

**ANGLO-AMERIKANISCHE STUDIEN
ANGLO-AMERICAN STUDIES**

48

Thierry Di Costanzo
Guillaume Ducœur
(eds.)

**Decolonization and the
Struggle for National Liberation
in India (1909-1971)**

Historical, Political, Economic, Religious
and Architectural Aspects



PETER LANG
EDITION

Guillaume Duceœur
Université de Strasbourg

Histoire comparée des religions et construction identitaire nationaliste dans le processus d'indépendance de l'Inde

"The Hindoo proper has long and thin feet. The sandal-wearing Mohammedan has the great toe well separated from the others, because the thong is commonly passed between."

Arthur Conan Doyle, *The Sign of the Four*, 1890.

L'indianiste français Alfred Foucher (1865–1952), qui vécut, de loin ou de plus près sur le sol indien lui-même, les événements qui marquèrent la progressive indépendance de l'Inde, avançait en 1922 que « c'est la loi de son histoire que la périodique reconstruction et désintégration de ses empires, et il n'est pas encore d'exemple qu'aucun d'eux ait duré plus de trois cents ans. »¹ Si l'année 1947 marque symboliquement l'indépendance de l'Inde face à l'Empire colonial britannique, il faut remonter au dernier quart du XIX^e siècle pour voir s'organiser, dans l'ensemble du sous-continent, de multiples partis politiques de confessions hindoue et islamique qui œuvrèrent, dans un face à face concurrentiel, à la construction d'une identité singulière qui ne pouvait passer que par la déconstruction du paysage religieux de l'Inde d'alors et la reconstruction d'un nouveau. Or, bien que le modèle occidental eût permis aux différents leaders politiques indiens, occidentalisés ou non, de mieux asseoir leurs partis et d'assurer une plus large diffusion à leur propagande d'indépendance, un autre facteur aida, notamment les partis politiques hindous, à la reconstruction d'une identité nationale commune : la restitution de l'histoire préislamique de l'Inde par les indianistes européens. De fait, les savants occidentaux britanniques, allemands et français, apportèrent aux indiens, politiquement engagés dans la revendication de décolonisation de leur pays, les matériaux nécessaires à la construction de leur identité nationale et participèrent, indirectement, à l'édification d'une nouvelle histoire de l'Inde, celle que les leaders politiques hindous érigèrent et revendiquèrent dans leur lutte contre l'implantation de l'islam, qui remonte à la fin du XII^e siècle,

1 Foucher 1922, p. 576.

et l'occupation britannique qui fut véritablement effective à partir du XVIII^e siècle. Que l'indianiste britannique Vincent Arthur Smith (1843–1920), retraité de l'*Imperial Civil Service*, écrivit en 1920 sans aucune approche historique critique qu'au temps d'Asoka, la population bouddhiste, et seulement bouddhiste, devait être moins illettrée que sous la gouvernance du British Raj², et voici que l'historien indien Radha Kumud Mookerji affirmait en 1924 que les foules pouvaient lire les édits asokéens et que la population indienne dans son ensemble, sous le règne d'Asoka, était moins illettrée que sous la domination coloniale britannique :

« Lastly, we may note the considerable extent of literacy in the country, where the masses could read the edicts of Asoka written in their own dialects and scripts. Vincent Smith thinks that the percentage of literacy in Asokan India must have been higher than it is now in many provinces of British India »³

Cette révision de l'histoire indienne relève du fantasme et de l'utopie lorsque l'on sait que les deux écritures, la karoṣṭhī pour transcrire les langues indo-ārya du Nord-Ouest indien et la brāhmī pour les parlers indo-ārya de l'Inde du Nord et Centrale, furent créées à partir de l'écriture araméenne, elle-même utilisée par l'administration achéménide, et que seuls les intendants de la chancellerie Maurya en avaient l'apanage. Si les inscriptions sur pilier et sur rocher étaient, pour certaines, suffisamment à hauteur d'homme pour pouvoir être déchiffrées, rares devaient être ceux à même de les lire. Comme dans l'empire achéménide, ces inscriptions témoignaient avant tout aux yeux des hommes et surtout auprès des dieux, combien le roi Asoka s'évertuait à faire le bien dans son royaume, après les massacres du Kaliṅga, afin de racheter sa dette dans l'espoir d'atteindre le Ciel (svarga). Quant au peuple, il était directement informé de la loi (dharma) royale par des officiers (mahāmāttā) qui avaient à charge de la lui rappeler régulièrement par proclamation orale⁴. Du reste, les moines bouddhistes (bhikṣu) durent assez rapidement utiliser ces deux graphies pour consigner leur doctrine (dharma) et leurs règles disciplinaires (vinaya)⁵ et être à l'origine de la diffusion de l'écriture indienne. Mais là encore, il ne devait s'agir sous le règne des rois Maurya que de quelques spécialistes de l'écriture dans les monastères (saṃghārāma).

2 « I think it likely that the percentage of literacy among the Buddhist population in Asoka's time was higher than it is now in many provinces of British India. », Smith 1920, p. 139.

3 Mookerji 1996, p. 131.

4 Voir par exemple les édits du Kaliṅga retrouvés à Dhauli et à Jaugada.

5 Voir l'édit de Bhabra.

Les śramanes dans leur ensemble, qui devaient accomplir leurs pérégrinations en dehors de la saison des pluies, et combien plus encore les brāhmanes, qui avaient développé tant de moyens mnémotechniques pour assurer la transmission orale de leur savoir (veda), ainsi que le reste de la population, n'avaient certainement accès ni à l'écriture, ni à la lecture.

Ce genre de reconstruction de l'histoire de l'Inde hindoue demeure encore aujourd'hui d'actualité puisque les archéologues nationalistes indiens et les militants du Bharatiya Janata Party soutiennent toujours l'autochtonie indienne des Ārya qui auraient fondé la civilisation dite Indus-Sarasvatī, du nom de deux fleuves, le premier le long duquel s'implantèrent de grands ensembles urbains (Harappa et Mohenjo-Daro) de 2500 à 1800 av. J.-C., le second connu depuis le *Ṛgveda* comme rivière mythique et dont le lit ancien, et aujourd'hui asséché, aurait été localisé dans le Nord de l'Inde⁶. Ces différentes théories sur l'origine des Indo-ārya, pénétration en Inde du Nord ou autochtonie, opposent irrémédiablement encore aujourd'hui les savants de toutes nationalités :

« La seconde série de discussions oppose une poignée de savants indiens, souvent âgés, formés à l'occidentale et considérés par leurs collègues occidentaux comme étant au moins leurs égaux, à ce qui est en passe de devenir l'*opinio communis* d'une majorité d'Indiens hindous résidant en Inde ou travaillant aux États-Unis. Elle se déroule dans la presse et l'édition populaire indiennes ainsi que dans les forums sur l'internet. Elle est, pour les « révisionnistes », d'inspiration nettement religieuse, nationaliste et même raciste. Elle va trouver son expression dans les manuels scolaires, dont l'actuel gouvernement nationaliste indien a ordonné la révision. Les hindous nationalistes qui ont relancé la controverse ces dernières années partent de l'idée que le sanskrit n'a pas été apporté en Inde par des populations d'origine indo-européenne, qu'il y est autochtone et, pour certains, d'essence éternelle ; qu'on le parlait dans les villes de l'Indus et que la quasi-totalité des langues indiennes contemporaines en dérivent ; que la vue contraire n'est qu'une fiction des colonialistes occidentaux. La documentation utilisée par ces « révisionnistes » est l'interprétation indienne traditionnelle du *Rig-Veda*, différente sur beaucoup de points des interprétations occidentales, et l'analyse des fouilles, souvent peu ou mal publiées, des cites de l'Indus. La littérature occidentale récente est en général ignorée et considérée comme ne pouvant et ne valant pas la peine d'être consultée dès qu'elle est écrite dans une langue autre que l'anglais. »⁷

Cette revendication territoriale et d'autochtonie n'est pas nouvelle et, si l'on considère les propos d'Alfred Foucher, à savoir l'histoire des nombreuses invasions du territoire indien et l'émiettement répété des Empires qui se sont succédé au profit de petites principautés sur lesquelles régnaient des rājan, il faut admettre que

6 Cette théorie nationaliste a été relancée par Feuerstein, Kak et Frawley 1995.

7 Fussman 2003, p. 784.

Pañtajali (II^e s. av. J.-C.) dans son *Mahābhāṣya* 2.4.10⁸ et l'auteur (II^e s. ap. J.-C.) du *Mānavadharmasāstra* 2.17.22⁹ avaient déjà en leur temps, essayé de définir les limites du territoire proprement ārya. Durant ces quatre siècles qui séparent ces deux auteurs et qui furent riches en événements politiques et en conquêtes militaires, les frontières de l'Āryavarta avaient fluctué en fonction de l'hégémonie brāhmanique au sein des différentes chancelleries royales. Quant à la remise en question du fonctionnement de la société ārya par des Ārya eux-mêmes, celle-ci remonte encore plus loin dans l'Antiquité. Dans le *Veda*, apparaît déjà une redéfinition du statut socio-religieux du brāhmane par la bouche même d'Indra, kṣatriya par excellence, le brāhmane n'étant plus alors celui qui est né de parents appartenant à la classe sacerdotale (varṇa brāhmanique) mais toute personne reconnue pour son savoir (veda), sa science¹⁰. En dehors de cette revendication du savoir, parfois par des kṣatriya engagés dans des joutes oratoires contre des brāhmanes comme celle opposant Janaka, roi de Videha, et Yājñavalkya, narrée dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, les écoles śramaniques critiquèrent vivement les pratiques sacrificielles brāhmaniques et les brāhmanes qui, sans jamais avoir ni étudié le *Veda*, ni pratiqué les observances, faisaient valoir leur rang social par leurs seuls varṇa héréditaire et accoutrement. Pour ces śramanes, souvent des brāhmanes convertis¹¹, le glissement sémantique du terme « brāhmaṇa » était inévitable comme en témoignent, par exemple, les stances bouddhiques du *Dhammapada* (III^e s. av. J.-C.) : « Ce n'est ni par les tresses, ni par le clan, ni par

8 « Quel est le pays des Ārya ? [C'est la région] à l'est du lieu où la Sarasvatī disparaît, à l'ouest de la forêt Kālaka, au sud de l'Himālaya et au nord des montagnes Pāriyātra. » (kaḥ punaḥ āryāvartaḥ | prāg ādarśāt pratyak kālakavanāt dakṣiṇena himavantam uttaraṇa pāriyātram ||).

9 « Depuis la mer orientale jusqu'à la mer occidentale, l'espace compris entre ces deux montagnes [Himālaya et Vindhya] est considéré par les sages comme le pays des Ārya. » (ā samudrāt tu vai pūrvād ā samudrāc ca paścimāt | tayor evāntaraṃ giryor āryāvartaṃ vidur budhāḥ ||).

10 « Se faisant passer pour brāhmane, Indra s'en vint à Manu et lui dit : 'N'es-tu pas un sacrificateur dont la seule divinité est la foi ?' Manu l'interrompit : 'Qui es-tu donc ?' [Je suis] brāhmane ! Pourquoi s'enquérir du père ou de la mère d'un brāhmane ? Si on trouve de la science en lui : voilà son père, voilà son aïeul ! » (tam indro brāhmaṇo bruvāṇa upait so'bravīn mano yajvā vai śraddhādevo'si yājayāni tvā katamas tvam asi brāhmaṇaḥ kiṃ brāhmaṇasya pitarāṃ kimu pṛcchasi mātaram śrutaṃ ced asmin vedyaṃ sa pitā sa pitāmahaḥ) *Maitrāyaṇi Saṃhitā* 4.8.1.

11 Le Jina et le Buddha appartenaient tous deux, selon leur biographie traditionnelle respective, à la classe des kṣatriya. Néanmoins la communauté bouddhique (saṃgha) ne comptait pas moins pour moitié de brāhmanes. Schumann 1989, p. 214.

la naissance que l'on est brāhmane. Celui en qui existe la vérité et la doctrine, celui-là est heureux, il est brāhmane », ou encore : « Je ne l'appelle pas brāhmane celui qui, né de caste [brāhmanique] par [sa] mère, n'est en fait qu'un nanti interpellant [autrui] par 'Bho !'. Celui qui n'a rien, qui ne s'attache à rien, celui-là je l'appelle brāhmane »¹². Cette dénonciation du statut du brāhmane revint régulièrement tout au long de l'histoire de la société indienne et, au XIX^e siècle, par exemple, Dayānanda Sarasvatī (1824–1883) s'insurgea vivement encore et toujours contre la primauté sociale des brāhmanes sur les autres castes hindoues¹³.

