

# FREUD ET L'INDE HERMÉNEUTIQUE D'UN ITINÉRAIRE MANQUÉ

**Livio Boni**

ères | *Essaim*

2004/2 - no13  
pages 25 à 46

ISSN 1287-258X

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-essaim-2004-2-page-25.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Boni Livio , « Freud et l'Inde herméneutique d'un itinéraire manqué » ,  
*Essaim*, 2004/2 no13, p. 25-46. DOI : 10.3917/ess.013.0025  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour ères.

© ères. 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.

# Freud et l'Inde herméneutique d'un itinéraire manqué \*

Livio Boni

Quel rapport, serait-on en droit de se demander, entre les signifiants « Freud » et « Inde », entre l'initiateur de la psychanalyse, entièrement plongé dans la tradition européenne, et le sous-continent qu'on associe plutôt, dans le domaine analytique, au nom de Carl Gustav Jung ? Qu'aurait de commun ce lieu des spiritualités et du sentiment religieux (à tout le moins dans l'imaginaire occidental) avec l'entreprise freudienne, « spiritualité laïque » peut-être, mais avant tout savoir d'inspiration scientifique, issu du *logos* grec ? Quel rapport entre le « juif infidèle » déconstructeur du sentiment religieux et le « corps mystique » de l'Inde, de cette Inde dont il ne connaissait rien, n'étant jamais sorti des limites du monde « chrétien » ? Avec quelle légitimité, et dans quel but, transférer (fût-ce au sens de l'*Übertragen*) l'Inde dans l'horizon de Freud ?

Il existe dans l'œuvre comme dans la biographie de ce dernier certains éléments touchant à cette civilisation qui paraissent pouvoir suggérer une véritable *relation manquée* avec l'objet symbolique « Inde ». Sans préjuger de l'intérêt d'une telle opération interprétative, on peut déjà énumérer quelques « traces » d'une liaison entre les deux termes de notre rapprochement :

- il existe chez Freud une référence au principe dit « de Nirvâna », lié à la pulsion de mort, qui se pose comme un emprunt au bouddhisme ;
- Freud s'engage, entre 1926 et 1936, dans une correspondance avec Romain Rolland qui, pour sporadique qu'elle soit, sera lourde de conséquences. Romain Rolland, dès les années 1910, s'était vivement intéressé à

---

\* Une première version de cette étude a été publiée dans la première livraison de l'année 2002 de la *Rivista di psicoanalisi*, organe de la Société italienne de psychanalyse. Je tiens à réitérer ici mes remerciements au *Freud Museum* de Londres, et plus particulièrement à Michael Molnar et Erica Davies, pour leur collaboration à mes recherches.

l'Inde, établissant des relations personnelles avec Gandhi et Tagore, et se faisant l'apôtre de la culture et de l'indépendance du sous-continent. Cette attirance rollandienne pour le monde indien devait jouer un rôle important dans le débat entre les deux hommes au sujet du sentiment religieux et du mysticisme ;

– bien que dans l'ensemble du corpus freudien on ne retrouve aucune référence significative à l'Inde<sup>1</sup>, Freud ajoutera une longue note en bas de page à la deuxième édition d'*Au-delà du principe de plaisir*, en exergue au célèbre passage évoquant le mythe des androgynes, dans laquelle il avancera l'hypothèse d'une origine indienne du mythe ;

– le goût du fondateur de la psychanalyse pour les collections archéologiques s'aventure volontiers jusqu'aux rives du Gange.

Il nous faut maintenant examiner ces quatre points un par un, afin d'étayer l'hypothèse d'une relation manquée de Freud à l'Inde. Il s'en ajoutera un cinquième, plus énigmatique, en conclusion de cet essai. L'examen de ces quatre points sera complété par deux épisodes apparemment plus anecdotiques : la rencontre méconnue entre Freud et Rabindranath Tagore en 1926, et une conversation entre l'inventeur de la psychanalyse et le poète suisse Bruno Götz concernant la *Bhagavadgita*.

Mais d'abord il nous faut répondre à une remarque que le connaisseur de l'histoire du mouvement analytique ne manquera pas d'avancer : qu'en est-il de l'histoire de la fondation, soutenue par Freud, de la Société psychanalytique de Calcutta par le professeur Giridranshekar Bose en 1922, fondation qui constitue à première vue le lien le plus évident de Freud à l'empire des Indes<sup>2</sup> ? Nous avons délibérément laissé cet aspect de côté car il est structurellement extérieur à la problématique qui nous occupe ici : *la perception freudienne de l'Inde*. Les péripéties qui accompagnent les débuts de la Société de Calcutta (encore aujourd'hui siège de l'Indian Psychoanalytical Association) sont celles de toute société en gestation. La correspondance entre Bose et Freud, entièrement publiée dans *Sāṃikṣā*, première revue de psychanalyse du sous-continent, tend à montrer que Freud n'avait pas, vis-à-vis du cas indien et de ses difficultés, un regard très différent de celui qu'il accordait à des cas moins « exotiques » : pour lui, un tel événement apparaît davantage comme interne à l'Empire britannique que touchant à quelque chose de ce qu'on pourrait appeler, historiquement

- 
1. Sinon des allusions accidentelles ou folkloriques. Qu'on consulte pour les repérer les entrées « India », « Yoga », « Upanishad » qui figurent dans les « Indexes and Bibliographies » de la *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, Hogarth Press, 1974, vol. XXIV.
  2. Cf. S. Kakhar, « Considérations sur l'histoire et le développement de la psychanalyse en Inde », *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, n° 2, 1989, p. 499-503.

et symboliquement, « l'Inde éternelle <sup>3</sup> ». Le ton essentiellement distant et pragmatique de Freud, tout comme le formalisme et la morgue du Bengali envers le maître, avec lequel l'échange épistolaire se limite à des aspects pratiques, semblent suggérer le peu de prise du signifiant « Inde » sur l'imaginaire freudien. Nous laisserons donc de côté ce fait d'histoire pour nous concentrer sur les autres points évoqués.

## **Le dialogue avec Romain Rolland et l'équation freudienne fondamentale : Inde = mysticisme**

La correspondance entre Freud et Romain Rolland s'inaugure en 1923 et trouve son point d'orgue dans la célèbre lettre du second sur la « sensation océanique » (5 décembre 1927), qui fait suite à sa lecture de *L'avenir d'une illusion*. À cette occasion Rolland introduit la distinction entre d'une part « la religion », conçue en tant que système de croyances organisé et fondée sur « l'espérance dans une survie personnelle », et d'autre part un « sentiment religieux », primaire, libéré de toute construction idéale, résultant du sentiment d'appartenance, sinon à de l'« éternel », du moins à un tout « sans bornes perceptibles, et comme océanique <sup>4</sup> ».

L'épisode est bien connu. La distinction rollandienne, dans la même missive, entre sentiment religieux et religion, l'est moins. Dès après la Grande Guerre, Rolland avait commencé à s'intéresser aux mystiques indiens contemporains : « Je crois que vous la rangerez [la sensation océanique] aussi entre les *Zwangsneurosen*. Mais j'ai eu l'occasion de constater souvent sa riche et bienfaisante énergie, soit chez des âmes religieuses d'Occident, chrétiennes ou non chrétiennes, soit dans ces grands esprits d'Asie, qui me sont devenus familiers – parmi lesquels je compte des amis – et dont je vais, dans un livre prochain, étudier deux des personnalités presque contemporaines (la première est de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la seconde est morte dans les premiers années du XX<sup>e</sup>), qui ont manifesté un génie de pensée et d'action puissamment régénérateur pour leur pays et pour le monde <sup>5</sup>. »

La lettre insiste sur sa fin sur cette idée de régénération : l'immersion dans la sensation océanique permettrait un renouveau spirituel, sans aucun risque pour les « facultés psychiques » ; elle s'opposerait à l'œuvre d'assèchement et de canalisation de « l'énergie religieuse » poursuivie par

3. Cf. *Sāmikṣā*, revue officielle de l'Indian Psychoanalytical Association, 1956, p. 104-110 et 159 et suiv. ; 1957, p. 44-46.

4. H. et M. Vermorel (sous la direction de), *Sigmund Freud et Romain Rolland : Correspondance, 1923-1926*, Paris, PUF, 1993, p. 304.

