

Avatars d'un texte

Commentaires et traductions de la Bhagavad-gītā

Orsolya Németh



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/21308>

DOI : 10.4000/assr.21308

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009

Pagination : 187-207

ISBN : 978-2-7132-2217-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Orsolya Németh, « Avatars d'un texte », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 147 | juillet-septembre 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://assr.revues.org/21308> ; DOI : 10.4000/assr.21308

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Archives de sciences sociales des religions

Orsolya Németh

Avatars d'un texte

Commentaires et traductions de la *Bhagavad-gītā*

Parmi les textes sacrés de l'Inde, c'est probablement celui de la *Bhagavad-gītā*¹ qui a été le plus souvent commenté (Danino, 2001 : 51), et certainement celui qui a été le plus traduit. En fait, la *Bhagavad-gītā* est l'Écriture la plus traduite au monde après la Bible. Sa première traduction intégrale en langue occidentale, en occurrence l'anglais, a été publiée en 1785. Elle était due à Charles Wilkins, un négociant de la Compagnie des Indes Orientales. Les traductions anglaise et française les plus récentes sont parues en 2007². Entre ces deux dates, des centaines de traductions en langues occidentales – dont environ trois cents éditions anglaises et une vingtaine d'éditions françaises – de la *Bhagavad-gītā* ont vu le jour, signées de divers traducteurs. On compte parmi eux des journalistes, des théosophes, des indianistes, des psychologues, des sociologues, des indophiles dilettantes, des prédicateurs vishnouïtes, des renonçants hindous (*sannyāsin*) orthodoxes et des missionnaires chrétiens. Tout cela explique l'abondance de traductions de la *Bhagavad-gītā* dans les bibliothèques modernes et son accès largement ouvert en librairie. Comme le fait observer Milton Eder, cet intérêt collectif illustre la canonisation d'un texte non occidental (1995 : 144).

Comme c'est le cas pour tout texte sacré, il existe deux façons fondamentales d'aborder la *Bhagavad-gītā* : 1- la façon de celui qui croit en son caractère sacré ; 2- la façon de celui pour qui le caractère sacré ou non du texte n'est pas pertinent du point de vue de sa signification. Aussi en existe-t-il des commentaires et des traductions aussi bien religieux que séculiers. Au fond, tous les commentateurs et traducteurs cherchent la « vraie » signification du texte, qu'ils appartiennent à sa tradition ou non. Dans la préface du premier commentaire encore existant, celui de Śaṅkara (VIII^e siècle), on perçoit la même prétention – exprimer enfin ce

1. On traduit le plus souvent *Bhagavad-gītā* comme « Le Chant du Bienheureux ». Mais Callewaert souligne (1990 : 96) que « *gītā* » n'est pas un substantif mais un participe passé qui fait référence au mot « *upaniṣad* » impliqué dans le titre. Ainsi, le titre complet de la *Bhagavad-gītā* serait *Bhagavad-gītōpaniṣad*, c'est-à-dire une *upaniṣad* (« doctrine plus ou moins ésotérique ») solennellement récitée (*gītā*) par le Bienheureux (Kṛṣṇa).

2. Dues respectivement à Graham M. Schweig et à Marc Ballanfat.

que l'œuvre veut dire – que dans celle du spécialiste du XX^e siècle. Śaṅkara commence son influent commentaire, le *Gītā-bhāṣya*, ainsi : « Ce fameux *Gītā-sāstra* est l'essence même de la totalité du savoir védique ; sa signification est très difficile à comprendre. Pourtant, afin d'éclairer ses doctrines, il a été expliqué mot par mot, phrase par phrase, et sa teneur a été examinée d'un œil critique par plusieurs commentateurs. J'ai cependant trouvé qu'aux yeux des gens ordinaires l'œuvre semble enseigner des doctrines diverses et assez contradictoires. Je propose donc d'en écrire un commentaire bref dans l'intention de déterminer son sens précis » (Sastry, 2001 : 4). En 1944, Franklin Edgerton explique ainsi son ambition en traduisant l'œuvre : « Comme tant d'autres livres religieux, la *Gītā* a été utilisée pour prouver n'importe quoi. Peut-être qu'il y aura, inévitablement, quelque chose de subjectif dans toute interprétation d'une telle œuvre. Peut-être y lit-on forcément quelque chose de soi. Je peux seulement affirmer à ce propos que j'ai tout fait pour essayer de rester objectif et de présenter ce que l'auteur avait l'air de dire, que cela m'ait plu ou non » (1944 : viii).

Cependant, selon les indianistes spécialistes de critique textuelle, dans leur quête du sens véritable du texte et de l'intention primitive de son auteur, les interprètes hindous traditionnels ne prêteraient aucune attention aux circonstances historiques de la genèse de l'œuvre. Ils seraient donc porteurs d'idées préconçues, tandis qu'eux-mêmes seraient « objectifs ». Mais en est-il vraiment ainsi ? Avant de tenter de répondre à cette question, résumons le contenu de l'œuvre et situons la à grands traits dans la tradition hindoue.

Un texte phare de la tradition hindoue

Selon Ramesh Rao (2001 : 33), la *Bhagavad-gītā* (désormais *Gītā* ou *BhG*) est – comme la Bible et le Coran – tout à la fois « un grand livre » et un best-seller. Comparée aux autres grands classiques hindous, la *Gītā* n'est pas un long texte ; elle ne se compose que de sept cents strophes (*śloka*³) réparties en dix-huit chapitres (*aṣṭadaśādyāyini*). Elle prend la forme d'un dialogue métaphysique entre le prince Arjuna et son conducteur de char, Kṛṣṇa – en réalité Dieu lui-même. Elle est souvent appelée *Gītōpaniṣad* (*gītā-upaniṣad*), parce qu'elle adopte le style et les conclusions philosophiques des traités de doctrines ésotériques connus sous le nom d'*upaniṣad*⁴, qui forment la strate la plus récente du Veda.

Bien qu'abondamment commentée, traduite et lue pour elle-même, la *BhG* est un épisode du sixième livre (*Bhīṣmaparvan*, chapitres 23-40⁵) du *Mahābhārata*,

3. Chaque strophe de trente-deux syllabes se compose de quatre *pada* (ligne ou quart). Presque toute la *BhG* est écrite dans cette forme métrique.

4. Voir note 1.

5. Dans l'édition critique, sous la direction de S. K. Belvalkar (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942). Dans la vulgate, la *BhG* apparaît dans le *Bhīṣmaparvan*, chapitres 25-42.

épopée monumentale qui raconte l'histoire de la lutte entre les deux branches d'une même famille royale – les Pāṇḍava et les Kaurava – pour le pouvoir temporel. La *Gītā* commence au moment où leurs armées respectives se préparent à la bataille. Arjuna, un des frères Pāṇḍava, cousin maternel de Kṛṣṇa et vaillant guerrier, est accablé par l'idée qu'il doit se battre puisque son devoir (*dharma*) de guerrier (*kṣatriya*) l'exige, parce que c'est également son devoir de protéger sa famille et de la garder saine et sauve. Se voyant incapable d'accomplir l'un sans négliger l'autre, il est paralysé par l'indécision et demande conseil à Kṛṣṇa. Celui-ci, prince lui-même, est à ce moment de l'action le conducteur de son char. Mais en fait, comme cela devient évident au fur et à mesure du déroulement du récit de l'épopée, il est une manifestation (*avatāra*) de Viṣṇu ou Dieu incarné lui-même. Kṛṣṇa enjoint à Arjuna de combattre, puisque c'est son devoir d'état, en lui déclarant que la destruction des corps humains n'affecte pas l'âme qui est indestructible et transmigre. Mais bientôt son enseignement dépasse le dilemme particulier du guerrier pour aborder d'une part le vaste thème de la nature de la réalité, et d'autre part celui du devoir de l'homme. Pour finir, Arjuna est conduit à comprendre qu'il doit suivre « la voie des actes » (*karma-yoga*), c'est-à-dire faire son devoir sans motivation ni désir, par amour pour Kṛṣṇa lui-même, et non dans l'attente des bénéfices qu'il pourrait en tirer. À un moment donné, sa dévotion pour Kṛṣṇa est récompensée par la vision de Dieu créateur et destructeur de tout ce qui existe. Cela l'effraie beaucoup et il supplie Kṛṣṇa de reprendre sa forme familière, après quoi l'enseignement se poursuit.

