



marx et freud

R. KALIVODA

Nous publions ici la première partie d'un assez long extrait d'un essai du Professeur tchèque R. Kalivoda.

Dans les dix premières pages, qui ne sont pas traduites, l'auteur justifie l'étude de la psychanalyse, vue sous l'angle du marxisme. Pour commencer, il entend par psychanalyse *« plus qu'une méthode thérapeutique, une anthropologie philosophique nécessitant donc une interprétation et une critique philosophiques totalisatrices »*.

Cet article tend *« d'une part à une interprétation critique de la psychanalyse du point de vue de la philosophie marxiste de l'homme, d'autre part à une intégration critique de la psychanalyse dans cette même philosophie marxiste, visant ainsi au développement de sa problématique »*.

Il faut constater, écrit R. Kalivoda, l'attraction mutuelle de la psychanalyse et du marxisme, *« constatation qui n'est paradoxale que pour ceux qui firent proliférer ces dernières décades, dans des publications dites marxistes, leurs condamnations simplistes de la psychanalyse, dite alors irrationnelle. La pensée véritablement marxiste connut pendant cette période des heures difficiles sinon tragiques : citons les cas de Wilhelm Reich, excommunié par les communistes et les psychanalystes allemands au début des années trente, mort dans une prison américaine, premier psychanalyste qui tenta une synthèse sérieuse de la psychanalyse et du marxisme, du marxiste tchèque Závís Kalandra (une des premières victimes des répressions stalinienne en Tchécoslovaquie), qui l'appliqua de façon remarquable à l'interprétation des vieilles légendes tchèques, ou de Bohuslav Brouk, membre du groupe surréaliste tchèque, devenu émigré antimarxiste après la guerre.*

« Les surréalistes et les membres de l'école philosophique de Francfort tentèrent cette intégration critique : parmi les surréalistes ce fut André Breton et son livre Les Vases communicants (1932); pour l'école de Francfort, à la même époque, relevons le nom d'Erich Fromm et par la suite, celui du philosophe Herbert Marcuse pour son livre Eros and Civilization (1955). Pour la Tchécoslovaquie, il faut parler des surréalistes (Karel Teige, Vítězslav Nezval) et du « groupe historique » (V. Husa, J. Pachtla, V. Charvat et d'autres). »

Cet essai se réclame donc *« d'une longue tradition constituant une continuité historique et une continuité idéologique »* et se défend de sacrifier à un quelconque éclecisme *« car pour le marxisme, à la différence des autres doctrines, l'absorption critique de Freud ne conduit pas à un dépassement de la théorie mais bien à son enrichissement »*.

Au siècle dernier, poursuit R. Kalivoda, on a insisté, et à juste titre, dans la théorie marxiste, sur la description des intérêts de classe car c'est là qu'apparaissent les composantes naturelles de l'homme. Mais il faut voir aujourd'hui que « cette recherche nous mène à étudier un deuxième niveau qui conditionne l'évolution même des rapports économiques et sociaux sans pour cela nous faire retomber dans la conception anthropologico-naturaliste d'un Feuerbach. En effet, Marx et Engels n'ont jamais dissous dans l'homme économique-social les restes de « l'homme naturel ».

I

Les composantes naturelles de l'homme occupaient dans la théorie marxiste du siècle dernier, y compris chez Marx et Engels, une place si secondaire, les dimensions de classe et historico-sociale une place si prépondérante qu'une alliance du « biologisme » freudien et de « l'historicisme » marxiste, comme le tentèrent au début des années trente les surréalistes et les philosophes « de Francfort », a pu paraître, pour les « marxistes moyens » de cette époque, comme quelque chose de très suspect, voire de répréhensible. Cela leur semblait être une alliance de l'eau et du feu.

Il n'en reste pas moins que la recherche de ces deux courants garde une importance considérable et pas seulement en ce qui concerne l'intégration effective des découvertes de la psychanalyse dans la conception marxiste de l'homme; en relation directe avec cette recherche ont été posées les bases de la *restitution des données fondamentales* de la théorie marxiste de l'existence pour son explication scientifique et son développement ultérieur. Ce dossier ne concerne pas simplement le développement de la théorie sociale marxiste mais encore le développement de l'*anthropologie* marxiste.

Les surréalistes opérèrent cette restitution par une intuition rationnelle particulière sans se livrer, en général, à une étude historique détaillée de l'évolution des idées de Marx. Karel Teige (1) était, bien sûr, une exception. Toutefois leurs conclusions peuvent constituer, par leur caractère d'évidence et par leur « anti-intellectualisme de spécialistes », un point de départ pour la recherche plus facile que l'étude philosophique et érudite d'Erich Fromm sur la conception marxienne de l'homme qu'on ne peut utiliser, selon nous, qu'après une révision critique approfondie.

L'ouvrage de Fromm, *Marx's Concept of Man*, n'en est pas moins une étude fondamentale, l'une des plus remarquables parmi les œuvres récentes consacrées à l'humanisme de Marx. Sa valeur exceptionnelle réside dans le fait qu'il prouve incontestablement la continuité de pensée du jeune Marx et du « Marx de la maturité » et permet ainsi d'en finir une fois pour toutes avec ceux qui prétendent la remettre en cause d'une manière ou d'une autre. Il est déterminant pour notre étude que Fromm, en tant que psychanalyste utilisant depuis les années trente, et avec succès, le concept d'énergie psychique élémentaire, qu'il entend comme une force motrice commune de l'homme, ait réussi à retrouver chez Marx des éléments qui montrent

(1) Par son étude systématique de Marx et en particulier de ses premiers écrits, Teige occupe une place à part, non seulement parmi les surréalistes mais aussi parmi les marxistes des années trente en général. C'est grâce à l'utilisation créatrice et à l'application des premiers écrits de Marx qu'il a pu prendre, en de nombreuses occasions, des positions originales qui, à la différence de celles de nombre de ses contemporains, restent encore valables aujourd'hui.

une proximité de genre entre l'humanisme marxiste et la psychanalyse de Freud. Non seulement Fromm a prouvé que Marx, dans ses premiers écrits, utilise la catégorie de la *constance* et de la *généralité d'un naturel de l'homme*, mais, de plus, que cette catégorie est une constante dans toute l'œuvre de Marx (2).

(2) Fromm étaye sa démonstration par la polémique du « Marx de la maturité » avec Bentham : « Si l'on veut savoir ce qui convient à un chien, il faut tout d'abord étudier le naturel du chien. Ce naturel ne peut être reconstitué à partir du seul « principe d'utilité ». Si l'on veut appliquer ce principe à l'homme, il faut connaître le naturel de l'homme en général et ses modifications dans chaque époque historique donnée ». (Souligné par Erich Fromm, citation du *Capital*, tome I, p. 642.)

Fromm montre également qu'ici, le « Marx de la maturité », le Marx du *Capital*, répète mot pour mot le « jeune » Marx, celui des premiers écrits; ce dernier, en effet, distinguait à ses débuts « deux types de mobiles et de motifs humains : les premiers sont constants ou fixes comme la faim ou le désir sexuel qui forment une partie indivisible du naturel de l'homme et ne peuvent changer que dans des formes et des directions correspondant à des cultures respectivement différentes; les seconds sont des motifs « relatifs » qui ne forment pas une partie indivisible du naturel de l'homme et « sont déterminés par certaines composantes sociales et par certaines conditions de la production et du travail » (op. cit. p. 16, 11, souligné par Erich Fromm, cité de Marx, MEGA V, p. 596).

Ce passage est tiré du manuscrit de *l'Idéologie Allemande*, de la partie intitulée « Saint Max » qui fut ôtée du manuscrit. Il s'agit bien sûr d'un texte authentique de Marx et Engels: le manuscrit a été corrigé de leurs propres mains et ils y ont effectué des corrections définitives portant tant sur le fond que sur la forme. Erich Fromm a d'ailleurs le grand mérite d'avoir identifié les points fondamentaux de la thèse de ce texte dans le *Capital* de Marx.

Comme il s'agit d'un texte d'importance capitale pour la compréhension de la conception de Marx et Engels concernant les facteurs élémentaires de l'existence humaine et les rapports entre communisme et naturel humain, il convient de le citer in extenso même s'il est relativement long : « Les communistes, par leur attaque contre les fondements matériels sur lesquels repose jusqu'à aujourd'hui la fixation (« Fixität » note de R.K.) nécessaire du désir ou des pensées, sont les seuls dont l'action historique parviendra effectivement à ce que la libération de ces pensées et desirs fixés soit réalisée; ainsi cette libération ne sera plus une prière morale impuissante comme elle l'a été jusqu'à présent chez tous les moralistes, y compris Stirner. L'organisation communiste agit de deux façons sur les desirs créés chez l'individu par les rapports actuels; certains de ces desirs, ceux qui existent sous n'importe quels rapports et que les différents rapports sociaux ne changent que dans leur forme et leur visée, ne seront changés, dans cette forme sociale-là, que dans la mesure où leur seront donnés les moyens de se développer (de s'affirmer note du traducteur) normalement; par contre les autres, qui ne doivent leur existence qu'à des formes sociales particulières, qu'à certaines conditions de la production et des relations sociales, perdront toute raison d'exister. Ce n'est que dans la praxis, par le changement des desirs réels et pratiques et non par comparaison avec des rapports historiques précédents que l'on peut voir ceux qui seront conservés et ceux qui disparaîtront dans l'organisation communiste.

« Bien sûr, ces termes de « fixe » (« fix » note de R.K.) et de « desirs » (« Begierden » note de R.K.) que nous venons d'employer pour réfuter Stirner et son « fait unique en son genre », sont entièrement impropres. Stirner expose le fait que dans notre société actuelle un individu particulier peut satisfaire ses besoins au détriment de tous les autres individus et dit que « cela ne doit pas être » que c'est « plus ou moins » (en français dans le texte) le cas de tous les individus à l'heure actuelle et qu'ainsi cela rend impossible le développement libre de l'individu tout entier; en effet celui-ci ne saurait rien de la liaison empirique de ce fait avec l'organisation actuelle du monde dans laquelle des desirs d'égoïstes différents se fixent (« fix werden » note de R.K.). Or par son existence même, le désir est quelque chose de fixé (« etwas Fixes », c'est-à-dire stable et constant note de R.K.) et il ne peut venir à l'esprit que de Saint Max et de personnes de son espèce de « faire fixer » (« fix werden lassen » note de R.K.), par exemple, leur désir sexuel lequel l'est déjà et ne peut être autre si ce n'est par castration ou impuissance. Tout besoin sur lequel se fonde un « désir » est également quelque chose de « fixé » (« Fixes » note de R.K.) et Saint Max malgré tout ses efforts, ne pourra écarter cette « fixité » (« Fixität » c'est-à-dire « permanence » et non « fixation » note de R.K.) et, par exemple, ne pas manger dans l'intervalle d'unités de temps « fixées » (« fixer » soit « fixes » dans le sens de « déterminées », note de R.K.)

« Les communistes ne penseront pas une seconde à écarter cette fixation (« Fixität » note de R.K.) de leurs desirs et besoins comme le leur demande Stirner dans son

II

Cette thèse de Marx sur les *constantes* du naturel de l'homme, la faim et la *sexualité*, qui peuvent être, dans une époque historique donnée, modifiées quant à leur forme et à leur direction mais qui sont des composantes *permanentes* de la conception marxienne de l'homme, réduit à néant l'idée selon laquelle le Marx « mûr » aurait compris l'homme comme un « ensemble de rapports sociaux ».

Il faut toutefois nettement distinguer le concept marxien de « nature humaine » [au sens d'essence, de substance (n.d.t.)] du concept marxien de « naturel de l'homme », car le Marx « mûr » se détache effectivement du premier. Fromm identifie faussement ces concepts de « naturel de l'homme » et de « nature humaine » chez Marx, ce qui l'empêche de noter la continuité de la notion de « naturel de l'homme » jusque dans les *Manuscrits économique-philosophiques*. C'est bien dans les *Manuscrits* que nous trouvons la formulation la plus élaborée et la plus développée du concept de « naturel de l'homme » chez Marx, formulation d'une importance capitale pour comprendre les rapports entre les conceptions marxienne et freudienne de l'homme : « *L'homme est en soi un être naturel*. En tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est équipé d'une part de *forces naturelles*, de forces de vie, il est un être naturel actif; ces forces existent en lui en tant que dons et facultés, en tant qu'instincts; d'autre part cet être naturel, corporel, sensible et objectif est un être qui *souffre*, soumis et limité comme le sont animaux et plantes, c'est-à-dire que les *objets* de son instinct existent en dehors de lui, en tant qu'objets indépendants de lui alors qu'il a besoin d'eux pour exprimer et affirmer ses forces essentielles et ne peut le faire sans eux. Le fait que l'homme soit un être *corporel*, doué de forces naturelles, un être vivant, réel, sensible et objectif, signifie que les objets de son être, de sa manifestation dans le monde sont réels, sont des *objets sensibles*, autrement dit qu'il ne peut *manifester* son existence que par des objets sensibles et réels... La *faim* est un besoin naturel, il a donc besoin de la *nature* en dehors de lui, de quelque *objet* en dehors de lui pour le satisfaire... L'homme en tant qu'être sensible objectif est donc un être qui *souffre* (leidend) et, étant un être qui ressent sa souffrance, il est un être passionné. La passion (Leidenschaft) est une force essentielle de l'homme qui désire ardemment son objet (3). »

(3) *Manuscrits économique-philosophiques*, Prague 1961, en tchèque pp. 141-143, souligné par R.K.

Tout de suite après les phrases citées, commence un paragraphe (« Mais l'homme n'est pas qu'un être naturel, c'est un être naturel humain... ») dans lequel Marx distingue nettement entre le *naturel humain* et le *naturel originel* de l'homme qu'il vient de définir avec précision un peu plus haut. Il ressort indubitablement d'un autre passage des *Manuscrits* qu'il y a une grande différence quantitative entre ces deux catégories de naturels. Ce passage est le suivant : « On peut conclure de ceci (c'est-à-dire de l'aliénation de l'ouvrier sous le capitalisme, note de R.K.) que l'homme (l'ouvrier) ne connaît d'actes libres que dans ses *fonctions animales*, dans la nourriture, la boisson, la reproduction, à la limite dans le logement, la construction etc., alors que dans toutes ses *fonctions humaines* il ne se sent plus qu'*animal*. *L'animal devient l'humain* et l'humain l'animal. La nourriture, la boisson, la reproduction etc. sont en fait également des fonctions humaines. Mais dans l'abstraction, qui les sépare du *reste du cycle de l'activité humaine* et en fait des buts finaux et uniques, ils sont *animaux* » (voir *op. cit.*, p. 66, souligné par R.K.).

