عطاء التحليل النفسي

الأستاذ عصام موخلي

"كل شيء في التحليل النفسي خاطئ باستثناء المبالغات"

ثيودور أدورنو

''إذا كان الخوف'' والميول إلى التدمير'' هي المصادر الأساسية للانفعالات الفاشية، فإن الحب ينتمي إلى الديمقراطية''

(مؤلفو الشخصية السلطوية)

من الصعب أن نقيس في أيامنا جرأة المنظرين الأوائل الذين اقترحوا، التحالف الذي بدا ضد الطبيعة، اتحاد فرويد وماركس. تجديد الاهتمام بكتاب ويلهلم رايش والصدى الهائل لكتاب ماركيوز الحب والحضارة اللذين جعلا من هاته الفكرة أساس المشاكل المتشابهة، وأنه بمناقشتها انطلاقا من وجهة نظر مختلفة، أصبحت، أكثر فأكثر، وبإجماع مقبولة في الأوساط اليسارية. بالنسبة لرجال الجيل السابق، مع أن، كانت مثل هاته الفكرة سخيفة لم تثر إشكالا، وهذا من جانبي الأطلسي. صحيح من أن تروتسكي Trotsky نظر بود لتطور التحليل النفسي psychanalyse، لكن آراءه لم تعد يعتد بها بشكل كبير في الدوائر الشيوعية communiste الرسمية بعد سنة 1923، التاريخ الذي من خلال عمل فرويد وأتباعه أصبح موضوعا طابوهاتيا Tabou، كان التوجه السلوكي behaviorisme المستوحى من بافلوف Pavlov قد رفع إلى درجة الأرثوذوكسية الجديدة. في صفوف حركة التحليل النفسي ذاتها، سيغفريد بيرنفيلد Seigfried Bernfeld، أتو فينشال Otto Fenichel وبول فيدرن Paul Federn أبدوا اهتمامهم بالتركيب المحتمل للنظامين معا، لكن دون الوصول إلى نتائج جد مقنعة[1]. جهود رايش Reich، التي جعلت منه محام لامع، كانت تعتبر بالإجماع كشكل غريب[2]؛ في بداية سنوات الثلاثينيات، تم إقصاءه بدون خجل من الحزب الشيوعي وحركة التحليل النفسي.

كان المحافظون والثوريون متفقين حول هذه النقطة: وكان التوجه التشاؤمي pessimisme الأساسي لفرويد بخصوص إمكانية التغيير الفعلي للمجتمع لا يتوافق مع الآمال الثورية لأي ماركسي حقيقي. حتى تاريخ قريب مثل سنة 1989، كان فيليب ريف Philip Rieff بإمكانه أن يكتب بأنه "بالنسبة لماركس، الماضي أكبر من المستقبل، والبروليتاريا هي حاملة التاريخ. بالنسبة لفرويد، المستقبل أكبر من الماضي، والخلاص لا يمكن أن يأتي إلا بفضل الطبيب، وبفضل الحظ (...) الثورة لا يمكنها إلا أن تكرر نموذج لكل تمرد، التمرد ضد الأب هو دائما كما هو، محكوم عليه فشل"[3].

عندما حاول معهد البحث الاجتماعي إذن أن يدخل عطاء التحليل النفسي في النظرية النقدية، التي كانت جوهريا ماركسية جديدة، كان يتعلق الأمر هنا بمشروع جريء وأصيل. كان ذلك أيضا حجة إضافية على إرادة التخلص من قالب الأرثوذوكسية الماركسية. و، بالفعل، إحدى الفوارق الرئيسية التي كانت تفرق، بين أعضاء المعهد، جيل غورنبرغ Grunberg وغروسمان Grossman والجيل الذي خلفهم، على رأسهم هوركهايمر Horkheimer ، كان التعارض بين مواقفهم الخاصة

بعلم النفس وجها لوجه. سنرى أيضا أن، سنوات فيما بعد، كانت اللامبالاة المطلقة كليا لفرانز نيومان Franz Neumann إزاء علم النفس أحد العوامل التي منعته كليا أن يقبل من طرف "نواة" المعهد. لم يبدأ نيومان بالاهتمام بفرويد إلا في نهاية حياته، وكان ذلك متأخرا لأجل الوصول إلى تركيب حقيقي للتقليدين معا[4].

هوركهايمر، بالمقابل، اهتم بفرويد منذ سنوات العشرينيات. هذا الاهتمام لم يكن غريبا، في جزء منه، حيث أنه تم تحليل ليو ليونتال Léo Lowenthal من طرف فريدا فروم-رايشمان Fromm-Reichmann Frieda في أواسط سنوات العشرينيات. يجب كذلك إضافة إلى هذه التيمة للعلاقات بين علم النفس والاشتراكية Socialisme كانت قد نوقشت بكثرة في فرانكفورت خلال تلك السنوات. حيث حاول الاشتراكي البلجيكي هنري دومان Henry De Man، الذي في كتابه ما وراء الماركسية Au-delà du marxisme الذي صدر سنة 1927[5]، أن يعوض الحتمية الاقتصادية بالتوجه الإرادي Volontarisme "الناشط" أو بالعنصر الذاتي الذي أخذ مكانة جد مهمة، حيث أصبح شخصية جد معتبرة في الأوساط الجامعية اليسارية بعد سنة 1929. هاجم دومان التصورات السيكولوجية التي ينسبها إلى ماركس: بسيكولوجية نفعية التي كانت تبدو أنها لا تعترف إلا بالمصلحة كحافز جوهري، وكانت تلح، بحسبه، على جذور اللاعقلانية للفعل الثوري. بتصديق الإشاعات التي سادت تلك الفترة باستقدام دومان لجامعة فرانكفورت كأستاذ لعلم النفس الاجتماعي لأن يصلح كثقل موازن تقريبا، ضد وضعية الماركسية الأكثر أرثوذوكسية للمعهد[6].

كيفما كان الحال، قدومه لم ينجح في إقناع هوركهايمر في تبني الوضعية اللاعقلانية، التي كانت ستكون بشكل واضح غير متناسبة مع النظرة النقدية؛ في اللحظة التي كان دومان يتوافق لاحقا مع الفاشية بدا أنه يبرر فيما بعد حذرهم، لأن ما كانوا يتقاسمون معه حقا؛ هو الرغبة في الذهاب إلى ما وراء مذهب المنفعة الآلي الذي كان غارقا في الماركسية المبتذلة.

منذ سنة 1927، شجع أدورنو من طرف هوركهايمر، على كتابة مقال طويل يربط التحليل النفسي والفينومينولوجيا المتعالية phénoménologie transcendantale لكورنيليوس Cornelius[7]. من بين نقط الالتقاء التي كان يعتقد أنه يمكن تأسيسها من خلال توجهين، كانت الأهمية أنهما يمنحا البنية الرمزية للاوعي، مثلما أن مجهودهم المشترك من أجل الوصول إلى تجربة الماضي عن طريق التجربة الحالية،[8]. السنة الموالية، هوركهايمر، الذي كان مهتما شخصيا بالتحليل منذ مدة من الزمن، قرر أن يقوم بذلك بنفسه، واختار في هذا الصدد المحلل النفسي كارل لاندور Karl Landauer، تلميذ قديم لفرويد. من بعد سنة من المعالجة، المشكل الوحيد الذي ضايق حقا هوركهايمر، هو عدم قدرته على إعطاء درس بدون أن يستعمل نص محضرا مسبقا[9]، حل هذا المشكل عن طريق التحليل، الذي كان في الواقع خاصية ديداكتيكية أكثر ما هي علاجية، انتهى.

كان لاندور مطالبا بتكوين المعهد التحليل النفسي لفرانكفورت، شعبة محلية لمجموعة دراسات التحليل النفسي للجنوب الغربي لألمانيا، التي أنشأها بنفسه في هيدلبرغ[10]. وتم افتتاحها في 16 فبراير من سنة 1929، كان معهد التحليل النفسي لفرانكفورت أول منظمة فرويدية علنا، والتي كانت مرتبطة، لو بشكل غير مباشر، بالجامعة الألمانية حينها. كما حافظ كذلك على علاقته غير الوطيدة بهوركهايمر وأصدقائه، الذين ساهموا بفعالية على الموافقة من أجل إنشاء معهد جديد "المعهد المضيف l'institut -hôte" (هو الاسم الذي يطلق عليه). كتب فرويد بنفسه رسالة إلى هوركهايمر من أجل أن يعبر فيها عن امتنانه[11].

كان مع لاندور، أعضاء دائمين آخرين: هاينريش منغ Heinrich Meng، إريك فروم، وزوجة فروم، فريدا فروم ريتشمان[12]. إبان الأشهر لأولى لوجود المعهد، أعطى بعض أعضاء الحركة البارزين كهانز ساكسHanns Sachs ، سيغفريد برنفلد Siegfierd Bernfeld ، أنا فرويد Anna Freud وبول فيدرن Paul Federn محاضرات عمومية. كان جورج غروديك Georg Groddeck يحضر إلى هذه المؤتمرات بكثرة. من بين الأعضاء الأربعة الدائمين للمعهد النفسي، كان فروم، صديـــــــق ليونتـــــال Lowenthal منذ عقد من السنوات آنذاك، والذي تم انخراطه من طرف هذا لأخير داخل حقل معهد البحث الاجتماعي، الذي أصبح في وقت قريب الوجه الرئيسي. نضيف بأن فروم لم يكن فعلا ينتمي لمعهد البحث الاجتماعي إلا بعد هجرته إلى الولايات لمتحدة الأمريكية، حيث أصبح بسرعة أحد قادة ما يسمى بالتيار التحريفي révisionniste للفرويدية الجديدة. هاجرت زوجته أيضا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، لكن لم يكن لها فعليا أية علاقة مع المعهد. التجأ لاندور، نفسه، إلى أمستردام؛ لم يستجب إلى الحاحات أصدقاءه القدامى الذين طلبوا منه أن يغادر أوروبا حينما كان يسمح الوقت بذلك، توفي الرجل في بلسن/ ألمانيا Belsen خلال الحرب. كان لمنغ Meng حظ كبير، استقر في بال/ ألمانيا Bâle عندما فرض عليه مغادرة فرانكفورت؛ واشتغل هناك كخبير في علم الصحة العقلية. كانت المجهودات الأولى للمعهد من أجل عقد تصالح ما بين فرويد وماركس جوهرية من خلال مؤلف فروم.

ولد فروم في فرانكفورت سنة 1900، ترعرع في وسط متدين جدا. في مراهقته، كان مشدودا إلى العناصر المسيحية في الفكر اليهودي. "الذي يؤثر في أكثر من أي شيء أخر- كتب فيما بعد- كان الأنبياء: إشعيا Ésaïe، أموس Amos، هوشع Osée؛ لديهم، لم يكن في حقيقة الأمر، الا انذارت وإعلان الكارثة لدرجة الوعد" بنهاية الزمن". (...) عندما كنت في الثانية عشر، رؤية السلام الكوني، فكرة السلم حقيقي بين الأمم، كان يؤثر في نفسي بعمق"[13]. لم يكن فروم يبلغ الخامسة والعشرون عندما أتى، مع ليونتال، للانضمام إلى الحلقة المنشأة حول حاخام نوبل Robbi Nobel. ساهم أيضا، مع جورج زلتسبيرغـــر Georg Salzberger وفرانز روزنزويج Feanz Rosenzweig في خلق شهرة للبيت اليهودي الحر للـدراسة Freies Judisches Lehrhaus . إذا كان صحيحا بأن فروم قد تخلى عما يشبه ذلك حتى الأرثوذوكسية في سنة 1926، بعد أن تم تحليله للمرة الأولى بميونخ، بقي لديه دائما، في كل مؤلفاته اللاحقة، شيء من التدين.

ما كان يربطه بأصوله اليهودية كان بالرغم من ذلك مغايرا لما قد ربط هوركهايمر وأدورنو بأصولهما. بدل من أن يلح على استحالة إعطاء صورة للحقيقة وتحديد جوهر إنساني، اهتم فروم بإمكانية صياغة أنثروبولوجيا فلسفية. كما هو الشأن بالنسبة لمارتن بوبر Martin Buber والأعضاء الآخرون لحلقة البيت اليهودي الحر للدراسة، كان يرى في الطبيعة الإنسانية المنتوج لعلاقة مع العالم وتفاعل مع بقية الناس. ظهر هذا الجانب بشكل واضح في مؤلفاته الأخيرة، لكن فروم أكد دائما على وجود طبيعة بشرية حقيقية. لم يكن يتعلق الأمر مع ذلك بوجود مفهوم جامد مثل طبيعة الرومانسيين، لكن بالأحرى بتصور لقدرات الطبيعة الإنسانية المشابهة بمعنى من المعاني للفيزيقا الإغريقية phsis des Grecs. من هنا فإن فروم أولى دائما أهمية قصوى للتضمينات الأنثروبولوجية لمخطوطات 1844 لماركس[14]. في هذه النقطة، كان قريبا جدا من ماركيوز- على الأقل قبل دخول هذه الأخير للمعهد – منه إلى هوركهايمر وأدورنو.

كان فروم أيضا بدون أدنى شك، من بين أولئك الذين انضموا إلى مدرسة فرانكفورت، حيث كان يلجأ عادة إلى فكرة الاستلاب الماركسية، خصوصا في جزء من مؤلفه الذي كتبه بعدما غادر المعهد[15]. بحاولة إيجاد في الطبيعة الجوهرية للإنسان تأسيسا لتصوره الخاص عن إنسان أفضل، بحث فروم عن مقتطفات حول هذه الطبيعة عند مفكرين مثل سبنوزا Spinoza[16] وديوي Dewey وفي الأربعينات حاول أن يذهب لما وراء التحليل النفسي، وأن يؤسس نظاما أخلاقيا مبنيا على تصور الطبيعة

الإنسانية. خلف هذا النوع من الواجهة الإنسانية لأخلاقه، حيث سنجد التعبير المكتمل في كتابه "الإنسان من أجل ذاته" الصادر سنة 1947، الذي كان يخفي مذهبا طبيعيا naturalisme وجده بعض النقاد أن من الصعب تقبله[17].

في سنوات الأربعينات، كان فروم ليس بعيدا فقط عن المعهد، لكن بعيدا أيضا عن الأرثوذوكسية الفرويدية القديمة. لم يتخل، بالرغم من ذلك، عن كل عناصر موقفه السابق.

"لم أترك الفرويدية قط–كتب لاحقا–، شريطة إلا إذا كان فرويد اختزل في نظرية الليبيدو (...) أعتقد أن الفتح الكبير لفرويد، هو مفهومه اللاوعي، مع مظاهره في الاضطراب العصبي، الأحلام، إلخ. فكرة المقاومة، بالإضافة إلى مفهومه الديناميكي للخصائص. أعتقد أن هذه المفاهيم حافظت على أهمية جوهرية في كل عملي، والقول أنه، لأنني تركت نظرية الليبيدو، تركت الفرويدية، هو إقرار جذري جدا، وليس لها معنى إلا من وجهة نظر فرويدية أرثوذوكسية. وفي جميع الأحوال، لم أترك التحليل النفسي. الجمعية العالمية للتحليل النفسي هي التي طردتني من صفوفها، لكن أنا ما زلت كذلك حتى سنة 1971 عضوا في جمعية واشنطن للتحليل النفسي، التي هي منظمة فرويدية. لطالما انتقدت الأرثوذوكسية الفرويدية وطرق البيروقراطية للمنظمة الفرويدية الدولية، لكن يشكل كل عملي النظري، حسب رأيي، العطاء الجوهري لفرويد، باستثناء، بطبيعة الحال، ما وراء علم النـــفس la métapsychologie"[18].

