

MAI 68 ET LA TRANSFORMATION DE LA SUBJECTIVITE

Thierry Simonelli

1. Cours, camarade, le vieux monde est derrière toi

En travaillant sur les mouvements de 68, on se rend compte rapidement de la diversité et de la multi-dimensionnalité des différents mouvements, des différents soulèvements et révoltes. Et bien qu'il y eût certaines tendances à l'internationalisation – certains intellectuels comme Herbert Marcuse ont en effet réussi à être présents comme penseurs en plusieurs pays à la fois – les mouvements de 68 ne semblent pas moins rester ancrés dans leurs spécificités nationales.

Les différences entre les mouvements français et allemands sont connues. L'union des étudiants et des travailleurs qui s'était réalisée en France n'a jamais vue le jour en Allemagne. Dans ce sens, les mouvements allemands de 68 ne sont pas sortis de leur élitisme culturel étudiantin.¹ Mais contrairement à ce qui s'est fait France, les mouvements allemands ont donné lieu à tout une série de tentatives pratiques, de tentatives d'institutionnalisation d'une nouvelle société et même d'une nouvelle subjectivité. Et de manière intéressante, ces tentatives d'institutionnalisation s'inspirent pour une bonne part de la psychanalyse.

Sur ce plan, sur le plan de la psychanalyse, on constate une autre différence de taille : alors qu'en France, le renouvellement de l'intérêt pour la psychanalyse se concentrait surtout autour de la « subversion du sujet » de Lacan, ou de l'interprétation de Lacan par Althusser, les jeunes révolutionnaires allemands avaient accès à un éventail de pensées psychanalytiques plus important.

Il y avait des psychanalystes comme Alexander Mitscherlich et comme Erich Fromm. Il y avait la grande redécouverte de Wilhelm Reich et de ses critiques psychanalytiques du capitalisme et du fascisme. Et puis il y avait aussi l'approche et l'usage de la psychanalyse par des philosophes comme Walter Benjamin, Ernst Bloch et surtout Herbert Marcuse. Et il y avait les réflexions psychanalytiques des sociologues comme Theodore Adorno, Max Horkheimer et, à partir de 1968, de

¹ Voir aussi Baumann, A. (2008). Spécificités allemandes. Espoirs et désillusions soixante-huitardes. *Documents. Revue du dialogue Franco-Allemand*, 63(2), 23–28.

Jürgen Habermas qui ne proposait rien de moins qu'une refonte épistémologique fondamentale de la psychanalyse.²

Une autre spécificité des mouvements de 68 allemand tient dans le passé nazi du pays. C'est Alexander Mitscherlich et son livre sur l'impossible deuil – c'est-à-dire sur l'impossible deuil de la grandeur nazie passée comme fondement du refoulement national du passé – qui contribuèrent à la remise en question des générations de la guerre par les jeunes de 68.

La devise « *Trau keinem über 30* » ne faisait pas seulement référence à la lutte des générations, à la révolution des jeunes contre l'autorité des adultes. Elle témoigne surtout d'une profonde méfiance de la première génération d'après-guerre à l'égard de l'establishment universitaire³, intellectuel, politique et étatique.

Combien de professeurs, de recteurs d'Université, combien de juges, de hauts fonctionnaires, de politiciens encore en fonction dans les années soixante avaient été des professeurs, des recteurs, des juges nazis quelques 30 ans plus tôt ?

Il suffira de rappeler que Kurt Georg Kiesinger, le chancelier allemand de 1966 à 1968, fut membre de la NSDAP dès 1933 et avait fini sa carrière nazie comme haut-fonctionnaire du régime, au conseil d'administration de la radio du *Reich*, l'un des principaux organes de la propagande pronazie et antisémite. C'est à son encontre que Beate Klarsfeld avait criée, lors de la séance du parlement du 2 avril 1968 : « *Nazi, tritt zurück!* »⁴.

Ce fut l'une des raisons pour lesquelles les penseurs juifs émigrés tels que Horkheimer, Fromm, Adorno et Marcuse s'avéraient aussi intéressants et aussi importants pour les soixante-huitards allemands. Dénigrés, démis de leurs fonctions, menacés de mort et chassés par les nazis, ces penseurs échappaient à toute suspicion de contamination.

