Scène de notre actualité et paysage psychanalytique américain

Di Mascio Patrick

Pour citer cet article
Di Mascio Patrick, « Scène de notre actualité et paysage psychanalytique américain », *Cycnos*, vol. 15.1 (Espaces et paysages des États-Unis), 1998, mis en ligne en 2021.
http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/825

Lien vers la notice http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/825
Lien du document http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/cycnos/825.pdf

Cycnos, études anglophones
revue électronique éditée sur épi-Revel à Nice
ISSN 1765-3118 ISSN papier 0992-1893

AVERTISSEMENT

Les publications déposées sur la plate-forme épi-revel sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle. Conditions d'utilisation : respect du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle.

L'accès aux références bibliographiques, au texte intégral, aux outils de recherche, au feuilletage de l'ensemble des revues est libre, cependant article, recension et autre contribution sont couvertes par le droit d'auteur et sont la propriété de leurs auteurs. Les utilisateurs doivent toujours associer à toute unité documentaire les éléments bibliographiques permettant de l'identifier correctement, notamment toujours faire mention du nom de l'auteur, du titre de l'article, de la revue et du site épi-revel. Ces mentions apparaissent sur la page de garde des documents sauvegardés ou imprimés par les utilisateurs. L'université Côte d'Azur est l'éditeur du portail épi-revel et à ce titre détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation du site. L'exploitation du site à des fins commerciales ou publicitaires est interdite ainsi que toute diffusion massive du contenu ou modification des données sans l'accord des auteurs et de l'équipe d'épi-revel.

Le présent document a été numérisé à partir de la revue papier. Nous avons procédé à une reconnaissance automatique du texte sans correction manuelle ultérieure, ce qui peut générer des erreurs de transcription, de recherche ou de copie du texte associé au document.

EPI-REVEL
Revues électroniques de l'Université Côte d'Azur

Scène de notre actualité et paysage psychanalytique américain *

Patrick Di Mascio **

In France, the works of Karen Horney, Erich Fromm, Erik Erikson and Bruno Bettelheim, are generally perceived as an expression of American ideology (of "the American way of life", as Lacan himself put it). In fact, cultural psychoanalysis is an original response to the question expressly asked by Hannah Arendt, Theodor Adorno and others in the early fifties: how could totalitarianism prevail in Europe and challenge centuries of progress in civilisation? To answer the historical riddle, the four cultural freudians rephrased the fundamental tenets of orthodox Freudian analysis and rediscovered for the occasion major aspects of the pragmatic psychology of William James.

Deux éléments vont s'avérer décisifs dans le destin américain de la psychanalyse de Freud tel que nous pouvons l'apprécier par l'étude de la psychanalyse culturelle aux Etats-Unis. Le premier concerne les résultats de la recherche psychanalytique et la thématique freudienne qui en rend compte : la sexualité infantile, l'inconscient, le complexe d'Œdipe, la théorie des pulsions, soit le *schibboleth* de la psychanalyse. De tous temps et en tous lieux, c'est sur ce noyau dur de la doctrine que se sont focalisées les tensions. Le second élément est plus spécifique au contexte américain des années trente : il concerne non pas le contenu de ce que pourrait être un abrégé de psychanalyse, mais le style de l'enquête freudienne.

---

* Ce travail est extrait de la synthèse de mes travaux présentés pour la thèse de Doctorat d'Etat. Il s'appuie principalment sur mes deux livres: *Le Maître de Secret - essai sur l'imaginaire théorique de Freud* (Seyssel, Champ Vallon, 1994) et *Moralistes de la modernité - De la psychanalyse culturelle en Amérique* (Paris, l'Harmattan, à paraître en avril 1998).

** Université de Nice – Sophia-Antipolis.

Freud, maître de secret

Lorsque la psychanalyse prend véritablement son essor aux Etats-Unis dans les années trente grâce à l'arrivée massive de psychanalystes européens fuyant le nazisme, le climat intellectuel est au positivisme logique, notamment grâce à des intellectuels européens émigrés, eux aussi. Les psychanalystes qui arrivent aux Etats-Unis ont à leur disposition une théorie qui, elle, dans sa version freudienne — c'est du moins ma vision de l'épistémologie freudienne — se tient aux antipodes du positivisme. Mais ce conflit des méthodes n'est pas une affaire académique, encore moins une affaire de goût : il est porteur d'un enjeu politique décisif. Ce qui est en question est en effet un type de rationalité contre un autre.

Les enjeux politiques de la question de la vérité

Si l'on veut bien admettre qu'une société se construit autour de valeurs, d'idéaux et de croyances, se pose alors la question du rapport que l'individu entretient vis-à-vis de cet ensemble de représentations. Dans ce contexte très large, la question de l'assentiment à telle ou telle théorie a valeur de test : quel type de croyance est induit par telle ou telle théorie, ou, pour le dire autrement, comment telle théorie se présente-t-elle à l'assentiment du sujet ? Chez Freud, la preuve et son administration reposent sur une clinique de la croyance ; l'assentiment à la psychanalyse est décidé ou refusé en fonction de mécanismes psychiques qui ne jouissent d'aucune extra-territorialité par rapport aux autres mécanismes psychiques. Or, pour les psychanalystes culturels qui revisiteront le freudisme à la lumière d'un certain réalisme positiviste, cette épistémologie est inacceptable. Ce qui s'impose à leur esprit n'est pas une comparaison avec la croyance religieuse et sa forme extrême, le suicide de l'intellect décrit par Max Weber, mais avec la séduction opérée sur les masses par l'idéologie. Pour eux, le rapport de la foule au meneur politique n'est pas en nature différent du rapport entre disciples et chef d'école. Pour Freud, la vérité est affaire d'élection : elle désigne son Maître. Pour les psychanalystes culturels, la vérité n'est pas l'opinion du plus grand nombre, mais elle doit pouvoir être crue par le plus grand nombre. Invoquer des résistances est un acte de mauvaise foi : on a raison de résister.

