

REGARDS PSYCHANALYTIQUES SUR LA NON-VIOLENCE DE GANDHI

Manuel Cervera-Marzal

P.U.F. | *Revue française de psychanalyse*

2011/3 - Vol. 75
pages 855 à 868

ISSN 0035-2942

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2011-3-page-855.htm>

Pour citer cet article :

Cervera-Marzal Manuel , « Regards psychanalytiques sur la non-violence de Gandhi » ,
Revue française de psychanalyse, 2011/3 Vol. 75, p. 855-868. DOI : 10.3917/rfp.753.0855

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Hors thème

Regards psychanalytiques sur la non-violence de Gandhi

Manuel CERVERA-MARZAL

INTRODUCTION

« La non-violence est la plus grande force que l'humanité ait à sa disposition », affirmait celui que l'on considère désormais comme son fondateur et son représentant majeur, Mohandas Karamchand Gandhi. Il ajoutait qu'elle « est plus puissante que l'arme la plus destructrice inventée par l'homme »¹. La non-violence doit être comprise, dans son premier sens, comme un ensemble de principes éthiques, une conception religieuse du monde et une pensée politique. Gandhi la nomme alors *ahimsa*. De cette philosophie de vie découle, deuxième sens de la non-violence, une méthode d'action politique, le *satyagraha*, qui s'entend comme l'application pratique de la philosophie non violente. Il convient de saluer l'effort, bien que tardif, entrepris par les universitaires européens depuis une vingtaine d'années, visant à élucider le contenu de la non-violence gandhienne et à en décrire les modalités d'application politique. Il faut cependant préciser qu'une question fondamentale demeure trop peu abordée : celle des raisons ayant poussé Gandhi au choix de la non-violence. Dans un monde et à une époque où les moyens violents étaient (et sont toujours) couramment admis, pour peu qu'ils servent une cause juste, il n'est pas anodin d'entendre Gandhi clamer sans cesse que « la fin vaut ce que valent les moyens »² et que des moyens violents pervertissent inmanquablement la fin poursuivie.

1. Gandhi (1990), *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, p. 153.

2. *Ibid.*, p. 147.

Les travaux de sciences humaines pêchent par l'insuffisante attention portée aux motivations ayant mené Gandhi à l'innovation que constitue le choix de l'action directe non violente. Envisageons tout d'abord les travaux historiques. Claude Markovits, auteur de la plus complète biographie française de Gandhi, juge sévèrement les résultats politiques atteints par l'action non violente. D'après lui, « aucun changement politique majeur n'a été accompli sur [cette] seule base »¹. « L'objectif de Gandhi », convertir l'adversaire par l'amour qu'on lui manifeste et le désarmer par la non-violence, « n'a jamais été véritablement atteint »². Et, si l'Inde a acquis son indépendance, ce n'est en aucun cas grâce à la résistance civile non violente des Indiens. La décolonisation est plutôt due à l'assemblage de beaucoup d'autres facteurs. Ce bilan négatif de l'action gandhienne conduit à rendre incompréhensible le choix de Gandhi pour la non-violence. Si l'inefficacité politique de la non-violence est tellement flagrante, on comprend mal pourquoi Gandhi et 300 millions d'Indiens se seraient, durant trente années, évertués à l'employer. En nous tournant vers la sociologie politique de Max Weber, nous n'obtenons pas de meilleure explication. Selon le sociologue allemand, l'homme qui agit politiquement d'après les préceptes du Sermon sur la montagne est « responsable de la propagation du mal »³. Tendre l'autre joue consacre une « éthique de l'indignité »⁴. Prenant l'exact opposé de Weber, Gandhi fait de ce passage de l'Évangile selon Mathieu le centre de la foi chrétienne et plaide pour son application à la lutte politique. Pour Weber, le choix de la non-violence est donc une erreur politique, qu'il s'agit moins d'expliquer que de dénoncer.

L'option pour la non-violence demeure ainsi inexplicée. Mais pas nécessairement inexplicable. Et, à la lumière de l'éclairage psychanalytique, nous souhaiterions maintenant aborder cette question. Reprenant les mots de Freud, travaillant alors sur l'origine de la religion juive, nous pouvons affirmer que « c'est dans un domaine en apparence très éloigné de notre problème que nous découvrirons »⁵ sa solution. Dans le cadre interdisciplinaire d'un rapprochement entre la science psychanalytique et la chose politique, nous souhaiterions ici

1. C. Markovits (2000), *Gandhi*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 252.

2. *Ibid.*, p. 248.

