

Erich Fromm et *La Peur de la Liberté*: penser avec Freud contre Freud¹

Paul Zawadzki²

Résumé: Cet article analyse la pensée d'Erich Fromm à travers *La Peur de la liberté* (1941), ouvrage majeur qui articule psychanalyse et sciences sociales. Tout en assumant l'inspiration et l'héritage de Freud, Fromm y critique l'anthropologie freudienne fondée sur la libido tout en conservant la notion d'inconscient, qu'il reformule à partir du concept de « caractère social ». Prolongeant les intuitions du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, il montre comment les individus peuvent chercher à fuir leur liberté de Modernes, en éclairant l'attrait pour les régimes autoritaires comme une réponse à l'insécurité et au sentiment d'impuissance. En substituant à la pulsion de mort selon Freud le concept de nécrophilie, il développe une conception humaniste de l'homme qui s'attache aux possibilités de l'autonomie, de la créativité et de l'émancipation.

Mots clés: Erich Fromm; *Peur de la liberté*; Psychanalyse sociale; Servitude volontaire, Autoritarisme; Émancipation.

Formé au freudisme à l'Institut psychanalytique de Berlin et profondément marqué par l'enseignement du sociologue Alfred Weber qui avait dirigé sa thèse à Heidelberg, Erich Fromm (1900-1980) est l'un de ceux qui, dans l'histoire de la pensée psychanalytique, vont au plus loin dans l'effort de synthèse avec les sciences sociales. Formé à partir de 1922, sur les divans de Frieda Reichmann, Hanns Sachs, Karl Landauer, pratiquant la psychanalyse toute sa vie à partir de 1927, il thématise très tôt le problème des rapports entre psychanalyse et sociologie³. Dès le premier numéro des *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revue de l'Institut de Recherches sociales de Francfort, il se propose de jeter des ponts entre la psychanalyse et le matérialisme historique⁴. La violence des critiques que lui adressèrent des années plus tard Adorno et Marcuse ferait presque oublier le rôle essentiel qu'il a joué, comme interlocuteur privilégié d'Horkheimer jusqu'à l'arrivée d'Adorno en 1937⁵, dans les premiers efforts de l'Institut de recherches sociales de Francfort pour concilier Freud et Marx⁶.

En puisant librement à ces deux sources, Fromm s'est inévitablement exposé aux foudres des deux orthodoxies. Il est vrai qu'en plus de sa critique des méthodes bureaucratiques de l'organisation freudienne internationale, sa révision du freudisme – approfondie aux États-Unis, en parallèle avec le travail de Karen Horney et Harry Sullivan, fondateurs de l'Institut de Psychanalyse des États-Unis – l'a considérablement éloigné du paradigme psychanalytique classique. S'il n'a jamais cessé de rendre hommage à

¹ Artigo publicado originalmente como capítulo V do livro *Dialogues avec Freud. Psychanalyse et Sciences Sociales*, Paris, Hermann, 2024. Republicação autorizada pelo autor.

² Doutor em Ciência Política e professor da Universidade de Paris Panthéon-Sorbonne.

³ « Psychanalyse et sociologie » (1929), trad. S. Kadar, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 81-83.

⁴ « Über Methode und Aufgabe einer analytischer Sozialpsychologie », *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1/1932, p. 28-54, trad. J.-R. Ladmiral « Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique » repris dans Erich Fromm, *La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Anthropos, 1971.

⁵ Rainer Funk, « Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité », trad. T. Simonelli, *Illusio*, n° 14/15, 2016, p. 341-365, disponible en ligne www.thsimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf

⁶ Ce que relève Martin Jay, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950* (1973), trad. E. E. Moreno et A. Spiquel, Paris Payot, 1977, p. 112.

Freud pour la fertilité de la théorie de l'inconscient⁷ ainsi que pour la vocation éthique de la psychanalyse, il a fini par rejeter quasiment la totalité de l'anthropologie fondée sur la libido et le postulat des fonctions purement répressives de la culture⁸.

Rares sont les historiens de la psychanalyse qui rendent véritablement hommage à l'œuvre de Fromm. Parmi ceux-là, Paul Roazen souligne l'importance cruciale qu'a joué dans sa formation intellectuelle, à Harvard au milieu des années 1950, *La Peur de la liberté*, qu'il compare seulement, parmi les livres psychanalytiques, au *Malaise dans la civilisation* de Freud⁹. Publié en 1941, récemment retraduit en français, *Escape from Freedom*¹⁰ (*La Peur de la Liberté*) est le fruit de recherches menées les années précédentes en Allemagne dans la constellation de ce que l'on n'appelait pas encore « l'École de Francfort ». Comme le précise l'avant-propos, il n'est qu'une partie « d'une étude plus vaste consacrée à la structure de caractère de l'homme moderne et aux problèmes de l'interaction entre les facteurs psychologiques et sociologiques ». Il marque aussi un moment crucial dans l'autonomisation de son œuvre puisque, de son propre aveu, c'est à partir de 1941 qu'il a « tenté de formuler une nouvelle théorie des pulsions et des passions qui motivent le comportement humain¹¹ ».

L'un des aspects de la querelle avec la tradition freudienne de stricte obédience tient à l'articulation, en réalité toujours problématique dans les sciences humaines, du variable et de l'immuable, du dynamique et du statique¹². La sociologie psychanalytique dont il a tenté de préciser les contours par dépassement, ou plutôt fécondation mutuelle de la pensée freudienne et de la sociologie, se propose de « comprendre la structure pulsionnelle d'un groupe, son attitude libidinale en grande partie inconsciente, dans une

⁷ Interrogé en 1979 sur ce qui restait de fondamental des découvertes de Freud, Fromm répond: « Il ne reste aujourd'hui que l'essentiel: la découverte de l'inconscient », « Entretien d'Erich Fromm avec Gérard Khoury », in Erich Fromm, *Revoir Freud. Pour une autre approche en psychanalyse*, trad. Gérard Khoury, Paris, Armand Colin, 2000, p. 161. Dans une lettre du 14 mai 1971 à Martin Jay, il précise: « Je n'ai jamais abandonné le freudisme à moins de réduire Freud à la théorie de la libido... Je crois que la grande conquête de Freud c'est sa conception de l'inconscient, avec ses manifestations dans la névrose, les rêves, etc. la notion de résistance, ainsi que sa conception dynamique du caractère. Je crois que ces concepts ont conservé une importance fondamentale dans toute mon œuvre, et dire que, parce que j'ai abandonné la théorie de la libido, j'ai abandonné le freudisme, c'est une affirmation vraiment trop radicale, qui n'a de sens que d'un point de vue freudien orthodoxe. [...] J'ai toujours critiqué l'orthodoxie freudienne et les méthodes bureaucratiques de l'organisation freudienne internationale, mais tout mon travail théorique est fondé sur ce qui constitue, à mon avis, l'apport essentiel de Freud, à l'exception bien entendu de la métapsychologie », cité par Martin Jay, *L'imagination dialectique...*, op. cit., p. 113.

⁸ Ce que relève Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, 3^e partie, Londres, « Aneks », 1988, p. 1092.

⁹ « Ce texte, non seulement a été central pour la formation professionnelle de ma génération d'étudiants en politique, mais il a aussi exercé une influence immense en sociologie, en anthropologie et en psychologie clinique. », Paul Roazen, « La place d'Erich Fromm aujourd'hui et sa *Peur de la liberté* », trad. L.E. Prao de Oliveira, revue par J. Dupont, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 98.

¹⁰ *Escape from Freedom* (1941), New York, H. Holt & C^e, 1994. Ici, nous citerons la version et la pagination de cette édition. Signalons que le livre a été retraduit par Lucie Erhardt et Séverine Mayol et publié sous le titre *La Peur de la liberté*, Lyon, Parangon, 2010, rééd. Les Belles Lettres, 2021.

¹¹ Erich Fromm, *Revoir Freud*, op. cit., p. 35.

¹² Par analogie avec la conception encore statique (et non dynamique) de l'histoire que Cassirer relève chez Machiavel pour qui « tous les peuples ont toujours été animés des mêmes désirs, des mêmes passions », *Discours sur la première décade de Tite-Live*, cité par Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993 (1946), p. 176. « Nous pensons que l'histoire ne se répète jamais; il pensait qu'elle se répète toujours », ajoute Cassirer. Dans le même sens, par référence à Machiavel, Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, nouv. éd. Etienne Bloch, préf. Jacques Le Goff, Paris Armand Colin, 1997, rééd. 2002, p. 63. Avant de revenir à Freud à la fin des années trente, Horkheimer avait également discuté ce point chez Machiavel: « Il est faux d'affirmer que, les temps changeant, la nature de l'homme reste la même », *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1930), trad. D. Authier, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1980, p. 40.

large mesure à partir de sa structure socio-économique¹³ ». Si l'on admet que le développement pulsionnel est déterminé par les relations familiales, la famille à son tour «est le produit d'une structure sociale déterminée¹⁴». C'est affirmer le caractère variable de la libido individuelle, historiquement modelée par les conditions sociales. La démarche de Fromm repose ainsi sur l'idée du «caractère modifiable de l'appareil pulsionnel sous l'action de facteurs sociaux¹⁵». À le suivre, «les phénomènes psychosociologiques doivent être compris comme des processus d'adaptation active et passive de l'appareil pulsionnel à la situation économique et sociale¹⁶».