Alexander Mitscherlich, quant à lui, avait émigré en Suisse en 1935, deux ans après qu'il eut été incarcéré par la SA pour ses activités d'opposition au national-socialisme, revenait en Allemagne en 1937 pour être incarcéré à nouveau pendant 8 mois par la Gestapo. À partir du 9 décembre 1946, il dirigeait la commission d'observation du conseil de l'ordre des médecins aux procès des médecins à Nuremberg. Il fut donc parmi les premiers en Allemagne à écrire sur les crimes nazis dans ses deux ouvrages sur ces procès : *Le diktat du mépris de l'humanité : le*

² C'est l'interprétation de la psychanalyse par Habermas qui va donner lieu quelques 20 ans plus tard aux fameuses critiques épistémologiques de Aldolf Grünbaum. (1984). *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*. Berkeley: Univ. of California Press.

³ L'autre slogan « *Unter den Talaren, der Muff von Tausend Jahren* » (« sous les capes des professeurs, l'air vicié de mille années »). À nouveau, les mille ans ne font pas seulement référence à l'âge des professeurs, mais aussi à l'« empire de mille ans » que voulait être le *Troisième Reich*. D'après un témoignage contesté, Heinrich Himmler se croyait être la réincarnation de Henri Ier, l'empereur du 10^e siècle, qu'il considérait, ensemble avec l'historien nazi Franz Lüdtker, comme étant le fondateur originel du peuple allemand de par sa résistance contre les Français et les Slaves.

⁴ À l'occasion du congrès de la CDU le 7 novembre, Beate Klarsfeld rappliquant en giflant Kiesinger en public et en criant : « *Nazi, nazi, nazi!* »

procès des médecins de Nuremberg et ses sources en 1947 et puis en 1946 Science sans humanité : les aberrations médicales et eugéniques sous la dictature, la bureaucratie et la guerre.

Ce furent donc ces psychanalystes, philosophes, sociologues et médecins qui fournirent les moyens aux jeunes révolutionnaires d'articuler la critique du nazisme à la critique du capitalisme, à la critique de la famille bourgeoise et surtout aussi à la critique des facteurs *subjectifs* sous-jacents au nazisme.

Mis à part l'ouvrage de Mitscherlich sur le refoulement national du passé, il y eût les deux vastes études empiriques multidisciplinaires sur l'autorité et la famille, et sur la personnalité autoritaire des penseurs de l'école de Francfort.

Dans ces diverses analyses critiques, la psychanalyse ne prend néanmoins jamais le rôle d'une science première ou d'une science maîtresse, d'une discipline qui permettrait de fonder d'une manière ou d'une autre la réflexion sur l'être humain et de la société. Elle y est engagée aux côtés de la sociologie, de la philosophie et même des sciences politiques, dans des collaborations pluridisciplinaires visant à saisir la diversité des faits de la subjectivité et de la société.

Adorno était peut-être le penseur qui réfléchissait le plus sur les conditions et les limites de cette articulation. Il s'agissait pour lui de refuser l'existant d'un dénominateur commun unique – que ce soit la psychologie, la sociologie ou le langage⁵ – aussi bien que de reléguer les différences entre le sujet et la société, entre l'individu et les foules à de simples questions de méthodologie. En fait, la pensée de ce qu'il appelle la dialectique du particulier et du général, de l'individu et de la société traverse l'ensemble de son œuvre (et aussi de sa position au sein de la querelle sociologique [le fameux *Positivismusstreit*] de 1961 à 1969).

Je reviens donc à ces expérimentations sociales, politiques et éducatives que je mentionnais. Ne sachant pas se décider entre révolution politique et révolution sociale, écrit l'historien allemand Wolfgang Kraushaar, les soixante-huitards se tournèrent vers le terme de « révolution culturelle »⁶.

Le terme était évidemment étayé sur le programmes des grandes purges de Mao ; qui de 1966 à 1976 a coûté la vie à des centaines de milliers, voire des millions de Chinois, en première ligne les étudiants, les intellectuels. Et ce, après le « grand

⁵ Ce serait d'ailleurs l'une des caractéristiques de ce que l'on pourrait nommer « idéologie totalitaire » : « *Ideologies always assume that one idea [...] is sufficient to explain everything in the development from the premise, and that no experience can teach anything because everything is comprehended in this consistent process of logical deduction.* » Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 470, voir également pp. 472-473.

