

Zeitschrift: Revue syndicale suisse : organe de l'Union syndicale suisse
Herausgeber: Union syndicale suisse
Band: 53 (1961)
Heft: 12

Artikel: Les conceptions de Gandhi à l'égard des problèmes économiques et syndicaux
Autor: Mature, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-385220>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Les conceptions de Gandhi à l'égard des problèmes économiques et syndicaux

Par M. *Mature*, directeur du Collège de la CISL à Karachi

I

Les trois principes fondamentaux qui ont influencé les conceptions de Gandhi en ce qui concerne les problèmes des travailleurs, ainsi que tous les autres problèmes dont il s'est occupé, peuvent être énoncés comme suit :

1. Accent porté sur la pureté des moyens.
2. « Sarvodaya » ou foi dans le bien de tous et non pas simplement dans celui du plus grand nombre.
3. Foi en la nature humaine et dans la bonté de l'être humain.

Nous allons brièvement parler de chacun de ces trois principes. Cette première section traite des principes ci-dessus. La section II qui suit traite de la philosophie de Gandhi en ce qui concerne le travail.

La fin et les moyens

Pour Gandhi, il ne suffit pas que l'objectif à atteindre soit désirable et bon. Les moyens d'y parvenir doivent également être purs. A maintes occasions, il s'est prononcé sur la question des fins et des moyens. Déjà en 1924, il déclarait : « On dit : « Après tout, les moyens » ne sont que des moyens. » Je dirais plutôt : « Après tout, les moyens » sont ce qui importe le plus. » La fin correspond aux moyens employés pour l'atteindre. Il n'y a pas de mur de séparation entre les moyens et la fin. De fait, le Créateur nous a donné le contrôle (fort limité également, lui aussi) des moyens, mais aucun sur la fin. La conception nette du but est en rapport exact avec celle que l'on a des moyens. C'est là une proposition qui n'admet aucune exception. »

Il a également comparé les moyens à une semence et la fin à un arbre, et a affirmé qu'« il y a exactement les mêmes rapports inviolables entre les moyens et la fin qu'il y en a entre la graine et l'arbre ». Il a poursuivi en disant qu'il est « peu probable que l'homme obtiendra un résultat qui découle de l'adoration de Dieu en se prosternant devant Satan ».

Etant donné que, d'après Gandhi, l'homme dispose d'un certain contrôle sur les moyens, alors qu'il n'en a aucun sur la fin, il croyait que « si nous pouvions les contrôler, nous serions sûrs d'atteindre le but ». Pour lui, en fait, « les moyens et la fin sont des termes interchangeables ».

Toutefois, il ne faudrait pas interpréter l'accent que porte Gandhi sur les moyens comme signifiant que, pour lui, les fins étaient d'im-

portance secondaire. Il estimait que les fins et les moyens étaient inséparablement liés et que de mauvais moyens porteraient atteinte au caractère moral des fins. C'est pourquoi il a insisté sur le fait que nos moyens devraient être aussi purs que les fins. Il avait coutume de dire que, en ce qui concerne nos moyens, nous devons prendre position en nous basant sur le « fonds solide et stable du bien pur ». Il luttait pour un rapprochement moral des moyens avec la fin et a mis au point une technique spéciale appelée « Satyagraha », que l'on considère généralement comme sa contribution essentielle à la philosophie et à la technique de la lutte contre toute exploitation – politique aussi bien qu'économique.

« Sarvodaya » – le bien de tous

Une autre croyance fondamentale de Gandhi était le « plus grand bien de tous » ou « Sarvodaya », comme il l'appelait en goujerati. Il ne croyait pas seulement au plus grand bien du plus grand nombre, mais au bien de tous. Critiquant la doctrine utilitariste, il a dit qu'« elle signifie tout bonnement que pour le bien supposé de 51% des gens les intérêts de 49% peuvent être, ou plutôt doivent être, sacrifiés. C'est là une doctrine inhumaine qui a fait du mal à l'humanité. La seule doctrine réelle, humaine et pleine de dignité est le plus grand bien de tous et l'on ne peut parvenir à ce but qu'en faisant les sacrifices les plus grands. » Développant sa doctrine en 1926, il a déclaré: « Le shimsaïste (c'est-à-dire celui qui croit à la non-violence) luttera pour le plus grand bien de tous et mourra en tentant de réaliser cet idéal. Le plus grand bien de tous comprend inévitablement le bien du plus grand nombre; c'est pourquoi le shimsaïste et celui qui est partisan de la doctrine utilitaire se rencontreront en un grand nombre de points au cours de leur carrière, mais il vient un temps où ils doivent se séparer et même travailler dans des directions opposées. S'il veut être logique, celui qui est pour l'utilitarisme ne se sacrifiera jamais. L'absolutisme ira même jusqu'à se sacrifier. »

Foi dans la nature humaine

Un autre principe fondamental qui animait Gandhi était la foi qu'il avait en la nature humaine et en la bonté de l'être humain. Il estimait que tout homme pouvait être racheté et croyait que, souvent, celui qui fait le mal n'est que l'instrument d'un système ou une victime des circonstances. De là la nécessité de distinguer entre le système et l'homme. Selon lui, le mal et celui qui le fait sont des personnes différentes. Dans sa fameuse lettre adressée à tous les Anglais de l'Inde, Gandhi a écrit: « J'essaie de leur montrer (aux Indiens) que l'on peut détester la méchanceté d'un frère sans le haïr pour autant. » En conséquence, « bien que nous puissions nous

en prendre aux mesures et aux systèmes, nous ne pouvons et ne devons pas attaquer les hommes ». D'après ce principe, l'on doit détruire un mauvais système, mais non les individus qui lui sont liés.