5. *Ibid.*

l'Église. L'allusion aux « deux personnalités presque contemporaines » fait référence à Ramakrishna (1836-1886) et Swami Vivekananda (1863-1902) auxquels Rolland dédie deux biographies intellectuelles. Celles-ci constituent, avec un troisième ouvrage consacré à Gandhi, une des premières et plus ambitieuses tentatives de faire naître en Europe un intérêt pour l'Inde moderne.

La référence à la « sensation océanique » n'est pas gratuite chez Rolland : elle est centrale dans le mysticisme moderne hindou, en particulier chez Ramakrishna, et n'est pas non plus absente de la tradition occidentale. Henri et Madeleine Vermorel ont raison de nous rappeler qu'une telle distinction entre croyance et sentiment religieux, chère à tant de romantiques allemands, n'est pas une invention de Rolland – selon Malraux « le dernier des grands romantiques français » – et qu'un tel *distinguo* se trouve au centre de *The Religious Experience* de William James, que l'écrivain français avait dû lire dans sa traduction de 1906. Le panthéisme goethéen, avec ses accents portés sur le sentiment au détriment de l'idée, se retrouverait aisément chez Rolland. Mais le modèle indien devait revêtir une importance particulière chez ce dernier, en ces temps d'après-guerre, car il répondait à une soif d'absolu, mais aussi de renouveau moral, civique et politique.

En ce sens, même si les Vermorel ont encore une fois raison de nous rappeler la portée et l'originalité de l'expérience mystique d'un Ramakrishna – qui en parle lui-même comme d'une expérience d'« océan de joie ineffable », ou encore d'« extase sans forme » (*nirvikalpa samâdhi*) –, c'est plutôt son disciple Vivekananda qui constitue l'objet de l'identification rollandienne. Ce dernier conçoit en effet son engagement mystico-religieux bien au-delà de ses limites traditionnelles, autant géographiques que symboliques : il s'essaye avec succès, malgré sa courte vie, à diffuser l'enseignement ascétique et dévotionnel de son maître dans l'Inde entière, mais aussi en Occident, et tente de concilier le *Vedanta* et le socialisme, en imaginant une régénération du monde où l'Occident (« l'épée », « la force », « le dynamisme ») et l'Orient (le primat de l'idée sur l'action, le sens de la totalité, mais aussi l'inertie et la résignation...) s'équilibreraient<sup>6</sup>.

Quoi qu'il en soit, la réponse de Freud à Rolland se fera attendre... un an et demi !

Prouvant qu'il ne craint pas sa *vis comica* involontaire, Freud annonce à son correspondant, le 14 juillet 1929, que sa lettre du 5 décembre 1927, et « ses remarques sur le sentiment dit "océanique" » ne lui ont « laissé aucun

6. Cf. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advaita Asrama, Calcutta, 8 vol. Pour une introduction historico-biographique du personnage, l'ouvrage de référence demeure le texte de R. Rolland, *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, Paris, Stock, 1930, ceci bien qu'il s'agisse là plus d'une apologie que d'une étude.

repos ». Il poursuit en lui demandant son autorisation d'intégrer des éléments de leur dialogue dans son prochain ouvrage (*Malaise dans la civilisation*), dans lequel il envisage de traiter de ce sentiment protoreligieux (ou proreligieux) dont parle Rolland.

Ce dernier, bien plus rapide dans sa réponse (17 juillet 1929), lui donne son accord, ajoutant : « Je dois seulement avouer qu'à un an et demi de distance, je ne me souviens plus très exactement du texte de ma lettre. J'étais sans doute alors au début de longues études sur l'esprit hindou, que je vais faire paraître, dans quelques mois, en trois volumes consacrés à *La mystique et l'action dans l'Inde vivante*. Depuis 1927 j'ai pu largement approfondir ce sentiment dit *océanique*, dont j'ai trouvé non seulement d'innombrables exemples chez des centaines de nos contemporains asiatiques – mais la physiologie, pourrais-je dire rituelle et multiséculaire, codifiée dans des traités de *yoga*... »

L'auteur poursuit en rapprochant ces expériences « asiatiques » de celles de « quelques-uns des grands mystiques d'Europe et particulièrement ceux de l'époque Alexandrine, ceux du XIV<sup>e</sup> siècle en Occident – sans parler de l'ouvrage considérable de l'abbé Bremond sur le mysticisme français aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ». Il conclut : « J'étais frappé de constater, une fois de plus, qu'il n'est pas du tout vrai que l'Orient et l'Occident soient deux mondes à part l'un de l'autre, mais que tous deux sont les bras du même fleuve de pensée. Et j'ai reconnu en tous deux le même *fleuve Océan*<sup>7</sup>... »

La missive s'achève sur l'annonce de l'envoi imminent de sa trilogie indienne à l'illustre correspondant<sup>8</sup>. Les paroles de l'auteur de *Jean-Cristophe* confirment, à dix-neuf mois de distance, non seulement la centralité qu'il attribue à la sensation océanique en tant que fondement de l'expérience mystique – et en définitive de la croyance religieuse –, mais aussi la valeur exemplaire et universelle de ce moment historique que constitue pour lui la renaissance culturelle de l'Inde. Rolland ne cède pas à la tentation de projeter sur l'Inde le fantasme de l'origine absolue de la civilisation, du mythe et du religieux : il y recherche plutôt le lieu d'une complémentarité, même dialectique, avec une Europe égarée par la guerre et la révolution bolchevique. Une telle approche, si elle arrive à se soustraire à la tentation d'une véritable imaginarisation de l'Autre, nous apparaît aujourd'hui

7. H. et M. Vermorel, *op. cit.*, p. 309-310.

8. Cf. (outre la déjà citée biographie de Vivekananda) R. Rolland, *Essai sur la mystique de l'Inde vivante. La vie de Ramakrishna*, Paris, Stock, 1929 ; et R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1924 (seize éditions). La relation de Rolland avec le père de l'indépendance indienne se trouve en large mesure retranscrite dans *Gandhi et Romain Rolland : Correspondance, extraits du journal et textes divers*, Paris, Albin Michel, 1969 ; également dans : R. Rolland, *Inde. Journal (1915-1943)*, Lausanne, éd. Vineta, 1951.

d'hui comme marqué de cette naïveté progressiste que nourrissent pêle-mêle romantisme, spiritualisme, inspiration socialiste à la saint Simon, internationalisme aux traits humanistes autant qu'élitaires. Cependant, c'est une grande générosité intellectuelle et culturelle qui transparaît dans ces pages un peu surannées, au gré de l'évocation de « la mystique et [de] l'action dans l'Inde contemporaine ».

Dans sa lettre du 20 juillet 1929, après toute une série de politesses tournant autour de la première lettre de Rolland, dont il lui renvoie copie afin qu'il puisse se rappeler ses considérations sur le sentiment océanique, Freud expose les ambitions d'un essai imminent où il se propose d'analyser le phénomène évoqué par Rolland sur une base purement psychologique. En même temps, il lui fait part de certaines réserves dictées par leur différence d'approche du problème : « N'attendez pas de lui [*Malaise dans la civilisation*] une appréciation élogieuse du sentiment océanique. Je m'essaye seulement à la dérivation analytique d'un tel sentiment. Je l'écarte pour ainsi dire de mon chemin. Dans quels mondes étrangers (*fremden Welten*) pour moi n'évoluez-vous pas ! Je suis fermé à la mystique autant qu'à la musique. Je ne pourrais me représenter de lire tout ce que, d'après les indications de votre lettre, vous avez étudié, et avec cela vous ne pouvez pas moins lire dans l'âme humaine plus facilement que nous <sup>9</sup>. »

Y a-t-il de la part de Freud désintérêt pour l'Inde en général, ou simple refus du mysticisme ? Ce court passage ne nous permet guère de trancher : l'objet de la méfiance freudienne semble bien être le mysticisme (comparé à la musique, autre centre des intérêts de Rolland) <sup>10</sup>, mais les *fremden Welten* pourraient également être les Indes elles-mêmes. En fait, l'Inde et le mysticisme ne sont pas distinguables l'un de l'autre, et il faudra attendre la deuxième et dernière lettre de Freud concernant le sentiment océanique pour faire un peu plus de lumière sur la question.

