

*Psychanalyse et société**

Cornelius CASTORIADIS

Philosophe, psychanalyste, homme de terrain, Cornelius Castoriadis aimait rappeler que nous sommes habitués à penser l'individu en croyant qu'il est autarcique, alors qu'il serait plutôt un phénomène second aux deux autres éléments indissociables et irréductibles l'un à l'autre que sont la psyché, d'un côté, la société, de l'autre. Pour lui, l'exploration en profondeur de la psyché avait commencé avec Freud et l'idée de l'inconscient. Quant au social, il le définissait surtout comme l'institution de la société, liée aux significations imaginaires sociales qu'elle porte. Il évoquait un processus de fabrication de l'individu social par le socius en étayant son argumentation, toujours subtile, par une réflexion sur l'organisation initiale de la psyché chez le nouveau-né. Dans une interview diffusée par « France Culture », sur Création et désordre (1987), il insistait sur la nécessité de reconnaître que la société est, elle-même, la source et le créateur de ses institutions. Elle peut donc changer puisqu'elle ne relève d'aucun ordre transcendantal.

C'est ce discours vivant que nous avons voulu restituer en reproduisant ici un entretien, tenu à New York en 1982, de Cornelius Castoriadis avec deux psychanalystes américains. Nous remercions Zoe Castoriadis et ses ayants droit d'avoir permis sa contribution à ce volume pour initier le lecteur, qu'il soit psychanalyste ou non, à ce que nous avons désigné comme « part sociale », chez Freud.

Donald MOSS. — *Si vous nous parliez un peu de la manière dont la pratique psychanalytique vous a aidé, comme vous avez dit, à « y voir plus clair » et de la façon dont votre vue a été éclaircie ?*

Cornelius CASTORIADIS. — *C'est une chose tout à fait différente de travailler avec des concepts abstraits, de lire simplement les livres de Freud, etc., et d'être dans le processus psychanalytique effectif, de voir comment l'inconscient travaille, comment les pulsions des gens se manifestent et com-*

* *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe, 2, Le Seuil, 1986.*

ment s'établissent non pas des mécanismes (nous ne pouvons pas vraiment les appeler « mécanismes »), mais, disons, des processus plus ou moins stylisés, moyennant lesquels tel ou tel autre type d'aliénation psychique ou d'hétéronomie viennent à exister. Cela, c'est l'aspect concret. L'aspect plus abstrait est qu'il y a encore beaucoup à faire au niveau théorique, à la fois pour explorer la psyché inconsciente et pour comprendre la relation, le pont par-dessus l'abîme, qu'est la relation entre la psyché inconsciente et l'individu socialement fabriqué (ce dernier dépendant évidemment de l'institution de la société et de chaque société donnée). Comment se fait-il que cette entité totalement asociale, la psyché, ce centre absolument égocentrique, aréel, ou antiréel, puisse être transformé par les actions et les institutions de la société, à commencer évidemment par le premier environnement de l'enfant qu'est la famille, en un individu social qui parle, pense, peut renoncer à la satisfaction immédiate de ses pulsions, etc. ? Problème extraordinaire, avec un énorme poids politique que l'on peut voir presque immédiatement.

D. M. — *Pouvez-vous expliciter plus longuement ce que vous venez de dire ?*

C. C. — Nous parlions tout à l'heure de la Russie, du stalinisme, du nazisme, et nous disions que ces phénomènes peuvent à peine être compris sans prendre en considération l'énorme attrait que la *force* exerce sur l'homme, c'est-à-dire sur la psyché.

D. M. — *Oui...*

C. C. — Et pourquoi en est-il ainsi ? Nous devons essayer de comprendre cela. Nous devons essayer de comprendre cette tendance des gens (l'obstacle principal que l'on rencontre toujours quand on s'engage dans une politique révolutionnaire ou radicale) à abandonner l'initiative, à trouver un abri protecteur soit dans la figure du leader, soit dans le schéma d'une organisation, réseau anonyme mais qui fonctionne bien et qui garantit la ligne, la vérité, l'appartenance, etc. Tous ces facteurs jouent un rôle énorme – et finalement c'est contre tout cela que nous sommes en train de lutter.

