

ment en Europe, une superficialité contrastant avec la profondeur de Freud (1).

c) L'humanisme d'Erich Fromm.

En revanche, la réputation d'Erich Fromm, souvent considéré comme le père de l'école culturaliste américaine, est incontestée. Né à Francfort en 1900, ayant étudié la psychologie, la sociologie et la philosophie pour se spécialiser ensuite en psychanalyse à l'Institut de Berlin, il a émigré aux États-Unis en 1934 et a donné des cours à la Columbia et la Yale University; actuellement il enseigne la psychologie à l'université de New York et à la National University de Mexico. Au début des années 30, il avait collaboré à la revue *Zeitschrift für Sozial Forschung*, éditée par le réputé Institut de Recherche Sociale de Francfort, auquel appartenaient Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse. Son œuvre considérable (2) a énormément élargi les données psychanalytiques, car il fait, si l'on peut dire, « flèche de tout bois », en considérant comme un redoutable appauvrissement la tendance actuelle à relativiser la pensée et à déifier une « objectivité » stérilisante :

« La recherche scientifique doit être impersonnelle et son but est de tenir le monde sous un microscope anonyme, nécessairement aseptisé et stérilisé, à l'écart de toute contamination humaine. Avant de traiter aucun fait. l'analyste doit chausser les gants de caoutchouc du chirurgien. » (*La peur de la liberté, op. cit.*, p. 198.)

Sa conception est donc celle d'un homme « engagé » qui s'efforce de considérer la réalité humaine dans sa complexité, sous son double aspect de corps et d'esprit, de sensibilité et de raison, d'être individuel et d'être social. Si l'homme a un inconscient, il a aussi une conscience, et celle-ci demande une réponse à la question du sens même de son existence. C'est dire que Fromm se refuse à séparer la psychologie des problèmes biologiques, économiques

(1) Cf. par exemple de J.-B. PONTALIS : « Les mauvais chemins de la psychanalyse ou Karen Horney critique de Freud », in *Après Freud* (Paris, Julliard, 1965).

En revanche, l'ouvrage de YVON BRÉS : *Freud et la psychanalyse américaine, Karen Horney* (Paris, Vrin, 1970) cherche à mettre en valeur sa pensée.

(2) *Escape from freedom*, New York, 1941 (trad. fr. *La peur de la liberté*, Paris, Buchet/Chastel, 1941); *Man for himself*, New York, 1947 (trad. fr. *L'homme pour lui-même*, Paris, Les Editions sociales françaises, 1967); *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, 1950 (trad. fr. *Psychanalyse et religion*, Paris, Éditions de l'Épi, 1968); *The forgotten language*, New York, 1951 (trad. fr. *Le langage oublié*, Paris, Payot, 1953); *The Sane Society*, 1955 (trad. fr. *Société aliénée et société saine*, Paris, Le Courrier du Livre, 1956); *The Heart of Man, Its genius for Good and Evil* (New York, Harper & Row, 1964); *The revolution of hope*, New York, 1968 (trad. fr. sous le titre *Espoir et révolution*, Paris, Stock, 1970).



et sociaux, et même des problèmes philosophiques et moraux. C'est la « condition humaine » qui le préoccupe, l'union de l'homme au monde dans une liberté inéliminable qui lui confère un statut *sui generis*.