D'un paradigme à l'autre, le bouleversement est total. La rationalité est une et indivisible : on ne peut s'abandonner à la séduction de l'idée dans certains cas— l'assentiment à la théorie — et imposer un protocole de vérification et de validation à tout énoncé dans d'autres cas — les rapports qui participent du politique ; on ne peut s'appliquer à démontrer que le Maître a raison dans un cas, et faire preuve d'esprit

critique quant aux affirmations du chef dans un autre. A partir des années trente, la psychanalyse telle que la conçoivent les psychanalystes culturels n'a plus les moyens d'être romantique, d'où la cure de conversion démocratique qu'ils lui imposent dans leurs œuvres d'Amérique.

Tel est un des enjeux vitaux de notre conjonction, "Freud et l'Amérique". Si l'on veut bien admettre que la théorie s'immisce dans la culture pour y sécréter des représentations, alors se pose la question de ses virtualités politiques : la vision de l'homme qui s'en dégage est-elle compatible avec les idéaux que se donne la culture à un moment donné de son histoire ? Commence alors un travail de conquête et de naturalisation aux finalités pratiques : la psychanalyse *avec* l'Amérique.

Requisit positiviste et exigence romantique

Parmi ceux qui ont contribué à l'installation du positivisme logique se trouve Rudolf Carnap : élève de Frege, il est l'un des fondateurs du Cercle de Vienne. Tous émigreront. Son texte de 1935, "The Rejection of Metaphysics", suggère parfaitement l'atmosphère qui prévalait à ce moment dans les milieux scientifiques. Dans cet article, Carnap prescrit une cure drastique de positivisme logique non seulement à la science, mais à la culture dans tous ses aspects : "The function of logical analysis is to analyse all knowledge, all assertions of science and of everyday life, in order to make clear the sense of each such assertion and the connections between them" (*Moralistes de la modernité*, p. 20). Carnap fera une distinction très tranchée entre discours métaphysique et discours scientifique. Est scientifique ce qui peut être vérifié par un protocole empirique s'appuyant sur les connaissances validées existantes. Est métaphysique ce qui échappe à ce critère. Mais le discours métaphysique n'est pas simplement au delà, ou en-deçà, du vrai et du faux : il est dangereux. En effet, il dissimule sa vacuité par son pouvoir évocateur : "The danger lies in the deceptive character of metaphysics ; it gives the illusion of knowledge without actually giving any knowledge", écrit par ailleurs Carnap.

Dans un article publié après sa mort, "Some Elementary Lessons in Psychoanalysis" — le titre anglais laisse supposer qu'il était destiné à un public anglophone — Freud envisage deux méthodes d'exposition des résultats de la psychanalyse. Ce qu'il écrit serait passé pour une provocation aux yeux de Carnap. La méthode "génétique" "reprend le chemin parcouru par le chercheur", alors que la méthode "dogmatique" "met ses résultats en tête, exige de l'attention et de la croyance envers ses présupposés, donne peu de renseignements sur leurs fondements". La méthode "génétique" semble répondre aux exigences de la pédagogie ordinaire. Pourtant, elle comporte aux yeux de Freud

une grave faiblesse : "elle comporte le défaut de ne pas impressionner suffisamment l'élève. Ce qu'il a vu naître et lentement grandir parmi les difficultés est loin de lui en imposer autant que ce qui, apparemment fermé sur soi-même, se présente tout prêt à lui" (*Le Maître de secret*, p. 13). Mais pourquoi faudrait-il en imposer à l'élève ?

Le test pédagogique pose de façon aiguë la question de l'assentiment à la psychanalyse. Un adepte du positivisme logique de Carnap soupçonnerait Freud de vouloir court-circuiter, avec sa méthode "dogmatique", le processus d'administration de la preuve qui doit accompagner l'acte scientifique jusque dans sa transmission. L'aveu de Freud constituerait une forte présomption en faveur de l'appartenance de la psychanalyse à la métaphysique. Pourtant, même en transposant l'interminable débat sur la scientificité de la psychanalyse dans le contexte des années trente aux Etats-Unis, on se heurterait aux mêmes apories. Popper lui-même, orfèvre en matière de scientificité écrit très clairement que le vrai n'est pas nécessairement scientifique. Le problème n'est en aucun cas de confronter la rationalité scientifique sécrétée par la physique à la rationalité psychanalytique, mais d'examiner ce qui fonde cette rationalité et rend légitime sa prétention à dire le vrai.

La méthode dogmatique est bien sûr la seule possible, tout simplement, dit Freud, parce qu'elle exige une croyance envers les présupposés de la psychanalyse. Aucun exposé génétique ne viendra jamais à bout ni des résistances, ni de l'indifférence. Au détour de son analyse de l'Homme aux loups, Freud écrit : "il ne s'est trouvé, comme on sait, aucune voie pour faire passer de quelque façon que ce soit la conviction qui résulte de l'analyse dans la restitution de cette dernière. Des procès verbaux exhaustifs des processus intervenant dans les séances d'analyse ne serviraient ici assurément de rien" (*Le Maître de secret*, p. 59). Les exemples pourraient être multipliés : de l'aveu même de Freud, la psychanalyse, au grand scandale des positivistes éternels, marche à la croyance : la preuve n'intervient que de surcroît.