Vérité

Les principes ci-dessus ne sont pas tout à fait aussi séparés et distincts qu'ils le semblent superficiellement. Tous convergent vers la « vérité », qui était presque l'étoile polaire dans la vie de Gandhi. De fait, la vérité était à la fois son idéal et le moyen de réaliser ce dernier et tous les principes et les moyens qu'il a découverts proviennent de celle-ci. En conséquence, nous pouvons étudier un peu plus en détail sa conception de la vérité.

Gandhi établissait une distinction entre ce que l'on a dénommé la « vérité relative telle qu'elle est perçue par des individus limités en relation avec une gamme particulière de pensées et de circonstances » et la vérité absolue qui, selon Gandhi, est un autre nom pour Dieu. Ecrivant au sujet de la vérité absolue, il déclare: « Le mot *Satya* (vérité) dérive de *Sat*, qui signifie être. Et rien n'est ou n'existe en réalité sauf – la vérité. C'est la raison pour laquelle dans sa jeunesse il considérait la vérité comme définissant Dieu de la façon la plus vraie. Il avait alors dit « Dieu est la vérité. » Mais, en 1929, il fit un nouveau pas en avant et commença à dire: « La vérité est Dieu. » Toute sa philosophie de « Satyagraha » est fondée sur la croyance que seule la vérité peut triompher parce qu'elle est « ce qui est », alors que contre-vérité signifie « non existant ». « Si le mensonge n'existe même pas, il ne saurait être question pour lui de triompher. Et la vérité étant ce qui *est* ne pourra jamais être détruite. » Mais Gandhi poursuivait en soulignant que « nous ne pouvons, par l'intermédiaire de notre corps éphémère, voir la vérité, qui est éternelle ». D'après lui, pour progresser vers la vérité absolue, nous devrions nous en tenir à une vérité relative, c'est-à-dire à ce que nous considérons être la vérité. « La vérité est ce qu'un cœur pur ressent à un moment donné; en restant ferme à ce propos, l'on peut atteindre la vérité sans mélange. » Toutefois, la vérité, selon Gandhi, n'est pas la même pour tous – ce qui peut être la vérité pour l'un peut fort bien être le mensonge pour un autre. Expliquant cela, il a déclaré: « Etant donné que la vérité absolue est hors de la compétence d'un individu, celui-ci ne s'intéresse qu'à une vérité relative qu'il est en mesure de voir et de poursuivre de temps à autre au cours de sa vie; mais comme l'esprit humain travaille en ayant recours à d'innombrables moyens et comme l'évolution de l'esprit humain est différente selon les individus, il s'ensuit que ce qui peut être la vérité pour l'un peut être le mensonge pour l'autre. » Cela nous conduit à la conclusion que la vérité implique la tolérance mutuelle et nous demande d'éviter d'affirmer des choses de

façon dogmatique, car la vérité, telle qu'elle est perçue par l'homme, est toujours relative et fragmentaire.

Dans la conception que Gandhi se fait de la vérité, il n'y a pas de place pour l'amertume, le préjugé, le manque de franchise et les paroles violentes. En conséquence, selon Gandhi, « l'on ferait mieux de ne pas parler d'elle (de la vérité) si l'on ne peut le faire avec douceur... la vérité sans non-violence n'est pas la vérité, mais le mensonge ». La vérité non violente ou une façon pacifique de parler, d'après Gandhi, ne signifie pas que l'on soit hypocrite. Il maintenait que « de dures vérités peuvent être dites de façon courtoise et avec douceur, mais les paroles imprimées correspondantes paraîtraient dures ». « A la vérité, un menteur doit être appelé menteur, paroles dures peut-être, mais dont l'emploi est inévitable. » Ce qui permet vraiment de déterminer si une vérité est violente ou non, c'est l'intention de blesser ou non. Pour illustrer cela, il a mentionné : « Jésus connaissait la race des vipères; il n'a pas mâché ses mots à leur sujet lorsqu'il les a décrites, mais il a demandé qu'on les prenne en pitié. »