لكن، بالنسبة للملاحظين الآخرين، التخلي عن نظرية الليبيدو والعناصر الأخرى ليسوا اقل أهمية من مذهب فرويد الأصيل، مثل عقدة أوديب، يدل على أن فروم كان قد ابتعد كفاية عن المواقف الأساسية للمذهب الأرثوذوكسية حيث أنه قد تم وصفه بالتحريفي المتميز. التمييز الذي كان يقوم به فروم بين الاكتشافات السريرية لفرويد وبين ما وراء علم النفس الخاص به – وما كان يقصده بهذا، لم يكن فقط تخمينات فروم، الذي كانت دائما متعارضة، حول وجود اندفاعات الحياة واندفاعات الموت، لكن كان هناك أيضا عنصر مقبول بالإجماع مثل نظرية الليبيدو– والذي كان بعيدا عن أن يكون مرضيا بالنسبة للذين كانوا يعتقدون، كما هو الشأن بالنسبة لزملائه في المعهد، بأن الجانبين الاثنين كانا مرتبطين جدا.

بالرغم من أن فروم لم يتخل قط كليا عن مجهوداته لكي يصل إلى تركيب التحليل النفسي والماركسية، محاولاته الأخيرة في هذا المنحى كانت تستند، على الأقل، إلى مؤلف فرويد منه إلى بعض مقتطفات حول الطبيعة التوجه النفسي psychisme التي كنا نجدها قبل ذلك عند ماركس نفسه[19]. عندما كتب سيرته الذاتية الفكرية سنة 1962، صرح بأن ماركس قد لعب دورا مهما أكثر من فرويد في تطوره الخاص. " يجب قول هذا؛ ماركس أشبه بصورة حيث الأهمية التاريخية العالمية —كتب– أشبه مما قد يتم مقارنته بفرويد في هذا الصدد، بصعوبة"[20]. الفكر النبوي للسلام الشامل الذي تأثر به في دراسته الدينية في مرحلة الشباب أعده لتقدير العناصر المشابهة التي نجدها عند ماركس وفي المقابل كان يبتعد عن تطورات جد مشابهة للفكر عند فرويد، بالرغم من أنه قد حافظ من جهة أخرى على العديد من التصورات الفرويدية.

مع ذلك عندما وصل فروم إلى المعهد، ثلاثون سنة بعد ذلك، كان موقفه إزاء فرويد مختلفا جدا. بعد دراسات في جامعات هيدلبرغ، فرانكفورت، ميونخ، تلقى تكوينا في التحليل النفسي في معهد التحليل النفسي ببرلين حيث كان قد حلل من طرف هانس ساكس، وتابع تعليم الفرويديين البارزين مثل ثيـــــدور ريـــــك Theodor Reik. بدأ يتمرن كعالم نفس تحليلي سنة 1926، رغم أن، مثل ساكس Sachs وكما باقي الأعضاء للجيل الأول للتحليل النفسي، لم يتلق أي تكوين طبي. هذا الاحتكاك مع مرضاه شكل بالنسبة لفروم– على الأقل كما يقر به – محفز قيم في عمله النظري، والذي كان في حقيقة القول يشكل دائما عائقا لأعضاء الآخرين للمعهد[21]. وبعد ذلك، بدأ يصدر مقالاته الأولى في مجالات علم النفس التحليلي

الأرثوذوكسي مثل مجلة التحليل النفسي والتربية zeitschrift für psychoanalytische pädagogik التي كانت توجه من طرف ستوفر Storfer، وفي Imago، عضو الحركة.

منجذبا عادة إلى مواضيع حيث نجد صدا لاهتماماته الدينية السابقة (مثل دراسة حول يوم السبت)[22]، اهتم فروم أيضا منذ وقت طويل بتكوين علم النفس الاجتماعي. في 1931، كتب مقال لمجلة حركة التحليل النفسي psychoanalytische bewegung حول "التحليل النفسي والسياسة" الذي أثار العديد من الجدالات في أوساط التحليل النفسي. إرادته لإثراء تصوراته الفردية مع عطاء الماركسية بدا واضحا جدا في محاولته الأولى، المعنونة بـ"عقيدة المسيح"[23]، التي كانت في جزء منها ردا على محاولة ثيودور ريك التي كرسها لنفس المشكل. حسب فروم، كان خطأ ريك هو جعل المسيحيين الأوائل مجموعة متجانسة يمكن دراستها مثل وحدة من وجهة نظر نفسية، الموقف الذي كان بصحيح العبارة أقل من موقف مؤرخي الديانات مثل هرنك:" [ريك] يهمل أن الموضوع سيكولوجي ليس هنا إنسانا وبأنه ليس أيضا مجموعة مزودة ببنية نفسية موحدة نسبيا وغير متغيرة، لكن بالأحرى تكتل لمجموعات مختلفة مزودة بمصالح اجتماعية ونفسية مختلفة"[24]. بالنسبة لفروم، التغيير الأساسي في العقيدة المسيحية- المرور من فكرة" تبني اليسوع من طرف الله *adoptianiste " في القرن الأول، الخاصة بالإنسان المتحول إلى الإله، التصور إلى "الابن المخلوق من طرف الله homoousienne "ونظرية الحلول *consubstantialité للقرن الرابع، تلك الخاصة بالإله المتحول إلى إنسان-كان منتوجا لتغير الشروط الاجتماعية في حد ذاتها. لا نجد إلا في الصياغة لأولى التمرد والعدوان ضد المسيحيين الأوائل اتجاه السلطة- سلطة الأب. هذا التغير للمذهب يطابق بتقبل سلطة الإله وبتغيير مسار الغرائز العدوانية نحو الداخل، نحو الأنا للمسيح في حد ذاته." السبب في هذا التطور، يكتب فروم، يكمن في تغير الوضعية السوسيو-اقتصادية، في تراجع القوى الاقتصادية ونتائجها الاجتماعية. دعمت بهذا التطور إيديولوجيات الطبقات المهيمنة مما يوحي للحشد بقناعات رمزية ترشد عدوانيتهم في مسارات غير مؤذية اجتماعيا"[25].

مع التأكيد على التحليل الذي كان واعيا بالاختلافات بين الجماعات الاجتماعية الخاصة، بدلا من تقليص، مع عدم تمييز، المذاهب الأيدولوجية إلى احتجاجات نفسية شمولية، لم يكن فروم يهتم إلا بصياغة كلمات سيكولوجية ما كان هوركهايمر، وماركيوز بعد قطيعة مع هايدغر heidegger، يقولانه في نفس الحقبة بخصوص الفكرة المجرد " للتاريخية historicité" هنا حيث كان يدخل مع ذلك مكونا فرويدا دقيقا، كان ذلك في استعماله لميكانيزمات التحليل النفسي كتصورات تسمح بوساطة بين الفرد والمجتمع- نرى على سبيل المثال في العدوانية إزاء السلطة المعادلة لحقد أوديب اتجاه الأب- البقية كانت في الاستعمال الذي قام به المعهد في حد ذاته لعدة تصورات فرويدية في ما بعد. في العدد الأول للمجلة، كانت مهمة تحرير تقييم للمجلة حول عقدة المسيح منوطة إلى بوركنو Borkenau، الذي قدمه بشكل ايجابي كأول مثال واقعي لتركيب فرويد وماركس.

في العدد نفسه، حاول فروم أن يقدم بتفاصيل المبادئ الأساسية لعلم النفس الاجتماعي[26]. بدأ بانتقاد الفكرة التي بحسبها؛ لم يكن علم النفس يطبق إلا على الأفراد، مع اهتمامه بشكل خاص في هذه النقطة بالأعمال الأولى لويلهلم رايش Wilhelm Reich[27]. مع انتقاد فكرة التوجه النفسي للمجموعة أو الحشد، كان فروم يعتقد بأنه من المستحيل القيام بتفرقة حقيقية بين الأفراد ووضعيتهم الاجتماعية. كان يجب إذن الإسهام في إثراء ما كان بالنسبة إليه معطى: النموذج الماركسي الرئيسي. خطأ، تم اتهام الماركسية بأنها تمتلك علم نفس مبسط حيث يلعب "عطش الاكتساب" دورا أساسيا؛ اتهم فروم بدوره برتراند راسل Bertrand Russel وهنري دومان بأنهما وقعا في سوء فهم نلاحظه في كون "المصلحة" الاقتصادية هي أساس التصور الماركسي للإنسان.

كانت الفرضيات السيكولوجية* التي انطلق منها ماركس بحسبه قليلة نوعا ما (أقل عدد هنا، بصحيح العبارة، من تلك التي لمح إليها فروم سنوات قليلة لاحقا). كان هناك من المفترض إذن بالنسبة لماركس، عند الإنسان، عددا من الاحتياجات الأساسية (الجوع، الحب، إلخ) التي تبحث عن الإشباع؛ لكن "عطش الاكتساب" لم يكن إلا منتوجا لوضعيات اجتماعية دقيقة. كانت الماركسية تحتاج مع ذلك لأبعاد بسيكولوجية إضافية، لم يكن بالتأكيد لدى الماركسيون مثل كاوتسكي Kautsky، بيرنشتاين Bernstein باعتقادهم الساذج والمثالي في إحساس أخلاقي فطري، حيث يمكنه أن يجدهم[28]. كان التحليل النفسي بإمكانه تقديم الحلقة الوسائطية التي توحد البنية الفوقية الإيديولوجية مع القاعدة السوسيو-اقتصادية. باختصار، كان في إمكانها إعطاء تماسك حقيقي للتصور المادي لما ينتمي للطبيعة الجوهرية للإنسان[29].

مع ذلك، كان لدى فروم فكرة محددة حول العناصر النظرية لعلم النفس التحليلي التي كان بإمكانها الإسهام بفعالية في تشكل سيكولوجيا اجتماعية منذ الصفحات الأولى لمقالاته[30]، يوضح بجلاء بأنه يرفض نظرية غرائز الحياة والموت عند فرويد، نظرية اعتبرها كخليط متهور لاعتبارات بيولوجية وسيكولوجية. يقبل فروم بالمقابل النظرية الأولى للغرائز عند فرويد، المؤسسة حول التمييز بين الاندفاعات الجنسية وبين الاندفاعات المحافظة ذاتيا أو الأنا. عند "الأوائل les premiers" كان بإمكان هذه الاندفاعات أن تتنحى عن منحاها أو تتحول، أو تتسامى أو تشبع بواسطة الخيالات (السادي على سبيل المثال، يجد المكافئات العديدة المتاحة اجتماعيا "مقبولة")، في حين أن "التاليين les secondes " هم دائما في حاجة لوسائل "حقيقية" (لا يوجد مثل الطعام لتسكين الجوع)، من هنا يمكننا أن نستنتج بأن الجنسانية يمكنها التكيف بواسطة مسارات مختلفة للشروط الاجتماعية[31]. كانت مهمة علم النفس الاجتماعي التحليلي، هي محاولة فهم السلوك المحفز بواسطة اللاوعي وذلك بوضعه في علاقة مع تأثير البنية التحتية، السوسيو-اقتصادية حول الغرائز النفسية الرئيسية. إذا كانت التجارب الطفولية الأولى مهمة جدا، فهي كذلك لأن الأسرة هي هنا الفاعل في المجتمع. (خلال مشواره الطويل، استمر فروم في التركيز على هذا الدور المنوط بالأسرة، في حين أبدى تحفظات لاحقة حول الأهمية المخولة للطفولة الأولى في النظرية الفرويدية، يكتب على سبيل المثال أن " المحلل لا يجب أن يغوص في دراسة تجارب الطفولة لكن تركيز اهتمامه على دراسة مسلسلات لا واعية الراهنة"[32]. لكنه، كان في بداية الثلاثينات، متمسكا بالأرثوذوكسية الفرويدية حتى لا يضع في مركز تحاليله سنوات التكوين عند الطفل.)

كل مجتمع، يضيف فروم، له بنية ليبيدية خاصة به، الجمع بين الغرائز الإنسانية الرئيسية والعوامل الاجتماعية. يجب على البسيكولوجية الاجتماعية أن تدرس كيف أن هذه البنية الليبيدية تشكل نوعا ما لبنة تماسك مجتمع ما، وكيف تؤثر على طبيعة السلطة السياسية في حد ذاتها؟ يجب الإضافة بأن، حول هذه النقطة الدقيقة، تكلم فروم انطلاقا من تجربة واقعية. مشروع دراسة نماذج علاقات السلطة عند العمال، التي شار إليه هوركهايمر في درسه الافتتاحي، قد خلص إلى عمل في طور الانجاز، وفروم قد تحمل، بشكل أساسي، إدارة عمل البحث الإمبريقي. إحدى فرضيات هذه الدراسة، كما يشرحها في مقاله، كانت رفض القواعد البرجوازية التي كان العديد من علماء النفس يأخذونها خطأ على أنها مطلقة. المثال الواضح لهذا التوجه العام لإعطاء قيمة شمولية لتجربة المجتمع الراهن، كان هو اسقاط عقدة أوديب على تطور الإنسانية بأسرها، في حين أنه لم تكن تمثل فعلا إلا أسر المجتمعات "الأبوية"[33]. علم النفس الاجتماعي جدير بهذا الاسم، إذا اعتقد بأن تغير القاعدة الاقتصادية والاجتماعية لمجتمع تغير أيضا بنيته الليبيدية. عندما يكون فرق بين البنيتين حسب إيقاعات مختلفة داخل تغييراتها، يشير فروم في الصفحات الأخيرة لمقاله، يمكنه هذا أن يؤدي إلى وضعية متفجرة. هذه النقطة الأخيرة ستبلور لفترة أطول في مؤلف آخر الذي، عشرة سنوات لاحقا، سجل لحظة هامة في مؤلف فروم: "الخوف من الحرية".

لكي يعطي تماسك أكبر لتعميمات محاولته الأولى في المجلة. انكب فروم فيما بعد على مشكل أنواع الطبع[34]. بقي هناك فرويد بالأساس. كان يتقبل الخطوط الكبرى لتصور التحليل النفسي للطبع كتسامي أو تكوين رجعي لبعض الغرائز الليبيدية الرئيسية. بدأ فروم انطلاقا من أفكار كارل أبراهام Karl Abraham وأرنست جونس Ernest Jones بتقديم خلاصة لأنواع الطبع الفموي، الشرجي والتناسلي. حيث كان يبدو أنه يعطي تفوق للطبع التناسلي، الذي ربطه ببعض المواقف: الاستقلالية، الحرية، حسن المعاملة[35]. يمكننا أن نجد مسبقا هنا آثار على هذه العدوانية اتجاه أنواع الطبع اللاتناسلي الذي ظهر في مؤلفه اللاحق بأكمله، والتي تبعده في هذه النقطة عن ماركيوز. كانت أفكاره حول" الانحراف المتعدد الأشكال perversité polymorphe" في مرحلة ما قبل التناسلية مختلفة تماما[36].

يجب الإشارة إلى أن فروم كان يقترب بالعكس هنا من ويلهلم رايش، الذي كان يشتغل في نفس الحقبة على كتابه حول أنواع الطبع[37]. كان يتقاسم أيضا رأي رايش حول التحرير المركزي الذي تمثله الجنسانية التناسلية غير المكبوتة، مع أنه لم يعتبر قط بأنها مكتفية في حد ذاتها. عدة سنوات فيما بعد، مع ذلك، فروم أصبح متحفظا أكثر فأكثر تجاه مواقف رايش؛ لأنه يبدو له بأن إحدى الخلاصات التي يمكننا الخروج بها، إذا أخذنا بعين الاعتبار، تجربة النازية، كانت هي أن الحرية الجنسية لا تؤدي بشكل قصري إلى نمو الحرية السياسية[38].