Car la missive la plus importante, et la plus exhaustive à propos de sa perception de l'Inde, est bien la lettre qu'il écrivit à Rolland le 19 janvier 1930. À cette époque, Freud a enfin eu l'occasion de lire les biographies intellectuelles sur Ramakrishna et Vivekananda, et donc de pénétrer dans les mêmes *fremden Welten* dans lesquels Rolland recherchait un nouvel élan humaniste et spirituel <sup>11</sup>. « Mon cordial remerciement pour le présent de

9. H. et M. Vermorel, *op. cit.*, p. 311 (texte original allemand p. 603).

10. Cf. le cycle d'écrits sur Beethoven des années 1920-1940 : *Beethoven. Les grandes époques créatrices*, tout comme la biographie de jeunesse : *Vie de Beethoven* (1903), sans oublier la correspondance avec Richard Strauss (*Richard Strauss et Romain Rolland, correspondance et fragments de journal*, Paris, Albin Michel, 1951) et la biographie de *Haendel* (1910).

11. J.-M. Masson nous relate un témoignage d'Anna Freud qui doute que son père ait lu en entier la trilogie de Rolland, d'ailleurs plutôt redondante (cf. J.-M. Masson, *The Oceanic Feeling and the Origins of the Religious Sentiment in Ancient India*, London-Boston-Dordrecht, D. Riedel, 1980, 44 n.).

vosre œuvre bicéphale en trois volumes ! [...] J'essaye maintenant de pénétrer sous votre conduite dans la jungle hindoue, dont jusqu'à présent l'amour hellénique de la mesure (σωφροσύνη), le prosaïsme juif et l'anxiété du petit-bourgeois, mêlés selon je ne sais quelles proportions, m'ont tenu à distance. À vrai dire j'aurais dû m'y risquer plus tôt, car les produits nés de ce sol n'avaient pas à m'être étrangers ; j'en avais trouvé des racines en fouillant un peu le terrain. Mais on n'échappe pas aisément aux limites de sa nature <sup>12</sup>. »

Ces quelques lignes constituent le texte le plus consistant où Freud exprime son « idée de l'Inde ». Le sous-continent y est désigné, dans l'espace restreint de deux périodes, au moyen de cinq métaphores – « jungle hindoue » (*indische Jungle*), « sol » (*Boden*), « terroir » (*Stück*), « produits » (*Gewächse*), « racines » (*Wurzeln*) – soit à travers une série d'images de l'enracinement, d'intrication entre la terre et la vie. L'idée que l'Inde est en quelque sorte le lieu où la civilisation (indo-européenne) a ses racines est une idée répandue, en particulier dans le contexte germanique, et on pourra alors difficilement s'étonner de la retrouver sous la plume de Freud. Mais cet être-aux-racines qui identifie l'Inde, quel genre de rapport entretient-il avec le problème de la source du sentiment religieux et de la connaissance mystique, c'est-à-dire avec la divergence entre l'auteur de *L'avenir d'une illusion* et de *Malaise dans la civilisation* et celui de la – on goûtera ici l'ironie freudienne vis-à-vis des divinités à plusieurs têtes – « trilogie bicéphale » ? L'Inde et le mysticisme ne feraient-ils donc qu'un aux yeux d'un Freud guidé par Rolland sur un terrain qu'il prétend exotique et familier à la fois ?

Freud lui-même indique les raisons de sa « résistance » à l'Inde dans trois genres différents de *moderatio* : seul le premier se veut philosophique, car il appelle à la σωφροσύνη, la sagesse fondée sur l'équilibre et « le juste milieu », ici évoquée en réponse à une lettre précédente de Rolland (27 juillet 1929), dans laquelle ce dernier revendiquait la légitimité et la supériorité d'une approche gnoséologique capable de faire la synthèse entre « nature intuitive et critique ». Rolland y citait la devise d'Héraclite : « ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν » (la meilleure harmonie naît des opposés <sup>13</sup>). Or le caractère radicalement subjectif de l'expérience mystique constitue justement un de ces « extrêmes » ou « opposés » (par rapport à l'objectivité du modèle scientifique) dont la complémentarité est soutenue par Rolland/Héraclite, et dont se méfie par contre la sagesse aristotélico-freudienne.

12. H. et M. Vermorel, *op. cit.*, p. 313.

13. *Ibid.*, p. 312. Pour la formulation du concept de σωφροσύνη, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, p. 13-15.



À la résistance « hellénique » – et donc pas uniquement philosophique, mais également éthique et esthétique – par rapport aux excès hindous, s’ajouterait donc un certain « prosaïsme » (*Nüchternheit*) que Freud attribue à la mentalité juive, tout comme un certain amour pour la tempérance et la *mediocritas*, rattachable tout simplement à la *Ängstlichkeit*, « l’anxiété du petit-bourgeois ». Ces deux dernières raisons relèvent plus d’attitudes culturelles et sociologiques que de l’objection de principe. En parlant de « prosaïsme juif », Freud semble davantage se référer à une forme de méfiance personnelle pour le caractère flamboyant de la religiosité hindoue qu’à une négation d’une « voie mystique » dans la tradition juive, où elle est bel et bien présente <sup>14</sup>. Toutefois la formulation freudienne reste plutôt énigmatique et on aura occasion d’y revenir en conclusion. Nous noterons cependant, pour l’heure, son ironie vis-à-vis de l’esprit héroïque, élitiste et cosmopolite de son interlocuteur.

Après cette *captatio benevolentiae* initiale, fondée sur la *σωφροσύνη*, l’impitoyable réfutation freudienne de la valeur gnoséologique de l’empathie mystique s’appuie d’abord sur le refus de la fonction épistémologique de l’intuition. Mieux, l’intuition ne mérite examen qu’à titre de phénomène psychologique, en tant qu’épiphanie « des motions et attitudes *primitives*, proches de la pulsion – très précieuses quand on en a une juste compréhension, pour une embryologie de l’âme, mais inutilisables pour s’orienter dans un monde extérieur qui nous est étranger <sup>15</sup> ». L’argument émerge à première vue à un réalisme presque naïf, fondé sur une séparation de type scientifique du sujet et de l’objet, et qu’il faut ramener pour le comprendre dans sa portée philosophique et métapsychologique à la différence fondamentale entre *réalité psychique* et *réalité matérielle*. Cette différence est condensée dans une des toutes dernières notes freudiennes (23 août 1939) : « Mystique, l’obscur autopercption du royaume extérieur au moi, du ça. »

La sèche excommunication du mysticisme s’associe au nom de Jung, « qui est lui-même une sorte de mystique et n’est plus des nôtres depuis longtemps », écrit Freud. La lettre se clôt avec la profession de foi d’un scepticisme tempéré : « Seulement encore ceci : je ne suis pas un sceptique inconditionnel, mais sur un point *j’ai une entière certitude [ich bin ganz*

14. *In primis* la Kabbale. Sur cette question, voir : D. Bakan, *Freud and the Jewish Mystic Tradition*, London, Free Association Books, 1990 ; M. Robert, *D’Œdipe à Moïse : Freud et la conscience juive*, Paris, Calmann-Lévy, 1974 ; D. Meghnaghi, *Il padre e la legge, Freud e l’ebraismo*, Venezia, Marsilio, 1992. Au sujet du rapport freudien avec la pensée mystique plus en général, voir P.-L. Assoun, « Freud et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22, 1980.

15. H. et M. Vermorel, *op. cit.*, p. 314, je souligne.

sicher], c'est qu'il est actuellement certaines choses que nous ne pouvons pas savoir<sup>16</sup>. »

Demeure ainsi l'impression que l'Inde incarne, pour Freud, le lieu où la croyance primitive dans la toute-puissance de la pensée non seulement résiste à l'« épreuve de réalité » (*Realitätsprüfung*) mais est sublimée dans des constructions idéales et symboliques très élaborées. L'Inde est donc identifiée à une attitude « primaire » dont la mystique hindoue qui passionne tant Rolland ne serait qu'un symptôme.