David LICHTENSTEIN. — *Cela me fait penser à votre façon d'employer le mot « autonomie ». Vous avez dit des choses sur l'autonomie individuelle et sur l'autonomie comme réponse collective. Pouvez-vous élaborer davantage ce parallèle ?*

C. C. — Qu'est-ce que l'autonomie collective ? Mais quel est son contraire ? Le contraire, c'est la société hétéronome. Quelles sont les racines de la société hétéronome ? Ici nous affrontons ce qui a été, je crois, une idée centrale et fallacieuse de la plupart des mouvements politiques de gauche, et d'abord et surtout du marxisme. L'hétéronomie a été confondue, c'est-à-dire identifiée,

avec la domination et l'exploitation par une couche sociale particulière. Mais la domination et l'exploitation par une couche sociale particulière n'est qu'une des manifestations (ou réalisations) de l'hétéronomie. L'essence de l'hétéronomie est plus que cela. On trouve l'hétéronomie dans des sociétés primitives, en fait dans toutes les sociétés primitives, alors qu'on ne peut pas vraiment parler d'une division entre couches dominantes et couches dominées dans ce type de société. Donc, qu'est-ce que l'hétéronomie dans une société primitive ? C'est que les gens croient fermement (et ne peuvent que croire) que la loi, les institutions de leur société leur ont été données une fois pour toutes par quelqu'un d'autre – les esprits, les ancêtres, les dieux ou n'importe quoi d'autre – et qu'elles ne sont pas (et ne pouvaient pas être) leur propre œuvre. Cela est tout aussi vrai pour les sociétés historiques (« historiques », au sens étroit) que sont les sociétés religieuses. Moïse reçut la loi de Dieu ; ainsi, si vous êtes Hébreu, vous ne pouvez pas mettre en question la loi. Car alors vous mettriez en question Dieu lui-même. Cela reviendrait à dire : « Dieu se trompe » ou : « Dieu n'est pas juste », ce qui est inconcevable aussi longtemps que l'on reste dans la structure des croyances d'une société religieuse. La même chose est vraie pour le monde chrétien et pour l'islam.

Ainsi, l'hétéronomie est le fait que l'institution de la société, création de la société elle-même, est posée par la société comme donnée par quelqu'un d'autre, une source « transcendante » : les ancêtres, les dieux, le Dieu, la nature, ou – comme avec Marx – les « lois de l'histoire ».

D. M. — *Pas « quelqu'un d'autre », mais « quelque chose d'autre ».*

C. C. — C'est juste, quelque chose d'autre. Et, selon Marx, on sera capable d'instituer une société socialiste au moment et à l'endroit où les lois de l'histoire dicteront une organisation socialiste de la société. C'est la même idée.

Ainsi, la société s'aliène elle-même à son propre produit que sont les institutions. L'autonomie n'est pas *que* l'auto-institution de la société, parce qu'il y a toujours auto-institution de la société : Dieu n'existe pas, et les « lois de l'histoire », au sens marxien, non plus. Les institutions sont une création de l'homme. Mais elles sont, pour ainsi dire, une création aveugle. Les gens ne savent pas qu'ils créent et qu'ils sont en un sens libres de créer leurs institutions. Ils confondent le fait qu'il ne peut pas y avoir de société (ni de vie humaine) sans institutions et lois avec l'idée qu'il doit y avoir une source transcendante, garante des institutions.

Allons plus loin. Que devrait être une société autonome ? Une société autonome devrait être une société qui sait que ses institutions, ses lois sont son œuvre propre et son propre produit. Par conséquent, elle peut les mettre en

question et les changer. En même temps, elle devrait reconnaître que nous ne pouvons pas vivre sans lois.

Maintenant, quant à l'autonomie de l'individu, je dirais qu'un individu est autonome quand il (ou elle) est vraiment en mesure de changer lucidement sa propre vie. Cela ne veut pas dire qu'il maîtrise sa vie ; nous ne maîtrisons jamais notre vie parce que nous ne pouvons pas éliminer l'inconscient, éliminer notre appartenance à la société et ainsi de suite. Mais nous pouvons changer notre relation à l'inconscient ; nous pouvons créer une relation avec notre inconscient qualitativement différente de l'état où nous sommes simplement dominés par celui-ci, sans en savoir quoi que ce soit. Nous pouvons être dominés par notre inconscient, c'est-à-dire par notre passé. Nous nous aliénon, sans le savoir, à notre propre passé, du fait que nous ne reconnaissons pas que nous avons, en un sens, à être nous-mêmes la source des normes et des valeurs que nous nous proposons à *nous-mêmes*. Évidemment nous n'en sommes pas la source absolue, et évidemment il y a la loi sociale. Mais j'obéis [volontairement] à la loi sociale – si et quand je lui obéis – soit parce que je crois que la loi est ce qu'elle devrait être, soit parce que je reconnais peut-être qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait être, mais, dans ce contexte particulier, étant donné, disons, la volonté de la majorité, en tant que membre de la collectivité je dois obéir à la loi, même si je considère qu'elle devrait changer.

