

Christine MAILLARD, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*

Paris, Albin Michel, 2008, 361 p., 23 cm (« Planète Inde »).

Guillaume Ducœur



Édition électronique

URL : <http://rhr.revues.org/7755>
ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2011
Pagination : 140-143
ISBN : 978-2200-92685-4
ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Guillaume Ducœur, « Christine MAILLARD, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 01 août 2011, consulté le 02 octobre 2016. URL : <http://rhr.revues.org/7755>

Ce document a été généré automatiquement le 2 octobre 2016.

Tous droits réservés

Christine MAILLARD, L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)

Paris, Albin Michel, 2008, 361 p., 23 cm (« Planète Inde »).

Guillaume Ducœur

RÉFÉRENCE

Christine MAILLARD, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008, 361 p., 23 cm (« Planète Inde »).

- 1 La collection « Planète Inde » des éditions A. Michel vient de s'enrichir d'un nouveau volume portant sur la réception de la culture indienne en Europe de 1750 à 1950. Il est présenté par l'auteur, ayant bénéficié pour sa rédaction d'une délégation au CNRS (350), comme le résultat de recherches menées depuis 1990 (349). Christine Maillard (CM) s'est astreinte à un double exercice de rédaction, proposer au grand public une présentation chronologique et thématique du sujet traité et avancer une thèse novatrice sur les raisons de l'« indomanie » européenne.
- 2 Dans l'introduction, l'auteur définit la date de la fondation de la Société royale asiatique de Calcutta par W. Jones (1784) comme *terminus a quo* et celle de la proclamation de l'indépendance de l'Inde (1947) comme *terminus ad quem*, précise que seules les sources textuelles britanniques, françaises et germaniques seront étudiées et souhaite « démontrer que l'Europe, depuis l'époque des Lumières, s'est faite avec l'Inde, dans une confrontation permanente avec son altérité, en interrogeant les valeurs d'une civilisation différente, unique sur les plans religieux, éthique, anthropologique » (8). Passant rapidement sur la période des missionnaires et voyageurs des XVI^e et XVII^e siècles, CM aborde dans la première partie (« Des Lumières au romantisme (1750-1830) »), les avancées progressives des savants européens tout autant dans le domaine de la

traduction des sources indiennes que de leur analyse et de leur compréhension. Ainsi, l'Inde de Voltaire et Diderot laisse-t-elle place à celle des voyageurs et traducteurs (Anquetil-Duperron, Jones) qui offriront aux intellectuels matière soit à exalter la sagesse des brahmanes (Herder, Majer, frères Schlegel, Frank), ou à s'en défier (Mill, Macaulay, Goethe, Hegel) soit à y trouver un nouveau départ en philosophie (Schopenhauer, Schelling). La deuxième partie (« L'Inde entre poètes, positivistes et occultistes (1840-1895) ») traite de la découverte des origines indiennes du bouddhisme, de la récupération des fondements des religions de l'Inde par la Société théosophique (Blavatsky), de l'engouement pour la poétique sanskrite (Rückert, Lamartine, Leconte de Lisle, Lahor, Whitman), de l'importance de la culture indienne pour les sciences humaines européennes (Cousin, Müller, Arnold, Le Bon) et de l'influence de la pensée indienne chez certains philosophes (Hartmann, Nietzsche). Dans la troisième et dernière partie (« L'Inde et la modernité européenne : le temps du dialogue (1900-1947) »), l'auteur présente l'implication des doctrines religieuses indiennes dans l'ésotérisme (Steiner, Roerich, Guénon), les idéologies raciste et nazie (Chamberlain, Hauer), les littératures (Hesse, Zweig, Döblin, Yourcenar, Kipling, Feuchtwanger, Forster, Daumal, Michaux), la psychanalyse (Jung), la philosophie (Keyserling, Kassner) puis termine sur la venue en Europe de « maîtres de l'Inde » (Vivekânanda, Gandhi, Tagore, Râmana Mahârshi) et sur l'attrait de quelques physiciens pour les théories du Saṃkhya et du Vedānta (Oppenheimer, Schroedinger, Pauli). CM conclut que « l'histoire culturelle et religieuse de la modernité européenne » s'est faite « avec l'Inde » (275) et qu'« il y a eu, en certains moments de son histoire, une "Europe indienne" » (280). La conclusion est suivie de notes, d'une bibliographie, de « Repères chronologiques » et d'un glossaire.

