

Quelle humanité pour demain ?

À propos de la réédition du *Mahâtmâ Gandhi*
de Romain Rolland aux Éditions des Équateurs

Guillaume Bridet

Si *Mahâtmâ Gandhi* de Romain Rolland connaît un grand succès lors de sa parution en 1924, c'est d'abord du fait d'un contexte politique et moral précis. Alors que la France se remet péniblement du désastre matériel et humain que fut la Première Guerre mondiale, se développent en effet chez divers écrivains et intellectuels français à la fois une critique de la civilisation européenne et une ouverture vers les cultures extra-occidentales. Une Europe asservie à la froide raison, à un matérialisme aliénant et à un machinisme inhumain, une Europe qui a tué sur les champs de bataille plusieurs millions de ses fils et qui dans ses colonies asservit des populations entières, ne pourrait-elle trouver ailleurs, dans la culture nègre ou dans l'Asie millénaire, d'autres manières de penser, de vivre, de faire société ? Ce mouvement d'ouverture trouve son acmé en février-mars 1925 dans le numéro 9-10 de la revue *Les Cahiers du Mois* consacré à « L'appel de l'Orient » ; il fait de la colonie anglaise qu'est encore l'Inde sa terre d'élection ; et ses deux figures emblématiques sont Tagore, écrivain bengali récompensé en 1913 par le prix Nobel de littérature, et Gandhi, homme politique dont la presse de l'époque évoque les démêlés avec le colonisateur anglais. Doté d'une immense autorité morale depuis la publication d'*Au-dessus de la mêlée* en 1914, dans lequel il s'élève contre la barbarie de la guerre européenne, et situé au cœur d'un vaste réseau de correspondants tissé à travers l'Europe (Hesse, Croce, Gorki, Russel, etc.) qu'il active en 1919 à l'occasion de la *Déclaration pour l'indépendance de l'esprit*, Rolland est la grande conscience pacifiste et internationaliste française à la proue de ce mouvement et il en est la figure majeure. De ce point de vue, le livre qu'il consacre à

Gandhi ne fait que confirmer et qu'étendre la nécessité qu'il éprouve d'un rassemblement des hommes du monde entier pour la sauvegarde d'une Europe et d'une humanité en péril.

Mais pour comprendre l'importance de *Mahâtmâ Gandhi* au-delà de la conjoncture de sa parution et en direction du temps présent comme des âges à venir – non pas seulement dans l'histoire de la pensée, mais dans la pensée tout court, et cela justifie amplement sa réédition aujourd'hui aux Éditions Équateurs et la préface que lui consacre Marc Crépon –, il faut d'abord rappeler qu'il s'agit du premier livre français consacré à un Indien en vie et même sans doute du premier acte majeur par lequel un intellectuel ou un écrivain français reconnaît la valeur de l'action et de la pensée d'un individu vivant n'appartenant pas au monde occidental. À la date de 1924, aucun ouvrage de Gandhi n'est disponible en français, et il faut attendre l'année suivante pour qu'il commence à en paraître¹. De la même manière, si les Anglais peuvent déjà lire quelques ouvrages sur Gandhi imprimés en Inde ou même à Londres², c'est seulement dans les dix années qui suivent que d'autres ouvrages consacrés en tout ou en partie à Gandhi paraissent en français. On peut penser en particulier au livre de Milan I. Markovitch, *Tolstoï et Gandhi*, fruit d'une thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, ou encore à celui de Soumyendranath Tagore, *Gandhi*, qui est traduit de l'anglais³. Mais significativement, ces deux auteurs ne sont pas français, et il faut ajouter que le propos du second, d'obédience communiste, est des plus critiques. Sans être apologétique, le propos de Rolland est tout autre : d'abord et tout simplement, faire connaître au public français une figure qui demeure méconnue, et

1. C'est en 1925 que paraît le premier ouvrage en français signé Gandhi. Il s'agit d'un recueil d'articles, *La Jeune Inde*, traduction [de l'anglais] de Héléne Hart, introduction par Romain Rolland, Paris, Stock, Delamain, Boutelleau et Cie, 1925.