بعد أن أوضع أهمية التأسيس الليبيدي لأنواع الطبع، ألح فروم من جديد على تأثير العوامل الاجتماعية، كتلك التي تزاول عملها من خلال التنظيم الأسري. أخذ مثال تأثيرات الأخلاق الجنسية المكبوتة بشدة، التي بإمكانها عرقلة تطور أي جنس تناسلي سليم، وذلك فهي تسمح بالتالي بتشكيل الطبائع ما قبل التناسلية. في المجل، مع ذلك، كان يثبت بتصورات فرويدية أرثوذوكسية بحتة:" كما أن سمات الطبع متجذرة في البنية الليبيدية، فلها أيضا استقرار نسبي"[39]. في الصفحات الأخيرة في محاولاته، فروم يضع في مركز تحليله مشكل العلاقات بين "روح الرأسمالية" والطبع الشرجي. استخدامه لحجج أصبحت أماكن مشتركة منذ ذلك الحين، لكن كانت تعد صوتا جديدا في تلك المرحلة، فهو يضع علاقة بين العقلانية وحب التملك، التزمت البرجوازي وسيمات الطبع الشرجي مثل الذوق والتكديس والنظام[40]. هذه السمات يؤكد، أنها استمرت خصوصا خلال القرن XX في الأوساط البرجوازية الصغيرة، وحتى في بعض الأوساط البروليتاريا، لأن هناك فارق بين الأيديولوجيا (في المعنى الواسع، التي تضم أنواع الطبع في حد ذاتها) والشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تتغير بسرعة أكبر. رجع فروم لاحقا إلى العلاقات فيما بين العاملين الاثنين في الدراسة المخصصة" الإصلاح في الخوف من الحرية. حتى بين تلك الحقبتين، في الوقت نفسه، موقفه حيال مفهوم الشخصية الشرجية وحيال نظرية الليبيدو لفرويد قد تغيرت عموما. من وجهة نظر سريرية، وصفه ذو الطابع الشرجي، الذي لم يتغير في مؤلفه اللاحق، يبدو أن التأويل الذي قدمه على الظاهر لم يكن هو في حد ذاته.

هذا التغيير كان تقريبا باستثناء معزو إلى ملاحظاته السريرية، التي أشرنا إليها من قبل. لكن كان هناك أيضا تحفيز فكري، الذي ساعده في إنشاء منظور جديد. كان لدى فروم إبان سنة الواحد والعشرين أول اتصال مع مؤلف لمنظر انثروبولوجي الذي ولد في القرن 19، السويسري جوهان جاكوب باخوفن Johann Jacob Bachofen . دراسات باخوفن حول ثقافة الأمومة، نشرت للمرة الأولى في 1861، قد تم نوع ما نسيانها خلال العقدين اللذان تبعا موته سنة 1887. كانت التخمينات الأنثروبولوجية لفرويد، على سبيل المثال، تنطلق أساسا من دراسات جيمس فريزر James Frazer حول الطوطمية. قبل معرفة هذه الميزة السيئة النسبية، مع ذلك، باخوفن ومنظرون آخرون للأمومة، مثل لويس مورغان Lwis Morgan، كان لديهم تأثير كبير داخل الأوساط الاشتراكية؛ أصل العائلـــة ... (1984) لأنجلس والمرأة الاشتراكية (1983)، لبيبل Bebl، على سبيل المثال، كان لها فضل كبير عليهم.

في العشرينيات، استكشفت نظرية الأمومة من جديد بحماس في أوساط مختلفة في أوساط قوية ومختلفة. في أوساط اليمين، انتقادات ضد حداثة anti –modernistes المجتمع البرجوازي مثل ألفريد بلمر Alfred Baumler ولودفيغ كلاج Klages Ludwing قد شدو إلى مضامينها الرومانسية، الطبيعية وضد الفكر anti-intellectualistes . عدد من الأتباع القدامى لستيفان جورج، رفضوا كره هذه الأخيرة، هجروا حلقة جورج ليبحثوا عن الأنوثة الأبدية. كما أوضح بوتلر Butler[41]، يتعلق الأمر بالضبط تقريبا، بتكرار ظاهرة أنتجت من قبل عند السانسيمونيون les saint-simoniens الفرنسيين سبعين سنة لاحقا: انتصار "الأم"، "للأنثى المخلصة" في الأوساط الأنثروبولوجية الأكثر أرثوذوكسية، في انجلترا على سبيل المثال، استعملت أعمال برونيسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowsk حول ثقافة الأمومة في الجنسانية وقمعها في لمجتمعات البدائية (1927) من أجل الاحتجاج على شمولية عقدة أوديب الفرويدية. في نفس التاريخ، كتاب روبرت بريفو Robert Briffault، الأمهات: دراسة أصول الأحاسيس والمؤسسات (1927)، تلقى ترحيبا ايجابيا.

كان في أوساط علم التحليلي النفسي أيضا تجديد الاهتمام بنظرية الأمومة. كان ويلهم رايش أحد الأوائل الذين انكبوا من جديد على المسألة. في سنة 1933، كتب على سبيل المثال في كتابه سيكولوجية الحشد الفاشية بأن الأمومة هي النوع الوحيد "للتنظيم الطبيعي للمجتمع"[42]، كان فروم أيضا أحد المؤيدين الأكثر نشاطا لنظرية الأمومة. سنة 1932 قدم فروم بريفو إلى الجمهور الألماني، في تقرير مطول منشور في مجلة la zeitschrift، متبوع بمقالة باللغة الانجليزية لبريفو نفسه معنون "المشاعر الأسرية"[43]. كان فروم مندهشا بالأخص من فكرة بريفو التي تبعا لها كل حب كل شعور ذي أثر يتنجان في اللحظة الأخيرة عن الحب الأمومي المفروض من خلال مرحلة الحمل الطويلة والعناية بعد الولادة التي تميز الكائن البشري. الحب لا يرتبط إذن بالجنسانية، كما يعتقد فرويد. في الواقع، الجنسانية مرتبطة عادة بالكراهية والتدمير. عمد فروم أيضا إلى مدح الطريقة التي كان بها بريفو حساسا اتجاه العوامل الاجتماعية. الذكورة والأنوثة لم يكونا انعكاسات للفوارق الجنسية "جوهريا"، كما اعتقد الرومانسيون. فهما مرتبطان خاصة بفوارق وظيفية في الوجود، التي حددت في جزء منها اجتماعيا. انتشار الزواج الأحادي (ضد التعدد)، على سبيل المثال، تم تشجيعه بواسطة تربية وحراسة القطعان، التي تفرض نوعا من الحركية وتفرض وضعية أساسية للراعي الذكر. كخاتمة، يؤكد فروم بأن بريفو تجاوز الاهتمامات الأنثروبولوجية البسيطة ليدخل في خانة تقليد المادية التاريخية نفسها، هذا ما نتج بوضوح عن مقالته في مجلة la zeitschrift حول أهمية العوامل الاقتصادية في تطور الأسرة.

في العدد التالي من مجلة la zeitschrift، درس فروم مباشرة باخوفن نفسه[44]، بدأ بتعريف ماهية العناصر المختلفة لنظرية الأمومة التي أثارت انتقادات اليمين واليسار في المجتمع البرجوازي. موقف باخوفن نفسه اتجاه الماضي – إحساس نوستالجي غامض –. لم يكن ليعدم أن يجد صدى داخل أوساط اليمين. كان الأمر كذلك بالنسبة لتصوره الرومانسي للطبيعة، التي يجب على الإنسان أن يخضع لها كما يخضع الطفل لأمه[45]. كما هو الأمر بالنسبة للرومانسيين، لكن مختلف جدا حول هذه النقطة لبريفو، كان يعطي توضيحا مطلقا للاختلافات الروحانية للرجل المرأة (ما اعترف به فروم، كان يمثل مع ذلك احتجاجا شرعيا ضد" تحرير" المرأة بشكل الذي قد تم تصوره في عصر الأنوار، الذي كان يستند إلى تشبيهها بالذكور البرجوازيين) بوملر، كلاج، المنظرين الآخرين الشعبيين volkisch لم يروا عند باخوفن إلا هذه الميتافيزيقا الطبيعية، غيروا علاوة على ذلك توجهه نحو تمجيد صوفي. لكن ظلوا عميان عن مقتطفات السوسيو – سيكولوجية التي يحتويها كتابه.

هذه العناصر الأخيرة تشرح بالمقابل الود الذي منحته أوساط اليسار لباخوفن. المجتمع الأمومي كان يهتم بالتضامن الإنساني وبالسعادة. والحب والتعاطف، وليس الخوف والتبعية، كانا القيمتين المهيمنتان في هذا المجتمع. الملكية الخاصة والكبت الجنسي كان أيضا أجنبيان عن الأخلاق الاجتماعية. المجتمع المبني على الأبوة، في التأويل الذي أعطى أنجلس وبابل، كان مرتبط

بظهور مجتمع الطبقات: كانا كليهما يركزان على مفاهيم الواجب والسلطة، بدلا من مفاهيم الحب والتمجيد. بشكل آخر، كانت فلسفة التاريخ لباخوفن قريبة من تلك التي لهيغل. مجيء مجتمع الأمومة كان مطابقا لقطيعة حقيقية بين الروح والطبيعة، انتصار روما على الشرق.

فروم، كما كان منتظرا، كان ينظر بود فائق لهذه القراءة الاشتراكية لباخوفن. أهمية دراسة نظرية الأمومة، يؤكد، لا يتعلق الأمر بأهمية المجتمعات الأمومية في حد ذاتها من وجهة نظر تاريخية–كان بالإمكان القول في حدود المستطاع، بصرامة، بأن حتى وجودهم في الماضي لم يتم البرهنة عليه– لكن تم البرهنة عليه بالصورة التي تقدم حقيقة مختلفة للمجتمع البرجوازي الراهن. كمالينوفسكي، يستعمل فروم هنا نظرية الأمومة ليشكك في شمولية عقدة أوديب. بالنسبة إليه، قوة هذه العقدة في المجتمعات الأبوية في جزء منها نتيجة لدور الابن بصفته وريث خيرات الأب ولوضعيته بصفته سند الأب في شيخوخته. الذي يدل بأن الهدف من تربية الابن فهي أقل سعادة مقارنة مع النفعية الاقتصادية المستقبلية. الخوف من إحباط انتظارات الأب يمكن أن تحول إلى كره الحب بين الأب والابن. هذه الميزة الملازمة للحب يمكن أن تنتج بدورها شعورا بضياع الأمن النفسي ودعم لدور الواجب كاهتمام مركزي للوجود.

حب الأم، بالمقابل، غير مشروط، ومتأثر على الأقل بضغوطات اجتماعية. في المجتمع المعاصر، مع ذلك، قد تضاعفت قوة وأهمية الأم الحقيقية بجلاء. لم تعد الأم تظهر كحامية، لكن كشخص يجب عليه أن يحمى. ونفس الشيء يمكن أن يعاد قوله، يضيف فروم، البدائل أو رموز الأم مثل الوطن أو الأمة/ الشعب Volk[46]. قد تم تعويض الثقة والحرارة الأمومية الأصلية بالقمع الشرجي وبأخلاقيات السلطوية التقليدية. أدى مجيء البروتستانتية إلى تفاقم قوة الأب، بحيث أن ضعف شعور الأمن التي تمتلكه الكاثوليكية الخاصة بالقرون الوسطى صحبة الكنيسة، صاحبه ضعف شديد للأم التي تحتضن في حضنها كل أطفالها، وعبادة مريم العذراء[47]. كانت الأسس النفسية الرأسمالية لها طابع أبوي صريح، مع ذلك، بشكل متناقض، خلقت الرأسمالية الشروط التي بإمكانها أن تسمح بالعودة إلى ثقافة أمومة حقيقية. لأن تضاعف قدرة الإنتاج التي سمحت به الرأسمالية يمكن أن يساعد بدوره بسيادة مبدأ من مبادئ الواقع الذي سيشكل حيزا كبيرا للإنجاز والنجاح الفرديين. الاشتراكية، يكتب فروم كخاتمة، يجب أن تحمي الوعد والأمل في عودة ثقافة الأمومة.

هذا الاهتمام المتنامي لفروم لمؤلف باخوفن يصاحبه مشاعر ضئيلة نحو الفرويدية الأرثوذوكسية. في سنة 1955، شرح بوضوح أسباب خيبة أمله في مجلة la zeitschrift[48]. ظل فرويد حبيسا للأخلاقيات البرجوازية ولقيمه الأبوية. كانت الأهمية التي يخولها التحليل النفسي لتجارب الطفولة الأولى، يضيف هو، تهدف إلى تغيير الاهتمام عن المشكل الذي تطرحه شخصية عالم التحليل النفسي نفسه. عندما يتشارك المحلل بشكل غير نقدي قيم المجتمع والتي تتعارض مع رغبات وحاجات المريض في أغلب الحالات ليس باستطاعة المحلل إلا إثارة أشكال المقاومة لدى المريض. نظريا، بطبيعة الحال، كان يجب على المحللين أن يتحلوا بحياد أكسيولوجي/ أخلاقي، وأن يكونوا متسامحين إزاء التصورات الأخلاقية لمرضاهم؛ لكن في الواقع، يصرح فروم، كان لدى هذا التسامح المثالي تاريخيا شكلين مختلفين تماما.

التحليل الذي يقوم بقوم به فروم لمفهوم التسامح[49] يجب أن يعرض هنا بشكل مفصل نوع ما، لأنه يعبر عن موقف مشابه لموقف الأعضاء الآخرين للمعهد، والذي سنجده لاحقا في إحدى كتابات ماركيوز الذي أثار العديد من السجالات والذي كان له أيضا تأثير كبير [50]. في الأصل، يكتب فروم، كان نضال البرجوازيين من أجل التسامح موجها ضد الاضطهاد الاجتماعي. لكن عندما أصبحت البرجوازية الطبقة الاجتماعية المهينة، أصبح التسامح قناعا للامبالاة الأخلاقية. في الواقع، فهو

لم يكن قط يتسع لينال ممن كان يهدد جديا النظام القائم. كان يطبق بشكل خاص- يقدم كتاب كانط أفضل حجة على ذلك- على الفكر والخطاب وليس في الأفعال. كان في التسامح البرجوازي دائما تناقضا حيا: من جهة نظر صريحة أو واعية فهو يجامل النسبية والحياد، لكن هدفه اللاواعي، كان الدفاع عن الحالة الراهنة. وبإمكاننا أن نجد في التحليل النفسي، يقترح فروم، ازدواجية لهذا النوع من التسامح؛ وواجهة الحياد لم تكن عادة إلا خطأ يخفي ما لم يتردد فروم في تسميته بالسادية الضمنية للطبيب[51].

فروم، مع ذلك، لم يكن يستخلص من هذه الملاحظات النتائج التي كان على ماركيوز أن يستخلصها سنوات بعد ذلك. ("التسامح المحرر"، كتب ماركيوز في 1965، سيدل إذن على اللاتسامح اتجاه كل الأفعال العدوانية لليمين، وتسامح حركات اليسار[52] "). لكنه يضع في مركز دراسته تحليل أشكال أخرى لتصورات" أبوية" لفرويد. كان هدف التحليل النفسي الأرثوذوكسي تحفيز القدرة على العمل، على الإنجاب والاستمتاع. مع ذلك، كان فرويد قد ركز على العنصرين الأوليين على حساب الثالث، معتقدا بتضاد حاسم بين الحضارة والتمجيد. موقفة اتجاه مؤيدي سياسة ثورية، الذين يحاولون أن يشيدوا مجتمعا حيث يمكن أن تنال بشكل مرض، كان دائما ناتج عن حقد لم يتم إنكاره أبدا. لم يرى فرويد هنا سوى تصرف بدافع الحقد الأوديبي ضد الأب[53]. في الواقع، في تعريف العصاب حسب فرويد، كان هناك خاصة عدم القدرة على تقبل المعايير البرجوازية. كون فرويد ألح على ضرورة دفع تكاليف كل العلاج، كان حجة إضافية على عدم قدرته على أن ينفلت من تأثير وسطه الخاص. كخاتمة، كان فروم يؤكد بأن شخصية فرويد نفسها من النوع الأبوي الأكثر كلاسيكية، مع اتجاهات إلى مذهب السلطة ومع أتباعه ومع مرضاه[54].

