Cahiers de Psychologie Politique

**N° 7 | 2005**
**Musiques et politique Juillet 2005**

# CASTORIADIS. Autonomie et hétéronomie individuelles et collectives. Les fonctions de la vie imaginaire

***Michèle ANSART-DOURLEN***

**Édition électronique :**
**URL :**
https://cpp.numerev.com/articles/revue-7/1253-castoriadis-autonomie-et-heteronomie-individuelles-et-collectives-les-fonctions-de-la-vie-imaginaire
**DOI :** numerev_421
**ISSN :** 1776-274X
**Date de publication :** 08/07/2005

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : ANSART-DOURLEN, M. (2005) CASTORIADIS. Autonomie et hétéronomie individuelles et collectives. Les fonctions de la vie imaginaire. *Cahiers de Psychologie Politique*, (7). https://doi.org/10.34745/numerev_421

Les notions d'autonomie et d'hétéronomie individuelle et collective ont été analysées par Cornélius Castoriadis selon des points de vue philosophique, politique et psychanalytique. La dimension irrationnelle de la vie psychique, - et notamment la vie imaginaire dont il décèle le caractère « radical »,- introduit à des interrogations sur la possibilité de fonder une société démocratique autonome, comme en témoigne notamment la crise des démocraties contemporaines. Les notions d'individualisme, de narcissisme, de sublimation, de formations imaginaires sociales, permettent à Castoriadis d'éclairer les relations entre des types de personnalités et des modèles de collectivité, autonomes ou hétéronomes.

The notions of individual and collective autonomy and heteronomy are analysed by Cornelius Castoriadis according to philosophical, political and psychoanalytical points of view. How is it possible to define an autonomous democracy, if the psychological life shows the strength of irrationnal impulses, and particularly of imagination ? The purpose of Castoriadis is to analyse the notions of radical imagination, individualism, narcissism, sublimation, in order to show the relationships beetween typical personnalities and different patterns of society. He is reflecting on psychological and political conditions required to acquire individual and collective autonomy.

---

**Mots-clés :**

---

# Philosophie et psychologie politique

Cornelius Castoriadis (1922-1997) a fait des études de philosophie et d'économie à Athènes avant d'arriver en France en 1945. Après sa rupture avec le mouvement trotskyste, il a fondé avec Claude Lefort la revue « Socialisme et barbarie », en 1948, consacrée à la critique du marxisme par ces anciens marxistes, et à l'analyse du totalitarisme soviétique. Après la dissolution de cette revue, en 1965, il s'est consacré à des travaux personnels et a enseigné, à partir de 1980 à l'Ecole des Hautes études en sciences sociales. Parallèlement, il a exercé la psychanalyse depuis 1975.

La notion d'autonomie est un thème central dans l'œuvre de Castoriadis ; il l'a analysée d'un point de vue philosophique, socio-politique et psychanalytique, -ces différentes approches étant selon lui indissociables. Selon une définition provisoire de l'autonomie

chez un sujet individuel ou dans une société démocratique, elle apparaît comme la volonté individuelle et collective de se conformer à des lois que le sujet ou la société se sont eux-mêmes donnés, -alors que son antinomie, l'hétéronomie, est consentement et obéissance à des lois extérieures qui sont issues d'une autorité transcendante, -ou, au niveau individuel, à des règles et d'impératifs émanant d'un « surmoi » au sens freudien répressif, auquel le sujet se soumet inconsciemment. Sa justification peut en être la puissance ou le charisme d'un chef, les mythes et les religions.

Je me propose d'envisager d'abord la notion d'autonomie au niveau individuel, à partir de problématiques psychanalytiques, telles que Castoriadis les a reprises, en mettant fortement l'accent sur le rôle de l'imaginaire dans la vie psychique, et qu'il a élaborées dans un ouvrage essentiel, en 1975 : « L'institution imaginaire de la société ». Ensuite, j'examinerai la notion de « significations imaginaires sociales », qui désignent les fonctions de l'imagination permettant de donner sens et unité à une société. Enfin, j'évoquerai des problèmes relatifs à ce qu'il désigne comme « la crise de la démocratie », en opposition avec les traits marquants d'une « société autonome » telle qu'il la concevait, -à partir de la démocratie athénienne, et d'un moment historique selon lui fondateur : la révolution française -cette rupture décisive ayant été elle-même précédée par des moments culturels et sociaux émancipateurs, depuis la Renaissance.