En l'absence d'une structure pulsionnelle fixe, la notion d'inconscient est préservée mais largement reformulée. À suivre Rainer Funk, son biographe, Fromm découvre « une autre voie pour comprendre l'inconscient », solidaire d'une conception d'abord sociale et relationnelle de l'individu plongé dans une situation économique, sociale, culturelle¹⁷. Cet inconscient social, Fromm l'appréhende notamment à travers le concept de « caractère social » dont on a pu dire qu'il constituait le « chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse¹⁸ ». L'ambition de cette « caractérologie psychanalytique » (Fromm) est ainsi de penser un nouveau type de médiation entre structures de la situation sociale-historique et psychisme de l'individu. On comprend que ceux des sociologues qui ont tenté de tirer des ressources de la psychanalyse tout en récusant généralement l'autonomie du psychisme se soient souvent tournés vers Fromm et plus largement vers le courant appelé révisionniste de la psychanalyse¹⁹.

Les pages qui suivent reposent sur une relecture sélective de *La Peur de la liberté*. Élaboré dans le contexte du nazisme, ce classique conserve une large part de pertinence après l'effondrement des totalitarismes. Il place au cœur de l'énigme, la volonté de certains individus d'échapper à leur liberté de sujet ce qui conduit l'auteur vers l'analyse plus large de la condition humaine dans la modernité. Trois axes permettent de faire ressortir l'originalité de la démarche de Fromm et l'apport de son questionnement. Le premier porte sur l'humanisme de l'anthropologie psychanalytique de Fromm, sa conception de la subjectivité et de l'autonomie²⁰ ainsi que la présence souterraine de l'hypothèse de La Boétie dans son questionnement²¹. Étant donné que la «principale thèse de la psychanalyse humaniste repose sur l'idée que les passions fondamentales de l'homme ne sont pas enracinées dans ses besoins instinctuels mais dans la condition spécifique de l'existence humaine, dans le besoin de trouver une nouvelle relation à

¹³ « Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique », *op. cit.*, p. 204 (traduction légèrement modifiée PZ).

¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵ *Ibid.*, p. 211.

¹⁶ *Ibid.*, p. 212.

¹⁷ Rainer Funk, « Le rôle d'Erich Fromm dans la fondation de l'IFPS », *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 20.

¹⁸ Jan Spurr, « Le caractère social: le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse? », *Revue du MAUSS* n° 2/2011, p. 287-307; du même auteur, *Du caractère social*, Lyon, Parangon, 2007.

¹⁹ Pour ne citer que ceux que nous avons mentionné dans l'introduction de cet ouvrage Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse* (1950), Paris, PUF, « Quadrige », 1955, p. 106-114 ; Georges Friedmann, «Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels», *Bulletin de psychologie*, n° 1/1956, p. 16-19.

²⁰ Qui le sépare très vite d'Horkheimer, cf. Katia Genel, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, p. 165.

²¹ Miguel Abensour suggère que « l'hypothèse de la servitude volontaire, loin de faire exception, n'aurait cessé de hanter la philosophie politique moderne ». Il évoque sa « présence plus ou moins souterraine », cf. « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? » *Réfractations*, n° 17/2006, repris dans *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 12.

l'homme et à la nature ²²». Le deuxième axe précise la manière dont Fromm conçoit l'inédit de la condition moderne et certains aspects du malaise de l'individu auxquels celle-ci donne spécifiquement naissance. Les fanatismes du xx^e siècle en procèdent largement. Avec le troisième axe, nous verrons de manière sélective en quoi l'analyse des mécanismes de fuite ouvre sur les notions de destructivité et de nécrophilie, élaborées dans les ouvrages ultérieurs. Fromm critique alors « peut-être être la notion la plus révolutionnaire de Freud²³ » à savoir la pulsion de mort²⁴.

Le questionnement de Fromm: la présence souterraine de l'hypothèse de La Boétie

Sous réserve d'un inventaire systématique, Fromm ne cite jamais La Boétie. En dépit de tout ce qui distingue les deux types de pensées, *Escape from Freedom* prend pourtant place dans l'espace intellectuel ouvert par le *Discours de la servitude volontaire*. À quelques siècles de distance, l'ouvrage participe d'un même renversement de la théorie classique de la domination, attentive seulement à la *libido dominandi* des princes²⁵. Les deux textes partagent une même énigme insupportable qui tient, dans le langage de Fromm à « l'attrait pour le fascisme²⁶ », là où La Boétie se donnait pour tâche de comprendre pourquoi « un million d'hommes », loin d'être « contraints par une plus grande force », semblent comme « enchantés et charmés par le nom seul d'un²⁷ ». C'est ce déplacement inaugural du regard sur la domination qui conduit Fromm à porter le questionnement sur le fait « que des millions d'Allemands aient renoncé à la liberté avec le même empressement que leurs pères avaient lutté pour elle; qu'au lieu de vouloir la liberté, ils cherchaient les moyens d'y échapper ²⁸ ». Citant *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski, il évoque cet individu qui n'a « de besoin plus pressant que de trouver quelqu'un aux pieds de qui il puisse déposer, aussi vite que possible, ce don de liberté avec lequel, créature infortunée il est né²⁹ ».

Un même soupçon travaille les deux textes: plus fort que la perte de la liberté, y aurait-il un gain de servitude? « Y a-t-il une satisfaction cachée dans la soumission³⁰? »

²² «[...] the main thesis of humanistic psychoanalysis : that the basic passions of man are not rooted in his instinctive needs, but in the specific conditions of human existence, in the need to find a new relatedness to man and nature after having lost the primary relatedness of the pre-human stage. » Erich Fromm, préface à *The Sane Society* (1955), éd. aug. Londres, Routledge & Kegan Paul, 2008, p. xi. Il précise que cette perspective marque la continuité de sa pensée depuis *Escape from Freedom*.

²³ Paul-Laurent Assoun, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002, p. 56. Freud introduit la notion de « pulsion de mort » (Todestrieb) au lendemain de la Première Guerre mondiale dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), trad. J. Laplanche, et J.-B. Pontalis préf. Elise Pestre, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010.

²⁴ Ce qui nourrit la distance durable des freudiens de stricte obédience à l'égard de Fromm, en dépit du fait relevé par André Green relève qu'à partir des critiques adressées par les successeurs de Freud au concept de pulsion de mort, « aucun des systèmes théoriques postfreudiens ne reprend à son compte la lettre de la théorie freudienne », cf. *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, 1993, cité par Sophie Mendelsohn, « Refuser la pulsion de mort... ou pas », in Monique David-Ménard, Beatriz Santos (dir.), *Pulsion de mort. Destruction et créations*, Paris, Hermann, 2023, p. 109.

²⁵ Miguel Abensour, *op. cit.*, p. 25. Voir aussi Miguel Abensour *La communauté politique des « tous uns »*, entretiens avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 103.

²⁶ *Escape*, p. 5.

²⁷ *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par P. Léonard, Paris, Payot, 1985, p. 105.

²⁸ *Escape*, p. 3.

²⁹ *Ibid.*, p. 150.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

se demande Fromm comme en écho à La Boétie qui, à propos des tyranneaux et sous-tyranneaux désirant entrer dans la chaîne interrompue de la tyrannie, écrivait qu'à les voir, qui servent si librement et si volontiers, « on dirait qu'ils n'ont pas tant perdu leur liberté que gagné leur servitude³¹ ». Question aussi déplaisante qu'incontournable puisque depuis l'expérience des dominations totalitaires jusqu'à, par exemple, l'apathie de la société russe contemporaine³², on le constate, les tyrannies les plus oppressives ne reposent pas seulement sur la force des baïonnettes. Selon l'expression de Claude Lefort: « il y a un mouvement qui vient d'en haut, et il y a un mouvement qui vient d'en bas³³ ».

Comment concevoir ce mouvement d'en bas? L'apport spécifique de Fromm est inséparable de son humanisme, souvent critiqué³⁴ alors même qu'il organise sa pensée, et ce jusqu'aux critiques adressées au freudisme orthodoxe. Lisant Fromm, on serait en droit de se demander si l'attrait de la soumission révèle quelque chose de constitutif dans la nature humaine. Existe-t-il un invariant anthropologique, ou dans le langage du xviii^e siècle, un penchant à la servitude comme le suggèrent certains travaux de psychologie sociale, telles l'expérience de Stanley Milgram? Étonnamment, même Hannah Arendt semble accréditer une telle vue:

[...] si nous nous référons à notre expérience en la matière, nous pourrions constater que l'instinct de soumission, un ardent désir de se laisser diriger et d'obéir à un homme fort, tient dans la psychologie de l'homme une place au moins aussi importante que la volonté de puissance et, d'un point de vue politique, peut-être plus significative³⁵ (Arendt, 2012, p. 938-939).

Portant, aussi suggestives que soient ces conjectures, ni La Boétie, ni Fromm ne disent cela. Ils soutiennent même explicitement le contraire.