المفضل إذن بالنسبة لفرويد، في رأيه، كانا على سبيل المثال جورج غروديك وساندور فيرنتسي Sandor Fzrenczi. الذي يشكل تفوقهما، كان التجديد العلاجي الذي يجعل من علاقة محلل-مريض علاقة حية، متساوية. التخلي عن نظرية عقدة أوديب من طرف فروم ينطوي على محو كبير جدا لدور تحويل في التقنية الموصى بها الآن. كانا غروديك وفيرنتسي أيضا أقل صرامة بخصوص مسألة ثمن التحليل، يتقبلان المجانية أحيانا. كانا أبعد من الاكتفاء بالتسامح "الوطنية المركزية"، التسلطي واللاإنساني لفرويد، وكانا يقترحان علاجا يتجاوز حدود التكييف البسيط مع اللاإنسانية الأخلاقية للمجتمع المعاصر. يتأسف فروم بعمق على الخسارة الثقيلة الذي مني به التحليل النفسي بسبب الموت المبكر لفيرنتسي. سنوات بعد ذلك، حاول الدفاع عن ذكرى فيرنتسي ضد المزاعم المغرضة لأرنست جونس، الذي كان ادعى بأن (فيرنتسي) انغمس في الذهان في آخر حياته[55]. لم يتخل فروم وزوجته عن روابط صداقتهما مع غروديك، بالرغم من السذاجة السياسية لهذا الأخير؛ ظن غروديك بأنه بإمكانه الحصول في لحظة ما على رعاية هتلر Hitler لجزء من كتابه، معتقدا بأن معاداته لليهودية كانت مجرد واجهة، ولم يتخلى عن أوهامه إلى عندما وصل هتلر إلى السلطة[56].

كلما كان فروم يتبنى تحفظات هامة اتجاه مؤلف فريد، كان يبتعد أكثر فأكثر عن باقي أعضاء المعهد. بعد أن ساهم في تحليل سيكولوجي للسلطة "دراسات حول السلطة والأسرة"، كان مشروع بحث جماعي لجماعة المعهد نشر سنة 1936، لم يكتب فروم سوى مقالة واحدة من أجل مجلة المعهد la zeitschrift، المسماة "دراسة حول شعور العجز داخل المجتمع المعاصر"[57]. قطع في سنة 1939 علاقته بالمعهد وانكب بشكل استثنائي على تجربته السريرية، وذلك بتطويره أكثر فأكثر العناصر اللافرويدية لفكره. سنتين بعد ذلك، نشر "الخوف من الحرية"، الذي ربما، من بين جميع مؤلفاته، لقي انتشارا واسعا. كان يتعلق الأمر بمجهود من أجل فهم طبيعة التسلط الذي كانت أمريكا بصدد محاربته خلال الحرب، أثار اهتماما كبيرا، وأصبح كذلك على المدى الطويل كلاسيكيا في هذا المجال. كما قد تم تحليله مسبقا في جهة أخرى[58]، لن نهتم هنا إلا بما يقدمه من العناصر التي تسمح لنا بفهم أفضل إلى مدى ابتعاد فروم عن فرويد والمعهد.

كما في مقالاته في la zeitschrift، بدأ فروم بالاتهام بفرويد لأنه لم يتجاوز حدود أفق ثقافي ضيق: "حقل العلاقات الإنسانية في المعنى الفرويدي مطابق للسوق- إنه تبادل إرضاءات لحاجات معطاة بيولوجيا، بحيث أن العلاقة مع الغير دائما هي وسيلة للوصول إلى هدف، وليس الهدف في حد ذاته"[59]. وقف بقوة أكبر من أي وقت مضى ضد التشاؤم الفرويدي وضد التصور الذي بحسبه كانت اندفاعات الموت موجودة، شبيهة بشكل صحيح في هذه النقطة بالحاجة للدمار، تأويل كما نعلم قد تم الاحتجاج عليه من طرف ماركيوز لاحقا. لكن، بحسب تأويله الخاص، أمكن لفروم إذن يكتب بأنه "لو أن تأكيدات فرويد كانت صحيحة، يجب علينا أن نفترض بأن درجة التدمير الموجهة ضد الآخرين أو ضد ذواتنا فهي دائما مستقرة نوعا ما. لكن العكس تماما ما نلاحظه. ليس بحسب درجة التدمير تتغير جدا بحسب الأفراد في ثقافتنا الخاصة، لكنها صحيحة أيضا بشدة حسب الجماعات الاجتماعية"[60].

استمر فروم أيضا في هجوماته على نظرية الليبيدو لفرويد، مع تقبله لصلاحية توصيفات سريرية. بهذا، تنكر صراحة، إن لم يكن على وصف تطور العقيدة، على الأقل على التأويل الذي يتضمنه كتابه حول "عقيدة المسيح"[61]، كذلك النوعية المميزة المؤسسة حول نظرية الليبيدو التي قدمها بنفسه في 1982 في المجلة la zeitschrift [62]. في جزء من كتابه الذي كان يعالج السادية –المازوخية، أحد المفاهيم الجوهرية لنظريته حول السلطة اللاعقلانية، حاول فروم أن يحرر المفهوم من كل دلالاته الجنسية. في الكتاب الذي يليه؛ الإنسان من أجل ذاته، سيظل يطور نوعيته الخاصة وفقا لمعايير جد مختلفة[63]. اعترف للمرة الأولى كتابيا بالتطابقات ما بين فكره الخاص وفكر كارين هورني Karen Horney وهاري ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan[64]، الذين كانوا بصدد انجاز عمل مواز لمراجعة فرويد. ألح مرة أخرى حول أهمية العوامل الاجتماعية المؤسسة على أوامر لا ترحم الغرائز المحافظة- ذاتيا. في دراسة منشورة في ملحق، قدم مفهوم " الطبع الاجتماعي"، المفهوم الذي من خلاله يمكننا مسبقا إيجاد استهلال لأعماله السابقة التي ستصبح بالنسبة له لاحقا " مساهمته الأساسية... في مجال علم النفس الاجتماعي"[65]. "الطبع الاجتماعي" كتب، " فهو انتقاء لميزات خاصة تشكل النواة الرئيسية لبنية الطبع لأغلبية ممثلي هذا الجمع، مثلما تطور كنتيجة لتجاربه الأساسية وطريقة العيش الجماعية لهذه الجماعة [المشار إليه من طرف فروم] "[66].

يتعلق الأمر هنا، بصريح العبارة، بمواضيع لم تكن جديدة بالنسبة أولئك الذين تابعوا أعمال فروم، لأنها تناولت بشكل أو بآخر في المقالات التي نشرها قبل ذلك. بالعكس ما كان يتوفر عليه من جديد في كتاب "الخوف من الحرية"، كان هما عاما لما يمكن أن نسميه الوضعية "الوجودية" للإنسان بالنسبة لفروم،"؛ الفكرة الجوهرية لهذا الكتاب"، هي أن"كلما قهر الإنسان حريته، في هذا المعنى يتملص من التفرد الأصيل للإنسان والطبيعة، وكلما أصبح "فردا"، يجد نفسه بين خيارين: إما يصل هو بحد ذاته إلى الوحدة مع العالم في تلقائية الحب والنشاط المنتج، أو أن يبحث عن الأمن بإنشاء روابط مع العالم التي ستدمر حريته وسلامته"[67]. مفهوم الاستلاب، الذي أثار ثراؤه مسبقا إعجاب فروم عندما قرأ الكتابات الشابة لماركس، كان بجلاء أساس طريقته الجديدة، عزلة وارتباط: هذا، في هذا الكتاب، هما قطبا فكره. أما بالنسبة للعصاب، يبدو أنه يرتبط ببعض أنواع العلاقة ما بين الشخصية interpersonnelle؛* السادية والمازوخية، على سبيل المثال، لم يعودا هنا ظاهرتان لهما أصل في نوع من الاندفاعات الجنسية، لكن المجهودات تميل إلى "أن تسمح للفرد من أن ينفلت من الشعور اللامطاق للعزلة والعجز"[68]. هدفهما الحقيقي كان هو "التآلف"[69] مع الآخرين، الذي يعني فقدان نزاهة الأنا والفردانية من خلال انحلال الأنا في الآخر.

في "الخوف من الحرية"، يميز فروم بين الانعزال والانحلال atomisation اللذان يميزان "حرية لا..." سلبية بسيطة و"النشاط التلقائي للشخصية الكلية، التامة"[70] التي تميز "الحرية من أجل..." الايجابية. مع الأخذ بعين لاهتمام بتسليط الضوء على تغير اقتصادي واجتماعي كان ضروريا من أجل الانتهاء من الاستلاب الذي تمثله "الحرية لا "والوصول إلى "حرية من أجل"

الايجابية، لم يكن يلح على المشاكل التي يطرحها هذا التحول. كان يميل أكثر فأكثر، الباقي، يرى مشكل التغير الاجتماعي بطريقة أكثر تفاؤلية، بل أخلاقية. إذن لم يكن هناك ميولات فطرية للدمار، هذا يعني بأن حلم الأنبياء العبريون، "رؤية السلام الشمولي، فكرة سلام حقيقي بين الأمم"، الذي لامس هنا بعمق فروم الشاب، أمكنه أن يصبح حقيقة. ركز فروم في كتاباته اللاحقة، على تركيب الآراء الأخلاقية البسيكولوجية. في كتابه "الإنسان من جل ذاته"، ذهب إلى حد القول بأن " كل عصاب يطرح مشكل أخلاقي. الفشل في استكمال النضج والاندماج في الشخصية الكلية هو مشكل أخلاقي"[71]. وحديثا، بدأ بتقسيم ايجابي للتعليم والمذاهب التقليدية للشرق، خاصة معلمي البوذية زن Bouddhisme Zen [72]كذلك نظرائهم في العالم الغربي.

إذ لم نشأ أن نكون ظالمين جدا مع فروم، يجب مع ذلك الإشارة بأن الأمر كان يتعلق هنا بالأحرى بتغير في الأهمية الممنوحة لمختلف العوامل الأكثر من التغيير الكلي للتوجه، بالإجابة عن سؤال حول تفاؤله، الذي كان يبدو أنه قد أصبح لديه مفرطا ونمطيا، أجاب فروم بجفاف: " تمسكت دائما بنفس الموقف: المقياس حيث الإنسان قادر أن يكون حرا، أن يحب، إلخ.، يعتمد كليا تقريبا على وضعيات معطاة اقتصاديا واجتماعيا وليس إلا استثنائيا، كما أشرت إلى ذلك في كتاب فن الحب، الذي يمكن أن نجده (الحب) داخل مجتمع مؤسس على مبادئ التي هي نفي في حد ذاتها"[73]. مع ذلك، نقرأ في كتبه الأخيرة، لا يمكننا أن نمنع ذواتنا من التفكير بأن، بالمقارنة مع هوركهايمر وبعض أعضاء "نواة المعهد"، الذين كانوا بصدد التخلي عن أمالهم الغير المحصنة خلال سنوات العشرينيات والثلاثينيات، كان فروم يدافع عن موقف متفائل بوضوح أكبر.

كان هوركهايمر وأصدقاؤه متفقون، في الخطوط الكبرى، مع محتوى المقالات الأولى التي أعطاها فروم المجلة la zeitschrift، ضمنها الانتقاد الأولى لفرويد. كان هناك حتى، حسب فروم، علاقات صداقة بين هوركهايمر وكارين هورني خلال السنوات الأولى للهجرة إلى نيويورك[74]. علاوة على ذلك، كان المعهد يتقاسم آمال فروم وذلك بتركيب حقيقي للتحليل النفسي والماركسية. في مقالة المعنونة "التاريخ والبسيكولوجيا "، في العدد الأول للمجلة الجديدة للمعهد، أكد هوركهايمر على أنه من المستعجل تتمة النظرية الماركسية بتصورات سيكولوجية متطابقة. حوافز الناس داخل المجتمع المعاصر، يؤكد (فروم)، على أنه يجب أن تؤخذ وتؤول بصفتها ظواهر "إيديولوجية"، بالمعنى الماركسي، والتحليل النفسي في آن واحد. بالتأكيد، كلما أصبح مجتمعا عقلانيا، يكون لجوؤنا إلى أدوات تصورية من أجل فهم حقيقة المجتمع بالضرورة أقل. لكن في هاته اللحظة، يستلزم توضيح بشكل سيكولوجي إذا أردنا فهم سبب استمرارية الأشكال الاجتماعية التي لم تعد تطابق الضرورة الموضوعية. لم يكن يتعلق الأمر إلا بسيكولوجية فردانية، كان في هذه النقطة هوركهايمر يتفق مع فروم. لا توجد نفسية جماعية حقيقية ولا وعي للجماعة، حتى وإن لعبت العوامل الاجتماعية دورا فعليا تكوين النفسية الفردية: "ليس فقط المحتوى، لكن أيضا قوة التعديلات القوية للجهاز النفسي المشروطة اقتصاديا[75].

خلال السنوات الأولى للهجرة، كان هوركهايمر أيضا معاديا مثل فروم لفكرة اندفاع الموت. في سنة 1936، في مثالته "الأنانية والتحرر"[76]، كان ينتقد كذلك شعور الاستسلام الذي يستلزم بحسبه تقبل مثل هذه الفكرة. حسب هوركهايمر، كان في مؤلف فرويد مرحلة أولى حيث كانت تهيمن العناصر الجدلية، ثم أخرى حيث استسلم للبيولوجية أو الوضعية؛ إيمانه بوجود اندفاع تدميري كان بإمكانه أن يقارنه بإسناده لكل شر. في العصر الوسيط، إلى شيطان أسطوري. مع جهله للمكون التاريخي للاضطهاد، يعطي فرويد قيمة مطلقة للنظام الكائن ويتشبث بوجود مستمر لنخبة لها كوظيفة كبح الميولات التدميرية للحشد.

مع ذلك، نحو نهاية الثلاثينيات، فروم وباقي أعضاء المعهد اتبعوا طرقا مختلفة. التمييز بين العناصر الأبوية والأمومية، التي ينسب إليها فروم أهمية كبيرة جدا، لم تكن قط مقبولة من طرف الآخرين. لم يكن هناك إلا القليل كوالتر بنجامين Walter

Benjamin، الذي لم يكن له قط علاقات شخصية مع فروم والذي لم يكن في الحقيقة ينتمي "لنواة" المعهد، لكي يهتم حقيقة بمؤلف باخوفن[77]. استقبل الآخرين بتحفظ القطيعة مع فرويد، المقدم كنوع من المفكر "الأبوي". بالرجوع إلى أصول القطيعة، يتذكر فروم اكتشاف هوركهايمر لـ"فرويد أكثر ثوري"[78] عبر الأهمية الممنوحة من طرف فريد للجنسانية، رأى هوركهايمر سلوكا ماديا أصيلا أكثر من فروم. بالنسبة لليوفنتال، من جهة أخرى، كانت القطيعة بالنظر إلى التغيير في انطلاقة فروم، المرموز إليها بتقسيم كتاب الخوف من الحرية إلى جزء " اجتماعي" وجزء "وجودي"[79]. يجب الإضافة بأن الفوارق الشخصية كانت تلعب دورا. يكفي قراءة فروم من أجل رؤية أن لا يوجد في حساسيته، أو على الأقل ليس إلى حدود نفس الدرجة، هذا العنصر التهكمي الذي ميز أعضاء " نواة العهد، أنه ليس هناك في موقفه إزاء وجود هذا الهم الاستطيقي المشترك عند هوركهايمر وأدورنو. الاندماج الكلي لأدورنو في أنشطة المعهد، حصل تقريبا في نفس الحقبة حيث غادر فروم، تسبب بشكل جانبي في عمل المعهد ما يمكن أن نسميه تغيرا حاسما للإيقاع.

