



HAL
open science

Mémoire, nature et culture: des fondements de la philosophie indienne aux paradigmes épistémologiques des sciences du langage

Annie Montaut

► **To cite this version:**

Annie Montaut. Mémoire, nature et culture: des fondements de la philosophie indienne aux paradigmes épistémologiques des sciences du langage. Abdul-Carime N., Mikaelian G., Thatch J. Les Khmers et leur passé: langues, textes, rites, Peter Lang, 2016. halshs-01395534

HAL Id: halshs-01395534

<https://shs.hal.science/halshs-01395534>

Submitted on 10 Nov 2016

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

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

**Mémoire, nature et culture :
des fondements de la philosophie indienne
aux paradigmes épistémologiques des sciences du langage**

In *Les Khmers et leur passé : langues, textes, rites*
Nasir Abdul-Carime, Grégory Mikaelina & Joseph Thatch (eds)
2016, Berne/Berlin, Peter Lang (pp. 19-40)

Annie Montaut*

Dans la tradition indienne, la mémoire n'est pas liée à un événement, aussi fondateur soit-il d'une culture, et moins encore à ce qu'on appelle aujourd'hui le devoir de mémoire, ses lieux et son « héritage ». Elle n'en structure pas moins la culture et la société dans cette fondation qu'est la *smṛti* (*smṛiti*), le mot indien qui signifie « mémoire » mais aussi et surtout les divers commentaires, gloses et explications de la « parole révélée » ou *śruti* (*shruti*), qui, elle, renvoie à l'immémorial.

Je présenterai d'abord la conception du temps bien particulière dans lequel s'inscrit la notion de *smṛti* avec la culture qu'elle engage, en contraste avec le temps « historique », avant d'aborder la nature de cette culture ancrée sur l'immémorial, et son rapport, sur des bases avant tout étymologiques, avec la notion de nature. Ces rapports se reflètent par ailleurs indirectement, ce sera mon dernier point, dans les représentations du langage et la théorie de la connaissance qu'a développées au cours des siècles la tradition indienne.

En guise d'introduction : le mot et ses sens dans l'histoire culturelle de l'Asie du Sud

A quoi renvoie ce mot de *smṛti* « mémoire » ? Il s'agit de la mémoire de la parole révélée, qui elle-même fonde la société hindoue, et institue cette société, c'est-à-dire selon son point de vue, le monde, à travers le rite. Le corpus de la *smṛiti* désigne en effet à l'origine les textes qui commentent et expliquent le corpus védique. Et le corpus védique tourne autour du rite sacrificiel¹. Ces commentaires visent donc à éclairer le rite en vue de la réalisation correcte du sacrifice rituel, qui vise à perpétuer l'ordre du monde². Quant au corpus védique lui-même, il est attribué à une parole entendue, et le terme indien qui le désigne est *śruti* « fait d'entendre, chose entendue »³ : parole révélée (aux grands sages que sont les rishis) dit-on souvent, c'est littéralement la parole entendue. Cette entente est le terme qui fait couple avec la mémoire. Les mots *śruti* et *smṛti* sont deux noms d'action, dérivés respectivement des bases verbales *śru/śro.* et *smṛ/smar.*, la seconde enregistrant l'immémorial auquel renvoie la première. Les nombreux dérivés hindi de la base verbale *smar* ont parfois pu se laisser réinterpréter dans les catégories occidentales (*smaraṇ* « souvenir », *samsmaraṇ* « commémoration », *smārak* « mémorial, commémoratif », *vismaraṇ* « oubli, amnésie », *smaraṇ-patr* « memo ») par suite d'un processus de néologisation sémantique moderne chargé d'occidentalisation, mais continuent aussi à renvoyer au maintien de l'ordre cosmique par la répétition du rite (les

* Professeur émérite de Hindi à l'INALCO, UMR 8202 Structure et Dynamique des Langues (CNRS/INALCO/IRD), Labex 083 Empirical Foundations of linguistics.

¹ MALAMOUD, Charles, *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989, 336 p. ; BIARDEAU, Madeleine, *L'hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Champion, 1981, 206 p.

² Le sens du mot a du reste fini par se confondre avec celui de l'ordre du monde, de la tradition en tant qu'ordre du monde, et c'est le sens qu'il a toujours dans la langue moderne, couplé éventuellement avec un mot arabe (*rīti rivāj* « us et coutumes, tradition »), car l'empire moghol a coïncidé avec l'importation massive de termes persans et arabes qui constituent désormais une part considérable du fond lexical.

³ Mot naturellement polysémique, notamment employé dans le langage technique musical pour désigner les microtons.

smārta, seule caste aujourd’hui encore dédiée exclusivement à la perpétuation du rite), lequel renvoie à l’immémorial.

Un second sens du terme s’est tôt développé, avec notamment le nom du dieu de l’amour, *Smara*. *Smara* signifie d’abord le souvenir amoureux, érotiquement et sexuellement connoté, souvenir donc absence, et ce terme s’est ultérieurement répandu dans la religion de l’amour-dévotion (*bhakti*) pour englober la douleur de la séparation en même temps que l’aspiration à s’unir à l’inatteignable objet aimé, la divinité (sentiment mieux traduit par l’anglais « longing »). Il ne perd pas pour autant son attache avec la mémoire puisqu’il est lié à l’activité des bardes généalogistes tels les Bhopa du Rajasthan, qui consignent dans des sociétés sans écriture la « mémoire » de leur communauté, à travers des chants relevant aussi bien de l’adoration⁴. Toutes les épopées orales en effet, qu’elles soient chantées par les généalogistes ou par d’autres castes de métiers, commencent par une invocation, la *sumiran*, terme resyllabé en fonction de la phonétique du hindi moderne, où se lit toujours la source *smar/smy*⁵. Cette *sumiran* est une invitation à « se remémorer » la grandeur et les diverses qualités de la divinité qu’on invoque, et à faire acte d’adoration dans à travers cette remémoration. C’est aussi un engagement, pour le chanteur qui dit cette invocation, à « se souvenir » de la narration qu’il va réciter, à se rattacher à la source de son savoir (la divinité) avec la piété, l’amour et la ferveur requis.

Ce n’est pas un hasard si les généalogistes spécialisés dans la mémorisation des personnages et événements importants pour la société locale empruntent pour cela le langage et la posture du dévot typique, le *bhakta*. Le dévot dans la mystique d’amour-dévotion, la *bhakti*, qui a succédé au brahmanisme dès le début du second millénaire, est la personne qui abolit son identité personnelle pour la fondre dans celle du dieu, qu’il s’agisse de Krishna ou de Rama ou encore d’un principe plus abstrait sans attributs, à laquelle il se voue intégralement et amoureuxment, dans le but de se fondre en elle et d’en partager la nature. Les termes *bhakta* et *bhakti* sont du reste issus de la même base verbale BHANJ, « (se) partager, mélanger ». Faire acte de remémoration, en répétant par exemple le nom sacré, ou en chantant la grandeur de la divinité toujours avec les mêmes formules, c’est ainsi se fondre en la divinité, obtenir à la fois la connaissance vraie, l’union avec le bien aimé et la réalisation suprême.

Il est significatif que le mot tamoul *marapu* combine également ces sèmes d’amour, de mémoire et de dévotion qui font la « tradition » : une tradition qui ne consiste pas à réciter « par cœur » un texte mémorisé mais à le re-crée à travers chaque performance comme une offrande d’amour toujours renouvelée : le rituel du dévot consiste à se rebrancher à la geste de la divinité en lui offrant du même mouvement son adoration et en se fondant par cette pratique avec elle.