La *BhG* est devenue une œuvre très importante, un texte phare de la tradition hindoue. À l'exception de certains milieux shivaïtes, tous les courants religieux l'ont acceptée comme un livre saint à l'égal des Veda ; ils l'ont considérée comme partie intégrante de la Révélation védique (*śruti*, littéralement « audition »), alors que le reste du *Mahābhārata* appartient au corpus de la Tradition (*smṛti*, littéralement « souvenir », « réminiscence »). Rappelons que les autorités brahmaniques classent les sources de leur tradition dans les deux grandes catégories de la *śruti* et de la *smṛti*. La première, qui correspond au Veda, est censée comprendre les sons sacrés révélés aux *ṛṣi* (« sages ») au commencement des temps et avoir été transmise par voie orale d'une génération à l'autre par des brahmanes (elle n'a été mise par écrit que tardivement). Parce que sa validité est intrinsèque, le Veda est le moyen de connaissance (*pramāṇa*) absolu de la réalité ultime. Le terme *smṛti* renvoie, lui, à un vaste ensemble de textes fondés sur le Veda et dont l'autorité dérive de celle du Veda. En font partie, entre autres, le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*, ainsi que les traités juridico-religieux qui règlent la conduite normative (*dharmaśāstra*).

L'une des différences importantes entre la Révélation (*śruti*) et la Tradition (*smṛti*) est que la première est caractérisée par une plasticité qui permet constamment de nouvelles interprétations ; ses mots sont dotés d'un réservoir de sens, du pouvoir d'évoquer et de provoquer de nouvelles idées et de nouveaux raisonnements, tandis que ceux de la *smṛti*, bien que non complètement dépourvus de

possibilités herméneutiques, sont relativement fixes quant à leur connotation, et invitent plutôt à obéir qu'à comprendre. Il n'est pas surprenant que les textes appartenant à la première catégorie aient été considérés comme *apauruṣeya*, n'ayant pas d'auteur (en tout cas pas d'auteur humain), par opposition à ceux de la seconde. Comme l'observe Mohanty (1992 : 282), la conviction de la tradition hindoue que la *ṣruti* est *apauruṣeya*, sans auteur humain, signifie que ses énoncés sont autonomes : il n'est pas nécessaire de se référer aux intentions de l'auteur pour pouvoir les comprendre et les interpréter. « Le texte se tient tout seul, nous invitait à l'interpréter, à dialoguer avec lui, à le laisser façonner nos idées » (Mohanty, 1992 : 273). Ce sont ces textes qui ont déterminé la façon dont la tradition hindoue s'est elle-même représentée et comprise. C'est grâce à cette plasticité de la *ṣruti* que les possibilités herméneutiques restent ouvertes par le biais de la réinterprétation. « On doute pouvoir trouver autre chose que des textes derrière des textes » (Mohanty, 1992 : 277).

En tant que partie intégrante du *Mahābhārata*, la *BhG* appartient à la *smṛti*, et ne relève pas du Veda canonique, mais elle est pourtant caractérisée par la même polyvalence herméneutique que la *ṣruti*. On s'accorde à penser qu'elle avait été élevée au rang de *ṣruti* bien avant l'époque du plus ancien commentaire encore existant (celui de Śaṅkara, VIII^e siècle⁶). À cet égard, Sarkar (1962 : 195) remarque : « en lisant le commentaire de Śaṅkara, il est évident que l'*ācārya* était convaincu que la *Bhagavad-gītā* avait le même prestige et la même dignité que les *upaniṣad* ». C'est cette position privilégiée qui lui donne une place unique dans toute la pensée de l'Inde, et une diffusion extraordinaire, notamment par l'intermédiaire des nombreux commentaires qu'elle a suscités.

Au cours des siècles, de très nombreux auteurs indiens ont commenté la *Gītā*, donnant naissance à diverses écoles d'interprétation. Les sages, les *yogin*, les philosophes et, en règle générale, les penseurs de l'Inde se sont fait un devoir sacré d'ajouter leur commentaire à la longue liste des commentaires de ces dix-huit courts chapitres du *Mahābhārata*. La diversité et la complexité des interprétations de la *BhG* rivalisent avec celles de la Bible (Avalos 2001 : 68). Ainsi – pour ne mentionner que les plus importantes écoles du *vedānta* – l'école non dualiste de Śaṅkara, l'école du non dualisme qualifié de Rāmānuja (XI^e-XII^e siècles) et l'école dualiste de Madhva (XII^e-XIII^e siècles), diamétralement opposées les unes aux autres, tiennent toutes cette œuvre pour leur texte fondamental. Le *vedānta*⁷

6. Le commentaire de Śaṅkara (dit aussi Śaṅkarācārya), intitulé *Śaṅkara-bhāṣya* ou *Gītā-bhāṣya*, est loin d'être le premier puisque Śaṅkara lui-même parle de commentaires antérieurs. De la même période, on dispose aussi du commentaire de Bhāskara sur neuf chapitres de la *BhG*. Quoique vraisemblablement écrite au sein d'une communauté vishnouite théiste, et pas du tout moniste, la *Gītā* est néanmoins considérée par l'école non dualiste du *vedānta* fondée par Śaṅkara comme un de ses textes fondamentaux (voir *infra*).

7. *Vedānta*, littéralement « fin du Veda », est un terme d'abord utilisé pour les *upaniṣad*, puisqu'elles achèvent le Veda. Dans une seconde acception, il désigne l'ensemble des écoles d'interprétation de l'enseignement des *upaniṣad* sur l'Absolu (le Brahman), et comprend un

est l'un des systèmes orthodoxes (*āstika*) de la philosophie classique indienne – le plus récent et pratiquement le seul qui soit encore vivant de nos jours. Ses écoles, comme celles des autres systèmes philosophiques (*darśana*) orthodoxes, reposent toutes sur des commentaires de textes et visent à démontrer qu'ils présentent un point de vue cohérent et singulier – en occurrence le leur. Outre le Veda, dont l'acceptation est le critère de l'orthodoxie, les écoles du *vedānta* reposent aussi sur les *Brahmasūtra* – une exposition systématique des enseignements upanishadiques – et sur la *BhG*. On ignore quand ces deux derniers furent ajoutés au Veda, et plus particulièrement aux *upaniṣad*, pour former le « triple canon » ou « triple source » (*prasthāna-traya*) du *vedānta*. Ce qui est certain, en revanche, c'est que déjà Śaṅkara, l'auteur du premier commentaire encore existant de la *BhG*, les traite comme tels. Puisque la *Gītā* fait partie du (« triple canon » vedantin, elle a été commentée par tous les grands *ācārya*, « maîtres », de l'Inde médiévale – outre les trois maîtres susmentionnés, Nimbārka (XI^e siècle ?), Vallabha (XV^e-XVI^e siècles), Madhusūdana (XVI^e-XVII^e siècles), Viśvanātha (XVIII^e siècle) et d'autres. Mais, comme Tilak, qui commenta l'œuvre au début du XX^e siècle, le remarquait, « Il n'y a pas un seul commentateur de la *Gītā* qui n'ait prôné sa théorie favorite et n'ait essayé de l'étayer en montrant que la *BhG* la soutenait » (1935 : I. xxv).

Défis interprétatifs

Ce sont les caractéristiques lexicales et syntaxiques du sanskrit qui sont en partie responsables de cette étonnante diversité interprétative. Résumons-les ci-dessous dans leurs grandes lignes : cela permettra de comprendre qu'on puisse attribuer plusieurs sens au texte et avoir de nombreux modes d'interprétation alternatifs, et donc des divergences plus ou moins considérables entre les différentes versions.

1. Dans la langue sanskrite les sons finaux et initiaux des mots juxtaposés s'influencent mutuellement selon des règles définies, et les changements qui en résultent peuvent aboutir dans beaucoup de cas à la fusion des mots. Ces changements phonétiques s'appellent *saṁdhi* (« union »). Parmi les *saṁdhi*, ce sont surtout celles des voyelles, et en particulier des *a* longs et brefs (*ā*, *a*) qui permettent d'attribuer à un mot composé des sens souvent différents voire contradictoires selon les différentes possibilités de coupure – que cela soit par hasard, ou que cela ait été voulu par l'auteur. Par exemple, la plupart des commentateurs et des traducteurs coupent le vers 2.20 ainsi : *nāyaṁ bhūtvā + bhavitā vā na bhūyaḥ* (« il n'a pas été dans le passé, ni n'est dans le présent, ni ne sera dans le futur ») ;

large éventail de doctrines philosophiques allant du non dualisme absolu jusqu'au dualisme strict, en passant par plusieurs nuances de non-dualisme-cum-dualisme (*dvaitādvaita*), développées au cours des cinq siècles écoulés entre Śaṅkara (VIII^e siècle) et Madhva (XII^e-XIII^e siècles).

tandis que Śaṅkara le coupe différemment : *nāyaṁ bhūtvā + abhavitā vā na bhūyah* (« étant entré en existence, il ne cessera jamais d'exister »).