⁶ Kraushaar, W. (2008). *Achtundsechzig: eine Bilanz*. Berlin: Propyläen, p 116. Kraushaar qui est aujourd'hui l'un des historiens spécialistes de la période avait 20 ans en 86. D'après ses propres dires, il était davantage observateur que militant à l'époque ; il se décrit comme « soixante-huitard tangentiel ».

bond en avant » qui lui-même s'est taxé d'entre 30 et 55 millions de morts... Passons sur cette étonnante naïveté. Ce qui semble plus rassurant, c'est que le terme de « révolution culturelle » n'a jamais vraiment donné à une répétition des horreurs de Mao, mais a plutôt fini par désigner l'ensemble des ambitions et des actions diverses et variées des étudiants révoltants. Toute critique, théorique ou pratique, privée ou politique pouvait ainsi faire partie de la révolution culturelle.

Mais l'idée de base de cette « révolution culturelle » à l'allemande consistait dans la suppression du capitalisme et de ses conséquences ; que ce soit sur les rapports sociaux, ou sur les rapports entre hommes et femmes, entre adultes et enfants, ou encore sur les rapports entre les personnes et leur propriété. Et ce changement ne devait pas seulement advenir par une révolution politique, mais elle était surtout aussi animée par le « fantasme » d'un changement profond de la subjectivité produite par ces rapports et entretenant ces rapports. (Voilà l'une des affinités paradoxales de ce mouvement avec le totalitarisme : la révolution devait être totale, c'est-à-dire inclure l'État, la société civile, la vie privée et même la structuration du psychisme.⁷)

2. Le privé est politique

Comment faire advenir ces changements ?

D'après Kraushaar, ces changements devaient mis être en œuvre par trois modèles pratiques de base, donnant lieu à de nombreuses variantes par la suite. Ces trois modèles de base, se traduisant en trois institutions concrètes, devaient opérer comme « laboratoire de la nouvelle société ». C'est ici que l'homme nouveau devait naître. Et c'est donc ici que les fondements d'une nouvelle société devaient prendre racine.

Ces institutions sont : les « conseils » (les *Räte*), les communes et les « boutiques d'enfants » (*Kinderläden*). Je passerai rapidement sur le premier et le dernier.

Les **conseils** correspondent plus ou moins à qu'en France, la CFDT revendiquait sous le mot d'ordre de l'« autogestion » à partir de 1968.⁸

⁷ Je le mentionne au passage, car avec le développement de la commune en Fraction armée rouge, ce pas semble plus ou moins franchi, du moins dans l'intention. Je citerai une réflexion de Hannah Arendt concernant la croyance de base du totalitariste qui me semble assez pertinente dans ce contexte : « *This is the belief in the omnipotence of man and at the same time of the superfluity of men ; it is the belief that everything is permitted and, much more terrible, that everything is possible. [...] totalitarianism has concluded from this that we can fabricate truth insofar as we can fabricate reality [...]* » Arendt, H. (2005). *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, p. 354.

⁸ Pour une présentation historique des divers programmes, voir : Desbrousses-Peloille, H. (1986). Représentations de l'autogestion. *Revue française de science politique*, 36(5), p. 606–632. Voir aussi Frank Georgi, « Jeux d'ombres. Mai, le mouvement social et l'autogestion (1968-2007) », Vingtième Siècle. Revue d'histoire 2008/2 (n° 98), p. 29-41

Les « boutiques d'enfants » (*Kinderläden*), le nom prête à malentendu, sont des maternelles autogérées par des initiatives de parents.⁹ Elles furent le terroir d'expériences systématiques de l'éducation antiautoritaire s'étayant sur les modèles de l'« éducation nouvelle » (la *Reformpädagogik*) et de l'éducation libertaire.¹⁰

Les **communes** (et les « boutiques d'enfants ») s'inspirent au plus près des réflexions psychanalytiques de Adorno, Fromm et Marcuse, mais aussi de Wilhelm Reich.¹¹

En janvier 1968, la revue *Kursbuch* de Hans Magnus Enzensberger proposait notamment un prix de mille DM pour la meilleure de ces utopies concrètes. Et le texte qui allait remporter le prix s'intitulait : « De l'association familiale élastique à la commune¹² ». L'idée en était d'initier le grand changement du *corps* politique en commençant par changement de la *cellule* familiale qui le compose.

