

<http://www.collectiflieuxcommuns.fr/?29-psychanalyse-et-societe>



Psychanalyse et société

- Documents par thèmes - Pour un projet d'autonomie - Autonomie individuelle : l'émancipation -



Date de mise en ligne : 2007

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

L'expérience du transfert comme chemin vers une autonomie personnelle réelle peut-elle être rendue de façon équivalente par l'éducation, l'écolage, même inspirés par la psychanalyse ? (autre formulation : la création d'un autre rapport entre instance réflexive et les autres instances psychiques n'est-elle possible que dans la psychanalyse ?)

Cornelius Castoriadis – Non, je ne pense pas que l'expérience du transfert puisse être rendue de façon équivalente par l'éducation, l'écolage, même inspirés par la psychanalyse. Mais ce n'est pas équivalent avec votre deuxième formulation : je pense que la création d'un autre rapport entre instance réflexive et autres instances psychiques, elle, est possible en dehors de la psychanalyse. Seulement l'expérience du transfert est unique pour des raisons qui sont presque triviales. Parce que c'est un adulte en général qui revit une expérience de relation transférentielle dans une certaine régression avec une figure qui pour lui représente, représentera successivement les figures parentales, etc. Il y a une unicité de l'expérience du transfert qui ne peut pas être transposée.

Cette expérience apporte-t-elle un plus dans le chemin vers l'autonomie individuelle ?

CC – Ce n'est pas l'expérience du transfert comme telle mais c'est l'expérience analytique. Oui, elle apporte un plus au sens que cela donne une capacité de se réfléchir, évidemment pas pour ce qui est des processus purement intellectuels, mais pour ce qui est des processus psychiques, capacité que généralement les individus n'ont pas ou n'ont pas à ce degré.

Quelle différence faites-vous entre l'expérience analytique et l'expérience du transfert ?

CC – Le transfert est une composante d'une expérience analytique. L'expérience analytique est plus large. Elle n'est pas que le transfert. Il y a tout le travail de l'analysant par exemple.

La psychanalyse, si son objet est celui que vous lui donnez, ne va-t-elle pas au-delà de son rôle thérapeutique ? N'a-t-elle pas alors un rôle politique à jouer ? Sinon, ne la cantonnez-vous pas dans son rôle précisément thérapeutique ?

CC – Il faut s'entendre. J'ai toujours pensé que la psychanalyse n'a pas de rôle politique direct à jouer. Il y a un rôle politique très indirect qui est un rôle d'élucidation ; et ce rôle d'élucidation c'est essentiellement ce que j'ai essayé de faire : la prise en compte des éléments psychiques dans l'institution sociale et la prise en compte de ces éléments psychiques aussi, sans doute, dans le fonctionnement des individus, par exemple dans des groupes, des institutions concrètes, etc. Cela ne veut pas dire que l'on peut, pour le dire bêtement et brutalement, psychanalyser la société ou psychanalyser un groupe politique ou psychanalyser le parti socialiste aujourd'hui pour lui faire surmonter sa déprime, etc.

Deuxièmement elle a un rôle, mais là qui est infime, dans la mesure où on peut espérer que des individus sortant d'une psychanalyse digne de ce nom sont effectivement des individus qui peuvent agir de façon beaucoup plus lucide dans une action politique qui vise l'autonomie.

N'y a-t-il pas alors un trouble à partir du moment où il existe un moyen pour rendre les individus plus autonomes : est-ce que ce moyen ne peut pas être utilisé de façon plus importante ?

CC – Il ne peut pas être utilisé de façon plus importante pour une raison très dure, très empirique : c'est que les gens ne font pas une analyse pour devenir plus autonomes. Les gens font une analyse parce qu'ils souffrent. C'est cela qui les conduit en analyse, qui les maintient en analyse. Bien sûr tout de suite après se noue le transfert mais c'est

ça le mobile de départ et c'est ça le moteur tout au long de l'analyse. S'il n'y avait que le transfert, les analysants resteraient sur le divan *ad vitam aeternam*, ils seraient là, ils seraient contents, ils aimeraient leur psychanalyste et ils auraient l'impression que leur psychanalyste les aime : ça baigne, comme on dit. Il y a une souffrance réelle qui les oblige à aller plus loin.