Non-violence

Gandhi croyait que l'on ne pouvait atteindre pratiquement la vérité que grâce à l'*ahimsa* ou non-violence. Il considérait la violence comme une contrevérité pour plusieurs raisons. Premièrement, étant donné que l'homme n'est capable de percevoir que la vérité relative, des personnes différentes peuvent considérer une chose sous des angles différents et de la sorte personne ne peut prétendre avoir vraiment raison. C'est pourquoi, lorsqu'on recherche la vérité, il serait impardonnable de se livrer à des actes de violence sur la personne de son adversaire. Selon Gandhi, ce dernier doit être détourné de l'erreur par la patience et la sympathie ou, en d'autres termes, en s'imposant à soi-même des souffrances. En deuxième lieu, la violence s'attaque non seulement au mal, mais aussi à celui qui le fait. C'est donc là une offense au troisième principe fondamental auquel on a fait allusion plus haut. C'est également là une chose incompatible avec la grande vérité, à savoir l'unité et le caractère sacré de tout être. La violence donne naissance à des sentiments de colère, de crainte et d'amertume et barre la voie qui mène à l'unité entre l'homme violent et sa victime.

Finalement, Gandhi a souvent souligné que la vérité, qui est le but de notre recherche, se trouve non pas au-dehors de nous, mais au-dedans. Plus nous recourons à la violence dans nos rapports avec ceux qui créent des difficultés, plus nous nous écartons de la vérité. En effet, en luttant contre l'ennemi imaginé au-dehors, nous négligeons l'ennemi qui est au-dedans.

Gandhi considérait l'*ahimsa* comme la source de toutes les religions. La vérité était la fin pour Gandhi et l'*ahimsa* le moyen pour

y parvenir. Mais, étant donné que, d'après lui, les fins et les moyens sont interchangeables, l'ahimsa était la vérité elle-même. Il avait coutume de dire que la vérité et l'ahimsa sont comme les deux côtés d'un disque métallique lisse et non poinçonné et sont tellement fusionnées qu'il est difficile de les démêler et de les séparer. Gandhi estimait que l'ahimsa était un principe éternel et universel. Il a écrit que « bien qu'il y ait suffisamment de répulsion dans la nature, celle-ci vit parce qu'il y a l'attraction. L'amour mutuel permet à la nature de subsister. L'homme ne vit pas de destruction. L'égoïsme commande que l'on tienne compte des autres. Nous sommes tous unis par le lien de l'amour. Dans toute chose, il y a une force centripète, sans laquelle rien n'aurait pu exister... de même qu'il y a une force de cohésion dans la matière aveugle, il en est de même dans toutes les choses animées et le nom de cette force de cohésion parmi ces dernières est: amour. Là où il y a de l'amour, il y a de la vie; la haine mène à la destruction. »

D'après Gandhi, l'ahimsa ne signifie pas seulement le fait de ne pas tuer. Cela veut dire que l'on doit éviter de blesser quoi que ce soit sur terre en pensée, en parole ou en acte. D'après Gandhi, l'exploitation est l'« essence de la violence ». Une autorité en matière de non-violence a défini la violence comme suit: « La violence est tout acte, motif, toute pensée, tout sentiment actif ou toute attitude dirigée vers l'extérieur dont la nature ou les conséquences tendent à diviser en ce qui concerne l'émotion ou l'attitude intérieure; c'est-à-dire incompatible avec l'unité spirituelle... On pourrait ranger par exemple sous cette rubrique l'orgueil, le mépris, le dédain, la colère, l'impatience, le mécontentement, le dépit, l'indignation, de même que le meurtre, le fait de blesser ou d'effrayer, l'exploitation, la tromperie, l'empoisonnement, l'incitation au mal, la flatterie, la tentative délibérée d'affaiblir la réputation et les torts similaires. » Le même auteur a décrit la non-violence comme la « démocratie spirituelle » de toute la vie.

II

Non-vol et non-possession

L'idée de Gandhi dans le domaine de l'économie découle des principes fondamentaux discutés ci-dessus. Les deux conceptions qui ont été à la base de son attitude envers le problème économique sont l'*asteya* (non-vol) et l'*aparigraha* (non-possession). Toutes deux peuvent être considérées comme dérivant de sa croyance en satya (vérité) et ahimsa (non-violence).

Dans son livre *From Yervada Landir*, il a clairement énoncé ses idées à propos de ce concept. Selon lui, il est impossible qu'une seule et même personne vole et prétende en même temps connaître