3. M. Weber (2003), *Le Savant et le Politique*, Paris, La Découverte, p. 190. Weber ne le dit pas directement, car cette sentence est prononcée du point de vue de « l'homme politique ». Or, Weber considère que l'éthique légitime est celle de l'homme politique. Le sociologue allemand disqualifie donc la non-violence de manière indirecte.

4. *Ibid.*, p. 190.

5. S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1967, p. 98.

interroger notre objet du point de vue de l'hypothèse de l'inconscient. Face à l'insuffisance des explications historico-sociologiques du choix gandhien de la non-violence, nous tenterons d'introduire la causalité inconsciente. Gandhi aurait été motivé au *satyagraha* par des raisons invisibles en apparence, et donc imperceptibles aux yeux des sciences sociales de référence.

Notre hypothèse de recherche s'exprime simplement : Gandhi prônait la non-violence pour se défendre de l'agressivité des fils. En nous référant au mythe freudien du meurtre du père, nous démontrerons que l'on peut assimiler Gandhi au père, et la nation indienne à ses fils et à la horde primitive. Le choix de la non-violence avait ainsi une fonction utilitaire et stratégique : Gandhi prônait la non-violence pour prévenir les velléités meurtrières de ses fils et éviter qu'ils l'assassinent. Précisons tout de suite, avec Freud, que cette hypothèse « peut paraître fantaisiste », mais qu'elle « présente l'avantage de réaliser, entre des séries de phénomènes isolées et séparées, une unité jusqu'alors insoupçonnée »¹. Sa validité dépendra alors de la capacité que nous aurons à mettre en résonance la biographie de Gandhi² avec le mythe structural du meurtre du père. En conclusion de cette explication d'une éthique politique *par* la science psychanalytique, nous renverserons la perspective pour entrer dans un *débat* théorique où la philosophie non violente se confronte au postulat freudien de la « nature sociale de la conscience morale ».

CHOISIR LA NON-VIOLENCE POUR ÉCHAPPER AU MEURTRE DU PÈRE

Pour accréditer l'idée que la non-violence gandhienne trouve sa structure explicative dans l'hypothèse freudienne du meurtre du père, nous procéderons par étapes. Il s'agit d'abord de montrer que Gandhi correspond effectivement à la figure du père. Nous verrons ensuite comment le déploiement de la non-violence lui permet d'échapper provisoirement à l'agressivité meurtrière de ses fils. Son assassinat par Nathuram Godse et son culte *posthume*, qui rappelle le totémisme, viennent confirmer la validité de notre hypothèse.

1. S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque », 1965, p. 198-199.

2. Entendue au sens large, puisque nous nous attarderons autant sur sa vie *posthume* que sur sa vie sexuelle.

Bapu, le père de l'Inde

À l'origine, nous enseigne Freud reprenant Darwin, il y a « un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils grandissent »¹. Chaque terme a ici une importance primordiale. Ils nous permettent de définir le père de la société primitive à partir de quatre qualifications. L'unicité : il y a « un père ». La jalousie : le père est « jaloux ». Le monopole des femmes : le père les garde toutes pour lui. L'autoritarisme : le père chasse les fils qui, grandissant, risqueraient de lui faire de l'ombre. On retrouve ces quatre traits, sous des formes similaires, dans la personnalité de Gandhi.

Gandhi fut bien plus que le père de sa famille biologique. Marié à treize ans, il eut quatre enfants de sa femme Kastourbaï. Malgré ses déplacements fréquents – dus à son engagement politique –, il a toujours refusé de les envoyer dans une école publique. Il préférait prendre sur son temps de sommeil pour instruire lui-même ses fils, tant sur le plan intellectuel qu'au niveau de la formation morale. Dans la ferme Tolstoï, qu'il avait fondée en Afrique du Sud, Gandhi exerçait son rôle de père non seulement sur sa progéniture, mais aussi sur l'ensemble des enfants de la communauté : « Je décidai de mener, au milieu de tous ces enfants, vingt-quatre heures par jour, la vie de père. »² Et, plus encore, sur tous les adultes membres de la communauté : « La Ferme Tolstoï était une famille, dans laquelle j'occupais la place de père. »³ Avec ses employés, il substitue aussi une relation paternelle à la relation salariale : « À Johannesburg, j'employais jusqu'à quatre clercs indiens à la fois, qui étaient peut-être plus pour moi des fils que des clercs. »⁴ C'est pourquoi Gandhi les faisait vivre dans sa maisonnée, leur portait conseil sur les sujets les plus intimes et les réprimandait s'ils se mettaient à boire de l'alcool ou à fréquenter les maisons de tolérance. Enfin, à partir de 1918 et des premières luttes victorieuses de Gandhi sur le territoire national, tous les Indiens, du plus anonyme des paysans aux grands hommes politiques comme Nehru, s'adresseront à Gandhi au nom de « Bapu », qui signifie « Père » en indien. Ce surnom fait justice au statut de premier dirigeant politique et d'autorité morale suprême du pays que Gandhi conservera jusqu'à sa mort.