À terme, il se serait donc agi de remplacer progressivement les familles par des communes. Car la famille, qui en douterait, n'est autre chose qu'une « association coercitive répressive et névrotique ». Qui dira mieux ?

C'est notamment au sein de cette famille répressive névrotique, avec sa structure hiérarchique paternaliste (avec sa *Loi* du père) que sont produites les bases de la personnalité autoritaire. Et c'est ici, sur le plan de la répression petite-bourgeoise avec son éducation rigide et anale, que l'autoritarisme social sous-jacent au fascisme s'est fomenté et prépare encore l'avenir.¹³

C'est ici que naissent les *Führer* passés et à venir – et il suffit de relire *Mein Kampf* pour en voir une belle illustration historique –, mais c'est ici surtout que naît la disposition de soumission aux autorités charismatiques. La personnalité autoritaire fonctionne, entre autres, par identification à l'agresseur.

Quelle était alors cette utopie réelle des communes ?

⁹ Le nom amusant vient du fait que la plupart de ces maternelles ont été ouvertes dans d'anciennes petites boutiques et épiceries disparues du fait des supermarchés.

¹⁰ Voir Rahden, T. van. (2016). "Eine Welt ohne Familie: Der Kinderladen als ein demokratisches Heilsversprechen." In *Autorität: Krise, Konstruktion und Konjunktur*. Paderborn: Wilhelm Fink, p. 255–281.

¹¹ Dans ce qui suit, je m'appuierai sur les analyses de Kraushaar, *op. cit.*, pp. 122-141. Les communes répondent en partie au reproche classique que ceux qui critiquent ne savent pas mieux faire. C'est l'argument classique du conservatisme : la critique, c'est bien beau, mais s'il n'y a pas d'alternative acceptable, bouclez-la et acceptez ce que l'on vous accorde. Autrement dit : l'idée et la mise en pratique de la commune est censée représenter cette utopie pratique, par-delà de la société bourgeoise-capitaliste.

¹² Geza Kirchknopf, Vom elastischen Familienverband zur Kommune, in: *Kursbuch* 14 (August 1968), p. 110. Pour une critique amusante de la commune, voir Mohr, R. (2007). *Hölle im Reihenhaushaus*. *Spiegel Spezial*, 4, p. 108–110.

¹³ Un trouve une belle illustration récente dans le film *Le Ruban Blanc*, palme d'or en 2009 de Michael Haneke.

La commune devait être fondée sur plusieurs détachements ou « déracinements » : détachement des bourses d'études, détachement des études aussi, détachement de la sécurité, détachement du couple...

La libération personnelle devait passer par l'abandon de tous les rapports sociaux de la société bourgeoise. Ceux-ci devaient être remplacés par une 'praxis' nouvelle qui allait annuler la sphère privée au bénéfice de la vie commune, les rapports maritaux, ou de couple voire même la fidélité sexuelle au bénéfice d'une communauté ouverte.

Partant de là, il s'agissait de révolutionner l'ensemble de la vie quotidienne.¹⁴ L'entrée dans les communes passait par un rite d'initiation où les candidats devaient se soumettre à des questionnaires et discussions poussées sur leur vie personnelle et intime, histoire de déterminer s'ils étaient psychologiquement capables et prêts à quitter la société bourgeoise.

Ces communes se nourrissaient de plusieurs influences : des communes de Mao qui en 1967 avaient déjà conduit à de cuisants échecs, aux situationnistes parisiens, à la critique de la vie quotidienne d'Henri Lefèbvre, mais aussi à la psychanalyse.

3. Je ne veux pas perdre ma vie à la gagner

En juillet 1967, quelques semaines après l'assassinat de Benno Ohnesorg par un policier, Herbert Marcuse donne sa fameuse conférence sur la fin de l'utopie devant des centaines d'étudiants au grand auditoire de l'Université de Berlin.

L'exposé de Marcuse reprend et développe quelques thèmes développés dans son ouvrage *L'homme unidimensionnel*, paru en 1964 aux Etats-Unis. La traduction allemande est parue en 1967.¹⁵

Marcuse y soutient qu'une démocratie ne peut pas reposer que sur une répression coercitive extérieure. Pour qu'elle fonctionne, il faut encore façonner une subjectivité qui accepte la répression tout en la percevant comme liberté. (On est très proche de la notion de « gouvernementalité » et même de « biopolitique » du dernier Foucault.)

