systèmes et entre les systèmes » (*Ibid.* : 17). M. Biardeau illustre ici l'atmosphère intellectuelle des années 60 qui valorisait la notion de structure. Elle enfonce le clou : « l'objectif fixé sera de voir comment les structures ainsi dégagées sont en rapport avec la structure socio-religieuse ». Cet objectif, la *Théorie de la connaissance*, qui étudie des notions avant tout philosophiques et souvent abstraites, ne l'atteint certes pas. Il s'agit plutôt d'un programme futur. M. Biardeau montre son impatience et son enthousiasme pour la suite de ses recherches.

Avec l'introduction de la *Théorie de la connaissance*, M. Biardeau enterre, si j'ose dire, la première partie de sa carrière intellectuelle, celle qui fut philologique et philosophique. En 1964, son œuvre a ainsi atteint une sorte d'aporie. Car ni la méthode philologique, par essence historique, ni les textes philosophiques que Biardeau a jusqu'à présent étudiés, et qui sont difficiles à mettre en rapport avec des notions sociales, ne conviennent désormais à ses ambitions intellectuelles.

Dès lors M. Biardeau adopte une nouvelle approche : cette approche est anthropologique et « structuraliste » et s'appuie sur la lecture du corpus épique et pouranique. Ce corpus permet ce que ne permettaient pas vraiment les textes philosophiques, c'est-à-dire la connexion avec ce que M. Biardeau appelait la « structure socio-religieuse ». Démarche d'une profonde cohérence.

Apories et perspectives

Comment peut-on apprécier aujourd'hui l'analyse de M. Biardeau à ce tournant de sa vie intellectuelle, et sans tenir compte des nuances qu'elle pourra y apporter ultérieurement ? Cette analyse a le grand mérite de souligner les limites d'un usage aveugle de techniques intellectuelles européennes, qui ne tiendrait pas compte des

cultures indiennes observées. Elle correspondait à un moment historique précis de l'histoire des sciences humaines, mais l'on peut y déceler aujourd'hui trois problèmes. En premier lieu, cette analyse présuppose un postulat contestable, celui selon lequel l'on ne saurait appliquer à une société donnée des méthodes d'études (par exemple, l'histoire, l'édition critique) qui ne sont pas issus d'elle. Mais les chercheurs indiens dont M. Biardeau critique le germanisme de méthode n'appartiennent-ils pas eux-mêmes à ce sous-continent ? Qui pourrait se déclarer représentant exclusif ou privilégié d'une culture aussi multiple que l'est celle, immense, du sous-continent indien, embrassant une multitude d'influences, y compris européennes ?

Ce postulat conduit aussi à des conséquences épistémologiques difficilement acceptables. Il en découle qu'une société ne connaissant pas l'histoire - au sens de la technique intellectuelle moderne née en occident - ne saurait en être un objet d'étude. Mais alors aucune discipline moderne ne serait applicable à cette société. L'anthropologie même devient impossible, y compris l'approche structurale de M. Biardeau et sa façon particulière d'analyser l'hindouisme. Toute discipline moderne et d'origine occidentale introduit une distance entre le sujet et la démarche « scientifique », y compris si le sujet résiste, voire dénie toute valeur à la méthode que l'on souhaite lui appliquer.

Un deuxième problème est que ce postulat risque d'appauvrir considérablement le champ des études de la pensée indienne. L'impossible historicité attribuée à la société indienne peut mener à des conclusions absurdes, ainsi lorsque, l'évolution d'un fait étant difficilement observable, l'on en déduit sa permanence inaltérable à travers le temps. Par exemple, certains indologues affirment sans preuve que les bhāgavata vishnouites ont formé une seule entité sociale à travers les seize siècles durant lesquels leur nom est attesté dans l'épigraphie et la littérature⁹. Le danger est d'une même nature que celui que M. Biardeau soulignait, non sans ironie, chez les éditeurs du *Mahābhārata*: la reconstruction d'un modèle idéal, d'une sorte de vulgate indianiste. Il ne s'agit certes pas d'ignorer la fréquente tendance de la tradition littéraire indienne à « dés-historiciser » ses propres productions. Mais adhérer à cette tendance empêche de mettre en évidence la diversité et la richesse de ce patrimoine littéraire, comme d'éclairer et examiner les processus d'assimilation et de transformation traditionnels des textes et des groupes

⁹ Cf. Colas 2011.

sociaux. Adopter *a priori* la perspective anhistorique prévient toute périodisation et toute mise en rapport des textes avec un contexte précis. Or, justement, le travail critique sur certains textes dont la construction chronologique était réputée indéfinissable a permis non seulement de mettre en cause cette anhistoricité, mais aussi d'y percevoir des évolutions significatives: Peter Schreiner a publié il y a quelques années (1997) un recueil d'études critiques du *Nārāyaṇīyaparvan*, partie du *Mahābhārata*. Ce recueil permet de rapporter les différentes phases de développement du *Nārāyaṇīyaparvan* à des contextes historiques religieux et humains spécifiques. La critique textuelle moderne vise, entre autres, à éclairer et tenter d'expliquer la diversité historique des attitudes et thèses indiennes, s'inscrivant s'il le faut contre la mentalité traditionnelle de savants indiens, aussi respectable qu'elle soit.