Freud a certes toujours revendiqué son appartenance à la science, et plus particulièrement, à la science de la nature. Cependant, l'institution scientifique ne s'est guère empressée de le réclamer comme un des siens. C'est que la psychanalyse pose à l'institution des problèmes très spécifiques qui rendent le débat sur la scientificité si stérile. Dans l'œuvre de Freud, une thématique nous a semblé rendre compte de façon exemplaire de la posture si particulière du fondateur de la psychanalyse face au savoir : celle du secret.

Invoquer le secret comme objet du savoir, c'est pour Freud s'affranchir de la tyrannie scientiste et mettre en scène sa propre contrainte théorique. Cette fiction épistémologique originaire est condensée sous la forme du célèbre *Witz* concernant "le secret du rêve

qui s'est dévoilé au docteur Freud" (*Le Maître de secret*, p. 14). Freud, de ce point de vue, participe pleinement d'une épistémologie romantique : ne prétendait-il pas tenir sa vocation d'une conférence sur "L'essai sur la nature" longtemps attribué à Gœthe, dans lequel il est abondamment question du "secret de la nature" ? Gusdorf résume avec une clarté particulière l'essence même de l'exigence de vérité romantique :

> Les exigences romantiques détruisent le tissu de l'intelligibilité, dont les lambeaux éclatés sont projetés aux quatre vents de l'esprit. Par delà le principe de contradiction, ne s'affirment que des intuitions, des fulgurations, évidences et certitudes qui portent en elles-mêmes le signe de leur authenticité, réservée à ceux qui en ont eu la confidence, car la vérité est une grâce et non pas une conquête [...]. "Ces choses là sont vraies parce que j'en ai reçu un signe". Le signe peut servir de preuve, mais le signe ne fait preuve que pour celui qui en a la confidence. La vérité, repliée sur elle-même, prend la forme du secret, intransmissible à tout autre qu'aux élus (*Le Maître de secret*, p. 14).

Freud croit en l'existence d'un secret à découvrir : on ne saurait être plus éloigné des exigences postivistes. Cette fiction donne à sa pensée son style et travaille en profondeur l'écriture de l'œuvre.

Le destin d'un secret : la psychanalyse culturelle aux Etats-Unis

Erich Fromm devait être un disciple inavoué de Carnap. En 1970, il écrira : "But with all admiration for Freud's faith in reason, and in scientific method, it cannot be denied that Freud often gives us the picture of an obsessive rationalist who constructs theories on the basis of practically nothing" (*Moralistes de la modernité*, p. 170). Quoi qu'il en soit, lorsque Horney, Fromm, Erikson et Bettelheim se retrouvent aux Etats-Unis fin des années trente, début des années quarante, ils sont confrontés à une situation historique et culturelle inédite du temps de Freud. Pour la penser, ils ont à leur disposition une théorie freudienne qu'ils investissent de façon personnelle et ils peuvent constater combien la conception freudienne des "problèmes culturels" participe désormais d'un monde en voie de disparition. A leur façon, ils éprouvent la nécessité, pour reprendre le mot de Michel Foucault, de tout reprendre à zéro.

L'installation de la psychanalyse

Freud est mort avant d'avoir pu mesurer l'ampleur de la barbarie. Son dernier texte était hanté par la question de l'identité et de l'action de Moïse (*Le Maître de secret*, p. 226). Ce souci est très révélateur du

décalage qui s'est installé entre Freud et ceux de ses disciples américains qui ont fui le nazisme. D'autres questions, d'une tout autre urgence, se sont imposées à eux. Il semble possible de considérer que ces psychanalystes très tôt sensibilisés aux problèmes culturels et sociaux ont consacré leur œuvre à une question formulée dans toute sa clarté par Hannah Arendt :

> With the defeat of nazi Germany, part of the story had come to an end. This seemed the first appropriate moment to look upon contemporary events [...], the first chance to try to tell and to understand what had happened. It was at any rate, the first possible moment to articulate and to elaborate the questions with which my generation had been forced to live for the better part of its adult life: *What had happened? Why did it happen? How could it have happened?* (*Moralistes de la modernité*, p. 4).

Telle est la question originaire de la psychanalyse culturelle. Son cas fondateur n'est pas une histoire individuelle d'hystérie, mais une déraison collective. L'outillage conceptuel de Freud sera jugé insuffisant. Pire encore : il ressemble trop, du point de vue de nos psychanalystes culturels, à ces idéologies sorties tout droit de la tête d'un chef qui exige des masses une soumission hypnotique.