1. Mémoire, passé, histoire

Ces sens traditionnellement attachés à la notion de « mémoire » *smriti* sont encore très présents dans la conception contemporaine de la mémoire. J’en prendrai pour exemple tout d’abord l’écrivain hindi qui a sans doute le plus travaillé sur cette notion, à la fois dans ses essais philosophiques et dans ses romans. Il s’agit de Nirmal Verma, disparu en 2007, au

⁴ Sur les Bhopa du Rajasthan, qui sont en tant que généalogistes les spécialistes de la mémoire en tant que geste dévotionnel, voir MALIK, Aditya, *Nectar Gaze and Poison Breath*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 18-20). Pour le sens « amour » en sanskrit, voir le chapitre « Par cœur » dans MALAMOUD, C., *Cuire le monde*, p. 295-306, et pour sa postérité dans la littérature hindi, voir le chapitre « Smara » dans SAWHNEY, Simona, *The Modernity of Sanskrit*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 1-50.

⁵ Ou *simiran*, forme alternative, moyen privilégié d’accéder à la divinité. *Sumiran/simiran* est un des éléments de base de la littérature poétique des saints poètes médiévaux (SCHOMER, Karine, “The Dohas as a vehicle of Sant teachings”, in SCHOMER, Karine & MCLEOD, William H. (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 77) : c’est la célébration de l’adoration dans la remémoration (*sumiran bhajan*) de la grandeur divine (*mahimā*), qui alterne dans le répertoire des thèmes obligés avec celui de la grandeur du guru (*guru mahimā*).

moment où son œuvre était proposée pour le Nobel. Auteur de plusieurs recueils d'essais comme *Les mots et la mémoire (Shabd aur smriti)*, *Réflexions sur le passé*, *Culture, temps et littérature indienne*, *Pourquoi préserver la culture indienne*⁶, mais avant tout romancier, c'est un grand admirateur de Proust dont il apprécie la capacité de faire accéder la conscience du passé, en travaillant la « mémoire » subjective, à ce qu'il appelle le temps éternel ou le présent absolu.

Ce travail de mémoire est chez Nirmal Verma comme chez Proust isotope du travail de l'écriture et de la connaissance ou juste regard sur les choses. Mais à la différence de Proust, il est aussi chez Nirmal Verma, explicitement (dans ses essais) ou implicitement (dans sa fiction), relié à un substrat philosophique et socio-religieux qu'il revendique comme proprement indien⁷. Narrativement, cela coïncide avec un bougé des ancrages situationnels : emploi de temps verbaux atypiques (dont l'imparfait « détemporalisé », tronqué de son marqueur temporel, le présent général non narratif, alternativement substitués à l'aoriste narratif), qui transforment l'événement ponctuel en sa quintessence, une sorte d'absolu atemporel dans les termes de l'auteur ; l'alternance de l'ancrage subjectif par le jeu des pronoms personnels (« il » ou « elle » / « je ») pour un même référent dans un récit globalement à la troisième personne ; une ponctuation très particulière où abondent pauses non finales et non démarcatives (points de suspension, tirets, aussi nombreux que points ou virgules) qui aplatit la courbe intonative de la phrase et gomme les articulations de la logique syntaxique pour y substituer un phrasé émotionnel. Autant de procédés stylistiques qui visent à arracher l'écriture (et la lecture) de ses repères spatio-temporels et des délimitations subjectives pour la brancher, non sur le contenu narratif ainsi retravaillé – le « vécu » présentifié – mais sur ce que l'auteur appelle l'absolu, la vérité qui ne se voit pas⁸. Ce faisant, il retrouve les principes de l'esthétique classique développés dans le *Natyashastra* (traité sur les arts de la scène du IV^e ou V^e siècle avant JC) selon laquelle le *rasa*, ou « saveur » d'une œuvre (texte ou performance) consiste à élever celui qui la goûte, le *rasika*, du contingent au transcendant, trajet qui transforme son moi individuel en un « soi » désindividué coïncidant avec le principe cosmique, l'âme du monde : voie royale de la connaissance donc⁹. Mais cette écriture du temps réapproprié retrouve aussi la grande tradition mystique qui fait de la remémoration (*sumiran*) l'accès privilégié au divin par l'amour, dans une temporalité qui transcende le monde contingent.

De cette culture où la mémoire (*smriti*) consiste à commenter l'immémorial (*shruti*), je prendrai un exemple particulièrement net, car il traduit bien, outre le cumul des procédés stylistiques mentionnés, la finalité de ce type de ré-écriture du souvenir, explicitant sans métalangage le sens de « immémorial », qui est « la mémoire d'avant la mémoire » ou « d'avant la genèse de la mémoire ». L'événement ici remémoré est la mort du petit chien des deux protagonistes dans *Le toit de tôle rouge*, écrasé par un train lors d'une promenade dans la montagne. Le récit, commencé à l'aoriste, et à la troisième personne, décrit longuement la course de la petite bête vers le train, comme fascinée par sa propre mort, à l'imparfait

⁶ De larges extraits d'un choix de ses articles sont traduits en français sous le titre « L'art et la conscience dans l'Inde d'aujourd'hui », dans le numéro spécial de la revue *Purushartha* (24) consacré aux *Littérature et poétiques pluriculturelles en Asie du Sud*, *Purushartha* n°24, 2004, p. 39-78. Le texte est accessible au lien suivant : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00753128>.

⁷ Ses références font surtout état du versant hindou de ce substrat, mais l'Inde non hindoue fait état sur ce plan d'une convergence remarquable, expliquée par l'influence déterminante des confréries soufies et des diverses sectes tantriques et yogi dans la genèse de la culture pré-moderne.

⁸ « Ce qui se voit n'est pas vrai, le vrai est ce qui ne se voit pas », dit-il dans un autre roman.

⁹ Ces réflexions classiques, sur la participation du « moi/soi » (*aham/ātman*) au principe absolu (*brahman*) ont été très commentées dans la culture lettrée et sont toujours très présentes dans la culture populaire. Voir NANDY, Ashis, *The Intimate Enemy, the loss and recovery of self under colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983 (traduction française de A. Montaut, *L'Ennemi intime, perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Paris, Fayard, 2007, p. 157) pour une appréciation socioculturelle et les implications politiques de cette conception d'« un soi pas trop mécaniquement séparé du non soi ».

détemporalisé, ou dans des phrases nominales, et se conclut sur l'éclair de l'événement traumatique, toujours à l'imparfait détemporalisé, avant la séquence suivante¹⁰.

un mouvement immobile, où il n'y a ni temps, ni mort, ni nuit, ni jour, juste une vie qui court entre les rails, une boule de laine, l'éclat d'une demi-lune au vent, tachée de sang, qui n'est pas un souvenir, qui est le souvenir d'avant qu'on se souviennne, et qui est devenu pour moi le rêve d'une nuit primordiale, un rêve auquel je revenais souvent, dans lequel je m'installais...