¹⁴ Il n'est pas clair cependant dans quelle mesure l'œuvre de Henry Lefebvre aura influencé les soixante-huitards allemands. Voir Lefebvre, H. (2009). *Critique de la vie quotidienne* (Vol. 1). Paris : L'Arche et Lefebvre, H. (1961). *Critique de la vie quotidienne. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (Vol. 2). Paris : L'Arche.

¹⁵ Les développements de *L'Homme unidimensionnel* sont beaucoup plus proches de Foucault qu'il ne le pensait en développant sa critique de l'« hypothèse de la répression ». Foucault, M. (2001). *Histoire de la sexualité* (Vol. 1). Paris : Gallimard, p. 67 : « Il faut donc sans doute abandonner l'hypothèse que les sociétés industrielles modernes ont inauguré sur le sexe un âge de répression accrue. Non seulement on assiste à une explosion visible des sexualités hérétiques. Mais surtout [...] un dispositif fort différent de la loi, même s'il s'appuie localement sur des procédures d'interdiction, assure, par un réseau de mécanismes qui s'enchaînent, la prolifération de plaisirs spécifiques et la multiplication de sexualités disparates. »

Ce renversement de la *répression* de fait en *perception* subjective de liberté est possible quand le « système » (l'organisation capitaliste de la société) peut donner l'impression aux individus qu'ils se croient plus libres qu'ils ne le sont en réalité. Et d'après Marcuse, ce tour de passe-passe est réalisé par la surabondance de marchandises d'une part et par la multiplication des possibilités de consommation pour assouvir des besoins et des désirs qui ont été produits par le même système.

Pour que cette transformation fonctionne, il faut aussi le discours politique fasse place à des discours techniques ou technocratiques, qui proposent une instrumentalisation pragmatique et économique des gouvernements.

La pseudo-libération ainsi acquise correspond à ce que Marcuse appelle « désublimation répressive » ou « tolérance répressive ». D'une part, s'il y a bien une différence frappante entre la société freudienne victorienne et la société libertaire des années 60, c'est bien celle de la libération sexuelle. Mais d'autre part, cette libération équivaut à une désublimation psychique répressive du fait qu'elle a été récupérée par le 'système' capitaliste.

Ce que Freud ne pouvait pas prévoir selon Marcuse, c'est que la sexualité, bien que libérée d'une morale sexuelle répressive, pouvait tout de même être récupérée par la production capitaliste à des fins répressives. Et d'après Marcuse, elle l'avait été soit comme marchandise, soit comme technique publicitaire¹⁶, soit comme jouissance partielle et momentanée sans érotisme. La désublimation répressive met la sexualité au service du maintien 'système' capitaliste. Ainsi, ce qui de la sexualité réprimée pourrait être dévié vers une critique sociale ou voire même vers la révolution, se dissipe dans la consommation.

L'un des sous-entendus majeurs de cette position tient évidemment dans l'idée que le sujet ne relève pas d'un quelconque « donné naturel », qu'il n'est pas déterminé par une structure inaltérable ou anhistorique.

Si l'on suit Marcuse (et Adorno) la subjectivité est sujette à une variabilité en un temps historique assez bref. Marcuse pense, à l'instar de Adorno, qu'au moment de la « maturité » de la théorie freudienne, après la Première guerre mondiale, le sujet ça-moi-surmoi de la théorie freudienne commence déjà à être dépassé par la situation sociale réelle. Et elle le sera davantage encore dans les années 60.

Par ailleurs, ce changement de la subjectivité ne concerne pas 'seulement' ou 'simplement' l'économique psychique. Marcuse entend encore montrer comment et dans quelle mesure cette nouvelle *économie* répond d'un changement *structurel* – au sens de la seconde topique freudienne – de la subjectivité.

¹⁶ La chose nous semble aujourd'hui tellement banale qu'il faut des intégristes islamistes pour nous rappeler que le pub Nivea avec la belle femme nue à chaque coin de rue est une image 'sexuelle'.

Le changement structurel du sujet signifie donc plus précisément qu'il y a un changement sur le plan du rapport entre le ça, le moi, et le surmoi. C'est ce changement qui conditionne un changement de l'économie psychique.