2. Voir par exemple Joseph J. Doke, *M. K. Gandhi : an Indian patriot in South Africa*, London, London Indian chronicle, 1909.

3. Voir Milan I. Markovitch, *Tolstoï et Gandhi*, Paris, Honoré Champion, coll. Bibliothèque de la Revue de littérature comparée, 1928 ; Soumyendranath Tagore, *Gandhi*, traduit de l'anglais par Andrée Vaillant, Paris, Gallimard, 1934.

maints témoignages, comme celui de Marguerite Yourcenar, indiquent qu'il atteint son but⁴ ; mais surtout exposer le récit d'une vie, dialoguer avec la pensée d'un homme, réfléchir avec lui au destin de l'Inde et du monde. À l'heure où nous comprenons que, selon le titre du livre de Bertrand Badie, *Nous ne sommes plus seuls au monde* (La Découverte, 2016), c'est-à-dire que le monde de demain ne sera viable que si l'Occident accepte qu'il soit construit à plusieurs, dans la perspective d'une modernité dont ni l'Europe ni les Amériques n'ont plus l'exclusivité – ce qui implique en particulier toute une révision de la notion de progrès telle qu'elle s'est développée depuis les Lumières –, l'actualité pérenne du livre de Rolland devient éclatante.

Quel est en effet le propos de *Mahâtmâ Gandhi* ? D'un point de vue strictement descriptif, l'ouvrage se compose de cinq chapitres, eux-mêmes divisés en sections plus ou moins nombreuses. Après quelques pages consacrées à un portrait de Gandhi, au récit de sa jeunesse et de ses années en Afrique du Sud (23-33), l'essentiel du livre est consacré à une alternance d'exposés doctrinaux et de récits des actions de Gandhi entre son retour en Inde en 1914 et la fin de l'année 1922 (34-154). D'un côté, il y a la pensée : nécessité d'une Inde qui se gouvernerait elle-même, d'une amélioration de la condition des femmes et des parias dans l'hindouisme, d'une association du travail manuel et de l'action politique, etc. De l'autre, c'est l'action de contestation de la colonisation anglaise de l'Inde, que scandent certains épisodes particulièrement dramatiques, comme le massacre du *Jalianwalla Bagh* à Amritsar lorsque le 13 avril 1919 le général anglais Dyer fait tirer sur une foule pacifiquement rassemblée, ou le massacre de Chauri-Chaura, dans le district de Gorakhpur, lorsque le 4 février 1922 un groupe d'Indiens répond aux provocations de policiers en tuant plus de vingt d'entre eux dans un commissariat. Deux brefs ajouts plus tardifs, l'un de mars 1924 (155-167), l'autre de juin 1926 (167-168), rendent compte de l'évolution de la situation politique en Inde. À bien des égards, on peut même considérer que, faisant suite à la prépublication de *Mahâtmâ Gandhi* en 1923 dans les premiers numéros d'*Europe*, les dix articles que Rolland consacre à l'Inde dans la revue de décembre 1928 à juin 1933 constituent autant de suppléments au livre et témoignent également de l'intérêt qu'il continue de porter à l'action de Gandhi en Inde bien après son écriture et sa publication. Rien d'une foudra ici, et tout d'un dialogue qui se poursuit au long cours avec une pensée qui, à ses yeux et au moins

jusqu'à son virage communiste, continue d'être *actuelle*.