Donc, pour vous, la psychanalyste ne doit traiter que de la souffrance, que de la douleur ?

CC – En tant que psychanalyste, je pense que oui.

Ce n'est pas du tout l'impression que donnent vos écrits lorsque vous parlez de psychanalyse et politique. Vous appuyez sur l'autonomie dans ceux-ci.

CC – Oui, car le point de départ, c'est la souffrance, mais la vraie fin de l'analyse, à laquelle elle ne réussit pas toujours à aboutir, c'est effectivement à mes yeux l'autonomie de l'individu. Donc c'est sur cette fin que je mets le poids. C'est pour cela. Et aussi, comme c'est la même fin que la pédagogie et, dans ma conception, que la politique, c'est pour cela que, par exemple dans *Psychanalyse et politique* – comme le faisait déjà Freud mais d'une autre façon – je regroupe les trois comme je l'avais déjà fait dans la première partie de *l'Institution imaginaire*. Lorsque je parlais de praxis en 1965, j'avais déjà fait ce recoupement. Mais, de même, il y a peut-être plus de pédagogie bien conçue dans une action politique bien conçue que de psychanalyse.

Finalement, vous la cantonnez dans un rôle proprement thérapeutique et rien d'autre ?

CC – Pas thérapeutique uniquement.

Dans un rôle d'inspiratrice ?

CC- Elle est inspiratrice à l'autonomie mais au plan pratique je ne vois pas comment on peut dépasser le niveau individuel. C'est-à-dire psychanalyste-psychanalysé. Je ne vois pas des implications plus collectives.

Dans le nombre de personnes psychanalysées et le nombre de psychanalystes, dans l'influence plus importante qu'elle pourrait avoir ?

CC – Qu'est-ce qui limite le nombre ?

Parce qu'elle est recouverte encore aujourd'hui d'un halo ésotérique qui fait qu'on la voit destinée à des hystériques bourgeoises...

CC – Cela est vrai : il y a un barrage qu'on peut dire socio-économique et même idéologico-imaginaire. C'est vrai, mais cela veut simplement dire qu'au lieu d'avoir – je ne connais pas les statistiques mais au lieu d'avoir 100 000 personnes qui se font analyser on en aurait 500 000 : sur 50 millions d'électeurs, cela ne fait pas beaucoup...

Question naïve et hors de notre sujet : si tout le monde gagnait un minimum d'autonomie personnelle et pouvait faire des choix, qui effectuerait les travaux pénibles ?

CC – Ce n'est pas une question naïve du tout. C'est une question qui concerne l'organisation du travail dans une

société autonome. Je pense que, dans ces cas-là, il faut soit compenser les travaux pénibles par une moindre durée, soit d'une façon ou d'une autre organiser des systèmes de rotation. Mais là, on est dans un autre domaine.

Concepts psychanalytiques

Sur quoi fondez-vous la monade psychique (il est dommage que vous ne tentiez de le faire par du clinique particulièrement pédiatrique). Il ne me semble pas avoir trouvé dans vos textes de fondements à votre schème de monade psychique.

CC – Mais quel pourrait être ce fondement ?

Vous avez raison, en un sens c'est une hypothèse. Si je procède régressivement, je me demande d'abord bêtement pourquoi, finalement – à part quelques rares exceptions et qui sont encore passibles d'interprétation – chaque individu est le centre du monde pour lui-même. Pas simplement le centre des coordonnées au sens que X, Y, Z commencent toujours par moi et le maintenant c'est mon maintenant, et pas le maintenant de Kant, de Toutankhamon ou de Périclès ni le vôtre d'ailleurs, c'est mon maintenant. Prenez 1984 : pourquoi Winston Smith trahit-il Julia en disant : faites-le à elle et pas à moi ? Il y a donc cet égocentrisme irradicable. D'où est-ce qu'il vient ? Il ne peut pas venir de la libido sexuelle. Freud parle de l'instinct de conservation du moi, mais il ne s'agit pas d'instinct comme chez les animaux. Il s'agit du fait que la toute première image du monde est fabriquée autour de soi. Alors on remonte et on arrive aux premières années, on trouve cette toute-puissance de la pensée que Freud appelait magique et que j'appelle moi réelle parce qu'elle est en effet réelle dans la vie psychique.