Le thème central des *Manuscrits* à savoir « le communisme en tant que destruction positive de la propriété privée » (*op. cit.*, pp. 92-104) conduit directement à l'idée selon laquelle l'épanouissement total de l'homme naturel et social en régime de communisme « positif » signifie simplement « l'acquisition effective de l'essence de l'humain par l'homme et pour l'homme » (*op. cit.*, p. 92, souligné par R.K.).

Cette différenciation effectuée si nettement par Marx dans les *Manuscrits* entre le *naturel originel* de l'homme et la *nature humaine* est d'une importance cardinale pour la compréhension de sa conception de l'homme et de sa dynamique évolutive. Il nous suffira ici de souligner que la compréhension de toute évidence *métaphysique* de la nature humaine communiste dans les *Manuscrits* ne doit pas être reprise pour ce qui est du *Capital*; le concept de nature humaine des *Manuscrits* ne saurait être identifié avec celui de naturel humain du *Capital*. Ce dernier prend directement pour point de départ le concept de naturel humain originel de l'homme des *Manuscrits*.

Fromm, qui fait de l'identification erronée de ces deux catégories une des parties essentielles de son étude, a tout de même raison de faire remarquer que, dans certains passages du *Capital* on peut remarquer l'irruption de la nature humaine des *Manuscrits* dans le « naturel humain » propre au *Capital*. Cela apparaît en particulier dans le tome III où il est écrit que les producteurs unis dans la société communiste « régulent l'échange de leurs produits en se fondant sur les *conditions les plus dignes* et les *plus adéquates* pour leur naturel humain ». (Voir *Capital*, III-2, p. 368 en tchèque, souligné par R.K.) Toutefois l'emploi du superlatif indique qu'il ne s'agit que d'une « pression » de la nature humaine sur un terrain qu'elle a déjà perdu. Pour ce qui est de l'aliénation, le problème est, bien sûr plus complexe comme nous le verrons dans la dernière partie de notre étude.

Fromm a également raison d'écrire que la sixième thèse de Marx sur Feuerbach ne signifie pas pour Marx une évolution vers une conception (définition) purement sociologique de l'homme. Son argumentation concrète n'est cependant pas topique: Fromm confond une fois de plus « nature » et « naturel » et ne voit pas que, chez Marx, l'idée de la « nature humaine en tant qu'ensemble de rapports sociaux » et la possibilité de comprendre la nature humaine chez Feuerbach uniquement en tant qu'« espèce » (genus), notion immanente, intérieure, unissant des individus par le seul *ordre de la naissance* (voir Marx et Engels, *Écrits*, 3, pp. 18-19, souligné par R.K.) ne sont encore fonction que de l'appréhension univoque de la nature humaine des *Manuscrits*. Ceci est confirmé assez clairement par la dixième thèse où l'on peut lire que « l'objet du matérialisme ancien est la société « civile »; l'objet du nouveau matérialisme est la société *humaine*, c'est-à-dire l'humanité socialisée » (voir *op. cit.*, p. 19, souligné par R.K.). Fromm a bien sûr raison, quand il écrit que Marx, sans prêter attention à ses exégètes superficiels, continuant à utiliser la catégorie d'un naturel humain constant, détruit lui-même l'opinion erronée très courante qui vou-

monde imaginaire; ils luttent pour une organisation de la production et des rapports qui leur offre la *satisfaction* (« Belfriedigung » note de R.K.) normale de tous leurs besoins, c'est-à-dire limitée par ces seuls besoins » (souligné par R.K., voir la traduction tchèque de *l'Idéologie Allemande* in *Écrits de Marx et Engels*, III, p. 257).

Ce passage montre que Marx et Engels caractérisent la sexualité et la faim comme des besoins et désirs fixes qui constituent une couche *constante* de l'existence humaine (on peut lire une page plus haut dans *l'Idéologie Allemande* : « Le christianisme n'a voulu nous affranchir de la domination du corps et des « désirs qui nous excitent » que par ce qu'il considérait notre corps et nos désirs comme étrangers à nous; il voulait nous racheter de notre détermination par la nature uniquement à cause de l'idée que notre propre nature ne nous convient pas. Si donc je ne suis pas moi-même nature, si mes besoins naturels, si toute ma nature propre ne m'appartiennent pas comme le prêche le christianisme, alors toute détermination par la nature, que ce soit par ma nature propre ou par ce qu'il est convenu d'appeler la nature extérieure, m'apparaît comme une *détermination* par quelque chose d'étranger, comme une contrainte oppressive qui est exercée sur moi » (voir *op. cit.*, p. 255, souligné par R.K.). Il ressort également de ce passage que Marx et Engels critiquent la notion de « fix » chez Stirner en rejetant la *fixation* stirnérienne qui est, *fixation active* des besoins naturels fondamentaux de l'homme sur des « conditions et situations du monde » (voir *op. cit.*, p. 256 et 257).

C'est justement contre cette *relativisation des besoins constants* de l'homme, contre la théorie qui les fait dériver des « conditions » (d'où les termes de « fixer », de « fixation active ») que Marx et Engels posent une *fixité effective* comme telle, c'est-à-dire une *permanence*, une *continuité à caractère constant* de ces besoins naturels fondamentaux. Ceux-ci ne dépendent pas des conditions sociales, ne sont pas formés par elles. Les conditions sociales ne peuvent que les *modifier*. Ces besoins, tels que les entend Stirner, c'est-à-dire « fixés par un certain état de choses », n'en ont pas moins une existence réelle mais ils se rangent dans le second type de mobiles, celui, précisément, des mobiles qui ne sont pas fixes.

Cette argumentation est d'une importance fondamentale pour la compréhension de l'anthropologie de Marx. Elle est en réalité un exemple classique qui montre que cette œuvre (l'œuvre de Marx, note du traducteur), que l'on dit « avoir dissous de façon historico-matérialiste » les phénomènes anthropologiques constants de l'homme dans « les conditions sociales », précise au contraire *conceptuellement* ces phénomènes anthropologiques constants dans une polémique contre « leur dissolution historico-matérialiste dans les conditions sociales », ce qu'a fait précisément Stirner.



Cette excellente explication de Marx (4) du naturel humain nous mène au cœur de la problématique de la théorie freudienne de l'existence humaine. Et si l'on garde à l'esprit le fait que, pour Marx, le naturel humain commun ne peut être que modifié par la société et par l'histoire et s'y conserve par son caractère constant, on ne peut trouver à redire aux surréalistes d'avoir renoué, actualisé et enrichi, dans les années trente de ce siècle, ces prémisses oubliées de l'anthropologie marxienne (5). Le plus précis, le plus marxien mais aussi le plus novateur d'entre eux reste Karel Teige quand il écrit : « La révolte de la poésie se fait sous le drapeau de la liberté humaine et de l'amour humain, elle est alors un appel aux rêves préhistoriques, à cet « éternel humain », à cet être antésocial de l'homme qui « par sa chair, son cerveau et son sang appartient à la nature » (Engels); elle tend à développer dans leur intégrité les désirs de cet homme éternel, modelé, cultivé et simultanément déformé et tronqué par l'évolution historique de la société, et, par là, à faire éclater les interdits matériels et idéologiques qui enseignent à l'homme de courber l'échine devant les grands de ce monde, de renoncer au plaisir et de reculer le jour de la revanche (6). »

De son côté Jan Mukařovský a tiré des formules surréalistes la catégorie bien définie de la constitution anthropologique qu'il a su appliquer dans ses recherches théoriques (7).

Mais peut-on dès maintenant considérer le naturel originaire constant de l'homme chez Marx en tant que constante anthropologique au sens plein du terme? Pour éclairer cette question, il nous faut maintenant nous tourner vers Sigmund Freud.

drait que la sixième thèse sur Feuerbach sonne le glas de l'« anthropologisme » de Marx.

Notons la sincérité courageuse et directe que met Fromm à interpréter le *Capital* dans l'esprit des *Manuscrits* et à tenter d'imposer l'éthique (ethos) de la substance humaine des *Manuscrits*. On rencontre cette même tendance chez d'autres marxistes, « philosophes de la praxis » même si c'est avec moins de franchise ou de pureté conséquente que chez Fromm. Nous analyserons les suites logiques de ces conceptions à notre avis erronées dans la dernière partie de notre étude. Il nous reste ici à faire remarquer que cette noble « nature humaine » communiste du Marx des *Manuscrits* a certainement été au départ de la conception frommienne de l'humanisme qui l'a fait s'éloigner des idées de Freud et devenir l'un des représentants distingués de la « néo-analyse » psychanalytique. Or cette dernière compromet, à notre avis, la force d'explication propre au freudisme authentique. Cette sécession de Fromm, protagoniste et représentant remarquable de la tentative d'intégration de la psychanalyse dans la philosophie marxiste de l'homme, sécession motivée sans doute par un respect dévoué et conséquent des visées humanistes idéales du jeune Marx, est cependant fort regrettable.

(4) On pourrait multiplier les citations prouvant la continuité de ce concept du Marx des *Manuscrits* dans l'œuvre du Marx de la maturité; nous nous bornerons à rappeler une formule laconique d'un autre texte fondamental de Marx, texte dont devait naître le *Capital*, à savoir des *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Fondements de la critique de l'économie politique — note du traducteur —)* « anderseits, soweit ich bestimmt werde, forciert durch meine Bedürfnisse, ist es nur meine eigne Natur, die ein Ganzes von Bedürfnissen und Trieben ist, das mir Gewalt antut... » (Voir *Grundrisse*, Berlin 1953, en allemand, p. 157, souligné par R.K.)

(5) André Breton exprime cette conception, dans sa langue poétique inimitable, dans *Les vases communicants* (1932). Voir *Les vases communicants*, en tchèque, Prague 1934, p. 170.

(6) Voir l'étude de Teige : « Un romantique révolutionnaire, K.M. Macha », dans le recueil *Ni cygne ni lune*, Prague 1946, en tchèque, p. 277, souligné par R.K.

(7) Voir l'étude de Mukařovský, « La valeur esthétique de l'art peut-elle être une valeur absolue? » datant de 1941, rééditée aujourd'hui dans les *Études d'esthétique* de Mukařovský, Prague 1966, en tchèque, pp. 82-84.

L'auteur y use encore de plusieurs variantes terminologiques; on voit apparaître dans son étude, à côté du terme de « constitution anthropologique », ceux « d'organisation anthropologique commune » de « fondement anthropologique de l'humanité », de « constante anthropologique » et même de « nature » (ici substance, essence, nature humaine, note du traducteur) anthropologique; il s'agit bien sûr de l'expression

III

On ne saurait apporter une réponse précipitée ou par trop hâtive à cette question. Ce n'est que par un examen détaillé, point par point, du concept de naturel humain que nous pourrions tenter d'y répondre. Cet examen nous conduira nécessairement à nous poser une autre question, celle de la structure matérielle de l'existence humaine.

Nous avons déjà fait remarquer qu'une analyse précise du naturel humain de Marx, tel qu'il est énoncé dans les *Manuscrits*, nous mène au cœur de la problématique de la conception freudienne de l'homme. Cela peut sembler surprenant mais c'est un fait que Freud, dans l'élaboration de son concept des forces élémentaires de l'existence humaine, prend objectivement Marx pour point de départ. Il le prend pour point de départ en particulier quand ce dernier caractérise les instincts comme des forces de vie, talents créateurs et facultés de la substance humaine naturelle et active, quand il entend par homme un être objectif, un être qui souffre et qui est limité par le fait que les objets de ses besoins, qui lui sont indispensables de par sa nature, sont indépendants de ces mêmes besoins.

On reconnaît là une interprétation qui, pour l'essentiel, est la même que celle de la notion typiquement freudienne de l'instinct et du principe freudien fondamental de l'ananké (nécessité ou manque existentiel), du conflit déterminant que Freud a décelé entre l'homme et la réalité, entre le principe de plaisir et le principe de réalité.

Toutefois Freud concrétise et développe plus avant ce concept commun. Cette concrétisation permet par la suite de résoudre le dilemme que nous avons trouvé dans les *Manuscrits*, cette contradiction dont les termes étaient pour le jeune Marx, un naturel humain originaire purement animal et une nature humaine, pure noblesse et distinction.

L'immense portée de la théorie freudienne de l'instinct pour la théorie générale de l'homme réside avant tout en ce que les instincts, plus particulièrement dans la dernière phase des recherches de Freud, n'ont absolument rien de commun avec de simples instincts physiologiques. Toute la sphère du « ça » ** est précisément psychique; son organisation corporelle et sa scène (Schauplatz) sont bien localisées dans le cerveau et le système nerveux mais ne sont en aucun cas en rapport direct avec ces derniers; la science peut réussir à localiser avec précision les processus mentaux dans le système nerveux mais ils n'en restent pas moins que cette localisation ne peut rien apporter à la compréhension de ces processus (8).

Cette conception du psychisme a fait et fait plus encore qualifier par d'aucuns l'enseignement de Freud comme enseignement idéaliste. Cette

d'un même concept qui n'a rien de commun avec la « nature humaine » de la métaphysique et où la constante humaine est comprise de façon structurale (il s'agit là de « l'organisation » constante de l'homme).

Dans son étude très précieuse sur « L'homme de la permanence et l'homme du hasard dans l'esthétique surréaliste » (in *Orientace*, 1966, 3, en tchèque, p. 28 et suivantes, Oleg Sus a choisi, parmi toutes ces variantes terminologiques, celle de « constante anthropologique », cette dernière faisant mieux ressortir une formulation fondamentale. Ce choix nous semble fondé. En effet il s'agit bien d'exprimer ce qu'il y a de permanent dans la « constitution » de l'homme; le terme de « constante », rend plus difficile une confusion avec celui de « nature » métaphysique. Le caractère structural de cette constante doit ressortir de sa définition conceptuelle.

(8) Voir Freud, *Abriß der Psychoanalyse*, Fischer-Bücherei, en allemand, n° 47, page 9.

(*) Ici l'être, l'« exister » de l'homme. (N.D.T.)

(**) En allemand dans le texte, « Es ». (N.D.T.)

appréciation est due, bien sûr, à une incompréhension grossière de la chose. Car comprendre le psychisme comme une sphère relativement autonome, qui n'a pas de rapport *direct* avec le système nerveux ne signifie pas nier une dépendance *mutuelle* dans laquelle l'appareil nerveux joue le rôle de porteur (Schauplatz) des actes psychiques; il s'agit là d'une interdépendance prouvée par la psychanalyse dans un grand nombre de cas où l'acte psychique a précisément influé sur l'acte neurophysiologique.