En Europe, le XIX^e siècle fut une période importante dans la lente définition de l'État-nation et dans la construction d'une identité nationale qui ne pouvait exister sans l'invention d'une histoire nationale. Les grammairiens comparatistes des langues indo-européennes, les historiens des religions et les mythologues ont contribué par leurs travaux à fournir autant de pièces historiques éparses, en fonction des différentes approches des vestiges archéologiques et textuelles des peuples, qu'exigeait la restitution d'un nouveau puzzle d'historicité orientée. Parmi ces données historiques passées au crible de la critique et réutilisées ensuite dans la construction identitaire des nations européennes, les sources sanskrites offrirent jusqu'au milieu du XIX^e siècle un double avantage, celui de remettre en question l'histoire construite judéo-chrétienne en redonnant aux peuples européens un semblant d'histoire protohistorique commune et celui de jeter un pont entre Europe et Asie, une Asie en grande partie colonisée par les pays européens eux-mêmes¹⁴. Or, ce fut durant les guerres européennes des XIX^e et XX^e siècles, qui

12 *Dhammapada* 393 (na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo | yamhi saccaṃ ca dhammo ca so sukhī so ca brāhmaṇo ||) et 396 (na cāhaṃ brāhmaṇaṃ brūmi yonijaṃ mattisambhavaṃ | bhovādī nāma so hoti sa ve hoti sakiñcano | akiñcanam anādānaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ ||).

13 Lajpat Rai 1915 ; Jordens 1997.

14 En 1924, l'historien Radha Kumud Mookerji affirmait que « the discovery of Sanskrit by the West has led the way to a far more important discovery of the proper place of Hindu thought in the culture history of the world. Vague and conflicting notions about the mere external accidents and superficial aspects of Hindu life have now yielded their place to a genuine, systematic, and scientific appreciation of Hindu philosophical and religious systems, and a due recognition is at last made of the immense value of the special contributions made to the progress of humanity as a whole by the Hindu people. It is, in a word, to her philosophy that India at present owes the respect of the world. » (Mookerji 1921, p. 1–2). Pourtant, dès la fin du XIX^e siècle, en France tout au moins, la philosophie indienne n'avait déjà plus l'intérêt qu'on lui avait porté en Europe cinquante ans plus tôt. Jules Barthélémy-Saint-Hilaire (1805–1895), professeur de philosophie grecque au Collège de France, ancien ministre des Affaires

marquèrent profondément les esprits des Occidentaux et qui modifièrent la délimitation des territoires et des appartenances nationales, que les savants fouillèrent les archives de l'Inde en quête d'un comparatisme heuristique pouvant leur apporter des éléments de réflexion nécessaire à la construction de leur propre identité en devenir. De même que la tradition judéo-chrétienne maintenait que le berceau de l'humanité avait été le Proche-Orient, de même les opposants à cette théorie religieuse des origines, qui touchait de près l'autochtonie des Européens, affirmaient que le sanskrit avait été la langue mère de toutes les langues indo-européennes et que le berceau des peuples européens devait donc être recherché en Inde même. Néanmoins, ces derniers durent réviser leur propre théorie en considérant que le « peuple » indo-européen d'avant la séparation avait dû émigrer dans toutes les directions, tant vers le ponant que vers le levant, le nord que le sud, à partir d'une région qu'ils situaient alors quelque part en Russie¹⁵. Sous domination britannique, l'Inde entreprit également de travailler, dès la fin du XIX^e siècle, et plus encore après la Grande Guerre, à la construction de sa propre identité nationale afin de se faire reconnaître comme nation à part entière. Pour ce faire, les leaders politiques hindous eurent pour objectifs de restituer et de diffuser une histoire de l'Inde ancienne, préislamique et préchrétienne. Pour les nationalistes hindous, revendiquer l'indépendance avait un double objectif : se libérer de l'occupation britannique et se soustraire à son passé islamique. Les bouleversements géopolitiques, les grandes découvertes archéologiques et philologiques européennes du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle allaient les y aider et leur apporter des arguments pour étayer leur revendication nationaliste à l'exemple de celle de Vināyak Dāmodar Sāvarkar (1883–1966). Après son voyage en Europe et son arrestation à Marseille, celui-ci développa, durant sa détention à la prison d'Andaman and Nicobar Islands, sa doctrine de l'hindouité (*hindutva*¹⁶) :

étrangères de Jules Ferry, qui avait publié des ouvrages, en 1854, sur le *Veda* et, en 1855, sur le bouddhisme, déclarait en 1887 que « la sagesse indienne se réduit [...] à un génie poétique et religieux qui doit tenir une assez grande place dans les annales de l'esprit humain, sans être l'égale du génie grec, ni surtout l'égale du judaïsme » (Barthélémy-Saint-Hilaire 1887, p. 321). N'a-t-on jamais vu dans les programmes scolaires de philosophie en Europe une partie consacrée aux philosophies indiennes anciennes ? Dès la mise en place de l'instruction publique et laïque, la philosophie ne pouvait qu'être grecque. Sur cette dénégation européocentrique consciente et affirmée de la philosophie indienne voir Droit 2004.

15 Schrader 1890.

16 Bien que Savarkar ait prôné le sanskrit comme langue commune, il forgea néanmoins son néologisme *hindutva* non à partir de la forme sanskrite *Sindhu* (**sindhutva*) mais à partir du persan *Hindu* (< vieux-perse *Hi(n)duš*) auquel il ajouta l'afixe *-tva* servant

« Are they (Italy, Germany, France, America) still a people, a nation and do they possess a common history? If they do, the Hindus do. If the Hindus do not possess a common history, then none in the world does.

As our history tells the story of the action of our race, so does our literature taken in its fullest sense tell the story of the thought of our race. Thought, they say is inseparable from our common tongue, Sanskrit. Verily it is our mother-tongue – the tongue in which the mothers of our race spoke and which has given birth to all our present tongues. Our gods spoke in Sanskrit, our sages thought in Sanskrit, our poets wrote in Sanskrit. All that is the best in us – the best thoughts, the best ideas, the best lines – seeks instinctively to clothe itself in Sanskrit. »¹⁷

Si la notion de nation désigne, depuis le XVI^e siècle en Europe, une communauté d'origine, de langue et de culture, les politiques indiens avaient pour difficulté de définir ce que serait l'Inde-nation. Jusqu'en 1914, les sécularistes hindous qui prônaient comme nation la délimitation du territoire indien, mettant ainsi à égalité les religions confessées sur le sol de l'Inde, et les nationalistes hindous qui ne reconnaissaient comme nation indienne que la seule nation ethnico-religieuse hindoue, s'opposèrent vivement et *a fortiori* aux partis indiens islamiques. Or, le plus grand obstacle à une telle « naissance » était de pouvoir écrire une histoire nationale de l'Inde avec des événements historiques antérieurs à la naissance même, à l'existence constitutionnelle d'une Inde-nation indépendante qui n'existait pas encore. Cette écriture ne pouvait donc être qu'une réécriture arbitraire de l'histoire de l'Inde par une sélection de périodes historiques qui eurent pour fonction de renforcer le projet nationaliste hindou. En faisant la propagande de cette histoire reconstruite et sélective, les leaders politiques apportaient au « peuple hindou » les référents nécessaires pour légitimer la fondation d'une civilisation hindoue postislamique et postchrétienne entièrement renouvelée. Réinscrire l'Inde et son histoire dans la chronologie générale des peuples était donc indispensable. Or, ceci aurait été impossible sans le travail des indianistes européens qui, dans leur manie de tout historiciser, dans leur historiomania, avaient redonné une chronologie historique à l'Inde. Comment, en effet, les Indiens eux-mêmes auraient-ils pu établir une telle chronologie de l'Inde ancienne à partir de sources sanskrites et prakrites dont les auteurs étaient dits être pour la plupart soit des dieux soit des êtres mythiques et dont les indications temporelles des règnes, par exemple, renvoyaient le lecteur,

à former en sanskrit les abstraits. C'est donc un barbarisme mais un barbarisme qui avait l'avantage certain de s'opposer au néologisme anglais hinduism créé vers la fin du XVIII^e siècle et calquant celui déjà forgé par les islamistes quelques siècles auparavant.
17 Savarkar 1969, p. 95.

certes, à une chronologie, mais entièrement indigène et sans aucune référence à celle de ses voisins proches ou lointains ? Un texte tardif comme le *Bhaviṣyapurāṇa*, souvent cité par Vināyak Dāmodar Sāvarkar (1883–1966) dans son *Hindutva*, relate bien quelques faits historiques et mentionne des noms de peuples ayant envahi successivement l'Inde mais l'auteur, qui employa le genre littéraire prophétique pour attribuer à son écrit une ancienneté et ainsi asseoir son autorité, annonça ces événements non comme des faits passés mais futurs. D'où le titre de son ouvrage [*Récit*] *antique sur les temps à venir* et l'affirmation de Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975) : « Les Purāṇas avec leur fantasque chronologie et leur prévision de la destinée, forment une littérature surtout imaginative, mais passèrent pour faire partie de la tradition sacrée pour cette simple raison que des gens y prenaient intérêt »¹⁸. Ce qui posait donc problème n'était pas la représentation indienne ancienne du temps, sur laquelle les brāhmanes et les śramanes de l'Inde ancienne avaient déjà longuement discuté et à partir de laquelle ils avaient établi des calendriers solaire, lunaire ou luni-solaire, mais la manière indienne d'être dans le temps. Il est un fait que pour pouvoir revendiquer une autochtonie face aux autres nations voire aux allogènes présents sur un territoire, tout indigène doit déterminer l'histoire de sa propre « origine ». Or, cette démarche, somme toute alors inévitable, demandait aux nationalistes hindous d'être dans le temps à la manière des Occidentaux. S'il ne peut y avoir d'histoire des origines sans archives¹⁹, démontrer l'ancienneté de la civilisation indienne obligeait donc à considérer non seulement les sources textuelles, notamment le *Rgveda*, mais aussi et surtout les vestiges archéologiques, en particulier ceux des grandes cités indusiennes de Mohenjo Daro et Harappa²⁰ et de l'empire Maurya (IV^e-III^e s. av. J.-C.). Encore fallait-il pour obtenir une reconnaissance internationale les inscrire dans le temps, celui que les Occidentaux utilisaient pour restituer la chronologie du passé des peuples.

L'histoire de l'Inde moderne reste d'une très grande complexité tant les facteurs religieux, sociaux, politiques et économiques indiens, européens et plus largement encore mondiaux s'imbriquent et interagissent les uns sur les autres. Il n'est possible ici que de rappeler quelques faits qui ont contribué à côté de bien d'autres à conduire l'Inde vers l'indépendance et la naissance d'une nation

18 Radhakrishnan 1935, p. 11.

19 Voir sur ce point Goody 1979 et 2007.

20 Les premiers sceaux en stéatite furent publiés par Alexander Cunningham (1814–1893) de 1872 à 1875. Les fouilles archéologiques systématiques d'Harappa et de Mohenjo Daro débutèrent dès les années 1920 sous la direction de John Marshall (1876–1958).

reconnue et pour lesquelles tant d'humains, qu'ils se fussent eux-mêmes considérés comme indigènes ou qu'ils fussent montrés du doigt comme allogènes, furent déplacés dans des conditions atroces et, irrémédiablement pires, furent massacrés. Sans revenir sur les liens tissés au XIX^e siècle entre les membres du Brahmo Samaj²¹ et les indianistes européens, il semble donc important de revenir sur les avancées de ces derniers, plus précisément sur celles de James Prinsep (1799–1840) et Max Müller (1823–1900), et sur la réutilisation de leurs travaux par des historiens, intellectuels et politiques hindous tels Bal Gangadhar Tilak (1856–1920) et surtout, dans la continuité de ce dernier, Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975).

La plupart des leaders politiques hindous prirent en exemple l'empire Maurya (322–185 av. J.-C.), dont les frontières s'étendaient de l'Afghanistan actuel à l'Inde du sud (Mysore), non seulement pour l'étendue de son territoire, plus vaste que celui du British Raj d'alors, et sa prétendue cohésion sociale, malgré son paysage pluriethnique et plurireligieux, mais aussi pour les relations commerciales et diplomatiques tissées avec les chancelleries hellénistiques (yavana), séleucide et ptolémaïque, que ses rois successifs surent entretenir. Parmi la dynastie Maurya, Aśoka fut assurément pour les nationalistes hindous l'exemple même du dirigeant politique qu'ils érigeaient en modèle car, sous son règne, affirmaient-ils, « many a small state or people in the remaining parts of India was spared its independence. India became a happy family of nations under an international system of Liberty, Equality and Fraternity for all, great or small. States unequal in size and strength were deemed equal as regards their status or sovereignty »²². Mais que connaissait l'Inde, d'avant 1837, du roi Aśoka et de son règne ? Une vie légendaire construite par les Écoles bouddhiques connue sous le titre d'*Aśokāvadāna*. Il restait de cette geste du roi Aśoka des extraits dans le *Divyāvadāna* sanskrit, dans les Chroniques singhalaises palies (*Dīpavaṃsa*, *Mahāvāṃsa* et *Samantapāsādikā*) ainsi que des allusions dans des textes jaina ou dans des généalogies royales brāhmaniques consignées dans les *Purāṇa*. Quant à l'*Aśokāvadāna* lui-même, il n'était plus accessible que par deux traductions chinoises, l'*Āyùwáng zhuàn* (阿育王傳, T 2042) et l'*Āyùwáng jīng* (阿育王經, T 2043) datant respectivement du IV^e siècle et du VI^e siècle ap. J.-C. À la différence de son grand père Candragupta dont le patronyme avait été transcrit par les Grecs par Sandrakottos (Σανδράκοττος), et dont le règne était contemporain

21 Notamment Ram Mohan Roy (1772–1833), Debendranath Tagore (1817–1905), Keshab Chandra Sen (1838–1884), Vivekananda (1863–1902). Voir Müller 1884.