Dans un premier temps va se présenter à la psychanalyse culturelle la nécessité de dresser un état des lieux. C'est ce que vont faire, de façon certes très différentes, Karen Horney et Bruno Bettelheim. Pour Horney, le problème du névrosé ordinaire de l'Amérique de la fin des années trente n'est pas la demande excessive de renoncement pulsionnel qui est adressée à l'individu par la société, mais l'angoisse. Cette angoisse est liée à un état originel de solitude existentielle de l'homme, mais il est renforcé par les exigences économiques d'un monde moderne fondé sur le principe de concurrence. Quand Horney publie *The Neurotic Personality of Our Time*, en 1937, l'Amérique est en pleine récession et les effets positifs du *New Deal* ne suffisent pas à faire entrevoir le bout du tunnel. Le fameux complexe d'Œdipe n'est, pour Horney, qu'une modalité particulière du principe de concurrence opposant le père et le fils. Horney répond par anticipation à Arendt : la culture capitaliste réussit à imposer ses idéaux aux individus en profitant de leur solitude originelle. Toutefois, Horney ne tire pas toutes les conséquences politiques de son culturalisme (*Moralistes de la modernité*, pp. 9–12).

Bettelheim porte un regard d'une tout autre gravité sur la modernité. Il témoigne dès 1943 de ce qu'il a vécu dans les camps de concentration (*Moralistes de la modernité*, pp. 12–17). Le camp est clairement présenté comme une "société de masse en miniature". En d'autres termes, il n'est pas une aberration dans un contexte politique et culturel par ailleurs politiquement et éthiquement satisfaisant. On ne voit pas en effet pourquoi il y aurait une telle solution de continuité entre la

société du camp et la société globale qui lui a donné naissance. Cette manifestation de la barbarie absolue est un symptôme culturel grave. Une société qui laisse s'installer un décifit d'idéal s'expose à des évolutions funestes. Pour être et rester démocratique, une société doit proposer un idéal qui serve de ciment culturel tout en étant respectueux des besoins de l'individu.

Une demande culturelle va s'exercer à l'endroit de la psychanalyse. Cette dernière ne pourra plus se retrancher derrière quelque neutralité, que ce soit au sens strictement freudien ou dans un sens élargi. La psychanalyse doit devenir une auxillaire de la culture démocratique. Mais comment pourrait-elle accomplir cette mission avec des instruments théoriques légués par Freud qui s'avèrent si peu compatibles avec le credo démocratique ? Comment en effet imaginer qu'une phrase de Freud telle que "la division des hommes en éléments dirigeants et dépendants fait partie intégrante de leur inégalité congénitale et inéluctable" (cité *in Moralistes de la modernité* , p. 94) soit sans rapport avec les valeurs et les représentations que véhicule l'œuvre ? Il va donc falloir purger la pensée freudienne de ses éléments archaïques et anti-démocratiques.

Une des premières mesures, et non des moins importantes, consiste à rectifier la conception de la vérité qui découle de la pensée freudienne. Non, la vérité n'est pas une grâce qui se donne d'elle-même à un élu. Horney prendra sa part à l'entreprise de rectification en indiquant que tout énoncé est susceptible de vérification par la confrontation avec l'expérience. Certes, l'homme de la rue n'a pas les moyens de mettre ce principe à l'épreuve dans des domaines aussi éloignés du savoir ordinaire que la physique ou la chimie, mais dès lors qu'il s'agit de sa vie ordinaire, aucune autorité ne doit pouvoir le convaincre de ce qu'il ne veut pas croire (*Moralistes de la modernité*, p. 18–20). On se souvient comment chez Freud, le roc de la conviction est l'apanage du Maître. Les patients et le commun des mortels, quant à eux, se mobilisent derrière de simples illusions qu'ils s'acharnent à prendre pour des vérités. Avec la psychanalyse culturelle, la volonté de croire, pour parler comme William James, doit pouvoir s'exercer que l'on soit savant ou profane. Mieux : il ne faut pas craindre de prendre ses idéaux pour des réalités. La pièce maîtresse de ce remaniement concerne le sentiment de soi : illusion pour Freud, conviction fondée dans la réalité et éthiquement nécessaire pour Horney et les autres psychanalystes culturels, notamment Erich Fromm.

Erich Fromm va largement contribuer à amener la psychanalyse sur le terrain explicitement politique (*Moralistes de la modernité*, pp. 28–50). Pour lui comme pour l'ensemble de ses collègues, on ne peut analyser l'individu dans le cadre d'une robinsonnade. L'environnement doit être lui aussi examiné. Fromm met en évidence les différentes tentatives d'équilibrage entre individu et société qui ont eu lieu au cours

de l'histoire. Il ressort de cette étude que l'angoisse originelle de l'homme a été bien contenue dans la société féodale, mais le coût politique d'une telle paix intérieure est exhorbitant. Il faut donc désormais tenter d'imaginer une société qui ne soit ni anxiogène ni liberticide et inventer une liberté sans angoisse : c'est le défi démocratique selon Fromm. Il implique de ne pas céder aux illusions totalitaires qui soulageront le malaise au prix d'un asservissement.

Il faut donc, contrairement à ce que Freud a voulu démontrer tout au long de sa vie, renouer avec l'expérience première, "spontanée", et la considérer non pas comme un niveau superficiel de réalité à décrypter, mais bien comme réalité ultime. Le respect de cette expérience, qui a pour noyau l'expérience de soi, est le plus sûr garant des libertés. Elle repose sur un acte de foi : "Unless we have faith in the persistance of our self, our feeling of identity is threatened and we become dependent on other people whose approval then becomes the basis for our feeling of identity with ourselves" (*Moralistes de la modernité*, p. 49).