Ce commencement d'avant le commencement, ce souvenir d'avant qu'on se souviennne, ce mouvement immobile, renvoyant à la « nuit primordiale », sont comme souvent chez Nirmal des formules dont l'étrangeté même (effacée dans la traduction anglaise), vise à transposer une « autre » temporalité. Dans la tradition qu'il revendique ailleurs, dans ses essais, comme la sienne, le temps n'est pas orienté et segmentable en époques temporelles cloisonnées : ce qui caractérise la temporalité « indienne » c'est la contemporanéité du passé et du présent, d'où la notion insistante de présent englobant (*sampūrṇ*), éternel (*nirantar*), absolu (*param*), bougeant au rythme naturel de la fluidité, mais également à la fois en mouvement et immobile. L'image de la cyclicité qu'est la roue en effet métaphorise ce « mouvement immobile », immobile en son centre qu'est le moyeu fixe, tournant sans fin par son bord. Il est donc exclu de concevoir sa culture comme l'ensemble des legs identifiables d'un passé révolu, monuments, événements, objets, la « culture indienne » est dans ce que Nirmal Verma appelle son habitat, son écoumène, qui n'est pas dissociable de cette relation au temps :

Les racines de notre habitat ne sont pas dissociables de notre conscience du temps comme éternité. La conscience d'une « tradition » historiquement donnée à un Anglais, à un Allemand par le sens du passé, est quelque chose dont je suis dénué. Si notre sens de l'humanité se caractérise par une absence de conscience historique, [...] c'est que nous vivons dans et d'une civilisation où passé et présent ne sont pas découpés en tranches distinctes comme peut l'éprouver l'Européen. Moi, Indien, je n'ai cure de qui j'étais -- de ce qu'aujourd'hui on appelle l'identité -- parce que je vis dans un présent qui m'habite depuis toujours -- la conscience d'un présent absolu, éternel. C'est le propre de la civilisation indienne que d'avoir élaboré une conscience du temps acquise de la grandeur ancestrale du temps d'avant l'histoire, littéralement préhistorique¹¹. [...] Je ne demande pas la définition de mon indianité au passé, je la trouve dans [...] le quotidien de ma vie, nos habitus, nos coutumes et nos croyances. A la vérité, nous n'avons jamais fouillé notre passé pour découvrir notre tradition, nous n'avons pas à la trouver, car notre vie de tous les jours la charrie dans ses images et ses symboles. [...] Aussi paradoxal que cela paraisse, c'est la société moderne qui vit par les symboles du passé, auxquels elle confère le nom d'histoire (Verma, N., « L'Art et la conscience... », p. 40-42)

Et donc, nous n'avons « pas besoin de passé », car notre présent est notre passé, et réciproquement notre passé est notre présent. Du moins l'était, dans ce « temps d'avant l'histoire », jusqu'à l'imposition de la « conscience historique » avec la colonisation, on peut

¹⁰ VERMA, N., *Le Toit de tôle rouge*. (traduit du hindi par A. Montaut), Arles, Actes Sud, 2004, p.53. Js.

¹¹ L'ensemble de ce texte vaudrait la peine d'être cité, j'en donne donc la suite immédiate : « On peut dire en simplifiant que dans le monde d'aujourd'hui le peuple indien est le dernier grand transmetteur d'une culture et d'une conscience du temps particulière encore capable de régir la vie de centaines de millions d'individus. C'est pourquoi mon sentiment d'appartenance, aujourd'hui, à la culture indienne, ne dérive pas d'un acquis quelconque, pas plus d'un legs historique que de l'adhésion à une Eglise ou à une institution religieuse. Ni une religion institutionnelle ni une quelconque entité politique unifiée, ces deux sources majeures d'identification d'un peuple dans le monde moderne, n'ont joué un rôle déterminant dans la confirmation de mon indianité. Et cependant j'éprouve un sentiment d'appartenance, (...) à la fois vague et irréductible à toute définition en termes historiques ; c'est un sentiment flou -- flou, mais d'une certaine façon compact, et qui résiste, en bloc. » Voir aussi : « Mais j'en viens parfois à me dire que ce sentiment d'attachement naturel que nous avons vis-à-vis de notre culture avant l'intervention de l'histoire, s'il n'avait peut-être pas reçu de définition, n'en était pas pour autant moins puissant. Si vague et inarticulé fût-il, il n'était pas informe. Il trouvait son expression, ses signes et ses reflets, dans une sculpture, une idole dans un temple, un rituel, un souvenir, le symbole de l'art et de la vie, signes et images de notre héritage. Nous n'avons pas eu à invoquer le passé pour rester consciemment dans la tradition, comme on le fait dans la société occidentale. Au contraire, la tradition vivait en nous, non définie, non raisonnée, dans la continuité du présent... (VERMA, N., « L'Art et la conscience... », p. 41-42).

dire l'invention de l'histoire dans la mentalité indienne, qui va de pair avec la définition articulée, formalisée, d'une culture (« découverte » par l'indologie occidentale) et d'une identité.

L'opposition de cette temporalité à celle que suppose l'histoire au sens moderne, l'historicité et la conscience historique en tant qu'opposée à la conscience mythique, a donné lieu depuis les années 80 à une vague de contestation extrêmement populaire dans les études postcoloniales et « subalternes ». Un des points de départ de ce débat sur l'histoire (et donc sur la domination occidentale) est l'analyse du terme utilisé pour traduire l'anglais « history », un terme indien porteur à l'origine d'un contenu très différent, et qui a par suite de son usage pour traduire un concept occidental, perdu au cours du XIX^e siècle son sens premier. Ce déplacement « occidentalise » du coup la représentation du passé et de l'histoire, colonisant à long terme la mentalité indienne. Des historiographes comme Dipesh Chakrabarty ou Ranajit Guha revendiquent en effet l'existence d'un autre « sens de l'histoire » en Inde¹², très différent de celui que lui a conféré la modernité occidentale, avec ses prérequis d'observabilité objective, d'ordre séquentiel des événements, de rationalité etc. Se réclamant d'une autre « texture du temps » pour reprendre l'heureuse expression de Rao, Shulman & Subrahmanyam¹³, ils remettent en question la traductibilité de *itihās* par « history » en remontant l'étymologie. Le mot *itihās*, qui a servi à traduire « history » signifie à l'origine ce qui a été (*hāsa*) ainsi (*iti*), étymologie la plus fréquemment citée, mais aussi, et Guha insiste sur ce deuxième sens, ce qui ou a été dit, raconté (*iti* : signale la fin d'une citation, d'un discours). La catégorie englobe de fait les récits épiques comme le *Ramayana* et le *Mahabharata*, les narrations des faits et gestes des divinités comme la *Bhagavad Gita* ou les *Puranas* (*itihās-purāṇa* en composé désigne d'ailleurs un genre littéraire, par contraste par exemple avec *kavya* la poésie). L'histoire au sens indien, c'est donc ces épopées et ces récits légendaires, vision qui intéresse les historiens subalternistes d'autant plus que leur objectif déclaré est de déconstruire l'historiographie coloniale puis nationale, dans le sillage explicite de Derrida et Foucault ; déconstruire l'historiographie à l'occidentale, modelée sur la rationalité, la volonté d'objectivité dans l'observation des faits et leur disposition chronologique.

Mais Gandhi avait dès 1909 proposé cette même critique du dévoilement conceptuel par la traduction (dévoilement de *itihās* en *history*), dans *Hind Swaraj*, où il développait une conception du temps tout à fait dans la ligne de celle qu'illustrent les propos de Nirmal Verma¹⁴. Le présent éternel/tout englobant, Gandhi montre qu'il permet une perception plus riche et moins déterministe du passé, lequel est toujours, comme il fait partie du présent, à réactualiser et à réorienter. Etant sans cesse à recréer, il est donc plus riche de potentialités que le présent réduit à un simple présent. Au point qu'Ashis Nandy a même pu parler à ce propos, avec à peine de provocation, d'une temporalité de la révolution permanente¹⁵.