Plus concrètement, quels sont donc ces changements et quelles sont les conditions sociales et économiques qui les produisent ? Pour être le plus bref possible, je me limiterai à une brève énumération des changements sociaux et je m'arrêterai un peu plus longuement au changement de la structure familiale et à ses conséquences.¹⁷

3.1. Les changements sociaux et culturels

Les changements structurels et économiques du sujet répondent aux changements sociaux, culturels et économiques. Dans le désordre, pour donner un sens de leur étendue, Marcuse énumère : le passage de la concurrence économique libre à une concurrence organisée, la concentration du pouvoir aux mains d'une administration technique, culturelle et politique omniprésente, l'extension irréfrénée de la production et de la consommation de masse, la soumission des dimensions privées et antisociales à une manipulation et un contrôle social croissant ... etc.¹⁸

3.2 Les changements familiaux

C'est au sein de la famille que Freud situe les différentes étapes du développement psychique. Si donc la structure familiale ou le fonctionnement familial changent, les phases du développement changent en conséquence. Et avec le changement des phases du développement, c'est la structuration psychique elle-même qui s'en trouve altérée. C'est au sein de la famille que se produit le « complexe d'Œdipe » par le biais duquel se met en place la topique psychique du ça, du moi et du surmoi.

Soit : si, comme Freud le pense, le surmoi est l'« héritier du complexe d'Œdipe », alors un complexe d'Œdipe altéré donnera lieu à un surmoi différent. Et quand bien même ce ne sera 'que' le surmoi qui change, ce sera toute la dynamique psychique du moi, ça et surmoi qui en sera transformée. Et d'après Marcuse ce n'est pas seulement le surmoi qui change dans les familles à partir des années 20, mais aussi le moi, l'idéal du moi et dans une certaine mesure le ça.

Selon Marcuse, qui se réfère ici aux travaux de Max Horkheimer et de Erich Fromm sur la famille¹⁹, la famille de l'Œdipe freudien a commencé par disparaître entre les deux guerres. Les progrès de l'industrialisation ont eu comme

¹⁷ Je n'entrerai donc pas dans le détail des changements psychiques et je n'aborderai pas la question de la « massification » de l'individu qui est effleurée par les changements familiaux que Marcuse esquisse.

¹⁸ Marcuse, H. (1984). Versuch über die Befreiung. In *Aufsätze und Vorlesungen 1948 - 1969*. Suhrkamp: Francfort.

¹⁹ Voir Horkheimer, M., Fromm, E., & Marcuse, H. (Eds.). (1987). *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (2. Aufl). Lüneburg: zu Klampen, pp. 3-135.

conséquence que le modèle familial freudien (on pourrait dire le modèle familial du 19^{ème} siècle) a connu des changements majeurs.²⁰

D'une part, la famille et le père ne représentent plus « l'agence de la socialisation psychique »²¹ unique. L'entrée en société ne passe plus par le père de manière privilégiée, mais l'enfant est de plus en plus exposé aux médias de masse, aux groupes scolaires et sportifs, aux associations de jeunes. (On serait tenté d'y rajouter les divers accès à Internet de nos jours.)

Il y aurait donc là une sorte de disparition du père. Marcuse parle encore d'une « société sans pères » au moment même au Alexander Mitscherlich sort son ouvrage du même titre²². Le fait que les enfants sont de plus en plus indépendants de la famille et des traditions familiales implique que le choix de leurs idéaux du moi se fait en dehors de la famille. De même, leur choix de vie et leur choix professionnel ne sont plus encadrés par la tradition familiale ou la profession paternelle.

L'idéal du moi ne naît plus d'une lutte intrafamiliale, oedipienne, pour la constitution d'un soi psychique plus ou moins autonome, mais de l'impact direct d'un « extérieur » (social non-familial) qui ne peut plus être élaboré dans la lutte avec/contre l'autorité parentale. Autrement dit : cet idéal est intériorisé avant d'avoir pu être « mâché » et « digéré », il est introjecté sans conflit, notamment par le biais de la consommation de 'marchandises' culturelles.

La lutte œdipienne, telle que Freud la concevait, se jouait entre des pulsions cherchant une gratification et le contrôle de ces pulsions représenté par l'éducation parentale ; par le père. Ce contrôle passait donc par une personnalisation, par l'incarnation dans une personne concrète avec laquelle il fallait se 'battre' pour la reconnaissance, pour des compromis, avec ou sans succès.