- 3 Présenter deux siècles de contacts directs ou indirects entre pays européens et pays du sous-continent indien en si peu de pages demeure une entreprise d'autant plus ardue qu'elle se doit d'être et synthétique et révélatrice des différents contextes historiques qui les ont conditionnés. Aussi peut-on formuler quelques réserves quant à la méthode ici suivie. CM ne définit ni l'Inde, ni l'Europe qu'elle étudie (aire anthropologique, géographique, politique...) ou du moins considère (« Pour d'évidentes raisons », p. 16) que l'attention portée à des auteurs britanniques, allemands et français suffit à définir l'Europe d'alors. De même, le terme « histoire » du sous-titre ne peut être considéré, selon les exigences de la méthode historique, comme le résultat d'un travail historiographique. Preuve en est l'absence de dix-huit années dans les intervalles de chacune des périodes chronologiques des trois parties. Affirmer que l'Inde aurait joué « un rôle clé dans le devenir de l'Europe » (9) apparaît tout aussi excessif que l'idée « d'une indianisation de l'Europe » (9). CM semble donc véhiculer des clichés tenaces (tout en en dénonçant d'autres, 278), faisant de l'Inde le principal facteur actif dans l'élaboration d'une identité européenne des XIX^e et XX^e siècles, influencée en cela par le domaine germanique dont elle semble plus spécialiste. Alors que le déchiffrement de langues anciennes (égyptien hiéroglyphique, sumérien, akkadien, langues anatoliennes, avestique, pehlvi...) permit aux savants de reconstruire lentement l'histoire des Proche et Moyen Orient anciens, et contribua tout autant à enflammer l'imagination de certains lettrés, le Moyen-Orient se résume au seul titre des *Mille et une nuits* (9). De fait, l'auteur a tendance à généraliser (« leurs recherches auront une portée considérable » (39), « un certain nombre d'idées courantes à l'époque » (51), « lecteur de toutes les sources plus anciennes » (66), « et à plus forte raison pour le public », 77, « par les travaux d'E. Burnouf et d'autres spécialistes », 113, « Humboldt, Hegel et bien d'autres », 124, etc.) et non à historiciser, à replacer dans leurs contextes sociaux, politiques, religieux, littéraires les différentes

sources présentées et leurs auteurs. En résulte une démarche contradictoire : avancer l'implication de la culture indienne dans la construction globale de la pensée européenne (« Notre hypothèse de départ semble s'être confirmée : c'est avec l'Inde – rarement contre elle, et surtout pas sans elle – que s'écrivent les pages de l'histoire culturelle et religieuse de la modernité européenne » 275) tout en reconnaissant (cf. M. Hulin, 280) que le seul véritable élan des écrivains n'était dû qu'à leur propre curiosité envers une Inde qui les fascinait et avec laquelle ils ont entrepris « un commerce personnel intense » (280). Il faudrait plutôt admettre que l'intérêt pour l'Inde, outre commercial, n'a concerné qu'un petit cercle d'intellectuels en marge de l'indianisme naissant du XIX^e siècle et des sociétés européennes (au sens géographique) toute classe sociale confondue. CM n'en a pas tiré les conclusions qui s'imposaient alors même qu'elle cite « les bibliothèques de savants » (31), « les classes lettrées » (37), « les intellectuels et philosophes » (38, 62, 74, 82, 83, 87), ou « l'élite cultivée » (190). On s'étonnera, par ailleurs, que la notion même de visée rédactionnelle, incontournable en littérature, soit présentée, dans la conclusion, comme une découverte majeure de l'auteur (« Nous ajoutons, au terme de notre enquête, que la valeur de la figure 'Inde' dans l'œuvre d'un individu ou d'un groupe, tout en étant tributaire de facteurs contextuels complexes, ne prend son sens que dans le cadre du projet propre de cette œuvre, de son intention la plus personnelle, à laquelle la confrontation avec l'Autre permet justement d'accéder. », 279).