22 Mookerji 1924, p. 119. Sur le réemploi de la devise républicaine française, voir Radhakrishnan ci-dessous.

de celui de Séleucos I^{er} Nicator, Aśoka ne fut sujet d'aucun commentaire ou allusion dans les textes grecs et latins. Seuls les sources bouddhiques et les *Purāṇa* affirmaient qu'il avait été le petit-fils de Candragupta. De fait, rien ne permettait d'inscrire précisément son règne dans une chronologie en dehors de celle de l'ère bouddhique qui avait pour date inaugurale le parinirvāṇa du Buddha, mais que les savants européens ne pouvaient néanmoins aucunement situer sur leur propre échelle temporelle fondée par convention sur l'ère chrétienne. Rien ne permettait de restituer le programme politique et sa mise en place sur l'ensemble du territoire maurya par Aśoka. Ne demeurait plus alors, dans les textes, qu'une figure construite par le saṃgha bouddhique qui s'enorgueillissait de montrer que la vraie doctrine (saddharma), celle du Buddha, avait eu raison de la cruauté du petit-fils de Candragupta.

Pourtant, l'Inde avait conservé des piliers antiques sur lesquels figuraient des inscriptions. Mais encore fallut-il que les intellectuels indiens pussent les déchiffrer. L'historien arabe Shams-i Sirāj 'Afif (XIV^e siècle) raconte dans le neuvième Mukaddama de son *Tārīkh-i Fīroz Shahī* comment le sultan Firuz Shah (1309–1388) fit transporter de Tobra l'une de ces colonnes de quatorze mètres de haut, sur un chariot à quarante-deux roues tiré par 8 400 hommes, en lui faisant franchir la Yamunā pour l'aller ériger en la ville de Delhi. Les islamistes l'appelèrent *minaret en or* (menāra-ye zarrin), les hindous *bâton de marche de Bhīmasena* (Bhīm), du nom de l'un des cinq frères Pāṇḍava, héros de la grande épopée indienne, le *Mahābhārata*. Les inscriptions ne manquèrent pas d'attirer l'attention et d'être l'occasion de toutes les imaginations comme en témoigne Shams-i Sirāj : « On ne savait pas qui avait planté (ce minaret) à Tobra et qui l'avait préservé. Quelques lignes, reconnues comme étant d'une écriture hindoue, avaient été gravées en bas du minaret. Le sultan Firuz Shah fit appel à de nombreux Porteurs de cordon²³ (zennār-Dārān) et Sivaḷgān²⁴ mais personne ne parvint à les déchiffrer. On dit que certains mécréants lurent cette écriture hindoue et qu'il était écrit : 'Ce minaret, personne ne peut de toutes ses forces le bouger de cet endroit, ni aucun parmi les sultans musulmans ni aucun parmi les rois tyrans, sauf dans les derniers temps, lorsqu'arrivera un roi somptueux dont le nom sera Firuz. C'est lui qui décidera et c'est (encore) lui qui extirpera ce minaret de cet endroit.' »²⁵. Aux dires de Muhammed Arim dans son *Haftaklīm*, ni islamistes ni hindous n'avaient pu comprendre l'inscription qui l'entourait : « Round it have been

23 Brāhmane.

24 Sevaka, c'est-à-dire dévots hindous.

25 Shams-i Sirāj 1891, p. 312 ; Elliot 1871, p. 352.

engraved literal characters which the most intelligent of all religions have been unable to explain. »²⁶. Dès 1801, un fac-similé de l'inscription fut publié dans les *Asiatic Researches*, mais il fallut attendre 1837 pour qu'un administrateur britannique, James Prinsep (1799–1840), parvint, après plusieurs années de travail épigraphique acharné sur des inscriptions kuṣāṇa et gupta, d'études numismatiques et grâce à une géniale intuition²⁷, à percer le mystère de cette inscription²⁸ puis de celles d'Allahabad, de Girnar et de Dhauli. Son déchiffrement exceptionnel des alphabets anciens, nommés brāhmī et kharoṣṭhī, lui permit de restituer un dialecte ancien qu'il situait entre le sanskrit et le pali et dont il parvint à découvrir le sens par tâtonnements et grâce à l'aide de pandits indiens :

« The difficulties with which I have had to contend are of a very different nature from those presented by more modern inscriptions, where the sense has to be extracted from a mass of hyperbolic eulogy and extravagant exaggeration embodied still in very legible and classical Sanskrit. Here the case is opposite: – the sentiments and the phraseology are perfectly simple and straightforward – but the orthography is sadly vitiated – and the language differs essentially from every existing written idiom: it is as it were intermediate between the Sanskrit and the Pālī; and a degree of licence is therefore requisite in selecting the Sanskrit equivalent of each word, upon which to base the interpretation – a licence dangerous in the use unless restrained within wholesome rules; for a skilful pandit will easily find a word to answer any purpose if allowed to insert a letter or alter a vowel *ad libitum*. »²⁹

26 Prinsep 1837b, p. 566.

27 Considérant que les constructions de Sānchī avaient été des commandes de donateurs zélés, il supposa que le terme qui se répétait systématiquement en finale de chacune des inscriptions des piliers devait être dānam (don). Ceci lui permit d'identifier deux caractères et lui fournit une clé d'entrée dans cet alphabet ancien.

28 « I am already nearly prepared to render to the Society an account of the writing on Sultan Firoz's lāt at Delhi, with no little satisfaction that, as I was the first to analyze those unknown symbols and shew their accordance with the system of the Sanskrit alphabets in the application of the vowel-marks, and in other points, so I should be now rewarded with the completion of a discovery I then despaired of accomplishing for want of a competent knowledge of the Sanskrit language. », Prinsep 1837a, p. 452.

29 Prinsep 1837b, p. 567. Lorsqu'il dut rentrer en Angleterre à cause de son état de santé alarmant, James Prinsep savait qu'il n'aurait plus l'occasion de poursuivre ses travaux de déchiffrement et surtout de traduction en consultant les savants indiens : « C'est une immense interruption de mes recherches, car je ne serai pas assez longtemps en Europe pour augmenter la somme de mes connaissances, et, faute d'un Pandit à côté de moi, je serai incapable d'y poursuivre mon projet de lire les inscriptions, dont j'ai encore un si grand nombre entre les mains ! », Lettre de James Prinsep à Eugène Burnouf datée 24 octobre 1838 de Calcutta. Lisle 1891, p. 533.

Cette découverte et cette avancée prodigieuses enthousiasmèrent les indianistes européens tel Eugène Burnouf (1801–1852), fondateur de la Société asiatique de Paris, professeur au Collège de France et initiateur de la bouddhologie en Europe. Le 27 décembre 1837, il écrivait à James Prinsep :

« Le jour où je l'ai reçu³⁰, j'allais à l'Académie. Quoique ce savant corps ne prête son attention en ce moment qu'au grec et à l'arabe, j'ai demandé la parole, et j'ai trouvé de la verve pour exposer tout ce que vous veniez de faire de beau et de grand par votre découverte. J'ai été écouté avec une religieuse attention, et je sais que la communication a fait quelque effet.

Chose singulière ! J'avais déjà fait des essais infructueux sur les copies du VII^e volume des *Asiatic Researches*. J'avais huit lettres, mais m'étant lourdement trompé sur l'une et ne sachant que faire d'une autre, je n'avais pu passer outre... Votre *N* est un véritable trait de vive lumière, qui a rendu à ce caractère le même service que le *n* des inscriptions cunéiformes de Rask. »³¹

En déchiffrant le nom Devānaṃpiya (« Ami des dieux ») et en prenant également en compte les renseignements de l'anglais George Turnour (1799–1843), traducteur du *Mahāvamsa* (Chronique bouddhique singhalaise), James Prinsep identifia ce dernier à Tissa, roi de Ceylan et allié d'Asoka. Puis, découvrant qu'une inscription de la grotte de Nagarjuni attribuait aussi devānaṃpiya au roi Dasalatha, petit-fils d'Asoka, J. Prinsep comprit que devānaṃpiya n'était qu'une titulature royale et que le nom propre du roi devait alors être Piyadassi (« Au regard amical »). Or, dans le *Mahāvamsa*, Piyadassi était associé au roi Asoka. Celui qui avait fait graver ces inscriptions sur des piliers et des rochers et qui commençait ses proclamations royales par devānaṃpiye piyadassi lāja hevama āhā (« Le roi ami des dieux au regard amical parle ainsi ») devait donc avoir été le roi Asoka, petit-fils de Candragupta. Néanmoins, il fallut attendre la découverte de l'inscription de Maski, en 1915, pour confirmer cette conjecture. En effet, ce texte est le seul à mentionner le nom du roi, devānaṃpiyassa asokassa (« de l'ami des dieux Asoka »).

Mais, outre cette identification précieuse, l'intérêt pour ces inscriptions asokéennes devint inestimable lorsque James Prinsep déchiffra les deuxième et treizième édits sur rocher de Girnar dans lesquels Asoka fit citer le nom de rois grecs (Amṭiyako/Antiochos II de Syrie, Turamāyo/Ptolémée II Philadelphe d'Égypte, Amṭekin/Antigone Gonatas de Macédoine, Magā/Magas de Cyrène) qui, tous, vivaient encore vers 260 av. J.-C. Ces identifications et ce synchronisme entre ces rois grecs, auxquels il convient d'ajouter Alikasudaro/Alexandre

30 Le cahier de juin 1837 du *The Journal of the Asiatic Society of Bengal*.

31 Lisle 1891, p. 312–313.

d'Épire, donnèrent enfin la clé de la chronologie de l'Inde ancienne. Dès lors, puisqu'Asoka déclarait, huit ans après son sacre, avoir fait promulguer par ses émissaires sa loi socio-politique (dharma) jusque chez les rois grecs (yonarājā), son sacre avait dû avoir lieu en 268 av. J.-C. À partir de cette date plausible, il était devenu possible de calculer approximativement le parinirvāṇa du Buddha en fonction des indications temporelles de la tradition bouddhique conservée dans le *Mahāvamsa* (218 ans avant le sacre d'Asoka), 268+218, soit en l'année 486 av. J.-C. La tradition bouddhique rapportant également que le Buddha aurait vécu 80 ans, il était alors aisé de calculer pareillement son année de naissance, 486+80, soit 566 av. J.-C.³² Mais cette datation de la vie du fondateur du bouddhisme, qui pouvait dorénavant faire son entrée dans la chronologie historique générale de l'humanité restituée par les savants européens du XIX^e siècle, car attestée par des vestiges archéologiques, ouvrait d'autres perspectives nouvelles, celles de la datation possible du *Veda*.

Après les tentatives de Henry Thomas Colebrooke (1765–1837) visant à déterminer les périodes de composition du *Veda*, l'indianiste Max Müller (1823–1900)³³, qui, à l'instigation d'Eugène Burnouf, s'employa avec ténacité durant vingt-neuf ans à l'édition du *Rg veda* et de son commentaire médiéval de Śāyana³⁴, tenta à son tour d'établir une chronologie des textes védiques³⁵. Aidé par la découverte de J. Prinsep, les datations possibles du règne d'Asoka et de la

32 Les chiffres avancés par la tradition bouddhique sont probablement eux-mêmes construits (218 = 100 + 100 + 18). Les traditions sanskrite et tibétaine donne 100 et 110 ans entre le parinirvāṇa du Buddha et le sacre d'Asoka et non 218. La durée de vie du Buddha, 80 ans, est elle aussi sujette à caution. Elle signifie que le fondateur de ce mouvement śramanique aurait vécu assez longtemps. D'après les dernières recherches archéologiques, les indianistes datent aujourd'hui la mort du Buddha entre 400 et 380 av. J.-C. Voir Bechert 1991.