Le fondement du matérialisme psychanalytique réside en ce que la couche fondamentale du psychisme, la couche de l'instinct — Freud l'a expliqué à maintes reprises pour ce qui est de la sexualité — ne dépend pas d'un organe corporel particulier mais trouve sa source matérielle dans toutes les zones corporelles. Elle est donc un produit de l'homme objectif en tant que *totalité biologique*. Elle est néanmoins *irréductible* à l'organisation corporelle de l'homme car elle vit de sa *propre vie* psychique.

Il nous semble, quant à nous, que le terme qui exprime et définit le mieux ces traits spécifiques de la couche matérielle de l'instinct de l'existence humaine est celui d'énergie *biopsychique*. Il s'agit là, sans doute, d'un facteur fondamental de l'existence naturelle de l'homme.

Mais ne s'agit-il vraiment que d'un facteur naturel dans l'acception courante du terme? S'agit-il ici d'une identification totale de l'homme et de l'animal? Notons d'abord qu'une certaine idiosyncrasie tirée de la comparaison de l'homme et de l'animal provient souvent d'une conception quelque peu métaphysique de la grandeur, de la noblesse et de l'unicité de l'homme; même ici, la dialectique n'est pas chose inutile: en effet, schématiquement, l'homme à la fois est et n'est pas un animal; il en sera certainement de même dans la société communiste, il en était certainement de même au cours de toute l'existence historique de l'homme. Pour ce qui est du comportement de son naturel humain, l'homme d'avant le communisme ne se distingue en rien du futur homme communiste.

L'homme se distingue toutefois de l'animal dès la sphère primaire de l'instinct. C'est la variabilité de l'énergie de l'instinct humain, c'est son dynamisme conflictuel, c'est son *aptitude à la métamorphose* qui distinguent l'instinct de vie humain des instincts des animaux. La psychanalyse et, bien sûr, avant tout, Freud lui-même ont eu l'immense mérite de faire progresser qualitativement la connaissance de l'homme par le fait même d'avoir analysé la variabilité et l'aptitude à la transformation de l'énergie de l'instinct humain, en particulier de la sexualité naturelle de l'homme (9).

La possibilité de maîtrise des instincts et de transformation de leur énergie est un trait spécifique du naturel humain. Dès cette couche primaire du psychisme humain on remarque une certaine ligne de démarcation entre l'homme et l'animal. Bien que cette couche soit historiquement première et qu'elle fonde les autres, caractère qu'elle conserve en *permanence*, on ne peut l'expliquer ni la comprendre *isolément*. Pour que ces mêmes variations et régulations puissent avoir lieu, une autre couche fondamentale de la structure psychique de l'homme, le principe du « moi »*, doit entrer en jeu.

En d'autres termes, l'humanisation des instincts animaux en instincts humains ne se fait pas automatiquement; elle est due à une force « organisante » et organisatrice de l'appareil psychique de l'homme que Freud a découvert dans le principe du « moi ». Il convient toutefois d'ajouter que

(9) Cette variabilité n'est pas en contradiction avec ce qu'on appelle le conservatisme de l'instinct. C'est précisément le conflit entre ce conservatisme des instincts et la nécessité de leur régulation, la nécessité de transformation de l'énergie de l'instinct, qui donnent à l'existence humaine son caractère dialectique spécifique. C'est l'éternel affrontement de l'« éternel » et de l'« humain » dans l'homme.

(*) « Ich », en allemand dans le texte. (N.D.T.)

ce « moi » ne nous tombe pas du ciel mais qu'il est lui-même causé par le conflit entre principe de plaisir et principe de réalité dont nous avons parlé plus haut.

C'est dans cette conception de la situation conflictuelle de l'homme objectif que nous avons vérifié l'accord de pensée fondamental entre Marx et Freud. Ce dernier a concrétisé et développé plus avant l'idée de Marx en trouvant dans cette situation le point de départ pour la compréhension du *principe régulateur* ou principe du « moi ». Ce n'est qu'avec l'apparition de ce principe que se forme l'homme dans l'animal et que les instincts animaux se changent qualitativement en instincts humains. La situation intermédiaire dans laquelle l'animal ne peut encore trouver de solution à son manque existentiel* et ne trouve pas dans la nature objective d'éléments pour l'assouvissement de ses besoins naturels, mène à la disparition de l'animal. Le moment, ou plus exactement l'époque historique, où ce même animal, dans son manque existentiel objectif, développe une faculté d'adaptation et trouve un *nouveau moyen* d'assouvissement de ses besoins existentiels, n'est pas celui de la mort de l'animal, mais de l'apparition de l'homme.

Le principe de *variation*, lié à l'apparition du « moi », provoque la venue au monde de l'homme qui n'existe pas encore au stade antérieur. Il faut compléter notre raisonnement en rappelant ici un aspect fondamental de la question. Nous avons vu que Marx a défini par la faim et la sexualité les besoins fondamentaux de l'instinct humain. Nous estimons que cette délimitation de la sphère de l'instinct dans l'existence humaine est parfaitement exacte. Or Freud s'est intéressé plus particulièrement à l'étude de l'énergie sexuelle, ne décelant pas dans l'assouvissement du besoin de nourriture ce type de variabilité dont dispose l'énergie sexuelle et qui forme l'axe central de la libido humaine. Il va sans dire que le besoin d'assouvissement de la faim peut difficilement être sublimé. Nous trouvons là, bien sûr, un autre *type de variabilité* qui a une importance extrême pour l'existence de l'homme et l'évolution de sa libido.

On est fondé à supposer que cette situation de manque existentiel dans laquelle est apparu l'homme était provoquée par le besoin fondamental de rassasiement, et que l'homme a *fait varier* la manière animale d'assouvir la faim en découvrant le *travail*, c'est-à-dire en découvrant l'*économie politique*. Il ne s'agit pas que de cet acte « unique » de la genèse propre de l'homme. La faim n'a jamais été sublimée, pas même par la suite. Cependant les *changements dans la façon d'assouvir la faim* jouent, même ultérieurement, un rôle décisif dans l'évolution de la libido de l'homme, constituant le fondement de son existence et de ses propres transformations. Le travail et l'économie politique, par lesquels l'homme dès son apparition assouvit sa faim, créent bien les conditions de l'humanisation et de l'épanouissement de sa vie érotique, que ce soit dans sa forme sublimée ou non sublimée: mais ils créent également la possibilité même de réalisation et de déploiement des forces agressives de l'homme que nous tenons, avec Freud, pour un élément constitutif des fondements de l'instinct humain. Le principe de pouvoir et de domination dans lequel se réalise, sous une forme sublimée, l'agressivité humaine, n'apparaît que sur la base du travail et de l'économie politique, créée par la forme humaine d'assouvissement de la faim. Cette dernière est par là un des constituants essentiels de la sphère de l'instinct chez l'homme.

On peut, arrivé à ce point de notre étude, tirer quelques conclusions partielles. Jusqu'ici la tendance dominante dans l'explication matérialiste de l'homme rendait raison de l'action humaine par les conditions maté-

(*) Ananké, nécessité. (N.D.T.)

rielles et sociales, c'est-à-dire économiques, cherchant à l'occasion le substrat neurophysiologique de l'homme. Le fil matériel de l'existence humaine s'établit en liaison avec ces deux points. On utilise donc ici deux données : d'une part, l'homme comme une certaine organisation de la matière (dans son expression élevée, même la plus élevée), de l'autre la société et son économie politique. Du problème ainsi posé, découlent par la suite diverses théories réflexologiques qui trouvent la clé de la conscience humaine et des phénomènes fondamentaux de la vie humaine dans l'action de la société, au besoin de la nature en dehors de l'homme et dans son traitement par l'appareil neurophysiologique et cérébral (10).

On entendait par matérialisme une conception pour laquelle, d'une part, la pensée et la fonction consciente sont des produits de la matière (du cerveau) et, de l'autre, le facteur économique est la force décisive de la détermination socio-humaine de l'homme. Comme cette conception ne reconnaissait que ces deux unités (données), le freudisme fut taxé de « biologisme », c'est-à-dire d'idéalisme. Dans ces conditions, l'opinion selon laquelle la conception matérialiste de l'homme doit tenir compte de certaines forces biologiques élémentaires qui se situent quelque part entre l'organisme neurophysiologique et l'existence sociale de l'homme et qui forment en même temps une unité particulière et indépendante, était en quelque sorte inaccessible à une telle forme de pensée.

Il ressort sans doute de notre explication que cette forme « à deux dimensions » de la théorie matérialiste de l'homme est entièrement insuffisante et, quant au principe, entièrement erronée. Les conditions de l'existence humaine ne sont pas seulement physiologiques et sociales, mais avant tout *biopsychiques*. Il semble même que les facteurs biopsychiques sont non seulement à la base des données naturelles mais aussi des données sociales de l'existence humaine. Nous nous sommes efforcés de montrer que ces facteurs biopsychiques, par leur variabilité, ne sont pas que de simples facteurs naturels, mais également des facteurs « naturalo-humains ».

La structure matérielle de l'existence humaine est donc un tout fondamental dans lequel s'organisent et fonctionnent en s'interpénétrant les *dimensions physiologico-biologique, biopsychique et historico-sociale* de l'homme. Il ne suffit pas de parler en passant de l'énergie biopsychique spécifique qui est en l'homme car ce serait laisser échapper le « nerf » central de l'objectivité de l'homme.

Les processus neurophysiologiques qui se produisent en l'homme conditionnent *absolument* son existence mais n'agissent pas directement sur l'élaboration de son *contenu* (11).

Dans le cadre socio-existential de la vie humaine se situe une interaction fondamentale entre ses dimensions biopsychique et socio-économique. Bien sûr on ne peut mettre en question une seconde l'importance

(10) La disparition du psychisme en tant que facteur indépendant a conduit, ces dernières années, à la liquidation de fait de la psychologie. Cette dernière était réduite à l'état d'une simple composante de la physiologie d'une fonction nerveuse supérieure. Freud a été « effacé » par Pavlov. Celui-ci s'est élevé contre Freud d'une manière absolument inadéquate et qui ne répondait nullement à la logique de la recherche dans les deux domaines éminemment représentés par ces deux théoriciens. En fait ils sont loin de s'exclure l'un l'autre; au contraire, leur recherche est parallèle et corrélatrice.

(11) La recherche des corrélations physiologico-chimiques des processus psychiques est certainement une tâche importante et qu'il convient de poursuivre. Cependant, ses résultats n'auront que peu d'implications sur l'étude du *contenu* du psychisme humain; on peut même craindre que ces corrélations ne puissent jamais être établies. Lénine, par exemple, n'aimait pas outre mesure la poésie de Maïakovski. Or, la corrélation chimique de ce sentiment n'aurait pas été établie même si Lénine avait vécu mille ans.

cardinale du facteur socio-économique. Mais, comme nous l'avons souligné dans la partie précédente, l'activité économique de l'homme est dans un sens « fondamentale » tout en étant simple « superstructure » en d'autres occasions. Par rapport aux forces biopsychiques de l'homme, elle est *secondaire*, étant une projection sociale du besoin de l'instinct *humain*.

A vrai dire, on ne peut considérer l'activité économique de l'homme comme un facteur matériel décisif. Sur le plan du contenu, c'est précisément l'énergie biopsychique de l'homme qui joue ce rôle. En d'autres termes, l'opposition et le développement des couches de culture et de civilisation ne peuvent être expliqués, pour le matérialisme, par les seuls intérêts économiques de classe de l'homme historique bien que ceux-ci influent de façon déterminante sur le *sens* de l'activité culturelle et civilisatrice et sur son contenu socio-idéologique. Sans même parler du fait que ces intérêts de classe ne sont que des modes transitoires particuliers de forces et pressions anthropiques plus profondes, on peut voir que l'énergie biopsychique s'extériorise — s'objective — directement et comme telle dans le contenu vital des couches de civilisation et de culture de l'homme social.

Il faut faire encore remarquer que l'énergie biopsychique est *la source même de l'activité humaine*. La théorie réflexologique de l'existence humaine a été entièrement incapable de comprendre et d'expliquer l'activité humaine précisément pour avoir éliminé ou ignoré les forces biopsychiques internes de l'homme. Il ne suffit pas de vouloir prouver que l'homme perçoit quelque chose ou réagit à partir de certaines impulsions extérieures et qu'il les transforme d'une manière ou d'une autre; ainsi on n'explique nullement les causes de ces actions (réactions).

Ce n'est qu'après avoir compris que l'énergie interne de l'instinct nous pousse à un conflit permanent avec la réalité, qu'elle oblige l'homme à assiéger, à occuper, à absorber et à rénover constamment le *modus vivendi* existentiel et que les antennes sensorielles de l'homme ne sont que les instruments de ces *besoins vitaux internes*, que nous pourrions comprendre enfin que l'homme n'est pas que l'objet et le point de rencontre de certaines influences mais qu'au contraire, il joue, dans cet ensemble d'influences le rôle d'une *unité motrice fondamentale*.

Ces derniers temps, « la philosophie de la praxis » a porté des attaques décisives à cette conception réflexologique. Après une longue période de silence, cette philosophie a rendu à l'activité créatrice de l'homme la place qu'elle mérite, au centre même de la philosophie marxiste. Il n'en resta pas moins que cette « philosophie de la praxis » souffre encore souvent d'une trop grande abstraction dans la compréhension de la praxis humaine. Elle répond à la question : comment comprendre la praxis humaine? par l'affirmation que, pour l'homme, l'activité créatrice pratique est la détermination fondamentale, c'est-à-dire que l'homme est tout simplement pratiquement actif; elle ajoute que l'homme transforme également la nature et que simultanément il se transforme aussi lui-même; son argumentation s'appuie sur diverses conclusions tirées des thèses de Marx à Feuerbach. Ces thèses sont sans nul doute excellentes mais n'expliquent hélas en rien pourquoi l'homme est pratiquement actif.

Or c'est précisément ce qu'expliquent Marx dans les *Manuscripts* et Freud par leurs conceptions de naturel humain et de principe de réalité. Marx a montré dans les *Manuscripts*, avec cette précision qui lui est propre, que l'homme est sensoriel et objectif par le fait qu'il dépend, dans l'assouvissement de ses besoins et désirs fondamentaux, d'*objets indépendants de lui*.