Ce dialogue, qu'est-ce qui le fonde ? En miroir d'un Gandhi dont le « patriotisme ne s'enferme pas dans les limites de l'Inde » (97), un équilibre tendu entre la conviction d'une différence culturelle entre l'Inde et l'Europe mais aussi la certitude de l'appartenance à une commune humanité : commune, parce que les hommes sont partout les mêmes sur la terre (point de vue anthropologique), commune aussi parce que la réflexion n'a pas de frontières et s'élabore à partir d'éléments composites (point de vue historique). Si Rolland souligne bien l'ancrage indien de la pensée de Gandhi, il ne cesse de la comparer à des pensées occidentales et, plus encore, de montrer que Gandhi est nourri de lectures occidentales. Gandhi est comparable à saint Paul, à François d'Assise ou à Goethe. Gandhi est nourri de la tradition hindouiste propre à son pays, en particulier de la *Bhagavad Gîtâ*, du culte de Vishnu, ainsi que de la pensée et de l'action de Mahâvira, grande figure du jaïnisme, et encore de celles de Bouddha. Mais Gandhi est aussi un grand lecteur de la Bible, en particulier du sermon sur la montagne, un grand lecteur de Tolstoï, avec lequel il échange une correspondance, un grand lecteur encore de Ruskin et de Thoreau. « Ce n'est pas seulement l'Asie, c'est la meilleure Europe, la plus haute, qui est en lui. Elle l'a formé⁵ », écrit Rolland dans *Europe* pour présenter la grande âme. Tout cela permet de comprendre pourquoi l'action que Gandhi conduit en Inde ne concerne pas seulement les Indiens mais tous les hommes. « L'apôtre de l'Inde » est aussi « un apôtre du monde, notre concitoyen à tous » (39). Ce changement d'échelle, moins internationaliste que cosmopolitique, implique que ce qui vaut ici vaut aussi là et que le monde doit à présent se penser, sinon dans son unité de fait, au moins dans un devenir commun auquel chacun, d'où qu'il vienne, est digne d'apporter sa contribution.

Et la contribution de Gandhi, quelle est-elle ? Le plus important est ici que Rolland le cite abondamment et fait entendre ses mots indiens, parfois traduits en anglais et qui finalement trouvent leur équivalent plus ou moins adroit en français : il y a le *Charkâ*, ou rouet, que Gandhi souhaite voir reprendre place dans chaque famille de l'Inde, afin que chacun puisse filer son propre coton, fabriquer son propre *Khadi* (vêtement porté par les hommes) et ainsi, tout à la fois, boycotter et mettre en difficulté l'industrie textile britannique et garder le contact avec les nécessités pratiques de l'existence ; le *Hartal*, ou arrêt de travail et jour de prière et de jeûne en signe de protestation ; le *Swadeshi*, ou indépendance

4. Voir Marguerite Yourcenar, lettre à Jean Guéhenno, 7 mars 1978, *Lettres à ses amis et quelques autres*, Édition établie, présentée et annotée par Michèle Sarde et Joseph Brami, Paris, Gallimard, 1995, p. 588.

5. Romain Rolland, « Préface à l'autobiographie de Gandhi », *Europe*, n° 100, avril 1931, p. 487.

économique grâce à la production autonome sur le sol de l'Inde et, plus encore, à l'organisation d'une Inde nouvelle ; le *Swarâj*, ou *Home Rule*, qui signifie le gouvernement de soi par soi, gouvernement intime autant que collectif, et gouvernement qui ne doit pas se réduire à une simple imitation de l'Angleterre ; et encore le *Satyâgraha*, ou essai juste, qui renvoie au triomphe de la vérité par la force d'âme et d'amour.

Il faut bien comprendre que Rolland, s'il admire immensément Gandhi, ne se métamorphose pas pour autant en propagandiste. Il signale clairement ses points de divergence. Ainsi, indiquant le refus gandhien des chemins de fer, des tramways et des grandes industries, il signale « la négation du Progrès, et presque de la science d'Europe » et parle même de « foi médiévale » (52). Observons toutefois qu'il ne s'agit nullement pour lui de poser en Occidental moderne faisant la leçon à un Indien qui serait représentatif de l'ensemble de ses compatriotes arriérés. Rolland répugne à ce type d'amalgame culturel ou *a fortiori* racial.

D'abord, les sources qu'il utilise pour son livre sont essentiellement indiennes, et il les indique dans une « Bibliographie » (169-171) finale d'autant plus méritoire que lui-même n'a pas un accès direct à l'anglais et doit en passer par le truchement de sa sœur. Ne remercie-t-il pas dès l'ouverture de son ouvrage son ami Kalidâs Nâg et l'éditeur de Madras S. Ganesan qui ont mis à sa disposition tous les documents dont ils disposent ? Pour commenter la pensée et l'action d'un Indien, il faut commencer par lire ce qu'il écrit et, dans un effort de contextualisation, en passer par ce que ses compatriotes pensent de lui.