Mais l'Inde est identifiée également avec le lieu de l'originaire par excellence, et en tant que tel joue le rôle d'une sorte d'inconscient de l'Europe, qui non seulement résiste à la psychanalyse mais qui constitue également un lieu de résistance – pour le dire avec Derrida – de la psychanalyse. Ainsi, avec l'opposition théorique fondamentale entre la σοφροσυνή philosophique et le *cupio dissolvi* mystique résonnent en fait les résistances qu'avoue Freud à propos de son « prosaïsme juif » (qui le rive, comme sans pouvoir le dépasser, à un horizon judéo-chrétien) et de son « anxiété philistine » (*philistöse Ängstlichkeit*, expression que nous avons choisi de traduire plus haut : « anxiété petite-bourgeoise »). Il n'en reste pas moins que Freud semble alors adhérer à une représentation romantique de l'Inde comme lieu de l'Origine (« [...] tout, sans exception, est originaire de l'Inde », déclare Friedrich Schlegel<sup>17</sup>), mais une telle identification apparaît plus négative (l'Inde comme enfance de l'humanité) que positive (l'Inde comme inconscient de l'humanité).

L'emploi par Freud d'images naturalistes pour caractériser la civilisation indienne (racines, sol, terroir, produits, jungle) trahit peut-être une certaine « maternalisation » de l'Inde qui, comme le remarquent Henri et Madeleine Vermorel, si elle est reçue avec enthousiasme par Rolland, ne peut qu'embarrasser le théoricien de l'*Urvater*<sup>18</sup>. Car une fois posée l'équivalence entre l'Inde et le mysticisme, Freud ne peut voir dans l'indophilie rollandienne qu'une tentative de fuir la confrontation avec la loi paternelle au profit d'une fusion avec la mère – mécanisme à l'origine de plusieurs refontes au sein de la théorie analytique. Comme l'écrit Paul-Laurent Assoun : « À quoi donc s'oppose le fameux sentiment "océanique", dans le texte, si ce n'est au besoin religieux articulé sur le besoin *paternel* de dépendance-protection ? Il est donc clair qu'il renvoie à un modèle fusionnel

16. *Ibid.*

17. Schlegel formule son « *credo indomane* » dans une lettre à Tieck datée du 15 septembre 1803 : « Ici se trouve la source de toutes les langues, de toutes les pensées et de toute l'histoire de l'esprit humain ; tout, sans exception, est originaire de (*stammt*) l'Inde », cité dans R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde*, Paris, PUF, 1989, p. 124, ouvrage auquel on renvoie le lecteur pour une présentation du rapport entre l'Inde et la philosophie européenne depuis le romantisme jusqu'à Husserl.

18. Cf. H. et M. Vermorel, *op. cit.*, p. 320.

d'inclusion de type *maternel*, nettement connoté par la référence à un "Tout" englobant. C'est cette expérience que Freud défaille à éprouver, ce qui renvoie à la fois à une crainte – se noyer dans l'"océanique" ou périr par suffocation – et un désir secret, conflit qui se traduit finalement par un sentiment d'inappétence pour l'*Erleben* mystique. D'où la défiance envers la tentation de l'infinité de la jouissance mystique, à laquelle il oppose fermement la limite de la Loi du Père. Voilà ce qui retiendrait Freud, en dernière analyse, loin des prestiges troubles de l'*apeiron* mystique, sur la terre ferme des contrées qui vivent sous la Loi paternelle<sup>19</sup>... »

## Le principe de nirvâna ou l'Inde schopenhauerienne de Freud

La métapsychologie prévoit en fait un principe d'ordre « économique » qui prend son nom d'un signifiant-maître du bouddhisme. Il s'agit avec toute évidence du « principe de nirvâna » (*Nirwanaprinzip*), autre nom du « principe de constance » (*Konstanzprinzip*), à son tour héritier du « principe d'inertie neuronique » (*Prinzip der Neuronenträgheit*) formulé à l'époque du *Projet d'une psychologie scientifique* (1895).

Le *Nirwanaprinzip* n'est toutefois pas, comme l'a démontré Jean Laplanche, un simple double du principe de constance, lequel postule la tendance de l'appareil psychique à maintenir la quantité d'excitation intrapsychique au niveau le plus bas possible ou du moins à la maintenir constante. L'hypothèse d'un « principe de nirvâna » fait en effet son apparition dans le texte le plus spéculatif de Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), en tant que représentant économique de la pulsion de mort. Si la définition du principe de constance se présentait déjà comme ambiguë, le principe de nirvâna représente cette deuxième conception « absolutiste », considérée désormais comme « plus fondamentale ».

Freud écrit dans *Jenseits des Lustprinzips* : « Que nous ayons reconnu comme étant la tendance dominante de la vie animique, peut-être de la vie nerveuse en général, cette tendance à abaisser, à maintenir constante, à supprimer la tension de stimulus interne (le principe de nirvâna, selon l'expression de Barbara Low), telle qu'elle trouve expression dans le principe de plaisir, voilà bien l'un de nos plus puissants motifs de croire à l'existence des pulsions de mort<sup>20</sup>. »

19. P.-L. Assoun, « Freud et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22, 1980, p. 66.

20. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *OSF*, XV, p. 329-330. Cf. aussi B. Low (1877-1955), *Psychoanalysis, a Brief Account of the Freudian Theory*, London, G. Allen & Unwin, 1920, p. 173.

Le passage que l'on vient de citer figure en conclusion de l'hyperbolique *iter* spéculatif qui constitue la trame du « petit livre » de 1920, alors que l'auteur a déjà rassemblé un nombre suffisant d'éléments qui l'autorisent à supposer non seulement la tendance foncièrement régressive de la vie psychique (compulsion à la répétition, névrose de destinée, transfert négatif), mais surtout et plus généralement la nature régressive de la pulsion en tant que telle. Le principe de nirvâna nomme, du point de vue économique, la découverte fondamentale qui établit l'étrange, paradoxale et trouble solidarité entre la pulsion et la mort. Il ne s'agit donc pas d'une redondance ou d'un exotisme gratuit, mais d'un concept parallèle à celui de pulsion de mort ; il résout l'ambiguïté du principe de constance, désormais réduit au cas particulier du *Nirwanaprinzip*.

Freud maintiendra une telle position, tout comme il intégrera les pulsions de mort à sa métapsychologie après 1920 et *Au-delà du principe de plaisir*. On lit par exemple dans *Le problème économique du masochisme* : « Le principe de nirvâna exprime la tendance de la pulsion de mort <sup>21</sup>. »

Si Freud reconnaît à Barbara Low d'avoir la première introduit le concept en psychanalyse, on sait qu'il avait été vulgarisé en Europe au milieu du XIX<sup>e</sup> par Schopenhauer, avant d'être repris par Nietzsche. Le nom du philosophe de Francfort, qui constitue la référence philosophique la plus récurrente chez Freud <sup>22</sup>, apparaît d'ailleurs quelques pages seulement avant l'évocation du *Nirwanaprinzip* : « Mais il y a autre chose que nous ne pouvons nous dissimuler, c'est que, sans y prendre garde, nous avons abordé au port de la philosophie de Schopenhauer, pour qui la mort est bien "le résultat proprement dit", et, dans cette mesure, la finalité de la vie, tandis que la pulsion sexuelle est l'incarnation de la volonté de vivre <sup>23</sup>. »

On sait que la première mention de cette notion dans la philosophie occidentale se situe dans l'*opus magnum* de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819). André Lalande, à la rubrique « nirvâna » de son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, parle d'un « terme sanskrit vulgarisé par Schopenhauer <sup>24</sup> ». Le terme apparaît dans *Le monde comme volonté...* comme synonyme de « négation », « annihilation » de la volonté, en tant que manifestation de la « nolonté <sup>25</sup> ». La raison du recours à une telle notion de la part de Schopenhauer est à rechercher dans la connotation éminemment négative du concept, étranger à toute idée de béatitude, de *summum bonum*, de communion extatique

21. OSF, XVII, p. 11.

22. Cf. P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1995, p. 253-272.

23. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans OSF, XV, p. 323.

24. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1997, vol. II, p. 682.