Selon La Boétie, la servitude ne fait que « dénaturer l'homme³⁶ ». Pour Fromm, la volonté d'échapper à la liberté n'exprime en rien la spontanéité ou la créativité de l'individu mais conduit à la « désintégration de son propre moi³⁷ ».

Avant de voir quels contextes et mécanismes conduisent les hommes à rechercher activement la soumission, précisons que dans ses textes de maturité, Fromm conçoit la liberté de l'être humain comme une « capacité de choisir entre les possibilités réelles (alternatives) qui lui sont offertes³⁸ ». Ni totale, ni absolue, mais pourtant irréductible, cette liberté est située, ce qui rapproche Fromm de la philosophie d'un Karl Jaspers dont il avait d'ailleurs suivi les cours. C'est un tel *alternativisme* qui s'origine pour

³¹ *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 125 (orthographe modifiée, PZ).

³² « Ce dont la Russie a peur n'est pas l'OTAN, c'est la liberté », disait récemment Oleksandra Matvichuk, Prix Nobel de la paix, *Le Monde* du 24 février 2023.

³³ Claude Lefort, « Entretien avec Gérard Rabinovitch », *Traces*, n° 7/1983, p. 16.

³⁴ Par exemple Gérard Rabinovitch accorde à Fromm la qualité de « précurseur » mais juge qu'il « reste entaché d'un psychologisme édifiant », *De la destructivité humaine*, Paris, PUF, 2009, p. 103, n. 1.

³⁵ Hannah Arendt, « Sur la violence » (1969), *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, repris dans *L'humaine condition*, éd. Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, « Quarto », 2012, p. 938-939.

³⁶ *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 122.

³⁷ *Escape*, p. 21.

³⁸ « Liberté, déterminisme et nn » in *Le cœur de l'homme* (1964), trad. S. Laroche, Paris, Payot, 1991, p. 204 sqq.

lui dans la Bible hébraïque³⁹, qu'il s'efforce obstinément de retrouver chez les auteurs avec lesquels il forge sa critique de l'aliénation, qu'il s'agisse de Spinoza⁴⁰, du jeune Marx⁴¹ ou de Freud. Il y trouve notamment la prise de conscience comme condition de libération ou encore la recherche des vrais mobiles de l'action, par-delà les rationalisations, mais pas le causalisme. Avec une remarquable constance, il s'emploie à préserver la possibilité théorique de deux orientations idéal-typiques: d'un côté, la liberté positive qui passe par le travail créateur, l'amour, le lien avec les autres, avec le monde et la nature; de l'autre, l'abandon de la liberté qui mène au renoncement à l'intégrité et à l'individualité du moi.

Au plus loin des philosophies déterministes, Fromm place *La Peur de la liberté* sous trois exergues. L'une de Thomas Jefferson: « Ainsi rien n'est plus immuable que les droits inhérents et inaliénables de l'homme ». L'autre, talmudique, tirée des *Pirke Avot*: « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera? Si je suis seulement pour moi, qui suis-je? Et si pas maintenant, quand? » Et surtout, un long extrait du célèbre *Discours de la Dignité humaine* de Pic de la Mirandole, fondateur de l'humanisme, dont la conception de la liberté humaine (n'étant rien, l'homme peut tout devenir) fut développée par Rousseau ou Kant: « Tu pourras dégénérer en forces inférieures qui sont bestiales: tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures qui sont divines⁴² ». Dans le droit fil de cette tradition – on lui reprochera de retomber dans l'idéalisme – il récuse toute conception de l'homme « substance ou structure fixe avec des qualités intrinsèques⁴³ ». Dès les premières pages de *La Peur de la liberté*, il précise l'anthropologie sur laquelle s'articule sa psychologie sociale: « La nature humaine n'est ni une somme de pulsions biologiques innées et fixes, ni une ombre sans vie de modèles culturels auxquels elle s'adapte sans heurts⁴⁴ ».

Comme dans l'anthropologie d'un Rousseau, la liberté humaine ouvre chez lui sur l'historicité, individuelle et collective, autorisant aussi bien le progrès que la régression. Là où Freud insiste sur la dimension répressive de la culture et sur sa nécessaire fonction de refoulement, Fromm équilibre cette perspective par la mise en avant de sa

³⁹ *Ibid.*, p. 211, note 18. Dans *Escape from Freedom*, Fromm fait appel au mythe biblique de l'expulsion du Paradis qui « identifie les débuts de l'histoire humaine avec un acte de choix » (p. 33) ; voir aussi Erich Fromm, *Vous serez comme des dieux. Une interprétation radicale de l'Ancien Testament et sa tradition* (1966), Bruxelles, Complexe, 1975, p. 107. De tous les auteurs liés à la constellation de Francfort, Fromm est probablement celui pour qui la judéité reste non seulement une mémoire et une fidélité mais un point d'appui vivant. Il y puise des concepts importants par ex. « l'endurcissement du cœur » (de pharaon) pour sa réflexion psychanalytique.

⁴⁰ Dans une lecture qui serait proche de celle, atypique, d'un spécialiste de Spinoza comme Robert Misrahi qui insiste davantage sur le désir de la joie comme essence de l'homme que le déterminisme. Notons au passage que La Boétie est une « lecture constante » pour R. Misrahi, cf. *L'existence comme itinéraire, entretiens avec Véronique Verdier*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2012, p. 54.

⁴¹ Erich Fromm, *La conception de l'homme chez Marx* (1961), trad. M. Matignon, Paris, Payot&Rivages, 2010. Le Marx humaniste de que retient Fromm est un héritier de la tradition de l'individualisme de la Renaissance ; il a pour but « l'émancipation spirituelle de l'individu » (p. 14). Pour ce Marx-là, « L'histoire est la réalisation de l'homme par lui-même, grâce à son travail et à sa production » (p. 43).

⁴² Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, trad. Y. Hersant, Paris, Éd. de l'Éclat, 1993, 2005, p. 9. Dans cette veine, Fromm avance que « les forces archaïques représentant l'obscurité sont inconscientes. Mais l'homme, dans n'importe quelle culture, a toutes les potentialités; il est l'homme archaïque, la bête de proie, le cannibale, l'idolâtre, et il est l'être doté de raison, d'amour, de justice », cf. « Humanisme et psychanalyse » (1963), trad. E. Brabant, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 96.

⁴³ Revoir Freud, p. 35 et il ajoute « "L'essence" de l'homme, c'est la dichotomie qui lui est propre. C'est-à-dire l'opposition entre être inclus dans la nature, et assujéti à toutes ses lois, et en même temps transcender la nature, parce que l'homme, et lui seul, est conscient de lui-même et son existence ».

⁴⁴ *Escape*, p. 20.

«fonction créatrice», dans une perspective de réévaluation de l'action humaine qui fait songer à la philosophie de *l'institution imaginaire de la société* de Cornelius Castoriadis (dont la pointe critique visait davantage Marx que Freud). «La nature humaine, ses passions comme ses peurs sont le produit de la culture» et il revient à la psychologie sociale, telle qu'il la conçoit de «comprendre ce processus de création humaine dans l'histoire⁴⁵».

De La Boétie à Fromm, en passant par Kant et son opuscule sur *l'Aufklärung* (« Les lumières »), c'est une même forme de questionnement qui dénaturalise la servitude. Car ce n'est qu'à la condition de partir d'une anthropologie de l'homme comme liberté que la soumission apparaît comme énigmatique. N'étant subsumée sous aucune nécessité, le renoncement à soi ne survient qu'au terme d'un processus de dépossession qui reste à déchiffrer. Ce qu'il s'agit d'élucider c'est l'institution sociale ou l'historicité d'un désir « contre nature ».

Loin de l'École de Francfort, cette tradition de pensée et ce questionnement s'actualisent contre le nazisme chez des philosophes comme Ernst Cassirer ou Karl Jaspers, singulièrement frappés par les conduites escapistes de renoncement à l'autonomie. Contraint à l'exil dans les années trente, ce grand continuateur de *l'Aufklärung* qu'était Cassirer dut se résoudre à prendre acte du pouvoir des mythes: « la liberté est souvent considérée comme un fardeau plus que comme un privilège, tant dans la vie individuelle que dans la vie collective. Dès qu'ils ont affaire à des conditions difficiles, les hommes ont tendance à vouloir se débarrasser d'un tel fardeau. C'est là que l'État totalitaire et le mythe rentrent en scène⁴⁶ ». Il en était réduit à constater dans son dernier grand ouvrage que « l'homme moderne, malgré son dynamisme et peut être à cause de lui, n'avait pas réellement surmonté sa condition de sauvage » et qu'il « régressait facilement à un même état de soumission⁴⁷ ». Observant l'adhésion enthousiaste aux mythes politiques, il témoignait d'un sentiment de scandale comparable à celui d'Horkheimer et Adorno – eux qui dès l'introduction de *La dialectique de la raison* (1944) questionnaient avec une avec rage quelque peu aristocratique la «mystérieuse disposition qu'ont les masses à se laisser fasciner par n'importe quel despotisme» – en voyant que tant d'hommes «éduqués, intelligents, honnêtes et loyaux abandonnent soudain le plus grand des privilèges humains. On les voit cesser d'être des agents libres et personnels⁴⁸». Quelques années plus tôt, dans des pages étonnamment proches des analyses ultérieures de Fromm, Karl Jaspers écrivait:

Malgré tout l'homme ne peut renoncer à lui-même. Porteur de liberté, ou bien il en réalise véritablement la possibilité, ou bien il la pervertit, se condamnant ainsi à perdre tout repos. Établi dans cette perversion, il perd toute transparence, jusqu'à son être le plus intime. Sa vie n'est plus que façade, formalisme, convention. Dans cet état de perversion l'homme se tourne contre la liberté. Dans son amour caché pour l'être qu'il était en tant que possibilité,

⁴⁵ *Escape*, p. 11.