Par ailleurs, le sanskrit ne marque pas, normalement, de coupure entre les mots à l'écrit (sauf dans certains cas spéciaux). Ainsi par exemple les mots *anādimatparam* dans le vers 13.12 (qui parle du *brahman*, l'Absolu) peuvent être coupés de deux façons différentes : *anādimat param* et *anādi matparam*. Il ne peut y avoir aucun doute concernant le sens du mot *brahman* dans 13.12 parce que la description tout au long des vers 12-17 indique clairement qu'il s'agit ici du très haut *brahman*. Mais une question très subtile concernant la relation entre ce *brahman* et Kṛṣṇa est mise en évidence par les commentateurs en expliquant *anādimatparam*. Śaṅkara, pour qui il n'y a rien de plus haut que le *brahman*, divise les mots en *anādimat* et *param* (« l'Absolu [*brahman*] qui est sans commencement »), tandis que Rāmānuja, pour qui Kṛṣṇa est, sans aucun doute possible, supérieur au *brahman*, fait la coupure entre *anādi* et *matparam*, avec une signification entièrement différente (« celui qui dépend de Moi [*brahman*] et n'a pas de commencement »).

2. Les mots sanskrits ont souvent une connotation très vaste, et certaines expressions présentent des nuances sémantiques différentes, voire contradictoires, même à l'intérieur d'une seule œuvre ou d'un même système philosophique. Ainsi le champ sémantique des mots *ātman*, *dharma*, *para*, *brahman*, *yoga* – pour ne mentionner que quelques-unes des principales notions « critiques » – exige un traitement assez circonspect.

Un interprète récent de la *BhG* (Kapoor 2005 : 148) a énuméré soixante-neuf mots polyvalents employés dans le texte avec plusieurs sens. Le mot *svabhāva* en a deux (5.14, 8.3), tandis que le mot *yoga* présente un cas extrême avec quatorze significations différentes (4.2, 9.22, 2.48, 2.53, 7.1, 5.5, 18.75, 9.28, 12.1, 8.12, 6.16, 6.41, 8.10, 10.7). Chacune des expressions suivantes a au moins six sens dans le texte : *akṣara*, *vyakta*, *ātman*, *eka*, *jñāna*, *para*, *ṣuṣa*, *priya*, *buddhi*, *brahman*, *bhava*, *bhūta*, *yajña*, *yukta*, *yogin*, *loka*, *sukha*. Ce dernier terme, *sukha*, par exemple, prend selon ses usages les significations suivantes : 1- « bien-être terrestre ordinaire » (1.33) ; 2- « circonstances favorables » (6.7) ; 3- « bonheur caractérisé par la pureté » (2.66) ; 4- « aise » (5.3) ; 5- « condition innée ou naturelle de l'existence » (5.13) ; et 6- « félicité » (*ānanda*) (6.21). Chacun de ces mots est donc un mot « chargé », et en même temps tous font partie du vocabulaire vivant des langues modernes indiennes. Avec un tel potentiel de significations, les mots dans leurs usages particuliers prennent inévitablement un sens qui est ancré dans le système de pensée particulier de l'interprète⁸.

8. Ballanfat, (2007 : 33-4), remarque à ce propos : « Le vocabulaire épique apparaît relativement pauvre dès qu'on en vient à aborder le champ spéculatif. Les brahmanes ont à leur disposition un lexique restreint et enrichissent chaque terme de significations nouvelles au gré de leurs débats. »

3. L'ordre des mots ainsi que la structure syntaxique très libres du sanskrit permettent aussi une grande variété d'interprétations. Quelquefois les compléments sont placés si loin du mot auquel ils se rapportent que les seules désinences casuelles (*vibhakti*) ne permettent pas à l'interprète de trouver l'interprétation correcte (ou l'une des interprétations correctes) des relations syntaxiques de la phrase. Le commentateur, ou le traducteur, doit alors s'en remettre à son sens de la logique ou à son bon sens.

4. Une autre caractéristique du sanskrit est que le prédicat nominal peut se comporter en circonstanciel d'état ayant des sens implicites « concession » (*api* sous-jacent), « énumération » (*ca* sous-jacent), « successivité temporelle » (*tatas* sous-jacent), etc. C'est le cas du vers 7.24, par exemple, où dans la phrase : *avyaktam vyaktim āpannam manyante mām abuddhayaḥ*, certains interprètes voient une concession sous-jacente (*avyaktam [api] vyaktim āpannam*, « les ignorants s'imaginent que j'ai pris forme, bien que je sois au-delà de toute forme »), tandis que d'autres croient y découvrir une successivité temporelle (*avyaktam [tato] vyaktim āpannam*, « les ignorants s'imaginent que n'ayant pas de forme auparavant, je me suis doté d'une forme »).

5. Dans la phrase sanskrite, le prédicat est souvent non pas un verbe, mais un nom (un substantif, un adjectif, un nom numéral). Dans les phrases consistant en un sujet et un prédicat nominal, les deux éléments de la phrase peuvent chacun être interprété à la fois comme sujet et comme prédicat nominal (ou circonstanciel d'état). Par exemple, la phrase *samatva yoga ucyate*, à la fin du vers 2.48, peut signifier « l'équilibre est appelé union disciplinée (*yoga*) », mais également « la discipline est définie comme indifférence ».

Enfin, il faut noter que dans la tradition lettrée indienne le sanskrit est une seconde langue (Van Buitenen 1988 : 236). Le lettré indien ou plutôt sanskritiste est toujours bilingue : utilisant pour la vie quotidienne une langue vernaculaire régionale et le sanskrit pour les échanges intellectuels ; son bilinguisme implique un biculturalisme. De ce point de vue, l'interprète médiéval n'était nullement différent du traducteur moderne.

Approches traditionnelles

L'histoire exégétique de la *BhG* au sein de la tradition hindoue est quasiment continue depuis Śaṅkara (VIII^e siècle). D'autres représentants importants d'autres écoles du *vedānta* l'ont aussi commentée en contestant le point de vue moniste absolu (*advaita-vedānta*) de celui-ci. Après Śaṅkara, les commentateurs les plus importants qui ont fait école (et auxquels les traducteurs modernes se réfèrent le plus souvent) sont deux vishnouites : Rāmānuja (1017-1137), un brahmane tamoul qui a donné une lecture théiste de la *BhG* dans son *Viśiṣṭādvaita-bhāṣya*,

et Madhva (1199-1278), un brahmane du Karnataka qui a opté pour un dualisme total afin de sauver la *bhakti* (la dévotion à Viṣṇu) comme voie de salut⁹. Par la suite, « La *Gītā* devint un texte faisant autorité, et chaque penseur qui tentait de justifier le théisme “dévotionnel” des vishnouites contre les doctrines monistes de l'*advaita-vedānta* pouvait fonder son autorité sur elle » (Van Buitenen, 1968 : 6). Si la *BhG* est particulièrement sacrée aux yeux de vedantins vishnouites comme Rāmānuja et Madhva, c'est qu'elle est la parole de Dieu dans son incarnation en Kṛṣṇa (Sharma, 2001 : 118).