Ensuite, l'opposition entre Orient et Occident est mise en cause, quand il signale que « Tagore [...] élève une juste protestation contre le médiévalisme de Gandhi » (52) et quand il consacre par la suite tout un chapitre aux points d'accord et de désaccord qui rapprochent et opposent les deux grands hommes de l'Inde (98-118). Gandhi admire le génie de Tagore, et Tagore reconnaît la sainteté de Gandhi, mais les deux hommes parlent d'une position différente – l'une, plus intellectuelle, l'autre, plus politique – et ils sont opposés sur des points décisifs. Tagore redoute le culte de la personnalité dont Gandhi est l'objet, il estime qu'il devrait rester à sa place de maître spirituel et ne pas se jeter dans la mêlée politique ; il redoute la violence que ses idées pourraient déchaîner dans des masses indiennes mal préparées à l'action non-violente, il pense que l'Inde n'est pas prête pour l'indépendance et qu'il faudrait d'abord en passer par tout un travail d'éducation ; il estime enfin que

Gandhi rejette de manière trop unilatérale l'apport de l'Occident à la civilisation humaine, qu'il exacerbe un nationalisme dangereux, alors qu'entre l'Orient et l'Occident les échanges devraient s'inscrire dans une forme de reconnaissance et de réciprocité. Quant à Gandhi, il reproche à Tagore de raisonner et plus encore de sentir en poète. « Il a raison », mais « du haut des siècles » (110), à une échelle de temps et dans le respect de principes qui ne sauraient être ceux de l'urgence politique du moment. La spiritualité de l'individu, l'éducation du peuple, l'harmonie des peuples, comment ne pas leur être favorable ? Mais l'Inde est dans les fers, l'Inde meurt de faim, et il s'agit de la libérer et de lui rendre sa dignité.

L'important n'est pas ici que Rolland donne plutôt raison à Tagore contre Gandhi et qu'il écrive : « Gandhi est un universaliste médiéval. Tout en le vénérant, nous sommes avec Tagore » (117). D'ailleurs, cette phrase occupe une place bien secondaire dans son essai, puisqu'elle est reléguée dans une note de bas de page. Avec la manière dont il orchestre le débat entre Tagore et Gandhi, l'Inde apparaît comme un espace de pensée hétérogène où s'opposent, moins les sectateurs du progrès et ses opposants, que des hommes au prise avec leur temps, qui s'efforcent de le comprendre et d'agir en son sein : des hommes qui vivent en Inde et qui ne sont *a priori* ni plus sages ni plus incapables que les hommes d'Occident. Nulle mesquinerie en Rolland : il ne s'agit pas, comme le font certains aujourd'hui, de mettre Gandhi en contradiction avec lui-même, voire de détruire ce qui serait un mythe et de se poser en donneur de leçon (ce qu'il est toujours facile de faire plusieurs décennies après les faits)⁶ : l'apôtre de la non-violence aurait aussi prêché la violence ; la père de l'Inde se serait peu occupé de ses propres enfants ; l'ascète aurait entretenu une relation homosexuelle cachée du temps de son séjour en Afrique du sud ou, sur le tard, aurait été plus qu'ambigu avec une de ses petites-nièces ; le leader de la cause indépendantiste indienne n'aurait pas réellement désiré chasser les Anglais de l'Inde ; le défenseur des intouchables serait demeuré fidèle au partage de la société en castes et il répugnait à considérer la lutte des classes, etc. Des travaux récents ont précisé chacun de ces points et ils ont certes le mérite d'enrichir notre connaissance de la vie, de la pensée et de l'action de Gandhi. Mais leur limite est aussi de se situer en-dehors, du point de vue d'une connaissance historique qui est chose morte, plutôt que de dialoguer avec un homme pour mettre à l'épreuve sa pensée et son action et chercher à en tirer quelque chose de vivant pour le temps présent. Cette dé-