⁴⁶ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 388-389.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 385.

⁴⁸ Ernst Cassirer, *Le mythe...*, op. cit., p. 386. Au même moment, l'affaiblissement de l'individualité et de l'autonomie est thématisé Max Horkheimer, *L'Éclipse de la raison* (1947), trad. J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 137 sqq.

il se trouve acculé à en provoquer la ruine partout où il le rencontre⁴⁹ (Jaspers, 1952, p. 197).

La condition moderne

Dans son testament intellectuel, Cassirer souhaite revenir sur «l'analyse du terme "liberté" qui est l'un des termes les plus obscurs et les plus ambigus qui soit, non seulement dans le langage philosophique mais aussi dans le langage politique⁵⁰». Fromm y contribue à sa manière en portant cette fois la focale sur «la signification psychologique du fascisme, et le sens de la liberté que ce soit dans les systèmes autoritaires ou dans la démocratie⁵¹». Dans cette perspective, il dégage les conditions socio-historiques particulières dans lesquelles les individus peuvent désirer échapper à leur liberté. Pour penser les mécanismes de fuite qui ont si souvent frappé certains contemporains du nazisme, il prend appui sur une vaste généalogie de la détraditionnalisation et de l'avènement de l'individualisme moderne. Là où Freud examinant l'actualité de la violence va directement à l'identification de traits constants de la nature humaine en prenant appui, selon le jugement déterminant (au sens kantien), sur des propositions universalisantes⁵², Fromm, insatisfait de l'interprétation freudienne de l'histoire postulant l'invariabilité de l'être humain et de ses pulsions, part de la situation singulière de la modernité, tout à la fois émancipatrice et porteuse d'aliénations nouvelles.

Pour en cerner l'inédit, il prend notamment appui sur les perspectives tocquevillo-wébériennes, deux auteurs qui, aussi bien par leur méthode que par leur objet, ont accordé une attention centrale à l'individu. Tocqueville n'est jamais cité dans *La Peur de la liberté* mais son inspiration est manifeste dans les passages qui concernent le conformisme, le règne de l'opinion, le sentiment de similitude lié à l'égalisation des conditions ou encore l'expérience de la solitude⁵³. Le soubassement wébérien, lui, est explicite dans l'importance donnée à la Réforme, au capitalisme et plus largement au désenchantement du monde. S'y ajoute, en affinité avec l'École de Francfort, l'analyse marxiste de l'aliénation par l'économie: dans les conditions du capitalisme contemporain, « l'homme ne vend pas seulement des marchandises, il se vend lui-même et se perçoit comme une marchandise⁵⁴ ».

Dans le sillage de Tocqueville, Marx et Weber, Fromm dégage donc une condition moderne ambivalente montrant comment de l'intérieur de sociétés travaillées par les dynamiques de l'individualisme, du capitalisme et du désenchantement du monde surgissent des dynamiques de dépossession. À noter que Fromm n'est pas un auteur

⁴⁹ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. W. Biémelet et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 197; voir aussi sa *Philosophie* (1931), trad. J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986, 4^e section « Fuite devant la liberté », p. 407.

⁵⁰ *Le mythe de l'État*, op. cit., p. 386-387.

⁵¹ *Escape*, p. 135.

⁵² Dans *ZeitgemäÙes über Krieg und Tod* (« Considérations actuelles sur la guerre et la mort »), 1915, trad. J. Altounian et al. Paris, PUF, 1988, Freud avance : « C'est précisément l'accent mis sur le commandement : tu ne tueras point, qui nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir-désir de meurtre comme peut-être nous-mêmes encore » et de conclure une page plus loin : « Nous sommes donc nous-mêmes, si l'on en juge par nos motions de souhait inconscientes, comme les hommes originaires une bande de meurtriers » (p. 153 et 154).

⁵³ *Escape*, p. 98-99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

tragique. Ce trait de pensée qu'il partage peut-être avec Elias l'éloigne aussi bien du pessimisme anthropologique freudien – nous y reviendrons – que de celui, tardif d'Horkheimer et d'Adorno⁵⁵. Comme l'a relevé Katia Genel, à propos des positions initialement proches de Fromm et d'Horkheimer, « pendant que Horkheimer revient à Freud et prend ses distances avec Marx, Fromm accomplit le chemin inverse, dès les essais du milieu des années 1930, qui culmine avec *Escape from Freedom* ⁵⁶ ». Alors qu'on souligne généralement son éloignement avec la première théorie de Francfort, ses analyses restent invariablement portées par le projet d'émancipation et la critique de l'aliénation. Plus largement, son attachement à l'universalisme de l'humanisme moderne porté par l'*Aufklärung* est demeuré constant aussi bien dans son œuvre que dans sa pratique d'analyste, qui n'a cessé de penser qu'existence humaine et liberté étant liées, la réalisation de la nature humaine et de ses potentialités reste possible⁵⁷.

Plaçant l'accent sur la capacité de l'homme de choisir entre des possibilités réelles qui lui sont offertes, l'anthropologie philosophique de Fromm l'éloigne des visions déterministes de la nécessité historique. La condition des modernes reste, comme chez Karl Jaspers, structurée par les alternatives:

Au fur et à mesure qu'il conquiert sa liberté en se dégageant de l'unicité originare avec la nature, au fur et à mesure qu'il se constitue en individu, l'homme se trouve placé devant un choix : ou bien il parviendra à l'union avec le monde dans la spontanéité de l'amour et le travail producteur, ou bien il cherchera sa sécurité dans la construction d'un lien qui passera par la perte de sa liberté et la désintégration de son propre moi.⁵⁸

En dépit de la fresque macro-historique qui ouvre *La Peur de la liberté*, l'attention constante qu'il porte à l'individu l'éloigne des facilités trompeuses du holisme méthodologique⁵⁹ et vient modérer son historicisme. « L'homme n'est pas seulement fait par l'histoire, l'histoire est faite par l'homme⁶⁰ ». En ce sens, la psychanalyse humaniste

⁵⁵ Sur les différentes philosophies de l'histoire engagées ici, cf. Laurent Martin, « Le pessimisme culturel. Civilisation et barbarie chez Freud, Elias, Adorno et Horkheimer », in Laurent Martin, Alexandre Escudier, *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: de l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Science Po, p. 117-133.

⁵⁶ Katia Genel, *Autorité et émancipation...*, op. cit., p. 182.

⁵⁷ Nous pensons qu'il faut inverser la proposition d'Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, suivant laquelle Fromm « contesta radicalement l'universalisme freudien et la philosophie des Lumières au nom d'un relativisme culturel », « Fromm Erich (1900-1980) », *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 367. Bien au contraire, Fromm fait l'éloge de la mise en pratique par Freud de l'idée humaniste de Goethe (« Les hommes portent en eux non seulement leur propre personnalité, mais aussi toute l'humanité, accompagnée de l'ensemble de ses possibilités »). À suivre Fromm, « la psychanalyse (c'est-à-dire la tentative de comprendre ce qui est inconscient en autrui) présuppose que ce que nous trouvons dans l'inconscient d'un tiers est vivant en nous. », Cf. « L'humanisme en tant que philosophie globale de l'homme » (1966), in *De la désobéissance et autres essais*, trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 69. De plus, Fromm critique explicitement « la position relativiste de Freud supposant que la psychologie peut nous aider à comprendre les motivations des jugements de valeurs mais non leur validité ». Il relève néanmoins que le relativisme freudien qui s'exprime notamment dans sa théorie du Surmoi n'est pas conséquent, ne serait-ce qu'en raison de la conviction freudienne suivant laquelle l'homme doit tendre vers la vérité, et que la réalisation de ce but est atteignable parce que l'homme est doté de raison, cf. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Rinehart and Co., 1947, p. 34-35.

⁵⁸ *Escape*, p. 21.

⁵⁹ « Tout groupe est constitué d'individus et seulement d'individus aussi les mécanismes psychologiques que nous trouvons au sein d'un groupe ne peuvent être que ceux que nous voyons opérer chez les individus. [...] Et si notre analyse des phénomènes socio-psychologiques n'était pas basé sur l'étude détaillée du comportement individuel, elle manquerait d'empirisme et par là même de validité » *Escape*, p. 136.