A l'instar de Jung, il est persuadé que le « refoulé » ne consiste pas seulement en tendances incompatibles avec la vie en société, mais aussi en virtualités précieuses. Aussi, la thérapie psychanalytique doit-elle être envisagée selon lui d'une manière plus active et positive que celle des freudiens orthodoxes, car il ne s'agit pas seulement de rendre le sujet capable de s'adapter aux restrictions de la société dans laquelle il vit, mais, dans la perspective d'une société plus humaine, de l'aider à développer ses potentialités, à devenir vraiment « lui-même ». A ce propos également on songe au « processus d'individuation » de Jung, bien que la tonalité diffère. Par ailleurs encore, Jung fut le premier à déceler le rôle que peuvent jouer, dans la croissance de l'enfant, les problèmes affectifs de ses parents ; or, ce rôle est réaffirmé par Fromm d'une manière très circonstanciée, dans le souci de montrer combien certaines attitudes « destructrices » peuvent nuire à l'épanouissement d'une personnalité. Concrètement, au niveau des rapports familiaux, les cas sont innombrables. Par exemple, un enfant né dans la classe moyenne, doué d'un talent et d'un goût pour l'art, pourra se heurter à l'opposition d'un père pour qui l'argent et les affaires sont « la réalité » ; si ce père est autoritaire, il s'opposera franchement. S'il a le sentiment qu'il « faut » ne pas contrarier le développement de son enfant, il souffrira en silence ; mais alors même, celui-ci aura le sentiment que sa conduite déplaît à ceux qu'il aime, il éprouvera de l'angoisse qui l'incitera à réagir de quelque manière : ou il se révoltera en s'engageant dans un conflit ouvert ; ou il développera dans une sorte de clandestinité son talent et son goût ; ou il se pliera à la volonté paternelle en rationalisant sa résignation. Mais le résultat sera de toute façon une mutilation de sa tendance créatrice.

D'une manière plus générale, au sein d'une culture qui voit dans une certaine dureté une preuve de vigueur et de puissance, les individus devront réprimer comme une faiblesse toute expression de sympathie humaine spontanée. Fromm est persuadé que les influences parentales s'exercent dès le premier instant de la vie, par l'interaction qui intervient entre l'enfant et ses parents. Il retient d'Adler l'idée que la première forme d'angoisse, chez l'enfant, naît du conflit entre son besoin d'être aimé, entouré, approuvé, protégé, et son besoin d'indépendance ; mais en insistant sur le fait que les tendances que l'enfant s'efforce de réprimer, pour être en harmonie avec son milieu, ne sont pas forcément des

tendances indésirables en soi, même si elles sont en désaccord avec les normes culturelles autorisées ou prescrites. Alors que Freud pense que la société a pour fonction de contrôler les pulsions dont l'homme est doté biologiquement, Fromm « marxise » les choses en s'efforçant de montrer que la culture est une réalité dynamique à l'intérieur même des individus, et que ses tendances historiquement datées jouent un rôle capital dans la formation d'une personnalité. Ainsi une société industrielle, avec sa mécanisation et sa bureaucratisation, demande des traits comme la discipline, l'ordre, la ponctualité..., qui deviennent à la fois produits et agents de culture. Il insiste sur les traits relativement permanents d'un « caractère social » déterminable. Sans adopter la théorie kardienerienne du rapport entre institutions primaires et secondaires, il attribue à ce caractère social un rôle aussi bien psychologique qu'économique, sa fonction subjective étant « de nous amener à nous féliciter d'agir comme nous sommes obligés de le faire » ; il « intériorise les nécessités extérieures et attèle l'énergie humaine à des tâches économiques données (1) ». En d'autres termes, les idées ne deviennent agissantes que dans la mesure où elles répondent à des besoins humains déterminés dans un caractère social. Il y a donc lieu d'admettre que la structure de ce caractère influence non seulement les pensées et les sentiments, mais les actes eux-mêmes :

« Ceux d'une personne normale peuvent sembler uniquement le fruit de considérations raisonnables et raisonnées, ainsi que des impératifs de la réalité. Mais, sous le microscope de l'analyse psychanalytique on distingue facilement qu'une large part du comportement humain obéit à d'autres impulsions. Puisqu'aujourd'hui tout le monde éprouve la même stimulation au travail et que la nécessité d'avoir une occupation rémunératrice est plus urgente que jamais, on peut juger de la part de contrainte et d'inconscient qui entre dans nos chères activités de citoyens libres (2). »

Mais la société comme telle ne s'oppose pas du tout à l'homme ; elle est créée par lui et le crée à son tour, dans un mouvement dialectique qui constitue l'histoire. C'est pourquoi il ne faut pas considérer les pulsions instinctives — historiquement conditionnées — comme des facteurs biologiques établis une fois pour toutes. Fromm ne saurait évidemment contester que les êtres humains éprouvent en commun certains besoins comme la faim et la sexualité ; mais il souligne le fait que ces besoins eux-mêmes

(1) *La peur de la liberté*, op. cit., p. 227.