25. R.-P. Droit, *Le culte du néant*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 135-152.

avec Dieu. Pour le philosophe, le nirvâna se définit essentiellement comme l'anti-principe d'individuation. Le dépassement d'un tel principe n'ouvrirait toutefois pas le chemin vers une connaissance supérieure, ne donnerait pas accès au néant en tant que tel, mais se limiterait à marquer la fin de la connaissance en tant que représentation du monde. En d'autres termes, le nirvâna ne désignerait pas un principe transcendant<sup>26</sup>. Le philosophe croit y voir l'idée de négation – non dialectique, non téléologique, a-logique – dont il est à la recherche, et en ce sens, quelque peu « nihiliste », il l'adopte. C'est ce nirvâna sorti de la métaphysique schopenhauerienne que rencontre Freud au moment où il s'apprête à formuler la « deuxième théorie des pulsions », dans *Au-delà du principe de plaisir*. Le nirvâna schopenhauerien et le principe de nirvâna de Freud sont solidaires non seulement en vertu du pessimisme que l'on attribue souvent aux deux auteurs, mais parce qu'ils soutiennent une même conception du monde, athée et matérialiste, qui se refuse à penser sa finalité autrement que comme fin.

La lecture nietzschéenne du nirvâna avalise l'interprétation schopenhauerienne en se limitant à identifier dans le nirvâna le lieu paroxystique d'une pensée nihiliste, certes préférable au christianisme, mais qu'il faut néanmoins dépasser et conjurer<sup>27</sup>. Nous remarquerons que, s'il ne fait aucun doute que Freud doit avoir rencontré le terme « nirvâna » au cours de ses lectures nietzschéennes<sup>28</sup>, il n'en est pas résulté d'impact décisif sur sa représentation de la notion, laquelle restait à l'époque lue selon la leçon schopenhauerienne reprise par Nietzsche : la recherche du néant et le désir d'annihilation.

Si donc la question des affinités entre la théorie des pulsions de mort et le bouddhisme nous paraît, malgré ses contours un peu vagues, demeurer ouverte<sup>29</sup>, la médiation schopenhauerienne restera en tout cas incontournable. Encore une fois la rencontre entre Freud et l'Inde, s'il en est, est rendue possible par un tiers : un tiers situé non pas à Paris (avec Rolland) mais plutôt à Francfort, où sont déposés la philosophie postromantique et le bouddhisme. À cet égard, il importe de souligner que Freud, plutôt que de se confronter directement à l'Inde et à ses « produits », n'en retiendra que des idées reçues, fussent-elles celles de la grande tradition philosophique allemande antihégélienne.

26. R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 127-148.

27. À propos de la relation entre Nietzsche et la « pensée orientale », cf. R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde*, *op. cit.*, p. 178-197 ; et G. Parkes (sous la direction de), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

28. Sur le rapport entre la pensée de Nietzsche et la théorie freudienne, cf. P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, *op. cit.*, p. 353 et suiv. ; et du même auteur, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1982.

29. Cf. J. Laplanche, *Problématiques IV*, 220-234, et, plus particulièrement G. Allyn, « Désir, souffrance et ego : approche bouddhique et approche psychanalytique », dans *Nirvâna*, cahiers de l'Herne, Paris, éditions de l'Herne, 1993.

## Les *Upanishad* avec Platon : l'Inde comme signifiant de l'originnaire

En 1921, Freud ajoute une longue note au chapitre six de son *Au-delà du principe de plaisir*, à propos du passage dans lequel le mythe des androgynes narré par Aristophane dans *Le banquet* de Platon est évoqué pour illustrer la nature régressive des pulsions<sup>30</sup>. On constate que cette note discute, de manière d'ailleurs prolixe par rapport aux habitudes freudiennes, l'hypothèse d'une origine indienne du mythe des androgynes : « À la question de savoir s'il est possible qu'il existe une dépendance, ne serait-ce qu'indirecte, de Platon à l'égard de ces pensées indiennes [cf. *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, I, 4, 3 précédemment citée], je n'apporterai pas forcément une réponse négative, contrairement à l'opinion dominante, car une telle possibilité ne peut être contestée non plus pour la doctrine de la transmigration des âmes. Une telle dépendance, d'abord par l'intermédiaire des pythagoriciens, n'ôterait guère à cette rencontre de pensées, car Platon n'aurait pas fait sienne une semblable histoire venue jusqu'à lui d'une tradition orientale, et il lui aurait encore moins assigné une place aussi significative, si ce qu'elle contient de vérité ne lui avait à lui-même sauté aux yeux<sup>31</sup>. »

Freud considère donc vraisemblable la supposition d'une origine indienne du mythe des androgynes, et cela aussi bien sur la base de la « doctrine de la transmigration des âmes » qu'en considération des indications que lui donne son ami « le prof. Heinrich Gomperz de Vienne<sup>32</sup> ». C'est ce dernier qui lui a signalé le passage de la *Brihad-Aranyaka-Upanishad* ici en question : « Mais il [*atman*] n'avait en effet aucune joie ; c'est ainsi que n'a aucune joie celui qui est seul. Il eut alors le désir d'un second. C'est qu'il était aussi grand qu'une femme et un homme quand ils se tiennent enlacés. Ce soi, qui était le sien, il le divisa en deux parties : de là naquirent époux et épouse. C'est pourquoi ce corps échu au soi est semblable à une demi-part, ainsi l'a expliqué en effet Yâjnavalkya. Et c'est pourquoi cet espace vide est ici rempli par la femme. »

Freud montre ainsi qu'il connaît aussi bien la matrice hindoue du mythe des androgynes tel que rapporté dans les *Upanishad*, que l'antécé-

30. Cf. Platon, *Le banquet*, 189c-193d, et P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, op. cit., p. 187-194.

31. *OSF*, XV, p. 332.

32. *Ibid.* Heinrich Gomperz, philosophe, connaisseur de la pensée antique, fils du philologue et historien de la philosophie, ami de la famille Freud, Theodor Gomperz. Freud lui écrit en 1921 : « *In indischen Dingen bin ich leider ebenso unwissend wie in philosophischen, wogegen aber nichts mehr zu machen ist.* » (« En matière de choses indiennes je suis autant ignorant qu'en matière de philosophie, et je doute d'ailleurs de pouvoir désormais pallier à un tel manque. »)

dent indien de la théorie de la métempsycose (*sāmsara*), reprise par les pythagoriciens et par Platon. Il reste ouvert à la possibilité d'une dérivation de ces deux grands motifs platoniciens à partir de la culture philosophico-religieuse indienne, tout en soulignant qu'un tel héritage n'a pas pu être accepté passivement par la pensée grecque.

Le lecteur habitué à l'écriture freudienne sait qu'elle cède rarement au goût gratuit de l'étalage, surtout en matière de philosophie. Pourquoi, alors, Freud ressent-il la nécessité d'insérer cet *excursus* sur l'origine du mythe des androgynes ? S'agit-il d'une pure curiosité ou bien apporte-t-elle quelque chose à l'appropriation par Freud du thème platonicien ? L'insertion de cette note, mais aussi sa place privilégiée, au climax du texte, paraît correspondre à la primauté reconnue à la question de l'origine dans la construction de la deuxième théorie de la pulsion. L'ensemble du texte est en fait hanté par une sorte d'obsession généalogique, qui va du problème initial de l'origine du plaisir aux hypothèses sur l'origine du *bios*, en passant par la question de l'origine de la sexualité et de la mort.

Si le recours par Freud au mythe philosophique a pour fonction de repérer un fondement inespéré, et introuvable ailleurs, de la deuxième théorie des pulsions et de la soumission subséquente des pulsions sexuelles au nouveau dualisme entre Éros et Thanatos, alors la reconnaissance d'une possible origine indienne du mythe ne peut que consolider l'autorité de son propos, car elle le renvoie à une origine plus ancienne, où le signifiant « Inde » se confond avec la nomination de l'Origine. Le *leitmotiv* romantique selon lequel « tout, sans exception, est originaire de l'Inde » semble retentir derrière la recherche ultime par Freud d'une légitimité de sa propre construction spéculative à travers le recours à la tradition philosophique. La référence au substantif « Inde » semble y fonctionner comme un supplément généalogique, légitimant Platon même, et où l'ouverture vers le monde indien vaut en quelque sorte *genos* du *logos*. Ainsi émerge enfin chez Freud, après le soupçon mystique et nihiliste, une signification « positive » liée à ce signifiant indien. Elle n'est pas sans ambiguïté cependant, dans la mesure où elle identifie une origine première, en adhérant du même coup au mythe « indomane » de matrice romantique.

## **Présences indiennes dans la collection archéologique freudienne : l'Inde incluse dans la recherche de la Chose**

Une visite, même rapide, au 20, Maresfield Gardens, dernier domicile de Freud entre septembre 1938 et septembre 1939, puis résidence d'Anna, et, depuis 1986, siège du Freud Museum, suffit pour constater la présence

d'un certain nombre de pièces indiennes, parmi lesquelles figurent de nombreux *Bhodisattova Akolakitesvara*, et d'autres objets indiens.