Parmi les commentateurs modernes les plus éminents, on trouve le réformateur et penseur politique Tilak (1856-1920), qui met l'accent sur l'aspect du *karma-yoga* (la voie des actes) de l'œuvre et l'exploite pour prêcher une résistance active militante au pouvoir colonial britannique. On trouve également Gandhi (1869-1948), pour qui l'œuvre n'est rien moins qu'un manuel de non-violence, ou encore le philosophe Aurobindo (1872-1950) pour lequel son essence se résume en la triple voie (de la connaissance, de la dévotion et des actes désintéressés)¹⁰ qui mène à l'union avec le divin. Les spécialistes remarquent presque sans exception que les commentateurs indiens – classiques ou modernes – sont en général indifférents aux circonstances de la genèse de la *BhG* et à son contexte historique et que chacun d'eux projette sa propre philosophie sur l'œuvre. Concernant l'attitude indienne à l'égard des circonstances de la genèse de la *Gītā*, Selvanayagam observe : « la plupart des lettrés hindous semblent entretenir l'opinion que l'on n'a pas besoin de creuser jusqu'aux racines d'un arbre pour apprécier ses fleurs et ses fruits. Les approches de la *BhG* des vedantins ne soulèvent aucune question historique » (1992 : 59). Charpentier est du même avis : « Bien naturellement aux yeux des commentateurs indiens, le problème de la forme originelle de la *BhG* ne se pose même pas. Pour eux, elle a toujours été un texte d'une grande autorité et d'un caractère sacré, une *upaniṣad* (comme elle se fait appeler), et il était bien sûr hors de question qu'ils en fassent l'analyse selon les principes de l'érudition européenne » (1930 : 46).

La qualité « multi-niveaux » de la *BhG* – ce que Arvind Sharma appelle son « ambigüité sotériologique », son « antinomie métaphysique », ses « incohérences liturgiques », son « ambivalence canonique » et son « dilemme éthique » (1986 : xii-xiv) – a permis aux penseurs indiens à travers les siècles de soutenir une grande diversité de vues métaphysiques du monde et de points de vue sur les pratiques religieuses¹¹ – parce que chaque commentateur, en utilisant ses

9. En fait, il a écrit deux ouvrages sur la *Gītā* : le *Gītābhāṣya* et le *Gītātātparyā*.

10. Voir note 13.

11. Du point de vue du message, ou de la pratique recommandée, la *Gītā* est considérée par beaucoup comme un texte très conciliant, puisque les voies des actes désintéressés (*karma-yoga*), de la connaissance (*jñāna-yoga*) et de la dévotion (*bhakti-yoga*), y coexistent l'une à côté de l'autre – tout le monde peut y trouver celle qui lui semble la plus efficace pour atteindre le

propres modalités interprétatives, a cherché à prêter une unité systématique au texte du point de vue de sa propre école. Les interprétations différentes qui en résultent ont elles-mêmes alimenté des querelles entre ces écoles ; comme Belvalkar le remarque, « des accusations de torture de texte furent largement lancées de part et d'autre » (1937 : 63).

La dimension historique de l'interprétation de la *BhG* a été traitée par plusieurs auteurs¹², et des catégories d'interprétation ont été développées pour expliquer les différentes façons dont les commentateurs utilisent le texte pour leurs propres fins philosophiques. Pour J. A. B. Van Buitenen, certains philosophes se livrent à la « sur-interprétation » de passages particulièrement utiles pour établir leurs propres préjugés philosophiques, tandis que pour Robert W. Stevenson, c'est au contraire par la « sous-interprétation » des strophes qui font problème qu'ils y parviennent (cité par Nayar, 1995 : 115). Les éléments majeurs de l'œuvre sont pourtant donnés plus ou moins correctement par chacun d'eux, en utilisant le même mode de raisonnement – d'un caractère fortement polémique – à travers une analyse en trois étapes : l'examen et l'explication de l'opinion de « l'objecteur » (*pūrva-pakṣa*), la démonstration de son erreur, et l'établissement de la position professée (*siddhānta*).

Déchiffrer un texte : l'objectivisme historique

Les indianistes spécialistes de critique textuelle accusent les commentateurs traditionnels de déformer le sens du texte selon leurs propres préconceptions religieuses, affirmant pour leur part approcher « les textes sans préjugés, avec un esprit ouvert » (Basham, 1989 : 95). Pourtant, eux aussi veulent saisir *le* sens en affirmant vouloir reproduire ce que le texte signifie réellement, ce qu'il signifiait à l'origine, à l'époque de sa rédaction. Comment peut-on déterminer ce qu'un texte veut dire ? L'approche critique, dite « objective », vise tout d'abord à déterminer le contexte historique d'un texte pour pouvoir établir l'interprétation de son contenu, de ses énoncés.

Bruce Lincoln, dans son article sur la problématique de la lecture des textes religieux (2006), soutient à juste titre que les textes qui se proclament religieux sont, pareillement à n'importe quel type de texte, des produits humains. La différence majeure entre les textes qui sont religieux et ceux qui ne le sont pas réside

but ultime. Selon les néo-hindous universalistes, depuis Vivekananda, elles se valent toutes en fin de compte. En réalité, aux yeux des interprètes plus traditionalistes, l'une des voies l'emporte sur les autres. Ainsi, tandis que pour Tilak et Aurobindo la voie de la *Gītā* est clairement celle du *karma-yoga*, pour Radhakrishnan la voie ultime est le *jñāna*, et pour Bhaktivedanta, c'est le *bhakti-yoga* (Gansten, 2001 : 215).

12. Hill (1928), Edgerton (1944), Zaehner (1969), Mainkar (1969), Sharma (1986, 2001), Chari (2005), par exemple.

dans le fait que les premiers prétendent avoir une origine et une autorité supra-humaines. De telles prétentions conditionnent la manière dont les fidèles les voient et reçoivent leur contenu. Cependant les spécialistes ne devraient pas reproduire l'attitude des fidèles parce que l'indépendance intellectuelle et l'esprit critique exigent que l'on examine les facteurs humains responsables des productions, reproduction, diffusion, usage et interprétation d'un texte donné. On doit poser des questions telles que : qui essaye de convaincre qui, et de quoi ? Dans quel contexte est placé cet effort ? Quelles sont les conséquences de sa réussite éventuelle ? Tout d'abord, on doit déterminer la paternité du texte et les circonstances de ses conceptions, diffusion et réception. Ensuite on doit tirer des conclusions raisonnables concernant les intérêts avancés, défendus ou négociés dans le texte.

Robert Minor suit plus ou moins ce raisonnement par rapport à la *BhG* : « Ce que l'historien séculier voit quand il analyse la *BhG* est un texte écrit pour avoir un sens, qui peut être établi par l'analyse du texte dans son contexte historique. Ensuite, il y a des interprétations du texte développées à l'intérieur tout comme à l'extérieur de la tradition par ceux qui l'ont considéré sacré ou, du moins, important du point de vue de leur système de pensée. [...] Il est possible que ces interprétations ne soient pas toujours en accord avec ce que le texte dit pour l'historien » (1990 : 43).

Cette approche soulève deux problèmes : premièrement, on ne sait pratiquement rien de certain sur le contexte historique de la *BhG*. Maintes théories ont été avancées, d'abord par les orientalistes puis par les philologues indianistes, concernant la date et les circonstances de sa composition, sa paternité (même multiple) et l'audience à laquelle elle était destinée – théories souvent en contradiction les unes avec les autres. Comme on ne dispose pas de faits archéologiques pour appuyer ces théories, on reste dans le flou. La *Gītā* a-t-elle un seul auteur ou plusieurs ? Se situe-t-elle dans une période préboudhique ou postboudhique ? Est-elle, par conséquent, une réaction à la diffusion des doctrines hétérodoxes préboudhiques ou à celle des doctrines boudhiques ? Les historiens ont débattu de ces questions pendant plus de deux siècles pour arriver à la conclusion que, faute de preuves non textuelles, les spécialistes sont contraints à spéculer. Les indianistes optent généralement pour une date de composition comprise entre 500 et 200 av. J.-C., pour des raisons purement philologiques. Ils sont peu enclins à admettre l'existence d'un « Kṛṣṇa historique ».

Le second problème tient au fait que les mêmes critères s'appliquent autant à l'interprète « séculier » qu'à l'interprète traditionnel : l'interprétation de chacun d'eux est fondée sur des convictions personnelles et est le produit d'une période historique donnée. Mohanty signale le caractère intenable de l'approche objectiviste car le fervent de la réflexion critique n'est pas moins partial, même si dans sa quête d'une universalité scientifique il prétend pouvoir se placer au-dessus de toutes les traditions. Il se trompe lui-même quand il pense qu'en matière de

connaissance, « une universalité abstraite, un manque complet de préjugés, une transcendance totale de la tradition sont à la fois possibles et désirables » (1992 : 273). « L'objectivisme historique » tente de reproduire le sens des textes historiques à l'époque de leur composition : cet objectivisme présume que pour pouvoir comprendre les textes historiques, nous devons nous placer dans la situation de l'auteur et nous transposer dans l'esprit de son temps – nous devons raisonner avec ses idées, non avec les nôtres. En bref, cette approche suppose que la compréhension se résume à la reproduction précise du sens. Cette conception a été beaucoup critiquée par l'herméneutique gadamérienne en raison de sa naïveté. L'objectivisme historique est naïf parce qu'il oublie notre propre historicité, et notamment le fait que nous sommes, nous aussi, sujets aux préjugés de notre époque. Par conséquent, toute époque comprend un texte qui lui est transmis à sa propre manière.