Le bilan de cette période d'installation de la psychanalyse culturelle est donc le suivant. La grande question à laquelle la psychanalyse se doit de répondre n'est pas celle de l'inconscient à la Freud, mais celle d'un inconscient politique, une boîte noire dans laquelle se noue entre l'individu et lui-même, entre l'individu et l'autre, un pacte qui sera démocratique ou totalitaire. Dans cette perspective, il est essentiel de mettre en lumière le rôle de l'environnement qui semble investi d'assez d'autorité pour fabriquer de l'illusion (la race, le Führer, etc.) que l'invidu prendra pour de la réalité. Symétriquement à cela, il est nécessaire de mettre en lumière le noyau de vérité intime, la part authentique du soi, qui est l'instance la plus à même d'émettre les signaux marquant une éventuelle effraction de l'intégrité.

L'âge d'or de la psychanalyse culturelle : les années cinquante

Les années cinquante constituent l'âge d'or de la psychanalyse en général et de la psychanalyse culturelle en particulier. Elle va construire et diversifier son corpus d'idées sur les fondations posées pendant la douzaine d'années qui a précédé.

Cela n'est sans doute pas une coïncidence si la question de l'identité, et celle, connexe, de l'identité de l'Amérique, va prendre son essor en cette période de Guerre Froide. Compte tenu de la sensibilité de la psychanalyse culturelle à la demande sociale, il n'est en effet pas très étonnant de retrouver dans ses écrits des échos de la croisade contre les activités anti-américaines du sénateur McCarthy. Il est en effet impossible de ne pas relier l'analyse faite par Erikson de l'identité américaine et le contexte inauguré par le début de la guerre de Corée. Penser l'identité, fût-elle américaine, n'est pas chose facile lorsqu'on se réclame du

freudisme : une telle notion a été mise à l'index par Freud. Elle est de façon trop évidente le produit d'un souhait du moi.

Comme pour Horney, Fromm, et plus tard pour Bettelheim, le sentiment de soi est au centre du dispositif notionnel d'Erikson : "This sense of identity provides the ability to experience one's self as something that has continuity and sameness, and to act accordingly" (*Moralistes de la modernité*, p. 52). Cette définition peut être étendue à l'analyse des phénomènes collectifs. Pour Erikson, deux éléments garantissent la continuité de l'identité américaine : le puritanisme et l'expérience de la Frontière. Mais ces deux sources historiques du sentiment national ont mal vieilli : elles ont induit des traits qui n'ont plus leur pertinence d'antan. Ceci ne rend que plus sensible l'absence d'idéaux nouveaux, adaptés à la modernité (*Moralistes de la modernité*, pp. 51–67). Il n'en demeure pas moins que le moi et l'Amérique font cause commune : assiégés par l'étranger, ils doivent trouver en eux-mêmes leur identité pour résister à toute effraction.

Erich Fromm a cru pouvoir trouver une issue au déficit d'idéal pour la modernité en ouvrant une nouvelle fois le dossier de la religion clôt par Freud qui avait une fois pour toute assimilé la religion à une névrose de masse. Or, suggère Fromm, sans doute est-il dommage d'avoir jeté la croyance avec l'eau du bénitier. Tout le problème vient de la confusion, renforcée par Freud, entre religion autoritaire et religion humaniste. Selon Fromm, les grandes religions dégénèrent immanquablement en une tyrannie exercée par une bureaucratie sur des masses privées de spiritualité. Il appelle de ses vœux une religion qui se tiendrait au plus près de l'authenticité du soi, étant entendu que par religion, Fromm entend "any system of thought and action shared by a group which gives the individual a frame of orientation and an object of devotion" *Moralistes de la modernité*, p. 68). La religion doit donc être réintégrée dans la culture en tant que processus qui dépasse les individus et les mène vers une "sublimation" de ce qu'il y a de moins culturel en eux. Par ailleurs, alors que Freud avait cru exhumer un temps où l'humanité vivait sous le joug d'un père originaire, Fromm a quant à lui redécouvert, grâce à Bachofen, un temps où la société était matriarcale. Ce temps était favorable à l'égalité, puisque pour les êtres vivant sous ce régime, "the aim of life is the happiness of men, and there is nothing more important and dignified than human existence and life". Au contraire, "the partiachal system, on the other hand, considers obedience to authority as the main virtue" (*Moralistes de la modernité*, p. 77). Il s'agit en somme de rendre la culture moderne plus maternelle et donc plus conforme à l'état naturel. Faire de la psychanalyse une auxiliaire de la démocratie, c'est donc aussi purger la doctrine freudienne de son idéologie patriarcale, thèse qui, curieusement, ne sera pas reprise dans les

années soixante alors que le mouvement féministe se développe. En revanche, elle sera reprise, sous une forme différente, par Bettelheim.

Bettelheim s'interroge en effet sur la place que jouent les rituels dans le champ social (*Moralistes*, pp. 79–85). Il avancera l'hypothèse que le rituel doit être envisagé dans le cadre d'une réflexion sur l'identité sexuelle. Freud a laissé une image très négative du rituel, dit Bettelheim. La castration, rituel freudien par excellence, est un traumatisme infligé à l'individu, un signe de la soumission à l'ordre paternel, alors que pour Bettelheim, le rituel a toujours une visée "positive" et constructive : "on peut voir dans ces coutumes [qui consistent à se déguiser en fille si l'on est un garçon et inversement] une dernière tentative ritualisée de jouir d'un rôle social et surtout, autre que celui prescrit par la société et imposé par la nature" (*Moralistes de la modernité*, p. 81). Bettelheim insiste, en réponse à Freud, sur le fait que ces rituels ne sont pas transmis, de façon plus ou moins compréhensible — c'est l'éternelle question de la conservation du passé et de la phylogénèse freudienne — à travers le temps. Ils sont spontanément réinventés à chaque génération. Les rituels freudiens sont traumatiques et visent à assurer une soumission à l'ordre social. Les rituels de Bettelheim ont pour but le bonheur des humains : "Ce qui a besoin d'être satisfait, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, c'est le désir de jouer un rôle significatif dans les devoirs, les obligations, les prérogatives, les activités et les plaisirs qui, dans notre société, appartiennent à l'autre sexe. Cela les aiderait à découvrir le bonheur et les deux sexes pourraient coexister de manière plus satisfaisante" (*Moralistes de la modernité*, p. 83). Un tel énoncé constitue autant un résultat de la recherche qu'un présupposé, mais les deux ne sont-ils pas liés ? Comment travailler au bonheur du genre humain si l'on n'inclut pas d'emblée une telle notion au programme de la science ?