Aussi est-il un être qui souffre (12) et doit sans cesse trouver une solution à son manque existentiel. Si l'homme transforme et humanise effectivement la nature et son être propre, il n'en demeure pas moins avant tout, en tant qu'être sensoriel objectif, *exclusivement à la merci* de la nature en dehors de l'homme. C'est en cela que réside la source existentielle profonde (13) de son activité et que l'énergie biopsychique de l'homme en est le *moteur*. Nous nous sommes efforcé d'exposer une certaine conception de la structure matérielle de l'existence humaine. Cette structure matérielle doit être prise dans le sens de totalité des phénomènes naturalo-humains et socio-humains.

Avons-nous réussi à délimiter de façon adéquate le concept de constante anthropologique? Il semble que non et c'est parce qu'on ne peut pas, en fait, réduire la constante anthropologique de l'homme à sa structure matérielle.

IV

La tension et le conflit permanents entre l'homme et la nature forment donc le principe de base de l'existence humaine. Nous avons vu que dans ce conflit le « moi » se dégage du « ça », de la couche de l'instinct. Le « moi » a élaboré la *faculté de penser de l'homme*, a découvert ainsi le travail et a transformé l'animal en homme. Il faut voir dans ce rapport du « moi » et du « ça », dans la genèse de la sphère du « moi » à partir de la sphère du « ça », le fondement même de l'explication matérialiste de la pensée humaine. Dans cette optique, l'activité de pensée du « moi » est d'ailleurs la *fonction matérielle de l'existence humaine*. Par ailleurs, la pensée, d'un côté, le travail (l'économie politique), de l'autre, se manifestent simultanément comme deux corps jumeaux. Il serait absurde de vouloir chercher lequel des deux est antérieur à l'autre. Le travail et la pensée sont des facteurs de valeur égale de l'apparition de l'homme.

Toutefois, si l'homme apparaît là où il a découvert le travail, il semble bien qu'il s'y manifeste également en tant qu'être social. En effet le travail (l'économie politique) le conduit automatiquement à s'associer, à se grouper dans un cadre socio-humain. La meute animale se change en un type primitif particulier d'organisation humaine, celui de la famille humaine.

Le travail (l'économie politique) et l'organisation sociale humaine qui en découle introduisent un nouveau facteur dans l'existence humaine et ceci pratiquement *dès son origine même* à savoir la nécessité de régler ses besoins instinctifs et ceci pas simplement *en fonction de la nature* mais aussi *en fonction de la forme sociale de cette existence humaine, de son organisation sociale, c'est-à-dire par rapport à elle-même*.

Certaines formes de civilisation, certaines formes historico-culturelles de l'existence humaine se font jour dès l'origine de l'homme; de même le « moi », que nous n'avons considéré jusqu'à présent que dans son rapport avec la sphère matérielle de l'homme, devient *simultanément* porteur et rend possible la nécessité et la réaction culturo-civilisatrice qui créent une sphère *secondaire* de l'existence socio-humaine. Ainsi apparaît, en même temps que le « moi », un troisième facteur que Freud définit par

(12) Marx explique de manière frappante la dialectique sémantique des termes « souffrir » et « passion » en employant à dessein les expressions allemandes « leidend » et « Leidenschaft » où elle joue nettement.

(13) Nous espérons qu'il est évident pour tout le monde que le terme « existentiel » n'est pas pris ici ni ailleurs dans ce texte, dans le sens que lui donne la philosophie existentialiste.

le terme de « surmoi »*. Celui-ci est également une *composante de la structure humaine de l'homme* (14).

Dans l'homme, la sphère du « surmoi » est celle qui fait valoir les besoins de la société humaine par la régulation de l'énergie matérielle de l'instinct. Le principe de réalité qui domine l'homme n'est donc pas uniquement dans le rapport conflictuel et dynamique de l'homme et de la société, rapport réglé par le « surmoi » et ceci par l'intermédiaire du « moi ». C'est en la découverte et la spécification de ces deux formes de rapports conflictuels, par lesquels se réalise l'homme, que réside le grand apport de Freud à la connaissance de la *dialectique concrète* de l'existence humaine.

La découverte d'un état conflictuel socio-humain ne conduit cependant Freud qu'à une compréhension assez linéaire de cet état. En effet, pour lui le « surmoi » autrement dit la fonction de civilisation et de culture, est avant tout une fonction de *répression*. C'est en cela que réside cet « Unbehagen in der Kultur ** » que Freud a repris dans le titre de son ouvrage fondamental consacré à ce problème.

Mais nous nous satisferons pour l'instant de cette définition « répressive » de la sphère du « surmoi » car on pourra ainsi introduire dans notre explication une autre découverte de première importance, à savoir la découverte de la *sublimation*.

Le non-assouvissement des besoins fondamentaux de l'instinct mène l'être naturel, dominé par des instincts naturels, à l'état de manque existentiel qui est un état de *pures privations fatales*; on ne peut parler de *refoulement* des besoins de l'instinct mais bien de leur *simple insatisfaction*; la situation limite de cet état mène à la disparition de l'être naturel. L'apparition du naturel humain, comme nous avons essayé de l'indiquer plus haut, est liée à la faculté de régulation du besoin instinctif et à celle de faire varier l'énergie de l'instinct; dès les rapports avec la nature en dehors de l'homme, cela signifie apprendre à *réprimer* ces besoins de l'instinct dans l'intérêt de la conservation de l'homme.

Ce devoir de conserver l'homme est cependant pris en charge, pratiquement dès l'apparition de l'homme, par son organisation sociale.

La dimension sociale de l'homme devient ainsi le principal régulateur de ses besoins existentiels de base. Et, cette régulation devenant une *constante permanente* de la réalité — à la différence de l'animal où l'état de manque existentiel, c'est-à-dire de non-satisfaction, est fatal bien que *transitoire* (soit il est écarté, soit il mène à la disparition de l'être naturel) —, l'énergie de l'instinct ne peut *se contenter* indéfiniment d'être réprimée, elle doit être transformée d'une manière ou d'une autre, transposée sur un autre plan. Ceci est la base de la conception psychanalytique de la sublimation. L'énergie *primaire* et élémentaire de l'instinct qui ne trouve pas dans la réalité son objet, c'est-à-dire, dans la mesure où la régulation

(14) S'il est vrai que nous avons, face à Freud, socialisé un peu plus, par notre compréhension de l'économie politique, la sphère matérielle de l'homme qu'il ne l'a fait, il n'en est pas moins certain que, par sa compréhension de la sphère du « surmoi » en tant que composante constante de la triple (« ça », « moi », « surmoi ») structure psychique de l'homme, Freud entend par existence humaine une existence *éminemment sociale*. L'hypothèse assez répandue, que partagent même plusieurs néo-analystes, selon laquelle il faudrait compléter la conception freudienne de la psychanalyse par d'autres facteurs sociaux, culturels et sociologiques particuliers, est fautive et sans justification aucune; ces « compléments » mènent au contraire à la confusion et à l'éclectisme théoriques, à la perte des possibilités noétiques et à l'idéalisme.

Herbert Marcuse a le grand mérite d'avoir, dans son *Eros and Civilization* expliqué en détail et prouvé ce point par sa critique, en cette matière, du révisionnisme néofreudien.

(*) « Ueber-Ich », en allemand dans le texte. (N.D.T.)

(**) *Malaise dans la civilisation* (1930); en allemand dans le texte. (N.D.T.)

sociale (soit le principe du « surmoi ») la prive de cet objet et rend impossible la satisfaction spontanée directe, est alors transplantée, trouve ailleurs une satisfaction de compensation, crée une *nouvelle réalité, une nouvelle sphère* idéale de sa satisfaction, sphère de compensation et *crée ainsi une réalité spirituelle* (15). Ainsi apparaît la *couche secondaire de l'existence humaine*.

L'importance cardinale, pour l'anthropologie scientifique de la théorie freudienne du « surmoi » et de sa théorie de la sublimation réside en ce qu'elles contiennent implicitement les prémisses d'une explication matérialiste totale de cette sphère de l'existence humaine que l'on définit habituellement par le terme de « superstructure ». Pour nous, cette explication ne doit pas être identifiée avec celle, encore courante, qui fait dériver institutions et valeurs spirituelles et socio-culturelles de la base économique de l'existence socio-humaine. Cette thèse courante n'explique pas suffisamment comment une énergie matérielle de base qui est en l'homme, peut opérer une transformation interne et se changer en énergie *idéale*, spirituelle : en fait, c'est parce qu'elle n'est pas indéfiniment réprimable — Freud, en cette matière, applique de façon remarquable, et précisément à l'homme le principe de conservation de l'énergie — qu'elle *doit* produire une *réalité spirituelle* tant que l'homme sensoriel objectif ne peut prendre possession de la *réalité sensorielle objective*. Le principe de sublimation mène également à la *conflictualité dialectique* dans le rapport avec les facteurs matériel et spirituel. En effet, bien que nous ayons des réserves de principe sur la compréhension freudienne, essentiellement répressive de la sublimation, il est indubitable que cette dernière provient du *conflit interne* de l'homme et de la réalité, et des formes de ce *conflit interne à la société, conflit qui est simultanément une forme de l'activité de conservation de l'homme social*. On ne peut l'expliquer autrement.

Même si nous avons des réserves de principe sur la conception globale de la sphère du « surmoi », il convient de remarquer que Freud a montré par là que la *nécessité de conservation* personnelle, c'est-à-dire un *besoin matériel de l'existence humaine en tant qu'existence sociale*, est bien la source première de l'apparition de ce facteur constant de la structure humaine (Note du traducteur : il s'agit du surmoi), facteur par lequel l'homme règle et, dans une certaine mesure, réprime sa propre vie, crée enfin une sphère secondaire, la sphère spirituelle de l'existence humaine.

Ainsi, le facteur du « surmoi », bien que secondaire, né du besoin de la conservation personnelle de l'homme, est simultanément un facteur constitutif, qui achève de rendre l'homme humain et en fait une totalité structurée. On ne peut entièrement expliquer l'apparition de l'homme par celle du travail. Avec le travail et l'économie politique apparaissent en effet, au même moment, l'organisation sociale et l'homme social qui, pour sa conservation personnelle, impose une régulation permanente de ses

(15) Voir l'explication freudienne de la sublimation in, par exemple, *Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Bücherei 47, pp. 73, 74, 77, 78. Freud y interprète de cette manière l'activité scientifique et artistique. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, la sphère de la culture est, pour Freud, beaucoup plus large, conception d'ailleurs tout à fait juste. Mais l'activité scientifique et artistique seule constitue, pour lui, une sphère de la culture où se produit une *sublimation de la libido*; cette sublimation est bien compensation et provient pour l'essentiel, de la répression. Les autres composantes de la culture sont celles de la sphère du « surmoi » qui n'ont, dans leur majorité, qu'une fonction de répression de la libido primaire. A notre avis cette délimitation de la problématique du « surmoi » est le point le plus contestable de la conception freudienne de l'homme; nous aurons l'occasion de voir ce problème plus en détail dans la deuxième partie de notre essai.

instincts d'origine animale; il les transforme en *instincts (inclinations) variables* qui peuvent être sublimés en jouissance secondaire c'est-à-dire en valeurs spirituelles. L'apparition de la sphère spirituelle devient ainsi la condition primordiale de l'existence *matérielle* de l'homme.

Ce n'est qu'avec l'apparition du « surmoi » et de la faculté de sublimation qu'est enfin *constituée et stabilisée* une fois pour toutes l'attitude spécifique du « ça », base matérielle et instinctive de l'homme. La transformation des instincts animaux en instincts humains, la formation de la civilisation et de la culture qui en découle sont la *transformation et la formation mutuelles* par lesquelles l'homme passe enfin de l'espèce animale (species) au genre humain (genus).

Nous voilà enfin arrivés à la conclusion de nos considérations sur « la constante anthropologique » de l'homme : il faut la considérer certainement en tant que *totalité structurée* de facteurs constitutifs constants parmi lesquels le « surmoi », couche spirituelle et culturelle de l'existence humaine, occupe avec les bases matérielles de l'homme, une place centrale.

La conception matérialiste de cette totalité structurée est bien différente des « biologismes » et « économismes » courants qui dissolvent l'homme dans son existence sociale. Les concepts d'« être » et de « conscience », de « base » (substrat) et de « superstructure » n'auront leur vrai sens matérialiste que si nous voyons que l'activité économique de l'homme n'est qu'un facteur *de l'existence matérielle bio-sociale de l'homme*, qu'elle n'est qu'une de ses fonctions. La conscience, la « superstructure », n'est pas un emploi de l'être ou du « substrat » mais un *mode de leur existence*.

Dans ses approches du problème, la « philosophie de la praxis » tient grand compte de la totalité des première et deuxième couches de l'homme et dépasse les diverses conceptions vulgaires, matérialistes ou économistes. Toutefois le défaut de ces approches réside en ce qu'elles comprennent également l'énergie matérielle de l'homme uniquement sur le plan socio-économique; en général, l'énergie biopsychique de l'homme, source de son activité économique, leur échappe totalement. De même elles ne voient pas d'habitude cette « totalité active » des facteurs matériels et spirituels de l'activité créatrice de l'homme social sous son aspect *conflictuel* fondamental. Son tout semble, en quelque sorte, trop harmonieux, les rapports de ses composantes sont peu concrétisés.

En plus de ces moments de conflit dont nous avons dit quelques mots, il faut également parler ici de ce rapport antagoniste des composantes matérielle et spirituelle de l'homme qui nous fait découvrir la sphère spirituelle de l'activité de l'homme en tant que *projection authentique et directe* de son énergie matérielle. L'activité spirituelle de l'homme, produit de la transformation et de la sublimation du besoin primaire de jouissance matérielle, apparaît bien en tant que forme *directe* de l'existence des forces matérielles de l'homme : *elle tire sa libido de ces sources matérielles primaires*; sans cette même libido elle perd son sens humain et par là, la « raison d'être » de son existence. C'est en cela qu'est le fondement du *monisme matérialiste* de cette conception de la totalité.

Ce monisme matérialiste met aussi très nettement l'accent sur le problème de la *réalité de l'idéalité* : on peut parler ici d'une fonction matérielle de l'idéalité. En effet, la sublimation, c'est-à-dire l'idéalité, est comprise en tant que *condition d'existence de l'homme* : la dématérialisation, l'idéalisation d'une énergie psychique matérielle sont, dans un sens, la *condition matérielle* de l'existence humaine. Plus que le travail, c'est toute la couche secondaire de la vie et de l'activité de l'homme social *qui est une nécessité*

(*) En allemand dans le texte, « Es ». (N.D.T.)

vitale pour le genre humain précisément parce qu'elle a transformé l'énergie biologique de l'animal en énergie matérielle biopsychique de l'homme.