2. Mémoire et culture : la « nature » de la culture

On est donc aux antipodes d'une culture de la mémoire avec ses lieux et ses devoirs de mémoire, aux antipodes d'une culture qui opère la ségrégation de son « patrimoine » dans un

¹² Respectivement CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe - Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000, 336 p., et GUHA, Ranajit, *History at the limit of world-history*, New York, Columbia University Press, 2002 128 p.

¹³ RAO, Velcheru N., SHULMAN, David & SUBRAHMANYAM, Sanjay (*Textures of Time : Writing History in South India, 1600-1800*, New-Delhi, Permanent Black, 2001) entendent toutefois cette différence dans un tout autre sens que Chakrabarty et ne font par ailleurs pas référence à la double interprétation possible du composant *iti* dans *itihāsa*.

¹⁴ GANDHI, Mohandas K., *Hind Swaraj, l'émancipation à l'indienne*, Paris, Fayard, 2014 [traduction française par A. Montaut de *Hind Swaraj*, paru en plusieurs livraisons dans le périodique *Young India*, 1909].

¹⁵ NANDY, A., *L'ennemi intime...*, p 106, où il commente la conception indienne traditionnelle du temps telle que Gandhi se l'est appropriée.

espace objectif, défini, délimité, articulé. Loin d'une culture où le patrimoine mémorial est externalisé pour être déchiffré par une conscience réflexive (conscience coupable ou bonne conscience) qui y structure en retour son identité collective et individuelle. La notion même de culture, ainsi construite comme opposée à la nature et reproduisant la patrimonialisation du passé, n'existe pas en Inde, va jusqu'à dire Nirmal Verma :

Laissez-moi vous dire que la notion de culture au sens où l'Europe occidentale l'a élaborée depuis 500 ans est absente de notre civilisation. Nous ne formalisons pas la notion de culture par une conscience réflexive d'un certain système de rites, de croyances et de symboles. La culture n'a jamais été pour nous un musée où collecter des objets, pas plus que nous ne l'utilisons comme une fenêtre à travers laquelle établir notre relation au monde extérieur. Dans la vision du monde indienne, on ne voit pas le monde par la fenêtre, c'est la fenêtre qui est le monde. Un peu comme si la vérité divine nous transcendait sans nous être extérieure, comme si elle nous était immanente ». (...) « Ce que depuis les siècles des siècles nos ancêtres ont vu par la fenêtre -- un vaste paysage d'arbres, de rivières, de bêtes et d'hommes -- est toujours ce que j'y vois, moi, paysage inchangé dont je ne suis pas le simple spectateur, mais auquel j'appartiens, dont je fais partie, dont je suis un élément. Pour le dire vite, c'était là un sentiment d'interrelation qui assurait ma cohésion avec le temps et avec l'univers. Ce qui compte, c'est que ce sentiment de relation préside non seulement aux relations entre les diverses composantes du paysage, mais également entre l'observateur et l'observé, celui qui voit et l'objet qui est vu, et les met en communion¹⁶. Cette relation entre l'individu qui regarde et l'objet regardé constitue un modèle à la fois plus riche et plus spontané, plus vibrant, que celui que véhicule le terme de « culture » à l'occidentale, lequel scinde observateur et observé, homme et paysage, humain et nature en unités discrètes nettement dissociées. (VERMA, N. « L'art et la conscience... », p. 43-44)

Outre l'idée d'empathie, qui s'oppose à l'objectivation inhérente à la patrimonialisation, et à la lecture objective du passé, il y a dans ce texte celle d'inter-relation, qu'on retrouve fréquemment chez cet auteur mais aussi chez tous ceux qui ont tenté de définir la personne, ou le sujet, indien, des sociologues aux psychanalystes. Dans sa magistrale étude de l'enfance et de la société en Inde, *The Speaking Tree*, Lannoy par exemple, reprenant les analyses de dessins d'enfants indiens d'Erikson, définit l'appréhension de l'espace comme une prolifération d'éléments sans centre organisateur, sans distinction nette entre intérieur et extérieur, où tout est interconnecté, la personne se construisant dans cette absence de frontière entre le moi et l'autre, comme entre le dedans et le dehors, dans ce qu'il appelle une interconnexion (*interconnectedness*) généralisée¹⁷. Quelques années plus tard le psychanalyste Sudhir Kakar, dans un livre beaucoup plus connu mais moins riche, reformule cette idée avec la notion de « dividu » qu'il oppose à celle d'« individu » à l'occidentale, pour montrer que le sujet en Inde ne se construit pas comme une entité autonome et demeure dans une relation fusionnelle avec la mère puis ses substituts. Incapable de relation d'objet, et par suite des conduites de responsabilité et de maîtrise qu'on associe à l'épanouissement de l'ego adulte, il entretient le « sentiment océanique », que Freud associe au narcissisme primaire, dans l'aspiration à la fusion avec le grand tout et le renoncement, qui du reste sont toujours socialement admis et même valorisés en Inde où les sadhous demeurent des figures de l'accomplissement très respectées¹⁸.

¹⁶ Le mot hindi employé est *ekātmā*, littéralement « une-âme ».

¹⁷ LANNON, Richard, *The Speaking Tree. A Study of Indian Society and Culture*, Delhi, Oxford University Press, 1971, p. 85-101.

¹⁸ KAKAR, Sudhir, *The Inner World, A Psychoanalytical Study of Indian Childhood and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1975, 280 p., ouvrage traduit en français sous le titre significatif de *Moksha*, terme qui renvoie à la libération dans l'univers philosophique et religieux hindou. L'auteur a ensuite collaboré avec Catherine Clément et est souvent considéré comme le seul analyste important en Inde, ce qui est loin d'être justifié. Naipaul rapporte une conversation avec Kakar à propos de la tentation du renoncement, de la passivité et du déni de réalité, où Kakar présente le thème du renoncement mystique et du narcissisme primaire de façon très critique, comme « un luxe dangereux. Ce qui serait dans une autre société considéré comme tendance névrotique, la propension à la passivité et au détachement, est une attitude valorisée dans la société traditionnelle indienne et contribue à la désresponsabilisation et à la léthargie générales » (NAIPAUL, Vidyadhar S, *A Wounded Civilisation*, New York, Vintage Books, 1976, 226 p.). Sur l'aspect positif de cette constitution du moi, voir

En réalité, s'il n'y a peut-être pas de construction de la relation d'objet au sens où l'entend la psychanalyse, il y a une relation à l'objet qui n'est pas sur le mode de la dyade fusionnelle avec la mère, mais trouve son écho dans toutes les pratiques yogiques de concentration et donne un éclairage non trivial à la notion de partage, d'inter-relation et de décentrement. Nirmal Verma, encore une fois, en donne une version narrative tout à fait parlante, et interprétable aussi comme métaphore de l'activité de connaissance inhérente à la réécriture de l'expérience de mémoire qu'est pour lui le roman.