Un troisième problème, enfin, est que le point de vue de M. Biardeau à ce tournant de sa carrière réduit considérablement les possibilités d'étude de la pensée indienne du passé. Il présente une sorte de tautologie fondamentale : les *purāṇa* et le *Mahābhārata*, textes d'une chronologie difficile, parfois impossible, marqués par les transformations continues, les altérations, les interpolations, sont récalcitrants à l'édition critique ; l'on peut comprendre que leur instabilité foncière encourage une approche qui met en avant l'anhistoricité des structures et la prévalence d'un temps mythologique. Mais la situation est tout autre pour les textes savants, shāstriques. Même si leur datation est la plupart du temps laborieuse, elle est souvent assez précise pour dégager des évolutions considérables dans les techniques intellectuelles et les conceptions qu'ils mettent en œuvre. La masse des œuvres philosophiques, par exemple, ne saurait être décrite comme étant une production brahmanique plus ou moins répétitive, ressassant continuellement les mêmes thèmes. Il serait stérile de l'enfermer à jamais dans une conception moderne purement sociologique. Ce serait un peu comme si l'on disait que la philosophie européenne moderne n'est qu'un produit idéologique de la classe bourgeoise : certes, mais une fois cela affirmé, doit-on jeter au feu les œuvres de Descartes et de Hegel ?

La position de M. Biardeau avait l'immense mérite de mettre en cause des méthodes intellectuelles et scientifiques dont certains indologues des années 60 acceptaient parfois sans discussion le bien-fondé. Mais elle reste étroitement liée à un moment précis de l'histoire de l'indianisme. L'indologie d'aujourd'hui, et plus largement

la philologie, présente certaines réponses aux interrogations de M. Biardeau, qu'on les juge ou non convaincantes. Plusieurs prolongent en fait les réflexions de M. Biardeau.

La première réponse consiste en une défense de l'indologie. Elle est illustrée par deux attitudes. La première est pratique : c'est l'addition de nouvelles éditions critiques. Dans ce genre de réponse, la revendication de l'appartenance à l'indologie (c'est-à-dire à la philologie indianiste) permet d'inscrire la démarche intellectuelle dans une discipline universitaire identifiable, éventuellement revendiquée et considérée comme valorisante. Le danger est en l'occurrence l'idéalisation et l'imitation aveugle, non réflexive du ou de modèle(s) de l'édition critique de textes européens. Or de tels modèles sont souvent inadaptés aux textes indiens, dont la transmission manuscrite, telle qu'elle nous est parvenue, est souvent postérieure au 16^e siècle, situation très différente de celle des textes grecs et latins sur lesquels s'est construite la critique textuelle et la philologie occidentale.

En outre, l'édition critique est vaine lorsque les œuvres sont déjà célèbres : un examen précis et sans *a priori* des manuscrits, et une analyse en profondeur de leurs variantes, corrections, etc., permettent, dans de tels cas, de dégager différentes options traditionnelles de lecture ; et cela est plus fructueux qu'une édition critique où un indologue imbu de ses connaissances nécessairement limitées prétend restituer le meilleur texte possible¹⁰. Il est vrai, en revanche, qu'un océan de textes indiens anciens nous reste inconnu et que leur publication seule permettra d'avoir une idée plus juste et équilibrée de l'ensemble de la littérature indienne ancienne¹¹. Le développement des techniques de l'informatique et de la communication par internet apporte des possibilités nouvelles. Le catalogage détaillé des manuscrits et la mise en ligne sur internet de la reproduction de ces manuscrits avec leur description peuvent être particulièrement utiles. Les logiciels d'édition critique électronique offrent aujourd'hui une grande souplesse. Ils permettent une collecte objective des différentes versions manuscrites alors que, dans les anciennes éditions critiques sur papier, le chercheur recréait sa version préférée du texte en fonction de sa compréhension limitée du domaine, même si les variantes étaient en principe disponibles en note. L'informatisation rend possible, aussi, ce dont M. Biardeau

¹⁰ Sur ces questions, cf. Colas et Gerschheimer 2009.