D. M. — *Vous avez fait une sorte d'équation entre l'inconscient et notre passé. Vous avez dit : « dominés par notre inconscient, dominés par notre passé ». D'une certaine manière, cela me frappe comme une idée optimiste sur l'inconscient parce qu'elle implique qu'il est accessible par une perlaboration – on peut se remémorer – en un sens, et plus on se remémore moins on est dominé, et finalement...*

C. C. — Non... pas plus on se remémore : plus on devient capable de perlaborer la remémoration. D'accord ?

D. M. — *Oui. Quelles sont les limites, dans votre pensée, de cette remémoration et cette perlaboration ? Quand devient-elle problématique ? Où sont les arêtes ?*

C. C. — D'abord, permettez-moi de clarifier une chose : je n'identifie pas l'inconscient au passé. L'inconscient n'est évidemment pas que le passé. C'est là un point sur lequel certains psychanalystes contemporains voient les choses plus clairement que Freud. Il y avait un idéal freudien, que l'on pourrait appeler un plan modèle de la cure : amener le patient à se remémorer aurait un effet cathartique, un effet dissolvant sur le complexe ou le réseau des complexes. Mais en réalité on peut, dans une très grande mesure, travailler à partir

du matériel actuel, et pas nécessairement toujours à travers la remémoration, parce que la structure est présente. Je veux dire que le passé est présent dans le présent.

D. M. — *Hm, hm...*

C. C. — D'accord ? C'est clair avec le rêve. L'identité, de toute façon inaccessible, de la signification de *ce* rêve-ci avec quelque configuration datant de l'enfance n'est en soi ni très significative ni très impérative. Ce qui est important, c'est que le patient puisse vraiment voir à travers cette signification et, espérons-le, changer son comportement en fonction de cette signification ainsi que toute la structure complexe des pulsions, des affects, émotions et désirs qui lui sont liés. Ainsi, le passé et l'inconscient sont et ne sont pas la même chose, tant au niveau théorique qu'au niveau de la pratique du traitement psychanalytique. Maintenant vous demandez : « Quelles sont les limites ? » C'est une question très importante. Je veux dire, après tout, pourquoi en fait un traitement psychanalytique ne marche pas toujours...

D. M. — *Oui. Et un autre point serait cette idée de l'attrait de la force. C'est un fait très frappant que la force exerce cet attrait. Je crois que, dans la psychanalyse idéale, la force devrait perdre son attrait atavique, elle pourrait avoir un attrait d'un sens différent, mais pas atavique. Je suis intéressé par la convergence de cette ambition telle qu'elle apparaît en psychanalyse, notamment l'élimination de l'attrait de la force, et cette même ambition telle qu'elle est vécue dans la vie politique, où l'on essaie de créer des organisations sociales qui s'opposent à cet attrait atavique de la force. J'aimerais avoir vos idées sur la manière dont ces deux projets peuvent s'informer mutuellement.*

C. C. — C'est un problème très difficile, et je ne crois pas en connaître la solution. Tout d'abord, le traitement psychanalytique essaie d'aider les gens à devenir autonomes dans le sens que nous venons de mentionner, et par conséquent de détruire aussi en eux-mêmes l'attrait aveugle de la force. En fait, je crois que cela est la seule contribution politique pertinente de la pratique psychanalytique. Je ne crois pas à l'usage politique de la psychanalyse, si ce n'est d'aider les individus à devenir lucides et autonomes, et par conséquent, je pense, plus actifs et plus responsables dans la société. Cela implique aussi : ne pas considérer l'institution de la société ou la loi donnée comme quelque chose qui ne peut pas être touché. Maintenant, à l'égard des attitudes collectives, je crois que ce que nous essayons de faire, c'est tenter de dissoudre les illusions contenues presque toujours dans cet attrait de la force. Et cela implique aussi bien la critique de l'idéologie que la critique du fonctionnement et de la consistance effectifs des appareils de domination existants, par exemple. En même temps, j'ai toujours pensé qu'une authentique organisation révolutionnaire (ou

organisation des révolutionnaires) devrait aussi être une sorte d'école exemplaire d'autogouvernement collectif. Elle devrait apprendre aux gens à se passer de leaders, et à se passer de structures organisationnelles rigides, sans tomber dans l'anomie, ou la micro-anomie. C'est là, je crois, la relation de ces deux facettes du problème.