(2) *Ibid.*, p. 226.



ne sont pas fixés quant à la forme de leur expression et de leur satisfaction; et qu'en particulier tout ce qui se passe dans le psychisme humain est un produit de la culture. Et j'ai rappelé déjà sa conviction profonde que l'homme n'a pas que des besoins physiologiques mais aussi bien celui, non moins impérieux, de donner un sens à son rapport au monde et avec lui-même, faute de quoi il éprouve un sentiment intolérable de solitude et d'isolement. Il ne peut y avoir de santé mentale sans des liens spirituels, sans une orientation impliquant une certaine foi et une capacité de dévouement à quelque chose. L'être humain, dégagé de l'adaptation instinctive par un processus qui s'est sans doute effectué très lentement, se trouve aujourd'hui, en naissant, plus dénué de comportements pré-déterminés qu'aucun autre animal, et dès lors son adaptation doit beaucoup moins à l'instinct qu'à l'apprentissage au sein d'une culture. Il doit tout apprendre; non seulement à manger et à marcher, mais à vivre, c'est-à-dire à être capable d'agir et de penser par lui-même, en personne autonome; à vivre séparé dans un certain sens de la nature comme de son groupe, et en sachant qu'il doit mourir. S'il est devenu plus « libre », s'il domine dans une certaine mesure les forces naturelles, il est aussi désormais plus conscient de sa précarité, de son isolement et de sa fin inéluctable. Au Moyen Age, appartenant à un tout structuré, sa personnalité était intégrée et sa vie avait un sens défini; il s'identifiait au rôle qu'il jouait dans la société : paysan, artisan, chevalier, clerc. Mais les mouvements économiques, politiques, religieux, sociaux, après la désintégration de la vie médiévale, ont transformé cette situation; une nouvelle classe est apparue, attachant moins de prix à la naissance et à l'origine qu'à l'esprit d'initiative et à l'ambition individuelle. Son règne sur les masses détruisit la structure sociale; et si la nouvelle liberté apportait avec elle un sentiment accru de puissance, par une activité économique florissante, elle s'accompagnait d'un sentiment d'isolement individuel, source d'angoisse et de scepticisme quant au sens même de la vie. Erich Fromm, qui se souvient de Max Weber, pense que la Réforme contribua beaucoup à cet avènement de la liberté et de l'isolement, en tant qu'elle engendra un nouveau caractère visant à se faire aimer de Dieu et à mériter le salut, et qui voyait dans le succès un signe de la faveur divine. Et ces traits caractéristiques qui incitaient à trouver dans la réussite personnelle un apaisement à l'angoisse et au doute devinrent les forces productrices du système capitaliste.

Après de telles expériences culturelles, la question est pour Fromm de savoir si l'homme sera capable de conserver sa confiance en lui et son indépendance, en attendant de trouver une solution à

son sentiment de solitude; ou s'il préférera renoncer à son intégrité et à sa liberté en s'abandonnant à une forme quelconque de totalitarisme, par besoin de se sentir à nouveau relié aux autres.