La séquence commence ainsi : « Je m'en souviendrai. Je l'écrirai dans mon journal intime ». Il s'agit d'un simple instantané de la vie d'un groupe de jeunes dans un petit appartement en terrasse à Delhi où est hébergé un jeune garçon provincial, « il », qui cherche le sens des choses, à travers ses souvenirs, la mort, et ce qu'il observe et qui à travers son journal, devient l'écrivain qu'il sera, « je ». Pour capturer cet instantané, c'est à-dire voir comme pour la première fois, comme s'il ne les avait jamais vu, ces amis, cette terrasse offerte à la nuit étoilée de Delhi, en noter ainsi la mémoire d'avant la mémoire, le garçon s'étend et repense à ce que disait son maître à l'école, en cours de dessin. Les jeunes élèves doivent dessiner une pomme. Le maître leur dit : « commencez par la regarder bien comme il faut [avec le regard juste]. Avec attention »¹⁹. Le petit garçon s'y met. Sous ce regard à la fois acéré et dilaté, de l'ordre de l'attention flottante (un regard à la fois *sunni* « gourde », et aigu *suī kī nok* « tel la pointe d'une aiguille »), ça se désagrège, se fond dans l'air, disparaît : comme en hindi le pronom anaphorise un singulier, son référent peut être la pomme, ou le garçon, et l'auteur, dans un entretien personnel, m'a dit avoir joué sur l'ambiguïté. Et tout à coup la pomme est là, « telle qu'en elle-même », « dans sa plénitude nue, d'une telle complétude qu'il en était comme épouvanté, épouvanté non, émerveillé ». Les deux adjectifs se trouvent en hindi aussi désigner deux des émotions fondamentales dans l'esthétique classique du *rasa*, l'effrayant et le merveilleux²⁰. Le regard juste, ce n'est donc pas celui qui scinde le sujet et l'objet et fait du procès un jugement objectif sur un objet externe, c'est ainsi celui qui nous fait un avec ce qu'on regarde, un aussi avec le processus d'observation, nous mettant en communion ou empathie (*ek.ātmā* lit. « une âme ») avec le monde « extérieur » comme dans l'extrait ci-dessus.

La relation d'inter-dépendance est garantie par une conception du moi où le sujet n'est pas coupé de ses objets (donc, pas « adulte », en bonne psychanalyse ?) parce qu'il ne se représente pas comme un moi lieu de négociation entre un ça et un surmoi, mais comme un moi en continuité avec sa forme supérieure ou « élargie » qu'est le « self » ou *ātman*, terme qui désigne en indien aussi bien l'âme que le principe cosmique absolu et, grammaticalement, la réflexivité²¹. Cette continuité, elle met moi-je en prise directe sur le moi-je de l'autre, comme elle met l'humain en prise directe sur les autres éléments d'un cosmos où tous les éléments sont enchevêtrés, mobiles, connectés : « les objets sont liés aux hommes, l'homme à l'arbre, l'arbre à l'animal, l'animal à la forêt, et la forêt au ciel, à la pluie, à l'air. Une création vivante, animée, qui respire et palpète à chaque seconde ». L'être humain est en continuité avec les autres vivants et inanimés, il n'en est pas le centre organisateur. Et il est humain

MONTAUT, Annie, « Le moi, le je, le soi et l'autre dans la littérature indienne ». *Anthropologie et Société* n° 34-3, 2010, p. 99-115.

¹⁹ Le mot pour « regard juste » est en hindi « *siddhī ākhō se* » soit, littéralement, « avec des yeux directs ». Mais *siddhā*, qui signifie « droit, juste, direct », est de la même base que les poètes saints bouddhiques, les Siddha les « accomplis ou parfaits », que le nom *siddhi* « réalisation suprême, accomplissement de soi », et que, avec *umlaut* du radical, le renonçant *sādhu* et l'ascèse *sādhnā*. De même le mot pour « attention » est *dhyān*, qui signifie aussi la concentration de la méditation mystique. *Un bonheur en lambeaux* (VERMA, N., *Un Bonheur en lambeaux*, (traduction française de A. Montaut), Arles, Actes Sud, 2000, p. 23).

²⁰ Pour « effrayé », *bhaybhit*, de *bhay* « effroi », *vismayit*, de *vismay*, l'émotion fondamentale du merveilleux. Dans la théorie du *rasa*, chaque mode esthétique correspond à une des neuf, ou ultérieurement onze, émotions fondamentales.

²¹ Voir aussi chez Ashis Nandy la revendication déjà mentionnée d' « un soi pas trop mécaniquement coupé du non-soi » (note 9).

(*manuṣhya*) précisément en ce qu'il n'est pas une unité autonome, un individu (*vyakti*)²² : telle est l'idée que se fait Nirmal Verma de sa culture, débarrassée du cadre objectalisant et externalisant qu'est la fenêtre. Le spectateur humain est dans la continuité de la nature qui est avec lui plutôt qu'elle ne l'entoure²³.

Et de fait, si l'on s'intéresse aux rapports entre nature et culture à travers les mots qui les désignent, on trouve à leur origine un tout autre rapport que l'opposition sensible dans les langues européennes. *Prakṛiti* la nature vient du même verbe que *sanskṛiti* la culture, à savoir le verbe de l'agir. *Prakṛti* est dérivé de la base verbale « faire » (*kar/kr*) par le nom d'action *ṛti* « oeuvre, réalisation ». Le préfixe *pra-* a souvent le sens d'avancée ou passage en tête (*pragati* « progrès », *pradhān* « premier »), mais il renvoie surtout au mouvement dynamique ou à une dynamique de développement interne. *Prakṛiti*, c'est donc le monde tel qu'il est dans sa dynamique propre, contenant les hommes comme les autres créatures, douées ou non de souffle, un monde à la fois animé, en travail ou en agir, et dont les participants sont tous des acteurs.

Il forme couple avec le mot désignant la culture²⁴, couple qui évoque, non une opposition duelle, mais, plus encore qu'une complémentarité, une relation de partenariat. Le couple nature/culture, *prakṛti/samskṛti* est formé à partir de la même base verbale de l'agir (*kr/kar*), seuls les préfixes différant : alors que *pra-* engage un mouvement ou une dynamique vers, *sam-* engage la mise en système, en ensemble cohérent, d'où la notion de perfection à laquelle il est souvent associé, en particulier dans le nom de la langue sanskrite. Mais il s'agit d'un perfectionnement rituel, apporté à l'origine par le principe mental structurant *puruṣa* et relayé par le sacrifice rituel. *Puruṣa* pénètre *prakṛti* pour la douer de sens, mais ce n'est pas une matière inerte qu'il innerve, c'est un réservoir d'énergies libres qu'il structure en signification pour en faire l'accomplissement²⁵.

Sanskṛiti (*samskṛti*) qui traduit aujourd'hui la « culture » n'est donc pas l'opposé ou le complémentaire de la nature, comme le civilisé celui du sauvage, mais sa consécration par le biais des sacrements ou perfectionnements (*saṃskāra*, mot formé sur la même base). *Saṃskāra* ou en hindi *sanskār*, désigne à la fois les rites de la naissance, du don du nom, du cordon brahmanique dont la remise donne la seconde naissance, du mariage, de la mort etc., et l'univers dans son flux rythmé par les rites de perfectionnement. *Prakṛiti* n'est donc autre que l'aval de *sanskṛiti*, qui en est l'amont, via les rites de perfectionnements qui rythment l'écoulement de la vie. *Sanskṛiti*, c'est le rythme, la mise en rythme de *prakṛiti*, par l'action rituelle.

