

**Du renoncement pulsionnel à l'idéal du moi :  
Le père et la cohésion sociale chez Freud**  
René Richard

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences  
du programme de maîtrise ès arts en science politique

École d'études politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

Directeur de thèse : Douglas Moggach

© René Richard, Ottawa, Canada, 2011

## **Résumé**

Cette thèse vise à explorer l'apport de la psychanalyse freudienne à la pensée politique. En abordant la réalité sociale et politique selon cette perspective psychologique, on peut concevoir qu'il y a des facteurs inconscients ainsi que conscients à la base du lien social. Il s'agit notamment du renoncement pulsionnel qui perpétue un conflit psychique inconscient et rend possible la cohésion sociale d'une part, et de l'identification ou renforcement du moi conscient afin de surmonter et dédommager ce conflit psychique tout en renforçant cette cohésion d'autre part. Après avoir mis en rapport les perspectives de P. Roazen, H. Marcuse et B. Bergen sur le lien social à partir des notions freudiennes, cette thèse défend une conception du moi comme finalité du lien social, et ce, sans pour autant aller à l'encontre de l'attitude introspective initiée par Freud.

## Remerciements

Je tiens d'abord à remercier le professeur Douglas Moggach. Son encadrement en tant que directeur de thèse fût grandement apprécié. Ses précieux conseils et son énergie positive m'ont beaucoup aidé à construire mon travail. Je tiens aussi à exprimer un mot de remerciement à Gilles Labelle et Sophie Bourgault pour leur évaluation rigoureuse. Je suis reconnaissant envers ces professeurs pour m'inspirer à poursuivre l'exploration du vaste domaine de la pensée politique.

Je souhaite remercier également Denise Lamontagne, François Renaud et Marie-Thérèse Séguin, tous les trois professeurs à l'Université de Moncton, pour m'avoir aidé à élargir mes horizons. C'est en grande partie grâce à eux que j'ai pu développer mon intérêt pour la psychanalyse, la philosophie et la pensée politique. Un grand merci enfin à mes amis Mathieu Collette, Jean-Marc Maillet et Mathieu Lewis pour l'encouragement, les échanges d'idées et la quête de sens.

**Table des matières**

Résumé	ii
Remerciements	iii
Table des matières	iv
Ch. 1 - Introduction	1
<u>A. Le lien social chez Freud</u>	<u>9</u>
Ch. 2 - Le complexe d'Œdipe	9
Ch. 3 - Le meurtre du père primitif et le surmoi	18
Ch. 4 - L'identification et le lien libidinal	29
Ch. 5 - Le malaise et la foule primitive	40
Ch. 6 - La conception freudienne du politique	49
<u>B. Les perspectives de Roazen, Marcuse et Bergen</u>	<u>57</u>
Ch. 7 - La psychologie du moi	57
Ch. 8 - Le radicalisme freudien	71
Ch. 9 - L'ambivalence affective	87
Ch. 10 - Conclusion	107
Bibliographie	113

## Ch. 1 - Introduction

Sigmund Freud est surtout connu comme étant le fondateur de la psychanalyse, psychologie dite «des profondeurs». Ce type de savoir, que Freud et d'autres ont tenté d'élever au statut de «discipline scientifique», s'est surtout développé dans la sphère clinique afin de traiter les troubles névrotiques<sup>1</sup>. Pourtant, plusieurs, dont Freud lui-même, ont employé la conception anthropologique de la psychanalyse pour analyser des phénomènes sociaux. C'est pourquoi la nécessité s'impose de déterminer dans quelle mesure ce type d'analyse est justifié. De plus, on peut se demander si le savoir psychanalytique peut véritablement contribuer à nous éclairer sur la réalité sociale, ou même proposer une vision du monde qui puisse améliorer l'état actuel des choses.

À la base de la psychanalyse se trouve la distinction entre la conscience et l'inconscient. Cela signifie que l'homme peut, d'une part, avoir une représentation de lui-même ainsi que du monde extérieur : c'est ce que l'on désigne par la «conscience» (*Bewusstheit, Bewusstsein*). Le «conscient» (*Das Bewusste*) fait référence au contenu de cette représentation<sup>2</sup>. D'autre part, il y a des contenus «inconscients» qui sont moins accessibles à la représentation. Ils sont associés aux pulsions et désirs refoulés qui échappent au champ de la conscience. Selon Enriquez, l'inconscient comprend

tout ce qui se dérobe à [et se trouve *en deça* de] la volonté rationnelle, de ce que nous pouvons appeler «l'irréductible» à l'appel de la raison (que Husserl nommait «l'antéprédicatif») et dont la raison ne pourra (malgré ses tentatives) jamais avoir totalement la maîtrise.<sup>3</sup>

C'est surtout à partir de symptômes, du rêve, entre autres, que Freud a pu élaborer sa théorie de l'inconscient et en préciser les mécanismes et le contenu<sup>4</sup>. Un objectif majeur

---

<sup>1</sup> Freud, 1923, p. 211

<sup>2</sup> Laplanche et Pontalis, p. 98

<sup>3</sup> Enriquez, pp. 20-21

<sup>4</sup> Laplanche et Pontalis, pp. 197-198

de ce présent travail est de démontrer la pertinence de ces catégories, la conscience et l'inconscient, par rapport à la théorie politique.

### Problématique et cadre théorique

Un débat persiste parmi les théories sociale et politique développées à partir de la psychanalyse freudienne. Il s'agit d'un débat qui s'articule autour de la question de la cohésion sociale. On peut définir celle-ci comme étant la solidarité et le bien-être d'une collectivité, ainsi que l'attachement reliant les individus qui en font partie. Notre travail vise à explorer les théories en psychanalyse qui contribuent à la compréhension de ce qui permet la cohésion sociale. Dans l'œuvre de Freud, on retrouve plusieurs pistes de réflexion sur ce que l'on peut nommer les piliers du lien social. Par exemple, on retrouve dans *Totem et Tabou* l'idée selon laquelle la cohésion sociale repose sur la culpabilité éprouvée collectivement et le renoncement pulsionnel, tandis que dans *Psychologie Collective et Analyse du Moi*, Freud insiste plutôt sur une forme d'attachement affectif, soit l'identification, et le développement de la conscience. Nous proposons d'analyser l'œuvre sociale de Freud à partir de ces deux concepts clés, soit le renoncement pulsionnel et l'identification, afin de répondre à la problématique suivante : est-ce que le lien social repose davantage sur des facteurs inconscients ou conscients? Mieux encore, pour ne pas présupposer que l'un s'oppose à l'autre : quel est le rôle des processus inconscients et de la conscience vis-à-vis de la cohésion sociale? Nous posons comme hypothèse que l'inconscient et le conscient ne doivent pas être conçus comme étant mutuellement exclusifs et que le bien-être de la collectivité dépend précisément d'une certaine harmonie entre les deux.

La pensée de Freud sur la «culture» ou «civilisation», dont *Totem et Tabou* sert de fondement, manifeste certes l'idée d'un conflit psychique chez les individus au sein de la collectivité. Pour garantir le lien social, un renoncement aux pulsions doit être effectué à l'intérieur même de l'appareil psychique, d'où le conflit notamment entre ce que Freud nomme le «ça» (pôle pulsionnel) et le «surmoi» (exigences morales). Néanmoins, par le mécanisme de «sublimation», les pulsions se canalisent dans des formes de plaisir socialement acceptées et en retirent une satisfaction alternative. À cet égard, on peut affirmer que l'augmentation de la conscience, ou renforcement du «moi», sert de dédommagement au renoncement. Au niveau de la société, selon une thèse tirée de *Psychologie Collective*, les pulsions érotiques (que Freud désigne par le terme «Éros») sont liées dans le moi et se manifestent comme amour identificatoire, ou amour inhibé quant au but, ce qui sert alors de fondement au lien social. Parallèlement au renoncement pulsionnel, l'identification serait donc aussi une condition à la cohésion sociale. Bien que, selon la théorie psychanalytique, le maintien du renoncement soit initialement motivé par des facteurs inconscients dont la culpabilité, l'ambivalence affective et le transfert, nous proposons comme hypothèse que, en accord avec les développements de l'école de la psychologie du moi, c'est surtout la conscience qui, ultimement, préserve le lien social, en tant qu'elle est constituée de l'énergie sublimée du ça (le moi étant le prolongement du ça, donc ne s'y oppose pas), servant à la fois de médiation par rapport au conflit psychique et de prévention contre les formes de régression sociale. Permettons-nous d'aller plus loin : nous proposons que la théorie politique à partir de la psychanalyse défend le besoin d'autorité au niveau social à l'image de celle figurée par le père, pour encourager ce qu'on pourrait nommer une «société moïque».

Afin de vérifier cette hypothèse, il sera d'abord nécessaire de présenter certaines notions développées en psychanalyse qui seront employées tout au long de notre travail. À cette fin, le second chapitre aborde la formation des instances psychiques chez l'enfant et la conception de l'entité familiale chez Freud. Il s'agira notamment de présenter ce que Freud entend par le «père», un concept sans doute incontournable pour explorer notre problématique. En effet, ayant un rôle important dans ses œuvres «cliniques», nous verrons que le père et ses fonctions figurent aussi dans celles qui portent sur le lien social. Le renoncement pulsionnel et l'identification, que nous retenons comme étant les deux piliers du lien social, ne vont pas de soi : ils résultent du rapport au père, selon la conception de Freud. Nous verrons que le père représente la morale, qui devient intériorisée dans l'individu sous forme de surmoi et idéal du moi après avoir traversé le complexe d'Oedipe. À cet égard, nous retenons trois implications importantes qui seront analysées en profondeur dans les autres chapitres : la première est le conflit inconscient entre les pulsions du ça et les restrictions du surmoi. La seconde équivaut à l'attitude ambivalente à l'égard du père qui perdure dans l'inconscient. La troisième est la formation du moi, à la fois comme résultat de l'identification d'une part, et d'abandon de la toute-puissance narcissique d'autre part. Finalement, nous proposerons d'accepter la conceptualisation freudienne du lien social à partir de la famille et d'aborder les fonctions du père au niveau de la culture et de la société.

Le chapitre trois présente la première condition au lien social selon Freud, soit le renoncement pulsionnel. Nous verrons que, dans *Totem et Tabou*, le totémisme est analysé par Freud pour illustrer une forme de culture qui repose sur des processus inconscients reliés au renoncement pulsionnel, dont la culpabilité pour avoir commis le

parricide, l'ambivalence affective à l'égard du père mort, le transfert de cette ambivalence sur le totem et la projection du sentiment de toute-puissance. De plus, nous proposons d'aborder l'entrée dans la culture comme l'intériorisation du surmoi ainsi que le lieu du rapport conflictuel entre le ça et le surmoi.

Le chapitre quatre s'intéresse à la seconde condition du lien social, soit l'identification consciente à des valeurs communes. Dans *Psychologie Collective et Analyse du Moi*, Freud aborde la notion du «groupe conventionnel» pour démontrer l'importance du mécanisme de l'identification dans la société. Nous verrons que l'identification est un type d'attachement positif qui repose, au fond, sur l'énergie sublimée d'Éros. Celle-ci est alors canalisée dans l'idéal du moi et ensuite dans le moi, ce qui permet l'émergence d'une société plus rationnelle. Freud attribue au chef le rôle de promouvoir le lien social en encourageant l'identification commune et le développement de la conscience.

En traitant du thème de la cohésion sociale, il semble crucial d'aborder également la question des risques de sa dissociation. D'où la pertinence du cinquième chapitre, qui vise à démontrer les deux dangers associés au lien social que Freud a identifiés. Le premier consiste dans le malaise dans la civilisation. Le second est la «toute-puissance», ou primitivité, de la foule. Il s'agira de démontrer le rapport entre les conditions à la cohésion sociale (surmoi et renoncement d'une part, idéal du moi et identification d'autre part) et la possibilité constante de ces deux dangers. Le malaise équivaut à un renoncement excessif, causé par la tendance du surmoi à accentuer irrationnellement le conflit psychique, tandis que la foule primitive résulte d'une identification dégradée, c'est-à-dire de la fusion de l'idéal du moi au moi (substitution). Freud relie ces dangers à

ce qu'il nomme «régression» : affaiblissement du moi (conscience) et du surmoi, libération des pulsions destructrices, des sentiments de toute-puissance et de la fascination amoureuse, etc. Bref, nous verrons que la psychanalyse freudienne identifie le risque de régression, causé notamment par des facteurs inconscients, dont la tendance des pulsions à revenir à un état antérieur.

Finalement, pour clôturer la première moitié de ce travail (section A), le sixième chapitre offre d'abord une interprétation du rapport entre le père, la cohésion sociale et l'autorité. Nous y défendons que la conception du rapport au père chez Freud peut être utilisée pour aborder la question de l'autorité politique ainsi que son rôle par rapport au lien social. Nous opposerons cette conception de l'autorité à deux images de domination évoquées par Freud : le «père primitif» et l'«hypnotiseur». Si le «père» au sens freudien est effectivement utile pour comprendre la cohésion sociale et évaluer le bien-être de la communauté, il faut cependant constater que cette façon de voir manque de cohérence et n'est pas en mesure de proposer une vision du monde précise. D'ailleurs, nous verrons que Freud a renoncé à systématiser ses réflexions en une vision normative du monde (*weltanschauung*) clairement définie. Sa conception du politique consiste, semble-t-il, à intervenir du mieux possible sur les masses afin de contrer la tendance forte de régression. Il a même exprimé l'opinion que la politique est impossible. Ses concepts et ses théories sur le lien social ont toutefois été repris et interprétés par d'autres auteurs pour défendre une vision du monde (finalité) plus élaborée et optimiste.

### Approfondissements et débats

Nous proposons d'offrir, dans la seconde section de notre travail, une comparaison des perspectives de P. Roazen, H. Marcuse et B. Bergen par rapport à notre problématique. Il sera démontré que ces interprétations divergent quant à la conception de la cohésion sociale et finalité proposée. P. Roazen, disciple de la tradition de la «psychologie du moi», défend une position liée à l'augmentation de la conscience telle que développée dans la scène thérapeutique néo-freudienne. Il insiste sur l'importance de l'identification, mais aussi des contraintes, pour renforcer le moi et pour socialiser l'individu. Pour H. Marcuse, qui effectue son analyse au carrefour des concepts de Freud et de Marx, le lien social ne repose pas simplement sur la conscience, mais sur un dépassement des contradictions historiques de la civilisation. Le bien-être de la communauté dépendrait alors du traitement du malaise qui nuit à la vie pulsionnelle. Finalement, B. Bergen renonce aux espoirs liés à un modèle thérapeutique (augmentation de la conscience ou élimination du conflit inconscient) et argumente précisément contre ces finalités : pour lui, le lien social repose sur le maintien de l'ambivalence au niveau instinctuel et inconscient.

Les chapitres sept, huit et neuf de cet essai abordent respectivement la position de Roazen, Marcuse et Bergen sur la cohésion sociale. Une attention particulière sera consacrée à leur approche vis-à-vis des schèmes freudiens et surtout à la justification qu'ils proposent pour miser sur l'analyse de la conscience (un niveau plus près de la «surface» qui comprend le moi, l'identification et la socialisation) ou de l'inconscient (les processus plus profonds tels que le renoncement pulsionnel, le transfert et la civilisation). Autrement dit, nous prendrons soin de démontrer l'articulation que chacun effectue entre

les processus inconscients et la possibilité de renforcer la conscience. De même, nous aborderons leur conception de la fonction du père par rapport au lien social et leur façon d'envisager le politique.

Cette seconde section vise donc à éclairer et comparer quelques différentes approches et théories d'inspiration freudienne sur le lien social. En tenant compte de la contribution des auteurs étudiés, nous tenterons également dans la conclusion (chapitre 10) de proposer quelques points à retenir comme réponse provisoire à notre problématique.

## A. Le lien social chez Freud

### **Ch. 2 - Le complexe d'Œdipe**

#### Le complexe d'Œdipe, l'identification et le renoncement

La pensée sociale et politique de Freud ne pourrait être comprise sans les concepts de renoncement pulsionnel et d'identification. Employés d'abord pour mieux comprendre le développement psychosexuel de l'enfant au sein des relations familiales, ces concepts se retrouvent également au cœur des débats sur le lien social à partir de la psychanalyse<sup>5</sup>. Afin de saisir correctement leur sens, il nous semble nécessaire d'aborder le complexe d'Oedipe, c'est-à-dire la phase où l'on peut observer ces mécanismes psychiques se former pour la première fois chez l'enfant. Ensuite, il s'agira de démontrer la conception de Freud selon laquelle le complexe d'Œdipe est "l'élément structural de la civilisation"<sup>6</sup>. Aussi, comme l'affirme P. Rieff, "*the Oedipus complex is the prototype for all social modes of obedience*"<sup>7</sup>.

Une thèse majeure que l'on retrouve chez Freud est que la sexualité existe bien avant l'adolescence, contrairement à ce que l'on pourrait croire. Selon lui, tous les jeunes garçons entre trois et cinq ans éprouvent un désir de posséder leur mère comme objet sexuel<sup>8</sup>. Étant donné que la mère est déjà prise par le père, celui-ci impose à l'enfant l'interdiction d'inceste. L'enfant, jusqu'alors dominé par le «principe de plaisir», doit à ce

---

<sup>5</sup> Mentionnons immédiatement que, selon Freud, "le processus de civilisation de l'humanité et le processus de développement ou d'éducation de l'individu [...] sont de nature très semblable" (Freud, 1927, p. 100).

<sup>6</sup> Enriquez, p. 51

<sup>7</sup> Rieff, 1957, p. 174

<sup>8</sup> "Lorsque l'enfant manifeste à l'égard de la mère une curiosité sexuelle peu dissimulée, lorsqu'il insiste pour dormir la nuit à ses côtés, [...] la nature érotique de l'attachement à la mère paraît hors de doute." (Freud, 1916, p. 313) Aussi, J. Laplanche et J.-B. Pontalis, p. 81

moment faire face aux exigences du «principe de réalité» imposées par le père<sup>9</sup>. Le jeune garçon éprouve une angoisse de castration et obéit à la loi du père, car il croit que celui-ci lui coupera son organe sexuel s'il succombait au désir de l'objet maternel. La vie psychique du jeune garçon est alors caractérisée par un conflit : ainsi, l'amour de la mère et le désir de conservation de soi sont en opposition. C'est ainsi que, grosso modo, se déroule le complexe d'Oedipe selon Freud. Afin de surmonter ce complexe, l'enfant doit effectivement *s'identifier* au père et *renoncer* aux pulsions sexuelles dirigées vers la mère. Au niveau psychologique, se constitue alors chez l'enfant un «surmoi» qui résulte de l'intériorisation de la loi du père. Le surmoi est donc l'instance psychique qui a comme fonction de perpétuer la volonté du père, c'est-à-dire le renoncement. Il est important de saisir que l'enfant obéit au «non» du père parce qu'il se sent menacé de castration, mais aussi par amour pour son père<sup>10</sup>.

### L'ambivalence affective à l'égard du père et la formation du surmoi

Lorsque l'enfant se voit contraint de renoncer à la mère, selon Freud, son attitude affective à l'égard de son père est initialement dominée par l'hostilité. Le jeune garçon éprouve même le désir de tuer son père, ou du moins le «souhait de le voir mourir», afin d'éliminer cet obstacle à sa satisfaction pulsionnelle<sup>11</sup>. Cependant, en croyant que son père peut lire ses pensées et conséquemment le punir pour ce désir de commettre le parricide et l'inceste, l'enfant choisit de s'identifier au père de sorte qu'il s'imagine être

---

<sup>9</sup> Berliner, p. 117

<sup>10</sup> On pourrait s'opposer à la conception de Freud en refusant le portrait essentialisant qu'il propose de l'homme et de la femme. Bien que la pensée de Freud sur la psyché de l'homme soit, nous semble-t-il, féconde pour réfléchir sur le politique, le lecteur doit être conscient que reléguer ainsi la psyché féminine au second plan oblige à admettre qu'il y a une limite considérable dans l'œuvre de Freud.

<sup>11</sup> Freud, 1916, p. 316

lui-même le père qui possède la mère. Son hostilité envers le père est alors refoulée dans son inconscient pour que se manifeste un amour à son égard. Cet amour repose sur le désir du garçon de devenir comme son père. Si le surmoi dicte à l'enfant la loi du père, il se manifeste également par la suite comme «idéal du moi». Le père sert alors à l'enfant de modèle et de guide.

Il faut saisir que Freud distingue entre deux types principaux d'amour. L'amour que l'enfant éprouve à l'égard du père après avoir surmonté «l'épreuve du non» est un amour fondé sur l'identification, sur ce que l'enfant veut *être*. Ce type d'amour se distingue de l'amour d'un objet, c'est-à-dire ce que l'enfant veut *avoir*<sup>12</sup>. Si l'identification au père augmente l'amour que l'enfant éprouve pour lui, il est important de comprendre que simultanément, l'enfant maintient inconsciemment une haine envers lui. Le père est donc aimé pour ce qu'il *prescrit* (valeurs, idéaux), mais également détesté pour ce qu'il *proscrit* (interdiction d'inceste)<sup>13</sup>. Freud nomme «ambivalence affective» cette coexistence de sentiments opposés envers le même objet.

Ces sentiments que l'enfant éprouve face à son père se traduisent par un conflit au sein même de sa psyché. Il s'agit d'un conflit nécessaire entre deux structures de la psyché : le ça et le surmoi. Le surmoi s'est constitué suite à une influence de l'environnement social (le «non» du père); néanmoins, Freud explique sa genèse dans les termes de sa «deuxième topique» : l'énergie du «ça» (pulsions sexuelles et agressives), sous l'influence des pressions environnementales, se détournent alors pour constituer le surmoi<sup>14</sup>. Il y a donc une origine culturelle (sociale) ainsi que naturelle (biologique) au

---

<sup>12</sup> Freud, 1921, p. 127; et Berliner, p. 173

<sup>13</sup> Carel, section *Qu'est-ce que l'autorité?*

<sup>14</sup> En traitant de Freud et de la cohésion sociale, plusieurs auteurs ont eu tendance à concevoir le surmoi de façon unilatérale, c'est-à-dire en l'abordant comme pure intériorisation de la morale. Nous verrons plus loin

surmoi<sup>15</sup>. Le rôle du père, dans la pensée de Freud, est de déclencher cette transformation de la psyché individuelle, c'est-à-dire imposer l'interdiction d'inceste tout en se présentant comme modèle afin que l'enfant surmonte sa haine. Ainsi, les désirs du ça qui menacent la famille, au lieu de s'extérioriser, trouvent une certaine satisfaction alternative en se constituant en surmoi : le désir de l'objet devient désir d'être comme le père et de s'imposer soi-même sa loi, l'agressivité face au père devient agressivité contre soi-même. C'est en s'identifiant au père que l'enfant accepte son conflit ça-surmoi.

Bref, suite au «non» autoritaire du père, l'enfant obéit d'abord par crainte d'être puni. Ensuite, il intériorise et rend impersonnelle la morale du père par la constitution d'un surmoi et «oublie» l'origine de la loi<sup>16</sup>. Les pulsions du ça sont détournées pour renforcer le surmoi qui, à son tour, effectue un contrôle sur le ça. Si l'enfant a oublié que le «non» a d'abord été dicté par le père, il s'ensuit que sa haine envers lui ne se manifeste plus consciemment. Le complexe d'Oedipe, répétons-le, est surmonté lors de la formation du surmoi et, de surcroît, lorsque l'enfant perçoit son père comme «idéal du moi». Le conflit oedipien demeure toutefois dans les profondeurs de la psyché : il représente la forme inconsciente du désir.

### Le renoncement à la toute-puissance et la constitution du moi

Avant d'aborder la pensée proprement sociale de Freud, il est nécessaire de comprendre ce qu'il entend par le «renoncement à la toute-puissance». Avant l'épreuve œdipienne, l'enfant est entièrement dominé par les impulsions du ça. C'est ce que Freud

---

qu'il est important de prendre en compte l'aspect concret du surmoi, nuançant ainsi les conclusions par rapport au rôle du surmoi vis-à-vis du lien social.

<sup>15</sup> Simonelli, section *Du positivisme à la philosophie de la nature*.

<sup>16</sup> Carel, section *Humour et autorité*

nomme le «narcissisme primaire» : il n'y a pas d'opposition entre le ça et le moi<sup>17</sup>. Ne faisant alors pas la distinction entre la quête du plaisir et les exigences de la réalité, entre lui-même et le monde<sup>18</sup>, l'enfant agit entièrement en fonction de son amour de soi. Ainsi, il recherche la satisfaction immédiate et le bonheur complet sans prendre en compte les autres. Cette expérience primaire est étroitement liée à la pensée magique : «un tel état correspondrait à la croyance de l'enfant à la toute-puissance de ses pensées»<sup>19</sup>. Il est typique, selon Freud, que l'enfant confond, au cours de cette phase, ses fantasmes et la réalité. Par exemple, un jeune garçon de 18 mois étudié par Freud s'amusait à faire disparaître et réapparaître un objet lorsque sa mère s'absentait. Il prononçait joyeusement le mot «magique» «Da!» avant de retrouver l'objet qu'il a caché, objet qui symbolise sa mère<sup>20</sup>. Cette pensée magique a comme rôle pour l'enfant de se faire croire à lui-même que tous ses désirs (dans ce cas celui de la présence de sa mère) demeurent comblés.

Toutefois, particulièrement lors de l'épreuve de l'Oedipe, le jeune garçon se rend compte qu'il ne peut pas satisfaire tous ses désirs : il apprend qu'il doit prendre en compte le principe de réalité. C'est alors que fantasme et réalité sont distingués. En apprenant qu'il ne peut pas obtenir magiquement ce qu'il veut, l'enfant sort du narcissisme primaire et parvient, suite à un processus d'apprentissage, à une nouvelle organisation de sa psyché qui est caractérisée par la constitution du «moi».

---

<sup>17</sup> Freud, 1923, p. 199

<sup>18</sup> C'est un état «indifférencié», «sans clivage entre un sujet et monde extérieur.» J. Laplanche et J.-B. Pontalis, p. 264. Voir aussi *Malaise dans la civilisation*, p. 10

<sup>19</sup> J. Laplanche et J.-B. Pontalis, p. 264

<sup>20</sup> Freud, 1920, p. 16. L'enfant à ce stade ne distingue pas le mot et la chose ou, plus précisément, croit en la toute-puissance narcissique du langage. Prononcer un mot signifie alors rendre présent, par croyance à la force magique des mots, l'objet de son désir qui est absent. (Simonelli, section *Du «champ de langage» à la «logique du signifiant»*) Aussi : «Toute magie des mots appartient [...] à la conviction qu'un pouvoir est lié à la connaissance et à l'énonciation d'un nom.» (Freud, 1939, p. 212)

Lorsque le père refuse à l'enfant l'accès à la mère au cours de la phase oedipienne, l'énergie libidinale de l'enfant est détournée d'abord vers le surmoi qui interdit («ne soit pas comme ton père», certaines choses lui sont réservées<sup>21</sup>), ensuite vers le surmoi qui prescrit des valeurs («soit comme ton père»)<sup>22</sup> et enfin vers le moi<sup>23</sup>. On peut définir le moi comme l'instance qui, d'une part, est consciente de la réalité extérieure (face à laquelle il se sent différencié) et tente de modifier conséquemment les pulsions du ça pour qu'elles soient compatibles à cette réalité et, d'autre part, la représentation qu'une personne a d'elle-même qui, en grande partie, est le produit de ses identifications<sup>24</sup>. Ainsi peut-on dire que le moi est directement lié à la conscience de soi, de l'altérité, du monde, etc.