⁶⁰ *Escape*, p. 11-12.

lui permet de se tenir à distance aussi bien de la compréhension freudienne de l'histoire que des démarches behavioristes, culturalistes ou sociologistes⁶¹. Il récuse généralement les approches qui ne voient dans l'individu qu'un être agi dépourvu de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'agentivité⁶², flottant sur les vagues de l'histoire, de la culture et de la société, en s'efforçant au mieux de s'y adapter.

Sur ce dernier point, les critiques d'Adorno adressées au révisionnisme de Karen Horney plus que celui de Fromm, manquent leur cible quand elles portent sur le conformisme de leur supposée visée d'adaptation sociale⁶³. Dans *Escape from Freedom*, Fromm prend soin de distinguer deux concepts de santé et de normalité, l'un exprimant le point de vue de la société et de ses nécessités, le second celui des valeurs et des normes relatives aux finalités de l'existence individuelle (*Escape*, p. 137). Sans exclure *a priori* que les deux points de vue puissent idéalement coïncider, il conclut:

[...] la personne normale, en termes de bonne adaptation, est souvent en moins bonne santé que la personne névrosée [...]. Elle n'est souvent bien adaptée qu'au prix d'un renoncement à son propre Moi, accompli pour se conformer plus ou moins à ce qu'elle croit qu'on attend d'elle. Toute authentique individualité et spontanéité peuvent alors être perdues. À l'inverse, on peut caractériser le névrosé comme celui qui n'est pas prêt à perdre complètement le combat pour son propre moi⁶⁴ (*Escape*, p. 138).

Cette compréhension du normal et du pathologique fut constante dans les analyses de Fromm jusqu'à la fin de sa vie⁶⁵. Contrairement à ce que laisse entendre Adorno, il ne cesse de rappeler la vocation critique de Marx et de Freud et prend explicitement ses distances à l'égard du rôle adaptatif que la société industrielle fait jouer à la psychanalyse, trop souvent avec son consentement⁶⁶. À l'aune de ces textes, il

⁶¹ « Ainsi le point de vue présenté dans ce livre diffère de celui de Freud dans la mesure où il est largement en désaccord avec l'interprétation freudienne de l'histoire comme résultat de forces psychologiques qui, elles-mêmes, ne sont pas socialement conditionnés. Il est tout autant en désaccord avec les théories qui négligent le rôle du facteur humain comme l'un des éléments dynamiques du processus social. Cette critique n'est pas seulement dirigée contre les théories sociologiques qui visent explicitement à éliminer les problèmes psychologiques de la sociologie (comme celle de Durkheim et de son école), mais aussi contre les théories qui sont plus ou moins teintées de psychologie behavioriste. » *Escape*, p. 12.

⁶² Dans le langage plus classique de l'anthropologie de Rousseau « la nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre », *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, éd. J. Starobinski, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 71.

⁶³ Theodor W. Adorno, *La psychanalyse révisée* (conférence donnée le 21 avril 1946 sous le titre « Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis » et publiée en 1972 sous le titre *Die revidierte Psychoanalyse*), suivi de Jacques le Rider, *L'allié incommode*, Paris, l'Olivier, 2007, p. 29.

⁶⁴ *Escape*, p. 138.

⁶⁵ Voir par exemple « Politique et psychanalyse » (1931) repris dans *Le freudomarxisme. Inconscient et lutte des classes. Une révolution inachevée*, intro., trad. et notes de Jean-Marie Brohm, Alboussière, QS ?, 2023, p. 172. Il maintient ce point de vue dans l'entretien donné à la veille de sa mort, à Gérard D. Khoury: « La plupart des analystes ont un regard bourgeois face à une société relativement saine, et où l'individu qui s'adapte est considéré comme sain! Dire d'une personne qu'elle est adaptée, c'est dire qu'elle est aussi folle que la moyenne! En tant que socialiste et homme critique, je crois que nous vivons dans une société inhumaine, irrationnelle et folle », *Revoir Freud*, op. cit., p. 161.

⁶⁶ Dans *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, (1962) préface de Rainer Funk, New York, Continuum, 2009, p. 198 sqq. « Pourquoi la psychanalyse, théorie radicale, est-elle devenue une théorie de l'adaptation » est le titre du dernier chapitre de Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 203 sqq. Il s'y interroge sur « le danger d'une fonction réactionnaire de la psychanalyse » (p. 206) et sur « sa transformation en théorie libérale d'adaptation » (p. 207) à une « réalité » indépassablement identifiée à la société capitaliste du moment (p. 209). L'idée que « que la névrose était la conséquence d'un manque de satisfaction sexuelle (provoqué par le refoulement) et qu'une satisfaction sexuelle totale était donc la condition de la santé mentale », était pour lui

est vrai souvent postérieurs à 1946, mais exprimant une orientation stable de l'anthropologie psychanalytique de Fromm, il est difficile de comprendre qu'Adorno puisse conclure sa charge contre les révisionnistes par ce contresens:

Entre leurs mains, la théorie freudienne se transforme en un moyen supplémentaire d'intégrer les motions psychiques au statu quo social. Ils font de l'analyse de l'inconscient une partie de la culture de masse industrialisée; d'un instrument au service des Lumières, un instrument servant à donner l'illusion que la société et l'individu et que l'adaptation à la réalité toute puissante se recourent.

Nécrophilie et destructivité

Parmi les apports essentiels de Fromm à l'analyse des pathologies politiques et sociales du xx^e siècle, analyse qui passe généralement par une *caractérologie* dont nous avons trop peu parlé⁶⁷, on voudrait retenir de manière sélective ce qu'il appelle les *mécanismes de fuite*, tant les dynamiques « escapistes » jouent un rôle crucial depuis le xx^e siècle. Ce n'est pas seulement que sa caractérisation de l'inédit de la modernité emprunte à la trame wébérienne. C'est que *La Peur de la liberté* développe une réflexion en affinité avec l'une des intuitions les plus intéressantes du sociologue pour la mise en intelligibilité des nouvelles formes de fanatisme. Weber avait été frappé par le « sauf dans la foi de Lukacs⁶⁸ ». Il avait également senti chez ses étudiants le désir d'échapper aux « tourments de l'homme moderne⁶⁹ » qui se traduisait notamment par l'attente d'un sauveur. Le désenchantement du monde c'est aussi bien le privilège de la réflexivité que la perte des absolus. Les nouveaux fanatismes idéologiques qui s'esquissent ici, et que Weber pressent ne sont plus déchiffrables selon le seul paradigme voltairien du xviii^e siècle qui n'y voyait qu'antonymes des Lumières⁷⁰. Ses adeptes, nazis ou staliniens, ne sont plus immergés dans le monde enchanté et ethnocentrique de la tradition religieuse à laquelle il suffirait d'opposer esprit d'examen et de doute. À dérouler ce fil, on comprend qu'ils ne sont plus de simples persistances de barbaries anciennes, mais les produits escapistes de la révolution anthropologique de la modernité, à savoir la conscience

une vulgate que l'enseignement de Freud n'avait jamais exprimée. Il y voyait « le triomphe de la société de consommation » (p. 209).

⁶⁷ Alors même qu'elle fait l'objet d'un texte entier qui vient clore en appendice *La Peur de la liberté*.

⁶⁸ Daniel Bell, « Après "l'âge du péché absolu". Georg Lukacs et les racines mystiques de la révolution », repris dans *La fin de l'idéologie*, trad. E. Baillon, préf. R. Boudon, Paris, PUF, 1997, p. 341; « The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion », *British Journal of Sociology*, n° 28/1977, repris dans *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Abt. Books, 1980, p. 341-343 en particulier ; George Steiner, « Georg Lukacs and his Devil's Pact », *Language and Silence*, New York, 1977 (texte non repris dans l'édition française de *Langage et silence*).

⁶⁹ Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » (prononcé le 7 novembre 1917 à Munich), trad. J. Freund, préf. R. Aron, Paris, Plon, 1959, rééd. 10/18, 2002, p. 108 *id.* p. 116: « le prophète, que tant de membres de la jeune génération appellent de leurs vœux n'existe pas », puis p. 120: « Le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par de désenchantement du monde a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. [...] Les prophéties qui tombent des chaires universitaires n'ont finalement d'autres résultats que de former des sectes de fanatiques, mais jamais de véritables communautés. À celui qui ne peut supporter avec virilité ce destin de notre époque, on ne peut que donner le conseil suivant: retourne en silence, sans donner à ton geste la publicité habituelle des renégats, mais simplement et sans façons, dans les bras largement ouverts des vieilles Églises. »

⁷⁰ Paul Zawadzki, « Le fanatisme: sens et métamorphoses », *Raison présente*, n° 212/2019, p. 65-74.

historique et son fardeau⁷¹. L'intuition weberienne conduit alors à se demander si, aux trois passions fondamentales capables de mettre en mouvement peuples et gouvernants⁷², il ne faudrait pas ajouter un nouvel enjeu crucial, celui d'échapper au non-sens du monde et à sa propre insignifiance. Recomposant des ersatz d'absolus sur terre, les grandioses mythologies politiques du xx^e siècle seraient alors des réponses en forme de « délire avec la raison ⁷³ » afin d'échapper au doute ouvert par la décroyance et le décentrement modernes tout en donnant l'apparence de conformité à la nouvelle légitimité scientifique. À partir d'un diagnostic nietzschéo-weberien, Fromm semble partager ces perspectives lorsqu'il examine les deux faces de la liberté moderne en faisant ressortir les nouvelles sources, intérieures, de dépossession:

Nous croyons par exemple que la liberté de religion constitue l'une des plus grandes victoires dans le combat pour la liberté. Mais nous ne voyons pas suffisamment qu'en dépit de cette victoire sur la puissance de l'Église et de l'État, qui interdisaient à l'homme de cultiver la foi selon sa conscience, l'homme contemporain a perdu sa capacité de croire en quoi que ce soit qui ne soit pas prouvé selon les méthodes des sciences naturelles.⁷⁴

Dans le droit fil weberien, il dépeint également « le sentiment d'insignifiance personnelle et d'impuissance » accentué par le capitalisme⁷⁵.