33 Sur la vie de M. Müller voir George Harris, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Max Müller, professeur à l'Université d'Oxford, membre correspondant de l'Institut de France*, Paris, A. Durand et Pedone Lauriel, 1867 ; Max Müller, *My autobiography, a Fragment*, New York, Charles Scribner's Sons, 1901 ; Georgina Adelaide Müller, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, 2 vol., London, Longmans, Green and Co, 1902 ; Nirad Chandra Chaudhuri, *Scholar extraordinary: the life of professor the Rt. Hon. Max Müller*, London, Chatto and Windus, 1974 ; Lourens Van Den Bosch, *Friedrich Müller: a Life Devoted to the Humanities*, Leiden, Brill, 2002 ; Jon Stone, *The Essential Müller on Language, Mythology and Religion*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

34 Duceur 2013.

35 Müller 1859.

datation de la vie du Buddha, il admit que les textes védiques étaient assurément antérieurs à ce dernier. Il remonta le temps en répertoriant les sources védiques selon quatre grandes périodes : les *Sūtra*, entre 200 et 600 av. J.-C., les *Brāhmaṇa*, entre 600 et 800 av. J.-C., les *Mantra*, entre 800 et 1000 av. J.-C.) et enfin les *Chandas* supposés avoir été composés entre 1000 et 1200 av. J.-C. Cette chronologie hypothétique, qui avait le seul tort de voir dans toutes ces productions religieuses des périodes successives distinctes, fut largement acceptée durant tout le XIX^e siècle et une grande partie du XX^e siècle comme le rappelait l'indianiste français Louis Renou (1896–1966) : « Il a donné partout des directives avec une si déconcertante intuition que si, à sa mort, toute son œuvre semblait ruinée, on ne peut dire qu'aujourd'hui aucun de ses résultats soit gravement compromis. »³⁶. Ainsi, selon l'hypothèse émise par Max Müller, la composition des hymnes (*sūkta*) ṛgvédiques remontait vers la fin du II^e millénaire avant notre ère³⁷. Ces *sūkta* étaient, de ce fait, bien plus anciens que tous les textes grecs et latins jusque-là connus³⁸. N'ayant aucunement subi une quelconque influence judéo-chrétienne, Max Müller qui avait grandement orienté ses recherches dans le domaine de la grammaire et de la mythologie comparées indo-européennes, pouvait alors déclarer : « In so far as we are Aryans in speech, that is, in thought, so far the *Rg Veda* is our own oldest book »³⁹. Ceci ne laissa pas indifférents les intellectuels et politiques indiens comme Sarvepalli Radhakrishnan qui, citant cette phrase de Max Müller en 1939, ne pouvait qu'en conclure à son tour que « Thus in the *Rg veda* the European will find memorials of his own racial inheritance. »⁴⁰. Au vu des correspondances linguistiques entre les langues grecque, latine, celtiques, iraniennes, germaniques, slaves et le sanskrit védique, les rapprochements possibles entre les mythes appartenant à tous ces anciens peuples dont les langues dérivèrent toutes d'une langue commune, Max Müller supposa que les compositeurs

36 Renou 1928, p. 20.

37 Aujourd'hui, grâce à des études dialectologiques plus minutieuses et à l'appui de découvertes archéologiques, les spécialistes s'accordent pour donner une datation encore plus haute. Les hymnes auraient été composés durant la période chalcolithique et l'âge du Bronze de 1700 av. J.-C. à 1200 av. J.-C., date de l'apparition du fer dans les régions du Nord-Ouest indien. Voir Witzel 1989.

38 Les tablettes comportant des inscriptions dites Linéaire B ne seront découvertes par Arthur John Evans (1851–1941) qu'en 1900 et le Linéaire B déchiffré par Michael Ventris (1922–1956) qu'en 1952. Et encore, ces quelques inscriptions n'ont rien de comparable avec la richesse poétique des 1017 hymnes du *Rg Veda*. Quant au hittite, il ne sera déchiffré qu'à partir de 1914 par Bedřich Hrozný (1879–1952).

39 Kaegi 1886, p. 25.

40 Radhakrishnan 1959, p. 119.

des sūkta, qui se déclaraient eux-mêmes ārya, avait dû investir les territoires du Nord-Ouest indiens puis s'installer au Panjab au cours du II^e millénaire av. J.-C. Mais en aucune manière, Max Müller ne voyait dans ces peuples anciens, qui avaient parlé des langues dérivées d'une langue commune et dont il essayait de restituer les racines nominales et verbales, une quelconque race āryenne :

« I have declared again and again that if I say Aryas, I mean neither blood nor bones, nor hair nor skull; I mean simply those who speak an Aryan language. The same applies to Hindus, Greeks, Romans, Germans, Celts, and Slaves. When I speak of them I commit myself to no anatomical characteristics. The blue-eyed and fair-haired Scandinavians may have been conquerors or conquered, they may have adopted the language of their darker lords or their subjects, or vice versa. I assert nothing beyond their language when I call them Hindus, Greeks, Romans, Germans, Celts, and Slaves; and in that sense, and in that sense only, do I say that even the blackest Hindus represent an earlier stage of Aryan speech and thought than the fairest Scandinavians. This may seem strong language, but in matters of such importance we cannot be too decided in our language. To me an ethnologist who speaks of Aryan race, Aryan blood, Aryan eyes and hair, is as great a sinner as a linguist who speaks of a dolichocephalic dictionary or a brachycephalic grammar. »⁴¹

Les travaux de Max Müller eurent un accueil non négligeable en Inde et le savant allemand, qui enseigna sa vie durant à Oxford, sut entretenir des liens importants avec les intellectuels indiens, notamment du Brahmo Samaj⁴². L'édition en six volumes du *Rg Veda* fut bien accueillie en Inde par des brāhmanes de Bénarès⁴³

41 Müller 1888, p. 120.

42 En 1845, Max Müller fit la connaissance à Paris, par l'intermédiaire d'Eugène Bur-nouf, de Dvārkanāth Tagore (1794–1846) avec qui il partagea d'agréables moments et fut encore à ses côtés lors de son entrevue avec Louis Philippe (Müller (G. A.) 1902, vol. 1, p. 38). Il correspondit avec son petit-fils Satyendranath Tagore (1817–1905) et rencontra Keshub Chandra Sen (1838–1884), en 1870, lors d'un dîner avec le prince Léopold (1853–1884), et avec lequel il échangea une longue correspondance jusqu'à sa mort en 1884 (Müller (G. A.) 1902, vol. 1, p. 374). M. Müller fut aussi un proche de Protap Chunder Mozoomdar (1840–1905). Bien qu'il n'agréât aucunement la chronologie védique développée par Bal Gangadhar Tilak (1856–1920), sa clémence envers ce nationaliste indien lui valut quelques griefs de la part des Britanniques (Müller (G. A.) 1902, vol. 2, p. 370). En août 1896, Vivekānanda (1863–1902) et Anāgarika Dharmapāla (1864–1933) vinrent s'entretenir avec lui à Oxford (Müller (G. A.) 1902, vol. 2, p. 350). En août 1900, ce fut le yogin Agamya Yogindra, venu de Bombay, qui lui rendit visite (Müller (G. A.) 1902, vol. 2, p. 413).

43 « Wilson received a letter from Benares the other day, which says that the learned Brahmans there shook their heads mightily at first, but now, after having received and read a specimen of 200 pages, they are highly pleased with the edition of the *Veda*. », (Müller (G. A.) 1902, vol. 1, p. 116.).

dès 1850, puis par ceux de Poona en 1862⁴⁴ et lui valut la reconnaissance éternelle des dirigeants de l'Adi Brahma Samaj en 1875 :

« Sir, Allow me to convey to you the best and most sincere thanks of the Committee of the Adi Brahma Somaj for your very kind present of your edition of the *Rig-veda*, the sixth volume of which they received the other day. They cannot express to you their sense of the value of your magnificent present.

The Committee further beg to offer you their hearty congratulations on the completion of the gigantic task which has occupied you for the last quarter of a century. By publishing the *Rig-veda* at a time when Vedic learning has, by some sad fatality, become almost extinct in the land of its birth, you have conferred a boon upon us Hindus, for which we cannot but be eternally grateful. »⁴⁵

Dès lors que ces recherches historiques furent publiées à partir du milieu du XIX^e siècle puis reprises et complétées par les savants européens, les nationalistes hindous eurent matière à revendiquer un passé tout aussi ancien, si ce n'est plus ancien, que celui de la civilisation européenne qui se réclamait d'une double tradition, judéo-chrétienne et gréco-romaine, et ô combien plus antique que la civilisation islamique qui n'était née qu'au cours du VII^e siècle ap. J.-C. Diplômé du Decan College de Poona en 1877, Bal Gangadhar Tilak (1856–1920) fut à même de compulsier les ouvrages des indianistes européens et de proposer sa propre hypothèse chronologique du *Veda*. En 1893, il publia son *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas* dans lequel il avançait une datation éminemment plus haute que celle proposée par Max Müller. Basant ses recherches sur l'astronomie védique et la mythologie comparée entre les mondes védique, iranien et grec, il détermina quatre périodes successives au cours de l'histoire de la civilisation aryenne. La période pré-Orion, de 6000 à 4000 av. J.-C., n'aurait laissé de trace que dans les hymnes ṛgvédiques des Aryens indiens qui, à la différence des Grecs et des Iraniens, « have preserved all the traditions with a super-religious fidelity and scrupulousness »⁴⁶. La deuxième période dite Orion, s'étendant de 4000 à 2500 av. J.-C., aurait été la plus importante de la civilisation aryenne durant laquelle Grecs, Iraniens et Indiens auraient développé une nouvelle

44 Les brâhmanes de Poona corrigèrent leurs propres manuscrits à partir des trois premiers volumes. L'indianiste allemand Martin Haug (1827–1876), alors professeur de sanskrit à Poona, rapporta à Max Müller le titre honorifique que ces brâhmanes lui attribuèrent : « Their judgement is to this effect. This edition must be written by a great Pundit versed in the *Vedas* and *Sâstras* (*veda-sâstra sampanum*), the highest title of honour of a learned man in India. », (Müller (G. A.) 1902, vol. 1, p. 267).

45 Lettre du secrétaire de l'Adi Brahma Samaj de Calcutta datée du 28 mai 1875. Müller (G. A.) 1902, vol. 1, p. 488.

46 Tilak 1893, p. 206.

mythologie à partir de celle de la période précédente et qui demeurerait consignée tout autant dans le *Rgveda* que dans les sources grecques et iraniennes. Durant la troisième période, appelée Kritika (2500 à 1400 av. J.-C.), les brâhmanes, qui n'auraient plus eu les capacités de comprendre le sens des vieux hymnes ṛgvédiques, auraient alors composé les *Samhitâ* et les *Brâhmaṇa*, et se seraient orientés vers la spéculation. Bien qu'ils entrassent en contact avec la Chine, leur système astronomique « was decidedly of Hindu origin and of purely Hindu origin being handed down from the remotest or the pre-Orion period in the Vedic literature »⁴⁷. Enfin, la quatrième et dernière période, dite période préboudhique de 1400 à 500 av. J.-C., aurait été celle des *Sûtra* et de l'émergence des systèmes philosophiques. Tilak fut assurément l'un des premiers nationalistes hindous à avoir voulu accorder aux Indo-ârya la conservation de la civilisation aryenne depuis la période néolithique. Si sa théorie fut personnelle, les remerciements⁴⁸ qu'il formula en ouverture de son ouvrage, montrent assez qu'il fit appel tout autant à des savants indiens pour accéder aux travaux des philologues allemands qu'à Max Müller lui-même. Si le savant d'Oxford était loin de cautionner la chronologie⁴⁹ de Tilak, il avait toujours néanmoins encouragé ce dernier dans la poursuite scientifique de ses recherches⁵⁰ :

« I wrote to Prof. Max Müller after my release, I thanked him sincerely for his disinterested kindness, and also gave him a brief summary of my new theory regarding the primitive Aryan home as disclosed by Vedic evidence. It was, of course, not to be expected that a scholar, who had worked all his life on a different line, would accept the new view at once, and that too on reading a bare outline of the evidence in its support. Still it was encouraging to hear from him that though the interpretations of Vedic passages proposed by me were probable, yet my theory appeared to be in conflict with the established geological facts. I wrote in reply that I had already examined the question from that stand-point, and expected soon to place before him the whole evidence in support of my view. But, unfortunately I have been deprived of this pleasure by his deeply mourned death which occurred soon after. »⁵¹

47 Tilak 1893, p. 208.

48 « My special thanks are however due to Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, who kindly undertook to explain to me the views of German scholars in regard to certain passages from the *Rigveda*, and to Khan Bahadur Dr. Dastur Hoshang Jamsasp for the ready assistance he gave in supplying information contained in the original Parsi sacred books. I am also greatly indebted to Prof. Max Müller for some valuable suggestions and critical comments on the etymological evidence contained in the essay. », Tilak 1893, p. VII.

49 Müller (G. A.) 1902, vol. 2, p. 370.

50 Lorsque Tilak fut emprisonné en 1898, Max Müller demanda à ce qu'on lui remit sa seconde édition du *Rg Veda* afin que le savant indien pût poursuivre ses propres recherches sur la littérature védique durant sa détention. Tilak 1903, p. iii.