Sans doute, le moi se constitue d'abord lors de la prise de conscience de l'«Autre». C'est par la reconnaissance de l'altérité et son rapport à lui que le moi se développe. Selon Freud, le père est la figure la plus puissante d'altérité pour l'enfant : en tant qu'adversaire et de modèle ensuite, il a un rôle central dans le développement du moi de l'enfant. La toute-puissance caractéristique du narcissisme primaire disparaît lorsque l'enfant prend conscience qu'il y a une réalité extérieure qui échappe à son contrôle magique. Ainsi, en percevant le père comme Autre, plus puissant que lui, l'enfant abandonne son égoïsme primaire et se constitue une représentation de lui-même (le moi) qu'il compare avec la représentation qu'il a de son père (l'idéal du moi). Il y a plus précis : pour un certain temps, avant que le moi soit suffisamment développé, l'enfant projette la toute-puissance sur son père face auquel il éprouve crainte et admiration.

---

<sup>21</sup> Laplanche et Pontalis, p. 185

<sup>22</sup> Freud, 1923, p. 203

<sup>23</sup> Ibid., p. 221 Comme le surmoi, le moi est constitué de l'énergie dérivée du ça. Nous y reviendrons plus loin pour discuter des implications qui en découlent.

<sup>24</sup> J. Laplanche et J.-B. Pontalis, p. 241

Quelques années plus tard, lorsque le père n'est plus perçu comme tout-puissant, le moi se développe pour permettre à l'individu de juger de ses capacités propres et de sa place dans le monde. Bref, l'enfant développe son moi après avoir surmonté une phase de narcissisme tout-puissant dans un premier temps, et après avoir été dominé par un sentiment d'infériorité dans un deuxième temps. C'est le moi qui permet de sortir définitivement de l'illusion de toute-puissance et c'est lui qui a comme rôle de concilier les pulsions du ça, les demandes du surmoi et les exigences de la réalité.

### L'autorité, le père, la famille et le lien social

Puisque Freud aborde la famille comme «paradigme de tous les agrégats sociaux»<sup>25</sup>, il est nécessaire de saisir le sens qu'il donne à l'autorité du père et au lien familial. Nous l'avons vu, le père impose un «non» à l'enfant : on peut concevoir cet «acte d'autorité» comme violence qui crée un conflit psychique chez l'enfant. Cependant, le père comme autorité légitime doit compenser pour cette violence en aidant le jeune garçon à surmonter son conflit psychique et à accepter les règles du vivre-ensemble. Autrement dit, l'enfant doit parvenir à tirer une satisfaction de son adhésion aux règles garantes du lien social. C'est précisément le rôle du père comme idéal du moi qui motive l'enfant à vouloir se conformer à ses règles. Ainsi, la satisfaction chez l'enfant provient de l'obtention de l'amour du père en échange de son droit comportement. Simultanément, l'enfant apprend à développer sa psyché, à se fixer des buts plus élevés et tire une

---

<sup>25</sup> Berliner, p. 116

satisfaction lorsqu'il agit conformément à sa conscience morale. L'autorité selon Freud consiste à "faire entrer le désir dans le cadre imposé par la loi"<sup>26</sup>.

La raison d'être de l'autorité, selon cette perspective, est la croissance psychique du sujet d'une part, et le bien-être de la formation collective d'autre part. Elle doit viser à établir un compromis entre deux extrêmes. Ainsi, elle est dysfonctionnelle lorsqu'il y a prédominance des désirs individuels qui nuisent à la formation collective (autorité insuffisante), ou lorsqu'il y a renoncement qui engendre un sacrifice exagéré du bonheur individuel (autorité excessive). En ce sens, l'autorité doit concilier le mieux possible la "demande de satisfaction individuelle" et les "exigences de la vie du groupe"<sup>27</sup>.

Chez Freud, la socialisation de l'enfant et le bien-être de la famille découle en grande partie du rôle du père. Lorsque l'enfant a surmonté le complexe d'Oedipe, ses pulsions sexuelles sont sublimées (l'amour sexuel pour la mère devient amour «tendre») et refoulées (conduisant ainsi l'enfant au stade de «latence»). Selon Freud, le lien familial repose sur l'amour inhibé quant au but. Lorsque les pulsions sexuelles refoulées reviennent à la surface après la période de latence, le garçon doit, pour atteindre la pleine maturité psychique, choisir des objets d'amour à l'extérieur de sa famille (ce que Freud appelle des «substituts de la mère»)<sup>28</sup>. Également, c'est au cours de l'adolescence que l'individu s'émancipe de l'autorité de son père. Toutefois, Freud aborde aussi la question de l'autorité au niveau de la culture et, comme nous le verrons, sa conception du développement de la collectivité ne diffère pas fondamentalement de celle de la famille. Dans les deux cas, les enjeux psychiques sont très similaires et, dans les termes de Rieff

---

<sup>26</sup> Machery

<sup>27</sup> Barbance, p. 106

<sup>28</sup> Voir Freud, S., «Un type particulier de choix d'objet chez l'homme» (1910), in *La vie sexuelle*, 1969, PUF, traduit par J. Laplanche, pp. 47-55. Voir aussi, Freud, 1916, pp. 316-317.

sur les implications de la théorie freudienne, “*at the height of the social process the State can be analysed in the same way as the most natural of groups, the family*”<sup>29</sup>.

Les réflexions de Freud sur l'autorité et le lien social peuvent être appréhendées comme étant l'extension de ses théories sur le développement individuel. En effet, le père et la famille sont, respectivement, le prototype de l'autorité sociale et de la société<sup>30</sup>. C'est d'ailleurs dans la famille, on l'a vu, que les individus deviennent socialisés. La société étant en quelque sorte l'extension de la famille, l'autorité sociale doit remplacer et perpétuer la fonction du père afin de maintenir l'ordre sociétal. L'analogie proposée par Freud entre le développement de l'enfant et celui de la civilisation sert, entre autres, à justifier ce besoin d'autorité au niveau de la culture.

Dans *Totem et Tabou*, Freud aborde le concept de renoncement pulsionnel comme condition du lien social; c'est surtout dans *Psychologie Collective et Analyse du Moi* qu'il développe l'idée que l'identification est également nécessaire au bien-être de la collectivité. Les deux chapitres subséquents tenteront d'éclairer respectivement ces deux conditions à la cohésion sociale que l'on retrouve dans les écrits de Freud.

---

<sup>29</sup> Rieff, 1956, p. 249

<sup>30</sup> Berliner, p. 120

### Ch. 3 - Le meurtre du père primitif et le surmoi

#### Horde primitive et parricide

Si la nature de la psyché individuelle peut être éclairée par ses expériences infantiles, Freud tente également de comprendre la nature de la «civilisation» par l'étude de ses débuts<sup>31</sup>. Or, c'est dans *Totem et Tabou* que Freud présente sa version de l'origine de la société civilisée. Tout se passe comme si l'humanité avait eu, comme l'enfant, à affronter un complexe d'Oedipe. Ainsi, il y avait au début existence d'une «horde primitive», dominée par un chef tout-puissant qui monopolisait les femelles. Ceux qui rivalisaient contre lui étaient soit castrés ou expulsés. L'état non-civilisé selon Freud est donc caractérisé par la loi du plus fort : c'est l'exercice de la violence aveugle. Celui qui détient le pouvoir illimité, c'est-à-dire le «père primitif», empêche brutalement les «frères» de la horde de poursuivre librement leurs impulsions<sup>32</sup>. Le passage à la civilisation a comme caractéristique l'élimination de cette domination absolue.

Ce tableau de la horde primitive ressemble, à certains égards, à la situation de l'enfant à qui le père impose l'interdit d'inceste. Cependant, dans le cas de la horde, le «père primitif» ne reconnaît aucunement ses fils et leur refuse son amour. La violence qu'il commet envers ses fils n'est donc aucunement compensée. Le chef dicte ses règles selon ses désirs sans toutefois servir de modèle ou véhiculer des valeurs. Face à ce despotisme qui empêche aux frères la satisfaction de leurs pulsions sexuelles, les fils ont décidé de s'unir afin de surmonter leur impuissance individuelle et de tuer le chef. Contrairement au complexe d'Oedipe chez le jeune garçon, les «primitifs» de la horde auraient passé à l'acte du parricide au lieu du simple fantasme. Poussé par une haine

---

<sup>31</sup> Freud adopte une approche «génétique» : pour comprendre ce qui est, il faut comprendre comment cela s'est formé et comment cela a évolué. (Assoun, pp. 33-34)

<sup>32</sup> Freud, 1939, p. 171

accablante envers le chef et par un désir de supprimer les contraintes, les frères se sont rebellés pour éliminer cette puissante domination qui les opprimait.

L'hypothèse du meurtre primitif est centrale dans la pensée sociale de Freud. Selon lui, cet acte originaire permet de comprendre le fondement et la nature de la civilisation. Celle-ci se constitue précisément lorsque le père primitif, après sa mort, devient le père mythique de la communauté. Selon Freud, le parricide est ce qui rend possible la civilisation. Les frères, après avoir tué le chef, se rendent compte qu'ils ont besoin d'un substitut qui exercera sur eux les fonctions remplies par ce chef. Ainsi, le père est restauré après avoir été tué<sup>33</sup>.

#### Le père sous la forme du totem

Après avoir tué le père primitif, selon le récit de Freud, les frères se sont sentis coupables. Ils ont découvert en eux, aussitôt le père assassiné, un sentiment d'admiration pour l'homme le plus puissant de la horde. Les frères ont pris un repas en commun significatif : l'acte cannibale de manger le père est l'expression par excellence de leur attitude ambivalente envers lui. Ainsi, ils incorporent une partie de son pouvoir et intériorisent ce qu'il représente<sup>34</sup>. Le repas partagé symbolise le passage de la «horde des frères» au «clan des frères», celle-ci reposant sur un mélange de haine et d'amour envers le père. Alors, chacun se rend compte qu'il aimerait devenir le père, mais en sachant dorénavant ce qui lui arriverait s'il s'appropriait ce rôle. Le clan des frères se constitue

---

<sup>33</sup> Freud, 1913, p.165

<sup>34</sup> “Or, par l'acte de l'absorption ils réalisaient leur identification avec lui, s'approprièrent chacun une partie de sa force.” (Ibid., p. 163)

donc comme le premier groupe social, dans lequel tous se reconnaissent réciproquement comme égaux et renoncent librement à la toute-puissance et à la domination<sup>35</sup>.

Le père, au lieu de disparaître après avoir été tué, devient encore plus puissant et influence sur le clan primitif. Comme l'affirme Enriquez, «la mort grandit la personne tuée.»<sup>36</sup> Les frères continuent de croire en son existence : ils ont peur que son esprit se venge. C'est pourquoi ils érigent un totem (un animal qui symbolise le père) en son honneur. Ce totem est donc un substitut du père qui sert à se réconcilier avec lui<sup>37</sup>. Troublés par un complexe de culpabilité, les membres du clan primitif ont décidé de s'imposer l'interdiction d'inceste (la loi du père) et l'interdiction de tuer l'animal totem (ne plus reproduire le parricide). Ainsi, comme dans le cas du complexe d'Oedipe chez l'enfant, les frères parviennent à reconnaître la fonction paternelle. Si le souvenir du père de la horde a été peu à peu refoulé au sein du clan, le totem demeure dans l'esprit du clan comme leur ancêtre (*Urvater*) et leur protecteur<sup>38</sup>. Pour renforcer la solidarité du clan (*kinship*), les frères prennent à l'occasion un repas en commun<sup>39</sup> reproduisant le crime fondateur et l'ambivalence qui persiste dans leur inconscient<sup>40</sup>. Après leur union pour rejeter le chef, les frères ont fini par perpétuer la volonté du père pour se réconcilier avec lui, mais aussi pour éviter de rivaliser entre eux. Ne pas tuer l'animal sacré se révèle comme un principe religieux central, tandis que perpétuer et renforcer l'exogamie sert surtout à maintenir le système social<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> Enriquez, p. 36

<sup>36</sup> Ibid., p. 79

<sup>37</sup> Freud, 1913, p. 152

<sup>38</sup> Ibid., p. 11

<sup>39</sup> Ibid., p. 155

<sup>40</sup> Ibid., p. 167

<sup>41</sup> Ibid., p. 168

### L'inconscient au fondement du totémisme : l'ethnologie, l'ambivalence et le transfert

Le fameux dernier chapitre de *Totem et Tabou*, dans lequel Freud avance son hypothèse du crime commis en commun (ou plus précisément le meurtre du père primitif) comme fondement du système totémique, a provoqué une grande controverse<sup>42</sup>. Par exemple, plusieurs ethnologues lui ont objecté que la horde primitive n'a pas été observée empiriquement. Pourtant, l'usage du savoir psychanalytique pour formuler des théories sur les sociétés archaïques est justifié par plusieurs observations frappantes. C'est pourquoi les trois premiers chapitres de *Totem et Tabou* (ainsi que les œuvres cliniques de Freud) sont ici incontournables et doivent nécessairement être prises en considération pour discuter du totémisme et de l'hypothèse de la horde primitive.

D'abord, Freud a remarqué que la psychologie du primitif, tel que décrite dans les travaux des ethnologues reconnus au début du 20<sup>e</sup> siècle (notamment J. Frazer), est analogue à celle des enfants. Si l'ethnologie a pu *constater* (décrire) l'attitude des primitifs par rapport à leur totem et l'interdiction d'inceste, Freud emploie le savoir de la psychanalyse dans le but d'*expliquer* ces phénomènes<sup>43</sup>. Or, un constat central par les ethnologues que la psychanalyse propose d'expliquer est celui du double sens du tabou : sacré et impur<sup>44</sup>. Les primitifs se comportent comme si ce qui est tabou possède une force magique, sacrée et puissante (le «*mana*»)<sup>45</sup> et, face à cette puissance inexplicable, ils se soumettent au tabou par peur d'être châtiés, c'est-à-dire par angoisse de devenir impurs. L'ouvrage *Totem et Tabou* regroupe plusieurs exemples de tabous que les ethnologues ont

---

<sup>42</sup> Assoun, p. 70

<sup>43</sup> Ibid., p. 57. Dans *Totem et Tabou*, Freud affirme que «la psychanalyse nous engage [...] à rattacher un essai d'explication du totémisme.» (Freud, 1913, p. 152)

<sup>44</sup> Ibid., p. 29

<sup>45</sup> Ibid., p. 30

observés chez différents peuples. Parmi ceux-ci se trouve notamment ceux associés au totem :

Les prohibitions tabou les plus anciennes et les plus importantes sont représentées par les deux lois fondamentales du totémisme : on ne doit pas tuer l'animal et on doit éviter les rapports sexuels avec des individus du sexe opposé appartenant au même totem.<sup>46</sup>

Ainsi, les ethnologues ont observé que l'animal totem, comme tout autre objet auquel est rattaché un tabou, est perçu par les primitifs comme étant simultanément sacré et impur. Ces hommes admirent et respectent l'animal pour sa puissance et la protection qu'il offre au clan, mais craignent qu'il abandonne cette bienveillance. Ils croient fermement que violer les tabous associés au totem sacré entraîne de graves conséquences : l'impureté, la mort, etc. D'ailleurs, celui qui viole le tabou doit se soumettre à un strict processus de purification afin de sauver son sort et de se réconcilier avec le totem.

Freud soutient que la psychanalyse est en mesure d'éclairer ce qui motive, au niveau de l'inconscient, le comportement des primitifs. Selon Freud, le double sens accordé au tabou (sacré et impur) démontre que les membres des sociétés archaïques éprouvent un conflit d'ambivalence à l'égard de l'animal totem. Le comportement du primitif est similaire au comportement ambivalent de l'enfant à l'égard de son père lors du complexe d'Œdipe. Freud, qui a cru pouvoir expliquer le comportement de l'enfant à l'aide de la psychanalyse, soutient que cette «science» peut également contribuer à éclairer la vie psychique des primitifs.

La clé pour comprendre la vie psychique et les formations sociales, selon Freud, est l'attitude à l'égard du père<sup>47</sup>. Chez les primitifs, l'ambivalence face au totem

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 43

<sup>47</sup> Ibid., p. 179

s'explique par le «complexe paternel»<sup>48</sup> : ils éprouvent un sentiment inconscient de haine, parce que les lois du totem exigent le renoncement, et ils éprouvent un sentiment d'admiration pour la puissance du totem. Il est clair que l'animal totémique ne possédait pas *réellement* une telle puissance; c'est pourquoi Freud affirme qu'il s'agit d'une «projection» du sentiment archaïque de toute-puissance sur le totem. Les hommes se comportaient alors de façon similaire aux enfants qui traversent l'épreuve du «non» : ils croient que leurs pensées peuvent être lues par le totem omniscient et omnipotent (le père). Ainsi, les primitifs croient dans une forme évoluée de pensée magique (l'«animisme»), c'est-à-dire qu'ils ont “cédé une partie de [leur] toute-puissance” au totem sur qui ils peuvent toutefois exercer une certaine influence par des procédés «magiques»<sup>49</sup>. Quoiqu'il en soit, le pôle positif de l'ambivalence n'est pas une véritable identification qui renforce le moi et le sens du réel, mais un culte du totem qui est supérieur en puissance aux hommes.

Si l'on accepte le récit de la horde, on comprend que le père primitif a forcé les frères à renoncer à leur toute-puissance narcissique, une condition préliminaire au lien social<sup>50</sup>. Les frères ont donc eu à affronter le principe de réalité. On pourrait affirmer que le meurtre du père signifie, entre autres, qu'ils ont voulu supprimer ce principe de réalité qui s'oppose à leur narcissisme. Après le parricide, nous l'avons vu, les frères ont cru que le père existait alors sous forme d'esprit très puissant. Si les enfants, après avoir affronté le «non», ont eu besoin du père pour surmonter leur haine, il en est ainsi pour les primitifs. Ceux-ci, ayant véritablement tué le père, ont cru en le mangeant incorporer une partie de sa puissance, d'où une première forme d'amour pour le père. Ils ont dû inventer

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 180

<sup>49</sup> Ibid., p. 107

<sup>50</sup> Évidemment, ce père primitif ne s'imposait pas ce renoncement à lui-même. (Freud, 1921, p. 151)

un substitut du père (le totem) pour maintenir cette reconnaissance d'une puissance supérieure qui leur offre amour, protection et bienveillance. C'est donc la mort du père qui a engendré le sentiment d'ambivalence, qui à son tour se perpétue en renonçant aux pulsions et à la toute-puissance pour obtenir l'amour du père.<sup>51</sup>

Il reste à éclairer ce déplacement de l'ambivalence du père à l'animal. Comment les lois du père sont-elles devenues les tabous associés au totem sous forme d'animal? Pour affirmer que l'animal est le substitut du père, Freud souligne qu'il est fréquent que les enfants, lorsqu'ils traversent le complexe d'Œdipe, effectuent un «transfert» de leur ambivalence sur un autre objet. Ainsi, l'enfant déplace d'abord la haine qu'il éprouve vis-à-vis du père sur l'objet de substitution, pour ensuite aboutir à l'ambivalence face à cet objet. Par exemple, les observations cliniques du petit Hans ont démontré que son ambivalence face aux chevaux est née de son complexe paternel. Comme plusieurs enfants affectés par ce trouble lors de l'épreuve œdipienne, la zoophobie chez ce jeune garçon a comme origine le transfert «sur un animal [d'] une partie des sentiments qu'il éprouvait pour le père.»<sup>52</sup> L'enfant associe alors des prohibitions à cet animal pour maintenir son ambivalence. Selon Freud, c'est en vertu des mêmes mécanismes de déplacement que les primitifs ont développé leur ambivalence et les tabous vis-à-vis de l'animal totémique.

Il est évident, selon ces analyses du comportement des «primitifs», que Freud attribue à des processus inconscients la base du lien social dans le système totémique. Récapitulons les grandes lignes que nous venons de présenter. Premièrement, il y a le

---

<sup>51</sup> Freud, 1913, p. 109

<sup>52</sup> Ibid., p. 149 Et aussi : «Dans tous ces cas il s'est agi de la même chose : lorsque les enfants examinés étaient des garçons leur angoisse leur était inspirée par le père et a seulement été déplacée sur l'animal.» (Ibid., p. 148)

parricide, fondement de la civilisation, qui perdure dans la mémoire sous forme inconsciente. L'angoisse d'une vengeance de la part du père assassiné se manifeste comme soumission à ses exigences de renoncement et obéissance aux lois du clan. Également, nous avons vu que le sentiment collectif de culpabilité pour avoir tué le puissant chef est une motivation inconsciente pour instaurer le totem. Le rapport à ce totem est un rapport ambivalent, que Freud explique par le rapport d'ambivalence inconsciente à l'égard du père. Ainsi, le primitif éprouve inconsciemment des sentiments de haine envers les prohibitions, mais aussi un amour ou une admiration à l'égard de la puissance du totem (qui n'est au fond que projection de sa propre toute-puissance). La condition à l'obéissance aux exigences du totem pour préserver le clan, c'est-à-dire d'effectuer un renoncement qui est naturellement non voulu, est de diriger collectivement sur ce totem puissant des sentiments d'admiration afin qu'il retourne l'amour et la bienveillance. Enfin, l'animal totem résulte d'un «transfert», au sens psychanalytique du terme, de l'ambivalence face au père à l'ambivalence face au totem. Confondre ainsi un animal et le père ne peut être expliqué autrement que par des mécanismes inconscients. Bref, ce sont des processus inconscients (répression, culpabilité, angoisse, projection, ambivalence, transfert) qui, selon Freud, fondent le lien social tel qu'abordé dans *Totem et Tabou*.

### La culture, le renoncement pulsionnel et le surmoi

Chez Freud, la «culture»<sup>53</sup> résulte du renoncement aux tendances anti-sociales de l'homme. Si le père de famille a comme rôle de faire accepter le renoncement des tendances oedipiennes chez l'enfant, il y a aussi au niveau culturel une instance qui exige et régule la limitation pulsionnelle dont l'interdit de l'inceste<sup>54</sup>. Nous l'avons vu, Freud associe étroitement totémisme et exogamie : ils proviennent tous les deux du père primitif<sup>55</sup>. Le totémisme, comme première forme de culture, est une «formation réactionnelle», une tentative de surmonter le complexe d'Œdipe vécu par l'humanité. Ainsi, le système totémique sert de dédommagement au renoncement à l'inceste et au meurtre. Il permet aux membres du totem la satisfaction de faire partie d'un groupe, accompagné d'un sentiment de protection.

Culture et renoncement sont étroitement liés dans la pensée de Freud. En effet, le niveau de culture est mesuré par le degré de renoncement pulsionnel, voire de sublimation. Autrement dit, «la répression de tendances [est] le critère du niveau culturel atteint»<sup>56</sup>. Dans les sociétés primitives, Freud affirme qu'il y a réellement un désir de commettre l'inceste et le meurtre car «on ne voit pas quelle nécessité il y aurait à défendre ce que personne ne désire faire, et dans tous les cas ce qui est défendu de la façon la plus formelle doit être l'objet d'un désir»<sup>57</sup>. Il en est ainsi pour les autres tabous :

---

<sup>53</sup> Notons que «culture» et «civilisation» sont synonymes chez Freud. Le terme *kultur*, qui est employé dans un sens neutre par opposition à idéologique, réfère à la réalité même du «principe civilisateur». (Assoun, pp. 120-122). Il désigne «tout ce par quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus des conditions animales». (Freud, 1927, p. 8)

<sup>54</sup> Assoun, p. 29

<sup>55</sup> Le totémisme apparaît après (et est causé par) le meurtre du père primitif, tandis que l'exogamie, imposé par le puissant chef, s'est maintenue dans le totémisme. Selon Freud, l'exogamie n'est donc pas l'effet du totémisme. (Freud, 1913, p. 146)

<sup>56</sup> Ibid., p. 114

<sup>57</sup> Ibid., pp. 83-84. Aussi, Freud cite Frazer : «La loi ne défend que ce que les hommes seraient capables de faire sous la pression de certains de leurs instincts.» (Ibid. p. 143)

“L’expiation de la violation d’un tabou par une renonciation prouve que c’est une renonciation qui est à la base du tabou”<sup>58</sup>. La pensée de Freud sur la «culture» vise principalement à éclairer la relation entre les interdits et la vie instinctuelle des individus.

Selon la conceptualisation de Freud, l’entrée dans la culture équivaut à l’instauration du surmoi. Bien que le concept du surmoi n’ait pas été développé en 1913, il est clair que *Totem et Tabou* aborde la culture comme le résultat de la progression du ça au surmoi. Plus précisément, la culture est abordée chez Freud comme étant le lieu du conflit entre le ça et le surmoi. Puisque le surmoi est l’instance morale de la psyché, on peut dire que la culture s’oppose aux forces instinctuelles inconscientes (le ça) par les exigences morales intériorisées dans l’inconscient (le surmoi). Selon Assoun, le “conflit central de la pulsion et de l’interdit [représenté par Oedipe] renvoie sommairement à l’opposition de la «nature» et de la «culture».”<sup>59</sup> En définitive, on peut associer la culture à l’interdiction surmoïque comme morale imposée et intériorisée dans le but de maintenir le lien social. Comme le révèle le système totémique, la moralité structurante du lien social (*Sittlichkeit*) est surtout caractérisée par l’interdiction d’inceste. C’est la sublimation des pulsions sexuelles qui permet le lien social, et c’est le «père» qui, comme dans la famille, a comme rôle d’instituer le surmoi chargé de détourner ces pulsions pour permettre le lien social<sup>60</sup>. En ce sens, le surmoi apprend à l’individu civilisé (*Kultur Mensch*) les normes de la communauté<sup>61</sup>, ce qui exige le renoncement aux tendances contraires à ces normes.

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 47

<sup>59</sup> Assoun, p. 42

<sup>60</sup> Les pulsions sexuelles sont de nature à diviser les hommes. (Freud, 1913, p. 165) La cohésion sociale repose sur les pulsions inhibées quant au but. (Freud, 1929, p. 61; Berliner, p. 105)

<sup>61</sup> Berliner, p. 6

En un sens, le père de famille reproduit l'exigence de renoncement que le père primitif a imposé. Autrement dit, la famille est un médium au service de la culture, offrant aux enfants le surmoi nécessaire au lien social<sup>62</sup>. L'ontogénie, c'est-à-dire le développement de l'individu, est la reproduction de la phylogénie, ou évolution de la collectivité. On peut évoquer, par rapport à ce point de vue, le titre du 4<sup>e</sup> chapitre de *Totem et Tabou*, soit "Le retour infantile du totémisme". Le complexe d'Œdipe des enfants est donc à certains égards la reproduction du complexe d'Œdipe qui a donné naissance au totémisme. Autrement dit, les conditions psychiques qui ont abouti au totémisme se manifestent chez les enfants<sup>63</sup> à qui il faut instituer un surmoi; et cela doit toujours être reproduit pour maintenir l'ordre culturel.