Le père, ajoute Freud, est jaloux. Or, Gandhi confesse avoir été un « mari jaloux »⁵ : « Je n'avais pas la moindre raison de suspecter la fidélité de ma

1. *Ibid.*, p. 199.

2. Gandhi (2008), *Autobiographie ou mes Expériences de vérité*, Paris, PUF, p. 425.

3. *Ibid.*, p. 424.

4. *Ibid.*, p. 357.

5. *Ibid.*, p. 20.

femme, mais la jalousie ne s'arrête pas aux raisons. »¹ Plus tard, vers 1920, Gandhi s'éprend d'un amour passionné pour une missionnaire danoise, Esther Faering. Dans leur correspondance, qui dura vingt-trois ans, il lui dévoile sa flamme. Mais lorsqu'il apprit la nouvelle de son mariage avec le docteur Menon, un ami commun, Gandhi en tomba gravement malade. Cette jalousie mortifère fait signe vers la volonté du père de « garder pour lui toutes les femelles ». Ainsi, contrairement à l'image d'ascète largement répandue, on sait, grâce à *My Days with Gandhi*, écrit par son ami sociologue Nirmal Kumar Bose, que Gandhi avait pour habitude de faire dormir des jeunes filles dans son lit, « en leur demandant de se dévêtir complètement et de venir se coller contre son corps nu afin de le réchauffer »². Il choisissait chaque soir l'une d'entre elles et exigeait qu'elle le lave et le masse. Après l'avoir nié publiquement, Gandhi fut forcé d'avouer ce qui était connu de tous ses proches.

Enfin, Freud explique que le père est autoritaire. Les exemples de l'autoritarisme de Gandhi ne manquent pas. Sa femme fut la première à en pâtir, à qui il imposait des choix de vie particulièrement éprouvants, sans jamais la consulter, et souvent à l'encontre de l'avis qu'elle avait malgré tout exprimé. Sa gestion des organes de presse du mouvement d'indépendance témoigne de la même aspiration à dominer : « Il n'y a, pour ainsi dire, pas eu un numéro d'*Indian Opinion* qui ne contînt un article de moi. Je ne me souviens pas d'un mot, dans tous ces articles, qui n'ait été avancé sans que je l'eusse pensé et débattu. » Dans l'action politique, Gandhi a toujours refusé de s'intégrer aux organes déjà existants. Il a systématiquement créé de nouveaux journaux, associations et commissions, dont il prenait la direction avant – débordé par la charge de travail due aux nouveaux organes qu'il créait encore – de la confier à un de ses proches.

Gandhi correspond ainsi point par point à la définition du père donnée par Freud. Si l'on s'en réfère au mythe, le voilà en danger de mort. Les fils, en réaction à l'oppression paternelle et à la privation sexuelle qu'ils pâtissent chaque jour, ourdissent secrètement son assassinat. « Un jour, raconte Freud, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle ».³ Gandhi a beau affirmer que pour vivre libre, il faut être prêt à mourir à chaque instant⁴, c'est là un idéal ; et le Mahatma reste un

1. *Ibid.*, p. 20.

2. R. Deliège (2008), *Gandhi, sa vie, sa pensée*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 190.

3. S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque », 1965, p. 199.

4. « À ceux qui savent mourir, je vois comment m'y prendre pour enseigner la voie de l'*ahimsa*. La même entreprise me paraît impossible auprès de ceux qui ont peur de la mort », in *Tous les hommes sont frères*, p. 179.

homme qui, comme tout homme, a peur de la mort. C'est pourquoi, alors que Freud nous apprend que puisque le père est injuste, ses fils vont le tuer, Gandhi affirme au contraire, pour protéger sa propre vie, que « si un père commet une injustice, il est du devoir de ses enfants de quitter le toit paternel »¹. Ce dénouement – l'exil des fils – lui est personnellement préférable à celui prédit par Freud – le meurtre du père. Mais son souhait risquant d'être vain face à la prophétie freudienne, Gandhi est sommé d'élaborer une stratégie de défense. Il choisit alors la non-violence comme parade à l'agressivité des fils. Ce choix se comprend facilement : les fils prévoient de tuer leur père pour mettre fin à la violence qu'il leur impose : « L'aïeul violent était [...] le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. »² Pour éviter d'être tué, le père n'a donc qu'une issue : ne plus paraître, aux yeux de ses fils, comme un être violent et autoritaire, une bête sanguinaire et haïe. Gandhi tente alors de « paraître », voire d'« être » non violent. En analysant son discours, mais aussi certains de ses actes, montrons maintenant la stratégie inconsciente déployée par Gandhi pour éviter le meurtre du père : la non-violence.