la vérité ou chérir l'amour. Nous n'avons pas le droit de voler, non seulement ce qui appartient aux autres, mais aussi ce qui nous appartient, par exemple dans le cas d'un père qui mange quelque chose en cachette sans le dire à ses enfants. C'est un vol que de prendre quelque chose à une autre personne sans sa permission, même si celle-ci est au courant. C'est également un vol de prendre quelque chose lorsqu'on croit que la chose volée n'appartient à personne. Ce qui précède est peut-être le sens simple et commun de ce terme. Toutefois, selon Gandhi, si l'on veut observer le précepte qui enjoint de ne pas voler, il faut aller encore beaucoup plus loin. C'est un vol de prendre quelque chose à une autre personne, même avec sa permission, si nous n'en avons pas réellement besoin. Selon lui, une grande partie de l'affligeante pauvreté de ce monde est due à des infractions au principe du non-vol. Gandhi considérait « comme vol tout amassement ou toute thésaurisation de richesse au-dessus de ses besoins légitimes propres ». A son avis, « l'homme riche pourvu d'argent qui a amassé sa fortune grâce à l'exploitation ou à d'autres moyens douteux n'est pas moins coupable de vol que le pickpocket qui vole dans les poches ou que le cambrioleur qui pénètre dans une maison pour voler ». Pour citer les paroles du D^r Dhawan, « selon les conceptions de Gandhi, l'âpreté au gain isolée du besoin réel est du vol. L'économie de Gandhi est l'économie des besoins et du bien-être et non celle de l'acquisivité qui est la caractéristique du capitalisme. » D'après le D^r Dhawan, la non-possession est l'extension du sens du mot « vol » à la possession de choses dont nous n'avons pas besoin dans le présent immédiat. La non-possession au sens absolu de ce terme, a comme aboutissement logique l'idée de renonciation totale et l'abolition complète de la propriété privée. Cela reviendrait à dire que nous ne devrions pas avoir d'objets qui nous appartiennent en propre, pas même des vêtements et de stocks d'aliments pour le lendemain. Si l'on pousse cette analyse jusqu'au bout, le corps humain est également une possession. D'après les paroles de Gandhi, « ne rien posséder est, tout d'abord, non pas comme si l'on enlevait ses vêtements, mais comme si l'on enlevait la chair de ses os. Mais si nous luttons pour cela, nous serons à même d'aller plus loin pour réaliser une échelle d'égalité sur terre que par toute autre méthode. »

Dans un sens relatif, Gandhi autoriserait « une possession légitime qui commandera le respect universel et volontaire. Une telle possession ne serait pas altérée. Cela ne sera pas une démonstration insolente des inégalités qui nous entourent partout. » En conséquence, cette conception « exclut l'exploitation, le capitalisme et le système du zamindari. La terre devrait appartenir à celui qui la cultive effectivement et aucun paysan ne devrait avoir plus de terre qu'il n'est nécessaire pour faire subsister sa famille à un niveau de vie équitable... La production indispensable à grande

échelle devrait être nationalisée et devrait être sous la direction commune de l'Etat et des représentants des travailleurs. » Tout en tenant compte des besoins individuels, Gandhi a mis en garde contre le fait que « la satisfaction des dits besoins ne doit pas dépasser un certain niveau; autrement, elle dégénérera en sensualité intellectuelle et gênera le satyagrahi dans les efforts qu'il fait pour rendre service à l'humanité ».

Egalité économique

Les idées de Gandhi au sujet de l'égalité économique et de la tutelle sont des corollaires des deux conceptions ci-dessus. Il a autrefois défini l'égalité économique comme « le passe-partout de l'indépendance sans recours à la violence ». D'après lui, une répartition équitable est la substitution à des économies fausses et inhumaines, parce que la loi de l'être humain est la coopération vivifiante et non pas la concurrence qui tue. Selon Gandhi, l'égalité économique ne signifiait pas que chacun aurait littéralement la même quantité de richesse à sa disposition. Cela revenait simplement à dire que chacun devait avoir suffisamment pour assurer ses besoins. Il poursuivait en expliquant que l'éléphant a besoin de mille fois plus de nourriture que la fourmi, mais que ce fait n'indique pas qu'il existe une inégalité au point de vue économique. Ainsi, le vrai sens de l'égalité économique était « à chacun selon ses besoins ». Toutefois, il a lancé un avertissement: « Que personne ne tente de justifier la différence flagrante qui existe entre les classes dirigeantes et les masses, le prince et le pauvre, en disant que les premiers ont besoin de plus de choses. Cela serait de la sophistique oiseuse et une parodie de ma thèse. » Il poursuit: « Le contraste entre les riches et les pauvres est aujourd'hui un spectacle douloureux. » Il conclut en brochant son tableau de l'égalité économique: « Chacun doit suivre un régime alimentaire équilibré, avoir une maison convenable pour y vivre, des facilités d'éducation pour ses enfants et des soins médicaux convenables. » Il a déclaré une fois que, d'après son idéal socialiste, « un avocat, un médecin, un professeur, un manœuvre ou un balayeur – devraient tous percevoir le même salaire ». Il poursuit en ces termes: « Il se peut que la société indienne n'atteigne jamais ce but, mais il est du devoir de chaque Indien de tendre à celui-ci et non pas à un autre, quel qu'il soit, si l'Inde doit devenir un pays heureux. »

Tutelle

Gandhi a proposé le concept de tutelle en tant que moyen de réaliser l'égalité économique. Si le fait de posséder quelque chose dont on n'a pas vraiment besoin est du « vol », et en opposition avec le principe de « non-possession », que doit-il arriver à la pro-

priété et à la richesse de ceux qui ont des biens en excès de leurs besoins réels? Il semble qu'il y ait deux éventualités. Ils doivent être soit dépossédés par l'Etat de ce qu'ils ont en trop, soit, comme le suggérait Gandhi, ils devraient conserver toutes leurs richesses, mais se considérer comme des « trustees » de ce dont ils n'ont aucun besoin personnel légitime et employer ces richesses pour le bien de la société dans son ensemble. Pour employer ses propres paroles, il a expliqué ce principe de la façon suivante:

« A la base de cette doctrine de répartition égale, il doit y avoir celle de la tutelle des riches sur la richesse superflue qu'ils détiennent. Car, selon la doctrine en question, ils ne peuvent posséder une roupie de plus que leurs voisins. Comment en arriver là sans avoir recours à la violence? Ou faut-il que les riches soient dépossédés de leurs biens? Pour arriver à ce résultat, il faudrait naturellement avoir recours à la violence. Cette action violente ne saurait profiter à la société. Celle-ci n'en sera que plus pauvre, car elle ne profitera plus des dons d'un homme qui sait comment accumuler des richesses. En conséquence, la manière non violente est supérieure, de toute évidence. L'homme riche pourra conserver sa richesse; il utilisera ce qu'il lui faut pour ses besoins personnels raisonnables et jouera le rôle de « trustee » (tuteur) pour le reste, lequel sera employé au profit de la société. D'après cette thèse, on suppose que le « trustee » se montrera honnête.

» Dès qu'un homme se considère comme le serviteur de la société et qu'il gagne de l'argent pour celle-ci et le dépense pour le profit de cette dernière, la pureté entre dans ses gains et les choses qu'il entreprend sont imbuées de l'esprit d'ahimsa. En outre, si les esprits des hommes s'orientent vers un tel mode de vie, il adviendra une révolution pacifique de la société et ce, sans amertume. »

On pourrait trouver également la même idée dans sa croyance religieuse, selon laquelle « toute chose appartient à Dieu ». Il estimait « en conséquence que les biens étaient destinés à son peuple tout entier et non à un individu particulier ». Il poursuivait: « Lorsqu'un individu a plus que la part qui lui revient, il devient le « trustee » de cette part pour le peuple de Dieu ».

Il lui a été demandé un jour ce qui arriverait si les riches ne devenaient pas « trustee » de plein gré. Sa réponse a été la suivante: « Dans l'application de cette méthode de non violence, l'on doit croire qu'il est possible à tout être humain, si dépravé soit-il, d'être réformé par un traitement humain et expert. Nous devons faire appel à ce qu'il y a de bon dans l'être humain et en attendre quelque chose en retour. »

Quelqu'un lui ayant demandé s'il était possible de défendre par la non-violence ce qui avait été acquis au moyen de la violence, sa réponse fut la suivante: « Ce que l'on acquiert par la violence, non seulement ne peut être défendu par la non-violence, mais cette der-

nière exige que l'on abandonne les gains qui ont été mal acquis. » Répondant à une autre question, à savoir s'il était possible d'accumuler des capitaux autrement qu'en recourant à la violence, « que celle-ci soit manifeste ou tacite », il a déclaré: « Il est impossible à des particuliers d'accumuler des richesses sans recourir à des moyens violents, mais l'accumulation par l'Etat dans une société qui ne recourt pas à la violence est non seulement possible, mais désirable et inévitable. »

Gandhi a expliqué les idées ci-dessus un peu plus en détail dans sa réponse aux questions qui lui ont été posées par Shri Nirmal Kumar Bose, qui l'a interviewé les 9 et 10 novembre 1934. Ce dernier lui ayant demandé si l'amour ou la non-violence étaient compatibles avec la possession ou l'exploitation sous quelque forme que ce soit, sa réponse fut la suivante: « L'amour et la possession exclusive ne peuvent jamais aller de pair. Théoriquement, lorsqu'il y a amour parfait, il doit y avoir non-possession parfaite. Le corps est notre ultime possession. Il s'ensuit qu'un homme ne peut pratiquer l'amour parfait et être complètement sans biens que s'il est prêt à envisager la mort et à renoncer à son corps pour la cause du service de l'humanité. Mais cela n'est vrai qu'en théorie. Dans la vie réelle, il nous est fort difficile de pratiquer l'amour parfait, car le corps, en tant que possession, restera toujours avec nous. L'homme restera toujours imparfait, et ce sera toujours son rôle d'essayer d'être parfait. Il en résulte que la perfection en amour ou en non-possession demeurera un idéal inaccessible tant que nous vivrons, mais vers lequel nous devons sans cesse tendre.