---

<sup>62</sup> Fromm, 1966, pp. 14-15

<sup>63</sup> Nos enfants sont "les primitifs du temps présent". (Freud, 1939, p. 172)

## Ch. 4 - L'identification et le lien libidinal

### La socialisation par l'identification

Le renoncement aux pulsions et la projection de la toute-puissance sur le totem est, selon les écrits de Freud, insuffisant pour établir un lien social solide. La pensée de Freud qu'on pourrait qualifier de «sociologique» complète sa théorie sur la «culture» au sens défini précédemment. Tandis que Freud associe à la culture une fondation archaïque et inconsciente (le parricide), sa conception de la socialisation des individus se situe à un niveau plus conscient, ou plus près de la surface. Si les origines oubliées de la culture ont dû être interprétées afin d'expliquer simultanément le renoncement et les formations culturelles, il en est autrement pour comprendre les mécanismes par lesquels l'individu devient «socialisé». La pensée de Freud sur la société ne renvoie pas à une rupture avec une situation qui la précède; elle part de l'organisation et du fonctionnement actuels du vivre ensemble. Ainsi, la société est «l'aspect d'ordonnement (*soziale Ordnung*) visible et concret»<sup>64</sup> dans lequel se manifestent les comportements des individus. On pourrait objecter que Freud n'a pas réellement développé une pensée proprement sociologique, étant donné son intérêt surtout axé, semble-t-il, sur la psychologie. Cependant, son œuvre *Psychologie Collective et Analyse du Moi* porte sur plusieurs thèmes sociologiques : la «norme sociale», la «socialisation», le «sujet social», le «groupe social», etc.<sup>65</sup> Puisqu'il est aussi question d'investissements affectifs et de rapports humains au sein des structures sociales, on pourrait affirmer qu'il s'agit surtout d'un essai

---

<sup>64</sup> Assoun, p. 94

<sup>65</sup> Dans les mots du sociologue A. Berliner, «Freud addressed such issues as socialization processes, social organization and social structure, and social control and social change.» (Berliner, p. 1)

de «psychosociologie»<sup>66</sup>. Quoiqu'il en soit, nous proposons d'employer le terme «société» pour aborder la formation collective sous l'angle des rapports conscients que les humains entretiennent les uns avec les autres.

Nous avons vu que, dans le cas de la famille, l'individu surmonte son complexe d'Œdipe lorsqu'il s'identifie au père. C'est ainsi qu'il constitue dans sa psyché l'idéal du moi, une instance qui aide l'enfant à développer son moi et à devenir un être social. Ainsi peut-on dire que l'autorité du père est fondée sur son rôle d'imposer le renoncement qui *civilise* l'enfant, et de proposer des idéaux ou valeurs qui le *socialise*. Selon Freud, l'humain n'a pas d'«instinct grégaire» : il a une tendance forte à la rivalité. Par exemple, un enfant est naturellement jaloux et hostile envers ses frères. Cependant, en obtenant un amour égal de la part des parents, notamment le père qui incarne l'idéal, ces frères acceptent leur égalité et développent leur sentiment de communauté<sup>67</sup>. «Le sentiment social repose ainsi sur la transformation d'un sentiment primitivement hostile en un attachement positif qui n'est, qu'au fond, qu'une identification.»<sup>68</sup> L'identification et l'instauration de l'idéal du moi, vécu pour la première fois par l'enfant lorsqu'il surmonte son complexe d'Œdipe et se socialise au sein de sa famille, représente le second pilier de la cohésion sociale chez Freud.

Étant donné l'importance de l'«identification» et de l'«idéal du moi» dans les développements qui suivent, il convient de définir ces termes et de souligner la relation qu'ils entretiennent. D'abord, l'«identification» doit être entendue au sens de «la capacité

---

<sup>66</sup> Selon Enriquez, *Psychologie Collective et Analyse du Moi* est le «texte inaugural» de la psychosociologie. (Enriquez, p. 86)

<sup>67</sup> Freud, 1921, p. 146

<sup>68</sup> Ibid., p. 147

ou la volonté de se mettre dans une situation identique à celle de l'autre''<sup>69</sup>. De même, il s'agit de ''cette nécessité chez l'homme de prélever sur l'autre un trait originel afin d'y constituer la base de sa propre personnalité''<sup>70</sup>. L'«idéal du moi» renvoie à l'instance psychique qui se forme à partir de la libido narcissique (l'énergie du moi), bien que cette formation soit déclenchée par l'identification à ceux qui sont perçus comme modèles à suivre, dont le père et ses substituts. L'identification précède la formation de l'idéal du moi, quoiqu'ils sont étroitement liés. L'identification, au cours de laquelle on prend conscience des caractéristiques de l'autre et que l'on désire «être comme», est intériorisée sous la forme de l'idéal du moi qui offre au moi une référence pour se mesurer.

### Vie pulsionnelle et socialité

Dans *Psychologie Collective et Analyse du Moi*, Freud approfondit certains thèmes abordés dans *Totem et Tabou*, notamment la notion d'identification. On peut voir cette œuvre comme la suite logique de *Totem et Tabou*. Le concept d'identification (ce qui socialise l'individu) peut être conçu comme la deuxième facette du lien social, la première étant le renoncement (ce qui fait entrer dans la culture). Plus précisément, ''le renoncement aux pulsions et la socialisation représentent respectivement les aspects intérieur et extérieur du même processus''<sup>71</sup>. Avant d'aborder la question de l'identification au sein de la société, il semble nécessaire de clarifier ce qui se passe dans l'appareil psychique lorsqu'il y a détournement des pulsions du ça au moi.

---

<sup>69</sup> Grimberty, section *Psychologie des masses et analyse du moi*

<sup>70</sup> Idem.

<sup>71</sup> Berliner, p. 92 (traduit)

Dans les termes de la seconde théorie que Freud a développée sur les instincts<sup>72</sup>, l'individu accepte le renoncement de ses impulsions libidinales (dirigées vers les objets) en canalisant cette énergie vers son moi qui, à son tour, lui permet de s'insérer dans la société. Les pulsions étant sexuelles à l'origine peuvent donc se transformer en amour de soi, de l'humanité, des idées, etc. Dans *Le Moi et le Ça*, Freud affirme que le moi recouvre le ça à sa surface et qu'il "n'existe pas entre le moi et le ça de séparation tranchée"<sup>73</sup>. Le ça peut, au lieu de tirer une satisfaction objectale, se contenter des bénéfices garantis par le moi : la conservation de soi, la stabilité, le sentiment d'être en contact avec la réalité, l'identité, etc. Puisque le moi est l'instance qui est en rapport avec le monde extérieur, il se renforce lorsqu'il s'identifie à des idéaux provenant de ce monde d'une part, et lorsqu'il est aimé par le ça d'autre part. Similairement à certains égards au développement du surmoi qui lui précède, "le moi est formé en grande partie d'identifications [ainsi que par les] fixations érotiques détournées du ça"<sup>74</sup>. En s'identifiant aux idéaux (de la famille d'abord, de la société ensuite), l'individu est alors apte à canaliser les énergies du ça vers des formes de plaisir socialement acceptées.

Il est important, avant d'aller plus loin, de saisir la distinction entre la «sublimation» et l'«idéalisation». Il y a sublimation lorsque les pulsions sont "déviées de leurs buts sexuels et dirigées vers des buts socialement plus élevés et non plus sexuels"<sup>75</sup>. Il s'agit donc d'un déplacement de but, d'un processus de déssexualisation. L'idéalisation, quant à elle, renvoie à quelque chose jugée particulièrement estimable, c'est-à-dire ce qui

---

<sup>72</sup> La première étant la sexualité au sens élargie; la troisième, les pulsions de vie et les pulsions de mort. (Freud, 1920, p. 75)

<sup>73</sup> Freud, 1923, p. 192 Et aussi: "Le moi [...] rompt toute limite précise, et se prolonge dans une autre entité inconsciente [nommée le ça] auquel il ne sert proprement que de façade". (Freud, 1927, p. 7)

<sup>74</sup> Freud, 1923, p. 220

<sup>75</sup> Assoun, p. 129

est de nature psychiquement élevé. Pour atteindre l'idéal, il faut avoir sublimé ses pulsions, malgré qu'il est possible d'avoir un idéal du moi élevé et un degré de sublimation bas<sup>76</sup>. La socialisation est possible chez l'individu lorsqu'il se constitue un idéal du moi, après avoir réussi à sublimer suffisamment ses pulsions : ainsi, il vise à incarner ce qui est souhaitable au sein de sa communauté. Si ce sont les idéaux communs qui rapprochent les hommes, il faut garder en tête que l'idéal du moi et la sublimation maintiennent un rapport étroit. En se rapprochant de l'idéal du moi (dont le contenu provient du milieu social), l'individu tire une satisfaction qui compense pour le renoncement et la sublimation qu'il a dû effectuer<sup>77</sup>.

#### Le groupe conventionnel et l'identification au chef

Pour illustrer le mécanisme d'identification au sein de la société, Freud distingue deux types de formation collective : le groupe conventionnel et les foules primitives. La seconde, que nous allons aborder plus loin, est conçue comme une forme dégradée ou désintégrée de la première. C'est pourquoi il faut d'abord comprendre la nature du groupe conventionnel selon Freud, au niveau de son organisation et de la vie psychique qui la caractérise.

Premièrement, il s'agit d'un groupe *organisé*. À chaque membre du groupe est assigné des tâches spécifiques. Ayant une idée de leur activité propre au sein du groupe, ces membres ont également une idée de la nature, de la structure et de la fonction du groupe en général. De plus, une certaine forme de tradition s'occupe de la continuité du

---

<sup>76</sup> C'est le cas qui caractérise plusieurs névrosés. (Assoun, p. 129)

<sup>77</sup> Freud, 1921, p. 133

groupe, tandis que la présence d'un corps institutionnel et d'une hiérarchie perpétue la régulation des activités.<sup>78</sup>

Deuxièmement, ces conditions font en sorte que l'individu a une vie psychique plus consciente et élevée : il possède alors "sa continuité, sa conscience, ses traditions et habitudes, [...] un champ d'activité qui lui [est] propre"<sup>79</sup>. Cependant, ajoute Freud, ces conditions et caractéristiques psychiques sont insuffisantes pour comprendre la formation collective. En effet, il doit surtout y avoir des «attachements affectifs» à la base du groupe. Il s'agit de l'amour déssexualisé (sublimé), la véritable force qui maintient la cohésion sociale<sup>80</sup>. Ainsi, les idées partagées dans le groupe sont importantes, mais l'amour est plus fondamental pour assurer le bien-être du groupe<sup>81</sup>. Les simples intérêts (l'association par le travail, par exemple) ne sont pas suffisants pour aboutir à une véritable solidarité : il faut des relations libidinales qui poussent l'individu à passer de l'égoïsme à l'altruisme<sup>82</sup>. Selon Rieff, "there is no doubt that [Freud] grasp the inadequacy, unadmitted by most, of all solutions of social unity as founded on interest and expediency"<sup>83</sup>.

Finalement, Freud insiste sur le rôle central du chef. Si le groupe a un besoin d'amour pour se maintenir, c'est au chef que revient ce rôle de promouvoir le lien libidinal inhibé quant au but. À la différence du père primitif dans *Totem et Tabou*, où le groupe se forme dû au refus d'amour, la figure du chef telle que présentée dans *Psychologie Collective* donne naissance au groupe en lui offrant son amour et ses idéaux

---

<sup>78</sup> Freud reprend ici les facteurs que l'on retrouve dans *The Group Mind*, par M. MacDougall. (Ibid., p. 104)

<sup>79</sup> Idem.

<sup>80</sup> Ibid., p. 111

<sup>81</sup> Ibid., p. 114

<sup>82</sup> Ibid., p. 124. Également: "Ces masses humaines ont à s'unir libidinalement entre elles; la nécessité à elle seule, les avantages du travail en commun ne leur donneraient pas la cohésion voulue." (Freud, 1927, p. 77)

<sup>83</sup> Rieff, 1956, p. 245

(mais exige en retour la sublimation). Cet amour, pour éliminer la rivalité dans le groupe, se présente comme étant partagé de façon égale à tous les membres du groupe. Cependant, précise Freud, ce don d'amour de la part du chef pour maintenir le groupe est une illusion. Il est évident que le chef ne peut réellement aimer chaque membre également. C'est malgré tout une illusion qui doit être perpétuée pour que se maintienne la cohésion du groupe. Ainsi, chacun des membres, en se croyant aimé par le chef, s'identifie à lui et à ce qu'il représente. De plus, en s'identifiant à un objet commun, à celui qui promet l'unité et la cohérence du groupe, les membres se reconnaissent mutuellement comme des alliés qui poursuivent le même but. Bref, le groupe est caractérisé par une identification (verticale) au chef dans un premier temps, et par une identification (horizontale) entre les membres du groupe dans un second temps. L'identification étant la forme par excellence d'amour inhibé quand au but (l'amour en tant qu'«être comme», par opposition à «avoir»), elle est la condition pour établir un lien libidinal dans le groupe social et pour ultimement faire accepter la sublimation nécessaire à la vie civilisée.

Freud illustre ses propos sur le groupe conventionnel à l'aide de deux exemples, soit la communauté catholique et l'armée<sup>84</sup>. Selon lui, ces deux groupes se maintiennent effectivement par le mécanisme de l'identification. Dans le cas de l'Église catholique, les fidèles s'identifient au Christ qui les aime tous d'un amour égal<sup>85</sup>. Quant à l'armée, l'idéal pour les soldats est le commandant en chef. Ces soldats lui obéissent pour obtenir son amour et pour développer des relations de camaraderie les uns avec les autres. En définitive, il est difficile d'imager ces deux groupes sans la présence du «chef». De

---

<sup>84</sup> Freud, 1921, p. 113

<sup>85</sup> Le «chef» peut être vivant ou non.

même, la stabilité et le fonctionnement de ces groupes reposent sur la déssexualisation des pulsions : il n'y a pas de place pour la satisfaction des pulsions sexuelles objectales<sup>86</sup>.

### Psychologie individuelle et psychologie collective

La théorie psychologique développée pour traiter du développement de l'enfant est employée par Freud pour aborder les questions sociales. Si le père socialise l'enfant par le biais de "l'identification conflictuelle dont le dépassement permet la conquête et l'affirmation du moi"<sup>87</sup>, la société reproduit ce modèle. Freud postule que "tout rapport interindividuel est ultimement médiatisé par la relation au père"<sup>88</sup>. Ainsi, le chef en tant qu'idéal du moi au niveau de la société est conçu en fonction de l'image du père.

Un pont qui relie la psychologie individuelle à la psychologie collective ou sociale est le suivant : si le lien social résulte d'une "somme d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, dans leur moi, identifiés les uns aux autres"<sup>89</sup>, l'idéal du moi de l'individu a un contenu partagé entre les membres de la société. Il en est de même pour le surmoi : "on est en droit de soutenir que la communauté elle aussi développe un Surmoi dont l'influence préside à l'évolution culturelle"<sup>90</sup>. Ainsi, l'individu entretient, dans son développement et dans sa quête de satisfactions, un rapport étroit avec les autres. La psychologie de l'individu est toujours liée aux autres, au principe de réalité qui est essentiellement social.

C'est qu'*autrui* joue toujours dans la vie de l'individu le rôle d'un modèle, d'un objet, d'un associé ou d'un adversaire, et la psychologie individuelle se présente dès le début comme

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 174.

<sup>87</sup> Vachet, p. 37

<sup>88</sup> Idem.

<sup>89</sup> Assoun, p. 91

<sup>90</sup> Freud, 1927, p. 102. C'est ce que Freud nomme, dans le 8<sup>e</sup> chapitre de *Malaise dans la civilisation*, le «Surmoi collectif».

étant en même temps, par un certain côté, une psychologie sociale, dans le sens élargi, mais pleinement justifié, du mot.<sup>91</sup>

Nous l'avons vu, le clan des frères décrit dans *Totem et Tabou* s'est constitué suite au crime commis en commun. Cette violence fondatrice a été suivie d'un sentiment de culpabilité et de l'établissement d'un premier système de droit et de règles morales qu'on pourrait associer au surmoi collectif. Des formes primitives d'identification se sont établies car les frères ont voulu obtenir l'amour du père mort. En incorporant ce qui était alors perçu comme ses valeurs et idéaux (e.g. le respect de l'animal totem), leur sentiment de culpabilité s'est amoindri. Comme dans le cas de l'enfant, l'identification au «père» permet à l'ensemble de la communauté d'avoir un rapport plus sain avec le surmoi collectif. Ce dernier inaugure un conflit au sein des psychés individuelles, mais l'idéal du moi partagé, qui encourage l'obéissance en vertu d'un besoin d'amour, contribue à faire accepter ce conflit en offrant aux individus la compensation qu'est le lien libidinal.

### Éros et le lien social moïque

Bien que Freud insiste dans *Psychologie Collective et Analyse du Moi* sur l'importance de l'amour au fondement du lien social, un amour qui à la base est instinctuel (Éros, qui œuvre pour lier libidinalement les groupes en unités toujours plus vastes<sup>92</sup>), nous croyons que cet essai manifeste principalement l'idée selon laquelle il existe un lien social supérieur à celui du simple renoncement collectif élaboré dans *Totem et Tabou*. Dans certaines conditions favorables, un groupe social peut revêtir les caractéristiques d'un contrat supérieur au «pacte des frères primitifs» régulé par la morale

---

<sup>91</sup> Freud, 1921, p. 83

<sup>92</sup> Freud, 1923, p. 211, et Freud, 1927, p. 73

surmoïque. Ce «second contrat social», pour reprendre Rieff, repose davantage sur la raison que la moralité<sup>93</sup>. Or, chez Freud, la raison comme fonction du moi signifie principalement le sens de la réalité<sup>94</sup>. Elle est une faculté supérieure à la moralité (surmoi) qui a tendance à s'imposer de façon trop stricte et qui n'évalue pas adéquatement les exigences de la réalité<sup>95</sup>. Ainsi, le groupe conventionnel est fondé sur la conscience, le moi et la raison. Le rôle de l'amour/Éros désexualisé est de renforcer l'idéal du moi, ainsi que le moi qui est conscient de l'idéal du monde social extérieur, pour finalement renforcer les liens dans le groupe. Il s'agit d'un amour identificatoire qui augmente la conscience et la cohésion sociale.

Comme le souligne H. Kaye, force est de constater que chez Freud, l'homme n'est pas strictement anti-social par nature. Comme en témoigne la théorie d'Éros<sup>96</sup>, Freud ne rejette pas véritablement l'«instinct grégaire» puisque sa conceptualisation d'Éros sublimé sert précisément de motif pour adhérer à la société<sup>97</sup>. Nous avons ici un aspect de la pensée de Freud qui a été souvent mal compris : la culpabilité, l'inconscient et le surmoi servent bel et bien de fondement au lien social dans *Totem et Tabou*, mais il faut aussi prendre en compte, en discutant de Freud et le lien social, la thèse de *Psychologie Collective* où l'amour, la conscience et le moi forment les piliers d'une société plus rationnelle. Or, la condition principale à la formation de cette société, comme le révèle l'analyse du groupe conventionnel, est grosso modo la présence d'un chef (ou autre) qui

---

<sup>93</sup> Rieff, 1957, p. 177

<sup>94</sup> Ibid., p. 181

<sup>95</sup> Ibid., p. 175. Par exemple, dans *Totem et Tabou*, la moralité reliée aux tabous est normalement suivie par ses sujets de façon irrationnelle.

<sup>96</sup> Nous en discuterons plus profondément plus loin.

<sup>97</sup> Kaye, pp. 91, 93 et 99.

effectue la fonction (paternelle) de se présenter comme bon, estimable, etc. pour former un idéal du moi partagé (digne d'amour).

## Ch. 5 - Le malaise et la foule primitive

### Le malaise dans la culture et le risque de la guerre généralisée

À l'égard du renoncement et de l'identification comme conditions nécessaires au lien social, il y a deux phénomènes décrits par Freud qu'il convient de présenter ici. Il s'agit du «malaise» engendré par le renoncement d'une part, et de la «substitution» comme danger associé à l'identification d'autre part.

En premier lieu, voyons en quoi consiste ce malaise. Il s'agit d'un «diagnostic» relié au rapport de l'individu à la culture. Puisque le complexe d'Œdipe chez l'individu est selon Freud “le noyau de la névrose”<sup>98</sup> et que la culture est structurée autour de l'axe œdipien, il s'ensuit que la civilisation, ou plus spécifiquement ses exigences de renoncement, est la cause de névroses chez plusieurs individus. Autrement dit, il y a des névroses qui résultent du rapport infantile au père de famille, mais aussi des névroses qui résultent de la “morale sexuelle civilisée”<sup>99</sup> et du surmoi collectif. D'ailleurs, le «non» du père est aussi le «non» de la culture, c'est-à-dire, à la base, l'interdiction d'inceste, de meurtre et de cannibalisme. Or, ce sont les symptômes névrotiques qui révèlent, selon Freud, qu'il y a un malaise. Les névrosés sont ceux qui éprouvent inconsciemment de la difficulté à accepter le conflit entre leurs pulsions et l'interdiction culturelle (*kulturversagung*) : ils n'ont pas pu surmonter adéquatement l'étape du renoncement et n'ont pas réussi d'ailleurs à se socialiser. Selon la théorie psychanalytique, leur agressivité refoulée est devenue culpabilité et leurs pulsions sexuelles, symptômes<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Freud, 1913, p. 44. Voir aussi Freud, 1904, p. 55

<sup>99</sup> Ce terme est tiré du titre de l'essai de Freud “La Morale Sexuelle Civilisée et la Maladie Nerveuse des Temps Modernes” (1908). *Malaise dans la Civilisation* est entre autres une radicalisation de la thèse de cet essai.

<sup>100</sup> Freud, 1927, p. 99

La culture qui s'oppose aux pulsions anti-culturelles est constamment menacée par celles-ci. Freud développe l'idée selon laquelle les pulsions agressives refoulées exercent une pression pour se manifester; la culture, en tant que surmoi (collectif), lutte contre ces pulsions en se renforçant, c'est-à-dire en intensifiant la sévérité de sa morale. Paradoxalement, la culture a tendance à être au service de ces pulsions agressives, car le surmoi se nourrit justement de ces pulsions. Le malaise, ou conflit entre les pulsions (le biologique, la nature) et les exigences du vivre-ensemble (la culture), risque de s'aggraver jusqu'à un état de "culture pure de l'instinct de mort"<sup>101</sup>, auquel cas le surmoi culturel serait excessivement rigide (exigeant un renoncement excessif) et en retirerait une satisfaction sadique. Il y aurait ici un cercle vicieux : une hostilité grandit contre la culture, celle-ci se défend en augmentant son contrôle sur la vie pulsionnelle, ce qui incite plus d'hostilité, etc. Dans la psyché, où les exigences surmoïques "coïncident avec les prescriptions du Surmoi collectif"<sup>102</sup> : "Tout renoncement pulsionnel devient alors une source d'énergie pour la conscience [morale], puis tout nouveau renoncement intensifie à son tour la sévérité et l'intolérance de celle-ci"<sup>103</sup>.

*Malaise dans la Civilisation* est en grande partie une exploration de la question suivante : est-ce que la répression des pulsions individuelles par l'ordre social est pleinement justifiée? On peut se demander, en effet, "si le prix [pour faire vivre la civilisation n'est] pas trop élevé, si les pulsions érotiques constructives [ne courent] pas le risque d'un blocage excessif."<sup>104</sup> Le prix à payer pour obtenir la protection qu'offre la culture contre les pulsions dangereuses est précisément la répression de ces pulsions.

---

<sup>101</sup> Nous reviendrons plus loin sur l'«instinct de mort». Voir chapitre 8 et 9.

<sup>102</sup> Ibid., p. 103

<sup>103</sup> Ibid., p. 86

<sup>104</sup> Roazen, p. 100

Refoyés dans l'inconscient, il y a toujours un risque qu'elles resurgissent brusquement à la surface : c'est ce que Freud désigne par la «régression». C'est pourquoi, même dans les cultures les plus avancées, il y a un risque de régression à un état de barbarie extrême<sup>105</sup>. Puisque le surmoi (culturel) présente un “caractère impératif qui ne tient aucunement compte de ce que l'homme est capable de supporter”<sup>106</sup>, il y a effectivement une tendance d'un blocage excessif des pulsions, ce qui crée le risque d'un «retour du refoyé» et la guerre généralisée.

Selon Freud, “une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice des forces extérieures”<sup>107</sup>. La vie pulsionnelle est donc caractérisée par une tendance à régresser. Inconsciemment, les hommes entretiennent un sentiment de haine envers la culture qui leur inflige des modifications et qui tente d'empêcher la régression. Selon Freud, le malaise révèle que même si le renoncement est nécessaire, il ne faut pas en déduire qu'il faut tout simplement maximiser les contraintes sur la vie pulsionnelle, car il y a un niveau au dessus duquel les interdictions seraient trop exigeantes pour le civilisé.

Bref, Freud ne préconise pas un retour à la nature : la culture est de loin préférable. Par contre, il souhaite attirer notre attention sur l'aspect négatif de la culture, c'est-à-dire les névroses qu'elle engendre et le danger d'une sérieuse régression. Deux images sont utilisées pour illustrer son point de vue : le fruit et la symphonie. Le fruit renvoie à la culture, tandis que la névrose est le ver qu'on ne voit pas qui le ronge à l'intérieur. De même, la culture peut être comparée à une grande symphonie qui est

---

<sup>105</sup> Dans *Considérations Actuelles sur la Guerre et sur la Mort*: “Les états primitifs [...] restent toujours susceptibles de reproduction et d'évocation ; ce qu'il y a de primitif dans notre vie psychique est, au sens littéral du mot, impérissable.” (Freud, 1915, p. 249)

<sup>106</sup> Enriquez, p. 133. Voir aussi, Freud, 1927, p. 104

<sup>107</sup> Freud, 1920, p. 46

admirable lorsque l'on entend ses tonalités supérieures. Cependant, comme nous l'apprend la psychanalyse qui est selon Freud à l'écoute de ce qui se passe au-delà des apparences, "sous le fracas de l'orchestre symphonique civilisé" se trouve une autre tonalité, la "mélodie des pulsions à la violence originaire"<sup>108</sup>. Évidemment, cela signifie que le malaise se déroule dans l'inconscient du civilisé. Dans "la plupart des [...] formes de névroses, [le sentiment de culpabilité - ce problème capital du développement de la civilisation<sup>109</sup>,] reste complètement inconscient"<sup>110</sup>.

### La substitution et la foule primitive

Le second danger que Freud analyse est lié à la seconde condition du lien social, c'est-à-dire l'identification. Encore une fois, Freud tente de démontrer que le lien social est relativement fragile. Il s'agit ici de comprendre que le groupe conventionnel risque de se désintégrer, c'est-à-dire de perdre ses caractéristiques propres. Cela survient lorsque l'identification se transforme en substitution. Il y a alors une régression à la «foule primitive». Ultiment, cette forme de régression aboutit, nous le verrons, à un résultat semblable à celui de la régression qui relève de la culture.

Essentiellement, la substitution signifie la suppression de la distance vis-à-vis du chef et de l'idéal du moi. Ainsi, par désir d'amour les individus du groupe peuvent s'identifier excessivement au chef. La distinction entre l'idéal du moi et le moi tend à se confondre lorsqu'il y a substitution, contrairement à l'identification. Il s'ensuit que le moi cesse d'être structuré par l'identification à l'idéal et se soumet tout simplement au chef.