La non-violence, stratégie d'évitement du meurtre du père

« Je ne suis pas le père »

Avant même de prôner la non-violence, Gandhi s'emploie à prouver qu'il n'est pas le père. S'il parvient à en convaincre la horde, il évitera ainsi tout risque d'être visé par l'agressivité des frères. Le père, traditionnellement, se distingue de la masse par le fait de ses capacités supérieures. Plus fort, plus beau, plus intelligent, il est facilement reconnaissable. Aussi, Gandhi refuse toute forme de vénération : « L'adoration que la foule irréfléchie a pour moi me rend littéralement malade » et, ajoute-t-il, « j'ai horreur d'être considéré comme une célébrité »³. Il précise aussi n'avoir « aucune attirance pour le prestige ». Car de même que la richesse engendre la convoitise, le prestige et les honneurs font de celui qui en jouit la cible de la jalousie agressive d'autrui. Plus beau, Gandhi refuse aussi de l'être. Aux costumes clinquants des gentlemen anglais, aux apparats chatoyants de sa caste d'origine (des marchands) et aux trois pièces des hommes politiques indiens, il préfère la simplicité du khadi, tissu traditionnel d'une pièce qu'il coud par ses propres soins. Par ailleurs, et là réside l'aspect primordial, Gandhi réfute systématiquement l'idée selon

1. Gandhi (1990), *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, p. 249.

2. S. Freud, *ibid.*, p. 199.

3. Gandhi, *THF*, p. 81.

laquelle il serait doté d'une compétence extraordinaire et d'une supériorité morale aux autres Indiens : « tout homme ou toute femme peut arriver aux mêmes résultats que moi »¹, même les petits enfants. Cette idée est en parfaite concordance avec le *satyagraha*, qui est une action politique à laquelle tous les Indiens sont capables de participer : « La non-violence est un instrument à la portée de tous. »² Gandhi est ainsi l'égal de tout autre. Et, comme il le répétait souvent, le surnom de *Mahatma* (grande âme, en indien) ne lui plaisait guère. Il n'était, disait-il, qu'une âme parmi des millions d'autres.

« *Je ne suis pas violent* »

Par ailleurs, quand bien même Gandhi serait reconnu comme étant le père, il ne faudrait pas le tuer car, explique-t-il, il est un père n'exerçant ni violence envers ses fils, ni monopole sur la gent féminine. On se rappelle que, chez Freud, ces deux caractéristiques sont les causes du ressentiment des fils envers leur père.

Dans un premier temps, Gandhi s'emploie à démontrer son caractère non violent. Dans ses interventions publiques et ses articles de journaux, il ne cesse de clamer son amour pour la non-violence, qu'il identifie à Dieu et à la vérité. Mais, pourraient lui contester ses fils, du dire au faire il y a un monde. Nombreux sont ceux qui, tout en proclamant leur fervente adhésion à une doctrine, ne se sont pas privés, dans leur vie quotidienne, de se comporter à l'encontre de ses préceptes. Gandhi est ainsi contraint de faire preuve, par les actes cette fois, de sa non-violence. Nous pourrions évoquer de nombreuses occasions où il s'y est magistralement employé. Aussi suffit-il de rappeler un épisode survenu en 1913 à la ferme Tolstoï. Gandhi apprit qu'un des jeunes adolescents dont il avait pris en charge l'éducation avait succombé à une défaillance morale. La réaction « normale » de la part d'un professeur aurait été de punir son élève. Mais Gandhi, conformément aux principes de l'*ahimsa*, prit sur lui la sentence et se condamna personnellement à un jeûne de sept jours. Il avait « le sentiment que le tuteur ou le maître portait la responsabilité, au moins dans une certaine mesure, de la défaillance de son pupille ou de son élève »³. Il est au fondement de la non-violence de ne jamais chercher à contraindre autrui contre sa volonté, mais de tenter de le convertir, en s'imposant à soi-même une attitude exemplaire en toute chose⁴.

Dans un deuxième temps, il s'applique à démentir l'idée de Freud selon laquelle le père dispose du « privilège sexuel »⁵. Gandhi sait, de par une expé-

1. *Ibid.*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 163.