Approches modernes

Arthur L. Basham, éminent indianiste, remarque à propos de la *BhG* : « On devrait laisser parler les textes anciens » (1989 : 95). Pourtant, les textes anciens parlent rarement par eux-mêmes – surtout si la langue dans laquelle ils ont été écrits est désormais morte. Ils ont besoin d'interprètes pour les articuler. Mais, hélas ! Même leurs commentateurs et traducteurs séculiers, qui se proclament « objectifs », leur prêtent des voix différentes. La *BhG* a été commentée et traduite en langues occidentales bien des fois. Quand on lit les préfaces de ses différentes traductions, on a parfois l'impression que les traducteurs ont eu affaire à des textes sources complètement différents. Comparons, par exemple, les préfaces de deux indianistes-sanskritistes, séparés l'un de l'autre par plusieurs décennies. Au début du ^{xx}e siècle, Lionel Barnett, souvent cité comme référence par les traducteurs ultérieurs, estime que « Si on la juge selon les critères mêmes de la critique, la *Gītā* ne peut pas être classée parmi les grands classiques. Sa pensée est confuse, son énoncé vague et décousu. Le savoir dont elle fait étalage est superficiel et mal assorti. Son style ne peut pas susciter notre admiration » (1905 : 79). Plusieurs décennies plus tard, Barbara Stoler-Miller est beaucoup plus admirative : « La force dramatique, le langage condensé et le réseau d'idées complexes de la *Gītā* offrent un défi intimidant au traducteur. Je me suis souvent rappelé que T. S. Eliot avait comparé sa grandeur en tant que poème philosophique à celle de *La Divine Comédie*, et cela m'a beaucoup influencée quand Allen Mandelbaum, un des traducteurs de Dante, m'a proposé d'entreprendre une nouvelle traduction de la *Gītā* » (1986 : 14). Cette œuvre est-elle une mosaïque d'idées incohérentes et peu profondes, formulée dans un style maladroit, ou un chef-d'œuvre philosophique d'une valeur poétique considérable ? Mais sa profondeur philosophique et sa valeur littéraire ne sont pas les seuls aspects sur lesquels les traducteurs sont en désaccord. Sa position religieuse fondamentale a aussi suscité des controverses. Nataraja Guru, par exemple, s'est

« efforcé de démontrer que l'enseignement de la *Gītā* n'était nullement théiste ou déiste » (1961 : 2), tandis que pour Franklin Edgerton, l'œuvre est imprégnée d'un « théisme ardent et personnel » (1944 : II.47). Du point de vue de l'éthique de l'œuvre, Charles Wilkins demande au lecteur d'être indulgent s'il rencontre des « absurdités », des « coutumes barbares » ou de la « moralité perverse » dans le texte (1785 : 7). En revanche, Shripad Krishna Belvalkar estime que « la *Bhagavad-gītā* est l'un des traités les plus remarquables sur la philosophie du comportement humain » (1943 : xiii). Les points de vue ne sont pas moins opposés sur des questions plus concrètes comme le rapport entre la *Gītā* et le *Mahābhārata* : « On doit considérer la *Gītā* avant tout comme une unité, complète en elle-même, sans référence à son cadre littéraire » (1944 : II.4), affirme Franklin Edgerton, tandis que Robert C. Zaehner est de l'avis que « la *Gītā* a été conçue à l'origine comme partie intégrante de l'épopée » (1969 : 4).

Ce ne sont pas seulement les visions de la *BhG* qui varient selon les différents traducteurs, mais également les raisons et les motivations de leur entreprise. L'auteur de la première traduction en langue occidentale, l'orientaliste Charles Wilkins (1785), cherche à « donner une idée de l'esprit, des modes de pensée et des habitudes des hindous par le biais des traductions de leur littérature sacrée et philosophique » (Monier-Williams, 1875 : iii-iv). La théosophe et indophile britannique, Annie Besant, la première femme à aborder la *Gītā*, publie sa traduction (1895) en tant qu'apologie occidentale de la culture indienne. Sarvepalli Radhakrishnan, philosophe, penseur religieux et homme d'État indien, utilise ses commentaires sur les textes fondateurs de l'hindouisme – comme celui sur la *BhG* (1948) – comme « un forum pour exprimer un point de vue soi-disant néo-vedantin, qu'il identifie avec la tradition hindoue » (Minor, 1987 : 96). Le maître spirituel moderne, Bhaktivedanta, fondateur d'ISKCON¹³, publie en 1968 sa version de croyant et de prédicateur vishnouite dans le double but de réfuter les idées non dualistes des commentateurs et traducteurs précédents et d'exposer l'essence de la théologie de son école (gauḍīya vaiṣṇava). Robert C. Zaehner, professeur de religions et d'éthique orientales et penseur catholique, veut exposer le « sens réel » de la *BhG*, et publie sa traduction (1969) en réaction à « la masse des traductions populaires récentes », selon lui erronées et théologiquement partiales. Geoffrey Parrinder (1974), professeur d'études comparatives des religions et pasteur méthodiste, tout en restant fidèle au texte, vise à donner une traduction en vers libres qui soit à la fois mémorable et littérale. En 1994, William J. Johnson, traducteur post-saidien¹⁴ et post-tournant critique, est

13. ISKCON, International Society for Krishna Consciousness (Association internationale pour la conscience de Krishna), fondée en 1966 à New York par A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, est une branche moderne de la secte gauḍīya-vaiṣṇava (vishnouites du Bengale), fondée au XVI^e siècle.

14. L'ouvrage influent d'Edward Said, *Orientalism* (1978), a donné naissance à plusieurs disciplines nouvelles, comme les études postcoloniales, et introduit un changement majeur dans la pensée critique occidentale. Selon lui, les orientalistes n'ont pas seulement produit des données

déjà bien conscient de la subjectivité inhérente de l'interprète-traducteur, aussi ne prétend-t-il offrir du classique hindou qu'une version parmi plusieurs autres possibles.

Contexte du texte, contexte du traducteur

La théorie influente de l'équivalence dynamique d'Eugene Nida (1964), linguiste et traducteur de la Bible, a trouvé également beaucoup d'adeptes parmi les traducteurs et spécialistes de la *BhG* (Winand Callawaert, Kees Bolle, A. L. Herman...) Selon cette théorie, l'acte de traduire consiste à reproduire, dans la langue cible, l'équivalent le plus proche du message de la langue source, premièrement pour ce qui est du sens, secondement pour ce qui est du style. Quand le contenu traduit produit chez le lecteur ou l'auditeur cible la même réponse, ou une réponse similaire, que chez le lecteur de l'original, on peut considérer que la traduction est réussie. Cette approche voit l'acte de traduire tout d'abord comme un exercice linguistique. Pourtant, dans le cas de la *BhG*, la démarche la plus pertinente est celle qui met l'accent sur le contexte dans lequel l'acte de traduire se produit. Comme le traducteur ne peut pas s'abstraire des circonstances et de sa propre perspective, il ne peut pas être entièrement fidèle au texte qu'il traduit. Le texte source n'arrive pas chez le lecteur cible indemne mais réfracté. Parce qu'en traduction la communication est simultanément une décontextualisation et une recontextualisation, elle est un processus plus productif que reproductif. En tant que produit, la traduction communique davantage, et en même temps moins que le texte source. En fin de compte, elle est une interprétation du texte source. Puisque le traducteur « filtre », pour ainsi dire, le texte source à travers lui-même pendant le processus herméneutique de la traduction. Sa personnalité, ses convictions, ses attitudes et sa façon de voir les choses sont des facteurs essentiels qui peuvent influencer le résultat de bien des manières. Ainsi le texte source est sensible au travail du traducteur : les choix de ce dernier ont un impact direct sur sa métamorphose en texte cible. Tout traducteur qu'il soit, il n'en est pas moins un des lecteurs de l'œuvre, il ne propose qu'une des nombreuses interprétations possibles et laisse l'empreinte de ses intérêts et de ses idées préconçues sur les passages difficiles « sous forme d'omissions, d'additions, de déformations et d'accents » (Figueira 1991 : 43).