Aussi la sphère du « surmoi » est bien une composante organique de la constante anthropologique de l'homme. Cette dernière est pour nous définie par le naturel humain marxien que nous nous sommes efforcé d'enrichir et de concrétiser davantage en nous référant à certains résultats fondamentaux des recherches de Freud sur l'existence humaine.

Cette constante anthropologique est-elle également définie par la « nature humaine » des *Manuscrits* de Marx? L'explication précédente a suffisamment montré, nous l'espérons, qu'il n'en est rien. On ne peut parler de « nature humaine » que dans la mesure où l'on peut et l'on doit trouver dans l'existence humaine une *structure constante, dont la dialectique historique est contenue dans le conflit dialectique permanent de ses composantes constantes.*

(A suivre)

Prague

vers une sociologie comparative des idéologies

ANOUAR ABDEL-MALEK

L'Islam, comme le veut la tradition, est le domaine particulier des islamologues (ou des orientalistes d'un secteur spécifique, ou aire culturelle), alors que le capitalisme ressortit au domaine général des sciences sociales, et, plus précisément à celui de l'économie, de la politique, de la sociologie, de la science politique et de la philosophie. Comment se fait-il, dès lors, qu'un universitaire de grande érudition, possédant une longue et difficile expérience du mouvement socialiste français et international, en vienne à considérer comme possible et faisable de combiner ces deux problèmes dans une seule étude, hautement intégrée? Se pourrait-il que l'appel pour la « normalisation des études orientales » tel qu'illustré dans l'œuvre capitale de Joseph Needham (*Science and Civilization in China*) — envers lequel les spécialistes, plus peut-être que les non-spécialistes sont très largement endettés — ait maintenant gagné droit de cité, formellement, dans le monde académique, mais aussi — et cela est moins facile — chez les éditeurs, plus même, chez le lecteur occidental cultivé?

Il va de soi que rien ne saurait récuser une thèse centrale de départ, à savoir, que *le corpus général des sciences de l'homme et de la société, telles que nous les connaissons aujourd'hui, tout à la fois sur les plans conceptuel et méthodologique, est un produit direct du monde occidental* qui, jusqu'à présent, maintient son influence bien après la montée du pouvoir d'Etat socialiste, ou des Etats nationaux indépendants s'orientant vers le socialisme dans les trois continents, sans parler de l'Europe, dans la foulée de la décadence des grands empires coloniaux. C'est que l'expansion culturelle et la productivité en matière de culture ne sont pas directement influencées par les changements tactiques et immédiats, ou même par ceux, stratégiques, à moyenne portée : le facteur principal, en ce domaine, demeure l'accumulation culturelle, et le tempo d'accélération qui en résulte — nécessairement — dans la dynamique culturelle des Etats nationaux hégémoniques du monde occidental. Ceci peut rendre compte, partiellement, de la résistance en profondeur que l'on rencontre sous de multiples étiquettes dans les métropoles culturelles du monde occidental vis-à-vis de toute entité qui pourrait faire porter une critique fondamentale, c'est-à-dire historiciste et critique-dialectique, sur ce qui doit demeurer, ceci est entendu, le privilège, la réserve de l'Occident, ou mieux, des nantis, par opposition aux Trois Continents, où vivent plus de deux milliards de non-nantis.

La critique systématique parvient à commencer son ascension depuis quelques années, et, plus précisément, depuis les grandes victoires des révolutions nationales et socialistes dans le monde ex-colonial, et, notamment, depuis que la victoire de la révolution communiste en Chine en



cation autogérée centrale, qui doit être contrôlée par la base, par une espèce de rotation permanente des structures étatiques.

— *N'y a-t-il pas un danger de voir sécréter un appareil bureaucratique, par la logique inhérente de ce système qui, sous le couvert de l'autogestion, finirait par se cristalliser, se solidifier en une véritable couche sociale privilégiée? Cela s'est déjà vu...*

— Je ne comprends pas votre question. Le problème, à mon sens tout au moins, n'est pas que toute structure centralisée produise sa propre bureaucratie. Le problème consiste en ce que des personnes ayant leur place dans une structure centralisée soit effectivement élues et puissent être révocables : si elles agissent avec un mandat, votre question ne se pose plus. Il faudrait simplement que soient données les possibilités d'auto-organisation, dont on peut trouver les formes dans la Révolution Culturelle Chinoise, il faudrait que ces élections aient lieu dans les institutions quotidiennes, avec non seulement possibilité de vote libre, mais aussi de révocation quand le moment est jugé opportun par la base.

— *Quels sont les moyens d'action que vous préconisez pour instituer ces contre-institutions, comme vous les appelez?*

— Dans l'immédiat, les actions d'agitation, de contestation permanente, de provocation à tous les niveaux de la vie sociale, et ceci pour dévoiler, pour démasquer, pour démystifier les rouages véritables du système capitaliste dans lequel nous vivons.

Ainsi, nous avons pu faire un immense travail au sein de l'Université allemande, nous avons mis en évidence les véritables intérêts des étudiants, et nous en sommes arrivés à poser de vrais problèmes. Les étudiants nous suivent, mieux : ils sont arrivés, dans les grandes villes universitaires, à s'auto-organiser. Le processus est mis en branle, il s'agit maintenant de ne pas le laisser choir.

Mais en dehors de l'Université, c'est quelque chose de beaucoup plus compliqué, et ça prendra sans doute un temps de maturation plus long. Mais nous ne sommes pas pressés... Pour ne prendre qu'un seul exemple, vous savez qu'il existe dans la Ruhr un stock de charbon en surplus, et ce stockage permet de baisser les prix. Notre action consiste ici à expliquer, par des séances d'information économique, aux ouvriers du charbon ce type de problème, et de mettre à jour un certain nombre de choses qu'ils ignorent totalement. La politique commence par l'information. Marx n'a pas développé des modèles d'analyse, mais des méthodes permettant de les développer. D'un autre côté, le fonctionnement de l'Université critique, instituée à Nanterre par exemple, est

un moyen de lutte que j'estime très efficace pour limiter l'adaptation des structures universitaires aux besoins de l'industrie capitaliste, c'est un moyen de lutte privilégiée pour contrecarrer la fabrication en série d'« idiots spécialisés ». Mais il faut dire aussi que, historiquement, sans la présence et le soutien permanent que nous avons trouvé auprès de certains professeurs, comme Adorno, comme Lukacs, pour ne citer qu'eux, la théorie de notre mouvement n'aurait pas eu l'impact qu'elle a aujourd'hui. L'an dernier, en Allemagne, lors des grandes manifestations étudiantes, les positions théoriques de Lukacs ont été longuement discutées, surtout le thème de l'organisation, comme réalisation en avant du « royaume de la liberté », comme le dit Marx. Les conditions concrètes pour aboutir à la centralisation dans la Russie tsariste, ou la mise en place de cellules politiques dans un grand mouvement de masse, ne peuvent en aucun cas être transposées schématiquement dans la situation des pays capitalistes développés. La situation actuelle du capitalisme monopolistique exige qu'on trouve d'autres moyens de lutte que ceux qui existaient lors de la première phase du capitalisme impérialiste. Il faut trouver de nouveaux instruments de lutte, de nouveaux outils, pour noyer le capitalisme d'organisation, surgi en gros après la Deuxième Guerre mondiale.

— *Combien y a-t-il de membres inscrits au S.D.S.?*

— D'inscrits, il y en a 2 500, mais nous avons beaucoup de sympathisants. Nous avons reçu de 10 à 25 % de voix (selon les villes), lors des dernières élections pour le Parlement étudiant. Le seul mouvement représenté dans le S.D.S., la seule fraction politique organisée, est celui des communistes (d'ailleurs interdit officiellement en Allemagne). A la dernière conférence du S.D.S., sur 90 représentants, 12 étaient communistes. Le reste, ce sont les « raisonnables », ou des révolutionnaires non dogmatiques. Nous comptons à l'heure présente 56 groupes S.D.S., dans toutes les grandes villes d'Allemagne, qui ont formé des « Clubs républicains » un peu partout.

— *Si vous aviez à résumer en quelques mots les buts prioritaires, les grandes options que vous vous êtes fixés, quels seraient-ils?*

— Renforcer, dans l'immédiat, les bases que nous avons dans les Universités, pour les rendre plus efficaces dans l'opinion publique, et à plus long terme, mettre en évidence les formes de répression du capitalisme avancé. Les révoltes étudiantes ont surtout un rôle à jouer dans la lutte des classes. »

études

marx et freud *

(suite)

R. KALIVODA

Même si nous avons trouvé chez Freud des éléments de recherche intéressants et, par endroit, nettement révolutionnaires dans lesquels apparaît sa faculté essentielle d'approche matérialiste et dialectique visant une conception générale du comportement de la structure psycho-sociale de l'homme, il n'en reste pas moins que celui-ci n'a pu appréhender le caractère concrètement dialectique du fonctionnement de cette structure et de ses parties constitutives. Il ne s'agit pas de mettre en cause la dimension ou les cadres de son mode d'approche ni de compléter Freud par des ajouts extérieurs et étrangers qui ne mènent qu'à la confusion et à l'électisme, mais d'une vérification critique de son propre système, de ses propres catégories et des réalités qu'elles expriment. Nous avons déjà fait état de notre accord total, en cette matière, avec Herbert Marcuse et sa lutte contre une critique superficielle et une évaluation dépréciative de la « métapsychologie » de Freud telle qu'elle est exposée, pour l'essentiel, dans ses derniers ouvrages. Marcuse lui-même indique la voie à cette critique interne et s'efforce de trouver le moyen de dépasser Freud tout en s'en servant. Il nous semble cependant que si Marcuse, dans sa recherche des moyens de parfaire organiquement le freudisme, a fait ressortir avec pertinence, précision et un grand dévouement les problèmes fondamentaux qui sont en jeu, il est resté trop redevable à un schéma particulier de l'appareil conceptuel de Freud qui, à notre avis et à moins d'être soumis à une révision critique interne, nous empêche de trouver une solution réelle et réaliste aux problèmes que Marcuse a su dégager. Il est inutile, sans doute, de souligner encore une fois qu'il ne s'agit pas tant de cet appareil conceptuel lui-même que de la réalité dans laquelle il s'insère.

Nous avons déjà indiqué qu'il s'agit du contenu concrètement dialectique de cette réalité, réalité définie par les concepts essentiels du « Ça » et du « Surmoi ». La révision critique de ces concepts est nécessaire par les éléments historico-sociologiques que Freud a étudiés lors de l'établissement de sa « métapsychologie », c'est-à-dire de sa philosophie de l'homme. Cette révision critique n'entend pas, pour autant, rejeter purement et simplement ces concepts mais les réétudier et les réélaborer de façon critique; le monisme dialectique de Marx et sa théorie dialectique

(*) Cet article est la seconde partie de l'étude de R. Kalivoda qui a commencé à paraître dans le numéro 7 de *L'Homme et la Société*.



de l'histoire offrent ici, selon nous, un point de départ d'importance capitale (1).

Pour ce qui est de la sphère du « Ça », il faut avant tout insister sur le point suivant : la conception assez courante du freudisme en tant que pansexualisme est absolument erronée et dénuée de tout fondement. Freud n'a jamais tenu la sexualité pour la seule énergie de la sphère de l'instinct. Au premier stade de sa recherche, il distinguait deux groupes d'instincts : les inscrits sexuels, dotés de l'énergie de la libido et les instincts de conservation, instincts du Moi (Ich-Triebe). La vie psychique de l'homme se constituait à partir de leur conflit. Cette conception freudienne du substrat de l'instinct chez l'homme est donc au fond identique avec celle de Marx qui distinguait également deux besoins instinctifs fondamentaux : la sexualité et la faim (2).

On note, dans cette période, que Freud n'accorde pas aux instincts de conservation leur pleine valeur car il leur dénie tout caractère libidinal; la libido n'est liée qu'à la sexualité et seule cette sphère décide pratiquement du comportement et du mouvement du psychisme humain (3).

Il va sans dire que la notion de libido « narcissique » mène à la reconnaissance du caractère libidinal des instincts « du moi ». De même l'étude de la tension entre le désir de l'objet de jouissance et sa liquidation par la satisfaction indique une transformation subite et explosive des tendances de l'instinct par leur liquidation totale. Le principe de base de ce moment particulier de l'évolution de la pensée freudienne est le principe du Nirvanâ qui exprime une tendance de l'organisme humain au retour à l'état anorganique. Ainsi Freud ouvre la voie à son « instinct de mort » (Thanatos). L'autre chemin qui y a abouti fut l'étude du sadisme et du masochisme qui mit à jour les principes d'agression et de destruction dans les penchants de l'instinct chez l'homme. Dans le même temps s'effectue, bien sûr, le dépassement de l'absolutisation du principe du Nirvanâ.

Ainsi se constitue au fur et à mesure la forme idéale de la théorie freudienne de l'instinct qui est, de nouveau, dualiste comme l'a été sa forme initiale. Mais maintenant les instincts sexuels et les instincts de conservation sont unis en un seul tout, l'« Eros », doté d'énergie libidinale et visant à la copulation, à l'union et à la fusion; les penchants d'agression et de destruction sont exprimés par l'instinct de destruction, c'est-à-dire l'instinct de mort (Thanatos), dont l'énergie une fois de plus, n'a pas de caractère libidinal (4).

(1) Il faut laisser de côté, dans notre explication, un certain nombre de théorèmes psychanalytiques concrets même les plus discutables ou les plus discutés; il semble par exemple que la phase anale de la sexualité soit par trop mise en avant du tout de la vie sexuelle et par trop absolutisée dans sa portée pour toute la vie de l'esprit; certains problèmes fondamentaux, provenant de la théorie de la régression (régressivité) c'est-à-dire du retour de la libido à un stade prégénétique de la sexualité, y sont même liés; certains psychanalystes ont, sur la régression, des vues absolues et simplistes et relèvent toute sublimation de la libido au stade prégénital de la sexualité, avant tout au stade anulo-sadique; le terme même de stade anulo-sadique est, à notre avis, fort discutable car le sadisme est, à n'en pas douter, étroitement lié à la phase évoluée, c'est-à-dire génitale de la sexualité et concerne indiscutablement la vie sexuelle dans sa totalité. Nous ne pouvons ici que rappeler ces problèmes, sans s'y étendre davantage.