Dans *The Sane Society* (1956), il psychanalyse l'aliénation de l'homme contemporain dans une société soucieuse avant tout de production économique; un homme à la personnalité conditionnée, devenu étranger au monde qu'il a créé, à son semblable, aux choses qu'il utilise et qu'il consomme, à son gouvernement et même à son intériorité. Le diagnostic est sombre. Fromm, pourtant, ne veut pas désespérer et il appelle de ses vœux l'avènement d'un « humanisme radical », capable de transformer la législation actuelle :

« La bataille sera rude. Mais lorsque l'opinion publique, réagissant avec force à la menace pour la vie — tant physique que spirituelle — commencera à demander ces changements, de plus en plus d'hommes rejoindront les rangs de l'humanisme radical. Un léger espoir est précisément permis, parce que la menace actuelle n'est pas seulement dirigée contre l'intérêt de classe de certains groupes, mais aussi contre la vie et la santé de tous; ainsi les idées de l'humanisme radical ont-elles des chances d'être adoptées par une grande partie de la population, et d'accomplir en conséquence un changement radical (1). »

d) L'extrémisme critique d'Herbert Marcuse.

Le progressisme de Karen Horney et de Fromm est jugé dérisoire par Herbert Marcuse (2). Mettant à contribution la métapsychologie de Freud dans un sens qui politise tous les problèmes, il attribue au freudisme une aile gauche avec Wilhelm Reich à la meilleure place, et une aile droite dont Jung lui paraît le représentant le plus significatif et détestable; mais il est finalement non moins sévère à l'égard des « culturalistes », dont il réprovoque le réformisme, à ses yeux opportuniste, ambigu et inopérant (3).

Il est parfaitement vain selon lui de souhaiter un avenir meilleur en se bornant à dénoncer le mercantilisme et le caractère impitoyable de la concurrence dans le présent. Car le changement qui

(1) *Espoir et révolution*, op. cit., p. 180.

(2) Herbert Marcuse est né à Berlin en 1898. Ayant vécu intensément la Révolution allemande au cours de ses études, alors qu'il militait dans le parti social-démocrate, il quitta Berlin pour achever ses études à Fribourg-en-Brisgau, où il sera l'élève d'Edmund Husserl, puis de Martin Heidegger. sous la direction de ce dernier, il élabore sa thèse de doctorat sur Hegel (*L'ontologie de Hegel et le fondement d'une théorie de l'historicité*, 1932). Lié à Theodor Adorno et à Max Horkheimer, par une réflexion commune sur la sociologie et le marxisme à l'Institut de Recherche sociale de Francfort, il s'exilera aux États-Unis après l'avènement de Hitler. En dernier lieu il enseignait à l'Université californienne de San Diego.

(3) Cf. *Éros et civilisation*, contribution à Freud (Paris, Les Éditions de Minuit, 1963), tout particulièrement la postface : « Critique du révisionnisme néo-freudien. »

s'impose est bien plus profond, qui intéresse la structure instinctuelle de l'homme autant que la structure culturelle. Il nécessite une lutte que les théories de Karen Horney et d'Erich Fromm ne peuvent que paralyser, leur « spiritualisation révisionniste » transformant le fait brut de la répression sociale en un problème moral, comme toutes les philosophies conformistes le font à toutes les époques. Leur réformisme édulcore les problèmes du conflit entre les forces pré-individuelles (*ça*) et les forces supra-individuelles (*surmoi*), qui deviennent simplement ceux des rapports entre le rationnel et l'irrationnel, entre la conduite morale ou immorale des individus. Fromm veut que l'homme soit lui-même et pour lui-même. Comment le pourrait-il alors que l'individu est sujet et objet d'une manipulation telle que n'a plus de sens la distinction entre être pour soi-même et être pour les autres ?

Les « culturalistes » se défendent de vouloir adapter l'individu à la société qu'ils critiquent, mais ils ne réussissent qu'à élaborer une nouvelle idéologie de l'intériorisation. Et cela parce qu'ils ne vont pas au fond des choses, qu'ils ne mettent pas en question les « prémisses fondamentales de la société ». Si la « force et l'intégrité intérieure », dont se réclame Fromm, sont quelque chose de plus que ce que la société aliénée attend de tout bon citoyen concourant à l'aliénation générale, elles se rapportent à une conscience qui a dépassé cette aliénation ; or, une telle conscience éclairée ne peut plus accepter des valeurs qui se révéleront comme les instruments de l'état de choses à changer.