51 Tilak 1903, p. iii-iv.

En 1903, Tilak publia un nouvel ouvrage sur les origines de la civilisation aryenne, *The Arctic Home in the Vedas*⁵², faisant suite au précédent et précisant sa chronologie des sources védiques. Pour lui, il ne faisait plus aucun doute que, vers 8000 av. J.-C., « the primitive Aryan home was both Arctic and inter-Glacial »⁵³. Sa thèse, qui renouait avec la théorie polaire de l'origine des Indo-européens développée en Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle, eut quelque succès chez les nationalistes hindous et certains savants européens. Elle est encore aujourd'hui régulièrement citée⁵⁴. Comme le rappelle à juste titre Gérard Fussman, « le livre maintenant ancien de Tilak, qui pourtant est connu surtout comme militant de l'indépendance indienne, était en son temps une merveille de science et de raisonnement »⁵⁵. L'auteur, en effet, avait su investir un champ de recherche très complexe, celui de l'astronomie et des calendriers liturgiques védiques. Mais là encore, cette théorie se heurtait à la complexité des mouvements et des échanges des peuples de la période néolithique. Si Tilak avait remis en cause le découpage chronologique que Max Müller avait opéré sur la productivité des compositions védiques en se basant sur une approche linguistique, il apparaît que, s'étant essentiellement fondé sur des données astronomiques, les mêmes critiques pouvaient lui être faites. En effet, il était, et il est toujours, hasardeux de vouloir prouver l'existence d'un peuple originel dont l'historicité ne repose au final que sur la reconstruction hypothétique d'une protolangue unitaire qui, elle-même, ne reflète en rien ni sa richesse dialectologique ni son histoire. De même en est-il, à partir de cette restitution linguistique, de la reconstruction sans histoire d'une mythologie, voire d'une pensée, et de représentations d'espace et de temps communes et unitaires⁵⁶.

Lorsqu'en 1911, Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975), né dans une famille brâhmanique, diplômé du Madras Christian College et professeur de philosophie au Presidency College⁵⁷, publia un article sur l'étude comparée de la *Bhagavadgītā* et de la philosophie kantienne, Tilak en prit connaissance puis le cita dans l'introduction de son propre commentaire sur la *Bhagavadgītā* : « The second

52 Traduit en français par Claire Rémy et publié aux éditions Archè Milano en 1979 : *Origine polaire de la tradition védique: Nouvelles clés pour l'interprétation de nombreux textes et légendes védiques*.

53 Tilak 1903, p. vi.

54 François 2011.

55 Fussman 2003, p. 812.

56 Sur la théorie polaire des origines des Indo-ārya voir en dernier lieu Bongard-Levin et Grantovskij 1981.

57 Murty and Vohra 1990, p. 11.

thesis is by Mr. S. Radhakrishnan of Madras, which has appeared in the form of a small essay in the *International Ethical Quarterly* (July 1911) published in America. In this work, the similarity between the *Gītā* and Kant on questions of Ethics and Freedom of Will has been shown. »⁵⁸, le jeune auteur remercia le savant indien en ces termes : « The recognition of my humble work in the field of Indian philosophy, at the hands of one so very able and learned like yourself has encouraged me a good deal. »⁵⁹ Dès lors, Radhakrishnan poursuivit son travail comparatiste entre les religions occidentales et indiennes considérant que « a study of comparative religion has broken down the barriers behind which dogmatists seek to entrench themselves and show that their own religion is unique. »⁶⁰ et que dans le conflit qui opposait les religions de son temps, notamment en Inde, « l'étude comparative de la religion développe une attitude favorable envers les autres religions. [...] Nous tendons à regarder les différentes religions non comme incompatibles mais comme complémentaires, donc indispensables l'une à l'autre pour la réalisation de la fin commune. »⁶¹

La naissance de l'histoire comparée des religions, en tant que discipline historique, vit le jour en Europe au cours du XIX^e siècle grâce aux découvertes archéologiques au Proche-Orient et aux travaux philologiques sur les sources textuelles avestiques, védiques et chinoises qui permirent une véritable confrontation entre les religions anciennes et une recontextualisation historique du judaïsme et du christianisme. Des chaires d'histoire des religions furent créées dans les universités, notamment en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle (Collège de France en 1879, V^e section de l'école Pratique des Hautes Études en 1886) et jusqu'au lendemain de la Première Guerre Mondiale (Strasbourg en 1919). Depuis le XVII^e siècle, la méthode historico-critique, d'abord appliquée par les savants protestants sur les écrits bibliques, fut par la suite prônée par les chercheurs européens sur l'ensemble des sources textuelles relatives aux religions et Radhakrishnan, formé dans une école protestante indienne, témoigne de l'influence de cette méthode sur ses propres travaux historiques :

« As if the disorganisation were not sufficiently decisive, comparative religion and higher criticism which are relatively recent growths are making their own contributions. Comparative religion enables us to study faiths other than our own without condescension or contempt. It traces the history of our ideas of God from the simple conceptions

58 Tilak 1936, p. liv-lv.

59 Murty and Vohra 1990, p. 14.

60 Radhakrishnan 1959, p. 59.

61 Radhakrishnan 1935, p. 55-56.

of our remote ancestors who first formulated the experience of the great enviring mystery down to the living faiths. Every mortal thing seems to have deified. Powers of nature, sun, stars, fire, water and earth, generative energies were all made into gods. Hero-worship and human apotheosis added to the number. Our mental pictures of God are as varied as we are. [...] The history of religion is the record of the conflicts of contradictory systems, each of them claiming dogmatic finality and absolute truth, a claim made apparently absurd by the plurality of claimants. If comparative religion tells us anything it is that every religion is moulded by fallible and imperfect human instruments, and so long as it is alive it will be changing. Spirit is growth, and even while we are observing one side of its life, the wheel is turning and the shadow of the past is twining itself into it.»⁶²

Cette rigueur méthodologique, qui accompagna Radhakrishnan dans ses recherches historiques, fit de lui un pionnier, en Inde, dans le domaine de l'histoire comparée des religions, si ce n'est le premier indien à privilégier l'approche historico-critique des textes anciens. Néanmoins, dans son ouvrage *Eastern Religions and Western Thought*, publié en 1939, Radhakrishnan, ne connaissant ni le latin, ni le grec, ni l'hébreu, avait conscience de ses propres limites face à des sources qu'il ne pouvait aborder que par le biais de traductions ou d'études historiques secondaires européennes. De ce fait, sa préoccupation principale et constante fut de parvenir à produire une recherche digne d'un historien aux méthodes éprouvées en Occident, et non d'un partisan indien :

« I have a feeling that it is to not quite proper for me to write a book where I have to depend for information at least in part on translations, but I thought that it was no use waiting for a scholar who shall have a proper and critical knowledge of Sanskrit and Hebrew, Greek and Latin, French and German, who alone could get all the sides in proper order, for such a scholar has not yet been born. Even translations could be used with care and judgement. So I felt that it was time that some one with some knowledge got together the main points into order. Again, I wish to lay claim to the task of a historian and not that of a partisan. If I have misrepresented any point of real importance, no one will be more grieved than myself.»⁶³

Malgré ces précautions méthodologiques, Radhakrishnan fut tributaire des ouvrages scientifiques européens qu'il utilisa pour restituer l'histoire de l'Inde et de ses contacts antiques avec l'Occident. En effet, dès la fin du XIX^e siècle, les exégètes bibliques, qui s'étaient affranchis de l'autorité ecclésiale et de sa tradition, poursuivirent leurs recherches sur l'histoire rédactionnelle des textes bibliques et l'histoire du christianisme primitif par une approche

62 Radhakrishnan 1932, p. 36-37.

63 Radhakrishnan 1959, p. ix.

historico-critique, en privilégiant la possibilité de contacts culturels extérieurs qui leur auraient permis d'expliquer la présence d'éléments hétérogènes dans le corpus biblique. L'Inde fut alors désignée comme un milieu d'influence plausible puisque les traditions antiques voulaient que Pythagore, Socrate ou Platon devisassent avec des brāhmanes de l'Inde, ou que Pyrrhon se rendit en Inde même pour en rapporter sa doctrine sceptique. La conquête macédonienne et le commerce maritime entre l'Égypte et l'Inde les invitèrent à voir de possibles échanges d'idées qui auraient influé non seulement sur des groupes comme celui des Esséniens, sur les doctrines philosophiques grecques, notamment sur le néopythagorisme et le néoplatonisme durant la période romaine, mais encore sur le gnosticisme et par conséquent sur les théologiens chrétiens des premiers siècles de notre ère. Si les chercheurs européens voyaient dans ces contacts de nouvelles théories explicatives et, au final, s'inscrivaient plus ou moins dans la démarche schopenhauerienne extirpant le christianisme de ses origines juives⁶⁴, Radhakrishnan, quant à lui, y vit l'occasion de montrer que les religions de l'Inde avaient eu quelque influence sur la pensée antique occidentale et que, par conséquent, les civilisations européennes ne s'étaient jamais construites sans la pensée indienne.

Les thèmes de l'exemplarité de la civilisation hindoue et de l'indianisation de la pensée occidentale antique furent abordés par Radhakrishnan dans ses conférences délivrées au Manchester College d'Oxford en 1926 et publiées en 1927 sous le titre *The Hindu View of Life*, et dans son ouvrage historiographique *Eastern Religions and Western Thought* édité en 1939. La période d'entre-deux-guerres lui fut profitable pour exprimer sa conviction que l'Inde et son antique civilisation hindoue pouvaient tout autant apporter aux pays occidentaux monothéistes, meurtris et de nouveau en conflit, une solution pacifique à leurs

64 Pour Schopenhauer (1788–1860), le judaïsme s'originait dans le mazdéisme. Yaweh et Satan n'étaient autres qu'Ormazd (Ahura Mazdā) et Ahriman. Le christianisme, quant à lui, dérivait de l'hindouisme : « Le *Nouveau Testament*, au contraire, doit avoir une origine hindoue quelconque ; son éthique, qui transfère la morale dans l'ascétisme, son pessimisme et son avatar en témoignent. Tout cela le met en opposition décidée avec l'*Ancien Testament* : de sorte que l'histoire de la chute de l'homme est le seul point de connexion possible entre les deux. [...] La doctrine chrétienne issue de la sagesse de l'Inde a recouvert le vieux tronc, complètement hétérogène pour elle, du grossier judaïsme. [...] On sent dans le *Nouveau Testament* l'esprit de la sagesse hindoue. [...] Ainsi que le sanscrit, avant tout, nous donne la clé des langues grecque et latine, le brahmanisme et le bouddhisme nous donnent celle du christianisme ». Schopenhauer 1908, p. 102 ; 103 ; 104.

rivalités politiques et culturelles qu'ouvrir pour elle-même une nouvelle ère propre à générer une nouvelle civilisation décolonisée.

Dans *The Hindu View of Life*, Radhakrishnan présente la civilisation hindoue de son temps comme héritière de la culture védique. Cette culture aryenne de la haute vallée indusienne et de la région du Panjab se répandit, selon lui, dans la vallée du Gange, où elle rencontra des tribus primitives, et dans le Deccan, où elle entra en contact avec la culture dravidienne qu'elle finit par dominer :

« En s'étendant sur la totalité de l'Inde, la civilisation subit diverses modifications, mais elle resta en continuité avec le vieux type védique qui s'était développé sur les rives de l'Indus. 'Hindou' eut d'abord une signification territoriale, non dogmatique – ce terme impliquait résidence dans une aire géographique bien définie. Les tribus aborigènes, sauvages ou demi-civilisées, les Dravidiens cultivés et les Aryens védiques étaient tous des Hindous, comme étant fils de la même mère. »⁶⁵

En présentant l'histoire de la civilisation hindoue ainsi, le futur président de l'Inde eut à cœur de montrer que les hindous d'aujourd'hui étaient unis par leur passé commun préislamique et précolonial et qu'ils demeuraient « une unité culturelle distincte, avec une histoire commune, une littérature commune, une civilisation commune » (p. 4-5⁶⁶). Cette restitution nationaliste du passé hindou permit à Radhakrishnan de passer outre les divergences de croyances, les inégalités sociales, dues au système des castes, ou encore la diversité ethnique⁶⁷. Né en 1888 à Tirutani, en Inde du Sud, dans une famille brâhmanique orthodoxe Telugu, Radhakrishnan était néoovédantiste et considérait sa propre croyance comme l'aboutissement terminal de l'ensemble des transformations qu'eut à subir l'hindouisme depuis l'époque védique. Pour lui, les Aryens védiques avaient eu la capacité philosophique d'accepter les rites et les dieux des tribus indigènes et des Dravidiens, « même des sauvages, des non-civilisés » (p. 37), pour les hisser au même niveau que les leurs puis pour les fusionner aux leurs en une seule et

65 Radhakrishnan 1935, p. 3-4.

66 Afin de ne pas amplifier les notes de bas de pages, après une citation dans le texte, nous mettrons dorénavant entre parenthèses la référence de ou des pages de *The Hindu View of Life*, dans sa version française parue, en 1935, sous le titre *L'hindouisme et la vie*.