---

<sup>108</sup> Assoun, p. 47

<sup>109</sup> Freud, 1927, p. 93

<sup>110</sup> Ibid., p. 94. De même : "Ainsi conçoit-on aisément que le sentiment de culpabilité engendré par la civilisation ne soit pas reconnu comme tel, qu'il reste en grande partie inconscient ou se manifeste comme un malaise." (Ibid., p.95)

Tandis que l'identification favorise la croissance du moi par l'auto-observation et en offrant des idéaux à atteindre<sup>111</sup>, la substitution diminue les facultés du moi car l'objet idéalisé «vient à l'intérieur de nous-mêmes représenter complètement et sans critique cet idéal»<sup>112</sup>. Il y a ici absorption de l'idéal du moi par le moi : poussé à l'extrême, cela ressemble à la phase maniaque du trouble bipolaire, où «le moi et l'idéal du moi ne font qu'un, de sorte que la personne, dominée par un sentiment de triomphe et de satisfaction qu'aucune critique ne vient troubler, se trouve libre de toute entrave, à l'abri de tout reproche, de tout remords»<sup>113</sup>. Le moi est alors fortement attaché à l'idéal, est convaincu de la perfection de celui-ci, et manifeste une certitude à l'égard de ce qu'il représente. Cependant, au lieu de s'enrichir des qualités du modèle à suivre, «le moi est appauvri, s'étant donné tout entier à [lui], s'étant effacé devant lui»<sup>114</sup>.

Qu'est-ce qui déclenche cette transformation de l'identification structurante à la substitution, selon Freud? Si c'est le chef du groupe qui a le rôle de socialisateur, c'est aussi à partir du chef que Freud comprend la dégradation du moi chez les individus. En effet, ce phénomène survient lorsqu'il y a «fascination amoureuse» à son égard. Tout se passe comme si le chef se mettait à la place de l'idéal du moi comme «hypnotiseur», ce qui pousse les individus à s'abandonner entièrement à lui<sup>115</sup>. L'attention des individus est exclusivement centrée sur la figure mystique du chef qui se comporte comme un hypnotiseur. Par son allure de toute-puissance, sa parole/voix, son regard puissant et sa

---

<sup>111</sup> «Le moi devient alors le produit de l'ensemble des identifications passées.» (Enriquez, p. 75)

<sup>112</sup> Idem.

<sup>113</sup> Freud, 1921, p. 161. La phase mélancolique serait le contraire : la distance est trop grande entre le moi et l'idéal du moi, ce dernier reprochant au moi d'être faible.

<sup>114</sup> Ibid., p. 137

<sup>115</sup> Ibid., p. 138

force mystérieuse (le «*mana*» qu'on remarque chez les primitifs), le chef conduit, à l'aide de la «suggestion», les membres du groupe à un état d'obéissance<sup>116</sup>.

Parallèlement à ces transformations psychiques, le groupe conventionnel tend à régresser à ce que Freud nomme la «foule primitive». Cette foule n'est pas différente de celle décrite précédemment par G. LeBon, bien que Freud affirme que cet auteur n'a pas vu le rôle crucial du chef à l'origine de l'état hypnotique de la foule<sup>117</sup>. Il est important de comprendre que, selon la théorie de Freud, la foule primitive est le résultat d'une régression du groupe conventionnel; l'explication de ce phénomène est la tendance à aimer excessivement le chef. Ainsi, l'individu perd ses facultés (son individualité, sa conscience, etc.) lorsqu'il est absorbé par la foule. Dans les termes de Freud, c'est un

fait fondamental que l'individu faisant partie d'une foule subit, sous son influence, des changements profonds portant sur son activité psychique. Son affectivité subit une exagération extraordinaire, tandis que son activité intellectuelle se trouve considérablement réduite et rétrécie, l'exagération de l'une et la réduction de l'autre s'effectuant dans le sens de l'assimilation de chaque individu dans la foule à tous les autres. [...] Il s'agit donc de trouver l'explication psychologique de ces modifications psychiques que la foule imprime à l'individu.<sup>118</sup>

Le foule primitive abordée comme «régression» est justifiée par la «régression de l'activité psychique vers une phase antérieure que nous ne sommes pas étonnés de trouver chez l'enfant et chez le sauvage»<sup>119</sup>.

La régression est provoquée non seulement par le chef ayant les caractéristiques de l'hypnotiseur, mais également par le désir des individus de se soumettre à un grand homme, par nostalgie du père. On pourrait dire que ce désir inconscient a été «réveillé»

---

<sup>116</sup> Ibid., pp. 153 et 156

<sup>117</sup> Ibid., p. 91

<sup>118</sup> Ibid., p. 106

<sup>119</sup> Ibid., p. 143

par ce chef qui se présente comme tout-puissant. Dans *L'Homme Moïse et la Religion Monothéiste*, Freud affirme que la

raison pour laquelle le grand homme acquiert de l'importance ne nous demeure pas un instant obscure. Nous savons qu'il existe dans la masse humaine le fort besoin d'une autorité que l'on puisse admirer, devant laquelle on s'incline, par laquelle on est dominé, et même éventuellement maltraité. La psychologie de l'individu nous a appris d'où vient ce besoin de la masse. C'est la nostalgie du père, qui habite en chacun depuis son enfance [...] <sup>120</sup>.

Ainsi, antérieure à l'identification structurante au père, l'enfant percevait son père comme tout-puissant. Par la suite, après s'être désillusionné, un désir de revivre cette projection de toute-puissance sur le père persiste dans l'inconscient et risque de se manifester à nouveau au cours de sa vie adulte.

À certains égards, la foule primitive est une "résurrection de la horde primitive" <sup>121</sup> car elle est soumise à la domination d'un chef possédant un grand pouvoir, mais contrairement au cas de la horde, il y a ici un lien social. Ce n'est plus le lien social reposant sur l'identification et le moi, mais un nouveau type de lien social fondé sur l'amour excessif du chef. Il est possible qu'on puisse parler d'une érotisation du rapport primitif au père de la horde <sup>122</sup> lorsqu'un chef qui maltraite la foule est en même temps excessivement aimé. Dans ce cas, on observerait alors de grands sacrifices et renoncements pour obtenir et maintenir l'amour du «père» <sup>123</sup>.

Toutefois, il semble que ce nouveau type de lien social qui caractérise la foule primitive mène ultimement à un état encore plus archaïque, c'est-à-dire celui qui précède le «non» et le surmoi. Il s'ensuit qu'il y a idéalisation substitutive et amour excessif sans qu'il y ait sublimation. Autrement dit, le renoncement est «contourné» pour passer

---

<sup>120</sup> Freud, 1939, p. 207

<sup>121</sup> Freud, 1921, p. 150

<sup>122</sup> Assoun, p. 90

<sup>123</sup> Nous reviendrons plus loin sur cette idée (chapitre 9).

directement à l'idéalisation<sup>124</sup>. C'est ici que, en l'absence du premier pilier du lien social (le renoncement), les pulsions anti-sociales du ça se libèrent. Étant donné la substitution, les hommes ne font alors plus la distinction entre le moi, l'idéal du moi ainsi que le ça. Leur délimitation individuelle tend à s'effacer. De même, il n'y a plus de surmoi pour refouler et sublimer les pulsions. Les individus se comportent alors comme l'enfant au stade du narcissisme primaire. C'est pourquoi la foule devient brutale, intensément émotive, impulsive, mobile, irritable<sup>125</sup>, irrationnelle, crédule, violente, éprouve le sentiment de toute-puissance, est anonyme, irresponsable<sup>126</sup>, perd son intérêt pour la conservation et le sens du réel<sup>127</sup>, est dominée par le principe de plaisir et les fantasmes, éprouve des «sentiments océaniques»<sup>128</sup>, se laisse manipuler par des «images criardes, exagérées, répétées»<sup>129</sup> et par la «force magique des mots»<sup>130</sup>, etc. Bref, la foule primitive est l'opposée du groupe conventionnel. En libérant les pulsions du ça, on rejoint ici la même absence totale de cohésion sociale et la guerre généralisée qui résultent de la régression engendrée par le malaise.

En dernière analyse, le danger ultime d'un renoncement excessif et d'une identification excessive est la même, soit celui de sortir complètement de la culture et de laisser libre cours à la barbarie de l'inconscient. La seule différence est que le premier est caractérisé par l'éclatement, en passant par la névrose, du conflit psychique inconscient devenu trop accentué, tandis que dans le cas du second, il s'agit d'un renversement de l'ordre des choses, c'est-à-dire que l'idéal du moi prend de plus en plus de place (pour

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 130

<sup>125</sup> Freud, 1921, p. 92

<sup>126</sup> Ibid., p. 89

<sup>127</sup> La notion d'impossible n'existe plus. (Enriquez, p.64)

<sup>128</sup> Ibid., p. 80

<sup>129</sup> Freud, 1921, p. 94

<sup>130</sup> Ibid., p. 95. Le langage employé est «incantatoire, envoûtant, répétitif». (Enriquez, p. 64)

comblent les désirs inconscients) au détriment du surmoi qui est censé être plus fondamental (le surmoi civilise l'homme, le «non» est antérieur à l'identification).

## **Ch. 6 - La conception freudienne du politique**

### L'autorité et la domination

Les développements que nous avons vus suffisent pour démontrer que Freud a défendu une conception du politique. En effet, il semble juste d'affirmer qu'il aborde les tâches du politique à partir des fonctions du père. Le politique doit viser à maintenir le renoncement par l'établissement de contraintes d'une part, et se présenter de sorte que les membres de la communauté jugent estimable ce qu'il représente d'autre part. Il s'agit avant tout d'empêcher un état de rivalité violente et de lutte pour l'obtention du pouvoir : personne ne doit parvenir à dominer comme le «père primitif». Comme l'affirme Enriquez, ce père primitif ne peut être abordé comme un «père» puisqu'il n'était pas reconnu ainsi. Ce n'est qu'après le meurtre qu'il est reconnu en tant que père mythique, fondateur de la communauté, face auquel il y a culpabilité et vénération<sup>131</sup>. Ainsi, nous soutenons que l'autorité du père repose sur les sentiments ambivalents à son égard, engendrés par le renoncement aux désirs et l'identification.

Le père de la horde représente la domination puisqu'il ne renonce pas lui-même aux règles qu'il prône, dont le désir primitif et infantile de toute-puissance. Celui qui exige le renoncement en vue de garder tout pour lui, à l'instar du père primitif, n'exerce pas d'autorité légitime mais plutôt son contraire, la domination absolue. La domination du père primitif, c'est soumettre les autres par la force et la violence aveugle.

Si l'on poursuit cette idée de l'autorité politique à l'image du père, on comprend que le politique doit exercer une fonction de limiter la liberté, mais aussi d'offrir un

---

<sup>131</sup> Enriquez, pp. 34-35

dédommagement : au père est associée “la fonction de limite et de réconfort”<sup>132</sup>. Dans toutes les sociétés, il y a nécessairement cette référence paternelle qui incite l’identification et le lien libidinal. Tandis que *Totem et Tabou* présente le totem comme référence paternelle en l’opposant au despotisme et à la domination du chef de la horde, *Psychologie Collective et Analyse du Moi* présente la deuxième forme de domination : il s’agit de la manipulation en tant que démagogie (le démagogue est celui qui emploie un discours flatteur et irrationnel pour contrôler les membres de la société). C’est une domination par l’exagération de l’amour au sein du groupe, où chacun sacrifie son individualité pour les avantages hédonistes de se sentir dans une foule et d’être «aimé» par le chef. Dans ce cas, c’est plutôt le renoncement qui est négligé, ce qui cause l’effondrement du lien social.

Il est intéressant de constater que, dans le domaine clinique, Freud s’est opposé à la méthode thérapeutique de l’hypnose, en affirmant qu’il y a là un rapport de soumission à (ou domination/violence/injustice par) l’analyste<sup>133</sup>. Il s’agit, selon Freud, d’une méthode qui vise à contrôler l’inconscient plutôt que d’aider le patient à développer sa propre conscience ou son moi. Or, la foule primitive décrite par Freud est précisément dirigée par l’inconscient, hypnotisée (du moins, présentant plusieurs caractéristiques de l’hypnotisé) par le chef. Répétons-le : la vie intellectuelle et consciente de l’homme dans la masse diminue. La domination abordée dans *Psychologie collective* est surtout caractérisée par la présence d’un chef puissant, non dans le sens du chef détesté de *Totem et Tabou*, mais au sens où il joue un rôle d’hypnotiseur sur le groupe et stimule une fascination amoureuse du groupe à son égard. À cette façon de faire, il faut opposer la

---

<sup>132</sup> Zaoui, section 3

<sup>133</sup> Rieff, 1956, pp. 243-244

fonction paternelle d'encourager l'amour identificatoire qui renforce l'idéal du moi, le moi et la conscience au lieu de diminuer ceux-ci. L'autorité au niveau social doit donc promouvoir une solidarité libidinale modérée. Elle vise surtout, nous y reviendrons, à *tempérer* les manifestations d'Éros.

### Les masses, la régression et le «grand homme»

Les deux types de domination sont reliés aux deux formes de régression que nous avons présentées : la tendance au surmoi à devenir excessif et le malaise qui s'aggrave d'une part, et la substitution, exagération de l'amour et la foule primitive d'autre part. C'est pourquoi l'autorité, parallèlement au maintien des conditions au lien social, repose sur le besoin d'empêcher la régression. Freud peut donner l'impression d'être pessimiste lorsqu'il aborde la vie pulsionnelle comme une tendance puissante à revenir à un état antérieur, mais rien ne prouve qu'il s'agit là d'une nécessité. S'il aborde le malaise et la régression de la foule comme une inévitabilité ("Ce qui commença par le père s'achève par la masse"<sup>134</sup>), nous introduirons plus loin les perspectives de trois auteurs qui reprennent les notions de Freud pour argumenter en faveur d'une vision plus optimiste qui éviterait ces formes de régression.

On retrouve dans les écrits de Freud une certaine conception des masses. Loin d'être le moteur de l'histoire ou de la progression, elles ont tendance à se soumettre à la domination ou d'aboutir à la guerre généralisée. Au-delà de toutes apparences, c'est selon Freud la soumission qu'elles désirent, que ce soit une soumission motivée par le

---

<sup>134</sup> Freud, 1929, p. 91

sentiment de «désaide» (*hilflosigkeit*) pour se protéger contre les pulsions anti-sociales<sup>135</sup>, ou une soumission à un chef qui encourage le passage à la foule primitive et à la prédominance du principe de plaisir. Puisque ces deux tendances à la soumission et aux extrêmes mènent à la destruction du lien social, il doit y avoir un espace politique qui sert à contrer cela, c'est-à-dire à maintenir le lien social<sup>136</sup>. Similaire au père dans la famille, l'autorité politique doit se présenter comme principe de réalité, à la fois contraignant et perçu comme désirable, pour contrer les tendances inconscientes qui menacent le bien-être collectif.

À quelques reprises, Freud s'est prononcé en faveur de l'élitisme. Pour faire accepter le principe de réalité et se présenter comme l'idéal du moi, l'autorité politique doit être constituée d'une minorité éclairée<sup>137</sup> ou d'un grand homme. Ce dernier aurait les caractéristiques similaires au père pour l'enfant : la "résolution de la pensée, la force de la volonté, l'énergie des actions, [...] l'autonomie et l'indépendance"<sup>138</sup>, etc. Paradoxalement, si les individus ont tendance à vouloir se soumettre à un grand homme par nostalgie de leur père, le «grand homme» a comme tâche d'engendrer le renoncement à ce désir chez les individus et d'inscrire ceux-ci dans la réalité de l'ordre social. Il ne s'agit pas d'imposer l'obéissance, mais il faut qu'il se présente comme modèle et véhicule des idées ou idéaux pour augmenter l'état psychique des masses d'une part, et garantir la

---

<sup>135</sup> N'oublions pas que Freud a souvent décrit l'homme comme étant par nature anti-social et égoïste: par exemple, il est "tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ?" (Freud, 1929, p. 65).

<sup>136</sup> Dolar, p. 26

<sup>137</sup> Par exemple, Freud a écrit que "l'on devrait s'employer, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, à former une catégorie supérieure de penseurs indépendants, d'hommes inaccessibles à l'intimidation et adonnés à la recherche du vrai, qui assumeront la direction des masses". (Freud, 1933)

<sup>138</sup> Freud, 1939, p. 207. (Dans cet œuvre, Freud aborde Moïse comme modèle paternel par excellence.)

cohésion sociale d'autre part. Ainsi, ce serait plutôt chez Freud les «grands hommes» et non les masses qui font l'histoire<sup>139</sup>. Le politique consisterait donc à l'intervention auprès des masses pour empêcher que leur vie pulsionnelle conduise à la régression. Quoiqu'il en soit, Freud n'a pas voulu approfondir ses réflexions sur les formes concrètes de pouvoir, le meilleur régime, etc. Sa conception du politique se limite aux exigences de l'établissement du lien social et son maintien. Comme l'affirme Rieff, le politique et l'autorité sociale chez Freud servent simplement à tenir ensemble, “*an aspiration to unity as an end in itself with no end superior to it*”<sup>140</sup>. En ce sens, l'autorité politique est conçue par sa simple fonction : promouvoir la cohésion sociale et intervenir lorsqu'il y a une déchirure dans le «tissu» social. Si Freud a proposé l'élitisme et le «grand homme» comme solution à l'énigme de l'autorité politique et du lien social, par exemple dans *L'avenir d'une Illusion* (1927), nous devons souligner que l'ensemble de l'œuvre sociale de Freud manifeste une certaine ambiguïté, étant donné sa tendance à mettre également l'accent sur les pathologies et à aborder les régressions comme inévitables.

#### L'épistémologie chez Freud et le refus d'application de la psychanalyse au politique

Freud considérait son travail d'une façon particulière sur le plan épistémologique. Cela explique en partie son attitude envers le normatif et l'autorité politique. Comme l'explique P.-L. Assoun dans son livre qui traite entre autres de l'épistémologie psychanalytique, la psychanalyse est pour lui avant tout une science de la nature (*Naturwissenschaften*) : son attitude face à son objet d'étude est plutôt naturaliste, suivant

---

<sup>139</sup> “*These masses don't make history; they unmake it.*” (Dolar, p. 26)

<sup>140</sup> Rieff, 1956, p. 248

une «rationalité explicative»<sup>141</sup>. Bien sûr, Freud a eu recours à «l'interprétation», mais toujours selon lui dans le but de se rapprocher d'une connaissance «factuelle» de l'appareil psychique et de son fonctionnement<sup>142</sup>. Il ne prétend pas dégager des lois exactes relatives à la vie psychique; les sciences de la nature représentent à ses yeux une tentative d'approximation de la vérité et aboutissent à un savoir parcellisé. Paradoxalement, il conçoit les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) comme étant moins floues que les sciences de la nature, puisqu'elles reflètent à ses yeux une ambition de systématisation, voire une vision du monde (*Weltanschauung*) totalisante<sup>143</sup>. On peut citer aussi le psychanalyste J. Sédat : «Freud range la psychanalyse du côté des sciences de la nature, en tant qu'elles sont inachevables, et non du côté des sciences de l'esprit, dans la mesure où chacune de ces disciplines représentent un corpus limité»<sup>144</sup>.

Il faut mentionner ici que cette approche de Freud ne va pas sans difficultés. En effet, on retrouve dans l'ensemble de son œuvre plusieurs théories qui, plus ou moins, semblent se contredirent mutuellement. En général, la psychanalyse freudienne manque parfois de cohésion et d'harmonie. Il s'agit plutôt de fragments et d'observations plus ou moins isolés. Comme l'indique Bergen en citant Roustang,

*‘What it is that Freud is really getting at?’ [According to Roustang,] discontinuity seems to be the rule: ‘If you attempt to consider the body of Freud’s work as a whole, as you could do for Spinoza, Kant or Hegel, you will understand nothing at all. This is even true for each idea taken separately.’ All you will find are ‘variations in meaning and often contradictions that cannot be resolved or synthesized’.*<sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> Assoun, p. 16

<sup>142</sup> Soulignons qu'il y a, semble-t-il, une difficulté ici (voire une aporie) : Freud postule un rapport de causalité lorsqu'il s'agit de la vie instinctuelle, mais a recours à l'herméneutique (parole du patient) pour découvrir ces lois causales cachées qui sont à l'origine du sens. (Bergen, pp. 17-18). Cette question sera approfondie plus loin (voir chapitre 9).

<sup>143</sup> Assoun, p. 17.

<sup>144</sup> Sédat, section «Relativiser la scientificité».

<sup>145</sup> Bergen, p. 3

Freud se défendait de résister à la synthèse en soutenant que l'absorption des faits et de son travail dans un système unifié risquait de déformer les choses étudiées<sup>146</sup>. Cette absence d'unification est un important facteur qui explique la diversité des interprétations que proposent les lecteurs de Freud. Surtout lorsqu'il s'agit d'interpréter le social et le politique à partir du savoir psychanalytique, on constate qu'il y a beaucoup d'espace pour interpréter, créer de nouveaux liens entre les idées, etc. Les trois prochaines sections de notre travail démontrent bien cela en présentant les interprétations de Roazen, Marcuse et Bergen : il s'agit de trois façons différentes d'agencer et de compléter l'œuvre de Freud par rapport à la cohésion sociale.

Plus concrètement, Freud a argué dans une conférence que “la psychanalyse est incapable de produire une *weltanschauung*”<sup>147</sup>. On peut comprendre ici qu'il n'y a pas chez Freud une volonté de systématisation rigide et que la psychanalyse ne dicte pas au sens strict ce qui devrait être visé au niveau politique et social. Pour Freud, le politique est quelque chose d'«impossible»<sup>148</sup>; et la solution caractérisée par “une communauté d'hommes ayant assujetti leur vie instinctive à la dictature de la raison” serait “un espoir utopique”<sup>149</sup>. Toutefois, plusieurs auteurs ont proposé ce qu'ils jugent être la finalité au niveau politique de la psychanalyse freudienne. Nous proposons de comparer les solutions proposées par la psychologie du moi selon P. Roazen, par le radicalisme freudo-marxiste de H. Marcuse et par l'ambivalence au niveau pulsionnel mise en évidence par B. Bergen.

---

<sup>146</sup> Ibid., pp. 2-4

<sup>147</sup> Cité dans Uk Lee, p. 274

<sup>148</sup> Comme dans le cas de la psychanalyse elle-même, Freud affirme qu'il y a toujours, dans le domaine de la politique, un écart entre les buts visés et les effets. (Assoun, p. 142)

<sup>149</sup> Freud, 1933.

La mise en rapport de ces trois auteurs vise à exposer des interprétations différentes du rapport au père et de la tâche du politique. Ils empruntent le savoir psychanalytique et la métaphore paternelle différemment l'un par rapport à l'autre afin de défendre ce qu'ils croient être la vision du monde qui se dégage des textes de Freud. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est leur divergence quant au rôle du conscient et de l'inconscient vis-à-vis du lien social. Chez Roazen, le but est d'augmenter le moi et la conscience ; Marcuse développe une conception fondée surtout sur la prédominance d'Éros ; Bergen insiste sur l'ambivalence au niveau de l'inconscient qui permet la cohésion sociale. Notre but n'est pas de réconcilier cette divergence ou leurs conclusions différentes quant à la finalité du politique. Notre but consiste surtout à comprendre leurs perspectives sur le conscient et l'inconscient en rapport avec le lien social et le politique, bien que nous identifierons certains points forts et limites de chacune.

## B. Les perspectives de Roazen, Marcuse et Bergen

### **Ch. 7 - La psychologie du moi**

#### La finalité chez Roazen : Le moi, la santé et la conscience

La première interprétation de Freud que nous allons explorer est celle de Roazen. Selon lui, il faut puiser dans les développements de la «psychologie du moi» pour compléter la théorie freudienne et parvenir à améliorer notre compréhension de la finalité de l'autorité politique. La psychologie du moi est une école de psychologie qui s'est développée surtout aux États-Unis à partir de la fin de la quatrième décennie du 20<sup>e</sup> siècle<sup>150</sup>. Elle se présente comme une doctrine qui complète les recherches et théories de Freud. En effet, les représentants de cette école soutiennent que c'est l'étude du moi qui doit prédominer en psychologie. Selon Roazen, bien que Freud visait en grande partie à comprendre les forces inconscientes qui influencent notre comportement, il faut passer à la conviction retrouvée chez les révisionnistes<sup>151</sup> selon laquelle le renforcement du moi est la finalité qui doit être visée. Autrement dit, il y a eu, notamment dans le monde anglo-saxon, une évolution de la psychanalyse vers le développement de la psychologie du moi. Comme l'affirme Roazen : «L'intérêt théorique pour les motivations inconscientes a décliné. Le courant rationaliste des récents travaux de théorisation s'est polarisé sur les mécanismes adaptatifs – souvent conscients – du moi face au monde extérieur.»<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Certes, on retrouve plusieurs idées qui ont influencé cette école à partir de 1920.

<sup>151</sup> Par «révisionnisme», nous référons à la «psychologie du moi». Ces deux termes sont ici interchangeables. Il s'agit de l'école de pensée néo-freudienne.

<sup>152</sup> Roazen, p. 24

Le glissement de l'étude des profondeurs à l'étude de la "superficie de l'appareil mental"<sup>153</sup> est, pour certains<sup>154</sup>, une trahison de la pensée de Freud. Toutefois, les révisionnistes croient qu'il s'agit du cheminement nécessaire que la psychanalyse doit entreprendre d'une part, et qui ne va pas à l'encontre des théories de Freud d'autre part. Ainsi, il serait implicite chez Freud que, d'un point de vue normatif, la psychanalyse vise ultimement à renforcer le moi chez les individus. C'est à partir de ce point de vue que Roazen fonde sa conception.

De plus, les révisionnistes ont avant tout visé à éclairer ce qu'est la santé psychologique et la maturité chez l'individu. Ainsi, la santé est l'aspect proprement normatif chez les psychologues. C'est le but que voit viser la thérapie psychanalytique. Selon Roazen, conformément aux révisionnistes, la pensée de Freud sur les conflits psychiques et les symptômes qui proviennent de l'inconscient doit être complétée par un développement du concept de santé psychologique. Bien sûr, le fondateur de la psychanalyse a abordé ce concept de santé, mais il fallait le développer et le préciser davantage. C'est pourquoi, à partir des développements de ce que Freud appelait sa «deuxième topique» ou «théorie structurale», plusieurs psychanalystes ou psychologues ont défendu l'idée selon laquelle le but du traitement analytique (la santé) était, en général, de renforcer le moi conscient. Il ne s'agit pas de rendre le patient conforme à un modèle rigide, mais de l'aider à s'intégrer socialement et de mieux maîtriser ses pulsions<sup>155</sup>. Or, c'est précisément le moi qui a comme fonction, entre autres, de gérer cette relation entre "les désirs suscités par les pulsions et les réalités du monde

---

<sup>153</sup> Laplanche et Pontalis, p. 253

<sup>154</sup> E.g. H. Marcuse. Voir la 8<sup>e</sup> section de ce travail.

<sup>155</sup> Roazen, p. 175

extérieur”<sup>156</sup>. L’homme doit ainsi apprendre à développer sa conscience de soi et du monde extérieur pour atteindre l’état de santé, un état possible chez les révisionnistes.

Ce tournant révisionniste vers une conception plus solide de l’état de santé a engendré des nouvelles réflexions sur la cohésion sociale et l’autorité politique, comme nous allons voir. Ainsi, lorsque les recherches sont orientées vers les conditions d’un moi cohérent et ses mécanismes d’unification, plutôt que vers les conflits inconscients et les psychopathologies, la tendance est d’aboutir à des conclusions plutôt conservatrices. Inversement, si l’on insistait surtout sur les conflits et les névroses, l’attention aurait tendance à être axée, par exemple, autour du malaise dans la civilisation et d’une politique révolutionnaire qui vise à transformer l’ordre social. Comme l’affirme Furth : “*Where psychoanalytic theory is interpreted in its more biological or instinctual manner, the potential for a radical political perspective is found to be much greater than where positive ego functions [...] are emphasized*”<sup>157</sup>.