À partir de là, pour éclairer les conditions de possibilité du nazisme, il se livre à l'effort subtil de synthèse de deux types de compréhension. D'un côté, outrepassant les bornes de l'épistémologie weberienne, il apporte un approfondissement freudien à la compréhension sociologique puisqu'il considère que le lien social se répercute dans le psychisme (caractère social). Mais de l'autre, en vertu de sa conception de l'individu comme être social, il replace les apports freudiens à l'intérieur d'un cadre socio-historique. Ces emboîtements successifs modifiant en réalité les prémisses de chacune des disciplines, la question reste de savoir si la cohérence épistémologique est satisfaisante. Toujours est-il qu'en ayant participé dans les années trente aux enquêtes

⁷¹ « Tel qu'il n'en a jamais été imposé à aucune des générations antérieures » précise H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (1958), éd. Pierre Fruchon, Paris, Les éditions du Seuil, 1996, p. 23.

⁷² La passion de la sécurité et la peur, l'avidité pour les biens matériels et le profit, la quête des honneurs et de la reconnaissance, cf. Hobbes, *Le Léviathan*, chap. xiii, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 123; en lien avec les violences du xx^e siècle et la « nécrophilie » dont il sera question, P. Hassner, « La revanche des passions » (2005) repris dans *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*, Paris, Fayard/CERI, 2015, p. 35-63.

⁷³ Kant parle du « danger de *Schwärmerei*, qui est une illusion qui consiste à voir quelque chose par-delà toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire vouloir rêver suivant des principes (délirer avec la raison) », *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. A. Philonenko, éd. rev., Paris, Vrin, 1993, § 29, p. 160-161. Philonenko précise que le mot, n'ayant pas d'équivalent dans la langue française signifie à la fois enthousiasme, fanatisme (p. 160, note 3). Ailleurs, Philonenko parle du délire d'une raison qui marche sur la tête, cf. son Introduction à E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (1786), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 38. Voir aussi, Paul-Laurent Assoun, « La folie de l'idéal ou l'inconscient fanatique. Figures de la *Schwärmerei* », *Penser/rêver*, n° 8/2005, p. 169-188.

⁷⁴ *Escape*, p. 105.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112.

de l'*Institut de recherches sociales*⁷⁶, ses analyses sociologiques de l'autoritarisme sollicitent des hypothèses portant sur le psychisme humain. Ainsi, par exemple, « dans un sens psychologique, la soif du pouvoir n'est pas enracinée dans la puissance, mais dans la faiblesse. Elle est l'expression de l'incapacité du moi individuel à se tenir seul et à vivre. Elle est une tentative désespérée de gagner une force secondaire là où la force authentique vient à manquer⁷⁷ ». C'est dans ce désir éperdu de « symbiose » visant à échapper à une situation insupportable, qu'il situe l'origine à la fois du sadisme et du masochisme⁷⁸. Notons au passage que, non sans lien avec cette perspective d'ensemble, il attribue dans un texte tardif la « véhémence de l'antisémitisme nazi » à un défaut historique de puissance politique des Allemands⁷⁹.

« Les mécanismes de fuite, qui résultent de l'insécurité de l'individu isolé⁸⁰ » sont une réponse à une situation socio-historique inédite, combinaison des effets Weber (désenchantement du monde), Marx (aliénation capitaliste), et Tocqueville (individualisme). Sur ce second versant mortifère, les mécanismes de fuite prennent un « caractère compulsif⁸¹ »

Parmi les mécanismes de fuite, Fromm s'arrête sur la *destructivité* à laquelle il a consacré son dernier grand ouvrage⁸². Fréquemment associée aux tendances sadomasochistes, elle s'en distingue en ce « qu'elle ne cherche pas à atteindre une symbiose passive ou active, mais à éliminer son objet⁸³ ». À son tour, l'analyse de la destructivité et de ses sources (anxiété, entraves à la vie...) amorcée dans *la Peur de la liberté*, le conduit vers la critique de la notion de pulsion de mort. Examinant la pertinence des liens proposés par Freud entre frustration et destructivité, il s'éloigne de certaines avancées de la Seconde topique:

L'hypothèse de l'instinct de mort (*death-instinct*) est satisfaisante dans la mesure où elle prend la pleine mesure des tendances destructrices négligées dans les premières théories de Freud. Mais elle ne l'est pas dans la mesure où il a recours à une explication biologique qui ne prend pas suffisamment en compte le fait que la quantité de tendances destructrices varie énormément selon les individus et les groupes sociaux. Si les hypothèses de Freud étaient correctes nous devrions considérer que la mesure de la destructivité, dirigée contre les autres ou contre soi-même, est plus ou moins constante. Or nous observons le contraire. Non seulement le poids de la destructivité varie

⁷⁶ Stéphane Haber rappelle qu'on trouve dans ses textes les premières élaborations des notions de « personnalité autoritaire » et de « caractère autoritaire », cf. « Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de "personnalité autoritaire" dans l'École de Francfort », *Cités* n° 6/2001, p. 49. Voir aussi Erich Fromm, « Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil » (1936), repris dans Erich Fromm, Gesamtausgabe, Band I, Analytische Sozialpsychologie, München, 1989, p. 141-188, éd. Rainer Funk, trad. Thierry Simonelli, « Études sur l'Autorité et la Famille. Partie socio-psychologique », en ligne www.thsimonelli.net/pdf/Simonelli-Fromm-Autorit%C3%A9-Famille.pdf.

⁷⁷ *Escape*, p. 160.

⁷⁸ « La personne sadique a autant besoin de son objet que le masochiste. Mais au lieu de rechercher la sécurité en étant "avalée", elle l'obtient en "avalant" quelqu'un d'autre ». Dans les deux cas, « la liberté et l'individualité sont perdues ». *Escape*... p. 157.

⁷⁹ « Remarque sur les relations entre les Allemands et les Juifs », repris dans le recueil posthume publié en 1994 par Rainer Funk, trad. A. Yaiche, *L'homme et son utopie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 131-132.

⁸⁰ *Escape*, p. 139.

⁸¹ *Id.*

⁸² *The anatomy of human destructiveness*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973, trad. fr. T. Carlier, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont, 1975.

⁸³ *Escape*, p. 177.

énormément selon les individus dans notre culture mais il est aussi inégal parmi les différents groupes sociaux.⁸⁴

Loin d'accepter l'idée d'une « tendance fondamentale de tout être vivant à retourner l'état anorganique⁸⁵ », sans pour autant rompre complètement avec l'idée d'une *intrication*⁸⁶ entre Éros et Thanatos, Fromm avance que: « Pulsion (*drive*) de vie et pulsion de destruction ne sont pas des facteurs indépendants l'un de l'autre, mais sont dans une interdépendance inversée. Plus la pulsion de vie est contrariée, plus la pulsion de destruction est forte. *La destructivité est la conséquence d'une vie non vécue*⁸⁷ ». C'est dire que la destructivité n'est plus chez Fromm une pulsion originaire, qui serait au principe du désir humain. Selon une de ses formulations ultérieures: « La pulsion de vie constitue donc une potentialité primaire et la pulsion de mort une potentialité secondaire⁸⁸ ».

La notion de *nécrophilie*⁸⁹ que Fromm développe à partir de son expérience clinique et de la lecture des textes de Freud, apparaît dans le sillage de l'analyse de la destructivité proposée en 1941. Pensée comme une organisation générale de la personnalité (et non comme perversion sexuelle), elle est mise en lien, dans *Le cœur de l'homme* (1964) avec la *violence compensatoire* qui « prend ses racines dans l'impuissance et qui en compense les effets. L'homme qui est incapable de créer, cherche à détruire⁹⁰ ».