Ou bien, affirme Marcuse, on définit la personnalité et l'individualité à l'intérieur de la civilisation existante, et leur réalisation équivaut alors à une adaptation réussie ; ou bien on les définit en termes d'un contenu qui dépasse les cadres de cette civilisation et qui englobe des potentialités socialement refusées à l'individu. Leur réalisation implique dans ce cas l'appel à des formes nouvelles de personnalité, et la véritable guérison d'un patient serait qu'il devienne un révolté...

En bref, Marcuse pense qu'une sorte de gouffre sépare le présent de l'avenir meilleur qui est souhaité ; franchissable seulement par un saut, alors que les culturalistes s'en tiennent à des critères de valeur : santé, réussite, maturité, qui sont ceux-là mêmes de la « société industrielle avancée » critiquée par eux. Ce faisant, ils livrent la psychanalyse à cette société beaucoup plus que Freud, qui a bien vu, par-delà toutes les différences entre les formes historiques, l'inhumanité fondamentale commune à toutes : les contrôles répressifs qui perpétuent dans la structure instinctuelle elle-même la domination de l'homme par l'homme. A cet égard, sa prétendue « conception statique de la société » est

bien plus proche de la vérité que les concepts « dynamiques » des néo-freudiens. Selon Marcuse, c'est parce que Freud a découvert que le « malaise dans la civilisation » avait ses racines dans la structure biologique de l'homme, qu'il a limité le rôle et le but de la thérapeutique psychanalytique. Elle implique chez lui l'idée que cette personnalité que l'individu doit développer est réglementée dès le début, et que son contenu ne peut être défini que dans les termes de cette réglementation ; il a ainsi dépassé les illusions de l'éthique idéaliste, car la personnalité n'est effectivement pas autre chose que l'individu « brisé », qui a intériorisé et utilisé avec succès la répression et l'agression. A ce modeste programme freudien, les culturalistes ont voulu superposer un but plus élevé en assignant pour tâche à la thérapeutique de développer les potentialités d'un individu pour son propre épanouissement. Mais but inaccessible précisément, non par la faute des techniques psychanalytiques, mais parce que la structure même de la civilisation s'y oppose.

La perspective de Freud, qui eut les yeux fixés sur la petite enfance, est profonde en tant que les relations décisives sont les moins inter-personnelles ; celles-ci ne pouvant être qu'une supra-structure dans la réification des relations humaines propres à notre monde aliéné. Elles ne peuvent dans le meilleur des cas que rendre l'individu « normal » capable de surmonter pour lui-même la répressivité universelle. C'est dans la mesure seulement où la psychanalyse élucide l'expérience universelle survivant dans l'expérience individuelle, qu'elle peut briser la réification pétrifiant les relations humaines dans une société où l'aliénation transforme la personne en une fonction interchangeable.

Et Freud, en se refusant à voir dans l'existence inhumaine un simple aspect négatif d'une humanité qui progresse, a de la réalité une conception plus humaine que celle de ses « critiques tolérants au grand cœur » qui stigmatisent sa froideur. Son mérite est d'avoir voulu remonter de la conscience à l'inconscient, de la personnalité adulte à l'enfant, des processus individuels aux processus génétiques ; c'est-à-dire de la surface (la personnalité conditionnée) à la profondeur des sources. Or, les culturalistes, en renversant la perspective, considèrent les institutions et les relations sociales comme des produits finis ; ils font ainsi passer l'intérêt psychologique de la première enfance à la maturité, puisque c'est seulement au niveau de la conscience réfléchie que l'on peut définir l'environnement comme un élément déterminant la structure de la personnalité au-dessus du niveau biologique. C'est ce qui leur permet de remettre en honneur toutes les valeurs éprouvées des morales idéalistes : réalisation productrice de la personnalité,



responsabilité, respect du prochain, amour, bonheur, etc., comme si l'homme pouvait vraiment exercer toutes ces vertus en demeurant sain et équilibré dans une société que Fromm lui-même décrit comme dominée par les relations d'échange du marché.