¹¹ Jusqu'à une période récente les manuscrits jouèrent en partie (et en relation avec la mémorisation) le rôle que tenait l'imprimé en Europe : la grande masse des manuscrits indiens disponibles ne remonte pas avant le 16^e siècle, époque où en Europe la diffusion des textes sous forme manuscrite s'éteignait, l'imprimerie prenant son essor.

rêvait : l'édition simultanée de plusieurs versions locales de textes (légendaires épiques, mais aussi, par exemple, tantriques) dont la transmission est chaotique et n'a pas été réglée dès l'origine par une tradition érudite : ainsi l'édition électronique permet ce qu'il était naguère impossible d'envisager sous forme d'impression sur papier, simplement pour des raisons de coût.

La défense de l'indologie se manifeste dans une deuxième attitude : étendre sa définition en désignant comme philologiques certaines pratiques textuelles indiennes pré-modernes. Ainsi les copistes, commentateurs, spécialistes de la poétique, etc. de l'Inde ancienne et classique auraient pratiqué la philologie. Dans sa forme ancienne, nationaliste, cette attitude valorisait implicitement le modèle occidental de l'édition critique. Ainsi, en 1940, alors que l'Inde s'impatiait du joug britannique, P. K. Gode évoquait l'existence d'une critique textuelle indienne à la manière occidentale, qui se serait manifestée dès le 13^e siècle. Trois décennies plus tard, en 1968, Dilip Kanjilal revendiquait l'existence d'une pratique de l'édition critique en Inde bien avant le 6^e siècle de notre ère¹². Aujourd'hui, Sheldon Pollock défend une position comparable, mais le contexte historique comme la perspective épistémologique sont très différents. Car l'indologie, comme la philologie, n'est plus une discipline reine. Elle est devenue une discipline à sauver. Pollock écrit: « The core problem of philology today is whether it will survive at all ; and it is philology's survival that I care about and how this might be secured » (Pollock 2009 : 931). Faut-il vraiment sauver la philologie?

Les disciplines intellectuelles naissent et meurent. Elles ne valent guère que si elles sont capables de stimuler la création de modèles intellectuels ou scientifiques contradictoires, de faire avancer ou d'adapter notre compréhension du monde. Elles durent parfois plus que de raison simplement parce que des pouvoirs institutionnels et des conservatismes mandarinaux en prolongent artificiellement l'existence. En vérité, la question n'est pas celle de l'existence de la philologie, mais celle de son utilité et de sa définition.

L'Inde ancienne et classique ne connut pas la philologie au sens moderne du terme. Elle ne posséda aucune discipline équivalente. Alors, pratiqua-t-elle cette discipline sans le savoir et ne devrait-on pas considérer, dans cet ordre d'idées, par exemple, qu'en écrivant les traités de dharmaśāstra les indiens du passé pratiquaient la

¹² Cf. Colas et Gerschheimer 2009 : 20.

sociologie ou l'anthropologie ? Cette question n'est pas vraiment fructueuse. Ne peut-on plutôt considérer que l'ensemble des pratiques lettrées indiennes anciennes (grammaire, poétique, etc.) peut être regroupée sous le nom de philologie indienne classique ?¹³ Dans cette perspective, et sans préjuger de la tentative d'une nouvelle définition de la philologie indianiste, qui inclurait cette philologie proprement indienne¹⁴, il n'est pas inutile de rappeler que la notion même de philologie fut en Europe plurielle et variable. Des formes diverses en ont coexisté et se sont succédées. Sa définition et ses techniques ont donné lieu à des discussions, voire à des disputes importantes¹⁵.

Cela conduit à s'interroger sur l'histoire et la nature des philologies indianistes. Quelle fut la réalité et quelles sont les limites de la notion de philologie indianiste nationale ? L'on n'a pas encore bien étudié l'évolution de l'indologie française, faute de recul. Ses réticences anciennes à l'égard de la philologie allemande, comme les valeurs académiques qu'elle a cultivées, restent à examiner. La critique textuelle indienne des textes sanskrits dans les sociétés savantes, universités et centres de recherche de l'Inde, à la fin du 19^e siècle et au 20^e siècle, est-elle très éloignée des pratiques traditionnelles de transmission des textes ? L'influence de la philologie européenne y fut-elle autre que superficielle ?

L'étude de la transmission des textes dans son environnement social, humain et historique en Inde ancienne et classique présente de grandes perspectives. Existe ainsi ce que l'on peut appeler le phénomène de la diatopie du texte, c'est-à-dire la coexistence dans le même temps et à des endroits proches, de versions qui toutes sont acceptées comme authentiques, mais peuvent être très différentes, voire contradictoires¹⁶. L'on rejoint ici ce que M. Biardeau disait sur les versions locales des textes pouraniques, et qui s'applique aussi à des textes proprement religieux. A côté de versions d'usage local et préférées dans des endroits particuliers, se composent des versions savantes, épurées, éventuellement commentées, comme la version de Nīlakaṇṭha pour le *Mahābhārata*, celle que préférait M. Biardeau. Versions que leurs « éditeurs » souhaitaient sans doute, au moins dans certains cas, plus universelles.