On voit comment, à l'occasion de l'analyse de la violence compensatoire, s'articulent ici les catégories du psychisme et l'analyse sociohistorique: l'épreuve de l'impuissance est l'effet des processus de *réification* amplifiés par le sentiment d'insignifiance porté par le *désenchantement du monde*. La transformation des hommes en mécanisme et leur réduction à des fonctions sont d'ailleurs, dans les années trente, l'un des points de convergence des descriptions proposées par les auteurs critiques de la raison instrumentale (Fromm, Horkheimer, Adorno...) et celles, venue d'un autre univers philosophique comme celui de Jaspers⁹¹. À l'analyse de facture sociologique combinant Marx et Weber, Fromm ajoute un éclairage psychologique. À le suivre, la violence compensatoire se rapproche de « la pulsion qui pousse un individu à tenir un être vivant, homme ou animal, sous son entière domination⁹² », qui est l'essence du sadisme. Reprenant explicitement les acquis de la *Peur de la liberté*, Fromm maintient que:

La caractéristique fondamentale de cette perversion ne réside pas en effet dans le désir de faire souffrir autrui » mais dans « une même impulsion constitutive, à savoir la

⁸⁴ *Ibid.*, p. 180-181.

⁸⁵ « Pulsion de mort », Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, p. 372.

⁸⁶ Notion que Paul-Laurent Assoun fait ressortir de la compréhension freudienne des relations entre pulsion de vie et pulsion de mort, cf. *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997, p. 443.

⁸⁷ *Escape*, p. 182.

⁸⁸ *Le cœur de l'homme*, p. 64.

⁸⁹ Fromm emprunte le mot au philosophe Unamuno qui, dans un discours prononcé à Salamanque au début de la guerre civile espagnole, après avoir entendu la devise des phalangistes *Viva la muerte*, dit: « Je viens d'entendre un cri nécrophile et dénué de sens » dit Unamuno, « Vive la mort », cité par Erich Fromm, *Cœur de l'homme*, op. cit., p. 44.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁹¹ Karl Jaspers, *La situation spirituelle*, op. cit., p. 60 et suiv.

⁹² *Le cœur de l'homme*, p. 35.

tentation d'exercer une emprise absolue sur quelqu'un d'autre, de le réduire au rang d'objet impuissant soumis à notre bon plaisir, de faire figure à ses yeux de véritable divinité et de nous servir de lui comme bon nous semble.⁹³

La nécrophilie présente de nombreux points communs avec le caractère sadique anal, ou encore avec la pulsion de mort tels qu'ils ont été définis par Freud. Elle est, écrit Fromm:

La seule réponse au problème de l'existence qui aille diamétralement à l'opposé de la vie. Elle est également la plus morbide et la plus dangereuse des attitudes que l'être humain puisse adopter vis-à-vis de la vie. Elle représente la perversion par excellence: tout en étant lui-même une créature vivante, le nécrophile n'aime ni la vie, ni l'épanouissement, mais la mort et la destruction. Pour peu qu'il ait le courage de s'avouer à lui-même ce qu'il ressent, c'est en fait sa propre devise qu'il clame à la face du monde lorsqu'il crie «vive la mort».⁹⁴

C'est en voulant approfondir la théorie freudienne, après avoir accepté l'idée d'un conflit essentiel entre Éros et la destructivité, que Fromm opère un glissement dans la signification freudienne de la pulsion de mort. Selon lui,

Il ne s'agit pas d'un antagonisme entre deux forces biologiques innées, relativement constantes et ne cessant de lutter l'une contre l'autre jusqu'à la victoire finale de la pulsion de mort, mais d'un conflit entre la tendance dans laquelle réside l'essence même de la vie – persévérer dans son être – et son antithèse, laquelle prend sa source dans le fait que l'individu a échoué dans cette entreprise. Dans cette optique la "pulsion de mort" est une orientation *maligne* dont l'hypertrophie rend impossible l'épanouissement de l'Éros. Elle relève de la *psychopathologie* et non comme le supposait Freud des *phénomènes biologiques normaux*. La pulsion de vie constitue donc une potentialité primaire et la pulsion de mort une potentialité secondaire.⁹⁵

Non seulement les deux tendances ne sont pas de force égale chez Fromm, mais surtout les tendances destructrices « sont le résultat d'une défaillance dans l'art de vivre, d'une vie qui n'a pas trouvé son authenticité⁹⁶ ». Attrait pour tout ce qui est mort, pétrifié, mécanique, pour l'avoir au détriment de l'être, la nécrophilie qui prend alors le pas et s'exprime par une tendance à déstructurer et détruire les rapports vivants. Au-delà du totalitarisme, elle est en affinité avec le culte de la technique⁹⁷.

Le refus de placer les deux forces « en parallèle⁹⁸ » éloigne Fromm de l'anthropologie freudienne, avec pour corollaire d'esquisser une toute autre orientation politique. Le pessimisme freudien hypothèque le progressisme politique, quand il ne conduit pas vers les horizons réactionnaires d'une pensée du *containment* qui situe

⁹³ *Ibid.*, p. 35-36.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 63-64.

⁹⁶ Conversation du 5 janvier 1974 retranscrite dans *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (1983), éd. H.J. Schultz, trad. C. Ehlinger, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 39.

⁹⁷ *La passion de détruire, op. cit.*, p. 344, 351 et 353.

⁹⁸ *Aimer la vie, op. cit.*, p. 39.

Freud, notamment dans la lettre à Einstein, « très à droite du libéralisme⁹⁹ ». Dans une compréhension qui reste généreuse, Fromm discerne chez Freud un conflit entre le théoricien qui semble placer l'humanité devant des alternatives tragiques, et l'humaniste qui les refuse. Ce conflit n'admettant pas de solution à l'intérieur de sa théorie, Freud s'efforce vainement « d'éluder les conséquences logiques de ses propres prémisses¹⁰⁰ ». Fromm fait de la nécrophilie la *conséquence* d'une situation socio-historique sans l'inscrire dans l'anthropologie à titre de pulsion originaire. En la dénaturalisant, il préserve la chance théorique de la réduire politiquement.

Les mécanismes de fuite que Fromm place au cœur de son analyse reposent sur une passion: la peur. C'est aussi sur la peur que se sont arrêtés certains des historiens les plus féconds du xx^e siècle (Georges Lefebvre, Jean Delumeau...). Non la peur de la mort violente sur laquelle Hobbes prend appui pour dégager sa philosophie morale et politique mais la peur de la solitude. Parmi les impératifs de la nature humaine, « tout aussi coercitifs bien que non enracinés dans les processus corporels », Fromm dégage « la nécessité d'être relié au monde extérieur et d'éviter la solitude. Se sentir complètement seul et isolé mène à la désintégration mentale, tout comme la famine conduit à la mort¹⁰¹ ». Cette peur est « de caractère social: rien ne fait plus peur à l'homme que d'être ostracisé, isolé, se retrouver seul. [...] un isolement extrême et total équivaut à la maladie mentale¹⁰² ».

Il explore une intuition qui s'exprime souvent au milieu du siècle dernier¹⁰³. En particulier, il accorde une importance décisive aux expériences (solitude, impuissance...) qu'Hannah Arendt avait placées au cœur de l'analyse du totalitarisme, dans une compréhension qui cette fois n'était pas psychologique. Au-delà des pages bien connues dans lesquelles elle noue en les distinguant « l'isolement » dans le domaine politique et « la désolation » (*loneliness*) dans celui des relations humaines¹⁰⁴, elle décrit comment cette domination inédite détruit la politique en frappant les hommes d'impuissance. À rebours des perspectives des auteurs de Francfort, attachés à creuser les phénomènes de dépossession du pouvoir, c'est la dimension créatrice de celui-ci qui est ici mise en avant dans l'expérience du totalitarisme. Privés de la « grâce rédemptrice de l'amitié¹⁰⁵ » et

⁹⁹ Erich Fromm, *La mission de Sigmund Freud. Une analyse de sa personnalité et de son influence* (1959), trad. P. Alexandre, Bruxelles, Complexe, 1975, p. 93. Répondant à Einstein, Freud écrit: « Je trouve, dans une critique que vous portez sur l'abus de l'autorité, une seconde indication pour la lutte indirecte contre le penchant à la guerre. C'est l'une des faces de l'inégalité humaine – inégalité native et que l'on ne saurait combattre – qui veut cette répartition en chefs et en sujets. Ces derniers forment la très grosse majorité; ils ont besoin d'une autorité prenant pour eux des décisions auxquelles il se rangent presque toujours sans réserve. Il y aurait lieu d'observer, dans cet ordre d'idées, que l'on devrait s'employer mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à ici à former une catégorie supérieure de penseurs indépendants, d'hommes inaccessibles à l'intimidation et adonnés à la recherche du vrai, qui assumeraient la direction des masses dépourvues d'initiative. », Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?* (1933), trad. B. Briod, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 60.

¹⁰⁰ Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), trad. T. Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 190 et 196.

¹⁰¹ *Escape*, p. 10.

¹⁰² « Humanisme et psychanalyse », *op. cit.*, p. 96.

¹⁰³ En 1938, dans la conclusion de son *Journal d'Allemagne*, Denis de Rougemont écrit : « Le seul problème pratique, sérieux, urgent et réellement fondamental, c'est celui que nous pose l'angoisse des individus isolés, et l'appel religieux qui naît de cette angoisse, même s'il est encore inconscient », repris dans *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris, Gallimard, 1968, p. 264.

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, traduction par J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard, Quarto, 2002, p. 834.