Et ce sont ces rites de perfectionnement qui sont liés à la désignation de la langue sanskrite. La base verbale de l'agir n'est pas seulement présente dans la désignation de la langue, elle domine sa représentation dans toutes les catégories grammaticales fondamentales de sa syntaxe. C'est en tout cas ce qu'indiquent les élaborations grammaticales et philosophiques sur plus de dix siècles de tradition grammaticale. Comment l'énoncé fait-il sens ? Par le verbe avant tout, l'action, *kriyā*, qui est le nœud fondamental du scénario syntaxique, lui-même

²² On trouve exactement la même idée exprimée dans les mêmes termes chez le philosophe Nandakishor Acharya dans le chapitre sur la non-violence de son ouvrage *Grammaire de la culture* (ACHARYA, Nandkishor, *Samskṛti kā vyākaraṇ*, Bikaner, Vagdevi, 1988) : alors que la notion même d'individu (*vyakti*) procède de la coupure et de l'opposition, celle d'humain (*manuṣya*, terme dérivé du nom de l'homme primordial Manu) procède de l'absence d'opposition, faisant ainsi de l'individu le prérequis de la violence.

²³ On retrouve ce malaise avec la notion de cadre dans la traduction du terme « environnement ». Le mot de la néologie savante est précisément calqué de l'anglais sur des bases sanskrites (*pariāvaraṇ*, avec le préfixe *pari-* « autour ») et le terme est vivement critiqué par les écologistes ancrés dans les traditions culturelles locales comme Anupam Mishra (MISHRA, Anupam, *Traditions de l'eau au désert du Thar: les gouttes de lumière du Rajasthan*, Paris, L'Harmattan, 1999, 174 p. et MISHRA, A., « Langue et contre-langue de l'environnement », *Purushartha* n° 24, 2004, p.269-75).

²⁴ Néologisme sémantique : le mot existe, mais dans un sens différent de celui qui lui est associé dans l'état de langue de référence.

²⁵ Qui s'investit dans la figure plus générale de Devi, la Grande Déesse, la puissance ou pouvoir, *shakti*, soit l'énergie primordiale non régulée, mais à un certain degré articulée.

homologué à un faire²⁶. Les adjuvants de cette action sont les cas, *kāraka*, lit. les faiseurs, auxiliaires de l'action, qui y participent directement et ont à ce titre un nom aussi dérivé de la même base verbale : *kartā* le sujet ou agent, *karman* l'objet ou patient qui subit l'action, *karāṇa* l'instrumental (cause), *adhikarāṇa* l'auxiliaire qui vient en supplément (*adhi-*), soit le locatif. Significativement les cas dont le nom n'est pas dérivé de la base verbale *kar* « faire » n'ont un rôle qu'indirectement lié à l'action et sont dépendants des autres : il s'agit de l'ablatif (*apādāna*) et du génitif (*sambandha*), cas de la relation, mais aussi du destinataire (*sampradān*), réputés ne pas pouvoir fonctionner syntaxiquement comme *kartā* (alors que même l'objet, lui, le peut, au passif par exemple)²⁷. Ce qui importe ici, c'est que le sens est représenté comme un agir où les composantes autres que le verbe concourent à l'action, et non comme une opération de jugement qui distingue la chose (sujet grammatical, objet du discours) et ce qu'on en dit (prédicat).

Il y a beaucoup d'illustrations modernes – bien entendu déformant nombre des notions sus exposées mais sans en fausser le sens profond – de ce partenariat entre nature et culture, de cette consubstantialité par l'agir si l'on peut dire, car il s'agit de cela plus que de complémentarité. Dans le domaine de l'histoire, les ouvrages de Ramchandra Guha sur les mouvements ruraux de réappropriation des « biens communs », notamment la forêt²⁸. Dans le domaine de l'écologie, les œuvres mieux connues de l'écoféministe Vandana Shiva²⁹, ainsi que celles, plus explicitement attachées à la dimension du sacré, de Ramakrishnan & *alii* ou de Mishra³⁰. Dans le domaine littéraire, c'est un écrivain moins connu que Nirmal Verma et moins conforme que je choisis, parce qu'il a traité dans un de ses romans un arbre comme personnage principal. Nagarjun (pseudonyme de Vaidyanath Mishra, en référence au logicien bouddhiste Nagarjuna) est classé comme un écrivain régionaliste car il décrit son Bihar natal, état réputé « arriéré », féodal dans le monde rural, patronal dans l'industrie lourde. Nagarjun, brahmane, s'est, comme son nom l'indique, converti au bouddhisme, très jeune, en même temps qu'au marxisme radical – proche des maoïstes « naxalites », avant de devenir un *baba* errant, *sadhū* poète parcourant l'Inde pied nu, un peu à la manière des poètes mystiques des temps médiévaux. Poète en maithili (langue du Bihar), on l'appelle Yatri « le voyageur », romancier en hindi, on l'appelle Nagarjun.

Presque tous ses romans parlent de jeunes de basse caste, pauvres mais scolarisés, en guerre contre l'injustice. L'injustice, c'est toujours le fait des brahmanes obscurantistes, des pandits douteux, des gros propriétaires, en cheville avec les apparatchiks du nouvel Etat, qui veulent usurper les terrains communaux³¹. Dans *Varuna ke beṭe*, Les fils de Varuna (Dieu des eaux), le bien commun est le lac où vont pêcher les humbles Mallah pour se nourrir ; dans *Bābā Baṭesarnāth*, Le Seigneur des banyans, c'est le terrain autour du banyan séculaire, où les

²⁶ Modèle de représentation congruent avec celui de Tesnières par l'idée du scénario syntaxique comme action, les actants étant des participants à cette action. Voir pour plus de détails sur ces étymologies Montaut « Hindi », In Pierre Legendre (ed.), *Tour du monde des concepts*, Paris, Fayard, 2013, p. 229-286.

²⁷ Voir en particulier les discussions sur le statut du datif (statut intéressant pour la linguistique indienne dans la mesure où dans toutes les langues modernes il a justement acquis un statut de sujet syntaxique, avec les prédicats expérientiels) dans la phrase sanskrite et la grammaire ancienne chez DESHPANDE, Madhav, "Some Features of the *sampradāna kārīka* in Panini". In *Experiencer Subjects in South Asian Languages*. VERMA, Mahindra K. & MOHANAN K.P. (eds.), Stanford, CSLI, 1991, p. 147-159.

²⁸ GUHA, Ramchandra, 1989, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Delhi, Oxford University Press, 1989, 244 p. ; GUHA, R. & GADGIL, Madhav, *This Fissured Land: An Ecological History of India*, Delhi, Oxford University Press, 1992, 279 p.

²⁹ Prix Nobel alternatif en 1993. Plusieurs de ses œuvres ont été traduites en français dont SHIVA, Vandana, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, Delhi, South End Press, 1999, 148 p. et SHIVA, V., *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, Delhi, South End Press, 2000, 160 p.

³⁰ RAMAKRISHNAN, P.S., SAXENA, K.G. & CHANDRASHEKARA, U.M., *Conserving the sacred for biodiversity management*, Delhi, Oxford and IHB Publications, 1998; MISHRA, A., "Langue et contre-langue de l'environnement".

³¹ Le Zamindari Act de 1952 autorise la revente des terres des latifundiaires absentéistes. Les terrains communaux, n'appartenant à personne, passent du coup dans le lot des terres qu'on peut racheter à l'Etat, mais ce ne sont jamais les usagers qui peuvent le faire.

villageois mènent le bétail à paître³². Dans tous les cas, la jeunesse vient à bout de l'injuste et par son intelligence éclairée, et par son énergie soutenue par le sentiment religieux qui les soude à leur habitat.