Autre exemple : on dit que le bébé voit dans sa mère une personne toute-puissante. Pourquoi elle est toute-puissante ? La question n'est pas si elle est toute-puissante par rapport à ce qui concerne le bébé, la question est : d'où est-ce que le bébé sort le schème il existe quelqu'un de tout-puissant ? Il ne peut le sortir que de lui-même : c'est une projection.

Donc il y a déjà au départ quelque chose qui est cette capacité d'investir de sens – mais ce sens est un sens nucléaire, qui est le seul dont dispose la psyché au départ.

Alors, si nous contractons cela, si nous voyons par exemple toute la problématique qu'il y a dans la différenciation de soi et de l'autre, à quoi aboutissons-nous ? Vous savez, la fondation de la monade, ce n'est rien d'autre que l'élaboration d'une phrase de Freud lui-même à la fin de sa vie – quand il a jeté cinq ou six phrases dans un cahier où entre autre il dit Ich bin die Brust - je suis le sein. Pourquoi je suis le sein ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Il n'y a pas la distinction, non, pas de moi et de la mère, même pas de moi et de l'objet désiré. Donc, ce qui est plaisant est investi comme une part de moi-même, et il est investi au sens que c'est soi-même qui suis source de plaisir, et soi-même qui suis la complétude.

Or, si nous contractons jusqu'au bout, on a ces équations que j'ai écrites dans le chapitre VI de *l'Institution imaginaire...* : moi=sens=plaisir=tout=moi=je.

Je ne vois comment autrement on peut le fonder.

Le fonder en prenant des cas cliniques de pédiatrie.

CC – C'est vrai, c'est un travail qui reste à faire mais on ne peut pas tout faire.

Pourquoi la monade psychique réclame-t-elle du sens (l'institution doit satisfaire les réquisits minimaux de la psyché : fournir du sens diurne) ? Ce besoin est-il à relier avec la gratuité de l'élucidation philosophique ? Un psychanalyste peut-il vraiment parler de gratuité ?

CC – Je crois que là on n'a pas la possibilité d'aller plus loin.

Elle réclame du sens, c'est une constatation – mais on ne peut expliquer pourquoi ?

CC – Voilà. Je pense qu'il y a une donnée essentielle de l'être humain qui est qu'il cherche du sens.

Est-ce à relier avec la gratuité de l'élucidation que vous évoquiez dans la conférence avec R. Rorty ?

CC – je ne parlais pas de gratuité du point de vue du philosophe lui-même. Je parlais de gratuité comme fonction sociale. En quoi une société a-t-elle besoin de la philosophie ? je crois qu'elle n'a besoin de philosophie – et c'est là la restriction qu'on peut apporter à la gratuité – que dans la mesure où précisément, en tant que société qui au moins tend vers l'autonomie, elle veut une élucidation. Mais il y a gratuité parce que cette élucidation aboutit à la conclusion que j'ai formulée dans mes derniers textes et les dernières années du séminaire : que finalement il n'y a pas d'autre sens que celui que nous créons.

C'est-à-dire que, si on attend de la philosophie qu'elle dévoile la signification du monde, ce sera une illusion. Elle a toujours essayé de le faire en se substituant à la religion, mais c'est une illusion et, si on attend cela, on sera déçu. Mais ce que l'on peut effectivement en attendre, c'est une élucidation.

Mais cette élucidation, vous dites vous-même : on fait de la philosophie parce qu'on ne peut pas faire autrement. Doit-on comprendre ce on ne peut pas faire autrement dans le sens où la société autonome réclame cette élucidation ou doit-on le prendre dans le même sens que la monade psychique réclame du sens ? Y aurait-il un parallèle entre les deux ?

CC – Je pense qu'à partir du moment où la réflexion commence, où l'on a une subjectivité réfléchissante, on ne peut pas faire autrement. C'est-à-dire : la question pourquoi et pour quoi surgit tout le temps. Et à partir du moment où elle surgit, on veut, on essaie d'y répondre d'une façon qui est réflexive. Ce n'est pas parce que c'est ce que dit le Capital ou l'Évangile, etc. À partir de ce moment-là, on est nécessairement poussé vers la philosophie.