3. Gandhi, *Autobiographie*, p. 435-436.

4. Gandhi (2006), *Révolution non violente*, Paris, Buchet/Chastel, p. 230.

5. S. Freud, *Totem et tabou*, p. 200.

rience de jeunesse qui l'a profondément marqué, que la sexualité est fatale pour le père¹. Dans sa seizième année, son père était alité et gravement malade. Toutes les nuits, pendant des heures, il le veillait avec amour. Mais un soir, pris soudainement d'un désir charnel pour sa femme, Gandhi laissa son père seul quelques instants. « Au moment où son père rendait son dernier souffle, il était en train de faire l'amour avec sa jeune femme. »² « Cette honte »³, il n'a jamais pu l'effacer ni l'oublier. Depuis ce jour, la pensée et l'action de Gandhi furent inévitablement marquées par le lien inhérent entre sexualité et mort du père. Quelques années plus tard, Gandhi formula son vœu de *brahmacharya*, consistant à renoncer à toute sexualité pour atteindre la sainteté. C'était, affirme-t-il, un moyen de se « libérer des chaînes du désir »⁴ sexuel. C'était aussi, pouvons-nous supposer, une façon de laisser croire aux fils que leur père n'avait aucune intention de les priver des femmes. Ce qui, en réalité, n'était pas vérifié, puisque nous avons vu ci-dessus que Gandhi ne s'est jamais privé des plaisirs sensuels⁵.

Ainsi, Gandhi pouvait doublement se défendre d'être un père violent et monopolisateur des femmes.

« *Ne soyez pas violents* »

Si les deux premiers arguments de Gandhi venaient à échouer – c'est-à-dire si la horde parvenait finalement à comprendre que Gandhi est son père et qu'il est violent –, une ultime solution s'offrirait alors à lui : professer une théorie de la non-violence visant à contenir l'agressivité des fils. À travers l'analyse du discours gandhien de la non-violence, nous voyons se dessiner un argumentaire de délégitimation du meurtre du père. S'appuyant sur sept principes fondateurs, Gandhi démontre que « la non-violence est infiniment supérieure à la violence »⁶. Il s'agit de priver la horde des sentiments de violence et d'inimitié, éminemment dangereux pour son paternel. Le premier principe est celui de l'acceptation joyeuse de la souffrance : « Pour être efficace, la non-violence suppose une volonté bien arrêtée d'accepter la souffrance »⁷ ; « la souffrance est la loi des hommes »⁸. La souffrance est inhérente à toute vie humaine, or « nécessité fait loi ». Donc, la souffrance doit être paisiblement accueillie. Elle

1. Gandhi, *Autobiographie*, p. 41-44.

2. R. Delière, *Ibid.*, p. 192.

3. Gandhi, *Autobiographie*, p. 144.

4. Gandhi, *Autobiographie*, p. 44.

5. Si Gandhi et les jeunes filles qui se frottaient nues à lui ont tous reconnu ces pratiques, nous n'avons, en revanche, jamais vu s'ils accomplissaient l'acte sexuel.

6. Gandhi, *THF*, p. 183.

7. *Ibid.*, p. 184.

8. *Ibid.*, p. 162.

est, qui plus est, une étape sur la voie d'un monde meilleur. Le principe suivant est celui de l'amour du censeur. Les fils voient en leur père le tyran absolu. Certes. Mais cela n'est pas une raison valable pour vouloir le tuer. Il faut bien plutôt l'aimer, affirme Gandhi : il faut « aimer ses ennemis » et « ceux qui nous haïssent »¹. Vient ensuite la maxime du seuil de tolérance : « il n'est pas possible » pour le père « d'être parfaitement non violent », « mais on ne peut faire autrement que de s'accommoder de ces contingences »². Il est dans l'ordre des choses que les fils tolèrent un minimum de violence paternelle, ne serait-ce que parce que cela est nécessaire à une éducation réussie. Le quatrième principe, primordial, revient au sacrifice de soi : « Se sacrifier soi-même est infiniment plus noble que de sacrifier les autres. Lorsqu'on l'utilise pour lutter contre les injustices, cette force [la non-violence] présente l'avantage de ne faire souffrir que celui qui l'emploie. Si, en chemin, on fait des erreurs, les autres n'ont pas à en pâtir. Depuis toujours, les hommes ont entrepris des choses qui, dans la suite, se sont révélées être des erreurs. »³ La prudence, pour les frères, les contraint à ne pas assassiner le père, car ils risquent toujours, du fait de l'imperfection de la justice des hommes, de condamner un innocent. Le cinquième argument revient à disqualifier la violence en tant qu'elle est l'arme des faibles et des médiocres. Son usage, affirme Gandhi, est contraire à la vertu de « courage »⁴ et à la « dignité humaine »⁵. Le sixième principe se résume dans la loi de l'arbre et la semence. Reprenant les paroles de Jésus, Gandhi considère que la fin vaut ce que vaut le moyen. De l'ivraie ne peut naître un bel arbre. La violence n'accouchera jamais d'une société pacifiée. Autrement dit, « en employant la force brutale afin de débarrasser notre société des abus dont elle souffre, nous ne ferons qu'ajouter à nos difficultés et retarder le jour de notre vraie libération »⁶. Les fils auraient tort d'assassiner le père. Cette vengeance sanguinaire ne saurait aucunement les délivrer de l'oppression dont ils se plaignent. Enfin, Gandhi invoque un septième et dernier principe : le suicide final. Il envisage l'hypothèse malheureuse où toutes les stratégies d'évitement du meurtre du père échoueraient. Montant sur l'échafaud, il tente alors une ultime défense. S'adressant à ses bourreaux, il fait valoir la dernière volonté du condamné : fils, plutôt que de m'assassiner, permettez-moi d'être l'artisan de ma propre mort, donnez-moi l'arme létale, que je mette personnellement fin