67 « Nous constatons que l'Hindou admet un seul esprit suprême, malgré les noms différents qu'il lui donne. Dans son économie sociale il a de multiples castes, mais une société une. Parmi la population se rencontrent maintes races et tribus, mais toutes réunies par un esprit commun. Diverses formes matrimoniales sont licites, mais un seul idéal est visé. Il y a une unité de dessein sous la multiplicité des ramifications. », Radhakrishnan 1935, p. 127.

unique réalité suprême⁶⁸. Ces penseurs aryens avaient donc réfléchi sur l'être et l'Univers bien avant tous les philosophes grecs et occidentaux dont les réflexions ne semblaient être, pour Radhakrishnan, que des commentaires inconscients de l'idéal des *Upaniṣad*⁶⁹. Ces spéculations upaniṣadiques, rappela le savant indien, furent donc à l'origine de la pensée védantique et traversèrent les millénaires en transformant à son contact tout autre croyance :

« L'hindouisme ne se dissout pas en un chaos d'opinions, car il représente un accroissement continu de lucidité, chacune de ses formes, chaque stage de son développement gardant un rapport à la base commune du Védānta. Quoique la pensée religieuse hindoue ait traversé maintes révolutions et fait de grandes conquêtes, les idées essentielles se maintinrent les mêmes quatre ou cinq millénaires. Les notions génératrices sont renfermées dans l'orthodoxie védantique. »⁷⁰

Ainsi, seuls les *Upaniṣad*, les *Brahma sūtra* et la *Bhagavadgītā* « forment ensemble la règle absolue de la religion hindoue » car « le védānta n'est pas une religion, mais la religion elle-même dans son sens le plus universel et profond » (p. 14). Et pour convaincre son auditoire ou son lectorat, Radhakrishnan fit mémoire de la formule traditionnelle selon laquelle, malgré les divergences textuelles, le *Veda* est un et qu'il est tout autant unitaire que l'est sa signification⁷¹. D'un point de vue sociologique, il considérait inévitablement que « le plus élevé dans la hiérarchie sociale est le véritable brahmane » (p. 120) et qu'« en chaque communauté existe une élite naturelle qui mieux que tout le reste représente l'âme du peuple entier, ses grands idéaux, ses puissantes émotions et sa tendance essentielle. » (p. 92). Radhakrishnan était alors persuadé qu'il existait une hiérarchie du croire dans laquelle ceux qui rendaient hommage au Brahman – entendu comme Principe absolu – se trouvaient être en tête (*upāsānā brahmaṇah prāk*, p. 24) et regrettait que ces derniers n'aient pas assez contribué au cours du XIX^e siècle et de son siècle à « hausser le niveau mental des masses, et placer la population hindoue, dans son ensemble, à un plan spirituel plus élevé » (p. 25–26) car « la tâche d'élever plus haut les non-civilisés fut négligée tristement » (p. 50). Seule la

68 Radhakrishnan 1935, p. 32–33.

69 « What we urge is, the *Upanishads* being the earliest form of speculative idealism in the world, all that is good and great in subsequent philosophy looks like an unconscious commentary on the Upanishadic ideal, showing how free and expansive and how capable of accommodating within itself all forms of truth that ideal is. », Radhakrishnan 1920, p. 451.

70 Radhakrishnan 1935, p. 13.

71 *Eka eva dvijā vedo vedārthas caika eva tu* |, Radhakrishnan 1935, p. 14. Néanmoins, ce vers épique est absent de l'édition critique du *Mahābhārata* publiée à Poona.

modification de la direction des esprits, par la suggestion et la persuasion (p. 37) pouvait élever, affirmait-il, les masses à un niveau intellectuel et moral plus haut (p. 49). C'est pourquoi, la vraie réforme devait passer, pour Radhakrishnan, par une purification, à l'égal de Jésus qui « arracha la religion juive à ses impuretés » (p. 46), et par l'eugénisme, ou sélection biologique (p. 102), développé par le britannique Francis Galton (1822–1911), l'allemand August Weismann (1834–1914) et le néerlandais Hugo Marie De Vries (1848–1935). Les Grecs, qui étaient souvent pris en modèles par les penseurs européens, n'avaient-ils pas eux-mêmes développé « explicitement une théorie de l'amélioration de la race par l'extermination des types inférieurs et la multiplication des types supérieurs » (p. 101). Les théories de l'hérédité, avancées à la charnière entre le XIX^e et le XX^e siècle par les chercheurs en Europe, lui donnèrent l'occasion de justifier l'endogamie indienne⁷² pratiquée au sein des différentes castes et d'en attribuer le mérite aux penseurs hindous qui furent à l'origine de son établissement :

« Une stupidité ou folie de nos parents, grands-parents ou aïeux se transmettra à nos enfants, et aux enfants de nos enfants. Les penseurs hindous, peut-être par l'effet d'une intuition heureuse ou d'une généralisation empirique, admirent le fait de l'hérédité et encouragèrent les mariages entre gens approximativement de même type et de qualité. Si un membre d'une famille de rang supérieur épouse quelqu'un ayant de médiocres antécédents, la bonne hérédité de l'un s'altère par la mauvaise hérédité de l'autre, et il s'ensuit que l'enfant débute dans la vie avec un grave handicap. Si les parents sont à peu près de même sorte, l'enfant sera pratiquement égal à ses parents. Le sang parle. Nous ne pouvons pas faire un génie avec de la médiocrité, ni susciter de bonnes aptitudes à partir d'une stupidité native, malgré tous les facteurs de l'ambiance. »⁷³

Face au conflit qui opposait les Britanniques aux Hindous et aux Indiens islamistes, Radhakrishnan, conscient qu'« aucune autre contrée du monde n'a donné lieu à autant de problèmes de races » (p. 94), énuméra les trois possibilités offertes aux races dominantes vis-à-vis des dominées : l'extermination, la subordination, l'identification ou l'harmonisation (p. 94). Aussi, à la profession de foi proclamée le 25 juillet 1925 dans le *Times* par Lord Milner (1854–1925) au sujet des relations

72 La place qu'il accorde aux femmes repose uniquement sur leur fonction biologique génitrice : « Tant qu'on ne pourra pas faire tomber du ciel les enfants, mais qu'ils devront être construits en la chair de leurs mères, il y aura une fonction propre aux femmes. » Radhakrishnan 1935, p. 88. Pour lui, la femme moderne qui cherche à imiter l'homme se masculinise et, sans plus respecter sa propre individualité, entre en conflit avec sa propre nature (p. 89).

73 Radhakrishnan 1935, p. 103–104.

entre l'Empire britannique et ses États⁷⁴, il opposa « la solution du problème des races » développée par l'hindouisme depuis des millénaires et qui toujours reposa, selon lui, sur une « unique saine méthode démocratique, en permettant à chaque groupe racial de développer ce qu'il contient de meilleur sans entraver le progrès des autres » (p. 97). De fait, Radhakrishnan était persuadé que le système des castes mis progressivement en place par la civilisation aryenne avait été la seule solution « démocratique » pour permettre aux différentes ethnies de l'Inde ancienne de se maintenir dans une relative cohésion sociale. Puisque « la caste, sous son aspect de race, est l'affirmation de l'infinie diversité des groupes humains » (p. 97), Radhakrishnan pensait que l'hindouisme pouvait apporter une solution définitive aussi bien aux conflits mondiaux qu'à ceux qui touchaient son propre pays. Car, il était persuadé que le code moral que les penseurs hindous avaient édicté, depuis l'époque védique, pouvait être « applicable à l'ensemble de l'humanité » (p. 97). Ce que dénonça donc activement le philosophe indien, et qui opposait irrémédiablement l'Inde hindoue à l'Occident, était l'intransigeance des monothéistes qui avaient pour fondement idéologique la domination et l'extermination de ceux qui ne croyaient pas à leur dogme :

« L'intolérance d'un monothéisme étroit est écrite en lettres de sang à travers l'histoire humaine depuis le temps où les tribus d'Israël firent irruption en pays de Canaan. Les adorateurs du Dieu unique si jaloux sont engagés dans des guerres d'agression contre les peuples partisans d'autres cultes. Ils invoquent la sanction divine pour justifier les cruautés infligées aux peuples conquis. L'esprit de l'antique Israël fut hérité par le Christianisme et l'Islam ; à vous d'apprécier, s'il n'eût pas été mieux pour la civilisation occidentale que la Grèce plutôt que la Palestine servît ici de modèle. Les guerres de religion, résultats du fanatisme qui précipite et justifie l'extermination d'étrangers ayant des dogmes différents, furent pratiquement inconnues dans l'Inde hindoue. S'il y eut, de-ci de-là, des explosions de fanatisme, l'Hindouisme d'une façon générale n'a jamais encouragé la persécution pour mécréance. »⁷⁵

74 « My patriotism knows no geographical but only racial limits. I am an Imperialist and not a Little Englander, because I am a British Race Patriot. It is not the soil of England, dear as it is to me, which is essential to arouse my patriotism, but the speech, the tradition, the principles, the aspirations of the British race. [...] The British State must follow the race, must comprehend it wherever it settles in appreciable numbers as an independent community. If the swarms constantly being thrown off by the parent hive are lost to the State, the State is irreparably weakened. We cannot afford to part with so much of our best blood. We have already parted with much of it, to form the millions of another separate, but fortunately friendly State. We cannot suffer a repetition of the process. »

75 Radhakrishnan 1935, p. 50-51.

Radhakrishnan en appela donc à l'histoire pour montrer que la chrétienté fit front contre la diversité des autres croyances religieuses et qu'elle considéra ces dernières comme imparfaites (p. 10), alors que le polythéisme hindou fit « preuve de charité compréhensive, au lieu d'une foi fanatique en une croyance inflexible. Il accepta la multiplicité des dieux aborigènes et autres qui pour la plupart venaient d'ailleurs que de la tradition aryenne, et les justifia tous » (p. 30). Les vestiges archéologiques, écrivait-il, notamment les édits du roi Aśoka, témoignaient en faveur de la tolérance que les Indiens préislamistes avaient exercée à l'encontre du pluralisme religieux. L'Inde, dans son histoire, avait aussi été le lieu d'asile de nombreux persécutés (juifs, chrétiens, parsis) que les rois hindous ou bouddhistes laissèrent libres de pratiquer leur croyance (p. 52). De ce fait, Radhakrishnan proposa une nouvelle vision de la société fondée « sur la liberté spirituelle, l'égalité politique et la fraternité économique » (p. 120), en juxtaposant les trois principes fondamentaux de la devise de la République française proclamés en 1790 à la classification sociétale tripartite ancienne de l'Inde et recouvrant les domaines propres aux brāhmaṇa, aux kṣatriya et aux vaiśya. Dans ses cours, prononcés en 1926 au Manchester College à Oxford, Radhakrishnan exposa donc le point de vue hindou sur la diversité des religions et de quelle manière l'hindouisme avait su y répondre tout au long de son histoire. Mais, si Radhakrishnan prit à témoin l'histoire ancienne de l'Inde, qu'il restitua en fonction de la finalité de son propos, il dénonça aussi le conservatisme religieux hindou de son temps qui « méconnaît les fondements de la théorie de la relativité en philosophie et en pratique, dans le goût et en morale, dans la politique et dans la société, – théorie dont les Hindous d'autrefois avaient une lucide compréhension » (p. 132–133). Son approche comparée de l'histoire des religions avait donc un double objectif : montrer l'opposition certaine qui existait entre le monothéisme et le polythéisme, plus particulièrement entre le christianisme, l'islam et l'hindouisme, dans leur gestion du pluralisme religieux et faire mémoire de la brillante civilisation indienne préislamique qui « n'était inférieure à aucune de celles des nations les plus avancées du monde jusqu'au milieu de ce millénaire » (p. 132).

Dans *The Hindu View of Life*, l'histoire ancienne de l'Inde telle qu'elle fut restituée et replacée dans la chronologie globale de l'histoire des civilisations de l'Antiquité par les savants européens, offrit l'opportunité au philosophe indien de démontrer que « l'idée que dans l'Inde le temps est demeuré immuable pendant des siècles sans nombre, et que rien n'a changé depuis que la mer primordiale s'est desséchée, cette idée est fautive d'outre en outre » (p. 133). En effet, Radhakrishnan souhaitait vivement que les Hindous ne se cramponnassent plus à « la carcasse » de leur religion pour y trouver leur sauvegarde face à la colonisation britannique et aux conflits qui les opposaient aux Indiens islamistes (p. 132).