مهما يكن السبب الحقيقي للقطيعة مع فروم، انطلاقا من الآن مؤلفه، في سنوات الأربعينات، كان منظورا إليه بعداء وتشكيك من طرف زملاءه القدامى، بعد رحيله، لم يعد المعهد يشكل حيزا كبيرا في مؤلفاته لمناقشة المشاكل النظرية للتحليل النفسي. قارن هوركهايمر في مقالة منشورة 1939[80]، بين فرويد ودلتايDilthey ، مقارنة صبت لصالح الأول، لكن دون تقديم شرح حقيقي لأسباب تفضيله، بالرغم من أن الخصائص التحليلية النفسية قد استعملت في جزء كبير من عمل المعهد إبان وبعد الحرب، يبدو بأن هوركهايمر وأصدقاءه لم يرغبوا أبدا في إظهار انضمامه إلى النظرية الفرويدية. في أكتوبر من سنة 1942، كانت لليوفنتال الفرصة لملاقاة أرنست كريس، المحلل النفسي المشهور بإسهاماته في علم النفس الأنا، الذي استقصى عن موقف المعهد حيال فرويد، ليونتال كتب إلى هوركهايمر، لكي يعرف رأيه حول الجواب المناسب. هوركهايمر، الذي كان يعيش آنذاك في كاليفورنيا، أجاب بشكل واضح جدا، وفائدة جوابه تبرهن على طول لمقطع الذي نقدمه..

" أعتقد أن إجابتكم يجب أن تكون ايجابية بشكل واضح. ديننا إزاء فرويد ومتعاونين الأولون معه كبير جدا. فكره هو أحد أحجار الزاوية بدونها فلسفتنا الخاصة ما كانت لتكون على ماهي علية الآن. أدركت مجددا أهميتها خلال الأسابيع الأخيرة. قلنا كثيرا، كما تتذكرونه، أن طريقته الأصلية تتناسب جوهريا مع الطبيعة البرجوازية المرموقة لفيينا في مرحلة التي صممت فيها. إنه، بطبيعة الحال، خاطئ في مجمله، لكن في داخله حبة حقيقة لكن هذا لن ينجز أبدا عمل فرويد. كلما كان المؤلف كبيرا إلا وكان متجذرا في وضعية تاريخية حقيقية. ليس هناك إلا أن نعاين عن كثب هذا الرابط ما بين فيينا الليبرالية لتلك الحقبة والطريقة الأصلية لفرويد من أجل إدراك إلى أي حد كان هو أكبر مفكر. إنه فقط التفكك للحياة العائلية البرجوازية الذي سمح لنظريته الوصول إلى هذا المستوى الجديد الذي ظهر في "ما وراء مبدأ اللذة" والكتابات التالية. يبين بجلاء هذا المنعطف في فلسفته أنه بنفسه، في عمله، كان قد أدرك جيدا التغييرات التي لمح إليها في جزء من المقال حول العقل [يلمح هوركهايمر بشكل محتمل إلى جزء من " العقل والمحافظة على الذات"] المكرسة لنحطاط العائلة والفرد. علم النفس بدون ليبيدو، بمقصود واحد، ليست من علم النفس في شيء؛ كان فرويد على كل حال محترما بما فيه الكفاية لأن يفر من علم النفس في إطاره الخاص. علم النفس بالمعنى الحقيقي للكلمة، هي دائما علم نفس الفرد، عندما يكون هذا ضروريا، يجب أن نستند بطريقة أرثوذوكسية على الكتابات الأولى لفرويد. مع مجموع من المفاهيم المرتبطة باندفاع الموت، لدينا عمل للخصائص (بالمعنى الألماني للمصطلح) الأنثروبولوجية. حتى في تلك النقطة التي نحن غير متفقين مع التأويلات التي أطلقها عليها فرويد والاستعمال الذي جعل منها، يجب الإقرار على أن ما كان مقصودا بالموضوعية بهذه المفاهيم كان باستحقاق، وتبين هذه المفاهيم إلى أي حد كان فرويد قادر على أن يشعر بما كان مهما حقا. تطوره الخاص أمكنه الوصول إلى خواتم ليست في العمق مبتعدة كثيرا عن تلك للمفكر الكبير الآخر لنفس الحقبة،

برغسون Bergson. كان فرويد قادرا على أن ينفصل بموضوعية بإبداعه الخاص عن التحليل النفسي، بينما كانا فروم وهورني يعودان إلى علم النفس التقليدي بـ" المعنى الصحيح"، ويطبقان حتى مذهب علم النفس المختصر على الثقافة والمجتمع"[81].

في هذه الرسالة نجد اختلافات أساسية بين هوركهايمر وفروم. أولا، يرفض هوركهايمر أن يقبل بأن كل ما يمكن أن نقدمه كعنصر برجوازي في فكر فرويد ولو بتعريف انتقادي. لقد أكد أنفا، في "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"[82]، بأن أي مفكر لا يمكنه أن ينفلت من أصوله الاجتماعية. " كلما كان المؤلف كبيرا، كلما كان متجذرا في وضعية تاريخية واقعية"، يكتب الآن إلى ليونتال. ما كان "مقصودا بموضوعية" في التصور الفرويدي لغريزة الموت كان إذن "بنفس الدرجة"؛ ليس، بالتأكيد، بأن هذا التصور يسمح بأخذ بعين الاعتبار عمل بيولوجي له صلاحية شمولية؛ لكنه يترجم في صياغة الميولات التدميرية للإنسان الحديث. علاوة على ذلك، فقدان البصيرة المزعوم عن فرويد فيما يخص دور الأسرة بصفتها فاعل في المجتمع–دور أولاه فروم أهمية كبيرة، معترف بها كذلك في الأعمال الأولى للمعهد حول السلطة–كان يوضح في الواقع شيئا مغاير: عرف فرويد كيف يكون حساسا اتجاه اندحار الأسرة في العالم الحديث (وهوركهايمر انكب كذلك بإطناب حول هذا التحول في كتابه اللاحق). خيرا، فهم فرويد جيدا بأن هدف علم النفس يجب أن يكون، دائما وضروريا الفرد. مفهوم الليبيدو، الذي يحفز وجود طبقة نفسية إنسانية التي تنفلت كليا عن كل مراقبة اجتماعية حقيقة، في هذا المعنى الضروري. إضافة إلى ذلك، حاول التحريفيون، بشكل خاطئ، أن "يطبقوا مذهب علم النفس مختزل على الثقافة والمجتمع". وراء هذا الرفض لهوركهايمر بأن يختزل السيكولوجيا في السوسيولوجيا أو العكس، نجد هذا التأكيد للرفض المشابهة الذي–أشرنا إلى ذلك سابقا في مرات عدة–يلعب دورا أساسيا في النظرية النقدية. التناقضات لا تحل من وجهة نظر منهجية إلا إذا كانت كذلك من وجهة نظر اجتماعية. أدورنو قد عاد إلى هذه المسألة الرئيسة في دراسة حول الموضوع" السوسيولوجيا والبسيكولوجيا"[83].

وهكذا، كان أدورنو هو الذي قدم للمرة الأولى علنا الاختلافات بين أعضاء المعهد وزميله القديم "المحرف". في 26 أبريل من سنة 1946، قرأ نصا في لوس أنجلس حول" علم الاجتماع والميولات السوسيولوجية في التحليل النفسي"[84]. النص هام من ناحيتين: بما يقوله حول الاهتمام الحماسي الذي كانت تتبناه مدرسة فرانكفورت لمؤلف فرويد، وبصفته سبق لمهمة الشهيرة لماركيوز ضد مذهب المراجعة في كتابه "الحب والحضارة". لام أدورنو بشكل خاص كتاب كارين هورني "الدروب الجديدة للتحليل النفسي" ومقالة فروم حول" الحدود الاجتماعية لعلاج التحليل النفسي" المنشور في la zeitschrift إحدى عشرة سنة قبل ذلك. نجد في نص أدورنو، كتب مباشرة بعد الحرب، نبرة مرة، تتقاطع كليا مع الإنتاج السباق للمعهد.

يحلل أدورنو أولا هجومات المحرفين ضد نظرية الغرائز لفرويد. يمكننا أن نعني بسيكولوجية "الغرائز instinctiviste"، يقول، إما الانقسام الميكانيكي للروح الإنسانية إلى عدد من الغرائز الثابتة، أو مجهود لمحاولة تبين، انطلاقا من الاندفاعات الليبيدية والمحافظة ذاتيا، مع تغيراتهما اللامحدودة تقريبا، مختلف أوجه التوجه النفسي، في كل تعقيداتها. المعقد إنه في هذا المعنى الأخير حيث أن العبارة يمكن أن تطبق على علم النفس الفرويدي. إذن فالمحرفون قد اتهموه عن طريق الخطأ بأنهم كانوا "ميكانيكيين"، أو بالأحرى نظريتهم الخاصة بأنواع الطبع، حيث صاغوا مطلقات، التي تستحق هذا النعت. بالرغم من الأهمية التي أولوها للعوامل التاريخية، فإنهم كانوا أقل حساسية من فرويد لما يمكن أن نسميه بـ" "التاريخ الخاص" الليبيدو، بإيلاء أهمية قصوى للأنا، لا يأخذون بعين الاعتبار تفاعله التناسلي مع الهو: "واقعيا"، الإدانة المزعومة "لمذهب الغرائز" الفرويدية تجنبت أن تنفى [مثل هورني] بأن الثقافة، بفرضها تقليصات للاندفاعات الليبيدو وخاصة المدمرة، التي تساهم في حدوث مكبوتات، كالشعور بالذنب والحاجة إلى معاقبة الذات"85.

بالإضافة إلى ذلك، مع تقليص لدور التجارب (التجارب، التي يجب أن نخلطها مع الخبرة) * الطفولية، خصوصا الصدمات التي بإمكانها أن تلقي بثقلها الهائل في تطور الشخصية، التحريفيون وصلوا إلى نظرية للطبع على نحو غير ملائم: "كليانية". ما أمكن فرويد أن يفهمه هو أن: أهمية تجارب الصدمات عند الشخصية في هذا "التفكك" الذي يميز العالم الحديث، كل هذا يختفي كتاب المحرفين [86]. "هذه الأهمية المنوطة بالكلية- كتب أدورنو – على حساب الاندفاعات الوحيدة، المتشذرة، تستلزم دائما إيمان تفاؤلي بسذاجة بـ "الوحدة" الحقيقة الشخصية،[أو هذه الوحدة] لن تصبح أبدا حقيقة في المجتمع الحالي. إنها بالفعل أحد فضائل فرويد حينما دمر أسطورة هذه الوحدة"[87]. تغيير أنواع الطبع إلى خصائص حقيقة، كما يفعل فروم، هو تدعيم وتقبل وجود طبائع "مندمجة" وما هذا إلا "قناع إيديولوجي وراءه لا يوجد إلا تقبل "الحالة الراهنة لسيكولوجية كل فرد"[88].

عموما، قد تم مدح خطأ المحرفون بأنهم قد "صححوا"، يجعلها تنحو منحا سوسيولوجيا، كانت النظرية الفرويدية دون رؤية أنه لا يوجد القليل هنا، في نهاية الأمر، إلا تبسيط، محض للتناقضات الاجتماعية. بقطعها من الجذور البيولوجية، قد جعلوا من التحليل النفسي نوعا من العلوم الروحية المزدوجة بأداة علم الصحة الاجتماعي. هذا "إلغاء الجنسي dé-sexualisation" يسير بموازاة مع نفي النزاع: الجوهر والمظهر، مع رفض رؤية الهاوية التي تفصل الإشباع الحقيقي لما يلقب بالسعادة التي تقترحها الحضارة المعاصرة. يرتكب فروم خطأ فادحا لنفيه لوجود تأسيس جنسي للسادية، في نفس الوقت الذي تقدم له النازية بوضوح ما يكذبه نفيه. مضامين مؤلف التحريفيين، ولو أنه يرفضون تقبله، هم في آخر المطاف مطابقين، هذا مؤكد، خصوصا، من طرف الأخلاقيات التي يبرهنون عنها أكثر فأكثر. منذ أن نيتشه، يشير أدورنو بشيء من المزاح، رفض التشكيك في كل ما هو أخلاقي بانتقاده لجذوره السيكولوجية، لا يوجد عذرا لإعطاء قيمة مطلقة للمعايير الأخلاقية.

التحريفيون، يضيف، سذج جدا في الشروحات التي يعطونها عن سباب اللانظام اجتماعي. إنه من العناء الادعاء، كما فعلوا، بأن روح المنافسة هي إحدى الأسباب الكبرى للنزاع في المجتمع البرجوازي، في حين أن فروم اعترف بنفسه في "الخوف من الحرية" بأن الفرد القادر على نشاط تلقائي قد اختفى عمليا. في الواقع،" المنافسة لم تكن قط القانون الفعلي لنظام التشغيل في المجتمع البرجوازي"[89]. الشيء الذي، في الحقيقة، سمح دائما بأن يتم الحفاظ على وحدة المجتمع البرجوازي، انه تهديد باستعمال القمع، وفرويد قد رأى تماما هذه الوجه من المسألة:" في عصر مخيمات التركيز، الشيء الذي يميز الحقيقة الاجتماعية إنه إخصاء روح المنافسة"[90]. ينتمي فرويد إلى هذا التقليد الهوبسي للمنظرين البرجوازيين في التأكيد المتشائم لانصهار الشر داخل الطبيعة الإنسانية، فهو في نهاية المطاف أقرب إلى حقيقة الواقع المهيمن منه إلى التفاؤل الوطيد للمراجعين. شبه فرويد على نحو ما بشوبنهاور shopenhauer، وذلك بتشبيه الحضارة بالتثبيت والتكرار. يبرهم التحريفيون، مرة أخرى، على التفاؤل الشديد بافتراضهم بأن تغييرا حقيقيا يمكنه أن يمزق نسيج التكرار في إطار المجتمع الغربي.

ينتقد أدورنو أخيرا. المكان المركزي الذي يحتله مفهوم الحب في مؤلف التحريفين. عاتب فروم على فرويد فقدانه حماسه، سلطويته، لكن نعاتب عادة على الثوريين الحقيقيين بأنهم قساة وباردين. لا يمكن إزالة الخلافات الاجتماعية بواسطة الفكر، يجب عليهم أن يذهبوا إلى نهايتها، الشيء الذي يستدعى حتميا المعاناة:" من الممكن أن يكون مجتمعنا قد وصل إلى درجة حيث حقيقة الحب لا تظهر واقعيا إلا عن طريق كره النظام المتواجد، في حين أن كل أثر مباشر للحب لا يفيد إلا لتدعيم الشروط حتى تلك التي تلد الكره"[91]، مقالة أدورنو تنتهي بجملة تذكر هذه ملاحظة لوالتر بنيامين مذكورة عادة، التي نجدها في دراسة هذا الأخير حول "الانتماءات الانتخابية لغوته Goethe:" إنه فقط بسبب أولئك الذين هم بدون أمل أعطينا الأمل [92]." " يبدو لي – كتب أدورنو- بأن احتقار فرويد هذا للناس ليس إلا إظهار لهذا الحب اليائس الذي هو ربما الشكل الوحيد للأمل الذي مازال مسموح لنا به[93].