Freud et la politique

Voulez-vous parler de la notion de pulsion de mort, d'agressivité, et ses conséquences ? (c'est une question que vous pose également E. Enriquez dans le livre de Busino et à laquelle vous ne répondez pas dans Fait et à faire.

CC – Je n'y réponds pas parce qu'il faudrait tout reprendre. Je ne pense pas qu'il y ait une pulsion de mort au sens de Freud, c'est-à-dire comme presque instinct biologique, ou même pas biologique – cosmique, mythologique, mythologique-cosmique, cosmo-mythologique – qui conduise à la désintégration de ce qui a été intégré, etc. Certes, moi-même je parle de création-destruction, mais on ne peut pas en faire une pulsion. Je pense qu'il y a quelque

chose d'autre qui est le désir de conservation absolue de l'état des choses tel qu'il est. C'est-à-dire la répétition, mais avec un R grandissime. Or, la répétition avec un R grandissime, c'est quoi ? C'est la permanence dans l'identité. La permanence dans l'identité, c'est la mort. Et là on retrouve pourquoi la pulsion de mort peut venir de si loin : parce que, finalement, c'est cela qui tient la monade psychique aussi longtemps que celle-ci tient.

Vous parlez dans Â« Réflexions sur le racisme Â» de la haine de l'autre comme haine de ce qui reste de la monade psychique contre l'individu social qui la recouvre...

CC – Oui, c'est cela : notre moi manifeste, c'est quelque chose qui est problématique pour notre être le plus profond.

Il y aurait donc une individualité de la monade psychique capable de s'autoréfléchir ? C'est problématique, tout de même.

CC – C'est problématique. Il ne faut pas parler d'auto-réfléchi, il faut parler de la haine de l'individu seule manifeste, etc. Ce n'est que la transposition de la haine contre tout ce qui a obligé la monade à se différencier, à entrer dans la vie, à reconnaître les autres, etc. C'est en ce sens que cela se reporte sur soi. Je pense que c'est cela qu'il faut penser derrière la pulsion de mort.

Cela a des implications sociales importantes, non ?

CC – Je crois que cela a des implications sociales importantes. Je ne crois pas qu'il faille voir, comme Freud dans ses écrits sociologiques, la racine des difficultés de l'être-ensemble des êtres humains dans la pulsion de mort. Je crois qu'il faut beaucoup plus la voir – car pour moi tout cela se relie à l'idée d'hétéronomie – dans leur inertie et leur tendance à s'en remettre à l'autre. C'est-à-dire de rester tranquille le plus possible ou entrer dans un cadre où tout est réglé.

Mais l'Histoire est aussi violente et pleine de sang.

CC – Bien sûr, et c'est pour cela que je le relie à l'agressivité. Mais, pour moi, le problème fondamental de la société, ce n'est pas tellement l'agressivité des gens les uns contre les autres. C'est leur tendance à rester dans ce qu'ils sont, à prendre les institutions sociales qui seront les plus conservatrices, les plus tranquilles, etc.

L'agressivité, c'est une autre affaire. Je crois qu'on a là des élaborations – je n'en ai nulle part parlé, j'ai des papiers là-dessus mais ils ne sont pas encore mûrs. Je crois que ce sont des élaborations qui viennent à partir de la scission de la monade. Cela se relie avec ce dont on a parlé tout à l'heure.

Par exemple, première forme de l'agressivité : Il y a de la haine. Contre quoi ? Contre le mauvais sein ou la mauvaise mère. Le mauvais sein n'est pas un mauvais sein, c'est simplement le sein absent ou la mère absente, c'est-à-dire ce qui manque, ce qui ne peut pas être obtenu et la première réaction c'est la rage et la haine. Or, là encore, je ne crois pas qu'on puisse analyser plus loin et dire pourquoi c'est la rage et la haine. C'est cela : il y a de la haine. On le voit chez le nourrisson fantastiquement clairement, il n'y a pas de problème. Cela s'élabore par la suite, cela se sublime par la société, cela se canalise vers l'extérieur de la société : on n'est pas agressif contre les Français mais on est agressif contre les Allemands ou les Américains, ou contre les Maghrébins, je ne sais pas quoi et peu importe, et vice-versa d'ailleurs.

Cela n'est-il pas une épée de Damoclès ?