(2) Bien sûr, Freud n'emprunte pas subjectivement cette conception à Marx mais à Schiller. Il disait ouvertement qu'à ses débuts dans la théorie, le mot de Schiller : « la faim et l'amour maintiennent l'ordre du monde » avait été pour lui une impulsion décisive (voir in *Das Unbegygen in der Kultur*, op. cité, p. 106).

(3) Cette tendance à réduire le rôle de la faim persiste dans le dernier stade de sa pensée quand il reconnaît aux instincts de conservation un caractère libidinal et les lie avec la sexualité en un seul tout, l'« Eros ». Ceci apparaît dans sa dernière œuvre, *Abriss der psychoanalyse* (voir op. cité, p. 13-16).

(4) Le récit fait par Freud lui-même de l'évolution de sa théorie de l'instinct reste très précieux et riche d'enseignements : voir in *Das Unbegygen in der Kultur*, op. cité, p. 106-109. Il faut remarquer, dans l'étude de la continuité théorique-philosophique de l'enseignement de

Cette évolution de Freud vers la conception dualiste « Eros-Thanatos » qui présente des éléments réels d'une nouvelle métaphysique, n'a pas été suivie, loin de là, par tous les psychanalystes; elle a provoqué, au contraire, une nette opposition au sein de leur groupe. Le fait que de nombreux psychanalystes, orientés vers les sciences naturelles et la médecine, supportaient mal le net renforcement de l'aspect *psycho-social* des nouvelles définitions des instincts, a joué un rôle non négligeable. Le point remarquable des nouvelles conceptions freudiennes était en effet que l'« Eros » tout comme le « Thanatos » se laissait appréhender (do que l'« Eros » fort aisément précisément dans la sphère sociale : l'instinct de destruction était certainement d'un intérêt déterminant pour la conception freudienne de la culture et a été théorétisé par Freud sans doute pour cela. L'« Eros » est également fort aisément doté d'une dimension sociale et devient le moteur du *rapprochement social* des hommes, rapprochement perdant tout caractère sexuel direct. L'« Eros » devient vraiment très « noble » et Freud, sans qu'il en soit très conscient et involontairement, effectue lui-même une humanisation « non répressive » de la libido; en tout cas la sexualité devient amour en s'équipant sentimentalement et la libido est cultivée.

La majorité des théoriciens marxistes qui tentèrent une intégration marxiste de Freud refusèrent, et c'est là un fait symptomatique, sa théorétisation de l'instinct de mort; Reich, Fromm et Brouk le firent sans y insister de la même manière. Herbert Marcuse a le grand mérite d'avoir transformé radicalement l'approche marxiste de l'instinct « métaphysique » de mort chez Freud et d'avoir montré, avec beaucoup de finesse et de compréhension, son fond rationnel. La forme culturelle de la sphère du « Ça », établie dans les derniers ouvrages de Freud, semble lui convenir tout à fait. Il a réussi à en tirer le maximum.

Le rôle manifeste de l'agressivité et de la destruction au cours des périodes récentes dans la vie de la société moderne a facilité, pour lui, l'acceptation, dans son principe, de l'instinct freudien de destruction dont il relativise à peine la réalité.

Il convient d'approuver Herbert Marcuse quand il dit que le facteur « détruisant » et destructeur est, sans doute, une force essentielle qui agit en l'homme, force qui ne découle donc en rien d'une organisation sociale particulière et que, à moins d'introduire la composante de la destruction dans la structure de l'instinct de l'existence humaine, on peut difficilement expliquer sa tension conflictuelle. Freud a enrichi indiscutablement l'anthropologie scientifique par l'introduction de cette *force élémentaire* de même que Marcuse, à son tour, a ouvert de justes perspectives à la voie marxiste de l'intégration de Freud.

Nous n'en sommes pas moins persuadé, quant à nous, que la dualisation freudienne de deux instincts indépendants, Eros et Thanatos, n'est pas justifiable pour plusieurs raisons théoriques et qu'elle ne répond pas à la réalité. Ici apparaît nettement une première possibilité d'enrichir la conception de Freud par le *monisme dialectique* marxiste qui, dans ce cas précis, est sans doute le seul qui puisse atteindre et exprimer théoriquement la *totalité dialectique concrète* de ces deux tendances des instincts que Freud a absolutisées métaphysiquement en instinct de vie et instinct de mort, et, simultanément, idéalisées jusqu'à leur donner une forme quel-

Freud, que celui-ci s'est efforcé, par son instinct de mort, d'expliquer rationnellement et réellement cette dimension de l'existence humaine qui fait l'objet, sous son aspect métaphysico-mythologique, des recherches philosophiques de Heidegger.



que peu irréaliste. En effet, les tendances de destruction et de copulation ne sont dotées de leur réalité et matérialité effectives que si elles sont comprises en tant que *totalité*, en tant qu'*instinct vital unique*.

Il est fort important de relever qu'il n'y a pas lieu d'introduire cette conception dans la psychanalyse par l'« extérieur », par la « seule spéculation philosophique » mais que des recherches *spécialisées* et concrètes y tendent, pour ainsi dire, involontairement. Nous pensons ici en particulier aux analyses du spécialiste en sciences naturelles Konrad Lorenz, exposées notamment dans son livre « Das sogennante Böse » (5) et qui font faire à la théorie psychanalytique des instincts un nouveau pas qualitatif, signifiant le dépassement du dualisme métaphysique de Freud par une théorie dialectique de la totalité concrète.

Il semble bien que la convergence d'une pensée dialectique authentique et d'une ligne exacte de recherche scientifique spécialisée existe effectivement et conduit à des vues analogues la philosophie marxiste de l'homme et des recherches spécialisées particulières (6).

Il est aussi extrêmement intéressant de remarquer que Freud avait une claire conscience de la connexité profonde de ces deux tendances et que c'est précisément l'étude du masochisme et du sadisme, c'est-à-dire, de phénomènes où la sexualité et l'agression percent directement qui l'a conduit à se pencher sur l'agressivité et la destruction; Freud savait fort bien par exemple que la satisfaction de la passion destructrice la plus grossière est due à une jouissance narcissique exceptionnellement élevée (7). Dans son étude « Abriss der Psychoanalyse » on trouve même la formulation suivante : « Dans les fonctions biologiques, ces deux instincts fondamentaux agissent l'un contre l'autre ou se combinent entre eux. Ainsi l'acte de manger représente la destruction de l'objet et vise son incorporation finale, l'avalement (Einverleibung), tandis que l'acte sexuel vise l'union la plus étroite. Cette action commune et cet affrontement (Mit — und Gegen — einanderwirken) des deux instincts de base constituent toute la richesse (ganze Buntheit) du contenu de la vie (8). »

De toute évidence Freud est arrivé au seuil même de la compréhension de la totalité dialectique de ces deux phénomènes. Cependant c'est *volontairement* qu'il ne l'a pas franchi et a théorétisé au contraire ces deux instincts comme des entités indépendantes, refusant à l'instinct de destruction toute fonction libidinale. Les raisons de cette démarche ne sont pas très claires. L'un des motifs en était sans nul doute la conception freudienne globale de la culture réclamant l'introduction d'une force de destruction fondamentale qui, enfin, ne tiendrait pas de la libido. Freud écrit lui-même à ce sujet : « Je reconnais que le sadisme et le masochisme sont des manifestations de l'instinct de destruction dirigées vers l'inté-

(5) Vienne, 1963, en allemand.

(6) En fait, l'idée d'une « dialectisation moniste » nécessaire de la dualité freudienne « Eros-Thánatos », idée que nous développons ici, est apparue indépendamment des études de Lorenz. Celles-ci ont joué le rôle de l'« objet trouvé » des surréalistes. Lorenz, éminent zoologue autrichien et spécialiste de physiologie comparée du comportement, montre que l'antithèse « Eros-Thánatos » est discutable dans son fondement même et qu'il semble bien que ces deux tendances découlent d'une source commune. La destruction et l'agressivité sont un principe qui vaut pour toutes les manifestations de la vie, l'agressivité étant, pour Lorenz, la fonction de vie fondamentale de tout être vivant. Sur le plan théorique, son apport le plus enrichissant est la façon dont se rejoignent, chez lui, le matérialisme moniste et la réfutation-dépassement des thèses réflexologico-matérialistes sur les manifestations de la vie dans les domaines animal et humain. Ces derniers temps, les positions de Lorenz ont été reprises et vérifiées dans notre pays par le chercheur en psychanalyse P. Tautermann.

(7) Voir *Das Unbehagen*, op. cité p. 108-109.

(8) Voir op. cité, p. 12, souligné par R. K.

rieur et vers l'extérieur et fortement pénétrées d'érotisme; par contre, je ne peux comprendre que l'on puisse laisser échapper l'omniprésence de la destruction et de l'agression *non érotiques* et qu'on ne doive pas délimiter la place qui leur revient dans l'explication de la vie (9). »

On ne peut s'empêcher de penser que Freud s'est arrêté volontairement devant l'idée de l'agressivité libidinale omniprésente, et qu'il ne s'est pas résolu à en faire le théorème de base de sa conception. Un tel théorème n'est pas très stimulant et l'humanisme classique, dont Freud était un grand représentant, abhorre par trop l'idée d'un « noyau antihumain » des valeurs humaines. Mais si la conception freudienne fondamentale de la culture n'est pas non plus très encourageante il est tout au moins plus supportable pour l'humanisme classique d'expliquer le monde de façon « manichéenne » en tant qu'arène éternelle de la lutte du « bien » et du « mal » que de reconnaître leur dialectique concrète. La reconnaître signifierait reconnaître également leur dialectique sociale. C'était sans doute au-dessus des forces de Freud seul que de tirer de telles conclusions. Par la logique de fer de sa pensée, Freud a été conduit jusque devant les problèmes fondamentaux de la *société humaine*; mais le *psychologue est alors devenu philosophe de l'homme*, il a préféré anoblir la sexualité en « Eros » et a mené au combat contre la puissance du mal cette autre puissance idéale (10), comprise de façon essentiellement idéaliste.

Dans le monde de la culture, la position de l'homme social est assez mauvaise car le noble « Eros » a des garanties sûres de la non-disparition du « Bien » qui ne sera pas entièrement défait.

Si donc l'introduction de l'agressivité et de la destruction au cœur du modèle théorique représente, pour la connaissance, un apport certain du Freud « tardif (*) » sa conception, métaphysique de cette même agressivité, dont le résultat est la non moins métaphysique conception de l'« Eros », nous fait faire fausse route.

L'agressivité est toujours liée à la jouissance, à la libido; elle est une forme particulière de la manifestation de la vie humaine (11). L'instinct

(9) Voir op. cité, p. 108, traduit en tchèque et souligné par R. K.

(10) Freud conserve ici constamment la différence essentielle entre l'« Eros » cultivé et la sexualité : voir par exemple in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* 2^e édition, en allemand, Vienne-Leipzig-Zürich 1923, p. 111 et suivantes, 114 et suivantes, 69-70, etc. Sa première conception de la sexualité, que nous trouvons d'ailleurs juste, est toujours présente. Le problème de l'« Eros » que Freud a mis en avant est également très actuel et considérable. De même une analyse d'importance restera à faire, celle qui consiste à voir comment la sexualité effective est cultivée en « Eros ». Freud n'a sans doute pas pu l'effectuer, car, par sa conception de l'Eros, il a créé pour ainsi dire, un second plan de sa compréhension de la sexualité et de la libido, débarrassées de l'agressivité et, par là, *irréelles*. Toute la complexité du passage de la sexualité à l'Eros n'a pas pu être réellement analysée. Freud en arrive à considérer la libido, même dans sa forme inconsciente non différenciée, en tant que force de neutralisation des penchants de destruction qui existent parallèlement à elle (voir in *Abriss*, p. 12-13). Ceci témoigne, bien sûr, d'un idéalisme manifeste; en somme l'humanisme de Freud n'a pas réussi à se rendre maître de la réalité sous sa forme culturo-sociale.

(*) Note du traducteur : c'est-à-dire du freudisme tel que l'exposent les derniers livres de Freud.

(11) Ceci vaut également pour l'autodestruction humaine dans toutes ses métamorphoses y compris dans ce qu'on appelle les « mortifications ». Le principe du Nirvaná est aussi une forme limite de la dialectique de la recherche de la satisfaction et de la satisfaction obtenue. D'ailleurs, les désirs d'éternité et de repos éternel ont un caractère libidinal dans le psychisme humain et on peut en rendre compte sur le plan théorique précisément par la notion de libido narcissique. Par sa théorétisation de l'instinct de mort, Freud a effectué un parallèle inadéquat et mécanique entre l'authentique retour physique de l'homme à l'état anorganique et la « manifestation psychique » de ce retour. En effet, le psychisme ne se comporte pas comme le corps. Il s'oppose au contraire à ce retour et son monde limite de mortification par le Nirvaná n'est que la manifestation limite du désir d'éternité de l'homme, désir réalisé, « adapté » uniquement par l'état de mort de fait. Par cette adaptation, l'homme veut cependant exister et non disparaître. Et les diverses situations dans lesquelles l'homme se détruit consciemment sont le fait d'un manque existentiel tel que l'autodestruction y est précisément manifestation de la vie, d'une vie qui ne veut pas supporter plus longtemps ce manque existentiel.



de vie unique est le premier à pouvoir atteindre la dialectique concrète des forces de l'instinct, forces antagonistes, en conflit les unes avec les autres mais se constituant simultanément les unes à partir des autres. Notre compréhension de l'instinct de vie unique comprend justement l'utilisation des découvertes du Freud « tardif ». Les deux composantes principales de la totalité de ces forces de l'instinct humain, *la faim et la sexualité*, possèdent, comme l'a indiqué Freud lui-même, une *structure de base identique* : elles forment *toutes deux* la totalité dialectique de la tendance *incorporatrice et copulative* et de la tendance destructive et agressive. L'agressivité, qui est contenue dans ces deux composantes essentielles de l'instinct de vie unique, est dotée de libido et de la faculté de métamorphose, de sublimation. L'agressivité, qui participe au mode d'assouvissement de la faim dans la société humaine, c'est-à-dire, dans l'économie politique, a certainement les mêmes facultés de sublimation que l'agressivité sexuelle. Lors de leur *sublimation fondamentale* par laquelle l'agressivité de l'instinct délimite l'apparition de l'homme, ces deux formes de l'agressivité forment sans doute un tout indissoluble : *ceci se produit lors de leur sublimation dans le principe d'autorité souveraine, de domination sociale de l'homme sur l'homme*.