» Ceux qui possèdent actuellement des richesses sont priés de se comporter comme des « trustee » qui détiennent celles-ci au nom des pauvres. Vous pouvez dire que la tutelle est une fiction légale. Mais si les gens méditent constamment à ce propos et tentent d'agir en conséquence, alors la vie sur terre sera régie par l'amour bien plus qu'elle ne l'est à l'heure actuelle. La tutelle absolue est une abstraction telle que la définition euclidienne du point, et il n'est pas davantage possible de l'atteindre. Cependant, si nous faisons des efforts dans cette direction, nous serons à même de faire des progrès dans la réalisation d'un état d'égalité sur cette terre plus que par toute autre méthode. »

La même personne demanda à Gandhi si, étant donné qu'il considérait la possession privée comme incompatible avec la non-violence, il ne préférerait pas la propriété par l'Etat et réduire de la sorte au minimum la violence. Sa réponse fut la suivante: « Cette forme de propriété est meilleure que la propriété privée. Mais elle aussi peut être critiquée du fait qu'elle implique de la violence. Je suis fermement convaincu que si l'Etat supprimait le capitalisme au moyen de la violence, il serait lui-même pris dans les maux de la violence elle-même et ne réussirait pas à ce que la non-violence

se manifeste à un moment quelconque. L'Etat représente la violence, sous une forme concentrée et organisée. L'individu a une âme, mais comme l'Etat est une machine sans âme, il ne pourra jamais être détourné de la violence à laquelle il doit son existence même. C'est pourquoi je préfère la doctrine de la tutelle. »

Bien que Gandhi considère la non-coopération non violente et la désobéissance civile comme le « moyen juste et infaillible » propre à réaliser la tutelle, il a également parlé de la nécessité de déposer les riches au cas où ceux-ci ne réagiraient pas comme il faut. Répondant à des questions de Shri Nirmal Kumar Bose, il a déclaré: « Je serais en fait très heureux si les personnes intéressées se comportaient comme des « trustees »; mais s'il n'en est pas ainsi, je crois que nous devons les priver de leurs possessions par l'intermédiaire de l'Etat, en ayant le moins possible recours à la violence. C'est pourquoi, lors de la Conférence de la table ronde, j'ai dit que tous droits acquis doivent faire l'objet d'un examen attentif et que la confiscation doit être décrétée lorsque cela est nécessaire – avec ou sans compensation, selon les cas. » Toutefois, il a poursuivi en ces termes: « Ce que personnellement je préférerais, serait non pas une centralisation du pouvoir dans les mains de l'Etat, mais une extension du sentiment de la tutelle, étant donné qu'à mon avis la violence exercée par la possession privée est moins nuisible que la violence de l'Etat. Néanmoins, si cela est inévitable, je serais en faveur d'un minimum de nationalisation. »

Gandhi a exprimé la même idée dans le journal *The Nation's Voice* lorsqu'il a averti que, au cas où les droits acquis ne se montreraient pas à la hauteur de la situation, « quels que soient les intérêts en jeu, ils seront dépossédés, et le seront sans aucune compensation ». Gandhi s'est également prononcé en faveur de la nationalisation des industries. En 1926, il introduisit une clause dans les statuts de l'Ahmedabad textile labour association, ajoutant la nationalisation de l'industrie du textile à la liste de ses buts et objectifs. Le texte de cette clause est le suivant: « ... et enfin, en temps utile, assurer la nationalisation de l'industrie du textile. »

Selon Gandhi, le principe de la tutelle ne s'applique pas seulement aux richesses, mais également aux talents extraordinaires, aux aptitudes particulières et à l'intelligence dont bénéficient certains individus. Il a déclaré un jour: « Mon idée de la société est que, bien que nous soyons nés égaux, ce qui veut dire que nous avons le droit de profiter également des occasions qui s'offrent, tous n'ont pas les mêmes aptitudes. C'est là un fait qui est impossible de par la nature des choses... J'autoriserais un intellectuel à gagner davantage. Je ne chercherais pas à gêner son talent. Mais l'essentiel de ses gains plus grands doit être consacré au bien de l'Etat, de même que le revenu de tous les fils salariés d'un père vont au fonds familial commun. Ceux-ci ne disposeront de leurs gains qu'en tant que « trustees ».

Gandhi ne croyait pas que le capital à lui seul pouvait être considéré comme « trustee » ou que ce dernier puisse jouir d'une supériorité quelconque. « En fait, le capital et le travail seront des « trustees » mutuels a-t-il déclaré, et tous deux seront les « trustees » des consommateurs. La théorie de la tutelle n'est pas unilatérale et n'implique pas le moins du monde la supériorité du « trustee ». Comme je l'ai déjà montré, il s'agit là d'une question parfaitement réciproque et chacun croit que son propre intérêt est mieux sauvegardé en sauvegardant l'intérêt de l'autre. »

Gandhi croyait fermement à sa théorie de la tutelle et son désir était que celle-ci devienne un don de l'Inde au monde. Il a déclaré : « Ma théorie de la « tutelle » n'est pas un expédient; elle n'est certainement pas un travestissement de la vérité. Je suis certain qu'elle survivra à toutes les autres théories. Elle est sanctionnée par la philosophie et par la religion sur lesquelles elle est fondée. »

A propos de son fameux « programme constructif », il a déclaré : « Je m'en tiens à ma doctrine de la tutelle, bien qu'elle ait été ridiculisée. Il est exact qu'il est difficile de la mettre en pratique. De même, il est difficile d'en arriver à la non-violence. Mais, en 1920, nous avons décidé de tenter cette difficile escalade; nous avons trouvé que l'effort en valait la peine. »