Or la disparition ou l'affaiblissement du père ou des pères n'est pas à entendre au sens trivial, matériel du terme. Bien sûr ni les pères, ni les mères, ni les enseignants, éducateurs ou autres personnes représentant l'autorité n'ont disparu de la face du monde dans les années soixante.

Ce qui est désigné par la « société sans pères » n'est autre chose qu'un certain type de *dépersonnalisation* de l'autorité. Dans le système social du capitalisme

²⁰ En fait, la recherche historique et sociologie sur les changements de la famille sont assez récents, s'il l'on fait abstraction de la seule œuvre précoce de l'école de Francfort, justement, sur l'autorité et la famille. En fait, cette recherche a vraiment commencé avec l'ouvrage de l'historien français Philippe Ariès (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Plon.

²¹ L'expression fait référence de manière critique à l'idée de E. Fromm qui voyait dans la famille « l'agence de la société ». À cette époque, Marcuse est déjà très critique de Fromm et de sa sociologisation de la psychanalyse qu'il voit comme une pratique d'adaptation aux 'valeurs américaines' capitalistes.

²² *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* [1963], dans Mitscherlich, A. (1983). *Gesammelte Schriften* (Vol. III). Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 7-370.

tardif (le fameux *Spätkapitalismus*) les 'personnes' disparaissent pour laisser place à des 'personnalités' substituables. Et ces personnalités elles-mêmes (les stars de la musique ou du cinéma, les « people » ...) représentent autant de 'marchandises' servant à être vendues ou à vendre.

La « société sans pères » serait donc à entendre comme une société où la responsabilité non plus n'est plus personnalisée. C'est, selon l'expression de Marcuse, l'« appareil » de la production et de la distribution (ainsi que la technique, la technologie et la science qui en sont déterminés) qui détermine le fonctionnement social. Bien que ce fonctionnement soit dirigé et maintenu par des êtres humains, ces derniers ont à se soumettre aux fins et aux moyens requis par l'« appareil » (c'est-à-dire le mode de production du capitalisme).

Or, par-delà la famille, la forme historique du principe de réalité correspond à ce que Marcuse appelle le « principe de performance²³ ». Le principe de performance est le corollaire de la nécessité de la croissance durable de l'accumulation capitaliste. De cette nécessité il résulte, selon Marcuse, une distinction entre la répression de base – la répression pulsionnelle nécessaire pour une vie commune - et une sur-répression (en anglais : *surplus repression*) nécessaire pour maintenir le diktat de la croissance par-delà la satisfaction des besoins, pulsions et désirs. Le principe de performance est donc ce qui pourrait donner sa forme à quelque chose comme le 'désir métonymique', le désir qui passe de marchandise en marchandise sans jamais avoir le droit de s'y assouvir.

Un autre effet de la fonction paternelle familiale ou plutôt de l'autorité paternelle traditionnelle tient dans ce que Marcuse (et Adorno) désigne d'« affaiblissement du moi ».²⁴ Du fait que la lutte œdipienne intrafamiliale fait place à une ouverture non-conflictuelle, ou du moins non-personnalisée au monde extra-familial, le moi n'acquiert pas cette autonomie qui lui permettrait de prendre position contre le monde dans lequel il vit. Le moi faible serait donc un moi aisément adaptable et adapté, incapable de « pensée négative », c'est-à-dire de pensée critique.

²³ Marcuse, H. (1987). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. London: Ark Paperbacks, p. 45 : « *The performance principle, which is that of an acquisitive and antagonistic society in the process of constant expansion, presupposes a long development during which domination has been increasingly rationalized [...] For the vast majority of the population, the scope and mode of satisfaction are determined by their own labor; but their labor is work for an apparatus which they do not control, which operates as an independent power to which individuals must submit if they want to live. [...] Men do not live their own lives but perform pre-established functions. While they work, they do not fulfill their own needs and faculties but work in alienation.* »

²⁴ Marcuse n'est pas très explicite sur l'origine de cette idée. Mais on en trouve un indice dans le cours d'Adorno (de 1968) où il fait référence à un exposé de Herman Nunberg au XV Congrès Psychanalytique International. L'exposé a été publié en 1939 sous le titre de *Ichstärke und Ichschwäche* dans *l'Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* N° 24, p. 49-61. L'article de Nunberg est néanmoins autrement plus complexe sur le plan métapsychologique que ce que Adorno et Marcuse en retiennent. Cf. Adorno, T. W. (1993). *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 280.

[Remarques conclusives ...]