1. *Ibid.*, p. 154.

2. *Ibid.*, p. 164.

3. *Ibid.*, p. 160.

4. *Ibid.*, p. 180.

5. *Ibid.*, p. 184.

6. *Ibid.*, p. 189.

à mes jours : « J'épouse à ce point la cause de la non-violence que je préférerais le suicide à la moindre infidélité. »¹ Condamné à mourir, mais refusant catégoriquement la trahison de ses fils, le père souhaite se tuer lui-même.

Échec de la stratégie de Gandhi

Cette dernière volonté, comme nous le savons, ne lui a pas été accordée. Il est assassiné le 30 janvier 1948 par l'extrémiste hindou Nathuram Godse. En cela encore, la vie de Gandhi correspond bien au mythe freudien. L'échec de la stratégie de Gandhi vient confirmer la validité de notre hypothèse de départ. Il nous permet en effet de dresser un parallèle saisissant entre la postérité de Gandhi et les enseignements de Freud sur les événements postérieurs au meurtre du père.

Freud, citant Atkinson, nous apprend tout d'abord que le tyran paternel meurt après « des attaques combinées et sans cesse renouvelées »². Coïncidence troublante, l'assassinat de Gandhi n'est que le dernier d'une série de quatre tentatives rapprochées. Le meurtre est, deuxièmement, suivi d'un « sentiment de culpabilité »³ et de repentir. Les fils réalisent soudain, mais trop tard, la gravité de leur acte. Deux millions d'Indiens en témoignent en se pressant aux grandioses funérailles de Gandhi. Troisièmement, Freud explique que « le meurtre du père est suivi d'une désagrégation de la horde, par suite de luttes acharnées qui surgissent entre les fils victorieux »⁴. On retrouve ce déchirement de la communauté fraternelle dans la guerre sanglante qui oppose alors l'Inde et le Pakistan, entraînant les premiers grands déplacements forcés de population de l'ère moderne. La mort de Gandhi donna aussi lieu, au sein même de l'Inde, à de féroces luttes entre les dirigeants politiques nationaux : « Après la mort de Gandhi, on vit donc s'engager en Inde une lutte feutrée pour s'approprier son héritage politique, lutte dans laquelle les principaux participants furent Nehru, Bhave et Lohia. »⁵ Cependant, quatrièmement, le meurtre « était un acte à certains égards inutile. Aucun des fils ne pouvait réaliser son désir primitif de prendre la place du père »⁶, affirme Freud. C'est exactement ce qui survint en Inde, dans la mesure où chaque dirigeant politique – Nehru le premier – chercha

1. *Ibid.*, p. 161.

2. S. Freud, *Totem et tabou*, p. 201.

3. *Ibid.*, p. 201.

4. *Ibid.*, p. 200. C'est ici Freud qui s'exprime, commentant la théorie d'Atkinson, qu'il juge remarquable et avec laquelle il affirme concorder « sur les points *essentiels* ».