Travail et capital

Les idées de Gandhi au sujet des rapports entre le capital et le travail peuvent être tirées de sa théorie de la « tutelle ». À son avis, le travail et le capital devraient être une « grande famille vivant unie et dans l'harmonie »; le capitaliste ne devrait pas seulement veiller au bien-être matériel des travailleurs, mais également à leur bien-être moral. Dans l'un des discours qu'il a prononcés à Ahmedabad, il a dit : « Les rapports entre les dirigeants des filatures et les ouvriers seront ceux qui existent entre un père et ses enfants ou entre des frères de sang. »

Gandhi ne croyait pas que les capitalistes ou les propriétaires étaient des exploiters du fait d'une nécessité inhérente ou qu'il y ait un antagonisme fondamental ou irréconciliable entre leurs intérêts et ceux des masses. D'après lui, toute exploitation est basée sur la coopération, volontaire ou forcée, des exploités. Il n'y aurait pas d'exploitation si les gens refusaient d'obéir à l'exploiteur. Selon lui, ce qu'il fallait, c'était non pas « la suppression des propriétaires et des capitalistes, mais une transformation des rapports existant entre eux et les masses en quelque chose de plus sain et de plus pur ». Gandhi poursuit : « J'aimerais employer les propriétaires et les capitalistes au service des masses. Nous ne devons pas sacrifier les intérêts de ces dernières au profit des capitalistes. Nous ne devons pas jouer leur jeu. Nous devons leur faire confiance dans la mesure de leur aptitude à rendre leurs bénéfices afin de servir les masses. »

Gandhi considérait l'idée de la guerre entre les classes comme incompatible avec la non-violence. Il a déclaré à ce propos: « L'idée de la guerre des classes n'a pas d'attrait pour moi. En Inde, une telle guerre n'est pas seulement non inévitable, mais elle peut être évitée si nous avons bien compris le message de la non-violence. Ceux qui parlent de lutte des classes et la considèrent comme inévitable n'ont pas compris ce que sous-entend la non-violence ou ne l'ont compris que superficiellement. »

Parlant des conceptions orientales à l'égard de ces problèmes, il a mis en garde ses auditeurs en ces termes: « Ne soyons pas obsédés par des slogans et des mots d'ordre à l'aspect plein de séduction – en provenance de l'Occident. N'avons-nous pas une tradition orientale distincte? Ne sommes-nous pas capables de trouver nous-mêmes une solution à la question du capital et du travail? Qu'est-ce que le système de *Varnashrama*, sinon un moyen propre à harmoniser les différences entre les riches et les pauvres, de même qu'entre le capital et le travail? Tout ce qui vient de l'Occident à ce propos est entaché de violence. J'y suis opposé parce que j'ai vu les décombres qui se trouvent au bout de cette route. Ceux qui pensent le plus, même en Occident à l'heure actuelle, sont terrifiés devant l'abîme vers lequel leur système se dirige. Et je dois l'influence que je puis avoir en Occident à mes efforts constants en vue de trouver une solution qui promette de sortir du cercle vicieux de la violence et de l'exploitation. J'ai étudié avec sympathie l'ordre social occidental, et j'ai découvert que, à la base de la fièvre qui emplit l'âme de l'Occident, il y a une recherche incessante de la vérité. J'apprécie cet esprit. Etudions nos institutions orientales dans le même esprit d'enquête scientifique, et nous en tirerons un socialisme et un communisme plus vrais que ce dont le monde a rêvé jusqu'à présent. »

Toutefois, Gandhi ne nie pas l'existence d'une lutte des classes. Ce en quoi il ne croyait pas était la nécessité de la fomenter.

Il écrivait à ce propos: « Le correspondant se trompe en suggérant que je ne crois pas à l'existence de la lutte des classes. Je ne crois pas en la nécessité de la fomenter et de l'entretenir. Je crois de plus en plus qu'il est parfaitement possible de l'éviter. Il n'y a pas de mérite à la fomenter, de même qu'à l'empêcher. Le conflit entre ceux qui ont de l'argent et les travailleurs n'est qu'apparent. Lorsque ces derniers sont assez intelligents pour s'organiser et apprendre à agir comme un seul homme, ils auront la même influence que ceux qui détiennent l'argent, sinon encore plus d'influence. Là où il y a vraiment conflit, c'est entre l'intelligence et la non-intelligence. Ce sera certainement une folie que de poursuivre un tel conflit; la non-intelligence doit être supprimée. » Il poursuit en ces termes: « Enflammer les travailleurs contre ceux qui ont de l'argent revient à éterniser la haine entre classes et toutes

les mauvaises conséquences qui en découlent. Ce conflit est un cercle vicieux qu'il faut éviter à tout prix. C'est un aveu de faiblesse, un signe de complexe d'infériorité. Lorsque les travailleurs prendront conscience de leur propre dignité, l'argent aura la place qui lui revient, c'est-à-dire qu'il sera placé en tutelle pour le compte des travailleurs. Le travail vaut en effet plus que l'argent. »