Malheureusement personne n'a pensé, à ce jour, à rédiger un catalogue complet de la collection. Le collectionnisme freudien n'est ni scientifique ni purement esthétique : il traduit une fascination pour les reliques de l'Antiquité et pour l'archéologie en tant qu'art de faire resurgir ce que le temps et l'histoire ont refoulé. Lacan ne dit pas autre chose lorsqu'il observe, à propos de la galerie freudienne, comment chaque pièce a plus la fonction de représentant de l'Antiquité que de témoignage « d'un goût particulier pour l'objet en soi ». Il ajoute que le collectionnisme ne poursuit pas l'objet mais considère ce dernier comme un « bref apologue à la révélation de la Chose au-delà de l'objet », constituant « la plus innocente forme de sublimation <sup>33</sup> ».

C'est probablement ce caractère jouissif de la collection freudienne qui a découragé un inventaire complet et une étude de sa composition, au-delà des analogies habituelles entre la psychanalyse et l'archéologie. La seule publication un peu conséquente sur le « trésor » freudien est le catalogue réalisé à l'occasion de l'exposition new-yorkaise de 1989, pour laquelle soixante-sept pièces avaient été sélectionnées <sup>34</sup>. Il est frappant de constater qu'il ne figure aucune pièce indienne ou indianisante au côté des pièces grecques, romaines, étrusques, chinoises, japonaises ou babyloniennes retenues. Dans l'attente d'un hypothétique catalogage exhaustif, contentons-nous de remarquer que, malgré la prépondérance d'objets grecs, égyptiens et chinois, le « musée » freudien comporte également *un certain nombre* de pièces indiennes – pour la plupart des figurations du Bouddha dans des phases diverses de sa méditation – ou d'objets qui présentent une stricte affinité avec la mythologie et l'art du sous-continent <sup>35</sup>. Il est donc difficile en l'état des choses d'essayer de tirer de ce constat quelque élément critique supplémentaire sur la question qui nous occupe ici. Probablement, plutôt que de parler d'une marque de curiosité pour la culture

33. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 135-137.

34. Cf. *Sigmund Freud and Art. His Personal Collection of Antiquities*, London-New York, Thames and Hudson in association with the State University of New York and The Freud Museum in London, 1989. Cf. également E. Davies, « Freud's Oriental Collection », *Bulletin of the Freud Museum*, London.

35. La présence de pièces indiennes et indianisantes nous a été confirmée par Micheal Molnar, actuellement responsable des archives du Freud Museum. La seule information textuelle précise sur un de ces objets qu'il m'a été possible de trouver concerne la statuette en ivoire représentant Vishnu que Freud gardait bien visible sur son écritoire, où elle se trouve toujours. Il s'agit en fait d'un présent offert au fondateur de la psychanalyse par l'*Indian Psychoanalytical Association* à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire (1930). La statuette était à l'origine accompagnée d'un poème traduit du sanskrit qui en illustrait le sens dans la mythologie hindoue, et qui apparemment ne suscita aucune curiosité de la part de Freud (cf. E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, vol. III, Paris, PUF, p. 181, et C. Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk. Psychoanalysis and Colonial India », dans *Vishnu on Freud's Desk*, op. cit., p. 97).



indienne qui ne parviendrait pourtant pas à se traduire dans un véritable intérêt (comme dans le cas de la mystique hindoue, du nirvâna, et même des *Upanishad*), il vaut mieux ici ne pas forcer notre travail interprétatif et nous contenter de constater l'ouverture du Freud collectionneur qui, malgré sa prédilection pour la Méditerranée, n'hésite pas à inclure l'Inde et le monde indien parmi les sources premières de la civilisation universelle, à côté des cultures grecque, mésopotamienne, égyptienne, étrusque, chinoise ou japonaise. De sorte que l'objet indien ou indianisant, tout en ayant perdu comme objet de collection son statut objectal, constitue aussi une trace sur le chemin de la poursuite de « la Chose », comme indice de l'inconscient universel.

## La rencontre avec Rabindranath Tagore et le symptôme ironique

En octobre 1926, à Vienne, Freud rencontre Rabindranath Tagore, le célèbre poète bengali, prix Nobel en 1913, alors de passage dans la capitale autrichienne à l'occasion d'une tournée européenne. L'épisode est relaté par Freud lui-même qui y fait brièvement allusion dans une lettre à Ferenczi, en décembre de la même année : « [...] le 25 octobre j'ai rendu visite à Tagore, sur sa demande ; la semaine dernière j'ai rencontré un autre Indien, un certain Das Gupta, un philosophe de Calcutta – mon besoin d'Indiens est pour le moment pleinement satisfait <sup>36</sup>. »

Cette indication faite en passant avait été précédée par une communication à Anna von Vest datée du 14 novembre 1926, dans laquelle Freud décrivait sa rencontre avec cette figure majeure de la culture indienne moderne d'un ton suspendu entre le sarcasme et l'ironie, marque peut-être d'un certain malaise. Après avoir précisé à sa correspondante que ce n'était pas, comme l'avaient rapporté les journaux, sa fille Anna qui voyageait à la suite du poète, mais sa nièce Lilly, laquelle, actrice de théâtre, récitait en anglais des pièces du poète, Freud ajoute : « Tagore nous a invités à lui rendre visite le 25 octobre à l'hôtel où il est descendu. Nous l'avons trouvé fatigué et souffrant, mais il s'agit tout de même d'une apparition surprenante (*ein wunderbarer Anblick*). C'est comme si nous nous étions présentés

---

36. S. Freud et S. Ferenczi, *The Complete Correspondence*, London, p. 289, ici dans notre traduction. Quant au « philosophe de Calcutta », il s'agit presque certainement de Surendranath Das Gupta, l'auteur de *A History of Indian Philosophy* et du *Yoga as Philosophy and Religion* (Londres, 1924), que Jung rencontrera en 1938 à Calcutta - pour ensuite l'inviter à un cycle de conférences auprès du Club de psychologie de Zurich - et qui fut entre autres le maître de Mircea Eliade lors de son séjour à Calcutta (voir M. Eliade, *Sur l'érotisme mystique indienne*, Paris, L'Herne, 1997). Cf. également E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, op. cit., vol. III, p. 146.

véritablement au "Seigneur", seulement âgé de 10 000 ans de plus que dans le portrait qu'en fait Michel-Ange dans la chapelle Sixtine<sup>37</sup>. »

Ces deux notes épistolaires constituent tout ce qu'il nous est donné de savoir sur la rencontre entre ces deux grandes personnalités<sup>38</sup>.

L'ironie de ce premier compte-rendu vire ensuite, comme on l'a vu, au sarcasme des lignes adressées à Ferenczi. On recueille ainsi l'impression de revenir au point de départ de notre enquête qui prétend soustraire à Freud une « idée de l'Inde », idée qu'il ne s'est jamais préoccupé de formuler, au-delà des multiples occasions qu'a eues la théorie analytique de croiser des « produits » de la culture indienne. Le sarcasme freudien mélangé à une attitude obstinément naïve vis-à-vis de sa rencontre avec Tagore nous ramène à la suffisance, mal dissimulée derrière les déclarations de modestie, qui caractérise les lettres « indiennes » à Romain Rolland.

La rencontre avec Tagore a lieu d'ailleurs peu de temps avant la « phase aiguë » de la correspondance avec le Français (1927-1939) et, si la sécheresse de la réaction freudienne nous frappe, elle paraît ne constituer que la énième occasion manquée d'une rencontre plus profitable entre l'horizon analytique et l'une des grandes civilisations de la planète.