Dans le roman du banyan, cela passe par le dialogue bien réel entre un jeune homme et la divinité tutélaire du village, le fameux Bābā, dont le nom seul dit tout : Baba « saint homme », entre grand sage et illuminé) sert de titre de gloire au nom Batesar, lequel est formé de *baṭ* « banyan », *esar*, variante locale de *īśvar* « Dieu », et *nāth* « seigneur divin ». C'est sous ce banyan, révééré par toute la communauté comme un ami protecteur et une divinité, que va se coucher le jeune Jaikisun par une nuit de pleine lune, tourmenté à l'idée de la vente prochaine du terrain, et de l'abattage de l'arbre. Et voilà que Baba se métamorphose en Mahapurush, « grand homme » et « grand sage », et aussi « homme primordial », sans cesser d'être un arbre – il garde son bois, ses branches feuillues chargées d'oiseaux – et il conseille le jeune homme désarmé par les manœuvres des mafias locales. Toutes les nuits de pleine lune l'arbre Dieu prend ainsi la parole ; il parle en tant que divinité et non pas dans un monde de contes de fées où les bêtes et les plantes seraient douées de parole, parce que le banyan est une divinité. Il parle et le jeune homme agit. Mais ce qui est surtout présent, c'est cette parole de l'arbre qui structure l'action (80% du texte est consacré à cette parole et les tentatives du jeune homme pour faire valoir les droits de la communauté sont rapidement traitées).

L'un parle, l'autre agit, et l'emporte sur les méchants, sur la base de cette parole de nuit et de lune, qui est essentiellement un récit de vies. Car elle raconte les cent quatre-vingts ans de la vie du village que, en tant qu'arbre, le seigneur des banyans a vu se réunir à ses pieds, pour chaque deuil, chaque bonheur, chaque crise, chaque fête, des couples et des solitaires venant également s'épancher sous ses branches. L'histoire (la grande : colonisation et décolonisation), ainsi racontée à travers le quotidien des vies de six générations de bons et de méchants, permet en fin de compte à celui qui écoute, de mieux comprendre les ressorts locaux des rapports de forces et d'agir à bon escient. Elle finit aussi, cette parole, par une leçon de morale : l'arbre Dieu annonce à son protégé sa mort prochaine, et l'engage à ne pas être malheureux, car il a envoyé une de ses graines dans le jardin du camarade musulman Karimbaksha, et il conseille aux jeunes de fabriquer, avec son bois mort, les briques d'un nouveau bâtiment communal pour le conseil de village.

3. En guise de conclusion : de la langue à la philosophie de la connaissance

Après cette belle histoire de partenariat entre nature, culture, divinité, mémoire, récit oral, et action révolutionnaire, revenons pour finir au versant linguistique et épistémologique du rapport entre nature, culture et agir.

La petite enquête étymologique ci-dessus avait conclu à une représentation de la langue intégralement structurée par l'action, qui s'oppose ainsi radicalement à la représentation occidentale depuis ses plus anciennes formulations jusqu'à son lexique contemporain, puisqu'en anglais/français, sujet (objet) et verbe n'ont rien à voir étymologiquement ni conceptuellement. Les traditions occidentales dérivent essentiellement d'une représentation aristotélicienne qui établit une scission entre ce dont on prédique quelque chose et le prédicat, entre la chose sur laquelle porte le jugement et le jugement, entre le sujet (thème, propos) et le prédicat. Et cela, d'Aristote aux grammaires de Port Royal, fondées sur la logique, la phrase et le sens s'établissant sur les mêmes modalités que le jugement, jusques et y compris à leur ré-interprétation par le chomskysme. Cette différence fondamentale de représentation n'a rien à voir avec les langues décrites puisqu'il est notoire que sanskrit et grec partagent de façon frappante leurs traits syntaxiques et morphologiques. C'est la *représentation* qui est en jeu et

³² NAGARJUN, *Baba Batesarnath* [Le seigneur des banyans]. Delhi, Rajkmal Prakashan, 1951, et NAGARJUN *Varuṇ ke beṭe* [Les fils de Varuna], Delhi, Rajkamal Prakashan, 1956, 118 p.

celle du langage (dans sa composante élémentaire, la phrase) épouse en l'occurrence celle de la vision du monde : côté indien, l'action est centrale : l'action par excellence est l'action rituelle, et la représentation de la langue se formule à l'image de la cosmogonie et de l'épistémologie³³ ; côté occidental, le jugement est central : le jugement type oppose un objet/thème et un jugement, introduisant une scission fondamentale donc entre ce dont on veut parler et ce qu'on en dit, sujet et prédicat, et cette opposition reflète une logique binaire qui doit préalablement poser et externaliser l'objet de pensée.

Mais il y a un autre prolongement à la conception indienne du langage comme chevillé à la base verbale qui produit nature et culture à la fois, et qui nomme LA langue du même mot que la culture : *sanskrit*, adjectif correspondant au nom *sanskriti*, c'est littéralement la parfaite, celle qui est pourvue de tous les perfectionnements, et pourtant celle qui n'a pas de passé puisqu'elle est la langue de la parole révélée, immémoriale. Curieusement en apparence, les *prākṛits*, langues « naturelles » car populaires, ou « dérivées de la nature » (la nature en l'occurrence étant le *sanskrit*)³⁴, sont les états ultérieurs et différenciés selon les régions de cette langue mère qu'est le *sanskrit*. S'ils sont le plus souvent appréciés comme moins bons – car on ne peut évoluer à partir de la perfection que pour s'amoindrir – ils sont toujours perçus comme intégrés dans l'orbe commun de la langue littéraire³⁵. Nature et culture se retrouvent, là encore, chevillées l'une à l'autre.

Un des prolongements très actuel des spéculations indiennes sur la langue réside dans cette indissociabilité des deux sphères, qui coule de source si l'on garde en mémoire la base d'agir qui fournit les deux noms, celui de la nature et celui de la culture. En ce début de second millénaire dominé par des modèles (qu'ils s'agisse du cognitivisme ou du générativisme) où la langue et la pensée sont ramenées au tout-biologique, excluant du linguistique la dimension culturelle, la pensée indienne a l'avantage de nous inviter à la méfiance envers ce genre de réduction. Il suffit de penser aux ouvrages de vulgarisation scientifiques les plus marquants sur la biologie des passions, la chimie des neurones, sur la fécondité des rapports entre neurosciences et cognitivisme, entre cognitivisme ou logique et linguistique pour se rendre à l'évidence que le culturel (ou l'histoire, ou le social) n'a pas le vent en poupe dans la modélisation linguistique. Du tout-biologique à la formalisation entièrement régulée, il n'y a plus qu'un pas, et le titre de l'ouvrage de Bickerton et Calvin est en soi parlant, qui érige « *lingua ex machina* » en agent de réconciliation de Darwin et Chomsky avec le cerveau humain³⁶. Cette domination du mécanique et du biologique n'a pourtant pas toujours été le cas, et même en Occident le paradigme naturaliste (ancêtre du tout-biologique contemporain) a fait l'objet de débats très vifs dès le XVIII^e siècle³⁷. La querelle opposait alors les partisans de la thèse naturaliste, pour laquelle 'le langage est naturel', à ceux qui défendaient l'importance de la culture dans son institution. Les théories évolutionnistes du XIX^e siècle, avec l'idée que les langues évoluent comme les organismes végétaux ou animaux, ont fini par faire triompher la thèse naturaliste. Et on peut déplorer que le débat même soit passé à l'arrière-plan aujourd'hui : dès les années 60, Chomsky revendiquait l'appartenance de la linguistique à la psychologie, ou plus justement, disait-il, à la biologie ; la créolistique va désormais aussi dans ce sens, avec les hypothèses de Bickerton³⁸ qui contestent la théorie du

³³ AL GEORGE, Sergiu, « Le Sujet grammatical chez Panini », *Studia et Acta Orientalia* n°1, 1957, p. 39-47.