### Le moi et la socialisation

Le livre de Roazen intitulé *La pensée politique et sociale de Freud* illustre un cheminement vers le conservatisme à partir d’une conception de la santé associée au renforcement du moi et aux processus conscients. D’abord, répétons qu’il n’y a pas là, selon lui, de rupture avec Freud :

A commencer par les écrits métapsychologiques de la période des environs de la première guerre mondiale puis, dans les années vingt, par *Psychologie collective et analyse du moi* et, plus tard, par *Le moi et le ça* et *Le problème de l’angoisse*, [Freud] révisé la théorie psychanalytique en fonction du moi. [...] Quoiqu’il eût, autrefois, considéré surtout les

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 51

<sup>157</sup> Furth, p. 92

défenses contre les motions pulsionnelles comme des déformations névrotiques, il se mit à envisager davantage leur fonction adaptative de sublimation.<sup>158</sup>

En traitant de la cohésion sociale<sup>159</sup>, Roazen aborde presque exclusivement le matériel de l'ouvrage *Psychologie Collective et Analyse du Moi*. Selon lui, à la lumière de la psychologie du moi et de l'évolution de la théorie psychanalytique, c'est surtout cet ouvrage qui décrit les bases du lien social<sup>160</sup>. Bien que ce livre manifeste selon certains un «snobisme conservateur», ou plus précisément un “réductionnisme de la complexité sociale au rapport entre le chef et la masse”<sup>161</sup>, il s'agit avant tout de percevoir, selon Roazen, que le lien positif qui relie les membres d'une société moïque dépend de l'identification commune. Quoi qu'on pense de l'explication de Freud selon laquelle l'identification devient possible par le don d'amour du chef, il semble juste d'affirmer que la rivalité devient cohésion sociale lorsque les membres se reconnaissent mutuellement comme des semblables au sein d'une société. Or, Roazen retient de Freud que le lien social signifie avant tout le sens de l'identité et l'intégration des individus dans la société, ce qui est rendu possible par la présence du moi qui provient de l'identification. Affirmer que l'idéal du moi ne peut provenir que du chef est une conclusion tranchée, mais l'importance de l'identification suggère qu'une forme d'autorité politique qui exerce la fonction du père comme socialisateur est tout de même nécessaire.

Avant d'aborder la question de l'autorité selon Roazen, il est nécessaire de comprendre davantage la lecture qu'il propose de la pensée sociale de Freud. Selon lui, à certains égards, “*Psychologie collective et analyse du moi* a rendu intellectuellement

---

<sup>158</sup> Roazen, p. 139

<sup>159</sup> Voir section pp. 136-144 (Ibid.)

<sup>160</sup> Ibid., p. 136

<sup>161</sup> Van Ginneken, p. 410: “[...] his tendency to reduce complex collective processes to only the relations between masses and leaders is clearly one sided.”

inutile l'acte originaire de *Totem et tabou*''<sup>162</sup>. Selon cette optique, il est évident que Freud n'avait pas développé le concept du moi au moment où il écrivait *Totem et Tabou*. Puisque les frères de la horde renoncent à leurs pulsions pour des raisons qu'ils négligent, c'est-à-dire notamment en fonction de motifs inconscients, la condition du lien social dans *Totem et Tabou* est lacunaire. Ayant un comportement similaire aux névrosés et aux enfants qu'on observe aujourd'hui, ces primitifs n'avaient pas atteint la pleine maturité psychique caractérisée par un moi fort. Nous l'avons vu, la façon dont ils manifestaient leur ambivalence, le maintien d'une certaine forme de sentiment de toute-puissance et de pensée magique, etc., démontre qu'ils n'avaient pas développé suffisamment les aspects positifs du moi. Dans *Totem et Tabou*, la conscience était conçue comme une simple réaction à l'agressivité plutôt que d'être perçue du point de vue du processus de socialisation<sup>163</sup>. Finalement, comme le souligne Roazen, bien que l'identification ait été abordée pour expliquer la relation des frères entre eux et par rapport au père, elle a été associée étroitement à une projection commune de la culpabilité inconsciente. En revanche, dans *Psychologie Collective*, Freud aborde l'idée de l'identification mature à un chef réel et l'état d'une société moïque et consciente, c'est-à-dire en pleine santé.

### Le moi et le renoncement

La psychologie du moi a aussi, selon Roazen, une contribution importante reliée au renoncement pulsionnel. Pour que le renoncement aux pulsions soit sain, il doit être effectué par la partie consciente du surmoi et par le moi. M. Klein, une psychologue éminente qui a étudié le développement de l'enfant et la psychologie liée aux pulsions

---

<sup>162</sup> Roazen, p. 148

<sup>163</sup> Ibid., p. 143

agressives, affirme que ce que les enfants veulent véritablement et au fond, c'est l'aide des adultes pour maîtriser leurs pulsions agressives<sup>164</sup>. Ils peuvent éprouver initialement de la haine envers celui qui impose les privations, mais lorsqu'ils comprennent pourquoi ils doivent renoncer, la haine diminue. En se conformant aux exigences du monde extérieur, l'enfant retire une satisfaction et est reconnaissant envers ceux qui contribuent à la croissance de son moi. L'idée que Roazen défend est donc la suivante : les contraintes et la répression de l'agressivité doivent être conçues à la lumière de la psychologie du moi et de ce qui est bon pour la psyché. Il s'agit de comprendre le lien qui a été observé entre le renoncement et la croissance du moi.

C'est surtout après la mort de Freud que les psychologues ont saisi l'importance des privations pour les processus psychiques normaux<sup>165</sup>. Ils ont insisté sur le constat que lorsque les désirs de l'enfant sont insatisfaits, il a tendance à saisir la distinction entre lui-même et le monde extérieur, à sortir de l'immédiateté pour s'inscrire dans la réalité, à adapter les pulsions du ça pour qu'elles se manifestent de façon socialement acceptable, etc. Selon Roazen, la répression doit avant tout être appréhendée comme n'allant pas à l'encontre de l'individu et comme nécessaire à la santé psychique, au développement du moi.

Il est clair [...] que contraintes et restrictions sont au service de besoins psychiques internes de caractère constructif et positif. [...] Personne n'a remarqué que, sur un mode implicite dans l'œuvre de Freud et tout à fait explicitement dans la théorie analytique depuis sa mort, les limites ont acquis un aspect positif de direction à imprimer.<sup>166</sup>

Dans ce passage, Roazen critique les penseurs qui mettent trop l'accent sur l'opposition individu-culture dans les théories spéculatives de Freud. Puisque les études

---

<sup>164</sup> Ibid., p. 126

<sup>165</sup> Ibid., p. 130

<sup>166</sup> Ibid., p.131

psychologiques ont démontré que les privations sont avant tout souhaitables, il faut que les théories sociales et politiques s'édifient sur cette conception plus solide de la nature humaine qui relève de la théorie clinique.

### La réalité extérieure et les processus internes

Suite aux développements de la psychologie du moi, Roazen soutient que le surmoi et l'idéal du moi partagent une même fonction, celle de renforcer le moi. Toutefois, le surmoi tend à échapper à la conscience<sup>167</sup> et ainsi à s'opposer au ça dans l'inconscient. C'est à l'aide des supports extérieurs que l'individu peut contrer cela et ainsi apaiser ses conflits inconscients. Selon cette optique, dans *Totem et Tabou*, les frères de la horde ont érigé un totem (et se sont imposé les tabous associés à ce totem) comme première tentative de réduire leur sentiment inconscient de culpabilité, et maintenir un rapport davantage conscient par rapport à la réalité. La figure du père collectif peut donc être conçue selon cette logique comme étant ce qui s'impose comme principe de réalité pour aider les individus à s'intégrer dans cette réalité. Ultimement, son rôle est de renforcer chez les individus le moi, ce "point de contact entre l'individu et l'environnement"<sup>168</sup>.

Au sens strict, le conflit dont parle Freud ne se trouve pas entre l'individu et l'environnement, mais plutôt à l'intérieur de la structure psychique. Bien sûr, les conflits psychiques sont déclenchés par des facteurs de l'environnement : il y a nécessairement un conflit puisque l'humain a un côté pulsionnel qui s'oppose à la réalité culturelle. Cependant, il ne faut pas, selon Roazen (qui ne nie pas ce conflit), y voir un destin

---

<sup>167</sup> Freud, 1923, p. 195

<sup>168</sup> Roazen, p. 161

tragique de l'humanité, car ce conflit peut engendrer des symptômes névrotiques seulement lorsqu'il se déroule dans l'inconscient<sup>169</sup>. Lorsque les règles et idéaux auxquels l'individu se soumet sont partagés entre les membres de la société, il y a alors un processus d'interaction sociale qui fait en sorte que les individus sont conscients de ce qu'il faut (et ne faut pas) faire. La croissance du moi s'oppose alors aux formations asociales (névroses) car l'individu entretient un rapport davantage conscient vis-à-vis la relation entre le monde extérieur et ses processus internes. Selon cette optique, la société aide les hommes à se développer et à atteindre la santé psychique<sup>170</sup>. Dans les termes de Roazen, «maintenant que la pensée psychanalytique a fait glisser l'accent des mécanismes du ça à ceux du moi, il est plus facile [de mettre] en lumière les différentes façons qu'ont les facteurs de l'environnement d'aider les individus à maîtriser leurs conflits intérieurs»<sup>171</sup>.

### Le rôle de l'autorité

Dans la famille, l'autorité du père repose sur son aptitude à conduire l'enfant au développement de son moi après avoir traversé son complexe d'Oedipe. Il semble juste d'affirmer que, pour Roazen qui interprète Freud, la figure d'autorité au niveau de la société sert à promouvoir et maintenir la socialisation, les contraintes et la prédominance du moi. Cette conception aurait été renforcée par les révisionnistes : «La psychologie du moi peut nous aider, en général, à comprendre le rôle de l'autorité politique.»<sup>172</sup> De

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 85. Par exemple, nous l'avons vu, le complexe d'Œdipe, qui est maintenu dans l'inconscient, est le noyau des névroses. Voir aussi Ibid., p. 51 : selon la théorie freudienne, les symptômes sont expliqués par l'inconscient.

<sup>170</sup> Ibid., p. 132

<sup>171</sup> Ibid., p. 166

<sup>172</sup> Ibid., p. 150

même, l'autorité a comme fonction d'empêcher la régression, bien que, selon Roazen, les hommes désirent au fond le principe de réalité (les contraintes et idéaux modifiant le principe de plaisir) qui les aident à développer leur moi et la socialisation. On le voit : Roazen ne modifie pas radicalement la conception de l'autorité chez Freud que nous avons présentée plus haut. Cependant, il semble qu'en attirant notre attention sur le moi et les processus normaux, Roazen renforce l'idée selon laquelle l'autorité est nécessaire car elle répond à un besoin d'assistance sans nécessairement engendrer des effets négatifs sur la psyché.

Dans l'optique proposée par Roazen, la régression équivaut à l'affaiblissement du moi et à "un retour aux stades moins socialisés du passé"<sup>173</sup>. C'est pourquoi *Psychologie Collective et Analyse du Moi*, complémenté par les théories révisionnistes, serait l'essentiel de ce qu'il y a à retenir quant à la théorie politique à partir de la psychanalyse. Dans le groupe conventionnel, la santé des individus et le lien social sont garantis par un principe de réalité partagé (et non par des surmoi inconscients) qui encourage l'investissement de l'énergie psychique dans le moi. À l'inverse, la masse primitive poussée à l'extrême équivaut au règne régressif et anti-social des désirs inconscients du ça. Le moi s'efface, car il y a substitution; les individus ont l'impression de se fondre dans le chef et d'éprouver le sentiment de toute-puissance. Bref, ce sont les désirs du ça et l'idéal du moi substitué au moi qui dictent les actions. Les hommes délaissent leur maturité pour laisser place à des "stades antérieurs de dépendance et de réflexion enfantine"<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 134

<sup>174</sup> Ibid., p. 137

Quant aux dangers associés au surmoi décrits par Freud, Roazen affirme que “les révisionnistes ont, en un sens, eu raison de mettre en question ses opinions sur la culture”<sup>175</sup>. En effet, les études du moi prouvent que des contraintes raisonnables provenant de l’autorité sont plutôt de nature à guider l’individu vers la santé et l’équilibre psychique. Paradoxalement, ce serait au contraire lorsque l’autorité est insuffisante que l’individu peut être guidé par ses pulsions anti-sociales et éprouver un sentiment inconscient de culpabilité qui s’oppose à ces pulsions : il risque en effet de se soumettre, pour contrer les désirs chaotiques du ça, à son “besoin de punition”<sup>176</sup> et non aux exigences du monde extérieur. Ce besoin de punition se manifeste généralement chez ceux qui ont été sous le joug d’une domination lors de leur passé : les contraintes excessives ont été profondément intériorisées et conduisent à un grave état conflictuel dans l’inconscient. Autrement dit, la combinaison d’une domination du passé et d’une carence d’autorité actuelle entraîne un contrôle du ça par le surmoi inconscient<sup>177</sup> et non par le moi. Il faut conclure, selon Roazen, que l’autorité légitime doit servir de soutien aux individus pour que leurs actions soient dictées par le moi, par opposition aux conflits inconscients. Tandis qu’un régime répressif, par exemple, peut conduire à des blocages excessifs de la vie pulsionnelle et à un rapport de domination du surmoi vis-à-vis du ça et du moi, l’autorité vise les compromis entre le bonheur total et l’insatisfaction

---

<sup>175</sup> Ibid., p. 166

<sup>176</sup> “Sentiments de culpabilité inconscients” et “besoin de punition” signifient, semble-t-il, à peu près la même chose. Il s’agit d’un sadisme intérieur et démesuré par le surmoi qui a tendance à imposer ses restrictions morales au détriment du moi devenu alors passif.

<sup>177</sup> Nous l’avons vu, c’est le sentiment de culpabilité qui, dans *Totem et Tabou*, a poussé les frères à restaurer le père.

prononcée<sup>178</sup>, ainsi qu'une augmentation de la puissance du moi pour diminuer les actions inconscientes et la dépendance affective au passé<sup>179</sup>.

Les réflexions de Freud sur les "criminels par sentiment de culpabilité"<sup>180</sup> ont été développées par Roazen pour éclairer davantage ce rapport obscur entre la culpabilité inconsciente, l'autorité sociale et le moi. La psychologie chez ce type de criminel est caractérisée par un besoin de faire un crime pour sortir d'un conflit psychique profond. Plus précisément, tout se passe comme si le criminel éprouvait un sentiment de culpabilité qu'il ne comprend pas : il est puni par la partie inconsciente du surmoi. Il s'ensuit qu'il commet un crime pour que ce soit alors l'autorité sociale et non son surmoi qui lui impose des châtements<sup>181</sup>. Par exemple, un psychologue a décrit ce phénomène psychique chez un criminel dans ces termes :

“Écrasé de culpabilité et incapable de se trouver lui-même, il découvrit en ses crimes un moyen d'inciter l'autorité sociale à calmer son conflit ; un châtement venu du dehors se substitua à celui du dedans... Jugé et emprisonné, il put se purifier de sa culpabilité et affaiblir quelque peu les forces de sa conscience [morale].”<sup>182</sup>

Cet exemple démontre que l'humain a un besoin de sentir l'autorité externe pour diminuer la culpabilité inconsciente. En l'absence d'une telle autorité, les individus peuvent être torturés par leur surmoi : cette souffrance est pire que celle engendrée par le châtement infligé par l'autorité. En somme, pour éviter les symptômes névrotiques ou des actes criminels de ce genre, il faut que ce soit le moi, c'est-à-dire l'instance en contact avec l'autorité extérieure, qui informe l'individu des interdits au niveau social.

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 167. D'ailleurs, le bonheur total, qui équivaut au narcissisme absolu, n'est pas souhaitable. Les individus doivent avoir la capacité de se sentir déprimés lors de leur expérience de la réalité. (Ibid., p. 178)

<sup>179</sup> Ibid., pp. 173-174

<sup>180</sup> Ibid., p. 91

<sup>181</sup> Ibid., p. 92

<sup>182</sup> Idem. On peut trouver, selon Roazen, d'excellents exemples similaires dans les romans de F. Dostoïevski, notamment *Crime et Châtiment*. (Idem.)

### Le père, le lien social et le moi : l'apport de Roazen

L'apport de Roazen à notre problématique est considérable. En effet, les fonctions de proscription et de prescription associées au père sont alors plus étroitement reliées, car les deux, si elles sont bien remplies, augmentent le moi. D'une part, Roazen met l'accent sur l'argument de Freud en 1921, selon laquelle la rivalité et l'agressivité diminuent lorsqu'il y a identification au sein du groupe. Il y a moins d'agressivité lorsqu'un idéal du moi est commun pour tous<sup>183</sup> : selon Roazen, nul besoin d'insister sur le surmoi culturel et le «non» qui risque de s'avérer nuisible. D'autre part, les contraintes sont de nature directives, c'est-à-dire qu'elles guident l'individu. Ce n'est donc pas seulement les identifications qui renforcent le moi : les contraintes effectuent aussi ce rôle.

On pourrait traduire le rôle du «père» chez Freud et Roazen à l'aide du concept de liberté. Tandis que chez Freud, la liberté de l'individu est réduite pour maintenir la civilisation<sup>184</sup>, on retrouve chez Roazen l'idée que la contrainte et les limites imposées à l'individu guident celui-ci vers la liberté, le développement personnel, la santé, etc.<sup>185</sup> La maîtrise de ses compulsions internes et la liberté n'est possible que lorsque le «père» favorise l'équilibre entre la permissivité et les privations<sup>186</sup>. La psychanalyse et la psychologie du moi, qui nous aident à comprendre la maîtrise de soi dans ses termes propres, démontrent que les contraintes jouent un rôle capital pour atteindre la santé ou harmonie intérieure.

---

<sup>183</sup> C'est pourquoi on constate un état de panique et une augmentation de l'agressivité lorsque le chef (qui incarne l'idéal du moi) est disparu. Dans ce cas, la cohésion sociale a tendance à se désagréger. (Ibid., p. 142)

<sup>184</sup> «La liberté individuelle n'est donc nullement un produit culturel. [...] La poussée de liberté se dirige [...] contre certaines formes ou certaines exigences culturelles, ou bien même contre la civilisation.» (Freud, 1929, p. 45)

<sup>185</sup> Roazen, p. 181

<sup>186</sup> Ibid., p. 129

Comme l'enfant, qui a besoin des restrictions parentales pour manier son agressivité, que l'on doit arrêter avant qu'il ne réalise toute l'horreur de ses impulsions au meurtre, les contraintes sociales aident les hommes à procurer à leur agressivité des substituts apaisants, mais aussi à renforcer leurs commandes sur des pulsions étrangères à leur sécurité intérieure.<sup>187</sup>

Bien que Roazen ne présente pas une vision rigide de ce que doivent être les structures sociales et politiques, sa conception est pertinente car il a attiré notre attention sur une conception de la nature humaine basée sur des recherches en psychologie. Cette nature humaine étant caractérisée par un besoin de contraintes pour former et maintenir le moi, ainsi que par les caractéristiques moins développées du passé qui perdurent sous la surface de la conscience, il s'ensuit qu'une impression plutôt conservatrice se dégage du texte de Roazen interprétant Freud. D'ailleurs, il souligne la similarité avec l'esprit conservateur chez E. Burke qui a écrit que "les gouvernements sont une invention de la sagesse humaine ; ils pourvoient aux désirs des hommes. [...] Parmi ces désirs il faut compter la volonté que la société civile exerce une contrainte suffisante sur les passions."<sup>188</sup> Quoiqu'il en soit, la psychologie ne peut que proposer comme but la santé et non prescrire un ordre politique précis. "Postuler l'existence, chez les hommes, de besoins primaires et d'expériences universelles n'équivaut pas à clôturer la question des modèles culturels qui les satisfont"<sup>189</sup>.

En bref, Roazen défend l'idée que les forces inconscientes ne sont pas aussi importantes que le renforcement du moi pour garantir le lien social. L'augmentation du moi et de la conscience est l'aspect normatif emprunté à l'école de la psychologie du moi, qui équivaut à sa conception de la santé. Pour renforcer le moi, l'identification est essentielle de même que, comme l'a démontré Klein, le renoncement : les contraintes

---

<sup>187</sup> Ibid., p. 101

<sup>188</sup> Ibid., p. 132

<sup>189</sup> Ibid., p. 37

augmentent le moi qui, à son tour, peut effectuer le renoncement. Un support extérieur est nécessaire pour encourager ce processus qui est au fond voulu. Les récentes recherches dans la tradition anglo-saxonne demeurent conformes à cette conception : le désir véritable de l'homme est la socialisation ou l'intégration dans l'ordre social<sup>190</sup>. Les contraintes sont plutôt abordées en relation à la santé et non à la maladie. C'est pourquoi, selon le psychologue Winnicott qui adhère à cette tradition, "*The Oedipus Complex is thus a description of an achievement of health*"<sup>191</sup>. Remarquons qu'ici la santé n'équivaut pas à la satisfaction pulsionnelle, mais à l'intégration dans l'ordre familial et ensuite social rendue possible par le moi<sup>192</sup>. Quant au niveau social et politique, le malaise dans la culture est remis en question, car les restrictions peuvent être effectuées sagement et rationnellement par le moi (par opposition au surmoi inconscient), informé par la réalité extérieure et les exigences prônées par l'autorité. Contrairement à la tendance freudienne de voir la moralité du surmoi s'opposer irrationnellement au ça et au moi, l'éthique ou moralité est ici conçue en fonction de l'agrandissement du moi. De même, en ce qui concerne le groupe conventionnel, c'est le renforcement du moi qui permet d'éviter la régression à l'inconscience de la masse. En fin de compte, il s'ensuit qu'une forme d'autorité et un statut quo sont nécessaires pour perpétuer la «société moïque».

---

<sup>190</sup> Gerson, pp. 774 et 777

<sup>191</sup> Ibid., p. 786

<sup>192</sup> Ibid., p. 787

## Ch. 8 - Le radicalisme freudien

### La civilisation et le «freudo-marxisme»

H. Marcuse a offert, surtout dans *Éros et Civilisation*, une interprétation de la pensée de Freud qui est à plusieurs égards différente de celle de Roazen. En effet, Marcuse a repris surtout les théories sociales et spéculatives de Freud, notamment celles qui portent sur la civilisation (*Totem et Tabou*, *Malaise dans la Civilisation*), pour défendre une position radicale. À son avis, ce qui ressort de la théorie freudienne est avant tout le conflit entre l'individu et la civilisation, engendré par le renoncement aux pulsions. L'analyse marcusienne se situe donc surtout au niveau de la vie instinctuelle et de son rapport à la civilisation. Ce type d'analyse, comme l'indique H. G. Furth, est en général plus facile à appliquer concrètement à des questions politiques que celles développées par les révisionnistes<sup>193</sup>. La vie instinctuelle est alors comprise en fonction de sa relation directe avec la culture, contrairement à la psychologie du moi qui tente d'appliquer sa conception des relations interpersonnelles et de la conscience à la politique. À cet égard, nous jugeons que la pensée de Marcuse par rapport au lien social est un peu plus pertinente et concrète que celle de Roazen.

Outre que Freud, la pensée de Marcuse a été inspirée par d'autres auteurs, dont Marx et Hegel. En effet, il a interprété et utilisé leurs concepts de domination, aliénation, libération, dialectique, raison, négation, entre autres, pour ultimement soutenir une position radicale. À l'instar de Marx, Marcuse envisage la question de la libération de l'humanité vis-à-vis du système capitaliste, mais ajoute les catégories freudiennes afin de défendre l'idée qu'il faut aussi une libération au niveau instinctuel. Le marxisme est alors

---

<sup>193</sup> Furth, p. 93

complémenté par une interprétation radicale de Freud pour nourrir davantage la cause révolutionnaire<sup>194</sup>. Quant à Hegel, sa conception de la dialectique a été reprise par Marcuse pour aborder le conflit diagnostiqué par Freud comme susceptible d'être dépassé. Ainsi, Marcuse conçoit en dialecticien "l'arrangement social donné", que Marx et Freud ont contribué à mettre en lumière, et sa négation pour aboutir "à réaliser un système social nouveau" (ce qu'Hegel nomme «possible impossible»), c'est-à-dire une rupture qualitative dépassant les conditions actuelles<sup>195</sup>.

Pour l'instant, il s'agit de comprendre que Marcuse est un freudien radical. En effet, il était influencé par le marxisme avant de découvrir les thèses de Freud qu'il a ensuite rapprochées des théories de Marx. Ainsi, comme nous allons voir, le principe de plaisir joue un rôle important chez Marcuse pour se libérer de la domination. Il faut également saisir que Marcuse ne préconise pas une simple émancipation de toutes contraintes, mais un *dépassement* de la domination illégitime au nom de (pour atteindre des) valeurs plus universelles telles que la liberté et le bonheur. En puisant dans les théories socio-historiques de Marx et Hegel, Marcuse effectue une «extrapolation» de la pensée de Freud<sup>196</sup>. Nous verrons que c'est surtout la force critique de la pensée de Freud qui intéresse Marcuse. Ultiment, cet auteur de l'École de Francfort vise à remettre en question un certain pessimisme et l'apparence de conservatisme qui se dégage des écrits de Freud sur la civilisation : la psychanalyse serait plutôt implicitement révolutionnaire.

---

<sup>194</sup> Robinson, p. 179

<sup>195</sup> Vachet, pp. 141-143. Plusieurs éléments de ce chapitre seront empruntés de l'œuvre de synthèse effectuée par A. Vachet. Nous jugeons qu'il a présenté adéquatement la pensée de Marcuse.

<sup>196</sup> Marcuse, p. 42

### Les processus primaires et secondaires

Avant d'aborder le freudo-marxisme que défend Marcuse, il est nécessaire de présenter la lecture qu'il propose de la psychanalyse freudienne. Selon lui, les révisionnistes néo-freudiens ont inversé la direction que Freud a indiquée :

La direction intérieure de [la théorie freudienne] était (en contraste apparent avec le «programme thérapeutique» allant du ça au moi) celle allant de la conscience à l'inconscient, de la personnalité à l'enfance, des processus individuels aux processus génétiques, [...] de la surface à la profondeur, de la personne conditionnée et «achevée» à ses sources et ses ressources.<sup>197</sup>

La psychologie du moi ne s'intéresse donc qu'à ce que Freud nomme «processus secondaires» : le moi, la conscience, l'âme, la relation à l'environnement, la personnalité, etc. Contrairement à Roazen, Marcuse voit dans ce tournant révisionniste un éloignement par rapport aux préoccupations de Freud. L'essentiel de la psychanalyse se situerait plutôt au niveau des «processus primaires» : l'inconscient, les pulsions, la sexualité, le ça, le principe de plaisir, le biologique.<sup>198</sup> Ainsi, l'école de la psychologie du moi aurait fermé les yeux aux revendications pulsionnelles et elle est incapable de mesurer les dangers associés à un renoncement excessif. De plus, la finalité selon Marcuse n'est pas de renforcer le moi chez les membres de la collectivité : le moi, l'intégration et la santé chez les individus, tels que développés dans la théorie néo-freudienne, c'est le règne d'un «très grand conformisme»<sup>199</sup>. Marcuse conteste donc la notion du «moi» comme clé du lien social : il y aurait là conformisme qui peut aliéner les individus. Quiconque refuse le principe de réalité est, d'après cette doctrine, un névrosé. Finalement, affirme Marcuse, la

---

<sup>197</sup> Ibid., pp. 234-235

<sup>198</sup> Ibid., pp. 208, 209, 215 et 228.