5. C. Markovits, *Gandhi*, p. 100.

6. S. Freud, *Totem et tabou*, p. 201.

opportunément à s'approprier l'exclusivité de l'héritage de Gandhi, sans qu'aucun n'y parvienne mieux que ses concurrents. Et si, plus tard, quelques disciples indiens comme Vinoba Bahve ou J. P. Narayan cherchèrent à exhumer fidèlement la pensée du maître, aucun ne parvint jamais à la cheville de son succès et de son influence politique et morale. Suite aux « luttes acharnées qui surgissent entre les frères victorieux »¹ vient le temps de la pacification. La violence de la horde primitive a disparu, et les frères vivent désormais ensemble dans une paisible communauté, comme en témoigne la promulgation de la Constitution indienne, le 26 janvier 1950. D'après Freud, ce nouveau contrat social prend forme sur le souvenir du meurtre du père et sa célébration commémorative. Or, Gandhi est aujourd'hui considéré par tous comme le « père de la nation » indienne. Sa statuette orne toutes les cheminées, sa photo est sur chaque mur de salon et dans toutes les salles de classe. La mémoire de Gandhi a véritablement unifié une nation qui n'était jusqu'alors qu'une collection de petits États aux identités disparates.

Remarquons cependant que la concordance entre l'histoire de l'Inde moderne et le mythe psychanalytique du meurtre du père n'est pas parfaite. Freud expliquait que « ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes, en vertu de cette obéissance rétrospective, caractéristique d'une situation psychique que la psychanalyse nous a rendue familière »². Ce que le père de l'Inde empêchait autrefois, c'était la violence dans les relations internationales, le maintien du système de castes, les violences faites aux femmes et aux minorités musulmanes. Force est de constater que, sur aucun de ces points, l'Inde contemporaine ne s'est pas conformée aux souhaits de Gandhi : possession de l'arme atomique, discriminations envers les femmes et les minorités musulmanes, misère persistante des familles intouchables. Cette divergence entre le récit freudien et la réalité indienne ne doit pas être niée. Cependant, elle ne suffit pas à invalider notre hypothèse de départ, selon laquelle Gandhi prônait la non-violence pour se défendre de l'agressivité des fils. Comme le disait Freud, « il serait aussi absurde de rechercher l'exactitude en ces matières qu'il serait injuste d'y exiger des certitudes »³. La concordance n'est pas parfaite, certes. Mais nous pensons, au cours de notre développement, avoir mis à jour suffisamment de congruences pour valider notre explication psychanalytique du choix de la non-violence par Gandhi.

1. *Ibid.*, p. 200.

2. S. Freud, *Ibid.*, p. 200.

3. *Ibid.*, p. 201.

EN GUISE DE CONCLUSION :
LA PSYCHANALYSE À L'ÉPREUVE DES FAITS NON VIOLENTS

Cette explication psychanalytique d'un fait sociohistorique élargit le champ des préoccupations philosophiques traditionnelles. Tout chercheur aborde son objet avec les lunettes spécifiques à sa science de prédilection. Ci-dessus, nous tentions d'apporter une solution métapsychologique à une interrogation historique et politique. Or, dans une opération de connaissance, l'objet est mis – en quelque sorte – en *situation d'infériorité épistémologique* par rapport au sujet qui l'examine. Dans notre cas précis, la non-violence (l'objet) était soumise au regard expert de la science de l'inconscient (le sujet). Et nous avons conclu au succès de l'entreprise d'élucidation par la métapsychologie.

Nous souhaiterions maintenant mettre fin à ce rapport de subordination épistémologique, pour introduire la théorie freudienne *et* la théorie de la non-violence dans un dialogue entre égaux. Il ne s'agit pas de confronter deux *Weltanschauung* pour déterminer laquelle est métaphysiquement correcte ou supérieure. Une telle entreprise ne serait réalisable qu'à l'issue d'un travail de plusieurs années. Elle serait, en outre, aussi contraire aux idées de S. Freud – que l'on sait peu intéressé par les modèles globaux de compréhension du monde – qu'à celles des théoriciens de la non-violence – dont les préoccupations se limitent aux questions du pouvoir, de la violence et du sujet. L'entreprise que nous aborderons ici consiste, de manière bien plus modeste, à confronter la métapsychologie et la théorie de la non-violence sur une question précise, celle de la nature de la conscience morale. Le débat oppose Freud à Kant. Il a été relevé et pertinemment formulé par Jean-Marie Muller, théoricien kantien de la non-violence, dans *Le Courage de la non-violence*¹. Après avoir posé les fondements de la dispute, nous tenterons de voir comment l'expérience des actes de désobéissance civile permet de l'éclairer et de l'approfondir.

La conscience morale : produit de la culture ou propriété naturelle de l'être humain ?