¹³ Cf. Pollock, sous presse.

¹⁴ Cf. Pollock 2009 ; 2011 : 441.

¹⁵ Les travaux de Peck (1911), Sandys (1921) et Pfeiffer (1968, ce dernier ouvrage m'ayant été signalé par Pierre Judet de la Combe) permettent de mesurer l'ampleur de la question.

¹⁶ Cf. G. Colas et G. Gerschheimer 2009 : 18, ainsi que les contributions de G. Schopen et de G. Colas dans le même volume.

Une stricte opposition oral/écrit qui serait aussi générale qu'étroite ne convient pas à l'Inde ancienne et classique. L'oralité y est multiple. Alors que l'oralité védique forme une véritable écriture mentale beaucoup plus fidèle que la transmission manuscrite, l'oralité d'une épopée favorise l'interpolation, la transformation¹⁷. Par ailleurs, l'interaction de l'écrit et de l'oral et leur relative indistinction est observable dans la préparation des manuscrits. Dans l'Inde classique, le manuscrit est souvent lu à haute voix et n'est jamais considéré comme achevé sans cette lecture correctrice. La stricte valorisation de l'écrit par rapport à l'oral ne se constate que dans des circonstances sociales définies, par exemple, dans la préparation de documents à caractère juridique ou public. L'écriture n'était souvent en Inde que l'écume du texte. Mais le rôle de la transmission manuscrite a varié en Inde selon le genre littéraire et le moment historique. Elle a, par exemple, joué un rôle croissant dans la prose philosophique, notamment celle des longs commentaires. C'est alors que des notions telles que celles de mise à jour, de différentes phases de correction, d'intégration d'une exégèse consciente, ou non, dans la copie du texte prennent une importance cruciale dans « l'existence intellectuelle » du texte.

L'indologie est à la croisée des chemins. Elle vaut moins comme discipline que comme instrument. Indispensable pour une connaissance précise de l'histoire intellectuelle du sous-continent et l'appréhension de sa richesse littéraire et culturelle, elle exige un investissement intellectuel considérable. Elle réclame aussi, maintenant, un profond renouvellement de ses interrogations et de ses perspectives. Madeleine Biardeau nous a aujourd'hui aidé à y réfléchir.

¹⁷ Cf. Biardeau 1968: 118-119.

Bibliographie

- Biardeau, Madeleine. 1968. Some More Considerations about Textual Criticism. *Purāṇa* 10,2 :115-23.
- , 1970a. Letter to the editor. *Purāṇa* 12,1 180-81.
- , 1970b. The Story of Arjuna Kārtavīrya without Reconstruction. *Purāṇa* 12,2: 286-303.
- , 1964. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Paris: Mouton & Co.
- Colas, Gérard. 1999. « Critique et transmission des textes de l'Inde classique ». *Diogenes* 186, 37-54.
- , 2006. « Jalons pour une histoire des conceptions indiennes de *yajña* », in G. Colas et G. Tarabout (eds), *Rites hindous, transferts et transformations*, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Collection Puruṣārtha 25, 343-387.
- , 2011. «Bhāgavata», in K.A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar et V. Narayan (eds), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3, Leyde: Brill, 295-301.
- Colas, Gérard, et G. Gerschheimer (eds). 2009. *Écrire et transmettre en Inde classique*. Paris : École française d'Extrême-Orient, Études thématiques 23.
- Colas, Gérard, et Gerdi Gerschheimer. 2009. « Introduction », in Colas et Gerschheimer (eds) 2009, 11-24.
- Lardinois, Roland. 2007. *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*. Paris : CNRS Éditions.
- Lévi, Sylvain. 1898. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris.
- Peck, Harry Thurston. 1911. *A History of Classical Philology from the Seventh Century B.C. to the Twentieth Century A.D.* New York: The Macmillan Company.
- Pfeiffer, Rudolf. 1968. *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1976. *History of Classical Scholarship: 1300-1850*. Oxford: Clarendon Press.
- Pollock, Sheldon. 2009. « Future Philology ? The Fate of a Soft Science in a Hard World ». *Critical Inquiry* 35, 931-961.
- , 2011. « Review Article. Indian Philology and India's Philology ». *Journal asiatique* 299, 423-442.
- , (sous presse). « What was Philology ? »

Sandys, John Edwin. 1921. *A History of Classical Scholarship: Vol. I, From the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages*. Cambridge: University Press (3^e éd.).

Schreiner, Peter. 1997. *Nārāyaṇīya-Studien*, Wiesbaden : Harrassowitz.