L'homme, selon Castoriadis, est un être « social-historique », étroitement dépendant de son milieu toujours conditionné par ce qu'il nomme « l'infra-institué » (il n'a choisi ni la date ni le lieu de sa naissance, ni sa famille). Mais il possède aussi une capacité d'auto-altération du moi, en relation avec les transformations de la collectivité : c'est affirmer que sa volonté d'autonomie est fonction de l'évolution, de l'histoire de la collectivité à laquelle il appartient, et aussi de son aptitude à s'auto-altérer lui-même, à se transformer en devenant un sujet actif, -particulièrement lors des crises et mutations historiques. Alors que pour la philosophie classique, et Kant, l'autonomie est conçue comme un rapport de l'individu avec lui-même ; c'est une affaire intérieure. D'autre part, selon Kant, l'autonomie est considérée d'un point de vue intemporel, et suppose que tous les hommes soient doués de raison et surtout que le sujet, comme il le souligne dans « Qu'est-ce que les Lumières » ait le courage de se servir de son propre entendement et de son jugement. Castoriadis récuse l'idée selon laquelle c'est exclusivement la raison qui soit le pôle central de l'autonomie, -bien qu'il reste très tributaire du rationalisme des Lumières. Mais il critique l'idée d'un progrès de la raison, ainsi qu'une vision déterministe de l'histoire alors que l'affirmation d'un sens rationnel de l'histoire était une conviction profonde de la philosophie des Lumières, et elle le restera dans un contexte social et historique différent, dans l'idéologie marxiste. Freud lui-même, découvrant les profondeurs apparemment irrationnelles de la vie psychique, écrivait, dans « L'avenir d'une illusion » : « La voix du Logos est basse, mais on finit toujours par l'entendre ». L'histoire du 20$^{ème}$ siècle devait infirmer cet optimisme rationaliste.

**1**- Pour cerner les dérives totalitaires, et la crise de la démocratie il faut s'interroger sur la genèse du psychisme, afin de comprendre le projet d'autonomie et les obstacles qu'il rencontre. La notion d'« imagination radicale », selon Castoriadis, permet de saisir les

menaces d'aliénation, les difficultés de l'être humain à accéder au statut de « sujet ». Pourquoi « radicale » ? Parce qu'elle naît dans les premiers moments de l'existence humaine, et qu'elle est par nature « asociale » ; elle est découverte à partir de l'analyse des très jeunes enfants, également par l'analyse des rêves, des associations produites dans la cure analytique. Elle est constituée par « un flux ou flot incessant de représentations, de désirs et d'affects… des images, des souvenirs, des souhaits, des craintes des états d'âme surgissent de façon que parfois nous pouvons comprendre ou même expliquer et parfois absolument pas »1. L'être humain apparaît donc comme une « monade » fermée sur elle-même, inapte à ressentir et accepter l'existence de l'autre en tant qu'être exprimant lui-même des désirs propres, nouant des relations totalement indépendantes du moi. Pour que l'individu sorte de cette condition monadique, il faudra qu'il devienne un sujet conscient, apte à maîtriser, (tout au moins dans une certaine mesure) ses affects et ses comportements, qu'il devienne un sujet social-historique, ouvert au monde extérieur et à l'autre en tant que sujet indépendant. Il doit aussi découvrir et accepter des repères communs à tous les individus d'une société, et que ces repères fassent sens pour lui. L'homme est donc à l'origine « un animal fou » (Nietzsche avait dit « un animal malade »), et il le restera potentiellement. Selon Freud, l'Inconscient ignore le temps, et le principe de non contradiction ; ce sont aussi des caractères de l'imagination radicale. Elle est donc non « fonctionnelle », et « ne sert apparemment à rien », contrairement à la fonctionnalité d'une société constituée, qui vise surtout des finalités strictement utilitaires, ce qui est utile à son fonctionnement interne, conformément à l'instinct de conservation des individus, et à la volonté d'une institution sociale de se perpétuer.

Néanmoins, l'originalité de Castoriadis est de souligner le double aspect, et l'ambivalence de l'imagination radicale, apparente dans le rôle socio-politique qu'elle remplit. Car, d'une part, elle est à l'origine des rêves et des fantasmes parfois les plus fous, de désirs mégalomaniaques, d'un narcissisme pouvant générer la haine de l'autre, et d'une asocialité destructrice ; -d'autre part, lorsqu'il y a levée du refoulement, elle peut être à l'origine d'une auto-transformation du moi (ainsi, dans la cure analytique). Et d'autre part, au niveau social, c'est l'imagination radicale qui peut aussi briser la clôture instituée par une société de nature hétéronomique. La rupture introduite par la levée du refoulement d'affects et de désirs inconscients sollicite des passions de ressentiment, de révolte, des désirs d'affirmation narcissique. Ils peuvent dégénérer en mouvements destructeurs, de haine incontrôlée, -ce qui fut révélé lors de la montée du nazisme- mais ils sont aussi le pôle d'utopies libératrices dans des mouvements révolutionnaires, -ainsi pendant la Révolution française, ou dans diverses formes de résistance à l'oppression, par exemple pendant la Résistance, lors de la guerre de 1940. L'imagination radicale est donc aussi ouverture vers l'avenir, et rupture des rigidités institutionnelles.