هذا إذن ما كان عليه موقف المعهد إزاء فرويد– وإزاء فروم– في الأربعينات، إنه من التأكيد ليس عن طريق الصدفة أن يكون هذا التشاؤم المتنامي اتجاه إمكانية الثورة ذهب بموازاة مع وعي أوضح لأهمية فرويد. في مجتمع حيث يبدو من المستحيل الانتهاء من التناقضات الاجتماعية لكن حيث، مفارقة، تبدو أكثر انتشارا لكن حيث، بشكل تناقضي، تبدو أكثر انتشار فعلا، تناقضات الفكر الفرويدي تبدو أنها تشكل عراقيل أساسية ضد الأوهام والتفاؤل الساذج للتحريفيين. الشيء، الذي في الواقع، يبدو في هذا المنحى نافعا بالخصوص، لم يكن فقط فكر فرويد في حد ذاته، لكن بشكل خاص اقتراحاته المتطرفة جدا، الافترائية جدا. هذا ما أراد أن يوضحه أدورنو في إحدى الأقوال المأثورة الشهيرة في كتابه Minima Moralia (تأملات من الحياة المتلفة): "في التحليل النفسي كل شيء خاطئ، باستثناء المبالغات"[94].

كان التأثير المخيب لأمال للتأثير الفرويدي هو أننا لسنا متأكدين في جزء كبير من عمل المعهد في الأربعينات: في الشخصية السلطوية، في جدلية العقل وفي أنبياء الخداع ليوفنتال وغوترمان Guterman. بعد عودة المعهد إلى ألمانيا، هذا التأثير استمر في لعب دور مستحسن سواء في عمله النظري أو في أبحاثه الامبريقية[95]. في سنة 1959، ألح المعهد بتشريف مئوية ولادة فرويد من خلال مجلد خاص بالسلسلة الجديدة من إسهامات فرانكفروتية في السوسيولوجية[96]. إنه مع ذلك عضو لـ "نواة " المعهد الذي ابتعد شيئا فشيئا ما عن نقاشات والمضاربات السيكولوجية الخاصة للمرحلة الأمريكية التي حاولت– مرة أخرى – أن تنجز تركيب ماركس وفرويد – في منحى تفاؤلي. في الحب والحضارة، حاول هربرت ماركيوز أن يقدم "فرويد ثوريا" الذي لم يكن عند فروم سوى أسطورة صرفة، والذي جعل منه هوركهايمر وأدورنو نبي الشقاء. بالرغم من أنه يجب أخذ بعض التجاوزات اتجاه النظام الزمني المتبقي في هذه الدراسة، "الحب والحضارة" هو التتمة المنطقية لهذا النقاش حول فرويد المستهل بواسطة النظرية النقدية في تلك المرحلة، تستلزم بذلك التطور الخاص لهذه لنقطة من سردنا.

2

على عكس باقي أعضاء نواة المعهد، لم يبدأ ماركيوز بالاهتمام جديا بالتحليل النفسي إلا عند وصوله إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كان الشاب ماركيوز ربما عقلانيا أكثر لكي يستشعر انجذابه الكبير بواسطة العالم المظلم للاوعي. بتركيزه حول تصالح سطحي بين الذات والموضوع (مختلفا جدا في هذا السياق عن هوركهايمر وأدورنو، مع إلحاحهم على اللاهوية)، ما يهم ماركيوز، كان بسيكولوجيا فردانية أقل من الكلية الاجتماعية. في إسهامه في الدراسات الأولى حول سلطة المعهد[97]، امتنع عن إثارة دور الأسرة بصفتها فاعل في المجتمع. النقطة التي أولاها فروم مع ذلك أهمية كبيرة والتي لم يطرحها باقي أعضاء المعهد إلى حيز النقاش.

مع ذلك، كما أوضح بول روبنسون Paul Robinson[98]، قراءة متأنية قد تسمح بإيجاد في العديد من نصوص الثلاثينيات علامات سالفة لاهتمام ماركيوز بفرويد. مع اعترافه بصلاحية مذهب المتعة hédonisme، بصفته لحظة في الكلية الجدلية للعقل والسعادة، على سبيل المثال، أثار ماركيوز احتجاجا اتجاه الميولات الزاهدة للمثالية. عموما، نقده للاستغلال يحتوي على نقد القمع الجنسي، الشيء الذي كان يمنح لهذا الأخير مدلولا سياسيا يتجاوز المدلول الصرف لعلم النفس. علاوة على ذلك، انتقد ماركيوز التصور الإيديولوجي البرجوازي للحب، الذي يجعل الواجب والوفاء فوق الرغبة. انتقد كذلك التصور المثالي "للشخصية"[99]، بشكل يسبق الانتقادات اللاحقة لأدورنو ضد مفهوم أبدعه المراجعون "للطبع". منذ سنة 1937، سلط الضوء على العنصر الحسي، الجسدي، للسعادة الحقيقية، مع رؤيته في الدرجة القصوى لتشيؤ الجسم" ذكرى حاسمة "[100] للفرحة الحقيقة.

و، أخيرا، في مقالة حول "مذهب المتعة"[101]، قد أمكن في وقت سابق لماركيوز أن يظهر هذه العلاقات بين الجنس المكبوت والعدوانية التي تحليلها سيلعب دورا أساسيا في كتابه "الحب والحضارة".

أوجب مع ذلك انتظار الاصطدام والأسئلة المحيرة التي أثارتها الحرب المدنية الاسبانية ومحاكمات موسكو، لكي يبدأ ماركيوز جيدا دراسة فرويد[102]. وعيه المتنامي بعيوب المذهب الماركسي، حتى في نسخته "الهيغلو – ماركسية"، دفعت، مثل هوركهايمر وأدورنو قبله، للتفكر حول العراقيل البسيكولوجية التي تعرقل التغير الاجتماعي الحقيقي؟ في حين أن، عندهما، هذا لا يؤدي إلا تدعيم تشاؤمية أكثر عمقا وساهم في بعادهما عن كل نشاط سياسي، عند ماركيوز قاد هذا إلى تأكيد جديد للبعد الأوتوبي لتصوره الثوري الخاص عندما ظهر الكتاب سنة 1955، بعد مرحلة طويلة وأمكننا رؤية بوضوح بأن الحب والحضارة قد ذهب أبعد من المحاولات الأولى للنظرية النقدية في مجهوده لتوحيد فرويد وماركس. في مقابل استعمل كل من هوركهايمر وأدورنو وجهات نظر فرويد حول التناقضات العميقة للإنسان الحديث من أجل تقوية حججهم الخاصة حول اللاهوية، اعتقد ماركيوز بأنه وجد عند فرويد، وعلاوة على ذلك، في جزء ما وراء علم النفس لمؤلف فرويد في مرحلة النضج، نبي الهوية والتصالح. بخلاف فروم الذي تخلى أساسا عن الفرويدية الأرثوذوكسية لأنه رأى فيها عدوا لمبدأ الجديد للواقع، حاول ماركيوز أن يعطي قيمة لعناصر نظرية التحليل النفسي التي بشرت في الواقع بتجاوز النظام الحالي.

سيكون من المستحيل، في حدود هذا الاستطراد القصير، إعطاء تحليل شامل لمؤلف غني ومعقد مثل "الحب والحضارة"، لكن يمكننا أن نقوم من ذلك ببعض الملاحظات حول علاقاته مع العمل السابق للمعهد. الجزء الأول من الكتاب المقترح علنا كان هجوما ضد المحرفين الذي ظهر في عدد le dissent في صيف سنة 1955. تناول ماركيوز هنا من جديد الجدل من حيث تركه أدورنو عشرة سنوات قبل ذلك. اعترف للتو بالطبع السلفي (يعود لأفكار قديمة) لمؤلف ويلهلم رايش مقارنة مع مشروعه الخاص، لكن قد أشار فورا إلى عيوبه. حسب ماركيوز، كان رايش عاجزا عن التميز بين مختلف أنواع القمع، وبذلك أهمل" الديناميكية التاريخية للغرائز الجنسية وانصهارها في الاندفاعات التدميرية"[103]. من هنا أمكنه الحض على التحرر الجنسي كهدف في حد ذاته، لكي يؤدي بشكل بائس إلى "حالات هوس خيالية وجموحة" لرايش في السنوات الأخيرة.

بعد أن تخلص في جملة قصيرة من جونغ jung ومن " الجناح اليميني" للتحليل النفسي، ماركيوز انتقد الفرويديون الجدد. ولم يتردد أبدا في انتقاد أعمالهم وذلك لمدح ضراوة ورأى فروم في مقلاته الأولى في la zeitschrift. أبدى ماركيوز موافقته مع معارضة لفروم للمجتمع الأبوي (استعمل تعبير نجده في النصوص المتأخرة لفروم من أجل أن يعبر عن نفس الحقيقة " الأبوية المركزية–المستغلة") بوضعها في علاقة مع انتقاداته الخاصة لـ" مبدأ المردودية principe de rendement". ما يقصده بواسطة "مبدأ المردودية"، إنه مبدأ الحقيقة المميزة التي تحكم المجتمع الحالي، لأن " تحت قانونه، المجتمع مرتب بحسب المردودية الاقتصادية والتنافسية لأعضائه"[104]. لكن، عندما غادر فروم المعهد لم يبق شيء– حسب ماركيوز– من العنصر النقدي لأعماله السابقة. التغيير الحاسم المرتبط بهذا الاهتمام المتنامي للعلاج، الذي منحه فروم، من جهة أخرى، دائما أهمية كبيرة. بدعوته إلى علاج يرتكز على "حق السعادة"، مثل تلك التي قام بها فيرنسي ferenczi أو غروديك Groddeck، فروم هو ضحية لوهم إيديولوجي: السعادة الحقيقة يمكن نيلها في المجتمع الراهن. لكن، صرح ماركيوز، " في المجتمع القمعي، السعادة الفردية والنمو الإنتاجي هما متناقضين مع المجتمع؛ إذا كان محددين كقيم يجب تحقيقها داخل هذه المجتمع، فهما يصيران قمعيان في حد ذاتهما"[105].

ما كان يكتب ماركيوز حول العلاقات بين النظرية والعلاجي القائم على التحليل النفسي لم يكن مختلفا جدا عما قاله عادة هو وباقي أعضاء المعهد عن العلاقات بين النظرية والبراكسيس. إذا كانت النظرية تنصهر- إن صح القول- تماما في البراكسيس (أو في العلاج) فهي تفقد ما فيها من سلب ونقد. بتقليصنا، بترويضنا الخيال المضارب في تطبيقهم العلاجي المراجعون كانوا أقرب من هؤلاء البرغماتيين والوضعيين اللذين ترفضهما النظرية النقدية، كانوا بصدد القيام بما فعله أتباع هيغل مع معلمهم، والذي وصفه ماركيوز نفسه في الجزء الثاني من كتاب "العقل والثورة". هذا المشروع لاختزال مشابه قد بني على جبهتين. في أول الأمر، فهم ينحون للفرضيات الجريئة والايجابية لفرويد: اندفاع الموت، المجموعة البدائية، موت الأب البدائي. أو هذا الإرث القديم الذي كان التحريفيون يسخرون منه، كتب ماركيوز في صلب كتابه، فهو أبعد من أن يكون مجرد معنى، فله " قيمة رمزية. الأحداث القديمة التي تسوغها الفرضية يمكنها أن تكون دائما خارج مجال التحقق الأنثروبولوجي، النتائج المنوطة بهذه الأحداث هي وقائع تاريخية (...). إذا كانت الفرضية تتحدى المعنى المشترك، فهي تنادي، بهذا، حقيقة أن المعنى المشترك كان مآله النسيان"[106]. لكن علاوة على ذلك، كما أوضح أدورنو سابقا في سنة 1946، يقلص التحريفيون، ويسطحون الصراعات بين الفرد والمجتمع، بين عالم الاندفاعات والوعي. فهم يعودون بالتالي إلى بسيكولوجيا وعي المرحلة ما قبل الفرويدية، ويصبحون ممتثلين رغم عنهم.

تناول ماركيوز أيضا انتقادات أدورنو ضد التصور التحريفي للشخصية المندمجة. في المجتمع المعاصر، يكتب، حظوظ نمو حقيقي للفرد عمليا منعدمة:" الوضعيات الفردية فهي اشتقاقات ومظاهر القدر العام و، كما بين فرويد، إنه القدر العام الذي يحتوي على الخيط الموجه لقدر الفرد"[107]. من هنا قصور التصور الأخلاقي للتحريفين:" فرويد حطم أوهام الأخلاق المثالية "الشخصية" ليست شيئا آخر سوى الفرد "محطم" الذي تشبع واستعمل بنجاح القمع والاعتداء"[108].

انتقد ماركيوز بحماس الطريقة التي يشل بها التحريفيون نظرية الاندفاعات لفرويد. في عمق، هذا المنظور، ومتعارض مع ما هو لفرويد، التركيز أجل اللاوعي إلى الوعي، من التجارب الطفولية إلى الشخصية البالغة، من الهو إلى الأنا، من النوع إلى الفرد. لكن فرويد، بإعطائه مثل هذه القيمة إلى الليبيدو، طور تصورا ماديا للتعبير الذي كان يتعارض مع الأفكار الروحانية، والذي منه تنتج في آخر المطاف أفكار قمعية للتحريفين. مادام يجب العودة إلى هذا الدور المكون للجنس في النظرية الفرويدية. يجب على ماركيوز أن ينكب، أكثر من ذلك، على مفهوم عقدة أوديب، التي انتقدها فروم منذ أعماله الأولى في المعهد. في صلب كتابه، لم يلمح ماركيوز إلى عقدة أوديب إلا في فرص نادرة، ودون إعطائها أهمية كبرى[109]. لكن في مقالة dissent التي تم نشرها كذيل، كان له موقف مغاير. فهو يؤكد هنا بأنه عندما حاول فروم "ترجمة (عقدة أوديب) من فضاء الجنس إلى العلاقات ما بين الشخصية"[110]، فهو يقصي الجزء النقدي من فكر فرويد. بالنسبة لفرويد، الرغبة الأوديبية لم تكن فقط احتجاجا على التفرقة عن الأم وضد الحرية المؤلمة والمستلبة، كما هو الأمر عند فروم. إنه كذلك ظهور بشهية عميقة لا تقاوم التي تبحث عن الإرضاء الجنسي، للحرية تجاه الحاجة. حيث موضوع ليس هو الأم من حيث كونها أم حامية لكن من حيث كونها امرأة. و، بصحيح العبارة، " إنها أولا " الرغبة الجنسية الجامحة ' بالنسبة للأم- المرأة التي تهدد الأساس النفسي للحضارة؛ إنها 'الرغبة الجنسية الجامحة' التي تجعل من عقدة أوديب نموذج النزعات الغريزية بين الفرد ومجتمعه[111]. رفض الاعتراف بالمصادر الليبيدية لعقدة أوديب، سواء كانت تحت شكلها العام أو ببساطة على أنها تعبير رمزي عن المشكل العويص الذي يواجهه مجتمعنا، يعني تدمير الأعداء الأساسين الذي يحيل إليهم.

لكن هناك عنصر يلعب دورا هاما جدا في حجج ماركيوز: إنه الاحتجاج على الرفض التحريفي لتقبل وجود اندفاع مشاد به من طرف فرويد خلال مرحلته ما وراء علم النفس، التيناتوس Thanatos، اندفاعات الموت. حول هذه النقطة ذهب

ماركيوز أبعد من أدورنو وهوركهايمر في بحثه عن الأوتوبيا من خلال تركيب فرويد وماركس. بالنسبة لهما، كان لمفهوم اندفاعات الموت قيمة رمزية، التي دلت إلى أي درجة استطاع فرويد فهم عمق الميولات التدميرية داخل المجتمع الحديث. لا يستبعد ماركيوز هذا التأويل، فهو يشير بالمقابل إلى استمرارية وحتى تفاقم النشاط التدميري الذي يعادل تطور الحضارة التي أهميتها تنحو منحى الزوال عند التحريفيين. مفهوم فرويد لاندفاعات الموت يسمح بإيضاح هذا الطابع الغامض للإنسان المعاصر بشكل أنسب مما لا يسمح بفعله " "المذهب التقدمي": الضمني للمراجعين.