D. L. — *Il y a une question qui surgit ici, encore une question compliquée concernant les origines de l'autonomie et les relations sociales s'établissant dès l'enfance, concernant aussi les relations d'objet pré-œdipiennes comme une sorte de modèle ou de terrain de rapprochement, qui se répète ensuite dans la collectivité. Cela, opposé au point de vue un peu plus lié à la position « freudienne orthodoxe » selon laquelle en fait l'infans est radicalement séparé, le processus de socialisation est intégralement une dialectique avec la société, et qu'il n'y a pas de qualité sociale inhérente à l'infans au commencement.*

C. C. — Vous savez, mes propres conceptions qui ne sont pas tout à fait freudiennes auraient conduit, à cet égard, à des conclusions très similaires aux conceptions freudiennes. Je crois que ce qu'on a initialement est une sorte de monade psychique asociale et antisociale. Je veux dire que l'espèce humaine est une espèce monstrueuse, inapte à la vie, aussi bien du point de vue psychologique que du point de vue biologique. Qu'elle soit biologiquement inapte à la vie, c'est clair. Nous sommes le seul animal qui ne connaît pas par instinct ce qui est nourriture et ce qui est poison. Aucun animal se nourrissant de champignons n'aurait jamais mangé de champignons vénéneux. Mais nous avons à apprendre cela ! Je n'ai jamais vu un chien ou un cheval trébucher ; en fait les chevaux trébuchent rarement, et cela seulement dans les conditions artificielles dans lesquelles nous les mettons. Nous trébuchons tout le temps. C'est là l'aspect biologique.

Cela est encore plus vrai quant à l'aspect psychologique. Je crois qu'il y a une psyché embryonnaire dans tout être vivant, et notamment chez ce que nous appelons les espèces supérieures. Mais il y a aussi un monde entre cette psyché « fonctionnelle » des animaux et la psyché humaine : cette dernière correspond à un développement énorme et monstrueux de cette « faculté » de la psychologie traditionnelle, totalement négligée et ignorée par la philosophie, qu'est l'imagination. L'imagination est la capacité de poser comme réel ce qui ne l'est pas. Elle rompt avec la régulation de la « psyché » préhumaine.

Ainsi, nous avons sur les bras un être qui, comme nous le savons à partir de Freud, de la pratique psychanalytique et de la vie quotidienne, est capable de former ses représentations en fonction de ses désirs – ce qui le rend psychiquement inapte à la survie. Sous cette énorme prolifération de l'imagination survivent des morceaux brisés de l'autorégulation, biologique et

psychologique, animale. Cet animal, *homo sapiens*, aurait cessé d'exister s'il n'avait pas créé en même temps, à travers je ne sais quels processus, probablement une sorte de processus de sélection néodarwinienne, quelque chose de radicalement nouveau dans tout le domaine naturel et biologique, à savoir la société et les institutions. Et l'institution impose à la psyché la reconnaissance d'une réalité commune à tous, régulée, n'obéissant pas simplement aux désirs de la psyché.

D. M. — *Ce que vous venez de dire est très intéressant parce que c'est une façon de dire que l'attrait de la force est relié à la survie en ce que, comme vous dites, cette collectivité, cette société, impose la réalité à une entité productrice d'images, laquelle sans cette imposition mourrait...*

C. C. — ... ou deviendrait hyperpsychotique.

D. M. — *Oui, hyperpsychotique. Mais l'imposition se fait d'une certaine manière par la force.*

C. C. — Par la violence.

D. M. — *Par la violence.*

C. C. — Pas de problème à cet égard. Et, sans cette violence, on ne peut pas avoir une survie de l'espèce humaine. C'est pour cela que je suis très fortement opposé à certains rêves pastoraux et idylliques provenant de gens bien intentionnés et proches de nous, selon lesquels il pourrait y avoir une entrée dans la vie sociale qui serait heureuse, glorieuse, au goût de chocolat. Pareille chose ne peut tout simplement pas exister. Si vous avez jamais eu un enfant, et indépendamment de la manière dont vous l'élevez, à un certain moment au cours du premier mois il commencera inexplicablement à crier et à hurler de façon infernale. Non pas parce qu'il a faim ni parce qu'il est malade. Tout simplement parce qu'il découvre un monde qui n'est pas malléable par sa volonté. Et soyons sérieux : pas seulement inconsciemment, mais même consciemment, nous aurions tous voulu un monde malléable à volonté, n'est-ce pas ?