La réticence freudienne apparaît plus étonnante encore lorsqu'on considère la nature polyédrique de la personnalité de Tagore, nullement réductible au mysticisme philosophico-religieux, ni à son œuvre poétique, mais s'étendant de la pédagogie au théâtre, de l'engagement politique à l'écriture littéraire, en passant par la peinture, le tout baigné dans une fébrile activité de mise en relation de l'Orient et de l'Occident. Freud se montre une nouvelle fois plutôt insensible à la complexité de son interlocuteur, dans lequel il ne semble reconnaître que le poète mystique et l'ascète. Un tel désintérêt est confirmé, si besoin était, par l'absence de réponse de sa part à l'offre que lui adresse, en 1931, l'éditeur Ramananda Chatterjee de donner une contribution à un *Golden Book of Tagore*, dont le soixantedixième anniversaire du poète fournit l'occasion. Parmi les contributeurs de l'ouvrage, on notera les signatures de Gandhi, d'Einstein et de Rol-

37. Lettre de Freud à Anna von Vest datée du 14 novembre 1926, ici dans notre traduction ( cf. *Jahrbuch der Psychoanalyse*, n° 17, 1985, p. 269-295). Anna von Vest (1861-1935) fut patiente de Freud à partir de 1903. Il la soigna d'une difficulté déambulatoire de nature hystérique. Dans un deuxième temps, comme en témoigne ce document, la relation professionnelle se doubla d'un rapport d'amitié.

38. Malgré la « graphomanie » de Tagore, nous n'avons pu retrouver aucune référence de sa part à la rencontre avec Freud, ni dans ses journaux, ni dans l'ensemble de sa correspondance publiée. Sur le sujet, voir la toute récente reconstruction historico-philologique, très documentée, de Santanu Biswas : « Rabindranath Tagore and Freudian Thought », parue en 2003 dans *l'International Journal of Psychoanalysis* (n° 83, p. 717-732). On y apprend que Tagore ne cessa plus de s'interroger sur l'impact du freudisme sur la critique tout comme sur la composition littéraire.

land<sup>39</sup>. Le fait même qu'une telle demande ait été adressée à Freud peut étonner, mais elle est vraisemblablement davantage due aux contacts entre Freud, Rolland et Einstein qu'à l'intérêt freudien pour l'auteur de *Citrāgadā*.

L'humour de Freud à l'occasion de cette rencontre mérite peut-être, cependant, une ébauche d'interprétation. « Mon besoin d'Indiens est pour le moment pleinement satisfait », dit-il à Ferenczi. « C'est comme si nous nous étions présentés véritablement au "Seigneur", seulement âgé de 10 000 ans de plus que dans le portrait qu'en fait Michel-Ange dans la chapelle Sixtine », dira-t-il à Anna von Vest. Dans ses deux seules allusions à l'entrevue, Freud ne peut donc s'empêcher d'ironiser. L'ironie est certainement présente dans la première réflexion. Dans la seconde, il s'agit davantage d'un effet comique. On pourrait le définir, en suivant la topographie du *Mot d'esprit dans sa relation avec l'inconscient*, comme fonctionnant « par surenchère » : l'effet humoristique dérive du fait même de donner un âge au « Seigneur » de Michel-Ange, avant de donner « 10 000 ans de plus » au poète bengali. Mais si l'on suit Freud lui-même nous apprenant l'économie du *Witz*, il est légitime de soupçonner derrière ses boutades quelque chose de plus qu'une simple suffisance : l'élaboration d'un certain embarras renvoyant à une Inde comme figure du religieux. Le tour humoristique freudien semble ici vouloir se défaire d'un excès de connotation religieuse, voire mystique, dont pâtit tout ce qui se relie aux Indes, et dont Tagore ne serait qu'un avatar vivant. En somme, l'ironie apparaît comme symptomatique de cette identification compulsive et toute-puissante de l'Inde avec le mysticisme, l'Origine, la dissolution du moi – toutes choses avec lesquelles l'initiateur de la psychanalyse prend ses distances, ou plutôt qu'il *déplace* au moyen de la « formation de compromis » du *Witz*.

Reste à éclaircir davantage la nature de cette méfiance – non exempte, au fond, de quelque sympathie – pour « les Indes mystiques ».

---

39. Cf. la lettre du même éditeur – responsable à Calcutta de *The Modern Review* – datée du 25 juin 1931 et disponible aux archives du Freud Museum. La seule autre référence indirecte de Freud à Tagore dont nous ayons connaissance se trouve dans une lettre à G. Bose datée du 2 janvier 1929, dans laquelle il nomme l'étude du « prof. Helder » (auteur de deux essais sur la psychanalyse et les arts, cf. S. Biswas, « Tagore and Freudian Thought », art. cit., p. 732) concernant la poésie de Tagore. (cf. *Sāmikṣā* 1956-7). Une photographie de Tagore se trouve également dans les archives du Freud Museum. Quoiqu'elle ne soit pas dédiée, on peut penser qu'il s'agit d'un hommage du poète bengali.

## Un souvenir suisse : Freud, la *Bhagavadgita* et le piège de l'imaginarisation de l'Autre

Concluons notre enquête en reportant le témoignage du poète suisse Bruno Götz, au sujet de ses conversations juvéniles (1904-1905) avec Freud autour des risques que recèle la passion pour la philosophie indienne, et en particulier la *Bhagavadgita*. Cette dernière pièce à notre dossier n'a pas exactement le même statut que les précédentes. Non pas tellement à cause des doutes sur la fiabilité du document (Goetz prétendant avoir retrouvé à un demi-siècle de distance ses notes, dans lesquelles il s'était efforcé de transcrire l'essentiel de ses entretiens avec Freud) que parce qu'il constitue une trace indirecte, filtrée par le regard d'un jeune homme passionné de choses indiennes. Elle mérite cependant d'être incluse dans notre puzzle, par devoir d'exhaustivité autant que par l'intérêt de ses éléments, comme on le verra freudiennement familiers.

Voici ce qu'écrit Götz : « Il fixa donc notre rendez-vous à neuf heures du soir. Après s'être intéressé à mon état de santé, il m'interrogea sur mes études, et je lui parlai alors avec enthousiasme des lectures de la *Bhagavadgita* auxquelles j'assistais à l'université Leopold von Schroeder. Je n'avais quasiment pas commencé à parler que Freud se leva et commença à mesurer la pièce à longs pas.

“Fais attention, mon garçon, fais attention, s'exclama-t-il dès que j'eus terminé. Tu as sans doute tes raisons pour faire preuve d'autant d'enthousiasme, tes mots témoignent de l'impétuosité de ton cœur. Le cœur a toujours raison, mais cherche néanmoins à garder l'esprit froid, comme tu l'as fait jusqu'à présent. Ne baisse pas la garde. Un intellect clairvoyant et limpide est le plus grand des biens. Le poète de la *Bhagavadgita* serait le premier à en convenir. Sois attentif, garde les yeux bien ouverts, prends conscience de toute chose, sois d'un courage indéfectible, mais ne te laisse pas éblouir, ne te trompe pas. La *Bhagavadgita* est un poème grand et profond, mais il ouvre sur des abîmes. *Et elle demeure au-dessous de moi dans la rose lumière*, récite le plongeur de Schiller, qui jamais n'est revenu de sa deuxième et téméraire tentative. Si, en revanche, tu te plonges dans la lecture de la *Bhagavadgita*, là où rien ne semble assuré et où toute chose se confond avec toute autre, sans l'aide d'une intelligence lucide, dans ce cas tu te trouveras tout d'un coup face au néant. Est-ce que tu sais ce que veut dire “se trouver face au néant” ? Est-ce que tu peux même seulement l'imaginer ? Et pourtant un tel néant n'est que le fruit d'un malentendu de notre part, à nous Européens : le nirvâna hindou n'est pas le néant mais ce qui dépasse toute contradiction. Il n'est pas, comme les Européens le croient trop souvent, une extase des sens, mais la dernière étape de l'entendement humain. Une intuition sidérante, omnicompréhensive et difficile à repré-

senter. Or, s'il est mal compris, il amène tout droit à la folie. Qu'est-ce que ces soi-disant mystiques d'Occident comprennent à la profondeur de l'Orient ? Ils s'imaginent des choses, mais ils ne savent rien. Et puis ils s'étonnent lorsqu'ils perdent la tête, et souvent ils perdent la raison – ils se perdent littéralement."

Il se tut et regagna sa place.

"Pardonnez-moi, ajoutai-je après une brève pause, mais il y a une question qui me tracasse. Est-ce que je peux vous la poser ?