Dans ce contexte de réaménagement culturel, quel rôle peut-on faire jouer aux Grands Hommes ? Cette question est légitime pour deux raisons : l'une tient aux leçons de l'histoire, l'autre, à l'état de la pensée freudienne. Freud a inscrit dans sa théorie l'idée que les masses n'avaient de passion ni pour la liberté, ni pour la vérité. Ce sont les héros de la culture, Moïse en tête, qui tirent la culture vers le haut. Mais l'histoire nous a appris à nous méfier de tels enthousiasmes : Hitler et Staline, notamment, ont montré qu'il était difficile aux yeux de certains de reconnaître le bon héros du héros maléfique. La psychanalyse culturelle devra donc faire progresser ce dossier : comment concilier le credo démocratique avec la reconnaissance du génie qui semble permettre à certains êtres de faire progresser la cause de la culture ? Comment le héros naît-il à l'histoire ? La méthodologie retenue par la psychanalyse culturelle consiste à étudier une série de cas, de Hitler à Gandhi, en passant par Freud et Luther. Dans tous les cas étudiés, la question centrale

est celle du rapport entre trois termes : l'individu, l'environnement et une transcendance qui fonde les idéaux vers lesquels tout groupe humain doit tendre.

C'est probablement l'étude que Fromm consacre à Freud qui constitue l'exemple le plus représentatif de cette démarche (*Moralistes de la modernité,* pp. 93–102). Freud est couramment salué comme un héros de la culture. Et pourtant, il n'a guère su s'élever au dessus des préjugés de son époque et de sa classe : sa théorie de la libido, par exemple, est une transposition directe de son idéologie du capital. De plus, l'Homme Freud ne semble pas avoir été d'une bien grande sagesse politique : il a été prompt à applaudir à l'effort de guerre austro-hongrois. Enfin, il a mené le mouvement psychanalytique de façon dictatoriale, ne supportant pas la contestation en son sein. Quant à ses disciples, ils illustrent de façon exemplaire les propos de Fromm sur le désenchantement du monde et sur le besoins d'idéaux. Pour eux, la psychanalyse a servi de religion et a répondu à leur besoin de sens. Malheureusement, à l'enthousiasme des commencements a succédé un processus délétère : la théorie s'est figée en dogme et le Mouvement en bureaucratie.

L'analyse de Freud en héros de la culture montre que la Raison a sa part d'obscurité irrésolue. Les chefs les plus éclairés, les masses les plus avides de savoir, ne sont pas à l'abri du syndrome totalitaire. Dans ces années cinquante plus que jamais, la vigilance est de rigueur.

Psychanalyse culturelle et contre-culture : des années soixante à nos jours

D'une certaine façon, la psychanalyse culturelle, en mettant au centre de ses préoccupations la question des relations entre l'individu et la société, anticipait la remise en question fondamentale imposée par la contestation des années soixante. Cependant, elle l'a fait de manière variable qui va de l'humanisme socialiste de Fromm au conservatisme tempéré d'Erikson. Un des thèmes qui émergent avec le plus de clarté pendant cette décennie concerne la recherche de modèles sociaux qui se tiendraient au plus près des "besoins de l'homme". Cette quête exige, plus que jamais, que soient isolés les effets d'une évolution naturelle et ceux dus à un processus aliénant d'origine culturelle. Fromm, le premier, se lance sur cette piste avec son livre, publié en 1960, sur le bouddhisme zen envisagé dans ses rapports avec la psychanalyse (*Moralistes de la modernité,* pp. 109—114). Fromm veut voir dans la philosophie zen, comme dans la psychanalyse, un moyen de rétablir une solidarité entre soi, autrui et le monde (*Moralistes de la modernité*, p. 111). Mais outre le rôle de la psychanalyse comme auxiliaire de culture, idée par ailleurs chère à Erikson, Fromm est séduit par la perspective d'aborder la modernité avec des outils intellectuels neufs. Le bouddhisme zen est en

effet complètement étranger à une tradition intellectuelle dont il faut bien constater qu'elle sécrète violence et barbarie. Un tel dépaysement permettra de se rendre compte que la théorie freudienne, en particulier, nous avait hypnotisés, notamment en inscrivant en nous un divorce présenté comme naturel entre soi et soi. Il faut reconquérir l'inconscient annexé par Freud et y voir une source de sagesse (*Moralistes de la modernité,* pp. 113–114).