لكن ماركيوز لم يصل إلى خلاصات متفائلة، مثل أدورنو هوركهايمر. اندفاعات الموت، مثلما يعنيه، لا يعني ميول فطري للاعتداء، كما نعتقد ذلك دائما [112]. فرويد " لم يكن يفترض بأننا نعيش لكي نهدم؛ غريزة التدمير تؤدي مفعولها سواء ضد غرائز الحياة، أو في خدمتها؛ علاوة على ذلك هدف غريزة الموت ليس التدمير في حد ذاته لكن إقصاء حاجة للتدمير[113]. و، في صلب كتابه، أعطى ماركيوز نسخة متطورة لتأويله للطبيعة الحقيقية للتناتوس. الهدف الحقيقي للاندفاع الموت ليس الاعتداء لكن نهاية هذه الحالة من التوتر التي هي الحياة. فهي تعمل تحت إدارة ما يسميه ماركيوز مبدأ النرفانا Nirvana[114]، الذي يعبر عن ميول إلى العودة إلى طمأنينة الطبيعة اللاعضوية. وهذا الهدف يشبه، باستغراب هدف اندفاعات الحياة: يتعلق الأمر في هذه الحالات ببحث عن تمجيد ونهاية الرغبة بنفسها. إذا كان هدف اندفاع الموت اختزال حالة التوتر، يجب إذن أن يضعف كلما تنامى توتر حياة بنفسها. هذه هي الفرضية الأساسية التي تسمح لماركيوز الانتقال من الخلاصات المتفائلة لفرويد للوهلة الأولى بالنضج إلى معنى أوتوبي. هكذا إذن يلخص موقفه: إذا كان الهدف الرئيسي للغريزة [إندفاعات الموت] ليست هي نهاية الحياة، لكن نهاية الألم، انعدام التوتر، بشكل مفارق، الصرع بين الموت والحياة فهو مختزل مثلما هو الشأن بالنسبة للحياة لتي تقترب زيادة إلى حالة الإشباع. مبدأ الرغبة ومبدأ النرفانا يلتقيان إذن"[115]. في صحيح القول، كان هناك احتمال ضعيف أن يرفض الفرويديين الأرثوذوكسيين تقبل بأن، مع هذا النوع من التفكير، كان ماركيوز أيضا رجعيا مثل فروم أو كهوربي، بالرغم من أن توجهه مختلف.

هذا المجهود لماركيوز من أجل إعطاء بعد تاريخي للتيتانوس فهو تابع لأفضل تقليد للنظرية النقدية. إذا كان باستطاعته أن يكون له وجود متحرر بفضل شبقية جديدة لا قمعية للعلاقات بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، فالموت لن يكون لها من المفترض مثل هذه السطوة. لكن يجب من أجل الانتهاء من استبداد التناسلية داخل ميدان الحياة الجنسية والعودة إلى " الانحراف المتعدد الأشكال"[116] للطفل. هنا ماركيوز يذهب ما وراء ما يمكن لفرويد أو رايش في كتابه، بغض النظر عن الحديث عن زملائه الثلاثة القدماء في المعهد. تجاوز استلاب العمل، المبني على تشيؤ المناطق اللاتناسلية للجسم، فهو غير ممكن إلا إذا أصبح الجسد بأكمله من جديد منطقة شبقية جديدة. مجتمع آخر، الذي هو من المفترض غير مؤسس على "مبدأ المردودية " الراهن، قمعي ومتجاوز، سيضع حدا لهذا " القمع الزائد sur-répression " المرتبط بمرحلة تاريخية، وبالتالي تحرير الفرد من العمل المستلب والتوترات التي تولدها. كل عمل شاق سيختفي، وسيحل محله لعبة ذات طبيعة استطيقية، مبدأ النرفانا والتدمير الذي سببهما كبحه لن يسيطرا على حياة الناس. ينتج عن ذلك "سلام الوجود"[117]، مفهوم الذي هو في صحيح العبارة الرابط البسيكولوجي لهذه النظرية للهوية التي تحدثنا عليها بإسهاب في الفصل السابق والتي نجدها كأساس للتصورات الفلسفية لماركيوز.

كما كان منتظرا، هذه القراءة الجريئة لفرويد، التي أصبحت عند ماركيوز أتوبية ثورية، كانت غير مقنعة لدى زملاءه القدماء[118]. لجأ أدورنو وهوركهايمر إلى صمت متحفظ، لكن فروم حاول أن يقدم تفنيد لماركيوز في الأعداد التالية لـ Dissent [119] هجومه تطور على مستويين. في أول الأمر حاول أن يبين أن ماركيوز لم يفهم فرويد، وبأنه في جميع الحالات كان ينقصه تجربة عملية في التحليل النفسي. أكد فروم، كما فعل ذلك سالفا، بأنه يجب وضع فرويد ضمن الأوائل الذين ظلوا حبيسي المادية البرجوازية اللاجدلية للقرن 19 بالأحرى ضمن أولئك الذين تمردوا ضد هذا الأخير. حاول أيضا أن يرفض التشكيك في الذكاء

الذي كان يمتلكه ماركيوز اتجاه التحريفيين أنفسهم، وذلك بشجبه ميوله إلى وصفهم ككل بدون أن يأخذ بعين الاعتبار الفوارق الرئيسية بينهم. أكد فروم، على سبيل المثال، بأن مفهومه الخاصّ" للطبع الإنتاجي" مثل إعادة نقاش بشكل معمق للمجتمع الراهن مما أراد ماركيوز تقبله. لام ماركيوز علاوة على ذلك امتلاكه لموقف لا جدلي عندما زعم بأنه كان من المستحيل بأن شخصيات مندمجة يمكن أن تنتج داخل شروط المجتمع الحالي.

على مستوى آخر، كان تفنيد فروم أساسيا جدا. حيث حاول أن يعطي صلاحية لفكرة بأن صراع حتمي بين التمجيد الجنسي والحضارة، فكرة التي ألح فرويد بنفسه عليها عادة. كان من السخيف كما استدل فروم، التفكير في بعض من الاعتداءات الجنسية، التي يمكن الدفاع عنها باسم "الانحراف متعددة الأشكال" المفضل عند ماركيوز، بإمكاننا عقد تصالح مع حضارة واقعية. كالسادية وحب الجسد coprophilie، من أجل أن نحصر هذين الاثنين فقط، إنهما شذوذان مهما تكن الظروف. هدف التمجيد التام الفوري الذي أشاد به ماركيوز جعل من الفرد نظام من الرغبات والتحفيزات قابلة للتلاعب بها بسهولة، كما يتجلى ذلك في كتاب "أفضل العوالم" لألدوس هكسلي Aldous Huxley[120]. الحب، بصفته مفهوم متميز للجنس ليس باعتباره شيئا إيديولوجيا صرفا مثلما استدل على ذلك ماركيوز (وأدورنو)، مهما يجب الاعتراف بأننا نجده نادرا في المجتمع المعاصر. المضامين السلبية لفكر ماركيوز لا تقوده عمليا إلا لرفض العالم، من صنف العدمية.

كما جرت العادة في النقاشات الفكرية بين أصدقاء قدماء وزملاء قدامى، تحول الحديث إلى سلسلة من التفنيدات وتفنيدات التفنيد السابق[121]. وما هو كذلك، اختلافات طفيفة بدت تأخذ أهمية كبرى على حساب نقط الاتفاق، مع أنها عديدة جدا. تقبل ماركيوز أن يتهم من طرف فروم بالعدمية، مصرحا بأن عدمية الرفض الكبير"[122] كان ربما المذهب الإنساني الوحيد الحقيقي الممكن حاليا في المجتمع الراهن الشيء الذي، يجب قوله، يقربه من جديد بهوركهايمر وأدورنو. لكن الميل الرئيسي للحب والحضارة، كان بوضوح، في نهاية المطاف، ايجابي. التأويل الذي أعطى ماركيوز لمبدأ النرفانا لم يكن في العمق مختلف جدا ما أراد فروم أن يعبر عنه سنوات قبل ذلك في "الخوف من الحرية" عندما كتب "التعطش للعيش وتأجج التدمير ليسا عاملان مستقلان، إنها أبعاد عكسية مترامية الأطراف. عندما تفشل إرادة العيش، حاجة التدمير تتضاعف؛ كلما كانت الحياة مكتملة، كلما أصبح التدمير أقل. التدمير فهو ثمرة الحياة اللامعاشة[123]. " من الأكيد بأن ماركيوز يعتقد بأن كلا الاندفاعين كانا بإمكانهما أن يتواجدا في نهاية المطاف، في حين أن ظل فروم متأرجحا بحذر. لكن داخل هذا التصور المتأرجح لفروم، اندفاع الموت أو حاجة التدمير لم يكونا إلا نتاجا لإحباط اندفاع الحياة. فيما بعد، في قلب الإنسان، صاغ فروم بالتالي موقفه:

"هذا التأرجح (...) ليس تعارض بين غريزتين حقيقيتين، بالمعنى البيولوجي، ثابتين نسبيا وفي نزاع مستمر إلى غاية الانتصار النهائي لغريزة الموت؛ إنها تأرجح حيث نجد من جهة ميل أولي، أساسي جدا- ميول الحياة إلى أن تتشبث بصفتها حياة- ومن جهة أخرى نفيها، الذي لا يبدو إلا عندما يخفق الإنسان في محاولته الوصول إلى الهدف الأول[124]".

إذن، بالرغم من التثبيت الذي زعم الرجلين بأن موقفيهما كان مبتعدين جدا، فهما يبدوان أنهما يقتربان في هذه النقطة، مسألة القوة لمدة غريزة الموت. الكتاب الأوتوبي الصريح لماركيوز ينتهي عند تعليق ايجابي جدا، مع تحفظ وحيد، قدم آنفا من طرف هوركهايمر عقود قبل ذلك: لا يمكننا قط أن استدراك ألم أولئك الذين ماتوا[125]. إذا استثنينا هذه النقطة، الأخيرة نجد فيها تفاؤلا بعيدا عن سخرية مظلمة لباقي معلمي النظرية النقدية.

الهوامش:

[1] – Sur les efforts antérieurs pour parvenir a une synthèse de Freud et de Marx, Voir When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud, The Times Literary Supplement (8 janvier 1971).

[2] – Sur la situation de Reich, Voir Paul A. Robinson, The Freudian Left (New York, 1969), p. 28-59.

[3] – Philip Rieff, Freud: The Mind of the Moralist (New York, 1959) , p. 237-239.

[4] – Voir Franz Neumann, Anxiety and Politica, dans The Democratic and the Authoritarian State, edition étable par Herbert Marcuse (New York, 1957), et H. Stuart Hughes, Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy, in The Intellectual Migration…

[5] – Zur Psychologie des Sozialismus (trad. Fr. Au-delà du marxisme, réel. Paris? Le Seuil, 1975). Sur de Man, voir Peter Dodge, Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man (The Hague, 1966).

[6] – C'est du moins ce qu'affirme le professeur Gladys Meyer de Barnard, dans une lettre à l'auteur. Le professeur Meyer, qui étudia à l'Institut pendant la période d'avant l'émigration, a écrit un roman, The Magic Circle (New York, 1944), ou de Man apparait, à, peine déguisé, sous le nom d' Adriaan de Barenne, l'un des principaux personnages. Lors de mes entretiens avec Pollock en mars 1969, celui-ci déclara ne pas croire que de Man ait été délibérément appelé à Francfort pour les raisons auxquelles fait allusion le professeur Meyer.

[7] – Theodor Wisengrund, Der Begriff des Unbewussten in der Transzendentalen Selenlehre (Dissertation non publie, Université de Francfort, 1927).

[8] – Ibid, p. 318.

[9] – Entretien avec Horkheimer, Montagnola, Suisse, mars 1969.

[10] – Il fut le produit d'une scission entre différentes tendances du mouvement psychanalytique allemand. Voir Carl M. Grossman et Sylvia Grossman, The Wild Analyst (New York, 1965), p. 178.

[11] – Entertain avec Horkheimer, mars 1969.

[12] – Voici les divers Cours de Institut de Psychoanalyse: Meng, Einfuhrung in die Psychoanalyse, Landauer, Psychoanalytische Klinik, Frieda Fromm Reichmann, Psychoanaltytische Trieblehre, et Fromm, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft. Voir Die Psychoanalytische Bewegung (I, 1 mai-juin 1929), ou l'on trouveras une description de la séance inaugurale de l'Institut. Voir aussi Adolf Friedmann, Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene, Psychoanalytic Pionneerrs, éd. Franz Alexander, Samuel Eisenstein et Martin Grotjahn (New York et Londres, 1966).

[13] – Erich From, Beyond the Chains of Illusion, (New York, 1962), p.5.

[14] – Voir, par example, Fromm, Marx's Concept of Man (New York,1961).

[15] – Dans Escape from Freedom (la version anglaise est intitule Fear of Freedom (Londres, 1942) (Trad. Fr. La peur de la liberté, Paris, Buchet-Chastel, 1963), Fromm reconnait l'importance de Hegel et Marx, qui tient surtout d'après lui à leur concept d'aliénation (trad. Fr. p. 97).

[16] – Fromm, Beyond the Chains of Illusion, p. 28.

– John Schaar, Escape from Authoryti : The Perspectives of Erich Fromm (New York, 1961), [17] prétend que Fromm ne répond pas de façon satisfaisante aux critiques de G. E+; Moore et de David Hume contre l'erreur naturaliste; qu'il ne comprend pas que la société est plus que la nature; qu'il faut avoir une connaissance exhaustive de la nature avant de pouvoir juger si quelque chose est naturel ou pas, est que, si le mai existe, il doit faire partie lui aussi de la nature (p. 20-24).

[18] – Lettre de Fromm à l'auteur, 14 mai 1971.

[19] – Dans Marx' Concept of Man, on peut voir que Fromm admire aussi Marx en tant que psychologue. Mais on consultera surtout à cet égard La contribution de Marx à la connaissance de l'homme dans La crise de la psychanalyse.

[20] – Beyond the Cains of Illusion, p. 12. Dans sa lettre à l'auteur du 14 mai 1971, le docteur Fromm écrit qu'il regrette aujourd'hui avoir fait une telle comparaison, car cela n'a guère de sens que de comparer deux grands hommes, mais que son opinion sur la pièce respective de chacun reste la même.

[21] – Beyond the Cains of Illusion, p. 10: "il n y a pas une seule conclusion théorique sur le psychisme humain, ici ou dans mes autres ouvrages, qui ne soit pas fondée sur une observation critique du comportement humain effectuée au cours du travail psychanalytique", J. A.C Brown, dans Freud and the post freudiens (London, 1961), p. 205, s'inscrit en faux contre cette affirmation.

[22]– Fromm, " Der sabbath ", imgo XIII, n. 1, 2, 3, 4, (1927).

[23]–L'édition orignal parut à Vienne en 1931 (trad. Fr. le Dogme du christ et autres essais, Bruxelles, Editions complexe, 1975)

[24]– Fromm, le Dogme…, p. 85.

*. Adoptionisme هو المذهب الديني الذي يسوع سيصبح ابن الله بالتبني بعد معموديته في نهر الأردن على يد يوحنا المعمدان

*. مفهوم الجوهر Consubstantial هو مصطلح ديني كاثوليكي. قدم من قبل آباء مجمع نيقية في 325. وبحلول هذا الأجل، أدان الأساقفة الحاضرين في مجلس النظريات اريوس الذي هو الابن مخلوق، ويمكن أن تكون هي نفسها الجوهر مع الآب. هذه هي واحدة من الركائز الأساسية لمجلس نيقية والكنائس التي صدقت عليها الالتزام. في هذه الحالة أنها يمكن أن يسمى إما نيقية يكون Homoousiens.