<sup>199</sup> Ibid., pp. 221-222. (Il s'agit d'un conformisme au principe de réalité)

personnalité autonome et réellement accomplie serait “le privilège d’un très petit nombre”<sup>200</sup>, ce qui rend ambiguë la notion d’une «société moïque».

L’étude des processus primaires est, d’après Marcuse, une voie plus solide pour aborder la pensée sociale et politique de Freud. Le point de départ doit donc être le renoncement qui rend possible la civilisation ou, plus précisément, l’antagonisme «caché» ou «profond» entre le principe de plaisir et le principe de réalité<sup>201</sup>. Toutefois, tandis que les idées de Freud ne prétendent pas s’inscrire dans un contexte historique particulier, Marcuse les utilise pour traiter d’un type *spécifique* de civilisation : celui dans lequel nous vivons aujourd’hui, à savoir le capitalisme industriel<sup>202</sup>.

#### La domination, le principe de rendement et la sur-répression

Pour effectuer cette traduction vers des idées historiques, Marcuse introduit des corollaires au niveau psychologique qui sont reliés aux concepts économiques d’aliénation et de plus-value développés par Marx pour comprendre le monde capitaliste. Il s’agit, respectivement, du «principe de rendement» et de la «sur-répression»<sup>203</sup>. Ils sont tous les deux étroitement liés à la domination au sens défini par Marx<sup>204</sup>.

Le principe de rendement est la forme que prend le principe de réalité dans la société industrielle avancée. Il s’agit de la domination intériorisée qui mène à l’aliénation. Il y a domination parce que le système économique contemporain exige le travail

---

<sup>200</sup> Ibid., p. 218

<sup>201</sup> Ibid., p. 48.

<sup>202</sup> “Marcuse’s distinctions had the effect of transforming what I believe were thoroughly unhistorical perceptions [...] into historical ones”. (Robinson, p. 202)

<sup>203</sup> Marcuse, p. 42

<sup>204</sup> Toutefois, il faut souligner que chez Marcuse, à la différence de Marx, il ne s’agit pas d’une classe qui exploite une autre, mais plutôt un système répressif en tant que tel. Sont englobés “les maîtres et les esclaves, les dominateurs et les dominés dans la vague de répression productive qui a amené la civilisation occidentale à des niveaux toujours plus élevés.” (Ibid., p. 111)

productif de la part des individus et ce, dans le but de se maintenir lui-même. Les intérêts sociaux prédominent sur les besoins instinctuels des individus et imposent à ceux-ci des modifications<sup>205</sup>. Au début de la civilisation, le principe de réalité était nécessaire pour lutter contre la pénurie (*anankè*) : il fallait renoncer à la satisfaction immédiate pour se conserver et satisfaire ses besoins. Cependant, dans le contexte moderne caractérisé par l'abondance relative, il s'ensuit que "le capitalisme produit les conditions de son dépassement"<sup>206</sup>. Si le système se maintient, c'est parce qu'il y a maintenant domination. Le principe de réalité se perpétue parce que la pénurie est organisée et hiérarchisée par la domination sociale<sup>207</sup>. Autrement dit, il y a selon Marcuse "arrangement historique de la rareté"<sup>208</sup> qui sert les buts de la société au détriment de la satisfaction individuelle. Les individus ignorent cela, puisqu'ils ont intériorisé les règles du système, c'est-à-dire le principe de rendement. Il y a alors obéissance aux lois du principe de rendement, soit la compétition économique permanente et la tendance à propager le marché, lois dégagées par un "appareil qu'ils ne contrôlent pas, qui opère comme un pouvoir indépendant auquel les individus doivent se conformer s'ils veulent vivre"<sup>209</sup>.

Tandis que le principe de rendement (et l'aliénation) est l'aspect qualitatif de la domination, la sur-répression équivaut à son aspect quantitatif<sup>210</sup>. Bien qu'un certain niveau de répression soit nécessaire pour garantir le bien-être individuel et collectif, il y a sur-répression lorsque les individus doivent sublimer leurs pulsions pour les intérêts de la domination. Il y a là un excès de répression qui n'est pas nécessaire. Similairement aux

---

<sup>205</sup> Vachet, pp. 33 et 37

<sup>206</sup> Ibid., p. 32

<sup>207</sup> Marcuse, p. 43

<sup>208</sup> Vachet, p. 168

<sup>209</sup> Marcuse, p. 50

<sup>210</sup> Robinson, pp. 203-204

implications de la plus-value chez Marx, les hommes sont forcés d'investir leurs efforts (et de canaliser leurs pulsions) dans un travail qui, en partie, ne sert que ceux qui dominant ou même le système en tant que tel. La sur-répression équivaut donc aux modifications à la vie pulsionnelle qui résultent de ce travail aliéné. Autrement dit, c'est la sublimation des pulsions, notamment sexuelles, que nécessite ce travail.

### Le travail, les pulsions sexuelles et le père interprété par Marcuse

Pour développer sa conception, Marcuse reprend le récit de la horde primitive, en ajoutant toutefois la notion du travail. Le père primitif représente l'archétype de la domination. En plus d'interdire l'accès aux femelles comme l'a décrit Freud, il force les frères à travailler pour servir ses intérêts. Ainsi, par le biais de la violence, le père primitif exige que les frères subliment leurs pulsions sexuelles et dirigent leurs énergies vers le labeur aliéné<sup>211</sup>. Plus précisément, selon la conception de Marcuse, la sexualité des frères est réduite dans un double sens : temporellement, puisque la plupart du temps ils doivent travailler, et spatialement, car la libido se concentre dans la génitalité suite à l'instrumentalisation des corps pour servir l'ordre dicté par le père<sup>212</sup>. C'est ainsi que, dès le règne du père primitif, le principe de réalité est lié au travail et, conséquemment, à la répression sexuelle. Selon la version marcusienne, la restriction à la sexualité imposée par le père est moins l'interdiction d'inceste que le passage de la sexualité polymorphe et totale à la dé-sexualisation des corps et à l'inhibition du principe de plaisir par le travail.

Après la révolte (le parricide), les frères instaurent à nouveau cet ordre de domination, car ils se sentent coupables d'avoir tué le père qui était l'objet de haine mais

---

<sup>211</sup> Marcuse, p. 63

<sup>212</sup> Ibid., p.53. Aussi, Robinson, p. 206

aussi d'admiration. De plus, cette réinstauration du père a été motivée par la culpabilité de poursuivre le plaisir et la liberté. «Ils trahissent la promesse de leur propre action : la promesse de liberté. Le patriarce despote a réussi à implanter son principe de réalité dans les fils rebelles»<sup>213</sup>. Selon Marcuse, le chef primitif a donc inauguré chez les hommes la mentalité de soumission au travail aliéné. Si la «révolution» n'a pas été menée jusqu'à la libération, l'explication se trouverait en partie au niveau psychologique. D'ailleurs, il en est de même selon Marcuse pour la réticence contemporaine à la rébellion contre le système capitaliste : le principe de rendement est intériorisé au point d'inhiber, à l'intérieur même de la psyché, tout désir de libération. On peut alors parler d'«auto-répression» et d'aliénation, car la répression est intériorisée et perpétuée par le surmoi et le moi pour nourrir l'asservissement extérieur<sup>214</sup>.

Bien que l'on retrouve chez Marcuse la notion du père primitif et la transmission phylogénétique de l'héritage archaïque à travers les générations<sup>215</sup>, celle du père en tant que guide ou comme dédommagement pour le renoncement est absente. Marcuse a dirigé la grande partie de ses réflexions sur les fonctions de limitation du «père» et sur la domination. Ainsi, le père primitif et les frères de la horde représentent des images puissantes pour illustrer, respectivement, la domination qui impose le principe de rendement et la possibilité de libération. En traitant de l'ontogénie, Marcuse ne part pas du développement de l'enfant, mais plutôt de la relation que l'individu entretient avec la civilisation moderne. À son avis, les individus d'aujourd'hui sont davantage formés par le système capitaliste que par le père au sein de la famille :

---

<sup>213</sup> Marcuse, p. 67

<sup>214</sup> Vachet, p. 80

<sup>215</sup> Marcuse, pp. 59-61

Le surmoi se sépare de son origine et l'expérience traumatique du père est remplacée par des représentations plus exogènes. Comme la famille devient moins importante en ce qui concerne l'adaptation de l'individu à la société, le conflit père-fils n'est plus le conflit modèle. [...] C'était auparavant la famille qui, pour le bien ou pour le mal, soutenait et éduquait l'individu, et les règles et valeurs dominantes étaient personnellement transmises et transformées par le destin personnel.<sup>216</sup>

La diminution en terme d'importance de la sphère privée et familiale entraîne l'homogénéité et le conformisme aux idéaux de la société :

[...] Maintenant, sous le règne des monopoles culturels, économiques et politiques, la formation du surmoi adulte semble sauter l'étape de l'individualisation : l'unité génétique devient directement une unité sociale. [...] Les experts des *mass-media* transmettent les valeurs exigées. [...] Contre une telle éducation, la famille n'est plus capable de lutter.<sup>217</sup>

Il semble juste d'affirmer que cette conception de l'influence directe de la forme moderne de civilisation sur l'individu est à la fois un approfondissement et une remise en question de la pensée de Freud. En effet, Marcuse précise que le principe de réalité imposé par le père de famille devient, lorsque l'enfant atteint un certain âge, le principe de rendement imposé par le substitut du père. Le moi et le surmoi, gouvernés au départ par la relation au principe de réalité qui fait surmonter le complexe d'Œdipe et ensuite par celle de la réalité sociale et culturelle, exigent alors la sublimation des pulsions non dans l'unique but de maintenir la cohésion sociale, mais pour servir les intérêts de la domination. De même, la société moderne impose selon Marcuse des idéaux non pour un simple renforcement du lien social, mais pour solidifier le système répressif. Le «père» au niveau social, selon la conception de Marcuse qui discute du contexte moderne où s'effectue la domination, impose son principe de rendement et exige la (sur-)répression par le biais du travail aliéné pour se privilégier lui-même<sup>218</sup>. De plus, il offre de fausses

---

<sup>216</sup> Marcuse, pp. 90-91

<sup>217</sup> Ibid., p. 91

<sup>218</sup> Ibid., p. 119

valeurs auxquelles les individus s'identifient<sup>219</sup>. C'est pourquoi, dans un contexte de domination et d'aliénation, l'intégration sociale et le conformisme à la moralité n'est pas souhaitable. Et malheureusement, selon Marcuse, lorsqu'il y a identification à la société de consommation, s'opposer à cette société est souvent perçu comme une attaque à l'intégrité des moi individuels<sup>220</sup>. Aussi, la domination du système étant «dépersonnalisée», la frustration chez les individus causée par la contrainte de production «se heurte à des collègues souriants, à des concurrents affairés, à des fonctionnaires obéissants, [etc.]»<sup>221</sup>.

### Éros et Thanatos

Selon Marcuse, le problème n'est pas simplement la sublimation des pulsions qui servent la domination. Il ne s'agit pas d'une simple critique de la réification du moi et de l'homogénéisation. Le véritable danger se trouve dans le conflit inconscient entre les instincts de vie (Éros) et les instincts de mort (Thanatos). Nous verrons que c'est précisément en employant cette troisième théorie des instincts développée par Freud que Marcuse a pu développer une conception d'un projet politique.

Il est clair que Marcuse accepte la thèse soutenue par Freud sur le côté inconscient du lien social : le renoncement pulsionnel et le surmoi ont tendance à s'intensifier et un malaise névrotique s'aggrave dans la culture. Dans *Malaise dans la Civilisation*, pour présenter le danger (au niveau instinctuel) associé au règne du surmoi collectif qui s'intensifie, Freud argumente que les pulsions de mort ont tendance à prévaloir sur les pulsions de vie. Selon sa conception, il s'agit de comprendre que la sublimation, en

---

<sup>219</sup> Vachet, p. 120

<sup>220</sup> Ibid., p. 42

<sup>221</sup> Marcuse, p. 93

«liant» les énergies dans le surmoi et le moi et en encourageant la répétition, risque d'affaiblir considérablement Éros et conséquemment de permettre à Thanatos de se manifester : «en désérialisant ou en sublimant la libido du ça, le moi travaille à l'encontre des intentions d'Éros, se met au service de tendances instinctives opposées»<sup>222</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi, semble-t-il, que Freud n'a pas explicitement défendu (ou du moins avait des réserves lorsqu'il défendait) le renforcement du moi comme finalité : le moi est constitué par la sublimation d'Éros, mais aussi par son «adversaire éternel», les pulsions de mort. En effet, Freud a laissé ouvert le problème du moi, qu'il abordait parfois comme étant au service d'Éros, parfois pour satisfaire Thanatos<sup>223</sup>.

Marcuse, qui reprend de Freud la tendance mortifère de la culture, défend l'idée selon laquelle la domination, en imposant la sur-répression, contribue à affaiblir Éros. La diminution de la sexualité engendrée par le travail empêche Éros de se manifester de façon suffisante. Selon Marcuse, le principe de rendement et la domination exercent donc des modifications jusqu'au plus profond de la vie instinctuelle<sup>224</sup>. La libération, telle que conçue par Marcuse, vise ultimement à faire triompher Éros sur Thanatos. Cette vision optimiste de la victoire d'Éros, que Freud n'a pas envisagée, serait rendue possible étant donné le contexte historique dans lequel nous vivons. C'est précisément ici que Marcuse propose un sens et une cohérence à la théorie freudienne.

---

<sup>222</sup> Freud, 1923, p. 218. Également : «Par son travail d'identification et de sublimation, [le moi] aide les instincts de mort». (Ibid., p. 231)

<sup>223</sup> Wolfenstein, p. 716, et Bocoock, p. 476

<sup>224</sup> Vachet, p. 33

### Le projet politique d'émancipation

Marcuse formule sa conception du politique en termes d'un projet de libération. La libération par rapport à la domination doit s'effectuer, selon Marcuse, à deux niveaux (reliés) : psychologique/instinctuel et social<sup>225</sup>. Il s'agit d'abord de supprimer le contrôle via le principe de rendement et ainsi de mettre fin à la sur-répression<sup>226</sup>. La pénurie et la lutte pour l'existence ne sont pas permanentes comme le pensait Freud; il y a aujourd'hui abondance sur le plan économique qui rend possible la libération. Il s'agit de saisir que, nous l'avons vu, la pénurie dans la société industrielle avancée est au fond une «distribution hiérarchisée de la pénurie»<sup>227</sup>, tandis que l'organisation répressive se maintient pour l'intérêt de la domination et non pour la lutte pour l'existence<sup>228</sup>. D'après cette logique, le principe de réalité est dorénavant moins nécessaire. La théorie de Freud selon laquelle le niveau de civilisation est proportionnel à la répression pulsionnelle est remise en question, puisque la civilisation peut atteindre un niveau où une part de répression n'est plus nécessaire pour se maintenir.

De même, Marcuse argumente qu'une transformation qualitative du principe de réalité pourrait se concrétiser. Ainsi, il y a possibilité de surmonter le principe de réalité actuel. La libération serait donc son dépassement, et non son simple rejet. Après avoir pris conscience de la domination, c'est-à-dire en développant ce qu'Hegel nomme la «conscience esclave», le sujet alors libre intérieurement (abstraitement) doit s'engager à réaliser la liberté extérieure pour devenir véritablement libre<sup>229</sup>. Marcuse, qui accepte la distinction conventionnelle entre culture et civilisation, soutient que la «culture

---

<sup>225</sup> Marcuse, p. 177

<sup>226</sup> Vachet, p. 168

<sup>227</sup> Marcuse, pp. 122-123

<sup>228</sup> Ibid., p. 119

<sup>229</sup> Ocay, p. 10

affirmative», cette «universalité intérieure abstraite» qui “élève l’homme sans changer la société”, doit se relier à un processus d’immanence et servir de moteur pour transformer la civilisation (les activités matérielles, le travail)<sup>230</sup>. En termes hégéliens, la culture est négation de ce qui est, et la dialectique de la civilisation actuelle et cette négation peut aboutir à la transcendance des conditions objectives actuelles, à une réalité plus libre<sup>231</sup>.

Comme le démontre bien A. Vachet, il serait faux d’interpréter Marcuse comme un défenseur d’un retour à la primitivité. La désublimation qui accompagne la libération, “loin de rejeter l’humanité vers un stade primitif et anarchique, réalise[rait] une forme moins répressive et pourtant supérieure de civilisation”<sup>232</sup>. La conception de la nature humaine est en général plus optimiste chez Marcuse que chez Freud : l’homme, dans les profondeurs de sa psyché, n’est pas nécessairement égoïste et mauvais<sup>233</sup>. Tandis que Freud affirme que la liberté doit être limitée par le père pour maintenir la formation collective, Marcuse associe généralement ces limites à la domination de l’homme par l’homme. C’est pourquoi il faut retrouver la liberté en surmontant les limites aujourd’hui illégitimes et ainsi se rapprocher des valeurs universelles.

### Éros et cohésion sociale

La civilisation libérée chez Marcuse n’équivaut pas à la simple prédominance du principe de plaisir. Ce dernier joue selon lui un rôle crucial comme moteur de libération et dépassement du principe de réalité actuel, mais n’est pas strictement une fin en soi. En effet, l’ordre nouveau qui découle de la révolution économique et psychologique est

---

<sup>230</sup> Vachet, pp. 64, 67, 69, 70.

<sup>231</sup> Ibid., pp. 79, 141, 143

<sup>232</sup> Cité dans Ibid., p. 170

<sup>233</sup> Marcuse, p. 150

caractérisé par la présence d'un principe de réalité, celui-ci étant cependant davantage compatible avec le principe de plaisir. Marcuse développe la notion d'Éros pour expliquer cette compatibilité : Éros travaillerait pour le principe de plaisir, mais aussi pour le principe de réalité. Autrement dit, la pulsion de vie a tendance à poursuivre le plaisir, mais aussi l'union avec les autres membres de sa communauté et le lien social. C'est ce que Marcuse nomme l'«auto-sublimation» ou «sublimation non-répressive» : la vie en communauté peut être agréable et ne va pas nécessairement contre le principe de plaisir<sup>234</sup>. La sublimation n'est répressive et la vie civilisée n'est pénible que sous le principe de rendement qui pousse à être de plus en plus productif. Chez Marcuse, les pulsions de vie, de nature à unifier le social en unités toujours plus grandes, peut devenir un principe d'organisation, c'est-à-dire fonder et auto-réguler le lien social. Le triomphe d'Éros ne signifie donc pas strictement le triomphe du principe de plaisir, car Éros est aussi, par sa nature auto-régulatrice, au service du principe de réalité et de la vie sociale. Cette conception, qui remet en question «l'alternative répression ou barbarie», est selon A. Vachet l'apport de Marcuse le plus original<sup>235</sup>. Selon cette optique, la conception de la régression développée par Freud est problématique, car moins de répression ne mène pas nécessairement, selon Marcuse, à une régression psychique et sociale.

En éliminant la domination, on passerait alors selon Marcuse d'une «sexualité tenue sous la contrainte de la suprématie génitale à l'érotisation de toute la

---

<sup>234</sup> Ibid., pp. 179, 182, 196. Aussi, Vachet, pp. 192-194. La «sublimation non-répressive» est un concept forgé par Marcuse qui illustre bien son emploi du conflit entre les pulsions et les exigences de sublimation qu'a présenté Freud dans *Malaise dans la Civilisation*. En effet, Marcuse accepte la thèse de Freud selon laquelle il y a malaise engendré par la sublimation imposée; il défend toutefois l'idée que la sublimation, dans une civilisation libre maintenant rendue possible, peut ne pas être forcée, mais librement poursuivie et procurer plaisir et satisfaction. Similairement, à ne pas confondre avec «sublimation non-répressive», le concept de «désublimation répressive» précise et remet en question la rigidité du cadre d'analyse de Freud, dans la mesure où le système peut permettre une satisfaction (érotisation des produits de consommation tels que les voitures, vêtements, etc.) tout en maintenant et en renforçant le cadre répressif.

<sup>235</sup> Ibid., p. 190

personnalité”<sup>236</sup>. Le corps n’étant plus instrumentalisé, la sexualité (et Éros) pourrait se manifester plus librement dans le sens temporel et spatial, quantitatif et qualitatif. Selon Marcuse, une sexualité polymorphe comblerait mieux Éros et engendrait davantage de satisfaction que la sexualité génitale, d’où une divergence importante avec la pensée de W. Reich, par exemple<sup>237</sup>.

Selon la conception de Marcuse, il est possible d’harmoniser cohésion sociale et liberté/bonheur individuel. La domination étant abolie, le travail aliéné et le labeur peuvent alors se transformer en travail comme jeu, en accord avec les pulsions<sup>238</sup>. C’est ainsi que la liberté et la satisfaction instinctuelle ne s’opposent pas fondamentalement au travail<sup>239</sup>. Parallèlement au travail, la civilisation en tant que telle pourrait devenir «esthétique» : comme l’a démontré Schiller dans son ouvrage *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme* (1794), la sensibilité et la raison (qu’il distingue par les termes *Sinntrieb* et *Formtrieb*) peuvent être réconciliées par le «jeu» (*Spieltrieb*) et la beauté, qui servent alors de fondement à un nouveau type de lien social. Or, Marcuse reprend les développements de Schiller pour aborder l’idée d’un principe de réalité compatible avec Éros. Loin de la “communauté d’hommes ayant assujéti leur vie instinctive à la dictature de la raison” qu’avait invoquée Freud (sans toutefois y insister), l’idéal chez Marcuse serait un ordre esthétique dans lequel la raison serait au service d’Éros et non de la domination répressive<sup>240</sup>.

---

<sup>236</sup> Marcuse, p. 176. Voir aussi p. 182

<sup>237</sup> “*To be sure, Reich never denied that there were nongenital manifestations of sexuality, but beside the monumental importance of the genital act they paled into insignificance.*” (Robinson, p. 14)

<sup>238</sup> Marcuse, p.189. Aussi, Vachet, pp. 179 et 181. Cette conception se rapproche de celle de Fourier.

<sup>239</sup> Ibid., pp. 181-183

<sup>240</sup> Marcuse, pp. 159 et 194. Encore une fois, Marcuse s’éloigne du freudien gauchiste Reich, qui préconisait la simple libération du sensible. C’est l’harmonie (équilibre) entre la raison et la sensibilité que défend Marcuse.

Finalement, c'est à l'aide de la mémoire d'un passé non-répressif et en employant ses facultés qui échappent au principe de réalité, telle que l'imagination, que surviendra éventuellement un futur moins répressif, c'est-à-dire une forme plus libre et supérieure de civilisation<sup>241</sup>. Pour que se libère véritablement Éros, il faut une libération au niveau du milieu social. C'est alors que le bonheur, conceptualisé chez Marcuse comme étant la combinaison de la satisfaction et la liberté (celle-ci tant individuelle qu'universelle), pourrait se concrétiser<sup>242</sup>. Tant qu'il y a système de domination, selon lui, le bonheur n'est pas possible, car la civilisation exigera constamment une répression nuisible à la vie pulsionnelle. On pourrait alors associer la révolution préconisée par Marcuse à la libération sociale et à une psychothérapie de la civilisation, au dépassement de la domination et du malaise.

#### L'autorité, la domination et les processus inconscients

Bien que Marcuse défende le besoin d'une autorité et de son exercice rationnel<sup>243</sup>, sa contribution se trouve en grande partie autour de la domination. Contrairement à Freud et Roazen qui soutiennent une conception de l'autorité fondée sur les fonctions du père, Marcuse est polarisé sur la relation entre la libération et la domination, qu'il associe aux images, respectivement, des frères de la horde et au père primitif. Le père ré-instauré après le parricide n'est qu'un maintien de sa loi, celle du renoncement pour travailler. Par la suite, lorsqu'il y a eu pénurie, cette contrainte a dû être renforcée (par une autorité alors légitime), mais une civilisation dans laquelle il y a abondance peut diminuer les contraintes.

---

<sup>241</sup> Ibid., pp. 128 et 201. De même, Vachet, p. 196

<sup>242</sup> Marcuse, p. 97

<sup>243</sup> Vachet, p. 168

Tout compte fait, il semble juste de conclure que l'apport principal de Marcuse se situe autour de la domination, sur l'impact néfaste qu'elle a sur le lien social et sur la vie psychique, et autour de la possibilité d'effectuer une transformation radicale de la société à l'aide des instances subversives de la psyché. Puisque les révisionnistes ont défini le moi comme l'instance en contact avec le monde extérieur, Marcuse identifie le danger de conformisme, notamment dans un contexte socio-historique de domination. Contre les révisionnistes, c'est dans l'inconscient que se trouve le principal facteur d'union sociale, c'est-à-dire Éros. Cependant, chez Marcuse, les processus conscients sont aussi importants : notamment, la raison qui vise à atteindre les valeurs universelles, mais qui doit aussi servir Éros. Tandis que les révisionnistes conçoivent la conscience et le moi comme des médiations pour atteindre l'équilibre psychique et la santé, en accord avec le modèle thérapeutique qu'ils ont développé, Marcuse juge leur conception compatible avec la domination actuelle et qui perpétue le malaise ou sur-répression. Marcuse propose plutôt l'imagination et la mémoire d'un passé moins répressif comme médiation pour atteindre un équilibre entre la raison et la sensibilité (l'harmonie proposée par Schiller), entre les processus conscients et inconscients selon la terminologie de Freud.

## **Ch. 9 - Ambivalence affective**

### L'approche alternative de Bergen

Tandis que Roazen et Marcuse ont voulu compléter la pensée de Freud, à l'aide des développements révisionnistes pour l'un et du marxisme pour l'autre, Bergen a défendu une position qui est ancrée exclusivement dans les théories de Freud. Cette position nous intéresse puisqu'elle offre, quoique de façon indirecte, une critique de celles de Roazen et Marcuse. Il s'agit d'une voie alternative qui présente une autre conception de l'apport de Freud à la pensée du lien social. Notre but n'est pas de réfuter Marcuse ou Roazen, mais d'explorer une façon de lire Freud sans l'intégrer dans une synthèse philosophique ou une théorie précise de la thérapie. Toutefois, nous verrons que la position de Bergen semble discutable et difficilement applicable aux études politiques.

Selon Bergen, on retrouve dans les écrits de Freud une théorie d'envergure qui s'inscrit dans les plus grandes préoccupations du 20<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de sa théorie sur l'ambivalence à l'égard du père, présentée au début de cet essai. Nous nous intéressons donc à Bergen pour approfondir la dimension de l'ambivalence affective en relation avec le lien social. D'abord, il faut démontrer en quoi consiste selon lui l'essentiel de la psychanalyse freudienne, c'est-à-dire son but : la compréhension de la vie instinctuelle. Ensuite, nous aborderons les implications qui en découlent, dont le transfert comme paradigme du lien social et l'«avertissement concernant l'amour» comme véritable contribution de Freud aux sciences sociales.