Les traductions de la *Gītā* optent le plus souvent pour une seule interprétation parmi les interprétations possibles (même s'ils signalent, dans leurs notes, qu'il

objectives et factuelles : en s'appropriant le droit d'explorer et d'interpréter les langues, l'histoire et la culture de l'Orient, ils ont aussi produit nombre de *topoi* imaginaires et contribué au développement du savoir et du pouvoir impérialistes. Ils ont écrit le passé de l'Asie en prenant l'Europe pour norme, de sorte que l'Orient « exotique » ne peut qu'en dévier. Selon ses critiques, Said, parce qu'il homogénéise et essentialise les approches orientalistes, se rend coupable de la même faute dont il accuse les orientalistes. Il n'en demeure pas moins qu'en attirant l'attention sur les excès des études orientalistes, il incite à l'autocritique et au renouvellement.

en existe d'autres). « Toute traduction est moins que l'originale, même si elle est une récréation magistrale »¹⁵ – observe à juste titre Callewaert dans sa monographie sur les traductions de la *Gītā* (1982 : 53). Par sa nature même, la traduction – parce qu'elle réduit *inévitablement* l'éventail des sens originaux – rend nécessaire de nouvelles traductions.

Exemples

En guise d'illustration des propos précédents, on peut donner une analyse comparative des traductions du vers 2.17 de la *Bhagavad-gītā*, proposées par cinq traducteurs : Charles Wilkins (1785), Annie Besant (1895), Sarvepalli Radhakrishnan, (1948), Swami Bhaktivedanta (1968) et Robert C. Zaehner (1969). Le vers sélectionné se trouve au deuxième chapitre de l'œuvre, qui, en même temps, introduit et résume les thèmes à venir. En voyant ses proches dans l'armée opposée, Arjuna devient perplexe et désespéré ; au début du deuxième chapitre, il demande à Kṛṣṇa, tel un disciple à son maître, de dissiper ses doutes. Kṛṣṇa commence son enseignement en lui expliquant la différence fondamentale entre le corps matériel temporaire et l'âme spirituelle éternelle :

2.17 :

*avināśi tu tad viddhi yena sarvam idam tatam |
vināśam avyayasyāśya na kaścit kartum arhati ||*

Ch. Wilkins : *Learn that he by whom all things were formed is incorruptible, and that no one is able to effect the destruction of this thing which is inexhaustible.*

A. Besant : *Know THAT to be indestructible by whom all this is pervaded. Nor can any work the destruction of that imperishable One.*

S. Radhakrishnan : *Know thou that that by which all this is pervaded is indestructible. Of this immutable being, no one can bring about destruction.*

S. Bhaktivedanta : *That which pervades the entire body you should know to be indestructible. No one is able to destroy that imperishable soul.*

R. C. Zahner : *Yes, indestructible [alone] is That –know this–, by which this whole universe was spun: no one can bring destruction on That which does not pass away.*

On constate que les deux expressions-clés du vers – les pronoms *tad* et *idam* – reçoivent des significations variées dans les différents champs d'interprétation. Le pronom *idam* renvoie pour Zaehner à l'univers, pour Bhaktivedanta au corps ; les versions de Besant et de Radhakrishnan restent neutres ou plutôt générales (pour ainsi dire, ils « n'osent pas » prendre position) ; quant à Wilkins, il lui donne une interprétation tout à fait personnelle : il le rapporte à la création, à la totalité des choses existantes dans la création.

En tant que disciple de l'école vedantique *acintya-bhedābheda*, qui professe l'identité et la différence simultanées du *jīva* (l'âme individuelle) et de l'*īśvara*

15. Cette opinion est souvent contestée dans les ouvrages récents de traductologie.

(Dieu), Bhaktivedanta interprète le mot *tad* comme âme (c'est-à-dire l'âme individuelle) ; par le mot *idam*, il n'entend évidemment pas l'univers, mais le microcosme individuel, le corps humain (ou, plus précisément, de tout être vivant). À cet égard, il suit Śrīdhara Svāmin – un des premiers commentateurs de la *Gītā* – qu'il considère comme une grande autorité. Ici donc Kṛṣṇa encourage et reconforte Arjuna, en lui disant qu'il n'a rien à craindre de la guerre, car lui-même – l'âme individuelle – est indestructible, même si son corps est détruit.

Les autres traducteurs prennent pour point de départ la position du vedanta non dualiste de Śaṅkara (*advaita-vedānta*), selon laquelle l'Absolu est le *Brahman* impersonnel, dénué de tout caractère personnel. *Tad* représente ainsi le principe primitif (« First Principle », comme l'appelle Zaehner) qui « tend » l'univers comme une araignée sa toile. Arjuna n'a donc aucune raison de s'inquiéter, car ce *Brahman* omniprésent (dont tous les guerriers, y compris lui-même, sont les manifestations illusoire) est indestructible. Cette conception d'un être suprême impersonnel et transcendant fonde l'attitude de traducteurs comme Radhakrishnan et Zaehner. C'est pourquoi ils traduisent *tad* comme « that » / « That ». Pourquoi encore ils rendent *yena* par *by which* alors que Wilkins, Besant et, dans son glossaire accompagnant le vers par rapport au *jīva*, Bhaktivedanta, comprennent *by whom*. Il est évident également que dans une large mesure Radhakrishnan base sa traduction sur le *Gītā-bhāṣya* de Śaṅkara ; il intègre d'ailleurs beaucoup de commentaires de Śaṅkara dans sa propre exégèse. Ainsi, dans son commentaire du vers 2.17, il fonde sa définition du Soi (*Self*) sur les mots de Śaṅkara : *Its reality is self-established, svataṣiddha*. Si Radhakrishnan oscille entre théisme, panthéisme et monisme, sa vision du monde est foncièrement non dualiste – elle nie la réalité de l'aspect personnel de Dieu, et par conséquent l'importance de la voie du *bhakti-yoga* pour l'obtention du *mokṣa*. L'atteste son commentaire fameux du vers 9.34 : *It is not the personal Kṛṣṇa to whom we have to give ourselves up utterly but the Unborn, Beginningless, Eternal who speaks through Kṛṣṇa ... Knowledge, love and power get fused in a supreme unification*. En revanche, Zaehner n'est pas un non dualiste engagé ; simplement, il associe souvent des conceptions non dualistes et bouddhiques à la pensée hindoue (*Here the "weaver" is "That", the neutre Brahman, "by which this whole universe was spun"*). En même temps, en tant que penseur chrétien, il ne rejette pas la vision nettement théiste de la *Bhagavad-gītā* (*As will become apparent in the sequel Krishna absorbs and transcends all that had previously been ascribed to Brahman and to Puruṣa, the [highest] "Person"*). Cependant, il est vrai qu'il « devance » même Radhakrishnan dans l'interprétation moniste de certains vers.

Le premier traducteur de la *BhG*, Wilkins, a produit sa version à une période où les notions et les termes techniques des systèmes philosophico-religieux hindous n'étaient pas encore connus dans le monde occidental. Pour cette raison, il interprète nombre de vers de la *BhG* d'une façon très libre et poétique, quelquefois en s'appuyant sur les notions de sa propre culture chrétienne, d'autres

fois sur les explications de son précepteur indien (*paṇḍita*). La solution de Besant est également intéressante : comme si elle ne pouvait pas décider comment interpréter les pronoms *tad* et *yena* – un Dieu personnel ou impersonnel : *Know THAT to be indestructible by whom...* Pendant son séjour en Inde, et en tant que théosophe, elle était considérablement influencée par la vision du monde non dualiste (l'impersonnel « THAT », tout en majuscule, correspond sans doute au *Brahman*), mais sa traduction semble suggérer que l'image personnelle de Dieu, issue de son éducation chrétienne, restait encore vive en elle (*by whom*).