- 4 Faute de place, nous ne pouvons énumérer toutes les imprécisions qui nuisent à l'ensemble de l'ouvrage. « Brachmanes » vient du grec (βραχμᾶναι) et ne s'oppose pas à « bramines » (41), l'auteur cité ayant utilisé ici deux sources de périodes différentes. Diderot n'est en rien fantaisiste (47-48) mais reprend des sources grecques qui portaient aux nues l'auto-crémation des sages indiens. L'idée de prakṛti comme « première femme » n'est en rien fantasmagorique chez Voltaire (43) mais relève de la mythologie, notamment épico-purāṇique, et d'une relecture chrétienne. « Sadhu » et « fakir » (48), tout comme « brahmanes » et « samnyâsin » (29) recouvrent des réalités différentes qu'il ne faut pas confondre. La définition du substantif « satî » est erronée (98 et glossaire 267). Le genre dialogique entre Occidentaux et Orientaux repris par Herder (71) n'est pas nouveau. Pour l'Inde, on peut au moins remonter aux compagnons d'Alexandre le Grand et poursuivre jusqu'au V^e siècle après Jésus-Christ (Palladios, *Sur les peuples de l'Inde et les Brahmanes*). Le terme bouddhique nirvāṇa ne peut être traduit par « vacuité » sans autre précision. Des identifications étaient attendues : « un héros d'épopée » (152) avec Yudhiṣṭhira dans le *Mahābhārata*, la métaphore de l'araignée reprise par Diderot citant Bernier (46) avec *Bhāgavata Purāṇa* 2.5.5 ; 3.21.19 ; 4.6.43 ou encore la ville de Chandrapore (« localité fictive », 229) avec Candrapura. Les manuscrits bouddhiques de langue sanskrite de la Société Asiatique de Paris n'ont pas été « rapportés du Népal » par Hodgson (134) mais furent des copies que ce dernier fit faire à la demande d'E. Burnouf aux frais de la Société Asiatique et qu'il envoya emballés dans des caisses en bois par bateau au port du Havre depuis l'Inde. Malgré leur annonce, ni l'application de la théorie de transferts culturels (15) ni certaines analyses minutieuses (76-79) n'ont été faites. La définition de la nature et des fonctions de Śiva par un sous-titre d'ouvrage (219) n'est pas acceptable, etc.
- 5 Le style littéraire n'est pas toujours soutenu (« La même année que ce livre phare », 92 ; « preuve de ce que c'était la figure exotique », 175, etc.) et les translittérations du sanskrit, selon le système utilisé par l'auteur mais non précisé, sont fautives (confusion entre les sifflantes palatales et dentales : shruti > çruti, 77 ; Shiva > Çiva, 26 comme 266 ou Kailaça, 154 ; voyelles longues non marquées : Manavadharmashâstra >

Mânavadharmaçâstra, 182 ; cacuminales non différenciées des dentales : Virata > Virâta, 216 ; Pandava > Pândava, 271 ; confusion des genres : Ganga > Gangâ, 154 ; Damayanti > Damayantî, 148 ; la moksha > le moksha, 118 ; désinence de l'ablatif singulier neutre fautive : satyat nâsti paro dharmah > satyât nâsti paro dharmah, 138 ; il est d'usage d'écrire Brahmâ (nominatif singulier masculin) pour le différencier du neutre, 70s, etc.).

- 6 Malgré le soin porté à l'ensemble, imprécisions et erreurs tout au long de l'ouvrage montrent qu'en matière d'indianisme, de méthode historique, de comparatisme et de traitement des sources textuelles, il convient de faire preuve avant tout de rigueur scientifique. Loin de renouveler ou de dépasser des études récentes ou déjà anciennes sur le sujet, cet ouvrage apparaît, de ce fait, plus comme une juxtaposition de fiches de lecture d'auteurs sélectionnés arbitrairement que d'une étude fiable et synthétique que tout grand public, non spécialiste par définition, était en droit d'attendre.

AUTEURS

GUILLAUME DUCŒUR

Université de Strasbourg.