D. M. et D. L. — *Sûrement.*

C. C. — Qui dirait le contraire ? Nous disons que cela n'est pas possible, nous renonçons à un souhait, et le souhait est toujours là. En tant que psychanalyste, je dirais qu'une personne qui ne peut pas avoir un phantasme impliquant la toute-puissance est très sérieusement malade ; vous voyez ce que je veux dire ? La capacité de former des phantasmes de toute-puissance est une composante nécessaire non seulement de la vie inconsciente, mais aussi de la vie consciente. Si vous ne pouvez pas vous adonner à une rêverie, pensant : « La fille viendra au rendez-vous » ou « J'écrirai mon livre » ou : « Les choses

se passeront comme je le souhaite », vous êtes vraiment très malade. Et évidemment vous êtes tout aussi malade si vous ne pouvez pas corriger ce fantasme et dire : « Non, je ne lui plaisais pas, c'est clair » ou : « Elle a déjà un amant et elle lui est très attachée. »

Il y a donc cette psyché avec son imagination et ses phantasmes de toute-puissance, et il y a un premier représentant de la société pour l'enfant qui est évidemment la mère. Et la fonction de la mère est à la fois qu'elle limite l'enfant – elle devient l'instrument par lequel l'enfant commence à reconnaître que tout n'obéit pas à ses souhaits de toute-puissance – et qu'elle aide l'enfant à donner un sens au monde. Le rôle de cette première personne est essentiel et impératif ; peu importe ici si c'est la mère ou la personne qui joue son rôle, peut-être le père, peut-être la nourrice, peut-être encore, comme dans le *Brave New World*, une machine parlante (cas auquel évidemment les effets seraient différents et plutôt mauvais). La mère aide l'enfant à donner un sens au monde et à soi-même d'une manière très différente de la manière initiale propre à la monade psychique. Pour la monade psychique, il y a sens pour autant que tout dépend de ses souhaits et de ses représentations [et que tout s'y conforme]. La mère détruit cela, elle est obligée de le détruire. C'est la nécessaire et inévitable violence. Si elle ne le détruit pas, elle conduit l'enfant à la psychose.

D. M. — *Pensez-vous alors que cet attrait de la force est, d'une certaine, très étrange façon, une sorte de désir de retour vers cette mère ?*

C. C. — C'est un résidu très puissant de l'attachement à une première figure qui était, selon ma terminologie, le maître de la signification. Et il y a toujours quelque part quelqu'un qui joue ce rôle de maître de la signification et qui probablement peut devenir Adolf Hitler ou Joseph Staline ou Ronald Reagan, peu importe. Je crois que la racine psychique de l'aliénation politique et sociale est contenue dans cette première et très prégnante relation. Mais il y a aussi les étapes suivantes. En l'entendant correctement, et entre guillemets : le « développement normal ».

La mère doit abandonner ce rôle de maître de la signification. Elle doit dire à l'enfant que, si tel mot signifie cela, ou que, si tel acte est interdit, ce n'est pas parce que tel est son désir mais parce qu'il y a telle raison, ou parce que c'est comme ça que tout le monde l'entend, ou parce que telle est la convention sociale. Elle se désinvestit ainsi de la toute-puissance que l'enfant, usant précisément de ses propres schèmes projectifs, lui avait attribuée. L'enfant projette sur quelqu'un – dans ce cas la mère – son propre fantasme de toute-puissance, qu'il doit abandonner à une certaine étape. Quand il pense, de façon erronée : « Mais Maman est toute-puissante », Maman doit répondre : « Non, je ne le suis pas. » « *Words do not mean what I want them to*

mean », contrairement à ce que Humpty Dumpty dit à Alice, « les mots signifient ce que les gens entendent par ces mots », et ainsi de suite.