³⁴ Ce sont les deux justifications essentielles de ce terme (toujours associé à son étymon *prakṛiti*, le *ā* long traduisant la dérivation) chez les grammairiens classiques, dont l'analyse détaillée dépasserait les limites de cet article.

³⁵ Dans le théâtre classique, chez Kalidasa par exemple, les rois, les brahmanes et les dieux parlent *sanskrit*, les femmes et les autres personnages parlent divers *prakṛits* selon une distribution relativement codée en fonction des rôles. Les *apsaras* parlent le *sanskrit* et tous les *prakṛits*.

³⁶ BICKERTON, Derek & CALVIN, William H., *Lingua ex Machina: Reconciling Darwin and Chomsky with the Human Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000, 298 p.

³⁷ Excellamment synthétisés chez AUROUX, Sylvain, « Le paradigme naturaliste », introduction à *Histoire Epistémologie Langage* n° 29, 2007, p. 3-15.

³⁸ BICKERTON, D., "The Language Bioprogram Hypothesis", *The Behavioural and Brain Sciences* n°7, 1984, p. 173-221.

substrat, pour faire du langage un bioprogramme. Et aujourd'hui il y a de savants typologues qui pensent que des prélèvements de salive dans des tribus reculées serviront la recherche sur l'origine des langues... Les traditions grammaticales indiennes, élaborées sur un modèle de l'action (rituelle), et intégrées à une vision de la langue et de la culture non disjointes de la nature, incitent au contraire à donner sa juste place au culturel (*sanskriti*) comme perfectionnement institué de la nature (*prakriti*). On ne saurait trop y revenir pour rouvrir le débat.

Bibliographie

- ACHARYA, Nandkishor, *Samskr̥ti kā vyākaraṇ* (Grammaire de la culture), Bikaner, Vagdevi, 1988.
- AL GEORGE, Sergiu, « Le Sujet grammatical chez Panini », *Studia et Acta Orientalia* 1, 1957, p. 39-47.
- AUROUX, Sylvain, « Le paradigme naturaliste », *Histoire Epistémologie Langage* n° 29, 2007, p. 3-15.
- BIARDEAU, Madeleine, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981, 206 p.
- BICKERTON, Derek, « The Language Bioprogram Hypothesis », *The Behavioural and Brain Sciences*, n°7, 1984, p. 173-221.
- BICKERTON, D., & CALVIN, William H., *Lingua ex Machina: Reconciling Darwin and Chomsky with the Human Brain*, Cambridge, MA, MIT Press, 2000, 298 p.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe - Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 336 p.
- DESHPANDE, Madhav, « Some Features of the *sampradāna kārīka* in Panini », [in] *Experiencer Subjects in South Asian Languages*, VERMA, Mahindra K. & MOHANAN K.P. (eds.), Stanford, CSLI, 1991, p. 147-159.
- ERIKSON, Erik, *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence*, New York/London, Norton & Cie, 1969, 474 p.
- GANDHI, Mohandas K., *Hind Swaraj, l'émancipation à l'indienne*, Paris, Fayard, 2014, 224 p. [traduction française de *Hind Swaraj*, 1909].
- GUHA, Ramchandra, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Delhi, Oxford University Press, 1989, 244 p.
- GUHA, R. & GADGIL, Madhav, *This Fissured Land: An Ecological History of India*, Delhi, Oxford University Press, 1992, 279 p.
- GUHA, Ranajit, *History at the limit of world-history*, New York, Columbia University Press, 2002, 128 p.
- KAKAR, Sudhir, *The Inner World, A Psychoanalytical Study of Indian Childhood and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1975, 280 p. [Traduction française V. Fritsch, *Moksha, Le monde intérieur, Enfance et société en Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 312 p.].
- LANNOY, Richard, *The Speaking Tree. A Study of Indian Society and Culture*, Oxford/Delhi, Oxford University Press, 1971, 466 p.
- MALAMOUD, Charles, *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989, 336p.
- MALIK, Aditya, *Nectar Gaze and Poison Breath*, Delhi, Oxford University Press, 2005, 472 p.
- MISHRA, Anupam, *Traditions de l'eau au désert du Thar: les gouttes de lumière du Rajasthan* [Traduit du hindi par A. Montaut], Paris, L'Harmattan, 1999, 174 p.
- , « Langue et contre-langue de l'environnement », *Purushartha* n° 24, 2004, p. 269-275.
- MONTAUT, Annie, « Le moi, le je, le soi et l'autre dans la littérature indienne », *Anthropologie et Société* n° 34-3, 2010, p. 99-115.
- , [Neuf mots et concepts fondamentaux du] « Hindi ». In Pierre Legendre (ed.), *Tour du monde des concepts*, Paris, Fayard, 2014, p. 229-286.

- NAGARJUN [MISHRA, Vaidyanath], *Bābā Baṭesarnāth* [Le seigneur des banyans], Delhi, Rajkamal Prakashan, 1951, 118 p.
- *Varuṇ ke bete* [Les fils de Varuna], Delhi, Rajkamal Prakashan, 1956, 103 p.
- NAIPAUL, Vidyadhar S., *A Wounded Civilisation*, New York, Vintage Books, 1976 [*L'Inde brisée*, Traduction française de B. Genies, Paris, C. Bourgois, 1989, 224 p.
- NANDY, Ashis, *The Intimate Enemy, the loss and recovery of self under colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983, 133 p. [traduction française de A. Montaut, *L'Ennemi intime, perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Paris, Fayard, 2007, 174 p.].
- RAMAKRISHNAN, P.S., SAXENA, K.G. & CHANDRASHEKARA, U.M., *Conserving the sacred for biodiversity management*, Delhi, Oxford and IHB Publications, 1998.
- RAO, Velcheru N., SHULMAN, David & SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Textures of Time : Writing History in South India, 1600-1800*, New Delhi, Permanent Black, 2001, 296 p. (traduction française de Marie Fourcade, *Textures du temps : Écrire l'histoire en Inde*, Paris, Seuil, 2004, 418 p.).
- SCHOMER, Karine, « The Dohas as a vehicle of Sant teachings », [in] SCHOMER, Karine & MCLEOD, William H. (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 61-90.
- SAWHNEY, Simona, *The Modernity of Sanskrit*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, 213 p.
- SHIVA, Vandana, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* [*La biopiraterie ou le pillage de la nature et de la connaissance*. Alias etc., 2002, 165 p.], Delhi, South End Press, 1999, 148 p.
- , *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply* [*Le terrorisme alimentaire*. Paris, Fayard, 2001, 208 p.], Delhi, South End Press, 2000, 160 p.
- VERMA, Nirmal, *India and Europe* [Traduction anglaise partielle de *Bhārat aur Yūrop, pratisruti ke kṣetr*, Delhi, Rajkamal Prakashan, 2000, et autres essais], Shimla, IAS, 2002, 175 p.
- , *Le Toit de tôle rouge* [traduit du hindi par A. Montaut], Arles : Actes Sud, 2004, 278 p.
- , « L'Art et la conscience aujourd'hui » [traduction française d'extraits des essais de l'auteur par A. Montaut], *Purushartha* n° 24, 2004, p. 39-78.
- , *Un Bonheur en lambeaux* [traduction française de A. Montaut], Arles, Actes Sud, 2000, 192 p.