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *id.*, p. 835.

de l'indispensable partage du monde par le dialogue politique, les hommes perdent alors la spontanéité pensée comme le pouvoir de poser un nouveau commencement¹⁰⁶. Partant de perspectives toutes autres, Fromm et Arendt se croisent sans que l'on puisse véritablement rapprocher leurs visées¹⁰⁷.

Plus près de nous, le phénomène djihadiste français fournit l'un des exemples des nombreuses dynamiques escapistes et destructrices qu'il serait tentant de mettre en lien avec la notion de nécrophilie. Pas seulement en raison du slogan maintes fois entendu qu'un Mohammed Merah aurait repris à Oussama ben Laden: « Nous aimons la mort, vous aimez la vie ». C'est surtout en raison de la trajectoire des individus et des croyances qui y sont engagées. Car ce n'est qu'à l'arrivée du processus de:

[...] radicalisation que l'on découvre la foi du charbonnier et la religiosité fanatique d'une destructivité sans limites, tournée vers les autres aussi bien que vers soi. Il est rare qu'au départ leur monde familial se caractérise par la plénitude enchantée d'une culture religieuse vécue. Très souvent, ce qui accompagne leurs expériences si souvent constatées de déliaison, de rupture, d'échec et de déstructuration, c'est la « sainte ignorance »¹⁰⁸ (Roy, 2012).

Ce n'est qu'à terme, après avoir souvent rompu avec leur milieu, à la faveur de la rencontre avec l'islamisme idéologique, qu'ils réactivent leurs croyances avec l'enthousiasme du néophyte. C'est dans une logique de fuite qu'ils recomposent des absolus fanatiques par lesquels ils se précipitent dans le sacrifice de soi et des autres.

Bibliographie

Abensour, M. (2009). D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets. In *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka. (Obras originales publicadas em *Tumultes*, 8, 1996)

Abensour, M. (2014). *La communauté politique des "tous uns": Entretiens avec Michel Enaudeau*. Les Belles Lettres.

Arendt, Hannah. (1995). *Qu'est-ce que la politique?* (U. Ludz, Ed.; S. Courtine-Denamy, Trad.). Les Éditions du Seuil. (Obras originales publicadas em 1993)

¹⁰⁶ *Qu'est-ce que la politique?* 1993, texte établi par Ursula Ludz, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Les éditions du Seuil, 1995, p. 65: « cette liberté consiste en ce que nous appelons la spontanéité, soit, d'après Kant, le fait que chaque homme est capable de débiter de lui-même une série. Le fait que la liberté d'action signifie la même chose que poser-un-commencement-et-débiter-quelque-chose est très bien illustré dans le domaine de la politique grecque où le mot *archein* signifie à la fois commencer et dominer. Cette double signification démontre clairement qu'à l'origine on appelait "chef" celui qui commençait quelque chose et qui cherchait des compagnons pour exécuter l'action ». Sur cette interprétation arendtienne du totalitarisme comme destruction et non excès du politique, Miguel Abensour, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes* n° 8/1996 repris dans *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

¹⁰⁷ Sur les chassés-croisés entre les auteurs de Francfort et Arendt, voir par exemple Katia Genel, « Le problème de l'autorité. L'École de Francfort à la lumière des analyses d'Arendt », in Pierre-François Noppen, Gérard Raulet, Iain Macdonald (dir.), *Les Normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, MSH, 2012, p. 139-153.

¹⁰⁸ Olivier Roy, *La Sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture* (2008), Paris, Les éditions du Seuil, « Points », 2012.

- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme* (J.-L. Bourget, R. Davreu, & P. Lévy, Trans.; P. Bouretz, Ed.). Gallimard.
- Arendt, H. (2012). Sur la violence (G. Durand, Trad.). In P. Raynaud (Ed.), *L'humaine condition* (pp. 938–939). Gallimard. (Obras originais publicadas em 1969)
- Assoun, P.-L. (1997). *Psychanalyse*. PUF.
- Assoun, P.-L. (2002). *Le vocabulaire de Freud*. Ellipses.
- Assoun, P.-L. (2005). La folie de l'idéal ou l'inconscient fanatique. Figures de la Schwärmerei. *Penser/Rêver*, 8.
- Bastide, R. (1955). *Sociologie et psychanalyse*. PUF. (Obras originais publicadas em 1950)
- Bell, D. (1997). *La fin de l'idéologie* (E. Baillon, Trad.; R. Boudon, Préf.). PUF.
- Bloch, M. (2002). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (É. Bloch, Ed.; J. Le Goff, Préf.). Armand Colin.
- Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'État*. (B. Vergely, Trad.). Gallimard. (Obras originais publicadas em 1946)
- Einstein, A., & Freud, S. (2005). *Pourquoi la guerre?* (B. Briod, Trad.). Payot & Rivages. (Obras originais publicadas em 1933)
- Erhardt, L., & Mayol, S. (2021). *La peur de la liberté*. Les Belles Lettres.
- Escudier, A., & Martin, L. (2015). *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: De l'origine du monde à la fin des temps*. Presses de Science Po.
- Friedmann, G. (1956). Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels. *Bulletin de psychologie*, 1.
- Fromm, E. (1947). *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*. Rinehart and Co.^{ie}.
- Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston. (T. Carlier, Trad. para o francês [1975])
- Fromm, E. (1975). *La mission de Sigmund Freud: Une analyse de sa personnalité et de son influence* (P. Alexandre, Trad.). Complexe. (Obras originais publicadas em 1959)
- Fromm, E. (1979). *Le cœur de l'homme*. Payot. (Obras originais publicadas em 1964)
- Fromm, E. (1980). *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1983). *De la désobéissance et autres essais*. (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1988). *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (H. J. Schultz, Ed.; C. Ehlinger, Trad.). Desclée de Brouwer. (Obras originais publicadas em 1983)
- Fromm, E. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Fayard.
- Fromm, E. (2000). *Revoir Freud: Pour une autre approche en psychanalyse*. Armand Colin.
- Fromm, E. (2001). *L'homme et son utopie*. Desclée de Brouwer.

- Fromm, E. (2005). *Psychanalyse et sociologie* (S. Kadar, Trad.). *Le Coq-Héron*, 182. (Obra original publicada em 1929)
- Fromm, E. (2008). *The sane society*. Routledge & Kegan Paul. (Obra original publicada em 1955)
- Fromm, E. (2009). *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. (R. Funk, Préf.). *Continuum*. (Obra original publicada em 1962)
- Fromm, E. (2010). *La conception de l'homme chez Marx* (M. Matignon, Trad.). Payot & Rivages. (Obra original publicada em 1961)
- Funk, R. (2016). *Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité. Illusio*, 14/15. www.thesimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique* (P. Fruchon, Ed.). Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 1953)
- Haber, S. (2001). Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de "personnalité autoritaire" dans l'École de Francfort. *Cités*, 6.
- Hassner, P. (2015). *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*. Fayard/CERI. (Obra original publicada em 2005)
- Hobbes, T. (1999). *Le Léviathan*. (F. Tricaud, Trad.). Dalloz.
- Horkheimer, Max. (1974). *L'Éclipse de la raison* (J. Debouzy, Trad.). Payot. (Obra original publicada em 1947)
- Jaspers, K. (1952). *La situation spirituelle de notre époque* (W. Biémelet et J. Ladrière, Trads.). Desclée de Brouwer. (Obra original publicada em 1930)
- Jaspers, K. (1986). *Philosophie* (J. Hersch, Trad.; 4^e section *Fuite devant la liberté*). Springer-Verlag. (Obra original publicada em 1931)
- Jay, M. (1977). *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950* (E. E. Moreno et A. Spiquel, Trads.). Payot. (Obra original publicada em 1973)
- Kant, E. (1993). *Critique de la faculté de juger* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1790)
- Kant, E. (1993). *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1786)
- KoŁakowski, L. (1988). *Główny nurt marksizmu* (3^e partie). Aneks.
- Lefort, C. (1983). Entretien avec Gérard Rabinovitch. *Traces*, 7.
- Macdonald, I., Noppen, P.-F., & Raulet, G. (2012). *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*. MSH.
- Mirandola, G. P. della. (2005). *De la dignité de l'homme*. (Y. Hersant, Trad.). Éditions de l'Éclat. (Obra original publicada em 1993)
- Pontalis, J.-B. (1997). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF. (Obra original publicada em 1967)

- Rabinovitch, G. (2009). *De la destructivité humaine*. PUF.
- Rider, J. le. (2007). *L'allié incommode*. l'Ollivier.
- Roazen, P. (2005). La place d'Erich Fromm aujourd'hui et sa Peur de la liberté. *Le Coq-Héron*, 182, 98.
- Rougemont, D. (1968). *Journal d'une époque, 1926-1946*. Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (J. Starobinski, Ed.). Gallimard. (Obra original publicada em 1754)
- Roy, O. (2012). *La Sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 2008)
- Spurk, J. (2011). Le caractère social: Le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse? *Revue du MAUSS*, 2.
- Weber, M. (2002). *Le métier et la vocation de savant* (J. Freund, Trad.; R. Aron, Préf.). (Conferência pronunciada em 1917; obra original publicada em 1959)
- Zawadzki, P. (2019). Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, 212.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/ehf8cy88>