D. L. — *Comment répondez-vous alors à la position que développe quelqu'un comme Winnicott, soutenant que la première situation de la mère n'est pas une situation de maître de la signification, mais plutôt de co-participant à la signification ? À savoir que le moment originel social est un moment partagé entre la mère et l'enfant, à savoir encore que l'infans perçoit la mère comme partageant le monde phantasmatique ? L'infans imagine le sein, et, en imaginant le sein, en l'appelant, en hurlant, pendant le moment de l'imagination, le sein apparaît miraculeusement, et ainsi s'établit une sorte de relation fondamentale entre phantasme et sociabilité.*

C. C. — Aussi longtemps que tel est le cas, ce n'est pas vrai qu'il s'agit d'un partage ou d'une co-participation. Je veux dire que, aussi longtemps que nous sommes dans cette étape, l'enfant imagine que le sein est apparu parce qu'il ou elle désirait qu'il apparaisse. Comme Freud le savait déjà très bien, le moment décisif est le moment où l'enfant ressent qu'il désire voir le sein apparaître et où le sein n'apparaît pas. Et il y a toujours un pareil moment, et cela correspond, comme Klein aurait dit, à très juste titre, au « mauvais sein ». Cela est également à la racine de l'ambivalence fondamentale dans toute relation humaine. Je veux dire que l'autre a toujours hérité de ces deux aspects du bon sein et du mauvais sein, de la bonne figure et de la mauvaise figure. La plupart du temps, l'un de ces deux aspects couvre et domine totalement l'autre. Ainsi, nous aimons ou nous haïssons les gens. Pour les gens avec qui nous entretenons des relations, l'un ou l'autre de ces éléments prédomine. Mais nous savons tous que même dans le plus grand amour se cache toujours l'élément négatif, ce qui ne l'empêche pas d'être un amour.

Le vrai changement vient d'abord lorsque l'enfant doit admettre que la mère [et non pas lui-même] est le maître du sein et le maître de la signification. Et un autre point de rupture intervient quand l'enfant découvre qu'il n'y a pas de maître de la signification. Maintenant, dans la plupart des sociétés jusqu'à aujourd'hui, cela arrive à un nombre très limité de gens. Parce que Yahvé est maître de la signification, ou le secrétaire du Parti, ou peut-être le scientifique.

D. M. — *Ainsi, quand le Grand Inquisiteur prétend que le peuple a besoin de l'Église comme maître de la signification (il n'utilise évidemment pas ces termes), et accuse le Christ de cruauté parce qu'il refuse d'assumer le rôle du maître de la signification, qu'est-ce que vous en pensez ? Que pensez-vous du dessein de l'Inquisiteur ?*

C. C. — Je crois que la position du problème est vraie. Elle correspond à ce que nous disons. La seule objection est que l'Inquisiteur prend une position

normative : il dit que ce fait est transhistorique et produit une situation qui est comme elle devrait être. Nous disons qu'il existe un autre stade.

D. M. — *Je crois crucial de localiser les racines psychiques de l'autonomie dans les étapes ultérieures où l'on réalise qu'il n'y a pas de maître de la signification, plutôt que dans un retour à une sorte d'état infantile de signification partagée.*

C. C. — Mais quelles seraient les implications de la « signification partagée » ? À moins que l'on ait l'idée d'une certaine sociabilité biologique de l'animal humain, qui est à mon avis intenable, la signification partagée ne peut venir que de la position de deux personnes séparées et indépendantes, comme entités en elles-mêmes. Il y a A et il y a B, et il y a lui ou elle et moi. Lui ou elle pense ou souhaite ou appelle les choses de telle manière, et moi je les appelle de telle autre manière, et l'on peut trouver un certain terrain commun. Mais cela est un stade déjà très avancé.

Quelques éléments embryonnaires de cela – tout cela touchant des points difficiles parce que après tout nous ne pouvons jamais être dans la psyché d'un *infans* de six ou même de dix-huit mois –, quelques éléments embryonnaires de cela pourraient être là avant. Mais je crois que cette situation existe qualitativement seulement à partir du moment où l'enfant est devenu capable de reconnaître sa mère comme une entité à la fois indépendante et limitée.