Gandhi estimait que nous avons tous subi l'influence hypnotique du capital pour en arriver à croire que celui-ci représente le summum. « Mais un moment de réflexion suffirait à montrer que les travailleurs ont à leur disposition un capital que les capitalistes ne posséderont jamais. » Il citait, en l'approuvant, une opinion d'après laquelle « il est erroné de penser qu'un morceau de métal constitue un capital – si nous allons à la source même, c'est le travail qui est le capital, et ce capital vivant est inépuisable ». Gandhi était sûr que « le travail peut toujours se justifier s'il est suffisamment uni et prêt à se sacrifier ». Il disait en outre: « Quelle que soit l'oppression exercée par le capitaliste, je suis convaincu que ceux qui sont en liaison avec le travail et qui guident le mouvement ouvrier n'ont, quant à eux, aucune idée des ressources dont le travail dispose et que le capital n'a pas à sa disposition. »

Gandhi voulait que le travail soit « assez intelligent pour coopérer avec lui-même et offrir de collaborer avec le capital dans des conditions d'égalité honorable ». Un jour, il a déploré que « les travailleurs ne connaissent pas leur propre puissance, car, autrement, qu'y aurait-il pour les empêcher de mettre leurs propres ressources en commun et de dicter leurs conditions comme les employeurs le font à l'heure actuelle »?

Gandhi désirait que les capitalistes « fassent devenir leurs travailleurs partenaires de leurs richesses ». Développant ces idées dans un certain lieu, il a déclaré: « La grande contribution politique que les travailleurs peuvent faire pour améliorer leurs propres conditions est d'être mieux informés, d'insister pour que l'on respecte leurs droits et même de demander que leurs employeurs fassent un meilleur usage des industries dans lesquelles ils jouent un rôle aussi important. En conséquence, la révolution qui conviendrait serait que les travailleurs s'élèvent au statut de copropriétaires. »

Gandhi a énoncé un jour certaines propositions à propos desquelles il a insisté pour qu'elles soient suivies, telles que:

« Il est essentiel pour le bien-être de l'industrie que les travailleurs soient considérés comme les égaux des actionnaires et qu'en conséquence ils aient tous les droits d'être exactement au courant des transactions qui sont faites par les usines. Si les travailleurs sont copropriétaires, leur organisation devrait pouvoir accéder aussi facilement aux transactions que les actionnaires. En effet, les travailleurs ne sauraient avoir confiance si les renseignements matériels ne leur sont pas fournis.

» Il devrait y avoir un registre de tous les ouvriers de filatures disponibles acceptables pour les deux parties et l'on devrait supprimer la coutume qui consiste à embaucher de la main-d'œuvre autrement que par l'intermédiaire de la fédération qui la représente. On ne saurait déroger le moins du monde à cette maxime si la fédération syndicale est organisée en tant qu'organisation souhaitable autant que celle des propriétaires de filatures et si elle n'est pas simplement tolérée comme un mal nécessaire. Il s'ensuit que l'on devrait se mettre d'accord sur un registre de la main-d'œuvre disponible et que les propriétaires de filatures ne devraient ni accepter ni embaucher une personne qui ne fait pas partie du syndicat ouvrier.

» Les travailleurs devraient avoir le même statut que le capital et être considérés comme lui.

» Les points ci-dessus sont essentiels, mais ils ne sont pas limitatifs. »
(*A suivre.*)

Origine sociale des étudiants de l'Université de Genève¹

Par Roger Girod

Le Centre de recherches sociologiques de Genève et la section de sociologie du Centre de recherches de la Faculté des sciences économiques et sociales ont en chantier une série d'enquêtes sur des problèmes qui intéressent la démocratisation de l'enseignement. Nous voudrions extraire des données déjà recueillies dans le cadre de ces travaux certaines indications relatives à l'origine sociale des étudiants de notre Université. Malgré leur caractère très sommaire, ces indications pourront contribuer, nous l'espérons du moins, à éclairer des questions qui sont d'une actualité toujours plus évidente.

1. Le sondage

Les travaux auxquels nous avons fait allusion ci-dessus ne portent pas exclusivement sur l'université, bien au contraire. Les principaux se rapportent à l'influence du milieu sur l'orientation de la carrière des adolescents de toute catégorie, de 12 ans à 20 ans environ (projets et ambitions, nature des études, retard éventuel, apprentissage, etc.² Parallèlement à ces observations, nous avons amorcé

¹ Tiré de *Bastions de Genève*, revue semestrielle publiée par l'Association des anciens étudiants de l'Université de Genève.

² Voir notamment les cahiers publiés par l'auteur de ces lignes, en collaboration avec Jean-Frédéric Rouiller, sous le titre général suivant: *Milieu social et orientation de la carrière des adolescents*, Centre de recherches de la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, section de sociologie.