Erikson, dans son livre sur Gandhi publié en 1969, continuera sur le même chemin (*Moralistes de la modernité,* pp. 114–126). Il mettra comme il se doit la non-violence de Gandhi avec celle pratiquée par Martin Luther King. Erikson, comme Fromm, voudra voir dans la psychanalyse une pratique civilisatrice (*Moralistes de la modernité,* pp. 123–124). Comme Fromm, il cherchera à désintoxiquer la pensée occidentale de ce qu'il peut y avoir en elle de tentation du mal. Rencontrant l'utopie de Fromm, il n'hésitera pas à envisager l'hypothèse selon laquelle l'obsolescence de la violence est programmée par les lois de l'évolution (*Moralistes de la modernité,* p. 125).

Bettelheim, quant à lui, voudra aller vérifier dans un kibboutz israélien, double exotique des communautés qui fleurissaient aux Etats-Unis dans les années 60, jusqu'à quel point on peut changer l'homme en changeant son environnement, et en particulier, le type de maternage auquel l'enfant est soumis (*Moralistes de la modernité,* pp. 126–130). Comme les anthropologues culturalistes des années trente, il souhaite tout spécialement tester sur le terrain la validité de la thèse freudienne concernant l'universalité du complexe d'Œdipe. Les enfants du kibboutz sont très tôt séparés de leurs parents et pris en charge par une institution. Bettelheim fait l'hypothèse qu'ils n'en passeront pas par l'Œdipe classique. L'hypothèse sera vérifée par l'observation qui met en évidence l'importance majeure du besoin de protection chez l'enfant, hors de toute fantasmatisation œdipienne (*Moralistes de la modernité,* p. 128). Par ailleurs, le kibboutz favorise le développement d'une société fraternelle : l'autorité y est en effet diffuse parce que ce sont les pairs qui socialisent le sujet, et non les parents, preuve selon Bettelheim du rôle majeur joué par l'environnement dans la construction du caractère. L'Œdipe imaginé par Freud ne joue donc aucune rôle dans le contexte étudié (*Moralistes de la modernité,* p. 129).

Le dispositif notionnel permettant à la psychanalyse culturelle de rêver à une utopie naturelle sera complétée par l'analyse de Fromm sur l'agression publiée en 1973. Fromm sera bien forcé de reconnaître que le mal dans l'histoire n'a pas disparu avec la fin du nazisme puisque les Américains ont découvert l'horreur du massacre de My Lai (*Moralistes de la modernité*, p. 159), mais il ne faut pas désespérer de l'avènement du Bien pour autant. Dans son tour d'horizon de toutes les disciplines des sciences du vivant, Fromm rencontre la description de la société Zuni

qui représente l'idéal d'une utopie réalisée : "The Zuni system can only be understood by the fact that the major interest in life is religious. To put it in another way, the dominant value is life and living itself, not things and their possessions" (*Moralistes de la modernité*, p. 162). C'est bien la preuve qu'il existe quelque part, sur notre pauvre planète, une communauté d'humains qui témoignent encore de l'existence d'une raison collective en acte vouée à la préservation de la vie.

Mais l'utopie a son envers : le monde tel qu'il est. Pendant les années soixante, la psychanalyse culturelle va poursuivre sa réflexion sur le politique. Fromm affirmera avec de plus en plus d'insistance que c'est l'aliénation qui constitue le véritable malaise dans la culture. Ce diagnostic a pour corrolaire une reformulation de la notion d'inconscient : le moi n'est pas contesté dans sa propre maison par l'infantile et le refoulé en tant qu'il a partie liée avec le pulsionnel, mais par un inconscient social façonné par les structures socio-économiques (*Moralistes de la modernité*, pp. 144–145).

Contexte culturel oblige, Norton publiera en 1967 un recueil d'articles de Horney sur la sexualité féminine originellement publiés de 1922 à 1936. La féminité avait été une question test pour le culturalisme psychanalytique de Horney qui avait, comme bien d'autres, remarqué combien la théorie freudienne de la sexualité féminine était insatisfaisante : articulée autour de la notion d'envie du pénis, elle ressemble par trop à une construction idéologique. Elaborée par un génie masculin, issue d'une culture phallocentrique, elle témoignait de façon spectaculaire de l'inadaptation de la théorie freudienne tout entière à une modernité désormais alertée aux effets pervers des discours dominants. Aussi Horney va-t-elle s'attacher à purger la psychanalyse de ces éléments phallocentriques. Elle le fera d'abord en utilisant les notions orthodoxes, puis en leur tournant le dos et en adoptant un ensemble de postulats résolument anthropologiques (*Moralistes de la modernité*, pp. 149–154) notamment sous l'influence de Margaret Mead qui exerçait une influence considérable depuis son *Coming of Age in Samoa* publié en 1928.

Les autres psychanalystes culturels se sentiront sollicités par cette question (*Moralistes de la modernité*, pp. 154–159). Mais Horney est assurément celle qui apportera les arguments les plus réfléchis au débat. Concernant ses confrères, il est en particulier étonnant de constater qu'aucun ne relie explicitement la question féminine à la réflexion politique qui par ailleurs les mobilise depuis plus de trente ans. Aucun ne voit dans la condition féminine une illustration manifeste de l'autoritarisme qu'ils sont par ailleurs si prompts à traquer.