CC – Il y a plusieurs épées de Damoclès sur toutes les sociétés, y compris et surtout sur la société autonome qui est sans doute au plus près des périls et de la destruction.

Voulez-vous parler de l'opposition entre le désir de la société de se trouver un père (la tendance à se chercher) et l'autonomie ? les sociétés et les hommes aimant peut-être plus se vivre comme des masses dépendantes (Freud) aux ordres d'un dieu, d'un ordre, d'une idéologie, d'un chef ou d'un tenant lieu, comme l'a souligné à diverses reprises Freud dans son œuvre sociologique (E. Enquirez, Droz p. 43) : c'est en faisant du chef l'objet de leur idéal du moi que les sujets supporteraient le groupe et créeraient l'institution ?

CC – On a un peu couvert cela. Les hommes aiment à se vivre comme des masses dépendantes : je suis tout à fait d'accord. J'avais dit à Eugène que je ne comprenais pas pourquoi il m'objectait cela, puisque j'ai écrit cinquante fois que la pente naturelle de toutes les sociétés, c'est l'hétéronomie. Pourquoi c'est l'hétéronomie ? Parce qu'il y a cette fantastique inertie des êtres humains, au sens le plus métaphysique du terme. Et donc la tendance à avoir un cadre stable, à s'en remettre à quelqu'un d'autre, à avoir une garantie de la signification, etc.

Est-ce que cette tendance peut être vraiment retournée ?

CC – Elle l'a été au moins en partie, non ?

Les deux exemples (la Grèce et l'Europe occidentale) que vous prenez tout le temps ?

CC – Oui, plus un certain nombre d'individus que l'on connaît.

Peut-on prendre en compte ces individus ? C'est de sociétés dont il s'agit, non ?

CC – Pour les sociétés, on a ces deux exemples. C'est pour cela que je dis que c'est exceptionnel et extrêmement improbable. Il se trouve que nous vivons dans une société qui connaît cette composante.

Qu'apporte le récit du moment originaire de la société (réunion des frères, meurtre du père) de Freud si ce récit est une fiction ?

CC – ce récit n'est pas une fiction, c'est un mythe. J'ai écrit dans la première partie de l'Institution que le récit de Totem et tabou est un mythe et que, comme tous les mythes d'ailleurs, sont début présuppose sa fin – c'est cyclique, posé comme cela. Mais le mythe, il faut le citer en entier car après le meurtre du père il y a aussi (le mythe est aussi) le début d'une histoire : il n'est pas parfaitement cyclique. Il est cyclique aussi longtemps que le père originaire castré les enfants mâles et garde toutes les femmes pour lui. Cela c'est également le mythe d'Ouranos, de Cronos : là Freud n'invente rien. Il transporte dans la jungle primitive la mythologie grecque. Là où il se passe quelque chose, c'est au moment du passage de Cronos au règne des douze dieux sur l'Olympe autour de Zeus. Ouranos est castré par Cronos. Cronos, pour ne pas subir le même sort par ses fils, les avale. Et Réa, leur maman qui est une autre forme de la terre, cache le dernier qui est Zeus, et fait avaler à Cronos quelque chose qui le fait vomir. Ils entrent à ce moment là en bataille contre Cronos et ses frères qui sont les Titans. Finalement, les dieux gagnent et, à ce moment-là, même si Zeus est le monarque, les douze dieux sont un peu sur le même pied – ce sont des frères.

Cronos et les Titans sont jetés dans le Tartare. C'est dans Hésiode tout cela. C'est donc un mythe très intéressant.

Mais politiquement, est-ce qu'il nous permet de comprendre ou élucide-t-il quelque chose, au-delà du mythe

?

CC – Je crois que ce qu'il élucide, c'est d'un côté le moment cyclopéen, moment du despotisme absolu, et de l'autre le moment du serment des frères – le serment démocratique : c'est-à-dire de l'égalité. Personne n'essaiera d'avoir plus que les autres.

Mais quelle est sa pertinence à partir du moment où ce n'est qu'une histoire ?

CC – Il n'y a pas de pertinence, si vous voulez dire par là qu'on ne peut pas l'amener dans une discussion publique en disant : vous voyez, posez des limites. Effectivement. Mais cela fait penser à ces aspects-là.