Marcuse affirme que toutes ces valeurs, dans de telles conditions, sont faussées et ambiguës. Car la « productivité » par exemple (ce but de l'individu sain) doit normalement se manifester par une bonne conduite des affaires, une bonne administration, avec l'espoir raisonnable d'un succès reconnu; et l'amour, comme de la libido bien sublimée, inhibée, conformément aux conditions imposées à la sexualité. Mais comme elles doivent signifier en même temps l'idée d'une réalisation de l'homme, autant dire qu'elles désignent à la fois des facultés humaines mutilées et entières, non-libres et libres.

Une telle ambiguïté fait des théories prétendument critiques du culturalisme une doctrine en réalité conformiste et moraliste, trahie par le style même de prédicateur ou d'assistante sociale de ses auteurs.

Marcuse daigne reconnaître pourtant que le renoncement du « soi inférieur » au « soi supérieur » dont parle Fromm (1) est peut-être un pas nécessaire dans la voie du progrès humain, imposé dans la civilisation répressive, mais à la condition de bien savoir que les aspirations humaines, une fois intériorisées et sublimées dans le « soi supérieur », infléchissent les issues sociales vers des issues spirituelles dont la solution est un devoir purement moral.

C'est en somme et dans un certain sens le dilemme du « Yogi et du Commissaire », dont l'opposition abstraite se résout tant bien que mal concrètement.

Mais on peut estimer à ce propos que Marcuse, tout en se réclamant de Freud, s'en éloigne lui aussi à sa manière. C'est évidemment son droit, mais à la condition de ne pas brouiller les choses. Or, Marcuse, en traitant du principe de réalité selon Freud, ne paraît guère se soucier du fait que Freud l'utilise pour désigner la capacité propre à l'être humain d'observer le réel empirique et d'en tenir compte assez pour se protéger du dommage qu'entraînerait pour lui la satisfaction incontrôlée de ses pulsions instinctuelles. Que ce dommage varie avec les conditions sociales est une chose, mais c'en est une autre que de réduire ce principe

(1) La découverte du véritable *Soi* est considérée comme de prime importance par Fromm, très préoccupé des rapports de la psychanalyse avec le bouddhisme Zen. Il est l'instigateur d'un séminaire sur cette question, tenu à Cuernavaca (Mexique) où participèrent un cinquantaine de psychologues et de psychiatres, la plupart psychanalystes. (Cf. *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, P.U.F., 1971.)

à un phénomène de répression. Car c'est moins sous cet aspect que sous celui d'une maturation progressive et nécessaire que Freud a décrit les phases de la « sexualité » aboutissant normalement à son expression génitale. Dans cette perspective, l'idéal de l'« Éros libre » selon Marcuse, qui glorifie Orphée et Narcisse par rapport à Prométhée, « héros-archétype du principe de rendement (1) » ne peut être que l'idéal d'une régression au stade infantile; idéal impliquant erronément l'idée que la sexualité prégénitale est plus « libre » que celle qui s'épanouit — ou devrait s'épanouir — à sa maturité (2).