### Les vicissitudes des instincts et le travail de conscience

Comme Marcuse, Bergen aborde surtout la profondeur de la psyché. Selon lui, la psychanalyse est avant tout l'interprétation des phénomènes inconscients. Plus précisément, elle sert à éclairer la relation entre le "sujet humain" et les "vicissitudes des instincts"<sup>244</sup>. En partant du conscient, l'analyste a comme tâche d'interpréter ce qui se passe au niveau de l'inconscient, et ensuite ramener cela à la conscience du patient. Par exemple, selon la théorie de Freud, l'interprétation des rêves s'effectue en écoutant le patient exprimer le récit de son rêve dont il est conscient («contenu manifeste»), pour ensuite trouver le vrai sens («contenu latent») qui se trouve au niveau instinctuel et inconscient (les désirs refoulés, etc.). Il ne reste, par la suite, qu'à aider le patient à devenir conscient de ces forces qui opèrent sous son moi<sup>245</sup>. Bref, Freud part de ce qu'on nomme habituellement le «sujet» (le moi conscient, selon son vocabulaire), interprète les instincts, et culmine à ce sujet ou au «travail de conscience» (*work of consciousness*) comme finalité<sup>246</sup>.

Bergen explique donc que les instincts servent de point de référence pour interpréter la conscience. Bien qu'on pourrait croire qu'il y a aporie chez Freud entre l'herméneutique (le sens, l'interprétation) et les lois causales (le biologique, les forces instinctuelles)<sup>247</sup>, Bergen soutient que la conception avancée par Freud sur les instincts ne relève pas strictement du naturalisme<sup>248</sup>. Les instincts chez Freud ne se comporteraient pas selon des lois causales comme celles de la physique, par exemple. Quoiqu'ils

---

<sup>244</sup> Bergen, p. xvi

<sup>245</sup> Ibid., pp. 16-17

<sup>246</sup> Ibid., p. xvi

<sup>247</sup> Bergen fait ici référence à la conclusion que Paul Ricoeur avance dans la deuxième partie de son étude de Freud (Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, 1965).

<sup>248</sup> Ibid., pp. 17-18

proviennent du domaine de la biologie, c'est surtout, selon Bergen, leur réalité intentionnelle et leur sens qui intéresse Freud, dont leur désir de satisfaction, la fixation à des objets, etc. :

*Freud's concept of the "instincts" does not refer to hypothetical constructs designed to account for biological events in a subject's history of desiring. Instincts substitute for the subject as the intentional agent who produces meaning, and to which intention's meaning must be reduced if it is to be made coherent. [...] Thus in Freud, phenomena of consciousness, themselves intentional, are reduced to instincts, also intentional... The essential reference of intentionality to an agent-self is erased by postulating in its stead a form of intentionality (instinctuality) for which the reference to an agent-self is not constitutive.*<sup>249</sup>

Dans le même sens que Bergen, le sociologue Berliner affirme que Freud s'est penché, à partir de 1900, surtout sur le «psychologique» en termes de motivation inconsciente, par opposition au «physiologique» et aux lois causales. Selon lui, le terme «instinct» comme traduction de «*Trieb*» est trompeur :

*Thus translated, a perhaps unwarranted additional emphasis is added to Freud's presumed physiological bias. It is difficult to see why translators have so consistently employed the term instinct for the German, *Trieb* [as used by Freud]. The authoritative Cassell's German Dictionary offers as English equivalent of *Trieb* these words, in the following order: "...Driving force, motive power; impetus, urge, spur; instinct, impulse, bent, propensity, inclination, desire, liking..."*<sup>250</sup>

Or, Freud aurait utilisé le terme allemand «*Instinkt*» s'il avait voulu insister sur la connotation biologique. C'est pourquoi Berliner préfère employer le terme «*drive*» qu'il juge plus approprié pour traduire «*Trieb*»<sup>251</sup>. De même, on retrouve cette clarification conceptuelle dans l'article de Furth : «*Freud did not use the word «instinct», but «drive», precisely because he focused on motivation. [...] Yet, all English translations of Freud have used and continue this inappropriate usage of «instinct» and «instinctual».*»<sup>252</sup>

---

<sup>249</sup> Ibid., p. xii

<sup>250</sup> Berliner, p. 55

<sup>251</sup> Les termes utilisés par S. Frosh, soient «*instinctual ideas*» et «*vicissitudes of the ideas attached to the instincts*» (Frosh, p. 28), peuvent aider à éviter cette confusion.

<sup>252</sup> Furth, p. 97

Quant au travail de conscience, selon Bergen, il ne s'agit pas d'emblée d'effectuer une thérapie, encore moins d'augmenter la prise de conscience de la réalité extérieure comme le défend l'école de la psychologie du moi. De même, la conception de Freud n'est pas reliée à la "définition ontologique de la conscience" telle qu'abordée en philosophie (notamment kantienne)<sup>253</sup>. L'apport de Freud se situerait au niveau de la "possibilité de devenir conscient" de la vie instinctuelle, de l'expérience confuse et de la souffrance qui se trouvent au fond de notre réalité intérieure<sup>254</sup>. À cet égard, Freud nous apprend qu'il y a, dû à la nature même des instincts, une forte résistance chez l'homme à devenir conscient de sa confusion qui perdure dans l'inconscient. En prenant Freud au sérieux lorsqu'il a affirmé vers la fin de sa vie que l'analyse psychothérapeutique est «impossible», Bergen soutient avec lui qu'il faut douter de la possibilité de transcender les conflits psychiques car ceux-ci *veulent* se perpétuer et résistent à être dépassés. Plus précisément, Freud a expliqué dans *Analyse Terminable et Interminable* (1937) que, après avoir enlevé les résistances effectuées par le surmoi et la partie inconsciente du moi<sup>255</sup>, il y a encore une résistance à la thérapie, c'est-à-dire à sortir du conflit psychique. On peut en conclure qu'une résistance s'effectue au niveau des instincts. Alors, le travail de conscience préconisé par Freud est "*a work of suspicion whose efficacy now finds its limits by putting under the sign of suspicion the meaning of the self's struggles to leave its conflicts behind*"<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Bergen, p. 18

<sup>254</sup> D'ailleurs, la souffrance serait, selon P. Kaufmann, la préoccupation la plus intime de Freud. (Kaufmann)

<sup>255</sup> Une partie du moi est inconsciente et s'occupe des résistances. (Freud, 1923, pp. 184-185)

<sup>256</sup> Bergen, p. 21

### Sartre et le révisionnisme freudien

Chez les révisionnistes, le travail de conscience équivaut à la croissance du moi et, conjointement, à l'augmentation des possibilités externes et du lien au monde par la socialisation. Ainsi, ils envisagent une finalité liée aux valeurs provenant du monde extérieur, à l'identification et à l'intégration, permettant le lien social et le développement personnel. Dans son chapitre sur J.-P. Sartre, Bergen défend l'idée que Sartre peut être lu également comme étant un révisionniste en ce sens. Selon Bergen, les biographies de Sartre (qui portent sur Baudelaire, Genet et Flaubert), écrites d'une façon qui se rapproche des cas de patients en psychanalyse<sup>257</sup>, se terminent par la question du travail de conscience défini comme une ouverture aux possibilités humaines : la solution thérapeutique à ces cas étudiés se trouverait dans l'augmentation de la conscience des valeurs et possibilités externes. Quant au lien social chez Sartre, grosso modo, il repose sur la plénitude engendrée par ces possibilités et valeurs que le sujet libre poursuit. De plus, c'est l'amour qui, au fond, doit être libéré pour pousser l'homme à s'ouvrir aux autres, à sa réalisation de soi, à la liberté<sup>258</sup>. Bref, le Sartre interprété par Bergen affirme que

*Freud's failure lies precisely in failing to cohere psychoanalytic theory around a vision of possibility that carries the world's mandate to the self, defining its work of consciousness as a work of liberating love [...], love as a primordial force within every human being that bonds it to the world it needs and wants, the world organized around values which gives density to visions of possibility that command the mandate of love.*<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Ibid., pp. 70, 73 et 75. Bien que Sartre ne s'identifiait pas comme tel, Bergen affirme que "Sartre is not writing biographies of great writers, but psychoanalytic case studies that seize the therapeutic promise of psychoanalysis, and, as case studies are prone to do since Freud, extend that original therapeutic promise to the world." (Ibid., p.73)

<sup>258</sup> Ibid., p. 97

<sup>259</sup> Ibid., p. 108

La position de Bergen s'oppose à cette façon révisionniste de compléter Freud. Selon lui, les révisionnistes (qu'il illustre avec Sartre) ont été motivés par le besoin de trouver une finalité et un espoir (le moi, le sujet) pour contrer les expériences confuses ; ce n'est pas, selon Bergen, ce qu'il faut rechercher<sup>260</sup>. La pensée de Freud, selon Bergen qui le défend, manifeste plutôt l'idée selon laquelle nous ne pouvons sortir du conflit qui perdure dans l'inconscient et c'est ce qui rend la cohésion sociale possible. Sa doctrine des instincts suggère que le lien social n'est pas basé sur l'amour contrairement à ce que défend Sartre, mais du maintien du conflit entre le désir de manifester l'amour et la violence qui s'oppose à cet amour. Plus précisément, la cohésion sociale se maintient et se préserve, selon Bergen, grâce au *transfert* de l'expérience confuse de l'inconscient au monde<sup>261</sup>.

#### Le transfert comme paradigme du lien social

Selon Bergen, les études de cas effectuées par Freud (Dora, «L'homme aux rats», et «L'homme aux loups») sont éclairantes pour comprendre la pensée sociale de Freud. Ces trois patients analysés, selon Freud, ont (chacun à leur manière) exprimé des sentiments profonds d'ambivalence qu'ils ont transférés à un objet quelconque de substitution. Contrairement aux études de cas révisionnistes (Sartre inclus), la possibilité que leur conflit psychique et leur souffrance soient transcendés n'est pas abordée dans l'analyse de Freud<sup>262</sup> ; celui-ci s'est surtout dédié à démontrer que l'ambivalence n'est jamais dépassée<sup>263</sup>. Selon Bergen, Freud a voulu démontrer que les analyses de cas en

---

<sup>260</sup> Ibid., p. xx

<sup>261</sup> Le terme «monde» englobe ici «civilisation» et «société».

<sup>262</sup> Ibid., p. xviii

<sup>263</sup> Ibid., p. 41

psychanalyse ne servent pas uniquement à mieux comprendre les névroses, hystéries, etc., mais éclairent nos propres conflits psychiques qui échappent à notre conscience. Par l'introspection, tous peuvent se reconnaître, d'une façon ou d'un autre, dans les existences confuses décrites par les psychanalystes : *“Can anyone ever read a psychoanalytic case with any other end in mind than that of finding in its interpretations of another's struggles interpretations of his own struggles which allows him to begin to understand himself better ?”*<sup>264</sup>

Selon Bergen, le postulat de Freud, repris dans ses textes sur la civilisation et la société, est que les instincts font en sorte que le conflit se perpétue. Il s'agit d'une contrainte, qui se déroule profondément dans la psyché («au-delà du principe de plaisir»), à répéter l'expérience ambivalente. Autrement dit, les instincts veulent le conflit, exercent une résistance à la thérapie et projettent leurs affects conflictuels sur des objets substitués du père dans le but de maintenir le conflit que ce père a inauguré. Lors des sessions d'analyse, selon la théorie de Freud, les sentiments oedipiens, ou plus précisément l'ambivalence à l'égard du père, s'actualisent et se transfèrent sur l'analyste lui-même<sup>265</sup>. Selon Bergen, c'est précisément ce transfert qui sert de paradigme chez Freud pour aborder le lien social : *“The movement of the transference out of the clinic into the world is the social bond which makes the human world possible.”*<sup>266</sup>

Selon cette perspective, les frères de la horde, après avoir tué le père, ont transféré leurs sentiments ambivalents sur le totem pour que se maintienne leur conflit. Le totem a été instauré parce qu'il y a eu résistance au niveau instinctuel à sortir du conflit. L'activité

---

<sup>264</sup> Ibid., pp. 104-105. (Voir aussi p.73)

<sup>265</sup> *“At the center of the scene of the transference is the analyst, always for Freud the substitute for the father made flesh from the reliquary of the past.”* (Ibid., p. 39)

<sup>266</sup> Ibid., p. xxi

de tuer le père a été suivie par la passivité qui a précédé cette action, et c'est la vicissitude des instincts qui explique cette compulsion à répéter l'ambivalence à l'égard du père. Bergen défend donc que la civilisation a été créée par le conflit et se préserve par le conflit<sup>267</sup>, grâce au “*paternal bond whose repetition [Freud] called transference*”<sup>268</sup>. Autrement dit, Bergen interprète la culture à partir de la «résistance à l'analyse»: les frères de la horde, motivés par leur résistance au niveau de l'inconscient, auraient renoncé à sortir du conflit psychique pour entrer dans cette culture.

Selon Bergen, la théorie de Freud est une théorie de la passion, et c'est cette passion comme “*dark offstage*” (le pôle inconscient de la vie psychique) qui gouverne et “illumine la scène de l'histoire”<sup>269</sup>. La «passion» désigne chez Bergen un amour qui a été modifié, selon la théorie du drame œdipien et de la répression primaire, par le père lors du traumatisme familial. La civilisation, depuis le clan des frères, contiendrait aussi un principe paternel qui provoque une résistance à l'amour pour maintenir la passion.

#### La contrainte à répéter le transfert

Puisque la contrainte de répétition est centrale dans la conception de Bergen, il est nécessaire d'expliquer en plus de détails ce phénomène psychique. De même, les pulsions de vie et pulsions de mort jouent un rôle important à l'égard du lien social selon Bergen : c'est pourquoi nous jugeons nécessaire de discuter en plus de détail le sens de ces concepts. À la différence de Roazen qui aborde les fonctions d'intégration du moi et Marcuse qui part d'Éros et du renoncement pour ériger leur théorie du lien social à partir des écrits de Freud, Bergen s'inspire largement de *Au-delà du Principe de Plaisir*. Il a le

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 54

<sup>268</sup> Ibid., p. 59

<sup>269</sup> Ibid., p. xv

mérite de nous démontrer le lien entre la thèse de cette œuvre de Freud (dont l'importance du transfert et l'existence de Thanatos) et celles qu'il a défendues dans ses œuvres portant sur le lien social. Il s'agit, nous semble-t-il, d'une lecture originale, plus profonde d'un point de vue psychologique mais en même temps discutable, de l'ambivalence et du lien social.

*Au-delà du principe de plaisir*, dans les termes de Freud, vise à formuler une "hypothèse aussi vague et générale que possible" sur "la région la plus obscure et la plus inaccessible de la vie psychique"<sup>270</sup>. Il souligne que c'est un traumatisme qui engendre une transformation du principe de plaisir vers les processus secondaires. Ainsi, un danger provenant du monde extérieur (notamment la menace de castration) perturbe la psyché en liant l'énergie dans le moi en vue de la conservation<sup>271</sup>. Être traumatisé, c'est le résultat de la perception d'un danger qui surgit lorsque le moi (sens de la réalité) chez l'individu n'est pas encore assez fort pour absorber le choc de ce danger. Dans *Au-delà du Principe de Plaisir*, le moi se constitue et se renforce comme défense, en réaction au danger provenant du monde extérieur et à l'angoisse provoquée par le traumatisme. On peut observer l'effet du traumatisme dans le rêve, où la fixation à l'expérience qui a engendré frayeur et angoisse remplace la fonction normale du rêve, celle-ci étant de diminuer les tensions pour combler le principe de plaisir<sup>272</sup>.

Au niveau instinctuel, l'enjeu se situe entre les pulsions de vie et les pulsions de mort. Après Schopenhauer, Freud avance que "la mort serait le «résultat proprement dit»

---

<sup>270</sup> Freud, 1920, p. 8

<sup>271</sup> Bergen, p. 51

<sup>272</sup> Freud, 1920, pp. 10, 13-15, 36-40. (Cette diminution des tensions est parfois désignée par le terme de «principe de Nirvana».)

et, pourtant, le but de la vie<sup>273</sup> : les instincts veulent ramener l'organisme à un état antérieur et affranchi des conflits soit, ultimement, la mort<sup>274</sup>. Toutefois, pour préserver l'espèce, les instincts de vie militent pour prolonger la durée de la vie et protéger les cellules germinales. On pourrait dire que l'opposition d'Éros et de Thanatos vise à la base un but commun, celui de décider de la durée de vie de l'organisme et du moment de la mort. Lorsqu'un danger provenant du monde extérieur se présente, les instincts n'ont pas d'autres choix que de stimuler le processus secondaire comme mécanisme de défense. Dans cette optique, le moi a d'abord comme fonction de servir les intérêts de conservation, c'est-à-dire d'empêcher que ce soit le monde extérieur qui «décide» de ces questions de vie et de mort. Les instincts militent contre une détermination externe du moment de la mort et pour un prolongement de la vie en favorisant la répétition des processus secondaires<sup>275</sup>.

En abordant la vie de l'organisme, on voit clairement que Freud a voulu ancrer sa théorie d'Éros et de Thanatos au biologique. Toutefois, comme l'explique bien R. J. Bock, la théorie freudienne d'Éros et de Thanatos ne dépend pas de ce lien à la biologie puisque Freud a pu justifier leur existence par les données exclusivement psychanalytiques. Par exemple, l'expérience traumatique qui est répétée dans l'inconscient, le surmoi qui a tendance à devenir excessif, etc., justifient l'introduction du concept de pulsion de mort pour expliquer ces phénomènes. Citons Bock :

*Critics who only focus on the poor use of biology as reasons for the introduction of the death instincts can be criticized for seeking out only the weak arguments, and ignoring the other arguments for the death instincts contained in Freud's work. [...] These are quite apart from*

---

<sup>273</sup> Ibid., p. 63 Et aussi, p. 48 : “Si nous admettons [...] que tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons *internes*, nous pouvons dire : *la fin vers laquelle tend toute vie est la mort* ; et inversement : *le non-vivant est antérieur au vivant*.” De même, Bergen, p. 55.

<sup>274</sup> Freud, 1920, pp. 63, 70, 72 et 73.

<sup>275</sup> Bergen, pp. 56-57

*his bad reasons about all organisms aiming at a return to inanimate matter etc. [...] Freud's work on instincts is more justifiable than his critics allow.*<sup>276</sup>

Il semble évident que, pour défendre une conception du lien social à partir de la vie instinctuelle, il faut aborder Éros et Thanatos dans les termes psychologiques et non physiologiques. C'est ce que Bergen a fait, malgré qu'il aurait pu solidifier son argumentation en précisant davantage, comme l'a fait Bocoock, le sens psychologique des «instincts» et en récusant la conception biologique que Freud a proposée. Quoiqu'il en soit, l'argument de Bocoock est sans doute implicite chez Bergen.

Pour revenir au traumatisme primaire, Freud affirme que pendant le complexe d'Oedipe, le père est (d'abord) perçu par l'enfant comme un danger, d'où l'intériorisation de son exigence de renoncement à la mère comme objet d'amour. Cette souffrance infantile, selon Freud, influence profondément la vie psychique tout au long de la vie de l'individu. Névrosé ou non, tous sont contraints par l'instinctualité de répéter l'expérience de l'Oedipe sous des formes qui se différencient à la surface seulement<sup>277</sup>. Cette contrainte de répétition prend la forme de la passion<sup>278</sup>. Les sentiments dirigés vers le père, le premier obstacle à l'atteinte de l'amour, et vers la mère, le premier objet, sont transférés sur des objets de substitution. Ce transfert a été décrit par Freud comme étant «le phénomène universel de l'esprit humain»<sup>279</sup>. Comme l'interprète Bergen, il y a donc un conflit d'ambivalence à trois niveaux inter-reliés : instinctuel (Éros-Thanatos), psychologique (moi-surmoi) et extérieur (la scène du transfert : patient-analyste, individu-

---

<sup>276</sup> Bocoock, pp. 474-475

<sup>277</sup> Freud, 1920, pp. 22-26. Aussi, Bergen, p. 38: “*Resistance, [...], the repetition of the transference, opens up the question of whether or not the developing self is under a compulsion to keep things unsettled, and where the only hope of keeping things unsettled is to repeat the family drama in different scenes and different settings as a passionate struggle that is like war.*”

<sup>278</sup> Ibid., pp. 124, 37-38

<sup>279</sup> Cité dans Bellamy, p. 25 (Notre traduction.)

monde). Le premier (ou vicissitude des instincts) représente la «noirceur», la profondeur, qui conditionne le second et le troisième.

Selon Bergen, qui reprend les études effectuées par de Rougemont sur l'amour en Occident pour illustrer ses propos, les mythes qui prédominent dans notre tradition littéraire sont compatibles avec la théorie des vicissitudes des instincts : il est très fréquent qu'un principe paternel s'impose pour établir une distance entre le protagoniste et l'objet de son amour, et c'est ce qui fait vivre la passion. L'histoire de Tristan et Isolde est mentionnée comme archétype pour illustrer cette passion, bien qu'il s'agit de la même chose dans tous les cas :

*Passion is always a story about lovers struggling against the obstacles that keep them apart. But the story of their struggle is the story of their ambivalence – of wanting distance from each other, of the cunning repetition of a struggle which resists going somewhere, which resists settling things, resists an end.*<sup>280</sup>

Il s'agit donc d'un transfert qui reproduit une situation similaire au triangle oedipien. La passion veut l'obstacle, car c'est la condition pour qu'elle se maintienne. Le transfert sur l'obstacle perpétue le conflit psychique d'ambivalence.

#### L'avertissement concernant l'amour

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre la position de Bergen sur le lien social. D'abord, il oppose Sartre et les révisionnistes en affirmant qu'ils préconisent un travail de conscience pour sortir du lien paternel<sup>281</sup>. Selon eux, celui qui a subi une violence transformant son amour en passion pourrait sortir de son état conflictuel en libérant l'amour. Une analyse des œuvres de Sartre sur Baudelaire, Genet et Flaubert a été

---

<sup>280</sup> Bergen, p. 58

<sup>281</sup> “*In Sartre's work, from beginning to end, freedom defines the human subject whose road to freedom is a psychoanalytic work of consciousness that leaves the paternal bond.*” (Ibid., p. 68)

entreprise par Bergen pour illustrer ce qu'il croit être une façon inadéquate de sortir du conflit psychique<sup>282</sup>. À cette conception, il faudrait opposer selon Bergen “*a work of consciousness that calls subjects to valorize the confusion they must live if they are to preserve the world*”<sup>283</sup>. L'amour n'est donc pas la solution, car la cohésion sociale serait fondée sur l'ambivalence et le conflit. Autrement dit, le lien social repose sur l'amour, mais un amour encadré dans un rapport de transfert<sup>284</sup>. Selon Bergen, l'œuvre de Freud manifeste (implicitement) un «avertissement concernant l'amour» comme travail de conscience<sup>285</sup>.

Selon Bergen, cet avertissement apparaît clairement dans *Psychologie Collective et Analyse du Moi* : il s'agit, dans la foule primitive, de sortir du conflit par l'amour. C'est la nostalgie du retour au narcissisme primaire, la véritable force derrière le sentiment conscient d'amour, qui engendre la régression. Bergen affirme que le groupe décrit par Le Bon correspond au rejet du transfert nécessaire au lien social<sup>286</sup>. Les individus ne se rendent pas compte qu'en aimant excessivement l'idéal de la société, ils sont au service de Thanatos parce que le narcissisme primaire équivaut au règne du principe de plaisir, un état qui élimine toutes les tensions et qui tend au principe de Nirvana (l'absence de conflit, la mort)<sup>287</sup>. En se rapprochant du sentiment océanique et de plénitude dans la foule, le lien social se détériore parce qu'il y a prédominance du principe de plaisir au

---

<sup>282</sup> Voir Ibid., Baudelaire et l'ambivalence : pp. 74-83; Genet et le travail de conscience : pp. 87-97; Flaubert et l'amour : pp. 97- 107.

<sup>283</sup> Ibid., p. xxii

<sup>284</sup> Ibid., p. xviii

<sup>285</sup> Ibid., p. 120

<sup>286</sup> Ibid., p. 127

<sup>287</sup> Selon Enriquez, “La pulsion de destruction est fondamentalement liée *au narcissisme* et au désir de toute-puissance. [...] La pulsion de destruction révèle les caractéristiques mégalomaniaques de l'individu.” (Enriquez, p. 129, italique dans le texte)

détriment du principe de réalité qui garantit l'ordre et la répétition de la passion<sup>288</sup>. Les contraintes n'étant plus efficaces, Éros devient amour excessif et Thanatos (pulsion de mort) devient pulsion de destruction<sup>289</sup>.

Puisque le ça comprend Éros ainsi que Thanatos, affirme Bergen, l'amour ne peut échapper à l'emprise de Thanatos également<sup>290</sup>. Le danger consiste à privilégier l'amour au-delà du doute, alors qu'il faudrait au contraire prendre conscience de l'ambivalence pour préserver la vie. De même, Thanatos peut utiliser Éros pour servir ses fins : l'amour est alors un masque pour la mort<sup>291</sup>. C'est pourquoi la foule primitive devient violente et bien des crimes sont permis pour servir l'idéal excessivement aimé. Selon la formule de Freud, "dans l'aveuglement amoureux, on devient criminel sans remords"<sup>292</sup>. L'amour, qui vise à supprimer les conflits et la souffrance en fusionnant les instances psychiques (le moi, le surmoi, l'idéal du moi et finalement le ça), mène à la régression comme indifférenciation et aux manifestations directes et sans entraves des pulsions. On le voit, il est essentiel que les instances psychiques soient différenciées et qu'une contrainte s'impose sur les instincts (Éros et Thanatos). Le conflit psychique n'est pas simplement entre le surmoi/moi et le ça, mais entre Éros et Thanatos qui se déroule dans l'ensemble de l'appareil psychique. Le moi et le surmoi sont donc traversés aussi par Éros et Thanatos, sous forme d'énergie liée<sup>293</sup>. Thanatos prend la forme de la répétition de la passion et de l'ordre dans la psyché; cet instinct se manifeste également dans le groupe conventionnel en vue de préserver l'ordre social.

---

<sup>288</sup> Bergen, pp.121 et 124

<sup>289</sup> La pulsion de destruction ou pulsion d'agression est la forme que prend la pulsion de mort lorsqu'elle est dirigée vers l'extérieur. (Laplanche et Pontalis, p. 371)

<sup>290</sup> Bergen, p. 116

<sup>291</sup> Bergen, pp. 133 et 58

<sup>292</sup> Freud, 1921, p. 137

<sup>293</sup> Bergen, p. 116

À la fusion amoureuse, on doit opposer selon Bergen la distance qui fait vivre les passions et qui permet la cohésion sociale. Il faut s'identifier à l'idéal en le plaçant dans l'idéal du moi et maintenir celui-ci à une distance saine du moi ; on évite ainsi la fascination amoureuse et la substitution qui instaurent l'objet idéalisé directement dans le moi<sup>294</sup>. À cet égard, on pourrait affirmer que l'armée est un groupe un peu mieux constitué que l'Église<sup>295</sup>, puisque le soldat se conçoit davantage distant vis-à-vis de son commandant en chef comparé au chrétien qui a tendance à représenter le Christ comme étant plus intériorisé, quoique les cas extrêmes seraient relativement rares et que la relation à Dieu prend normalement la forme du transfert dans la foi catholique<sup>296</sup>.

Tandis que libérer l'amour mène à la dissolution des structures psychique et sociale et finalement à la libération des pulsions de destruction, le danger de l'amour n'est pas seulement relié à la substitution selon Bergen. En effet, le malaise dans la civilisation peut aussi être expliqué à partir de la notion d'amour : le surmoi se renforce lorsqu'il est aimé, ou plus précisément lorsque le moi s'efface devant le surmoi à qui il s'abandonne par amour. Ainsi, les instincts de mort utilisent Éros comme une arme pour activer le besoin de punition, aggraver le malaise en renforçant excessivement le surmoi et les conflits psychiques, pour finalement éclater et régresser à un stade d'indifférenciation. Bref, l'ensemble de l'œuvre de Freud prend un sens, selon Bergen, lorsqu'on l'aborde comme étant un avertissement concernant l'amour: "*What gives narrative closure to the*

---

<sup>294</sup> Ibid., p. 129

<sup>295</sup> Voir p. 31 de ce travail.