[25]– ibid., p.88.

[26]– Fromm, "uber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", ZfS I, ½ (1932). Repris dans La crise de la psychanalyse

[27]– la crise…"p. 149-151. Fromm estimait pourtant les travaux ultérieurs de Reich. Voir son compre rendu de Der Einbruch der sexualmoral de Reich (trad. Fr. L'irruption de la morale sexuelle, paris, Payot, 1974) dans ZfS II, 1 (1933).

*. نستخدم في هذه الترجمة كلمة البسيكولوجيا كمرادف لعلم النفس.

[28] -"Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique", la crise…, p. 159-160. Voir également, Fromm, le Dogme…, p. 48-49.

[29] -" Méthode et fonction…"p. 164.

[30] - Ibid., p 144-145.

[31] -Ibid., 147.

[32] -Lettre de Fromm à l'auteur, mai 1971.

[33] - "Methode et fonction…"p. 155

[34]-Fromm, " Die psychoanalytische charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialpsychologie" SFZ I, 3 (1932) (trad. Fr. " La caractérologie psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale", dans la crise …)

[35] - La caractérologie… ", p. 192.

[36] - Marcuse allait écrire plus tard éros et civilisation : " La réactivation de la sexualité polymorphe et narcissique ne cesse d'être une menace pour la société et ne pout elle-même conduire à la construction de la civilisation que si l'organisme n' existe pas en tant qu'instrument de travail aliéné mais en tant que sujet d'une auto réalisation "(p.183). L'expression " sexualité polymorphe" a été popularisée par Norman O. Brown dans son ouvrage Life aganist Death) new York, 1959) (trad. Fr ? 2ros et Thanatos, Paris, Denoél, 1972).

[37] -Reich se séparait de Fromm quand il avançait que toute " cuirasse" caractérielle avait des effets nocifs et était répressive. Voir Robinson, The Freudian Left, p.23.

[38] -Entretien avec Fromm, New York, Décembre 1968.

[39] -Fromm " La caractérologie…" p. 193.

[40] -Ibid., p. 195-201.

[41] - E. M. Butler, the Tyranny of Greece over Germany (Cambridge, 1935), p. 327. On trouvera une Bibliographie dans articles écrits sur Bachofen dans les années vingt dans Adrien Turel, Bachofen-freud zur emanzipation des Mames vom Reich der Mutter (Bern, 1939), p. 209-210.

[42] - Cité par Robinson, The freudian Left., P 50.

[43] - " Family Sentiments", ZfS, III, 1 (1934).

[44] - Fromm, " Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtsthéorie ", ZfS III, 2 (1934) (trad. Fr " Latheorie du matriarcat et sa signification pour la théorie sociale, " La crise de la psychanalyse).

[45] - La dénonciation de la notion de nature comme force dominatrice à laquelle l'homme doit se soumettre passivement joua un rôle important dans l' analyse du fascisme que fit l'institut. Voir, par exemple, l'article déjà cité de Marcuse, " la lutte contre le libéralisme…"(1934), dans culture et société ; et Leo Lowenthal " kunt Hamsun . Zur vorgeschichte der autoritaren Idéologie", ZfS VI, 2 (1937).

[46] – Fromm, " La théorie du matriarcat…", p. 138.

[47] – étant donné les anciennes croyances religieuses de Fromm, i lest intéressant de rappeler ici son analyse sur le judaïsme. Tout en reconnaissant que le dieu patriarcal en es le centre même, il a attiré l'attention sur des éléments de la pensée juive de types nettement matriarcal, comme la vision de " pays ou coulent le fait et le miel " il y a en particulier dans le hassidisme des traits matriarcaux très prononces (Buber aurait été certainement d'accord sur ce point)

[48]–Fromm, " Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", ZfS IV, 3, (1935).

[49] – Ibid., p 371–375,

[50] – Marcuse, " Répressive tolérance", dans A critiqué of pure Tolérance, de H. Marcuse, R. P. Wolf et B. Moore Jr. (Boston, 1965) . de même, Adorno écrit : "le bourgeois est tolérant. Son amour pour les hommes tels hommes tels qu'ils sont vient en fait de sa haine de l'homme vraiment honnête "(Minima moralia, francfort, 1951, p. 27). Horkheimer fait une remarque semblable dans Eclipse de la raison, p. 18.

[51] – Fromm, " Die gesellschaftliche Bedingtheit",p. 393.

[52] – " Répressive Tolérance", p. 109

[53] –"sur l'attitude de Fromm lui–même envers les révolutionnaires, voir" Le caractère révolutionnaire", étude reprise dans Le Dogme du christ… Horkheimer fait lui aussi part de ses réserves quant à l'idée que se faisait Freud des révolutionnaires dex 1934 dans Damnierung, p. 256

[54] – Fromm, " Die gesellschaftliche Bedingtheit",p. 384– 385

[55] – Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Paris, 1962, t. III, p. 204–202

[56] – Grossmann et grossmann The wild analyst, p. 195. Frieda fromm reichman avait des rapports d'amitie particuliérement étroits et fut l'une des derniers personnes à le fréquenter avant sa mort en 1934. On trouve le nom de Groddeck dans la dédicace de son premier livre principales of intensive psychotherapy (chicago, 1950).

[57] – Fromm, " Zum Gefuhl der Ohnmacht", ZfS VI" (1937). Nous parlerans de ce text, ainsi que de la contribution de fromm aux Studien uber autoritat und familie (paris, 1936), dans le chpitre suivant.

[58] – voir les critiques du livre de schaar, Escape from authority, et G. Hammond, Man in Estrangement (Nashville,1965).

[59] –Fromm, la peur de la liberté, p. 18.

[60] – Ibid, p. 146 .

[61] –Ibid., p.231 et suiv.

[62] – Ibid., p.236 et suiv.

[63] – Fromm, Man for himself (New York, 1947) (l'homme pour lui–même, paris, les éditions sociales françaises, 1967). Fromm distingue les orientations " non productives", de l'orientation "

productive" dans son analyses des types de caractère aux orientations " non-productives " correspondent plusieurs subdivisions: réceptive", explicatrice" et " mercantile " (p.5570) -.

[64] -la peur de la liberté, p. 16. Dans The sane Society (New York 1955) cependant, Fromm critique Sullivan, affirmant que l' amour tel l' amour tel qu'il le conçoit est forcément aliéné (p. 193-199) (tard. Fr. société aliénée saine, paris, le courrier du livre, 1967).

[65] - lettre de Fromm à l' auteur, 14 mai 1971

[66] - La peur de la liberté

[67] - Ibid, p. 36

*interpersonnelle قمنا بترجمة بين الشخصية لأن اريك فروم يتحدث عن ذاك العالم المشترك بين الشخصيات الذي يمكن أن يؤسس لتناغم مسالم في المجتمع وهو مفهوم قريب من intersubjectivité

[68] - Ibid, p.122.

[69] - Ibid, p. 126. Dans l'analyse du sado masochisme de son article des studien uber autoritat und familie," socialpsychologischer Teil ", Fromm n'avait pas utilisé ce concept.

[70] - La peur de la liberté, p.206

[71] - L'homme pour lui-même, p. 170

[72] - E. Fromm, D.T. suzuki et R Martino, Zen Budhism and psychoanalysis (New york 1960) (Boudhisme Zen psychanalyse, paris, PUf, 1971).

[73] - Lettre de Fromm à l'auteur, 14 mai 1917

[74]- Ibid.

[75] - Horkheimer, " Geschichte und Psychologie", ZfS I, I 1/2 (1932), p. 141.

[76] - Horkheimer, " Egoïsme et émancipation",p 210.

[77] -Benjamin écrivit un article sur Bachofen en 1934 destine à la nouvelle Revue Françoise, qui le refusa, il ne fut publié qu' en 1954, dans les lettres nouvelles (janvier, N 11) ; voir Walter benjamin, édition établie par Gershom Scholem et Theodore w. Adorno (Frankfort, 1966), vol. II, p. 614- 615. Quand benjamin écrivit une petite histoire de l'institut pour la revue de thomas Mann, Mass und wer, en 1938 (1,5, mai -juin), il accorda une importance particulière aux textes de Fromm sur la théorie matriarcale.

[78] - Entretien avec Fromm en décembre, 1968, à New York

[79] - Entretien avec Lowenthal en aout 1968, à Berkeley

[80] - Horkheimer, "The relation between psychology and sociology in the work of Wilhelm dithery", SPSSS VIII, 3 (1939)

[81] -Lettre de Horkheimer, Lowenthal, 31 octobre 1942, envoyé de pacifico palissades, California (collection de Lowenthal).

[82] -Horkheimer, " Théorie Traditionnelle et théorie critique", p. 56-57

[83] - Dans Sociologica: aufsatze, Max Horkheimer Zum Sechzigsten Geburtstag gewidmet (francfort, 1955). Et New left Review. 46 (Novembre -décembre 1967) et 47 (janvier –février 1967)

[84] – Le professeur Lowenthal a eu la bonté de me communique le txte. Une version allemande a été publiée dans Sociologica II : Reden und vatrage, de max Horkheimer et Theodor w. Adorno (Frankfort, 1962).

[85] –Adorno, Social Science and Sciological Tendencies in psychoanalysis", 27 avril 1946 (inédit), p. 4 la collection de Lowenthal.

*. يوجد في مفهومErfahrung فكرة إدماج التجربة، مع الشعور بالماضي وعدة ترقبات – بطريقة أخرى، يتعلق الأمر هنا بتجربة مروضة من طرف وعي ثقافي. سنرى لاحقا (فصل. 6) بأن التمييز بين Erlebis و Erfahrung لعب دورا هاما في عمل المعهد حول ثقافة الحشد.

[86] – Benjamin a écrit longuement sur l'importance de l'expérience du choc dans la vie moderne dans " Uber einige Motive Bei Baudelaire", ZfS VIII ½ (1939) (sur quelques thèmes baudelairiens " Œuvres, 2 poésie et révolution). Il utilisa explicitement des idées freudiennes à appui de son interprétation.

[87] – " social Science and sociological tendencies in psychoanalysis", p.6.

[88] – Ibid., p. 6–7

[89] – Ibid., p. 14

[90] – Ibid., p. 15

[91]– Ibid., p. ,22

[92] –Walter Benjamin, Schriften, vol. I, p. 140 (œuvre, 1, mythe et violence, p. 260.

[93] –social science and sociological Tendencies in psychanalyses", p. 22–23

[94] –Minima Moralia

[95] – voir à ce propos l'utilisation novatrice de Freud chez un théoricien critique de la deuxième génération jugen Habermas, connaissance et intérêt dans les premiers années de l'institut après le retour en Allemagne, les catégories psychanalytique furent utilisées dans études empiriques comme Gruppen experiment, sous la dire. De Friedrich Pollock, Frankfurt beitrage zur Soziologie, vol. II (Frankfurt 1955)

[96]–Feud in Der Gegenwart, Frankfurter Beitrage zur Soziologie, vol. VI (Frankfort, 1957). Le volume réunissait des communications et conférences faires à francfort par un certain nombre de psychologues renommés comme Erik Erikson, Franz Alexander, René Spitz et Ludwig Binswanger.

[97] –Marcuse, "Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933", dans studien uber Autoritat und Famile. Marcuse y contribua également avec un long essai d'introduction sur l'histoire de l'idée d'autorité (seul ce dernier a été trad. En français: "autorité et famille" in pour une théorie critique de la société, Paris, denoel/ Gonthier, 1971)

[98] – Robinson, the Freudian left, p. 191–188

[99] – Marcuse, " Réflexion sur le caractère affirmatif de la culture", p. 137–138, culture et Société (original ZfS VI, 1,1937).

[100]– ibid., p.131. on trouve ici cette même attitude envers la réification extrême comme moyen de triompher de la réification qui justifiera plus tard son jugement positif sur certains aspects de

l'être et le néant de Sartre (" Existentialisme :Remakes on Jean – Paul Sartre's L'étre et le Neant", Philosophy and Phenomenological Reseach VIII, 3 mars 1948, p. 327) (tard. Fr. " L'existentialisme …" culture et Société p. 238).

[101] -Marcuse, " Contribution à la critique de l'hédonisme", culture et Société, p. 202.

[102] -Robinson, The Freudian Left, p. 179.

[103] - Marcuse, éros et Civilisation, p.208

[104] - Ibid, p.50.

[105] - Ibid, p.212.

[106] -Ibid., p.62.

[107] -Ibid., p. 219.

[108] -Ibid., p.222.

[109] - Le complexe d'œdipe, Bien qu'il soit la source primaire et le modèle de tous les conflits névrotiques n' est certainement pas la cause centrale du malaise dans la civilisation, et n'est pas l'obstacle central à sa guérison. " Ibid., p. 178.) Robinson, dans The Freudien Left, cite ce passage, mais il néglige l'analyse sur le complexe d'œdipe qui se trouve dans l'épilogue de l'ouvrage, ou Marcuse accorde à l'oedique une importance plus considérable. On trouvera une excelle critique de la position de Marcuse sur le complexe d' œdipe dans sidney Lipshires, " Herbert Marcuse : From Marx to freud and beyond ". (ph.D. diss (thèse), Université du connecticut, 1971).

[110] - Marcuse, éros et civilisation, p. 231. Marcuse critique ici fromm, psychoanalysis and Religion (New Haven, 1950), p. 79 et suivi (trad. Fr psychanalyse et religion, paris, Editions de 2pi, 1968).

[111] - éros et civilisation, p. 232.

[112] - voir par exemple Fromm, l'homme pour lui-même, p. 165

[113] - Eros et civilisation, p. 233

[114] - Sigmund Freud," au-delà du principe du plaisir", in essais de psychanalyse, paris, Payot, 19551, p.64

[115] -éros et civilisation, p.232.

[116] - sur ce point, Marcuse ne va pas aussi loin que Norman O. Brown, qui affirme que toute organisation de la sexualité est répressive ; voir Brown, Eros et thanatos, p. 119 et suiv. Marcuse n'accepte pas la destruction totale de tout type de différenciation que préconise Brown." L'idée de l'unité du sujet et de l'objet est la caractéristique de l'idéalisme absolu ; mais même Hegel n'avait pas supprimé la tension entre les deux, la différence. Brown va au-delà de l'idée absolue " fusion mystique, participation" (Négations, p. 238).

[117] - L'expression apparait dans Le home unidimensionnel de Marcuse (p.46 trad. Fr., réel. Collection " points")

[118] - aussi bien Horkheimer qu' Adorno firent des réserves sur l'interprétation de Freud que donne Marcuse quand j'eus l'occasion de m'entertenir avec eux au cours de l'hiver 1968 ,1969

[119] - Fromm, " the human implications of instinctive Radicalism" Dissent II, 4 (automne 1955) trad.fr. " Les implications humaines du gauchisme instinctiviste", partisans, 32-33 , oct-nov.1966) et " A counter-rebuttal", dissent III, 1 (hiver 1956).

[120] -"Les implications Humaines…",p24.

[121] -Marcuse, " A reply to Erich Fromm", Dissent III,1 (hiver 1956). Dans La crise de la psychanalyse, Fromm reprend la discussion la ou il l'avait laissée quinze ans plus tôt (p.21-28).

[122]- Marcuse, ibid., p.81.

[123] -La peur de la liberté, p 146 (souligne dans le texte)

[124] -Fromm, the heart of man (new york, 1964) ,p. 53-54

[125] - Horkheimer, "Gedanken zur Religion", Kritische Theorie, vol. I (francfort, 1968), p. 375.