Les critiques d'Herbert Marcuse ont en somme pour fondement une théorie qui franchit délibérément le passage de la psychologie sociale à une philosophie sociale. Ayant été rattaché comme Max Horkheimer et Theodor W. Adorno à l'Institut de Recherche sociale de Francfort, où l'on se préoccupait beaucoup du rapport Hegel-Marx et Freud, il a retenu du premier le caractère révolutionnaire de la raison et l'idée de totalité; ce qui lui permet de ne pas demeurer enfermé dans le cadre des catégories par lesquelles la réalité sociale s'explique et se justifie elle-même. Comme chez Hegel, la raison devient chez lui l'instrument capable de déchiffrer le processus historique avec sa double face d'actualité et de virtualité, c'est-à-dire non seulement sous l'aspect de ses données effectives, mais également sous celui des tendances qui s'y manifestent comme germes d'une nouvelle réalisation de plus hautes valeurs humaines; valeurs indubitables, mais exclues jusqu'à présent du développement historique. Tout l'effort critique de Marcuse est dès lors dirigé contre le « système » de la société industrielle avancée (dont le concept est admis par lui comme unitaire), foncièrement irrationnelle, la rationalité qui l'anime étant purement technologique (3). Sous la façade du bien-être qu'elle procure, il dénonce la réalité d'une « domination » anonyme, maintenue par une répression dont le sens est de masquer la liberté réalisable. Il tient pour certain que l'homme d'aujourd'hui est condamné à vivre dans un état d'appauvrissement culturel, voire biologique (c'est alors Freud qui est mis à contribution), sans aucune justification dans les conditions actuelles des ressources et de la technique. Il dénonce avec une rare vigueur l'habileté sournoise de cette société parvenant à assimiler et à neutraliser toute forme d'opposition; où la conscience est asservie au point, non seule-

(1) *Éros et civilisation...*, op. cit., p. 144.

(2) Erich Fromm, lors des premières attaques de Marcuse, rétorqua que la position de celui-ci était un exemple de « nihilisme humain déguisé en radicalisme » (in *Partisans*, n. 32-33, oct.-nov. 1966).

(3) *One dimensional Man*, Boston, 1964; trad. fr. *L'Homme unidimensionnel* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1968).



ment de n'être plus source autonome d'orientation, mais de devenir elle-même l'instrument propre à maintenir l'homme dans un contexte qui bloque sa liberté. L'« homme unidimensionnel », c'est en bref l'homme incapable de transcender la situation donnée, de prospecter une alternative à ce que lui présente la société dans laquelle il est aliéné. Sévère à l'égard des formes de la liberté dans les démocraties libérales et représentatives, qu'il paraît tenir pour des formes vides ne fonctionnant que dans la mesure où l'on n'y introduit point un contenu provocateur, Marcuse n'approuve pas non plus la situation régnant dans les pays de l'Est européen; il a dévoilé la transformation du marxisme soviétique, à ses origines libérateur, en instrument idéologique de contrôle et d'oppression (1). Il s'agit donc en définitive d'une théorie sociale qui, après Hegel et Marx, en appelle à un retour aux possibilités effectives de l'histoire; en fonction d'un diagnostic où le concept d'irrationalité tend à prendre le pas sur celui des contradictions économiques chez Marx. Ses ouvrages les plus récents tendent à démontrer qu'une analyse en profondeur des virtualités historiques impose la nécessité de refuser en bloc la situation donnée, et de promouvoir un changement qualitatif, un saut de la quantité à la qualité comme il le dit lui-même en langage marxiste, en identifiant la révolution à une mobilisation psycho-politique totale. La conception postule une nouvelle anthropologie, héritière de la morale judéo-chrétienne qui a prévalu dans l'histoire de la civilisation d'Occident, mais en rupture décisive avec elle. On peut estimer que son radicalisme, et surtout son concept unitaire de la « société industrielle avancée », le conduit à une « massification » discutable des données actuelles. Par ailleurs, ce « saut » lui-même fait problème, en tant qu'il implique l'éveil et l'affirmation de nouveaux besoins (bonheur, paix, liberté, etc.) qui soient la négation déterminée de ceux que conditionne le « système » actuel, et qui le soutiennent aussi bien et en maintiennent les valeurs. Or, si l'homme « unidimensionnel » est incapable de transcender la situation donnée, et si sa vie consciente elle-même ne sert qu'à renforcer son intégration au contexte qui bloque sa liberté, il est évident que rien ne se passe tant qu'il demeure satisfait de son sort — pour aliéné qu'il puisse être aux yeux du philosophe. En bref, pour faire naître et développer les nouveaux besoins révolutionnaires il faut supprimer les mécanismes qui maintiennent les anciens; et pour y parvenir il faut qu'existe le besoin de les supprimer. Or, dans la mesure où la mobilisation psychologique préconisée se heurte à l'inertie générale de la conscience satisfaite