La conscience morale des hommes repose sur le principe architectonique de l'interdiction du meurtre. La question est de savoir si cette conscience est le produit de la contrainte sociale extérieure (Freud) ou le produit de la contrainte

1. J.-M. Muller (2001), *Le Courage de la non-violence*, Paris, Le Relié, p. 49-64.

morale intérieure (Kant). Pour le psychanalyste viennois, « notre conscience morale n'est pas le juge inflexible pour lequel la font passer les moralistes, elle est à son origine "angoisse sociale" et *rien d'autre* »¹. L'élément primordial est ici le « rien d'autre », qui signifie que si l'homme s'abstient de tuer son prochain, c'est exclusivement à cause des contraintes que lui impose la culture. Nos pulsions de mort ne sont en aucun cas contenues grâce à l'existence d'un impératif moral transcendant. Seule la crainte du père nous retient de tuer notre prochain. Pour le philosophe de Königsberg, au contraire, l'homme est par nature doté d'un moi supérieur qui lui enjoint de dépasser ses désirs primitifs et d'agir moralement. L'impératif catégorique est une maxime métasociale qui transcende la culture. Si je dois agir en considérant autrui comme la fin de mon action et jamais comme son moyen, c'est parce la nature humaine me l'impose et non parce qu'une autorité étrangère m'astreint à une normativité extérieure. La théorie freudienne voit dans la conscience morale le seul produit de la culture, alors que Kant et les théoriciens de la non-violence considèrent qu'elle appartient à l'essence de l'homme².

Les deux positions demeurent indémonstrables. Seul un être omniscient saurait y apporter une solution définitive. Mais cette impossibilité à conclure ne doit pas masquer l'immense *portée pratique* du débat. En effet, de la réponse à la question de la nature de la conscience morale dépend largement l'efficacité des actions directes non violentes. Expliquons-nous.

*La portée politique et pratique du débat :
de l'efficacité de la désobéissance civile*

Si la conscience morale de l'individu « n'est *rien d'autre* que la simple intériorisation des contraintes imposées par l'autorité extérieure du père, de la société et de la culture »³, l'efficacité de la désobéissance civile en est alors fortement affectée. Si, au contraire, il existe en tout homme, enfouie derrière les multiples déterminations sociales et culturelles auxquelles on ne peut jamais échapper, une morale irréductible, alors la désobéissance civile demeure un outil de lutte efficace.

1. S. Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque », 1990, p. 102.

2. Sans pour autant nier que la culture exerce une forte influence sur les déterminations secondaires de la conscience morale.

3. J-M. Muller (2001), *Le Courage de la non-violence*, Paris, Le Relié, p. 57.

Qu'est-ce qui nous permet de dresser un tel lien de causalité entre une hypothèse ontologique (sur l'origine de la conscience morale) et une efficience politique (de l'action directe non violente) ? Le fait que *la désobéissance civile se fonde sur l'appel à la conscience morale naturellement présente en chaque être humain*. Gandhi affirme en effet que la « méthode [de la désobéissance civile] se fonde sur l'idée de l'appel au cœur et à la conscience »¹. Dans une lutte non violente, les *satyagrahis* doivent émouvoir la conscience morale de chaque citoyen, pour faire comprendre à l'opinion publique la justesse de leur cause et la nécessité de la soutenir. Il faut, dit Gandhi, « toucher le cœur » de l'homme². Or, pour Gandhi comme pour les autres théoriciens de la non-violence, le « cœur » désigne la conscience morale au sens kantien et non freudien.

Si cette conscience existe (comme le pense Kant), la désobéissance civile a des possibilités d'atteindre ses objectifs politiques. Si, au contraire, elle n'est qu'un leurre et une illusion des « moralistes » (comme le pense Freud), alors l'action directe non violente est dès le départ fortement handicapée, puisqu'elle se base sur un postulat ontologique erroné.

L'efficacité des actes de désobéissance civile – faisant appel à la conscience morale (au sens kantien) – mettrait donc à mal l'idée freudienne selon laquelle nos devoirs moraux ne sont que le produit de la crainte du père et de la répression culturelle. Car si les désobéissants atteignent leurs résultats, nous pourrions en conclure que leur « appel au cœur » a reçu une réponse. Mais nous ne tenterons pas ici de conclure en faveur de la philosophie non violente ni de la théorie psychanalytique. Il s'agit d'une question normative que nous laissons aux militants. Notre ambition, dans cette longue conclusion, était simplement de mettre à jour les enjeux politiques du débat philosophique sur la conscience morale.

Manuel Cervera-Marzal
15, rue de la Paix
94300 Vincennes
manuel.cerveramarzal@sciences-po.org

1. Gandhi, *RNV*, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 298.