Bruno Bettelheim, dès 1960, apporte probablement avec son *Informed Heart*, la contribution la plus importante à la réflexion sur les

conséquences politiques du choix de la théorie. Dix-sept ans après son article "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations", il revient, après une longue perlaboration, sur la terrible leçon apprise des camps de concentration. Le texte constitue un plaidoyer pour l'autonomie, une *self-reliance* pour la modernité. L'autonomie n'est possible que si l'individu se place en état de vigilance permanente afin de déceler en lui d'éventuels signes de perte d'auto-détermination sous la pression de l'environnement. Bettelheim préconise donc une variante politique de l'auto-analyse destinée a reconnaître les formes malignes d'effraction de l'intégrité. L'autonomie du sujet devra être soutenue, au niveau collectif, par des idéaux qui protègeront le groupe de toute contamination idéologique. La désobéissance civique et la révolte constituent un devoir au regard de la nécessité de sauvegarder son intégrité psychique et donc, les valeurs démocratiques (*Moralistes de la modernité*, pp. 130–139). Autant de leçons chèrement payées, affirmées parfois avec violence par Bettelheim, sur des thèmes qui n'appartiennent pas au paysage freudien : psychanalyse et auto-analyse seront politiques ou ne seront pas.

Au terme du périple de la psychanalyse culturelle, Freud est devenu une référence lointaine. Erikson, sans doute le plus avide d'américanité parmi les psychanalystes culturels, enrôle Freud aux côtés de William James dans sa quête de l'identité (*Moralistes de la modernité*, pp. 165–168). Fromm émet des doutes sur la capacité de la psychanalyse orthodoxe à changer le monde et à prévenir les catastrophes culturelles. Il décrit enfin clairement ce que doit être le travail de dévoilement de la psychanalyse : elle devra s'attacher à révéler les êtres dans leur authenticité et, le cas échéant, dans leur potentialité totalitaire (*Moralistes de la modernité*, p. 169). Bettelheim, quant à lui, se prononcera en faveur d'un retour à Freud et à son texte original allemand. Nous apparaîtra alors un Freud humaniste, libéré du scientisme médical induit par une traduction anglaise biaisée. Constituant une sorte d'achèvement de l'entreprise de reconquête de l'inconscient, le livre de Bettelheim publié en 1982, *Freud and Man's Soul*, ne se contente pas de rappeler quelques vérités fortes sur l'œuvre de Freud et son écriture. Chemin faisant, Bettelheim, à force de vouloir mettre en évidence l'humanisme de Freud, en masque l'inédit. L'importance du mot "âme" dans l'oeuvre de Freud est rappelée avec force, à juste titre, mais Bettelheim semble vouloir s'en servir pour évacuer l'inconscient. Comme Erikson et Horney avant eux, Bettelheim place Freud aux côtés de William James et voit dans les deux auteurs des praticiens de l'introspection. Ses suggestions pour une traduction plus fidèle de Freud ont pour effet de transformer la psychanalyse en une psychologie en phase avec les idéaux humanistes de la culture démocratique (*Moralistes de la modernité*, pp. 171–178).

Conclusion

La conjonction "Freud et Amérique" désigne tout d'abord un processus à notre attention : la "démocratisation" de la psychanalyse. Il ne s'agit nullement d'un fait sociologique — de plus en plus de gens ont recours à la psychanalyse — mais d'un changement de paradigme qui revêt deux aspects. D'une part, l'épistémologie romantique de Freud est répudiée au profit d'une conception positive de fabrication et de la transmission du savoir. L'enjeu est idéologique et éthique : est vrai ce qui peut être vérifié et cru avec les moyens ordinaires de la pensée pragmatique prenant l'expérience première comme guide. D'autre part, le changement de paradigme impose à la psychanalyse de renoncer à sa neutralité et de prendre sa part au travail de vigilance que commande la préservation des idéaux démocratiques. Un tel processus ne va pas sans un profond remaniement de la doctrine. Doit-on, pour rendre compte de ce processus de démocratisation, invoquer l'âme de l'Amérique dont on sait à quel point elle a inscrit la démocratie dans son programme culturel ? Non, rien de si mystérieux. Horney, Fromm, Erikson et Bettelheim ne sont pas les ventriloques de Jefferson ni de quelqu'autre Père Fondateur. Que dans une autre perspective que celle présentée ici on puisse englober la psychanalyse culturelle dans un corpus plus large qui irait de Tocqueville à Rorty, c'est bien évident. Mais il est question ici de la nécessité de penser un traumatisme historique qui s'est imposé aux psychanalystes culturels aux Etats-Unis.

Mais la conjonction "Freud et l'Amérique" indique également une intersection, un lieu de passage de l'un à l'autre. En effet, le chemin parcouru a mené à William James. Nous avons eu l'occasion de voir comment les psychanalystes culturels l'avaient élu comme point de ralliement dès lors qu'il s'agissait pour eux de trouver un langage pour mettre en forme quelques unes de leurs idées fondamentales. C'est notamment un langage jamesien qu'ils utilisent pour faire réintégrer au sentiment du moi la sphère de l'authentique d'où Freud l'avait délogé. Certes, le recours des psychanalystes culturels à William James, tout comme celui de Freud aux écrivains et aux artistes, n'est pas pur de toute visée politique. Pour mettre en mots leur vision de leur psychanalyse, mais aussi pour mettre Freud à distance, mieux vaut faire appel à un héros de leur culture d'accueil et de ce point de vue, on ne peut imaginer plus grande autorité que celle de William James. Aucun des psychanalystes culturels ne l'a véritablement lu de près. Il n'en demeure pas moins que le rapprochment opéré intrigue. Nous voici donc au seuil une nouvelle conjonction dans laquelle James serait le représentant de l'Amérique proposé à notre enquête.