– Sans hésiter, me répondit-il, il est essentiel de ne pas hésiter à poser des questions. Maintenant vous vous intéressez à la philosophie hindoue. Cette dernière s'est souvent avancée si loin qu'elle formulait ses réponses sous forme de questions. Les philosophes indiens savaient pourquoi<sup>40</sup>..." »

On aura remarqué, au passage, le soin freudien de précision, réfutant l'homologie entre le nirvâna et le néant. Mais c'est l'équivalence plus générale entre la pensée indienne et le mysticisme qui est ici niée et attribuée à un malentendu, à un effet imaginaire. La citation de Schiller, chère à Freud, semble prouver une certaine crédibilité de fond du témoignage de Götz. Ici, l'essentiel du constat de Freud semble résider non pas tant dans une méfiance pour la *Stimmung* indienne en tant que telle que dans le souci de souligner les risques d'imaginarisation de l'Autre auxquels toute indophilie se trouve forcément exposée, en raison de cette sorte d'extimité dans laquelle l'Inde se trouve par rapport à la pensée européenne.

## L'Unheimliche indien

La rareté des éléments à notre disposition ne nous permet pas d'évaluer si, et dans quelle mesure, la résistance freudienne à l'Inde s'explique par la sensibilité et l'éducation du fondateur de la psychanalyse ou par la nature même de la rationalité qui soutient la psychanalyse. Cette dernière relevant de l'amour du juste milieu et de la mesure héritée de la philosophie grecque, elle serait incompatible avec les « extrêmes » orientaux (dissolution du moi dans l'*atman* ou dans le nirvâna, dévotion panthéiste, etc.). L'enjeu de la question à première vue marginale de la relation entre « Freud et l'Inde » s'est néanmoins, nous semble-t-il, quelque peu précisé au cours de notre enquête.

Si c'est Freud lui-même qui est l'obstacle, la recherche devrait alors s'orienter vers une explication analytique de cette résistance freudienne à

40. B. Götz, « That's all I have to say about Freud : Bruno Goetz's reminiscences of Sigmund Freud », *International Review of Psychoanalysis*, 1975, n° 2, p. 141-142 ; ici dans notre traduction. Pour le texte original, cf. *Neue Schweizer Rundschau*, n° 20, 1952, p. 3-11.

une Inde identifiée avec l'Origine des romantiques, avec le Tout, ou le néant du mysticisme et du bouddhisme (passés au filtre de la leçon schopenhauero-nietzschéenne), tous ces éléments renvoyant, en dernière analyse, aux figures maternelles de l'indistinct et du primordial. Freud lui-même semble procéder en ce sens lorsqu'il tend à identifier l'Inde avec la « tentation mystique », et cette dernière avec le sentiment océanique de Rolland, comme voie d'un retour du moi à l'état originel et nostalgique de fusion avec la mère primordiale. Rien d'étonnant dès lors s'il refuse l'attirance régressive exercée par la culture indienne, tout comme il avait refusé par exemple dans *Totem et Tabou* la théorie du matriarcat de Bachofen<sup>41</sup>. Resterait dans ce cas à discuter non seulement l'unilatéralité de l'équation freudienne entre Inde et mysticisme, mais la conviction, qui est celle de Freud, que les cultures de l'*Urmutter* seraient en position régressive par rapport aux civilisations patriarcales, et qu'elles iraient en quelque sorte contre le sens de l'évolution de l'histoire humaine, cédant aux sirènes d'un narcissisme primaire lié à la pulsion de mort. Comme si l'amour *pro matrem* ne pouvait, en absence de médiation paternelle, que représenter une instance mortifère.

Si, au contraire, c'est l'incompatibilité foncière entre les attendus de la raison psychanalytique et les « extrêmes » orientaux qui est au cœur du problème (avec tous les risques d'imaginarisation de l'Autre qu'une telle idée comporte), la question de l'universalité de la psychanalyse et de son extensibilité au-delà des limites de l'horizon judéo-chrétien se trouverait dramatiquement relancée, voire, pire encore, résolue négativement<sup>42</sup>.

Entre ces deux solutions, et au point même de leur indistinction ultime, prend corps l'impression que la relation manquée de Freud à l'Inde ne repose pas tellement sur un refus frontal et catégorique des instances qui la représentent, telles que la tentation mystique, la tendance à l'extinction de l'énergie pulsionnelle, l'Originnaire : il s'agirait plutôt d'une inquiétante étrangeté, d'une proximité aveuglante, d'une extimité qui en ferait plus une figure de l'*Unheimliche* qu'un paradigme de l'altérité absolue.

41. Théorie dont il n'exclut pas la possible prévalence, mais transitoire, entre l'assassinat du père de la horde et l'instauration du patriarcat exogamique. Sur l'argument, cf. F. Duroux, « Les avatars du *Mutterrecht* », *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, n° 4, 1991, p. 523-541.

42. Sur cette vaste question, voir « Psychoanalysis and Non-Western Cultures », *International Review of Psychoanalysis*, 1 2, 1985, p. 441-448 ; et S. Kakar, « Considérations sur l'histoire et le développement de la psychanalyse en Inde », art. cit. Signalons pour terminer le seul article à notre connaissance où il est question en détail de la perception freudienne de l'Inde : W.B. Pearsons, « Freud's encounter with hinduism. An historical textual point of view », dans *Vishnu on Freud's Desk, op. cit.*, p. 41-80. L'auteur y concentre son attention sur la relation entre Freud et l'Inde à travers la médiation rollandienne. Il ne traite pas du « principe de nirvâna » (paragraphe II de notre essai) mais fait mention de la note d'*Au-delà du principe de plaisir* que nous avons citée ; l'auteur cite le témoignage de Bruno Goetz.

Il resterait même à s'interroger – au-delà de l'énigmatique trace textuelle justifiant la méfiance de Freud par son *jüdische Nüchternheit*, son « prosaïsme juif » – sur la proximité entre judaïsme et hindouisme au point même du privilège qu'ils accordent, l'un comme l'autre, à la question de l'Origine, tout comme aux solutions mystiques. Une telle proximité vaudrait naturellement, pour ce « juif infidèle » qu'est Freud, comme une raison supplémentaire de résistance vis-à-vis de l'*Unheimliche* indien.

## Références bibliographiques

- ASSOUN, P-L. 1995. *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF.
- ASSOUN, P-L. 1980. « Freud et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22.
- BISWAS, S. 2003. « Rabrinthanath Tagore and Freudian thought », *International Journal of Psychoanalysis*, 83, 2003.
- BOSE, G. ; FREUD, S. 1955-1956. « Correspondence », *Sārniksā*, Calcutta.
- DAVIES, E. 1993. « Freud's oriental collection », *Bulletin of the Sigmund Freud Museum*, Vienna.
- FREUD, S. 1996. « Au-delà du principe de plaisir » (1920), dans *Œuvres complètes XV*, Paris, PUF.
- FREUD, S. 1992. « Le problème économique du masochisme » (1924), dans *Œuvres complètes XVII*, Paris, PUF.
- FREUD, S. ; VON VEST, A. 1995. « Korrespondenz », *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 17.
- FREUD, S. 1994. « L'avenir d'une illusion » (1927), dans *Œuvres complètes XVIII*, Paris, PUF.
- Freud, S. 1994. « Malaise dans la civilisation » (1930), dans *Œuvres complètes XVIII*, Paris, PUF.
- GOETZ, B. 1975. « That's all I have to say about Freud : Bruno Goetz's reminiscences of Sigmund Freud », *International Review of Psychoanalysis*, 2.
- KAKAR, S. 1985. « Psychoanalysis and non-western cultures », *International Review of Psychoanalysis*, 12.
- KAKAR, S. 1989. « Considérations sur l'histoire et le développement de la psychanalyse en Inde », *Revue internationale de psychanalyse*, 2.
- LACAN, J. 1968. *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire. Livre VIII*, Paris, Le Seuil.
- LAPLANCHE, J. 1982. *Problématiques IV*, Paris, PUF.
- POL-DROIT, R. 1989. *L'oubli de l'Inde*, Paris, PUF.
- POL-DROIT, R. 1997. *Le culte du néant*, Paris, PUF.
- VAYDIANATHAN, T.G. ; KRIPAL, J. 1999. (sous la direction de) « Vishnu on Freud's desk », *A reader in psychoanalysis and hinduism*, New Dehli.
- VERMOREL, H. ; VERMOREL, M. 1993. *Sigmund Freud et Romain Rolland : correspondance 1923-1936*, Paris, PUF.