La solution qu'il préconisa alors, était d'accepter un réajustement de la société (p. 134) qui devait nécessairement passer par un « élagage » du bois mort et encombrant de la tradition hindoue. Si l'histoire permettait de comprendre qu'il n'y eut jamais d'hindouisme « uniforme, stationnaire et immuable » et de « révélation fixée » (p. 134), les Hindous devaient alors accepter, selon lui, le mouvement du progrès, celui que l'hindouisme avait toujours fait sien avant le « long hiver de plusieurs siècles » (p. 134) qui le figea dans l'immobilisme et le conservatisme religieux. Fort de sa conviction qu'au-delà des dogmes, l'expérience religieuse est une et, quoi qu'ils fussent « hindous, chrétiens ou musulmans, les mystiques appartiennent à la même fraternité et présentent une ressemblance de famille tout à fait frappante » (p. 27), Radhakrishnan professait que l'acceptation de l'Altérité, dans le but de régler les conflits politiques et religieux en Inde et dans le reste du monde, devait s'appuyer sur l'expérience et l'histoire de l'Inde : « Que la solution hindoue du problème du conflit des religions doive être acceptée à l'avenir, cela me paraît certain » (p. 55). Ces réflexions sur l'ouverture à l'Autre, que lui-même opéra par l'acceptation des progrès scientifiques de son temps et la connaissance approfondie de l'histoire des civilisations occidentales et de la sienne propre⁷⁶, l'amènèrent dans les années 1930 à établir un pont historique entre l'Inde et l'Occident qu'il publia en 1939 sous le titre *Eastern Religions and Western Thought*.

À la différence de *The Hindu View of Life*, dans lequel l'auteur avait tenté de démontrer que le fondement védantique de l'hindouisme pouvait garantir à la société indienne et plus largement au monde un nouveau départ dans leurs relations à l'Autre, ce nouvel ouvrage abordait les liens historiques entretenus entre l'Inde et l'Occident durant l'Antiquité qui furent à l'origine du passage de la pensée indienne vers le Bassin méditerranéen. Loin de professer ici ce que l'Inde pourrait apporter à l'Occident moderne, Radhakrishnan revint donc sur ce que l'Inde avait déjà offert aux penseurs, aux philosophes grecs, aux gnostiques et aux théologiens chrétiens durant les périodes hellénistique puis romaine. Mais Radhakrishnan souhaitait également montrer que d'après les dernières découvertes archéologiques, les analyses anthropologiques et les avancées historiographiques récentes, l'Inde avait toujours été une terre de brassages et d'ententes raciales. Comme ses prédécesseurs européens ou indiens, il distinguait quatre grandes périodes dans l'histoire de la civilisation indienne.

76 « Here is the truth of things which does not depend on any doubtful scripture or fallible human authority but which all who have the intellectual power to observe and honesty to judge will accept. A life of joy and happiness is possible only on the basis of knowledge and science. », Radhakrishnan 1932, p. 48.

Au cours des années 1920–1930, le travail des archéologues dans la vallée indienne avait permis de mettre au jour non seulement des sceaux en stéatite sur lesquels étaient représentés des scènes culturelles et un personnage assis dans une posture immédiatement considérée comme yogique et qui en faisait la première figuration de Śiva, mais aussi des restes humains et des figurines dont les types australoïde, eurafricain, alpin et mongoloïde attestaient qu'au IV^e millénaire av. J.-C., « the social order was not based on any racial or religious exclusiveness. It permitted the worship of more than one God, exalted yogic perfection, and tolerated different racial groups » (p. 118). Ainsi, ces découvertes offraient l'avantage certain de faire remonter l'origine de la civilisation indienne, et plus particulièrement hindoue, par l'intermédiaire de ce proto-Śiva, bien avant l'arrivée des indo-ārya dans le Panjab au cours du II^e millénaire av. J.-C. : « This figure of Śiva, the great Yogi, has been there from nearly 3250 B.C. (if not earlier), the date which archaeologists give to the Indus valley civilization » (p. 36). Si la civilisation indienne pouvait dorénavant rivaliser avec les autres grandes civilisations de l'Égypte et du Proche-Orient et montrer au reste du monde qu'elle avait développé des contacts commerciaux avec la Mésopotamie, elle pouvait aussi démontrer qu'elle avait déjà eu affaire au pluralisme ethnique pour lequel elle avait trouvé des solutions pacifiques.

Pour la seconde période, Radhakrishnan notait qu'au vu des correspondances évidentes entre les langues et les mythologies indiennes, iraniennes, grecques, latines, etc., les peuples indiens et iraniens avaient été également en contact avec les Grecs. Mais ils n'en gardèrent aucun souvenir puisque Grecs et Indiens ne se rencontrèrent à nouveau que durant la période achéménide (p. 118–119). S'étant séparés des Iraniens, les Indiens de langue indo-ārya s'installèrent au II^e millénaire av. J.-C. dans la région de l'Indus où ils composèrent les hymnes ṛgvédiques. Pour leur datation, le savant indien se référa aux travaux des indianistes européens et américains (Müller, Weber, Haug, Whitney, Kaegi) dont les chronologies variaient entre 2400 et 1200 av. J.-C. (p. 119–120). Là encore, s'il reconnut qu'il y eut des conflits lors de leur installation et de leur progression dans la plaine gangétique puis la région du Deccan, il présenta leur assimilation comme le résultat de la capacité des classes védiques à avoir réussi à adapter les croyances des Dravidiens et des autochtones à leur propre système pour en faire une civilisation nouvelle et unitaire. Ce rêve d'unité, que les leaders politiques sécularistes indiens avaient au cours des années 1930, avait donc déjà été celui des chefs et des brāhmanes des temps védiques qui étaient parvenus à le réaliser :

« It took so much from the social life of the Dravidians and other native inhabitants of India that it is very difficult to disentangle the original Aryan elements from others. The interpenetration has been so complex, subtle, and continuous, with the result that there

has grown up a distinct Hindu civilization which is neither Aryan nor Dravidian nor aboriginal. Ever since the dawn of reflection the dream of unity has hovered over the scene and haunted the imagination of the leaders. »⁷⁷

Les recherches de Radhakrishnan vers la fin des années 1930 l'invitèrent donc à voir la civilisation hindoue comme l'harmonisation de trois cultures différentes qui n'en formèrent plus qu'une seule, unitaire et indistincte. Il devenait alors évident que si les Hindous de la période védique avait su trouver le moyen d'unifier la société pluriethnique et plurireligieuse de leur temps, combien plus, à leur exemple, et avec le recul des siècles, les Indiens des années 1930 pouvaient-ils y arriver. Ce fut donc cette civilisation unitaire védique qui entra à nouveau en contact avec l'Occident au temps des rois Hittites, porteurs de noms aryens. Les inscriptions mitanniennes, retrouvées à *Boğazköy*, prouvaient définitivement les relations historiques entre les Indiens et la Cappadoce au XVI^e ou au XV^e siècle av. J.-C. (p. 121). Radhakrishnan pouvait donc en déduire, tout en extrapolant le rôle civilisateur de l'Inde védique, que « the ethical and religious speculations of the Jews derive largely from the culture which was common to Sumer, Egypt, and the Indus » (p. 121) et que « the Jewish religion can only be properly understood if its vast background is taken into account, if the non-Semitic influences on Palestine and Syria are considered. Indian or Indo-Iranian groups who worshipped the Vedic deities, Mitra, Varuṇa, Indra and others, were found in and to the north of Syria in the middle of the second millennium B.C. » (p. 157-158).

Durant la troisième période, entre 900 et 600 av. J.-C., les auteurs des *Upaniṣad* portèrent définitivement la pensée hindoue à sa pleine maturité (p. 122), et ce fut sous l'Empire perse que les Indiens entrèrent de nouveau en contact avec les Grecs. Dès lors, Radhakrishnan pouvait abondamment citer les occurrences de la littérature grecque relative aux traditions biographiques des philosophes grecs qui assuraient que ces derniers avaient acquis un savoir universel en ayant discoursé avec les sages de toutes les nations (prêtres égyptiens et mazdéens, brāhmanes de l'Inde, Druides du Ponant). Pour ce faire, Radhakrishnan s'appuya donc encore une fois sur les travaux des comparatistes européens qui essayaient de saisir au mieux l'histoire de la formation des différentes doctrines philosophiques grecques dont l'originalité les déroutait parfois. Pour certains d'entre eux, l'orphisme, le pythagorisme, voire même le platonisme, avaient trop d'éléments communs avec la spéculation indienne, que l'Europe commençait à mieux connaître, pour ne

⁷⁷ Radhakrishnan 1939, p. 308.

pas y voir de possibles emprunts historiques durant les périodes achéménide et hellénistique.

Enfin, la dernière p erioder couvrant les siècles qui suivirent l'av enement du bouddhisme et celui de l'Empire Maurya, était pour Radhakrishnan le moment des grands échanges entre les mondes grec et indien. Les rois indo-bactriens et indo-grecs avaient été si indianis es (p. 156) qu'aucun doute ne subsistait sur le passage d'idées hindoues dans le Bassin méditerranéen. Ainsi, le comparatisme encore trop analogique et superficiel dans les années 1920, la difficile recontextualisation historique des textes antiques, la délicate analyse de leur histoire rédactionnelle, la méconnaissance des procédés polémiques et h eresiologiques, les incertitudes des exégètes biblistes europ eens⁷⁸ furent autant de facteurs qui entraînèrent Radhakrishnan dans l'affirmation d'une évidente influence de la pensée indienne sur des groupes méditerranéens, tel celui des Esséniens, et, par leur intermédiaire, sur Jean le baptiste puis Jésus le nazar een. Les parallèles apparents relev es entre les textes néotestamentaires et les sources bouddhiques, la mention d'ambassades indiennes reçues dans les grandes villes du Bassin méditerranéen sous l'Empire romain, le gnosticisme qui était alors regard e comme « a deliberate attempt to fuse Greek (Platonic) and Hindu elements » (p. 198) ou pour fusionner christianisme et bouddhisme⁷⁹, les théologiens chrétiens qui

78 En 1937, fut éditée *Religion in Transition* par l'américain Vergilius Ferm (1896–1975) qui contacta, pour former le volume, plusieurs savants dont Radhakrishnan. C'est ainsi que sa contribution (« My Search For Truth ») fut publiée avec celle d'un des plus éminents exégètes européens de son temps, Alfred Loisy (1857–1940) qui fut à l'origine de la crise moderniste en 1902. Excommuni e en 1908, il fut nomm e professeur d'histoire des religions au Collège de France en 1909.

79 « Though Basilides believed that Christinity was the main factor of his system, there is no doubt that his interpretation of Christianity is profoundly Buddhist » (p. 204). Radhakrishnan s'était appuy e sur un article dû à James Kennedy, membre de la Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, dans lequel ce dernier tenta de démontrer que le système de Basilide avait été influenc e par celui des bouddhistes tant en ce qui concerne la loi karmique, la transmigration des âmes que le système ternaire s amkhya des gu na. Pour lui, la communauté indienne, essentiellement marchande, qui résidait à Alexandrie, aux dires de Dion Chrysostome, ne pouvait être que de confession bouddhique et originaire de Ceylan ou de Barygaza (Kennedy 1903, p. 387). Si, en 1924 déjà, Hans Leisegang acceptait l'idée que Basilide enseignait la croyance en la m etensomatose, il rejetait par contre toute influence indienne : « encore moins est-il permis d'invoquer – comme il s'est vu – son nirvanique 'pas même néant' pour l'affubler d'une étiquette hindoue » (Leisegang 1924, p. 177). Mais il faudra attendre 1974 pour que Pierre Nautin mette fin à ce comparatisme analogique en démontrant définitivement

comme Clément d'Alexandrie ou Jérôme de Sidon faisaient référence au Buddha dans leur traité apologiste, obligeaient inévitablement à reconnaître des contacts historiques entre l'Inde et l'Occident et plus encore une véritable influence de la pensée indienne sur les doctrines gnostiques, néopythagoriciennes, néoplatoniciennes et chrétiennes. Suite aux découvertes, en 1945, de la bibliothèque de Nag Hammadi et, en 1947, des manuscrits de la Mer morte, les études sur l'histoire des courants religieux du II^e siècle av. J.-C. au III^e siècle ap. J.-C. s'enrichirent partiellement, et Radhakrishnan abandonna l'idée première d'une influence indienne sur le christianisme : « Historical research has been revolutionizing our understanding of the Old and New Testaments. From the discovery of the Dead Sea Scrolls in 1947, it is clear that Christian doctrine developed from Jewish sectarianism. »⁸⁰. Néanmoins, il continua de penser que le christianisme avait eu des liens étroits avec le mithraïsme qui s'originait, selon lui, dans les croyances anciennes du culte du dieu indo-iranien Mitra⁸¹ : « Christianity has much in common with Mithraism. The similarities may be due to direct borrowing or common Indian background. »⁸².