(1) *Le marxisme soviétique* (Paris, N.R.F. Gallimard, coll. Idées, 1963).

pour « aliénée » qu'elle soit, la théorie marcusienne paraît bien ne pas consacrer la « fin de l'utopie », mais plutôt l'avènement d'une nouvelle utopie. Et même en refusant la possibilité du saut en question, il reste que le « grand concédant » marcusien implique un pari; soutenable dans la mesure où l'on admet que toute la raison, au sens hégélien du terme, vit désormais ensevelie dans l'inconscient, inhérente à ces pulsions que les structures sociales du monde bourgeois ont réprimées et qu'il s'agit de libérer.

3. — *L'approche expérimentale.*

a) La « facilitation sociale » selon Floyd H. Allport.

Floyd H. Allport a cherché à délimiter le domaine de la « psychologie sociale », en même temps qu'à la fonder expérimentalement. Ses travaux (1) mettent en lumière l'influence que le groupe exerce sur le comportement et le jugement des individus, mais sans admettre pour autant qu'il constitue un « tout » réel, car il n'y a pas de vie mentale sans un système nerveux central, propre à un organisme individuel. A la notion de groupe, Allport préfère celle d'individus en interaction réciproque. Behavioriste, il se sépare de Watson en considérant qu'on ne peut comprendre en profondeur le couple stimulus-réponse si l'on fait abstraction de la conscience. C'est parce que celle-ci est modifiée que les individus en groupe n'agissent pas de la même façon qu'isolément. Et il dénomme « facilitation sociale » ce phénomène selon lequel les individus groupés, se stimulant réciproquement, ont des réactions plus vives.

Lorsque Floyd H. Allport considère le comportement social dans ses rapports avec le biologique, il adopte certains concepts freudiens; mais il les « behaviorise ». C'est ainsi qu'il parle de « motivations antisociales » au lieu de pulsions instinctives, de « pulsions socialisées » au lieu de « surmoi »; et aux instincts de McDougall, il substitue des « réactions nerveuses », déterminées par l'hérédité biologique, mais modifiées par le conditionnement social.

Allport a développé également une théorie sur les « traits » de la personnalité, visant à décrire le comportement humain d'un point de vue « opérationnel ». Un domaine de recherches qui devait connaître une singulière faveur aux États-Unis. Le *trait* doit être selon lui conçu comme un système neuro-psychique propre à chaque sujet et le rendant capable de se comporter selon une certaine finalité adaptée aux conditions diverses du milieu. On

(1) *Social Psychology*, Cambridge, 1924; *Methods in the study of collective action phenomena*, New York, 1942.

Fernand-Lucien Mueller

Professeur à l'Université de Genève

DU MÊME AUTEUR

- La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, Genève, Kundig, 1941 (Prix Amiel, 1947).
La psychologie contemporaine (Petite Bibliothèque Payot, n° 56, 1963), 3 éd. 1968.
L'irrationalisme contemporain (Petite Bibliothèque Payot, n° 149, 1970).
Psychological Schools in European Thought, in « Dictionary of the History of Ideas », New York, Charles Scribner's Sons, 1973.

histoire
de la psychologie

TOME PREMIER

de l'antiquité à Bergson

4^e édition entièrement revue et augmentée



PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1976