D. L. — *Êtes-vous en train de parler de la résolution du complexe d'Œdipe ?*

C. C. — Non, c'est là une autre discussion spécifique. Ce qui n'a pas été reconnu par les critiques de gauche de la construction œdipienne de Freud, étant entendu que celle-ci contient une grande part d'idéologie patriarcale, c'est que le centre du problème œdipien pour Freud est le problème de la civilisation. Ce n'est pas tellement le souhait de faire l'amour avec sa mère et tuer son père ; c'est qu'aussi longtemps qu'il n'y a que deux, il n'y a pas de société. Il doit y avoir un troisième terme pour briser ce face-à-face. Le face-à-face est fusion, ou domination totale de l'autre, ou domination totale par l'autre. Soit l'autre est l'objet total, soit on est l'objet total de l'autre. Et, afin que cette sorte de situation absolue, quasi psychotique, soit cassée, on doit avoir un troisième terme. Peu importe si c'est le père ou l'oncle maternel. J'entends par là que toutes les discussions entre Malinowski et Roheim là-dessus ont bien peu de pertinence. C'est le père ou c'est l'oncle maternel et ainsi de suite – le problème n'est pas là. Le point principal, c'est qu'on ne peut pas être que deux ; on doit avoir un troisième élément. Évidemment, cela ne conduit pas à la conclusion que le père doit être le maître – cela est un *non sequitur* total. Et on doit même avoir un quatrième élément. Je veux dire que ce couple doit se com-

porter de manière à rendre l'enfant conscient que le père n'est pas la source ou l'origine de la loi, qu'il n'est lui-même qu'un parmi beaucoup, beaucoup d'autres pères, qu'il y a une collectivité humaine, n'est-ce pas ?

Et cela, Freud l'avait vu. Les gens qui citent le mythe de *Totem et tabou* s'arrêtent toujours au meurtre du père et au repas rituel cérémonial. Ils oublient le serment collectif des frères qui est la véritable pierre angulaire de la société. Chacun des frères renonce à la toute-puissance, renonce à l'omnipotence du père archaïque : je n'aurai pas toutes les femmes et je ne tuerai personne. Cela est l'autolimitation à travers la position collective de la loi.

D. M. — *C'est le moment approprié de revenir à ce que vous disiez tout à l'heure, à propos de cette union de militants radicaux ou rassemblement de militants radicaux, exemplaire dans sa capacité d'autogouvernement et dans sa capacité d'éviter l'attrait de la force et de la domination. Quand vous disiez cela, je pensais à la horde des frères dans Totem et tabou. Pensez-vous qu'ils sont une sorte de métaphore mythique pour le groupe de révolutionnaires que vous décriviez ?*

C. C. — Je ne formulerais pas la chose de cette façon. Je veux tout simplement dire que, lorsque Freud écrivait *Totem et tabou*, il affrontait le problème de l'institution initiale de la société. Évidemment, *Totem et tabou* est un mythe, et il est stupide de le critiquer, même si Freud le considérait comme une sorte d'histoire dont l'exactitude ne serait jamais assurée pour nous, mais qui représente plus ou moins la manière dont les choses se sont passées – cela n'a aucune pertinence. Je veux dire qu'en cela il se trompait. Mais ce qui le préoccupait c'était les conditions ontologiques d'existence d'une société dans laquelle personne ne pourrait exercer un pouvoir sans limites comme le père archaïque. À cet égard, non pas le mythe en lui-même mais les significations dont il est porteur sont très importantes. La société se met en place précisément au moment où personne n'est tout-puissant et où il y a autolimitation de tous les frères, de tous les frères et sœurs.

D. M. — *Mais, même dans ce mythe, ils créent un totem, et le totem est toujours présent comme maître de la signification. Il est là toujours, comme un rappel.*

C. C. — Oui, et avec la relation ambivalente au totem. Je pense précisément que le totem est l'incarnation de l'hétéronomie dans les sociétés existantes jusqu'à maintenant. C'est là que Freud est très profond, quoique probablement inconsciemment, mais tel est un grand penseur. Qu'est-ce que le totem ? Après un temps, cela devient un panthéon de dieux, ou le Dieu unique, ou l'institution, ou le Parti. Et cela est ce que les lacaniens et d'autres appelleraient le « symbolique ». Ici nous pouvons voir les faiblesses de cette concep-

tion : dans l'essai de tirer de tout cela un concept *normatif*. Car le totem n'est rien d'autre que le « symbolique » rendu totalement indépendant et investi d'un pouvoir magique. C'est une création imaginaire instituée et investie d'un pouvoir magique.