De fait, l'Inde que Sarvepalli Radhakrishnan voudrait nous montrer est une Inde qui, dans l'histoire globale de l'humanité, participa activement tout autant à son dessein civilisateur qu'à son élévation spirituelle ; une Inde qui avait toujours prôné le respect du pluralisme ethnique et religieux ; une Inde active qui ne resta jamais isolée du reste du monde qui l'entourait de toutes parts ; une Inde qui, à chacune de ses périodes historiques, avait été en contact avec les grandes civilisations d'alors (Mésopotamie, Égypte, Empire perse, Empire hellénistique, Empire romain) et qui avait toujours apporté sa contribution au développement de leurs pensées religieuses et philosophiques tout comme elle continuait alors de le faire à la période moderne par la venue en Occident de Vivekânanda, par la diffusion de sa poésie à travers l'œuvre de Rabindranath Tagore, prix Nobel de littérature en 1913, par l'enseignement de ses pratiques

que la croyance basilidienne en la métensomatose n'était qu'une surinterprétation hérésiologique de Clément d'Alexandrie et que Basilide ne l'avait, de ce fait, jamais enseignée (Nautin 1974).

80 Radhakrishnan 1967, p. 38.

81 « Under the dynasty of the Arsacids, the god Mithra found his way into the Roman world. The hymns of the Vedas and the Avesta celebrate his name, and the Vedic Mitra and the Iranian Mithra have so many points of resemblance that there is not any doubt about their identity. [...] The worship of Mithra proved the most dangerous rival to the Christian Church before its alliance with Constantine. », Radhakrishnan 1959, p. 120-121.

82 Radhakrishnan 1967, p. 39.

spirituelles tel le yoga qui commençait déjà à faire quelques adeptes en Europe (p. 36), etc. Mais, dans cet écrit, Radhakrishnan ne fit pas que construire un pont historique entre l'Inde et l'Occident, comme Max Müller en son temps en avait bâti un entre l'Occident et l'Inde⁸³, il formulait l'espoir que les rencontres actuelles, qu'il considérait possibles, entre les religions occidentales et l'hindouisme pussent aboutir à la construction d'une nouvelle religion mystique (p. ix) et à partir de celle-ci et d'une conscience humaine plus haute, à une nouvelle génération, en somme à une nouvelle civilisation que la mondialisation imposait inévitablement (p. 349). Dans son désir de montrer les capacités intellectuelles, sociales, politiques et religieuses des anciens Indiens, il acheva nécessairement son ouvrage sur la figure du grand roi maurya Aśoka, sur sa conversion à la non-violence (ahimsā) et sur son dharma – loi socio-politique – qui avait eu pour finalité de pacifier une société dans laquelle le pluralisme mettait continuellement à l'épreuve la cohésion sociale de son immense empire. Par le déchiffrement des inscriptions aśokéennes, l'Inde avait retrouvé un souverain exemplaire qu'elle érigea immédiatement en modèle. Lorsque l'Inde retrouva son indépendance, le drapeau indien fut alors modifié et ses couleurs furent chargées de nouveaux symboles. Le rouet, apposé par Gandhi, en 1921, sur une bande centrale blanche, séparant les bandes rouge et verte, représentant respectivement les Hindous et les Islamistes fut remplacé par la roue de la Loi (dharmacakra) du roi Aśoka. Ce dernier qui l'avait fait tourner (cakravartin) en son temps en tant que roi universel, l'avait fait représenter symboliquement sur nombre de constructions monumentales. Le 22 juillet 1947, lorsque la Constituent Assembly of India adopta son nouveau drapeau, ce fut Radhakrishnan qui en révéla la nouvelle signification fondée sur des concepts

83 Max Müller trouvait dans le vedānta non seulement une philosophie préparant à la meilleure mort mais encore une manière d'accepter l'autre notamment en ces difficiles années de 1870 où la France, en guerre contre l'Allemagne, avait dû lui céder l'Alsace-Lorraine, où l'Empire colonial britannique avait de plus en plus de mal à gérer la stabilité de sa colonie indienne : « Bien que vivant sur le forum, et non plus dans la forêt, nous pouvons, à leur école, nous faire à différer du voisin, à aimer ceux qui nous haïssent pour nos convictions religieuses, ou à tout le moins nous pouvons désapprendre la haine et la persécution contre ceux dont les convictions, les espérances et les craintes, ou même les principes de morales, ne sont pas les nôtres. C'est là encore vivre en vānaprastha, c'est vivre une vie digne d'un vrai sage de la forêt, digne d'un homme qui sait ce que l'homme est, ce que la vie est, et qui a appris à se taire en face de l'Éternel et de l'Infini. », Müller 1878, p. 328. Voir Di Costanzo 2004 ; Ducœur 2009.

et des valeurs hindous et sur le passé historique de l'Inde⁸⁴ pour lesquels il avait lui-même lutté intellectuellement. L'Inde était à nouveau en mouvement, celui que Radhakrishnan avait défini dix ans auparavant comme le renouveau de la civilisation hindoue. Porté aux nues par certains, voyant alors en lui le plus grand philosophe des temps modernes⁸⁵ ou un rishi du XX^e siècle⁸⁶, décrié par d'autres quant à son interprétation de l'hindouisme⁸⁷, Radhakrishnan parvint finalement, après avoir étudié durant des années l'histoire de sa propre tradition religieuse et celle de la pensée occidentale, afin de contrecarrer les critiques chrétiennes contre l'hindouisme⁸⁸, aux plus hautes fonctions. Vice-président de l'Inde, en 1952, il fut élu président de l'Inde, en 1962, et succédant ainsi au premier président Rajendra Prasad (1884–1963). Dans son discours d'adieu qu'il adressa à la nation indienne le 12 mai 1967, Radhakrishnan réaffirma sa foi dans l'esprit de l'Inde en faisant appel encore et toujours à l'histoire et en mettant en corrélation l'héritage de la culture indienne antique et la société contemporaine que les Indiens avaient encore à re-construire :

« The culture which we have inherited is an ancient one and it has faced many waves of invasion of Yavanas, Sakas, Hunas, Pathans and Mongolas, among others and is still enduring. It is not only the quality of antiquity – *prācinātā* – but also of enduring vitality – *mṛtyunjayata* – which has enabled it to last all these centuries. The secret of this staying power is the quality of tolerance and understanding. The saints and sages have been the great integrators of our society. They humanize the universe by humanizing man. We

84 « Bhagwa or the saffron colour denotes renunciation or disinterestedness. Our leaders must be indifferent to material gains and dedicate themselves to their work. The white in the centre is light, the path of truth to guide our conduct. The green shows our relation to (the) soil, our relation to the plant life here, on which all other life depends. The *Ashoka Chakra* in the centre of the white is the wheel of the law of dharma. Truth or satya, dharma or virtue ought to be the controlling principle of those who work under this flag. Again, the wheel denotes motion. There is death in stagnation. There is life in movement. India should no more resist change, it must move and go forward. The wheel represents the dynamism of a peaceful change. », *Flag Code of India 2002*.

85 Sarma 1944, p. 585. Voir également Samartha 1964, p. 104.

86 Le journaliste singhalais Diyogu Badathuruge Dhanapala (1905–1971) s'exprimait en ces termes à son sujet : « The tradition of the Rishi is alive in India today. Sarvepalli Radhakrishna is the twentieth century equivalent of the ancient Hindu Rishi. He is a presence felt and known in the councils of the nation. », Brown 1970, p. 152.

87 Samartha 1964, p. 108–114.

88 « The challenge of Christian critics impelled me to make a study of Hinduism and find out what is living and what is dead in it. My pride as a Hindu, roused by the enterprise and eloquence of Swami Vivekananda, was deeply hurt by the treatment accorded to Hinduism in missionary institutions », Brown 1970, p. 152.

are going through a period of doubt and uncertainty but such periods often occurred in our past history. We require a good deal of patience and wisdom to make effective contribution to our age. We have to chart our course by the distant stars and not by the dim street lights. »⁸⁹

Pour de nombreux nationalistes indiens d'avant et d'après 1947, l'Inde eut un passé historique glorieux qui se devait de resurgir afin de redonner confiance à son peuple. Tilak et Radhakrishnan furent des pionniers dans leur domaine respectif de recherche et eurent l'intelligence de s'ouvrir aux résultats des travaux des savants occidentaux afin de restituer l'histoire d'une Inde qui leur appartenait en propre et qui pouvait répondre aux attentes des Indiens. Faire resurgir le passé pour faire bouger de nouveau les esprits, tel fut finalement le but poursuivi par Radhakrishnan qui se languissait de voir le peuple hindou figé dans un immobilisme traditionnaliste et stoppé dans sa propre évolution historique là où « aux grands jours de la civilisation hindoue, il y eut de l'ardeur à vivre, à sillonner les mers, à fonder des colonies, à instruire le monde comme à trouver en lui un enseignement »⁹⁰. Bien que son histoire de l'Inde et de la figure d'Asoka, telle qu'elle sera constamment reprise et exaltée par les bouddhistes pris dans les conflits militaires et les vives tensions politiques⁹¹, puisse paraître aujourd'hui pleinement orientée et datée, il convient de ne pas oublier que Radhakrishnan fut également victime de ses sources occidentales et des théories idéologiques que les indianistes et les historiens européens développaient, pris qu'ils étaient eux-mêmes dans des faces

89 Murty and Vohra 1990, p. 182.

90 Radhakrishnan 1935, p. 132.

91 Le moine bouddhiste thaïlandais Buddhadasa, Tenzin Gyatso – XIV^e Dalai-Lama – ou encore le moine bouddhiste vietnamien Thich Nhat Hanh reprirent dans leur discours socio-politique les mesures édictées par Asoka. Dans le contexte anti-communiste et pro-américain des années 1960, Buddhadasa (1906–1993) fut le leader politique du socialisme dharmique ou bouddhique fondé en tout point sur le dharma d'Asoka : « Le meilleur exemple est celui du roi Asoka. Bien des livres ont été publiés sur Asoka, en particulier à propos d'inscriptions trouvées sur des stèles de pierre dans tout le royaume. C'était des édits d'Asoka et ils révèlent un système de gouvernement socialiste du type exclusivement dictatorial. Il purifia le *sangha* en chassant les hérétiques et insista sur la nécessité d'une conduite juste pour toutes les classes de la société. Cependant Asoka ne fut pas un tyran. C'était un homme doux qui agissait pour le bien de la société. Il construisit des puits et des salles d'assemblée, fit planter toute une variété d'arbres fruitiers au profit de tous. Il fut 'autoritaire' en ce sens que si ses sujets ne réalisaient pas les travaux publics comme on le leur ordonnait, ils étaient punis. [...] La punition était socialiste dans ce sens qu'elle était utile à la société et non donnée pour des raisons personnelles ou égoïstes. », Buddhadasa 1987, p. 86.

à faces nationalistes et religieux complexes. À la différence des nationalistes extrémistes qui voulaient imposer la seule culture hindoue, la langue sanskrite, l'écriture nagari et qui revendiquaient l'autochtonie en fermant leur pays à tout contact étranger, Radhakrishnan eut assez de discernement pour comprendre qu'il fallait au contraire montrer aux nations dominatrices européennes que l'Inde avait été dans son passé précolonial une grande nation, libre, indépendante, organisée et novatrice dans les domaines de la philosophie, de la littérature et de la technologie. Cette Inde « retrouvée » et reconstruite pouvait donc prétendre, selon le philosophe indien, reprendre sa place sur la scène internationale et renouveler le généreux don qu'elle avait déjà accordé aux nations d'alors : l'enseignement de l'acceptation de l'Autre, ce même enseignement que Max Müller avait déjà défini, à la fin du XIX^e siècle, comme la contribution la plus fondamentale et la plus utile du vedānta, à la pensée humaine.

Il est certain que dans le long processus d'indépendance de l'Inde, dans la confrontation et le débat d'idées politiques, des plus modérées aux plus extrémistes, dans la représentation de ce que pourrait être une nation indienne, Radhakrishnan prit conscience au cours des années 1930 que les sciences historiques pouvaient grandement participer à éclairer les Hindous sur l'importance de la restitution du passé de l'Inde, sur l'obligation de réinscrire ce même passé dans une histoire globale de l'humanité et sur l'avantage d'une ouverture et d'une prise de distance que pouvait apporter, en temps de crise identitaire et religieuse, l'histoire comparée des religions.

But the Pakistan concept is not merely six years old [...] The idea that led to the eventual birth of Pakistan is as old as the advent of Islam in India. [...] Let us not think today of traitors within or enemies without, but turn our eyes inward, search our hearts and concentrate only on just how much suffering and sacrifice we ourselves are prepared to endure for the sake of freedom. [...] Let Muslim parents steel their hearts in the manner of Ibrahim, the friend of God, and mark out their families' best loved as willing offerings in the noblest service. On them will rest the building up of a free Muslim state.

Editorial in The Dawn on 23 March 1946, the Pakistan Day.

This essay has a two-fold purpose. One, it describes and partially explains a very distinctive type of nation, a Muslim nation, that developed in India in the 20th century. Two, it identifies the role of emotions in the articulations and the dissemination of this Muslim nation. The essay would also argue that the strong use of emotions in the creation of a Muslim nation was not a matter of arbitrary choice but was rooted in the very context. The deployment of emotions was