Par la sublimation, notre propos revient de la sphère des instincts à la sphère du « Surmoi » et nous en arrivons ainsi au dernier objectif que nous nous étions fixé, en l'occurrence à l'étude critique de cette catégorie freudienne.

Nous avons déjà indiqué que l'on trouve chez Freud une conception « plus étroite » de la culture qui entend par culture une activité spirituelle, avant tout scientifique et artistique par laquelle se réalise cette sublimation de l'énergie libidinale primaire; celle-ci est caractérisée comme un succédané de la satisfaction matérielle primaire. Mais on trouve également chez Freud une conception plus large de la culture, vue alors comme un *tout* de la civilisation humaine; ce dernier est l'ensemble des activités et institutions de culture et de civilisation, c'est-à-dire de l'idéologie, de la politique, du droit, de l'état, de la morale et de la religion (12).

Tout ce contenu de la civilisation humaine forme donc le contenu propre de la sphère du « Surmoi ». Il est très important et très précieux que Freud ait conçu cette sphère de façon éminemment sociale et qu'il ait inclus toute activité socio-culturelle dans la constante anthropique de l'homme.

Mais Freud attribue simultanément à ce « Surmoi » un caractère avant *tout répressif* : il est une force qui crée un *conflit permanent* entre les désirs libidinaux élémentaires, les besoins et l'existence sociale de l'homme. Il réprime les tendances primaires de l'être et les penchants de l'homme : il est leur ennemi principal et rend pour cela, l'homme malheureux de *façon permanente*. Cette situation est plus ou moins *fatale* et insurmontable. C'est le noyau de la conception freudienne fondamentale de la culture et de la civilisation humaine, conception développée et expliquée dans son fameux livre *Das Unbehagen in der Kultur* (*Malaise dans la civilisation*).

Cette conception est par nature irrecevable pour le marxisme qui tend à trouver une voie de libération de l'homme. Aussi tous les marxistes qui tentèrent une intégration de Freud dans le marxisme ont cherché un moyen de dépasser critiquement cet article de la doctrine freudienne.

(12) Voir avant tout, in *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cité, p. 85-90, 99-128, etc.

Parmi les surréalistes, André Breton s'est efforcé d'apporter une modification à la théorie freudienne des rêves dans son ouvrage de base *les Vases Communicants* (13).

Il s'est avéré de plus en plus clairement que le problème fondamental qui était en discussion était celui de la répressivité en ce qui concerne l'ensemble de l'existence socio-culturelle de l'homme, le problème de la répressivité dans la sublimation. La possibilité d'une « sublimation non répressive » est ainsi devenue la question principale de toute tentative de symbiose critique de Freud et de Marx.

Parmi les surréalistes, c'est surtout Bohuslav Brouk qui exposa ce problème et ceci dès l'année 1932 (14). Et c'est cette nécessité logique de concentrer son attention sur ce point qui conduit Herbert Marcuse presqu'un quart de siècle après à prendre *objectivement* Brouk pour point de départ et à faire du problème de la « sublimation non répressive » la question centrale de son ouvrage *Eros et Civilisation*.

Nous avons déjà pu noter que l'ouvrage de Herbert Marcuse est incontestablement le plus remarquable parmi toutes les recherches d'intégration mutuelle de Marx et de Freud. Nous avons indiqué par ailleurs le grand apport de *Eros et Civilisation* dans certains aspects fondamentaux de la problématique qui nous intéresse. Pour ce qui est de cette question précise, l'hypothèse de départ d'une « sublimation non répressive » dans la société humaine libérée est en quelque sorte le fil d'Ariane des démarches théoriques de ce livre. Sur ce plan, l'apport théorique de Marcuse réside dans sa distinction entre « répression additionnelle », qui découle de la suprématie sociale historique de l'homme sur l'homme, et « répression de base », indispensable à la conservation de l'existence culturelle du genre humain. Un mode particulier de répression des tendances libidinales est donc nécessaire même dans une société libérée qui serait dans le cas contraire, vouée à la disparition. *Un principe de réalité particulier* existe même pour une telle société. Voilà une constatation extrêmement importante qui présente dans de justes proportions les principes de plaisir (jouissance) et de répression. Ce n'est qu'avec de telles proportions que l'on peut comprendre que le développement effectif de la *libido non réprimée est conditionné* par une certaine forme de contrôle et de régulation qui, précisément, rend possible son *existence même*.

En rapport avec cette définition d'une « répression additionnelle », Marcuse introduit une catégorie correspondante, celle du « principe de production » (*leistungsprinzip*). Le « principe de production » caractérise, jusqu'à présent l'existence historique de l'homme pour laquelle le travail est un acte de conservation personnelle (d'autoconservation) qui occupe pratiquement toute la vie de l'individu et au cours duquel le plaisir est « suspendu ». Ce n'est que lorsque cette fonction d'autoconservation du travail sera retournée à l'arrière-plan, dans une société émancipée et

(13) Si les rêves, en tant que composantes préconscientes de l'inconscient humain (du « Ça » tumain) sont précisément pour Freud une manifestation de cet inconscient déjà réprimé et qui tend à l'être encore par la conscience culturelle de l'homme, le but des *Vases Communicants* de Breton est de montrer que les sphères de l'inconscient et du conscient, des rêves et de la vie éveillée, créent une *unité constructive active* et que les répressions et conflits unilatéraux ne sont pas seuls mais qu'existe aussi un *fécond enrichissement mutuel*.

(14) Cf., en particulier, le livre de Brouk intitulé *Psychoanalyse*, en tchèque, paru à Prague en 1932. Bien que cette œuvre ne laisse pas une impression générale de clarté vu ses prémises unilatérales mécanistes et indéfendables et, de surcroît, un langage fort mauvaise, elle renferme toutefois des pensées et observations précieuses sur *certaines questions de base* qui représentent, objectivement, un pas en avant dans l'interprétation marxiste de la psychanalyse. Ceci vaut surtout pour la sublimation et l'élaboration par Brouk du modèle de « sublimation non répressive » que Herbert Marcuse reprendra et étudiera en profondeur plus de deux décennies après.

matériellement riche et que la libre création humaine sera devenue un but en soi, un libre jeu des forces créatrices de l'homme, que le principe de plaisir pourra s'affirmer même dans cette sphère de la vie humaine. Et, pour ce qui est d'une possibilité réelle de sublimation non répressive dans la société humaine émancipée, Marcuse trouve un point d'appui et une base de départ pour sa définition dans une démarche semblable à celle du Freud « tardif » dans l'élaboration de son concept d'Eros (15).

La précision de pensée et la large portée de l'approche marcusienne du problème de la « sublimation non répressive » sont d'un apport extrêmement important pour l'analyse marxiste de cette même question. Le caractère universel de la définition du principe de réalité de la société qui donnera libre cours à la libido humaine représente certes un grand progrès; toutefois une problématique de base n'est pas éclaircie, et, pour ainsi dire, son « éclaircissement » est rendu impossible. En effet cette généralité, vers laquelle penche nettement Marcuse et qui est également due à un aspect abstrait et hégélien de la démarche globale de sa pensée, garde en elle une vue générale et abstraite du conflit interne de l'homme et de sa culture qui est caractéristique de Freud. Même la dimension sociale de l'homme que Marcuse, à la différence de Freud, développe et précise plus avant, reste trop générale et sa dialectique interne profonde n'est pas exprimée dans sa totalité. Enfin, le fait que Marcuse reprend, dans leur contenu et leur dualité, les catégories freudiennes « Eros-Thánatos » ôte certaines de ses dimensions réelles à la perspective d'une société culturelle « non répressive ».

De même que nous avons noté que Freud a réussi à atteindre la conflictualité fondamentale de la structure humaine, il faut voir maintenant que son schéma de la conflictualité est *abstraitement dialectique*. Sa théorie des instincts marque même la victoire d'un dualisme anté-dialectique. Pour ce qui des sphères du « Ça » et du « Surmoi » leur conflit est indiqué de façon *extrêmement linéaire*; Freud ne saisit pas la complexité, la diversité et la variabilité des rapports dialectiques du « Surmoi » et, aussi, du lien entre ces deux sphères. Il ne voit pas que la civilisation et la culture que l'homme crée à l'époque de la suprématie du principe de domination et d'oppression, ont un caractère ambivalent et double et que ce principe de domination et d'oppression le possède également.

Ces rapports et conflits freudiens, abstraitement dialectiques, peuvent être éclairés par la conception *concrètement dialectique* du dynamisme des conflits socio-humains qui est contenue dans la théorie marxienne de l'histoire. Il s'agit de comprendre le lien dialectique entre, d'une part, la répression et l'oppression et, d'autre part, l'enrichissement des sphères primaires et secondaires de l'existence humaine.

Dans toute l'existence historique de l'homme où prévalait jusqu'à présent le principe de domination et d'oppression, il faut comprendre tout acte répressif dans sa *totalité dialectique avec le progrès* qu'il apporte et qui n'a pu se faire jour que dans cette répression, cette oppression, cette organisation conflictuelle de la société.

(15) Voir plus particulièrement Marcuse, op. cité, p. 41-59 et tout un chapitre de *Die Verwandlung der Sexualität in den Eros*, en allemand, p. 131 et suivantes. Lors de l'utilisation du concept freudien d'« Eros » dans sa propre conception, Marcuse révèle, sans le vouloir, une contradiction entre la nouvelle conception freudienne de l'« Eros » et celle de la sublimation qui dérive d'une compréhension, à l'origine, moins élevée (moins noble), de l'énergie libidinale. D'ailleurs c'est là l'inconséquence principale de la théorie freudienne « répressive » de la culture. Dans sa nouvelle conception de l'« Eros », Freud a établi la nouvelle prémisse d'une sublimation non répressive qu'il avait laissé de côté lors de son explication « répressive » de la culture. La démarche de Marcuse dans sa définition d'une « sublimation non répressive » est discutable dans la mesure où elle part précisément de cet « Eros » du Freud « tardif » qui est *idéalisation* de l'énergie libidinale authentique.

Il convient de respecter et de dominer théoriquement dans la théorie générale de l'homme la réalité fondamentale suivante : l'apparition de la société, qui s'accomplit en même temps que la découverte et la mise en valeur du principe de domination et d'oppression sociales, apporte à tous les produits de la civilisation et de la culture humaine un caractère dialectique et de contradiction; le pouvoir concret existe dans la société et non le pouvoir abstrait.

Le groupe social dominant crée ses instruments de pouvoir, de civilisation et de culture ainsi que ses moyens de répression non pas pour — réfréner — les besoins de la libido et les désirs de l'« homme en général » mais pour créer les conditions d'une bien *plus grande satisfaction de ses propres besoins* par l'oppression d'une certaine partie de la société. La répression n'est donc qu'un premier aspect d'un processus dont le second est justement de créer les possibilités d'une plus grande satisfaction des besoins vitaux d'une partie déterminée de la société pour enrichir, ainsi, la *libido de l'homme en général* (16).

L'activité destructrice, agressive et répressive, des groupes sociaux dominants n'a donc jamais un caractère *universel et absolu*, elle n'est qu'une forme « asociale » particulière par laquelle un groupe social concret *enrichit la vie humaine*. Dans leur mode de réalisation, civilisation et culture ne sont pas une répression de la libido primaire; une analyse historico-sociologique prouvera aisément qu'il s'agit précisément du contraire : à ce niveau de la vie sociale, l'activité de culture et de civilisation *élargit, accroît et élève en degré la sphère dans laquelle se réalisent les besoins libidinaux primaires*. Il n'est donc pas nécessaire d'inventer « une sublimation non répressive ». L'examen des formes historiques d'oppression nous la dévoilera sous une forme *très réelle et réaliste* (17).

Dans un système social dominé par le principe de pouvoir, la civilisation et la culture ne sont donc pas simplement répressives; au contraire, par cette répression s'effectue un enrichissement permanent et continu de la libido humaine même si cela s'effectue dans les formes « asociales » (18).

(16) La conception marxiste de la dialectique des classes et de l'humain en général offre la seule possibilité de *dialectique* réelle du lien entre les sphères du « Ça » et du « Surmoi ». Il est intéressant de noter qu'à la compréhension freudienne « pure », étroite et *linéaire*, de la conflictualité de l'homme social correspond, en quelque manière, une compréhension simpliste des conflits de classe (« simple » oppression et « simple » domination), très courante par le passé.

Il est non moins intéressant de relever que Freud, en plusieurs endroits, montre clairement qu'il a conscience de cette ambivalence de l'oppression sociale (voir par exemple *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 105, 90 et autres). Mais ce ne sont là que des allusions faites en passant et qui s'effacent devant la conception fondamentale de la société en tant qu'oppressur et abstrait de l'homme en général ». Ces allusions, dues à une vue réaliste des choses, ainsi qu'à la conscience interne qu'avait Freud d'une alternative moniste à sa conception dualiste des instincts, indiquent assez que Freud savait les conséquences sociales de sa conception de l'homme et de la culture mais qu'il n'a pas osé en tirer toutes les suites logiques et a préféré conserver, pour sa conception des instincts, un dualisme métaphysique de même qu'une abstraction métaphysique pour ce qui est de sa conception du « Surmoi ».

(17) Il est évident que, lors de la formation des valeurs de civilisation et de culture, le moment d'oppression ne joue pas uniquement dans les rapports du groupe social opprimé et soumis mais également dans ceux du groupe dominant. Il joue sans doute un rôle particulier dans nombre de cas de déformation de la structure psychique des créateurs directs des valeurs de civilisation et de culture. La psychanalyse de la culture s'est par ailleurs consacrée plus spécialement à l'étude de cette sphère psycho-individuelle. Ceci est, bien sûr, une approche insuffisante. Le *fonctionnement psychosocial* objectif de la culture et de la civilisation est d'une importance décisive pour la détermination de leur évolution. Dans cette même vie sociale, la civilisation et la culture possèdent, dans un certain contexte, cette « sublimation non répressive » que nous nous sommes efforcé de définir.

(18) Marx a fort bien saisi cela dans les *Manuscrits* bien qu'il fût encore gêné par l'idée métaphysique d'une nature et d'une aliénation humaines. Pour Marx, en effet, la propriété privée, « aliénante » et « inhumaine » est le terrain sur lequel se développent, prennent forme et s'enrichissent les talents et besoins essentiels de l'homme. Le mouvement « de la propriété privée, de sa richesse et de sa pauvreté — richesse et pauvreté matérielles et spirituelles — offre à la société qui naît tous les éléments de la formation (de l'homme)... l'his-

Le fait que Freud n'ait pas saisi la dialectique réelle de l'oppression et de la sublimation non répressive découle aussi de ce que, par la dualisation des instincts vitaux fondamentaux, il a perdu toute possibilité d'appréhender le caractère libidinal de l'agressivité en tant que telle, qui, dans la société humaine, prend la forme du pouvoir et de la domination sociales.