Dans le contexte du vers, parmi les significations du verbe *tan* (ici dans sa forme participe passé) ce sont, d'une part, celles de « se déployer, se répandre, pénétrer, imprégner » et, d'autre part, de « tendre, tisser » qui peuvent entrer en jeu. Le choix des traducteurs dépend du contenu philosophique qu'ils y présument – ou, comme c'est le cas de Zaehner, des images qu'ils associent à ce contenu. Besant et Radhakrishnan associent le verbe imprégner (*pervade*) à un objet que ni l'un ni l'autre ne nomme concrètement (*all this*), mais à partir de l'ensemble de leurs déclarations ou allusions idéologiques dans leurs traductions, on peut affirmer que par *idam* ils entendent tous les deux l'univers. Bhaktivedanta attribue lui aussi la signification d'« imprégner » du verbe *tan* à l'âme individuelle qui imprègne le corps avec vie et conscience. Dans la traduction libre de Wilkins, qui semble dire plus que le vers lui-même, le verbe *tan* devient « former, produire, engendrer » (créer), de plus le sujet de l'action n'est plus le *jīva* ni le *Brahman* mais – au moins c'est ce que les mots employés suggèrent – un Dieu personnel (« *he* » *by* « *whom* » *all things were formed*). Dans la traduction de Zaehner, l'aspect de création apparaît aussi, même si moins nettement que chez Wilkins. Ce dernier traduit *tatam* par l'adjectif *spun* (tissé) et son commentaire sur ce vers met en lumière qu'il avait en tête la métaphore de l'araignée des *upaniṣad*.

En dépit des différences de nature philosophique (donc en dépit du fait qu'ils traduisent *idam* par « corps », « univers » ou bien par « toutes choses », et interprètent *tad* comme une expression qui correspond à l'âme individuelle ou à un Absolu impersonnel ou à un Dieu personnel), les mots de réconfort que Kṛṣṇa adresse à Arjuna portent dans toutes les traductions le message de l'indestructibilité.

Pour conclure

À la lumière des questions évoquées jusqu'ici, nous pourrions résumer la problématique ainsi : en réalité, *la BhG* comme telle n'existe pas, car depuis Śaṅkara, au moins, il y avait déjà en Inde plusieurs *Gītā*. On ne peut pas savoir avec certitude quel était le contexte original de l'œuvre et quelle était l'intention de son auteur – ou du moins la méthode historique n'a pu donner de réponses univoques à ces questions. Une chose seule est certaine : que l'auteur l'ait voulu ou non, le texte permet plusieurs interprétations. Il semble donc difficile de suivre

Callewaert lorsqu'il estime que « le traducteur ne peut reformuler l'inspiration initiale qu'après avoir intériorisé le message, autorisant ainsi le nouveau disciple (c'est-à-dire le lecteur) à retrouver dans sa nouvelle situation l'expérience et l'idée originelles » (1982 : vii-viii). En réalité, c'est là une utopie, parce qu'on ne connaît pas le message originel et l'inspiration initiale. Le traducteur ne peut donc que conjecturer et choisir parmi toutes les solutions possibles celle qui lui convient le mieux. Il n'existe que des approches de la *Gītā*, qu'elles soient traditionnelles ou séculières. Ou, pour reprendre la formule de Sharpe, « il y a, pour ainsi dire, presque autant de *Gītā* qu'il y a de lecteurs qui la lisent ».

Comme l'ont aussi souligné plusieurs spécialistes des traductions et des interprétations de la *Gītā*, l'approche dite séculière ne veut pas dire, contrairement à ce que l'on pourrait croire, approche objective : le savant, aussi, aborde le texte plein de préconceptions, et quand il entreprend sa traduction-interprétation, il a déjà élaboré la conception qu'il exprimera dans la traduction-interprétation achevée¹⁶.

Il n'y a pas d'interprétations – pas même celles qui prétendent être fidèles au texte – qui soient entièrement sans préjugés. La différence entre les traducteurs traditionnels/religieux et les traducteurs modernes/séculiers ne réside donc pas dans le fait qu'ils sont objectifs ou subjectifs, car tous sont subjectifs. Ni dans le fait qu'ils s'intéressent ou non à ce que le texte veut réellement dire, car tous s'y intéressent. Elle consiste plutôt en ce que, pour le croyant, le texte ne se présente pas de manière éminente comme un défi linguistique ou philosophique, mais avant tout comme un code de conduite dont les mots doivent être mis en pratique. D'ailleurs, ces catégories – traducteurs traditionnels/religieux opposés aux traducteurs modernes/séculiers –, utilisées de préférence par les indianistes modernes ne sont plus si nettes : souvent les deux se confondent, comme dans le cas de Sarvepalli Radhakrishnan, professeur de religions et d'éthique orientales, et néo-vedantin convaincu, ou dans celui de Shripad Krishna Belvalkar, éditeur en chef de l'édition critique du *Mahābhārata* (et donc de la *BhG*) et fidèle du *Brahman* impersonnel, ou encore dans celui de Geoffrey Parrinder, pour n'en mentionner que quelques-uns.

Selon Hans Robert Jauss (1982), il est pratiquement impossible d'arriver à une évaluation critique définitive d'un texte, étant donné la multiplicité de lectures possibles dont chacune est plus ou moins déterminée par l'horizon d'attente du lecteur. L'objectivité du travail scientifique moderne se voit remise en question puisque les textes ont plus d'un sens, et que la plupart des différences de sens sont imputables aux différences de position herméneutique du lecteur. À cet

16. On ne saurait mieux le dire que Sharma : « Ces présuppositions *ne sont pas* symptomatiques des seules interprétations traditionnelles de la *BhG*. [...] Car quand un spécialiste moderne présente une interprétation philosophique de la *BhG*, l'exercice s'effectue généralement avec les mêmes présuppositions sous-jacentes : 1- qu'il n'y a qu'une seule interprétation philosophique correcte de la *BhG* et 2- que le spécialiste en question vient de nous l'exposer » (2001 : 123).

égard, le commentateur le plus scientifique, le plus objectif et le plus critique n'est qu'un lecteur comme les autres, faisant partie intégrante du processus de réception. De ce point de vue, la supposition répandue selon laquelle seules les interprétations savantes des spécialistes sont « valides » et « correctes » n'est plus soutenable. Si l'on veut « laisser les textes parler », on doit aussi écouter d'autres voix, notamment celles des lectures médiévales influentes ainsi que celles des lectures contemporaines. En même temps, il ne faut pas laisser les critères académiques et historiques dominer ou censurer le champ d'interprétation (Sawyer, 2001).

La *Bhagavad-gītā* n'est donc analysable que dans ses différentes versions ou appropriations ; il est vain d'y chercher des vérités philologiques définitives. La question n'est pas de savoir ce que l'œuvre signifiait à l'origine, dans un sens absolu, mais ce qu'elle veut dire à chacun de ses interprètes, dans un sens relatif. Comme le disait Henri Meschonnic à propos de sa propre traduction de la Bible¹⁷ : « Ici comme ailleurs, je ne fais que manifester un point de vue, sans prétendre qu'il s'agit de "la" vérité du texte. En cela je suis saussurien : sur le langage, disait Saussure, nous n'avons que des *points de vue*. Mais chacun comporte sa logique et sa cohérence interne. »

Orsolya NÉMETH

École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

pvdd108@hotmail.com

Bibliographie

Traductions et commentaires de la *Bhagavad-gītā*

AUROBINDO Shrî, [1942] 1970, *La Bhagavad-gîtâ*, Paris, Albin Michel.

BALLANFAT Marc, 2007, *La Bhagavadgîtâ*, Paris, Flammarion.

BELVALKAR Shripad Krishna, 1943, *The Bhagavadgîtâ*, Poona, Bilvakuñja.

BESANT Annie, [1895] 1904, *The Bhagavad-gita or The Lord's Song*, London and Benares, Theosophical Publishing Society.

BHAKTIVEDANTA Swami Prabhupâda A. C., [1968] 1989, *Bhagavad-gîtâ As It Is*, Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust.

BOLLE Kees W., 1979, *The Bhagavadgîtâ. A New Translation*, Los Angeles, University of California Press.

DESAI Mahadev, 1946, *The Gospel of Selfless Action or The Gita According to Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House.

EDGERTON Franklin, [1944] 1994, *The Bhagavad Gîtâ*, Delhi, Motilal Banarsidass.

HERMAN A. L., 1973, *The Bhagavad Gita. A Translation and Critical Commentary*, Springfield, Charles C. Thomas.