<sup>296</sup> Bergen, p. 132. Voir *Avenir d'une Illusion*, pp. 27, 32, 33 ; et surtout p. 61 : "La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Édipe, des rapports de l'enfant au père." Bien que Freud croit que ce "stade infantiliste" (p. 70) ou "phase névrotique" (p. 76) pourra être dépassé, Enriquez a démontré que Freud exprimait son doute sur cette possibilité, sous la forme d'un «adversaire inventé» qui soulevait des objections solides (Enriquez, p. 90). De toute évidence, selon Freud, le transfert est observé chez les névrosés, mais aussi chez les personnes non névrotiques (Freud, 1920, p. 26), et la possibilité d'en sortir n'est pas envisagée dans son œuvre. Cela va dans le sens de l'argumentation de Bergen.

*totality of Freud's work is a warning about the dangers of love masking as the love of death [...]*<sup>297</sup>.

Finalement, Bergen affirme que la théorie freudienne, dans l'optique que nous venons de présenter, est en mesure d'alimenter certains débats majeurs sur le politique qui ont marqué le 20<sup>e</sup> siècle, notamment en ce qui concerne le totalitarisme. Si le totalitarisme est le règne de la certitude et du rejet du doute, la théorie de Freud, qui valorise la confusion et le maintien du conflit, offre une puissante mise en garde contre le danger du totalitarisme<sup>298</sup>. Ainsi, par son projet collectif de sortir du conflit et de poursuivre le fantasme de revenir à un état a-conflictuel (la certitude du narcissisme primaire)<sup>299</sup>, le modèle totalitaire est au service de Thanatos. Délaisser son esprit critique pour adopter sans réserves une vision du monde qui s'intensifie dans une société, c'est cliver son moi pour laisser de plus en plus de place à la morale dominante en vue d'obtenir l'amour du groupe. Selon Bergen, ce processus de régression a tendance à s'aggraver jusqu'à la croyance illusoire, par la pensée magique, qu'il y a un «Père» qui nous aime à la hauteur de notre fantasme d'amour. Par exemple, la «solution finale» lors des années 1940 s'est produite, selon cette logique, parce qu'il y a eu des *“gestures of loyalty to the Father in the form of corpses, in the hope that he will return our love”*<sup>300</sup>. Quoiqu'il en soit, Bergen affirme qu'il y a chez Freud de quoi compléter la théorie de la «banalité du mal» chez Arendt: le criminel nazi n'avait pas mauvaise conscience, parce qu'il obéissait aux ordres dans un état de fascination amoureuse, voire d'hypnose. En reprenant la figure décrite par Arendt, Bergen souligne que

---

<sup>297</sup> Bergen, p. 58

<sup>298</sup> Ibid., pp. 135-138

<sup>299</sup> Voir Enriquez également : «L'adulte a toujours la nostalgie d'une certitude perdue et celle d'un premier modèle de l'activité psychique dans lequel savoir et certitude coïncident.» (Enriquez, p. 65)

<sup>300</sup> Bergen, p. xxi

*Eichmann represents a passion with a certainty of love that has forged a new social bond. He is not the passion fueled by an agony of ambivalence [...]. He could not have a bad conscience, because he did not have a conscience in the sense of an internalized image of the father toward which ego has ambivalent relations. His conscience had been extruded into the world where it was indistinguishable from his ego. [...] Eichmann had entered that dark region of love which lies beyond the bonds of the soldier to his leader.<sup>301</sup>*

En somme, l'avertissement concernant l'amour (similairement à la banalité du mal chez Arendt) vise à éclairer un danger inhérent au lien social. Selon Bergen, il faut prendre conscience que le lien social, pour se préserver, doit reposer sur l'amour dans le cadre du transfert. Il ne s'agirait pas simplement d'une limitation à l'amour. Le lien social repose sur le transfert des sentiments oedipiens au monde : en «démarrant le réel»<sup>302</sup>, on retrouve au fondement de la civilisation et de la société une relation ambivalente au père qu'il faut perpétuer, un conflit qui doit se préserver. Puisque l'amour est un masque pour les passions, il faut un «*work of consciousness which puts love under the sign of suspicion and which is the only edge we have against ourselves to preserve the world*»<sup>303</sup>. Contre les révisionnistes qui développent l'idée de l'amour qui lie à un monde conçu comme valeurs et possibilités, Bergen aborde l'amour sous l'angle de son côté sombre et associe plutôt l'ambivalence –qui se répète à partir des instincts– au lien social.

### Quelques considérations sur la perspective de Bergen

La conception de Bergen nous semble discutable à certains égards. D'abord, en attirant la grande part de notre attention sur les processus inconscients, il a tendance à refuser la surface et à nier les possibilités de la conscience. Selon nous, le rôle de la conscience n'est pas simplement de se rendre compte de la compulsion à répéter

---

<sup>301</sup> Ibid., pp. 139-140

<sup>302</sup> Cette expression provient du psychanalyste Serge Leclair.

<sup>303</sup> Ibid., p.xx

l'expérience ambivalente de la passion. Ainsi, par opposition à Roazen et Marcuse, Bergen s'oppose à l'idéalisme en développant une conception plutôt déterministe. Il s'agit, précisons-le, d'un déterminisme qui repose sur des facteurs inconscients (les vicissitudes des instincts, le transfert), à distinguer de la causalité biologique. Ce déterminisme des forces inconscientes peut certes être remis en question.

À notre avis, Bergen a interprété *Psychologie Collective et Analyse du Moi* notamment sous l'angle du danger lié à la substitution, au détriment du second type d'amour, soit l'amour identificatoire qui renforce le moi et la conscience. La substitution ou fascination amoureuse peut être interprétée comme la sortie du lien paternel (permettant aux pulsions destructives de se manifester, etc.), mais nous avons vu au quatrième chapitre que l'identification sert chez Freud de condition au lien social en même temps qu'elle augmente la conscience. Autrement dit, à notre avis, l'ambivalence au fondement de la cohésion sociale n'est pas strictement l'ambivalence instinctuelle, mais la haine engendrée par le renoncement compensée par l'identification augmentant la conscience et offrant une satisfaction alternative qui fait accepter ce renoncement. Selon nous, Bergen aurait accordé trop d'importance à l'«hypothèse vague» sur la «région obscure et inaccessible de la vie psychique» pour interpréter l'ensemble des œuvres sociales de Freud. Nous avons peut-être tous, au fond de notre inconscient, une confusion qui provient du traumatisme infantile, mais il ne faudrait pas, selon nous, exagérer son importance puisque le développement de la conscience, en tant que satisfaction alternative, sert de dédommagement pour le conflit psychique. Sans nécessairement transcender ce conflit psychique, la conscience semble être un pilier incontestable du lien social.

Quant au transfert, nous sommes d'accord avec E. Bellamy (1993) pour souligner à quel point il est difficile d'appliquer ce concept au lien social et au politique. Il est sans doute réducteur d'affirmer que notre vie sociale, politique, etc. est nécessairement affectée par la compulsion à répéter le transfert. Le transfert est peut-être très pertinent en psychanalyse, mais son application au politique l'est moins. Bellamy, en mettant en rapport la pensée de Žižek, Goux, et Laclau/Mouffe, affirme que tous les trois, bien que chacun à leur façon et à des degrés différents, n'ont pas réussi à défendre une conception solide du politique, étant donné leur usage du concept du transfert (et de la contrainte de répétition, d'ailleurs) et leur incapacité à aller au-delà :

*To summarize these attempts at a psychoanalytic politics by Goux, Žižek and Laclau and Mouffe, what emerges in all three cases is a kind of discursive “acting out” of psychoanalytic within politics that fails to achieve a disavowal of transference. [A genuine political psychoanalysis - or psychoanalytical politics - must] advance psychoanalytic discourse beyond transference analogies and isomorphs within the sociopolitical.<sup>304</sup>*

Ainsi, selon Bellamy, appliquer la notion du transfert à l'analyse politique ne peut mener à des solutions véritables, mais à des analogies plus ou moins superficielles. Par exemple, elle démontre que la perspective sociopolitique de Žižek n'est qu'une mise en scène de son discours psychanalytique lacanien, notamment autour du transfert : l'idéologie politique serait pour lui inatteignable parce que la structure de la Loi relève du «Symbolique», tandis qu'il y a, dans l'inconscient des sujets, un noyau de «Réel» ou traumatisme qui résiste à la symbolisation offerte par cette idéologie, d'où l'impossibilité de celle-ci<sup>305</sup>. Bien entendu, il serait injuste de discuter des perspectives de Žižek, Goux, et Laclau/Mouffe puisqu'il manque d'espace ici pour les soumettre à un examen critique. Nous voulons simplement souligner que Bergen, comme les auteurs étudiés par Bellamy,

---

<sup>304</sup> Bellamy, p. 35. Aussi : “*The major obstacle to articulating the relationship between psychoanalysis and politics is, ironically, the inherently psychoanalytic concept of transference*”. (Ibid., p. 25)

<sup>305</sup> Voir Bellamy, pp. 26, 30, 31, 32, 33.

se situe évidemment dans cette catégorie de théoricien du transfert et des résistances au politique. La conception de Bergen pose problème, précisément parce qu'il accorde trop d'importance au concept de transfert, similairement aux auteurs étudiés par Bellamy.

## **Ch. 10 - Conclusion**

Nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre la réticence de Freud à proposer une vision du monde clairement définie. Au fond, il était divisé entre trois conceptions de la condition humaine qu'il relie au complexe d'Œdipe. La première, reprise par les révisionnistes et Roazen, est que l'épreuve oedipienne et l'identification mène au moi, à la santé et au lien social. La seconde, reprise notamment par Marcuse, stipule que le père qui exige le renoncement est intériorisé sous forme du surmoi, en grande partie inconscient, ce qui peut mener à la maladie ou névrose. La troisième, reprise par Bergen, équivaut au traumatisme infantile qui déclenche le mécanisme de répétition et du transfert. Il nous semble que cette pluralité de conceptions explique à la fois l'absence d'une finalité politique élaborée chez Freud d'une part, et la divergence de perspective en apparence irréconciliable de Roazen, Marcuse et Bergen d'autre part.

Liée à ces enjeux concernant le développement de l'enfant, la question de la thérapie psychanalytique est également abordée chez Freud de plusieurs façons. Premièrement, il y a la thérapie comme renforcement du moi, de la conscience ou la raison. Une seconde conception de la thérapie consiste à adoucir le surmoi et ses exigences morales pour réduire ses effets néfastes. Enfin, Freud a également exprimé que la psychothérapie est impossible, étant donné les résistances au niveau instinctuel. Ces trois conceptions (normatives) de la thérapie ont été reprises, respectivement, par Roazen, Marcuse et Bergen pour proposer une conception du politique.

Nous croyons que les données de la psychanalyse et le modèle thérapeutique peut effectivement servir pour aborder la question du lien social et du politique. Ce rapprochement de la psychanalyse et de la théorie politique nous semble souhaitable,

mais il nous paraît indispensable de prendre en compte les différentes facettes de la psychanalyse avant de l'extrapoler à la théorie politique. Bien que l'objet de la psychanalyse soit en grande partie les processus inconscients, il ne faudrait pas perdre de vue que, selon la psychanalyse et notamment par suite des développements révisionnistes, le moi et la conscience jouent un rôle majeur pour maintenir le lien social. Le moi doit être conçu comme un pilier incontestable du lien social, mais il faut bien saisir son sens et son rapport avec l'inconscient - qui représente les processus antérieurs. Comme l'affirme Rieff, "*that psyche in the psychoanalytic scheme is largely unconscious does not prevent Freud from falling any less in the noetic tradition*"<sup>306</sup>. La pensée sociale de Freud, nous l'avons vu, aborde les processus inconscients ainsi qu'une conception d'un lien social qui repose sur la conscience. Ainsi, au départ, le père (primitif) exige de tous le renoncement aux désirs anti-culturels et, après avoir été tué, le surmoi perpétue sa moralité plutôt inconsciemment. Ensuite, une forme d'autorité peut encourager le rapport conscient à la loi, l'identification à des valeurs positives, l'individualité, le groupe conventionnel, etc. Nous avons insisté sur ces deux étapes qui instituent le lien social pour développer l'idée que, d'une part, la civilisation risque de s'avérer névrotique puisqu'elle bloque les manifestations non-sublimées d'Éros mais, d'autre part, Éros une fois sublimé se canalise dans la conscience et le lien social. C'est ici un pont entre la dernière théorie pulsionnelle chez Freud et sa conception de la conscience ou du moi qui nous semble central.

Ainsi, on ne peut opposer le conscient et l'inconscient, car le moi est constitué de l'énergie d'Éros<sup>307</sup>. Marcuse a bien vu que la «raison» doit être en harmonie avec Éros, mais on pourrait soutenir qu'il n'a pas tout à fait saisi que le «moi» dans la théorie

---

<sup>306</sup> Rieff, p.169

<sup>307</sup> Par exemple, Odajnyk a tort d'affirmer que chez Freud, il y aurait un "*attempt to encroach upon the unconscious and replace it with ego*". (Odajnyk, p. 603)

psychanalytique ne s'oppose pas véritablement à Éros. Plus précisément, il critiquait la théorie du moi chez les révisionnistes en affirmant que ceux-ci ont négligé Éros et les processus inconscients, ce qui conduirait selon Marcuse à ne servir que le monde extérieur et à s'y conformer. En mettant de côté pour l'instant la nature de la civilisation industrielle (qui peut certes aller à l'encontre d'Éros), nous proposons que selon la conception psychanalytique, le moi (et la raison) doit être compris comme médiation entre les désirs et la moralité, garantissant ainsi l'équilibre et la santé comme le défendent les révisionnistes. Si l'on préfère, le moi et la raison pourraient être conçus, pour emprunter la terminologie d'Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, comme transcendance (*Aufhebung*) des désirs du ça et de la moralité du surmoi, ou comme négation de la négation (le surmoi étant la négation du ça, ce dernier à son tour qui persiste comme la négation du surmoi, et le développement du moi comme négation de la négation), dépassant et préservant ainsi les manifestations pulsionnelles et les exigences de la morale<sup>308</sup>. Bref, le moi apparaît comme le signe de la santé psychologique, l'aboutissement du développement et le véritable but de la thérapie comme l'ont défendu les révisionnistes. Répétons-le, le moi joue un rôle de médiation, il s'agit de la raison qui sert à concilier les pulsions intérieures, la moralité et le monde extérieur. Marcuse aurait donc à certains égards mal interprété le moi : à première vue, il y a une difficulté concernant sa conception de la "tyrannie de la raison répressive"<sup>309</sup> qu'il perçoit dans nos sociétés modernes. Toutefois, puisque Marcuse a aussi défendu, comme vision à poursuivre, une conception de la raison en harmonie avec les pulsions, on voit bien que

---

<sup>308</sup> Butler, pp. 517, 520 et 519. (Bien que Freud n'a – probablement - pas lu Hegel, et qu'il y a d'importantes différences entre ces deux auteurs, Butler soutient tout de même qu'ils ont plusieurs points convergents et que, dans ses termes, "absolute idealism and Freudian naturalism need not be conceived as incompatible." – Ibid., p. 518)

<sup>309</sup> Marcuse, p. 173.

cette critique que l'on peut adresser à Marcuse est superficielle. La conception de Marcuse est plus compatible avec la théorie du moi qu'on pourrait le croire. Au fond, c'est la domination qu'il critique pour envahir les consciences de valeurs aliénantes qui vont également à l'encontre d'Éros. Bien que l'apport de Marcuse consiste surtout dans le développement du lien social à partir d'Éros, la conscience libérée du contexte social aliénant joue aussi un grand rôle dans sa conception normative.

Si l'on accepte que la thérapie est possible, et que renforcer le moi comme finalité contribue à adoucir le surmoi inconscient, on peut aborder aussi le moi comme condition essentielle au lien social. Il ne s'agit pas d'un conformisme, puisque ce serait plutôt la substitution qui signifie l'acceptation sans réserves d'un idéal de la société. De même, le moi n'a pas pour but d'éliminer complètement le conflit psychique, mais le médiatise. De plus, en liant les énergies pulsionnelles, le moi permet d'éviter la foule primitive (Éros qui se manifeste dans la fascination amoureuse) et le malaise (Thanatos qui se manifeste dans un surmoi irrationnel). Enfin, nous avons vu que c'est à partir des fonctions du père, c'est-à-dire exiger le renoncement et prescrire des idéaux, que le moi se développe et ce, tant dans la famille que dans la sphère culturo-sociologique. Dans les termes de Golding, *“consciousness is never a given but something to be achieved through renunciation and identification”*<sup>310</sup>.

Si le renforcement de la conscience est fondamental pour garantir le lien social, la psychanalyse démontre également qu'il y a des forces inconscientes qui sont à la base de ce lien et qui, en même temps, y représentent une menace, notamment de régression. Selon M. Dolar: *“The drive is not just what preserves a certain institutional order; it is at*

---

<sup>310</sup> Golding, p. 553

*the same time the reason that this order cannot stabilize itself and close upon itself*<sup>311</sup>.

Nous avons vu que Éros, force d'unification, et Thanatos, sous forme de répétition, jouent un rôle essentiel pour maintenir ce que Freud a nommé le groupe conventionnel. Cependant, il y a toujours le risque que ces pulsions se manifestent sous une forme régressive : toute-puissance narcissique, destruction, etc. Au niveau social et politique, la psychanalyse peut être utile comme détection lorsqu'un de ces dangers qui risque de détruire le lien social se présente et, conséquemment, elle peut proposer qu'on y intervienne politiquement.

Finalement, puisque nous proposons une réponse provisoire à notre problématique qui penche du côté du développement du moi, nous devons adresser quelques critiques supplémentaires à Bergen. Premièrement, le moi n'est pas une libération de l'amour ou une façon de sortir de l'ambivalence, puisqu'il est concrètement composé d'énergie liée, Éros et Thanatos inclus. Ensuite, nous pouvons objecter que la cause qui a motivé l'établissement d'un principe paternel, par exemple le totem dans le cas du clan des frères, n'est pas nécessairement le besoin instinctuel de maintenir le conflit d'ambivalence. Autrement dit, il ne faut pas, à notre avis, percevoir le principe de réalité simplement en fonction de son rôle pour maintenir ce que Bergen nomme «passion». Les frères de la horde, après le parricide et leur culpabilité, ont très bien pu avoir eu comme motivation le besoin d'un substitut du père pour entretenir un rapport plus conscient avec les exigences morales, si l'on accepte la thèse des révisionnistes selon laquelle le développement du moi est au fond voulu chez l'homme. Finalement, il serait erroné d'associer nécessairement les processus conscients à des réalités inconscientes plus

---

<sup>311</sup> Dolar, pp. 21-22.

fondamentales, les premiers masquant inévitablement les secondes qui gouvernent. Par exemple, notre façon de percevoir le monde ne serait pas entièrement caractérisée par la relation de transfert, car le moi a sans doute la possibilité de maîtriser, à un certain degré, les modalités de son intégration dans la société. La conscience, la socialisation et l'intégration ne doivent pas exclusivement être discutées en fonction des soubassements pulsionnels. L'identification, le contenu partagé de l'idéal du moi et le renforcement de la conscience sont, tout compte fait, vraisemblablement très pertinents en soi pour garantir la cohésion sociale.

## Bibliographie

### Sources primaires :

#### Ouvrages :

- Bergen, Bernard, *Illumination by Darkness : Freud and the Social Bond*, Peter Lang Publishing, 1992
- Freud, Sigmund, *Au-delà du Principe de Plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981
- Freud, Sigmund, *Le Moi et le Ça* (1923), in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981
- Freud, Sigmund, *Psychologie des Foules et Analyse du Moi* (1921), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981
- Freud, Sigmund, *Malaise dans la Civilisation* (1929), Presses Universitaires de France, Paris, 1971
- Freud, Sigmund, *Totem et Tabou* (1913), Payot, Paris, 2001
- Marcuse, Herbert, *Éros et Civilisation*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1963
- Roazen, Paul, *La Pensée Politique et Sociale de Freud*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1976

### Sources secondaires:

#### Ouvrages :

- André, Jacques, *La révolution fratricide. Essai de psychanalyse du lien social*, PUF, Paris, 1993
- Assoun, Paul Laurent, *Freud et les Sciences Sociales*, Armand Colin, 1993
- Assoun, Paul Laurent, et Markos Zafiroopoulos, *L'anthropologie psychanalytique*, Economica, 2002
- Berliner, Arthur, *Psychoanalysis and Society, The Social Thought of Sigmund Freud*, University Press of America, 1983
- Bouazis, Charles, *Psychanalyse et lien social*, Harmattan, Paris, 1999

- Enriquez, Eugène, *De la Horde à l'État*, Gallimard, 1983
- Freud, Sigmund, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Payot, Paris, 1905
- Freud, Sigmund, *Considérations Actuelles sur la Guerre et la Mort* (1915), in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981
- Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse* (1916), Payot, Paris, 1973
- Freud, Sigmund, *L'Avenir d'une Illusion* (1927), Presses Universitaires de France, Paris, 1971
- Freud, Sigmund, *L'Homme Moïse et la Religion Monothéiste* (1939), Gallimard, 1986
- Frosh, Stephen, *The politics of psychoanalysis*, NYU Press, 1999
- Fromm, Erich, *You shall be as Gods: a radical interpretation of the Old Testament and its Tradition*, Holt, Rinehart, and Winston, New York, 1966
- Gabriel, Yiannis, *Freud and society*, Routledge & Kegan Paul Books Ltd, 1983
- Laplanche, Jean et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, PUF, Paris, 1967
- Moscovici, Serge, *L'âge des foules*, Fayard, 1981
- Roazen, Paul, *Sigmund Freud*, Prentice-Hall, 1973
- Robinson, Paul, *The Freudian Left*, New York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1969
- Rieff, Philip, *Freud: The mind of the moralist*, University of Chicago press, 1979
- Vachet, André, *Marcuse. La révolution radicale et le nouveau socialisme*, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1986

Articles:

Barbance, Maryse. «Le rapport psychologique à la loi, au crime et à la peine dans la société de droits. A partir de la théorie freudienne.», *Déviance et société*. 1993 - Vol. 17 - N°2. pp. 105-115. ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ds\\_0378-7931\\_1993\\_num\\_17\\_2\\_1296](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ds_0378-7931_1993_num_17_2_1296))

Beahrs, John O., «Ritual Deceptions: A window to the Hidden Determinants of Human Politics», *Politics and the Life Sciences*, Vol. 23, No. 1 (Spring, 1993), pp. 23-38

Bellamy, Elizabeth J., «Review: Discourses of Impossibility: Can Psychoanalytic be Political?», *Diacritics*, Vol. 23, No. 1 (Spring 1993), pp. 23-38

Bocock, R. J., «Freud and the Centrality of Instincts in Psychoanalytic Sociology», *The British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4 (Dec. 1977), pp. 467-480

Butler, Clark, «Hegel and Freud: A comparison», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4 (Jun., 1976), pp. 506-522

Carel, André, «Le processus d'autorité», *Revue française de psychanalyse*, PUF, 2002/1 - Volume 66, pages 21 à 40  
([http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RFP&ID\\_NUMPUBLIE=RFP\\_661&ID\\_ARTICLE=RFP\\_661\\_0021](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RFP&ID_NUMPUBLIE=RFP_661&ID_ARTICLE=RFP_661_0021))

Dolar, Mladen, «Freud and the political», *Unbound*, Vol. 4: 15, 2008, pp. 15-29

Freud, Sigmund, «Pourquoi la guerre?», version éditée par la Société des Nations, 1933  
([http://classiques.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/pourquoi\\_la\\_guerre/pourquoi\\_la\\_guerre\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre_texte.html))

Furth, Hans G., «Psychoanalysis and Social Thought: The Endogenous Origin of Society», *Political Psychology*, Vol. 13, No. 1 (Mar. 1992), pp. 91-104

Gerson, Gal, «Object Relations Psychoanalysis as Political Theory», *Political Psychology*, Vol. 25, No. 5 (Oct., 2004), pp. 769-794

Grimbert, Philippe, «Freud politique?», *Les cahiers de psychologie politique*, no.6, janvier 2005 (<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1236>)

Grinneken, Jaap van, «The Killing of the Father: The Background of Freud's Group Psychology», *Political Psychology*, Vol. 5, No. 3 (sept. 1984), pp. 391-414

Golding, Robert, «Freud, Psychoanalysis, and Sociology: Some Observations on the Sociological Analysis of the Individual», *The British Journal of Sociology*, Vol. 33, No. 4 (Dec., 1982), pp. 545-562

Kaye, Howard L., «A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order», *Sociological Theory*, Vol. 9, No. 1 (Spring, 1991), pp. 87-105

Kaufman, Pierre, «Psychanalyse», *Encyclopédie Universalis*, 2008

Macherey, P., 2005. «Freud : la modernité entre Eros et Thanatos», Séminaire *La philosophie au sens large* du 12/10/2005, texte en ligne sur le site de l'UMR « Savoirs et textes »

Odajnyk, V. Walter, «On Strong's Psychoanalysis as a Vocation: Freud, Politics, and the Heroic», *Political Theory*, Vol. 12, No. 4 (Nov., 1984), pp. 601-603

Ocay, Jeffrey V., «Eroticizing Marx, Revolutionizing Freud: Marcuse Psychoanalytic Turn», *Kritike*, vol.3, no.1, June 2009, pp. 10-23

Pick, Daniel, «Freud's Group Psychology and the History of the Crowd», *History Workshop Journal*, No. 40 (Autumn, 1995), pp. 39-61

Pivasset Jean. «Science politique et psychanalyse : rencontre de troisième type». In: *Revue française de science politique*, 35e année, n°6, 1985. pp. 1092-1104.  
( [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1985\\_num\\_35\\_6\\_394227](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1985_num_35_6_394227))

Renault, Emmanuel, «Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth)», *Travailler*, Martin Media, 2008/2 - N° 20, pp. 61 à 75

Rieff, Philip, «Freudian Ethics and the Idea of Reason», *Ethics*, Vol. 67, No. 3 (Apr., 1957), pp. 169-183

Rieff, Philip, «The Origins of Freud's Political Psychology», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 2 (Apr., 1956), pp. 235-249

Scheff, Thomas J., «Shame and the Social Bond: A Sociological Theory», *Sociological Theory*, Vol. 18, No. 1 (Mar., 2000), pp. 84-99

Sédat, Jacques, «Psychanalyse (théories et pratiques)», Encyclopédie Universalis, 2008

Simonelli, Thierry, «Psychanalyse et théorie de la socialisation (Freud, Lacan, Lorenzer)», in *Le Coq-héron*, N° 164, Paris, 2001.  
(<http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliLorenzer.htm>)

Uk Lee, Sang, «Constructing an Aesthetic Weltanschauung: Freud, James, and Ricoeur», *Journal of Religion and Health*, Vol.43, No.4 (Winter, 2004), pp.273-290

Wolfenstein, Eugene Victor, «Review: Psychoanalysis in Political Theory», *Political Theory*, Vol. 24, No. 4 (Nov., 1996), pp. 706-728

Zaoui, Pierre, «Mai 68 : Une théorie pure de l'autorité?», *Vacarme*, 43, 2008  
(<http://www.vacarme.org/article1547.html>)