6. Pour un exemple de cette démarche critique, équilibrée toutefois par le souci d'indiquer en quoi la pensée de Gandhi demeure actuelle, le dossier du magazine *Books*, « Non violence : le mythe Gandhi », n° 76, mai 2016, p. 18-38.

marche, c'est *a contrario* celle de Rolland, qui respecte l'autre comme une « énigme vivante » (96) et situé dans une histoire elle-même tout aussi énigmatique : l'action de Gandhi a lieu, mais « qu'en adviendra-t-il, par la suite ? » (146). Rien n'est écrit, et il convient de laisser ouverts les possibles de l'homme en mouvement qu'est Gandhi, comme de l'Inde et du monde lui-même.

Par-delà tous les mots utilisés par Gandhi, relayés par Rolland et qui viennent s'inscrire comme des corps étrangers dans le texte en langue française, mais des corps nécessaires, des corps à intégrer, qu'il faut prendre en compte, par rapport auxquels il faut se positionner, émergent quelques questions fondamentales qui interrogent ce qu'est devenue la politique en Occident et la civilisation occidentale elle-même. Ne prenons qu'un seul exemple, celui du rapport entre la politique et la vérité. Quel rapport doivent entretenir la religion et la politique ? Quel est le degré d'autonomie de l'action politique par rapport à la manière dont l'individu conduit sa vie ? Un homme politique doit-il être sûr de lui ou peut-il confesser ses erreurs ? Au cœur de ces questions, c'est le même partage qui est interrogé : celui de la division entre sphère publique et sphère privée, ou encore entre action politique et morale individuelle – qui est au cœur du fonctionnement des démocraties représentatives telles qu'elles fonctionnent en Occident. « Gandhi n'est pas, comme nos révolutionnaires d'Europe, un fabricant de lois et de décrets. Il est le pétrisseur d'une nouvelle humanité » (84), et cette nouvelle humanité, c'est en ces compagnons de lutte qu'il entend la forger et avant tout en lui-même en suivant « *the still small voice* », « la pe-

tite voix silencieuse » (131) qui lui indique la marche à suivre pour demeurer fidèle dès à présent à l'idéal qu'il a fixé pour tous. « Le chemin de la paix est le sacrifice de soi » (153), telle pourrait être, ramassé et poussé à l'extrême, l'apport central de Gandhi à la pensée de l'action politique. L'idée gandhienne, c'est celle que l'on retrouve aujourd'hui dans certains composantes du mouvement « Nuit debout » et qu'on retrouvait déjà dans l'objection de conscience et dans les démarches communautaires, parfois inspirées de lui, comme les communautés de l'Arche de Lanza del Vasto, qui firent suite à mai 1968 : non seulement la fin ne justifie jamais les moyens, mais on ne peut changer le monde, si l'on ne se change pas d'abord soi-même⁷. « Et si l'esprit de l'Inde vient de surgir de ses temples et des ses forêts, c'est qu'il apporte au monde la réponse prédestinée que le monde attendait » (147). Il n'est pas impossible que la pensée de Gandhi telle que la relaie Rolland vaille pour nos années 2010 comme elle valait pour les années 1920 que se déchirèrent les deux frères ennemis du libéralisme et du communisme avant de sombrer dans la folie nationaliste ; et il faut de ce point de vue espérer que nous est réservé un avenir meilleur que les terribles années 1930 – un avenir auquel la lecture d'un livre comme *Mahâtmâ Gandhi* nous aide à travailler.

mai 2016

Guillaume Bridet est professeur de Littérature française des XXe et XXIe siècles à l'Université de Bourgogne-Franche-Comté/CPTC.

7. Concernant la place de Gandhi dans l'imaginaire français, voir Catherine Thomas, *L'Ashram de l'amour : le gandhisme et l'imaginaire*, Paris-Villeneuve-d'Ascq, Éditions de la MSH-Publications de l'Université de Lille III, coll. Travaux et documents / Maison des sciences de l'homme, 1979 ; Marie-France Latronche, *L'Influence de Gandhi en France de 1919 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, coll. Recherches asiatiques, 1999.