Son mérite est d'avoir compris l'importance du principe de domination pour ce qui est de l'apparition même de la société humaine et d'avoir attiré l'attention sur son rôle constitutif dès la première phase de l'existence humaine (19). Il n'a pu voir toutefois que le pouvoir social de répression n'est pas qu'un moyen de se procurer et d'augmenter le plaisir, qu'il possède au contraire en lui-même un caractère libidinal, qu'il est une forme fondamentale et déterminante de la sublimation de l'agressivité humaine. Le pouvoir social, agressivité sublimée, n'est pas « un succédané idéal de l'agressivité réelle »; au contraire il élève d'une manière originale cette même agressivité; l'agression des grands fauves carnassiers est chose fort négligeable si on la compare à certaines formes d'agression sociale. Celle-ci fait véritablement de l'homme le roi des fauves. Nous sommes ici en présence d'une autre forme très réelle, et pratiquement la plus forte qui soit de « sublimation non répressive » qui est une *sur-multiplication* de l'agression dans son passage de sa forme primaire à sa forme secondaire.

L'agression sociale provoque, bien sûr, une réaction et fait naître une *contre-agression existentielle*. Sans aucun doute, l'agression révolutionnaire est celle qui a la valeur humanitaire et humanisante optimale; elle vise à l'émancipation de l'homme mais ne contient pas de charge libidinale moindre que l'agression qui est l'instrument de l'oppression sociale.

Nous avons mis l'accent sur cette dialectique de la composante agressive de l'instinct vital de l'homme, sur ses modes asocial et socialement émancipateur, pour montrer de quelles formes d'ordre différent bien que fort réelles est déjà dotée la « sublimation non répressive » dans l'existence historique de l'homme. Nous dirons encore quelques mots de certains moments dialectiques des formes idéologiques de la culture humaine et de leur fonctionnement dans la société jusqu'à présent.

L'ambivalence, que nous avons pu vérifier dans l'analyse du pouvoir social et de l'agression sociale, peut être également décelée dans la régulation culturelle et spirituelle, dans l'idéologie. Le caractère *universellement* normatif et *universellement* astreignant de l'idéologie pourrait

toire de l'industrie et son existence objective qui vient de se créer sont le livre ouvert des forces essentielles de l'homme, de la psychologie humaine telle qu'on peut l'appréhender par les sens... » (*Manuscripts*, p. 99, 100, en tchèque, souligné par R. K.; voir également d'autres passages des *Manuscripts*).

(19) Quel que soit le caractère spéculatif, dans *Totem et Tabou* en particulier, des considérations de Freud sur l'évolution de la horde primitive, elles ont un noyau rationnel car elles montrent le rôle déterminant de la domination et du pouvoir dès les groupements humains organisés les plus primitifs avant même l'apparition de la propriété privée. Ces prémisses freudiennes, confirmées d'ailleurs par les recherches actuelles sur les sociétés primitives (qui montrent d'ailleurs que même le mariage ne représente pas un stade obligatoire de l'évolution humaine), sont d'une grande importance pour la conception marxiste de la société. Il en ressort de plus en plus clairement que l'apparition de la propriété privée n'est pas un déterminant absolu de la domination et du pouvoir sociaux et que le pouvoir social d'oppression est une variation directe de l'agressivité primaire de l'instinct. L'hypothèse d'une égalité et d'une harmonie originelles dans la société classique avant l'introduction de la propriété privée se trouve être alors une pure utopie romantique. La période actuelle de l'existence du socialisme, période de l'abolition de la propriété privée des moyens de production, a montré que la fonction répressive et « asociale » du pouvoir social ne disparaît pas automatiquement avec la suppression de la propriété privée, qu'elle se manifeste dans toute forme d'organisation sociale, que sa source remonte donc plus loin et qu'elle se forme à partir des penchans biopsychiques primaires de l'homme.

sans doute nous induire en erreur. Mais en fait, ce caractère universellement astreignant de l'idéologie n'est qu'une apparence. Toutefois le dépassement de l'approche abstraite de l'idéologie exige une confrontation de la théorie idéologique et de son fonctionnement pratique.

En effet, les groupes sociaux dominants qui secrètent l'idéologie dominante, universellement astreignante et limitant d'ordinaire les désirs vitaux matériels et réels de l'homme, *ne se conforment eux-mêmes jamais* entièrement à cette même idéologie. Ce phénomène, que l'on peut, encore une fois, aisément prouver par une recherche historico-sociologique, exprime sans doute une loi générale. Cette contradiction antinomique peut avoir des formes diverses. Le groupe social au pouvoir crée, par exemple, une situation et un milieu de vie tels qu'il puisse échapper aux conséquences répressives de sa propre idéologie sans qu'il soit conduit à se distancer ouvertement de cette idéologie. D'où cette fameuse « hypocrisie » par rapport à sa propre idéologie qui contient déjà, de façon latente, le principe d'une « double vérité », à savoir d'une vérité officielle pour les autres et d'une vérité « non officielle » pour soi-même. L'exemple classique de ce double fonctionnement, ou non-fonctionnement, de l'idéologie est la vie du christianisme officialisé dans la société féodale.

Il n'en reste pas moins que l'évolution même du christianisme, considéré généralement comme l'instrument classique de l'oppression culturelle et spirituelle du naturel humain, crée la version classique du second mode de vie fondamental de cette ambivalence de l'idéologie dominante dans laquelle la double vérité latente de l'idéologie prétendue « moniste » devient théorie officielle de la « double vérité ». C'est le cas du catholicisme de la Renaissance.

On sait que toute la Renaissance est liée à l'évolution d'un certain modèle de catholicisme. On arrive, à cette époque, à une libération et à un enrichissement exceptionnels des sphères libidinales primaire et secondaire de l'homme représentés naturellement par l'homme qui dispose de la richesse matérielle et du pouvoir social. Dans cette situation, le catholicisme confirme bien le caractère répressif de sa dogmatique officielle mais, par l'application de ce principe nominaliste de la double vérité, il s'offre aussi, pour la première fois dans l'histoire de la société européenne, la possibilité d'exprimer même sur le plan théorique le développement pratique universel du principe de plaisir qui a essentiellement marqué l'époque de la Renaissance.

Il n'est pas sans attrait de remarquer que c'est précisément le secrétaire du Pape, Lorenzo Valla, qui au début du xv^e siècle et pour la première fois dans l'histoire de l'Europe, élabore la théorie de l'art de vivre *hédoniste* qui existe avec plus ou moins d'intensité, en symbiose particulière avec la dogmatique officielle « anti-libidinale » en tant que philosophie de l'élite sociale (20). Bien sûr, si cet hédonisme renaissant n'expose pas l'idéal de liberté humaine *universelle*, c'est qu'il s'agit justement d'une philosophie de l'élite sociale qui comprend la liberté universelle en tant qu'universalité de sa liberté, en tant que liberté de sa jouissance universelle et la fonde sur sa domination et son oppression sociales.

Il convient de noter un trait fort remarquable de la dialectique interne

(*) Tchéque : diskrepance, cf. anglais : discrepancy, n.d.t.

(20) La grandeur du catholicisme de la Renaissance réside dans la clarté transparente et la pureté de ces deux formes d'idéologie, dans la théorisation courageuse du principe de double vérité. Par la suite, en tant qu'idéologie dominante, il perdit ce courage, dans la plupart des cas, et réduisit ce principe de double vérité à sa forme latente en donnant sa préférence au « monisme » idéologique.



de l'idéologie à savoir le fait que l'idéal de liberté humaine universelle, apparu dans les couches plébéiennes avant et pendant la Réforme et qui fait valoir les revendications de liberté pour *tous* les membres de la société humaine, tout en introduisant le principe d'*égalité sociale*, reste toutefois libre de toute libido directe et est véritablement ascétique et, dans son programme même entre en lutte contre le principe de plaisir (21). L'exemple classique du caractère « anti-libidinal » du programme d'émancipation de l'homme est sa réalisation pratique par la secte des « Vaudois » ainsi que son développement théorique chez Chelčický.

Par quoi peut-on expliquer ce trait particulier? Uniquement par l'*opposition totale* de l'homme soumis et opprimé au style de vie du porteur du pouvoir social. Ce dernier utilise en effet des formes d'agression diverses et pénètre dans l'idéal d'émancipation de l'objet de cette agression *même par sa négation totale de toute agression* et par sa propre contre-agression. L'objet de l'agression objective sa propre situation de vie et l'élève à un *idéal existentiel absolu*. Le principe d'amour fraternel, déssexualisé et libre de toute agression, domine dans ce système idéologique.

Ainsi apparaît le modèle historique effectif de la noble platonisation de l'« Eros » freudien, affranchi de l'agressivité et doté d'un programme d'union fraternelle d'hommes égaux et s'assistant réciproquement. Il diffère de l'« Eros » freudien par son caractère déssexualisé ce qui est, par la même occasion, une critique historique réelle de cet « Eros » : en effet, débarrassé de l'agressivité sexuelle, l'« Eros » matériel est remplacé par un « Eros » effectivement platonique.

Mais en même temps c'est un « Eros » véritable, non sans libido, libido provenant d'une nouvelle et particulière sublimation « non répressive » de la libido matérielle.

La libido matérielle est, en fait, réprimée à l'*extrême* ce qui n'est pourtant pas dû à une pression répressive venant du « Surmoi » ; le « moi » n'effectue pas ici d'autorégulation répressive : l'acceptation de l'idéal antilibidinal ne relève pas de la conscience (*) ou de la culpabilité mais est une manifestation d'un *narcissisme existentiel* qui fait que l'homme accepte volontairement et proclame sa situation de vie comme étant son propre idéal existentiel. Ce mode de réaction existentielle se manifeste dans d'autres contextes moins classiques. Ce cas d'oppression de la libido matérielle personnelle n'est pas à vrai dire, un phénomène de répression ni d'autorépression mais de sublimation de la libido matérielle en une énergie nouvelle, non matérielle et déssexualisée. La libido narcissique se fixe en une *valeur idéale* et élimine à l'extrême l'égotisme naturel de l'homme.

Nos considérations sur les formes répressives et surtout non répressives de sublimation de la libido touchent à leur fin. Il apparaît que la sphère du « Surmoi » est bien plus riche et renferme des fonctions bien plus complexes que ne la laissait supposer la définition (délimitation) freudienne de cette catégorie.

Il apparaît de même que la voie historique de la libération de l'homme se caractérise par la tendance à une contradiction tout à fait remarquable, mais en définitive, fort compréhensible. D'un côté, la liberté sociale universelle de l'homme, affranchie de la libido réelle, se fraye un passage

(21) Il y a, bien sûr, des exceptions : le non conformisme plébéien voit s'affirmer en son sein le « naturisme » ; les libertins et autres « esprits forts », les « adamites », Sade et enfin l'anarcho-communisme font valoir le principe de plaisir. Toutefois, ces phénomènes ne dominent pas et restent marginaux par rapport au courant principal de la pensée plébéienne.

(*) Ici, scrupules, remords (n. d. t.).

alors que, de l'autre on assiste à la lutte pour la libération et une affirmation toujours plus grande de cette même libido réelle qui ignore la libération sociale universelle de l'homme. Vue sous l'angle de l'idéal optimum de développement harmonieux de l'homme, la voie de libération historique de l'homme semble tortueuse et déformée. Mais c'est en cela que réside la *dialectique réelle de la libération de l'homme* ; c'est ainsi que se fait jour la dialectique réelle de l'évolution historique de la constante anthropologique de l'homme. Teige avait profondément raison de parler d'un « homme éternel, modelé, cultivé et en même temps déformé et tronqué par le développement historique de la société ».

L'effort marxiste de réalisation d'une société libre et harmonieuse doit toujours avoir présente à l'esprit la complexité de la voie par laquelle l'homme au cours des âges, se fraye un passage vers la libération. Il faut avoir conscience de la difficulté d'harmoniser la liberté sociale de l'homme avec une entière émancipation de ses besoins libidinaux et du caractère relatif de cette harmonisation. Il faut avoir conscience de la propension à la contradiction et au conflit interne des forces fondamentales des instincts humains.

Il ne convient pas d'extraire l'idéal de l'homme libéré d'une spéculation de « la raison pure » ni de l'octroyer à la société à la façon du « philosophe éclairé » ; c'est par une analyse concrète de l'évolution de la société humaine que l'on devra dépister cette dialectique réelle qui a produit certaines orientations et tendances * par lesquelles l'homme en est arrivé à la situation présente ; la compréhension de ces orientations et tendances facilitera, sans doute, la résolution des questions centrales de la « socialisation de l'homme ».

De toute évidence, il y a trois groupes de problèmes brûlants. Sur le plan général, mais pas dans sa réalisation, le problème le plus clair est celui de la transformation du travail, débarrassé de la libido, en une activité créatrice libidinale ; la gradation de l'économie politique en est, sans nul doute, la condition première. Les deux autres groupes de problèmes sont beaucoup moins nets et, en fait, leur étude n'a pas même été commencée. Il s'agit, d'une part, du problème central de la transformation de la sexualité en « Eros » ; il est ici question, bien entendu, du développement de la sexualité *réelle* en « Eros » *naturel* : l'« Eros » de Chelčický ou de Freud ne perd toutefois en aucune façon son champ d'action même dans la société libérée. A cela est liée naturellement l'étude des formes de sublimation non répressive dans le contexte socialiste, dans des conditions fondamentalement différentes de celles dans lesquelles elle se réalisait avant l'apparition du socialisme. D'autre part, il s'agit du problème de l'agressivité dans la société socialiste. Il semble que l'agression sociale, tendance d'oppression et de domination sociales, va se manifester à l'avenir même dans une société fondée sur la propriété socialiste.

Sous le socialisme, le mieux serait, sans conteste, de transposer au maximum l'agressivité en une contre-agression permanente et émancipatrice qui serait en mesure de neutraliser les penchants agressifs qui tendent à une oppression sociale dans des formes socialistes.

Une analyse fondée, quant à sa méthode, sur une « synthèse » critique de Marx et de Freud, pourrait sans doute contribuer à la recherche d'une solution à ces problèmes.

Prague

(*) Tchéque : trendy, cf anglais : trends, n.d.t.