D. L. — *Mais, comme vous dites, l'existence d'institutions est toujours nécessaire.*

C. C. — Oui, certes, mais pas en tant que totems.

D. L. — *Donc elles seraient créées et destituées...*

C. C. — Juste.

D. L. — *En construction continue.*

C. C. — Justement. Avec cette relation particulière, certainement très difficile à atteindre : je sais que les lois sont notre création, que nous pouvons les changer. Mais, aussi longtemps que nous ne les avons pas changées, dans une société que je reconnais comme effectivement gouvernée de manière démocratique, je suis encore obligé de les observer, parce que je sais qu'autrement la communauté humaine est impossible.

Les gens oublient d'habitude que les lois du langage sont, après tout, des conventions partagées. Et il s'est trouvé des gens comme Roland Barthes pour dire cette énorme ânerie que le fascisme et l'hétéronomie sont dans le langage parce que chacun ne peut pas en changer comme il veut les règles. Cela n'a rien à voir avec le fascisme et l'hétéronomie. C'est la reconnaissance du fait qu'il ne peut pas y avoir de collectivité humaine sans règles, d'une certaine manière arbitraires et conventionnelles. Et il faut dire, au contraire, que la langue ne m'asservit pas mais qu'elle me libère.

D. M. — *Mais quand ces règles commencent à avoir une aura, une aura totémique, alors elles deviennent problématiques.*

C. C. — C'est vrai. Elles deviennent aliénantes.

D. L. — *Pour revenir sur un autre point. Les frères n'ont pas en fait renoncé à la toute-puissance, mais ils ont retranché une part de leur toute-puissance et l'ont préservée dans le totem.*

C. C. — Ils renoncent à la toute-puissance et ils attribuent une toute-puissance imaginaire au totem. Et ça, c'est le facteur compensateur dans cette économie psychique aliénée, aliénée encore, des frères du mythe. La question politique est : Ce facteur compensateur aliénant est-il vraiment nécessaire pour la collectivité humaine ? Je dis qu'il n'y a pas de réponse *théorique* à la question. Cela veut dire que c'est à partir des faits que l'on jugera, et c'est de cela qu'il s'agit dans l'action radicale ou révolutionnaire. Poser et essayer de prou-

ver dans les faits que nous n'avons pas besoin de totem, mais que nous pouvons limiter nos pouvoirs sans les investir dans une entité mythique.

D. L. — *Il s'ensuivrait donc qu'il y a un parallèle entre la collectivité et l'individu pour ce qui est de la « perlaboration ». À savoir, qu'il y a une sorte d'incertitude par rapport à l'histoire, une vision d'indéterminité dans laquelle on ne résout pas la question de l'histoire et dans laquelle on ne peut pas expliquer le passé et apprendre par le passé que faire. Une collectivité est capable de prendre une position au sein de laquelle le futur peut être élaboré.*

C. C. — Absolument. Je pense que c'est là la position correcte. En fait je pense que la vraie position humaine est d'*assumer* : d'accepter, de prendre sur soi l'indéterminité, le risque ; connaissant qu'il n'y a ni protection ni garantie. C'est-à-dire que les protections et garanties existantes sont triviales et ne valent pas la peine d'en parler. Au moment vraiment décisif, il n'y a pas de protection ni de garantie. Nous devons prendre les risques, et prendre des risques veut dire que nous sommes responsables de nos actions. Évidemment, un plein concept de responsabilité impliquerait la conscience. Il y a toujours le « je ne savais pas ». On peut toujours utiliser cet argument devant le tribunal, mais, devant ses propres yeux, même si l'on sait qu'on n'est pas omniscient, on ne peut pas tout simplement dire : « Je ne savais pas. » On doit se donner une norme face à laquelle on est vraiment responsable.

D. M. — *Y a-t-il des gens en France qui ont engagé un dialogue avec vous comme celui que nous venons d'avoir ? Je veux dire non pas par-ci par-là, mais y a-t-il une sorte de...*

C. C. — Je ne serais pas capable de répondre. C'est le genre de dialogue que j'essaie de promouvoir.

D. M. — *Réussissez-vous – avez-vous réussi ?*

C. C. — Je ne peux pas en juger. Pas tellement pour l'instant, quand même.