17. Entretien, *Magazine littéraire*, décembre 2005, p. 49.

- JOHNSON William J., 1994, *The Bhagavad Gita*, Oxford, Oxford University Press.
- NATARAJA Guru, 1961, *The Bhagavad Gita. A Sublime Hymn of Dialectics Composed by the Antique Sage-Bard Vyāsa*, Bombay, Asia Publishing House.
- RADHAKRISHNAN Sarvepalli, [1948] 1970, *The Bhagavadgītā*. Bombay, Blackie and Son.
- SASTRY Alladi Mahadeva, [1897] 2001, *The Bhagavad Gita. With the Commentary of Adi Sri Sankaracharya*, Madras, Samata Books.
- SCHWEIG Graham M., 2007, *Bhagavad-gītā. The Beloved Lord's Secret Love Song*, New York, Harper One.
- TILAK Bal Gangadhar, 1935, *Śrīmad Bhagavadgītā Rahasya, or Karma-yoga-śāstra*, Poona, Tilak Brothers.
- VIDYALANKARA Īsvaradatta, 1930, *Rāmānuja's Commentary on the Bhagavad-gītā*, Thèse de doctorat, Muzzafarpur.
- WILKINS Charles, 1785, *The Bhagvat-geetā, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*, London, C. Nourse.
- ZAEHNER Robert C., 1969, *The Bhagavad-gītā. With a Commentary Based on the Original Sources*, London, Oxford University Press.

Études

- AVALOS Hector, 2001, « Violence in the Bible and the *Bhagavad-gītā* », *Journal of Vaishnava Studies*, 9-2, pp. 67-83.
- BASHAM Arthur Llewellyn, 1989, *The Origins and Development of Classical Hinduism*, Boston, Beacon Press.
- BELVALKAR Shripad Krishna, 1937, « Miscarriage of attempted stratification of the *Bhagavadgītā*. Being a detailed examination of R. Otto's latest theory », *Journal of the University of Bombay*, V/VI, pp. 63-133.
- CALLEWAERT Winand M., HEMRAJ Shilanand, 1982, *Bhagavadgītānūvāda. A Study in Transcultural Translation*, Ranchi, Satya Bharati Publications.
- CHARI S. M. Srinivasa, 2005, *The Philosophy of the Bhagavadgītā. A Study based on the Evaluation of the Commentaries of Śaṅkara, Rāmānuja and Madhva*, New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- CHARPENTIER Jarl, 1930, « Some Remarks on the *Bhagavadgītā* », *The Indian Antiquary*, LIX, pp. 46-50.
- DANINO Michel, 2001, « Sri Aurobindo and the *Gīta* », *Journal of Vaishnava Studies*, 9-2, pp. 51-66.
- DESHPANDE Madhav M., 1991, « The epic context of the *Bhagavad-gītā* », in Sharma A., (éd.), *Essays on the Mahābhārata*, Leiden, E.J. Brill, pp. 334-348.
- FIGUEIRA Dorothy Matilda, 1991, *Translating the Orient. The Reception of Śākuntala in Nineteenth-Century Europe*, Albany, State University of New York Press.
- GANSTEN Martin, 2001, « The *Bhagavad-gītā* Path of Yoga », *Journal of Vaishnava Studies*, 9-2, pp. 215-225.
- JAUSS Hans Robert, 1982, *Towards an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota.
- LINCOLN Bruce, 2006, « How to read a religious text: Reflections on some passages of the *Chāndogya Upaniṣad* », *History of Religions*, 46-2, pp. 127-139.
- MAINKAR T. G., 1969, *A Comparative Study of the Commentaries on the Bhagavadgītā*, Delhi, Motilal Banarsidass.

- MILTON Eder, 1995, « Cultural literacy and Indian civilizational studies. The *Bhagavad-gītā* in the classroom », *Journal of Vaiṣṇava Studies*, 3-2, pp. 143-159.
- MINOR Robert N., 1987, *Radhakrishnan. A Religious Biography*, Albany, State University of New York Press.
- MONIER-WILLIAMS Monier, 1875, *Indian Wisdom*, London, W.H. Allen.
- NAYAR Nancy Ann, 1995, « The *Bhagavad-gītā* and Śrīvaiṣṇavism: Multilevel Contextualization of an Ancient Hindu Text », *Journal of Vaishnava Studies*, 3-2, pp. 115-141.
- NIDA Eugene A., 1964, *Toward a Science of Translating*, Leiden, E.J. Brill.
- RAO Ramesh N., 2001, « Pursuing the *Gītā*: From Gandhi to Doniger », *Journal of Vaishnava Studies*, 9-2, pp. 33-42.
- SARKAR Mahendra Nath, [1937] 1962, « The *Bhagavad-gītā*: Its early commentaries », in Aiyar Ramaswami, (éd.), *The Cultural Heritage of India*, pp. 195-203.
- SAWYER John F. A., 2001, « The Role of reception theory, reader-response criticism and/or impact history in the study of the Bible: definition and evaluation », <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.doc>.
- SELVANAYAGAM Israel, 1992, « Asoka and Arjuna as counterfigures standing on the field of Dharma: A historical and hermeneutical perspective », *History of Religions*, 32-1, pp. 59-75.
- SHARMA Arvind, 1986, *The Hindu Gītā*, La Salle, Open Court.
- , 2001, « *Bhagavad-gītā*: Its philosophy and interpretation », *Journal of Vaishnava Studies*, 9-2, pp. 117-142.
- SHARPE Eric J., 1985, *The Universal Gītā. Western Images of the Bhagavad Gītā*, La Salle, Open Court.
- VAN BUITENEN Johannes A. B., 1968, *Rāmānuja on the Bhagavadgītā*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- , 1988, *Studies in Indian Literature and Philosophy. Collected Articles*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- WALL William, 2001, « William Blake and the *Bhagavad-gītā* », *Journal of Vaishnava Studies*, 9-2, pp. 97-116.

Résumé

Œuvre majeure et synthétique de la tradition brahmane, la Bhagavad-gītā a fait l'objet d'innombrables traductions et commentaires. En Occident, depuis la première traduction anglaise, en 1785, par Charles Wilkins, on dénombre plus de deux cent soixante-dix versions anglaises et une quinzaine de françaises. Le langage du texte permet plusieurs interprétations, même du sanskrit en sanskrit, dans le fil d'une longue tradition exégétique qui remonte au VIII^e siècle. Lieu d'appropriation de nombreuses écoles spirituelles, la Gītā défie toute traduction occidentale. Les réductions de sens qu'opère chaque tentative de traduction en suscitent régulièrement de nouvelles. La postérité du texte provient de cette insatisfaction. L'interprète ou le traducteur laïque qui veut faire œuvre d'objectivité n'échappe pas davantage que le croyant à la subjectivité de son point de vue.

Mots-clés : Traduction, Bhagavad-gītā, herméneutique, exégèse critique.

Abstract

The Bhagavad-gita, a major scripture of the Brahmanical tradition and a synthesis of different philosophies, has been commented and translated many times. Its first translation into a western language, notably English, was made by Charles Wilkins in 1785. Since then more than 270 English versions and some fifteen French ones have been published. The language of the text allows several interpretations even from Sanskrit to Sanskrit, testified by a long exegetical tradition dating back at least to the 8th century. The Gita has been claimed by several schools of philosophy as their foundational text and presents a constant challenge to western translators. Since each attempt at translation inevitably reduces the hermeneutical possibilities of the original ever new translations are published regularly. In fact, the text survives due to this constant sense of dissatisfaction. Although secular interpreters and translators admittedly aim at objectivity they are prey to the inherent subjectivity of their viewpoint just like believers.

Key words: Translation, Bhagavad-gita, hermeneutics, critical exegesis.

Resumen

Obra mayor y sintética de la tradición brahmánica, el Bhagavad-gîtâ fue objeto de innumerables traducciones y comentarios. En Occidente, desde la primera traducción inglesa, en 1785, por Charles Wilkins, se conocen más de doscientas setenta versiones inglesas y una quincena de versiones francesas. El lenguaje del texto permite muchas interpretaciones, aún del sânskrito al sânskrito, en la línea de una larga tradición exegética que se remonta al siglo VIII. Objeto de apropiación de numerosas escuelas espirituales, la Gîtâ desafía toda traducción occidental. Las reducciones de sentido que opera cada intento de traducción suscitan regularmente noticias. La posteridad del texto proviene de esta insatisfacción. El intérprete o el traductor laico que quiere hacer gala de objetividad no escapa más que el creyente a la subjetividad de su punto de vista. (trad. Véronica Giménez Béliveau)

Palabras clave: Traducción, Bhagavad-gîtâ, hermenéutica, exégesis crítica.