**2**- Il ne peut exister de société constituée sans un imaginaire collectif, sans ce que Castoriadis appelle « les significations imaginaires sociales »2 ; ce sont elles « qui tiennent une société ensemble », telles que « le tabou, le totem, Dieu, la polis (la cité), la nation, le parti, la citoyenneté, la vertu, ou la vie éternelle »3. Dans toutes les sociétés, quels que soient leurs niveaux d'autonomie et d'hétéronomie, en fonction de

l'exigence d'intégration des individus dans le collectif, il y a nécessité d'intériorisation de valeurs et d'interdits communs, pour donner sens aux institutions et aux moeurs. De toutes façons, l'unité exige que soit affirmé « un bien commun quelconque ». « Ces significations sont essentiellement imaginaires, -et, non pas rationnelles, fonctionnelles, ou reflets de la réalité,-... elles ne peuvent être effectives et effectivement vivantes qu'aussi longtemps qu'elles sont fortement investies et vécues par des êtres humains »4. Et elles ont pour fonction de dompter, de maîtriser l'imagination radicale qui, dans la vie psychique, tend toujours à transgresser les normes communes. Les significations imaginaires sociales sont des formations se référant à des idéaux transcendants, et elles sont l'un des fondements les plus puissants du sentiment d'identité. Les rôles sociaux sont alors fortement intériorisés, d'autant plus que la société est « close », que l'esprit critique n'est pas concevable, -ce qui est le cas dans des sociétés unies par un fort sentiment religieux, ou dans des régimes totalitaires interdisant toute remise en question des normes ou idéologies dominantes : elles sont alors corrélatives d'une hétéronomie radicale. Une hétéronomie radicale, imposant des valeurs figées, anhistoriques, exclut toute auto-altération, toute évolution. Aussi peut-on qualifier des sociétés dites primitives, archaïques, de sociétés « sans histoire » ; et les sociétés dominées par le nazisme ou le stalinisme étaient proclamées comme des « modèles » universels. Le passage à une telle forme de société signifiait, dans l'imaginaire de l'idéologie communiste, une forme d'arrêt de l'Histoire ; il était entendu que le régime devait devenir universel sur toute la planète. Il était donc en principe inimaginable de ne pas y adhérer, de sortir d'un conformisme parfois intégré, mais aussi imposé par la terreur. Mais, à la différence des sociétés archaïques, l'imaginaire radical, dans ses expressions pulsionnelles les plus sauvages, était bien présent : car il y avait encouragement à une levée du refoulement des pulsions destructrices, d'une haine archaïque, de la légitimation d'une frénésie de destructivité.

Castoriadis, en montrant la présence, dans toute forme de société, de significations imaginaires sociales, n'entend évidemment pas que toutes soient recevables dans une perspective inspirée par les Lumières et un projet démocratique. Mais il y découvre un sens dont ne peut être absente aucune collectivité unifiée. Car les liens sociaux se constituent à partir de la reconnaissance de significations communes (seraient-elles à nos yeux absurdes et irrationnelles) d'où est issue une cohésion sociale. Et pour le comprendre, Castoriadis se propose de montrer les interférences étroites entre une réflexion d'ordre anthropologique, et les observations sociales et politiques. A des régimes politiques différents correspondent des types humains ayant des caractéristiques, des croyances et des formes d'appartenance diverses, et parfois antinomiques. Les individus imagineront, selon les types de sociétés, qu'ils sont les fils de Dieu, si domine un pouvoir théologique, -qu'ils doivent aimer et respecter le roi, dans des régimes monarchiques, -qu'ils appartiennent à une race supérieure, en Allemagne nazie, ou encore qu'ils sont les constructeurs du socialisme, en U.R.S.S. Dans nos sociétés occidentales, ils s'identifieront à des démocrates porteurs de bien-être, de valeurs humanistes, et d'une paix universelle. Ils s'identifient également à des modèles humains apparaissant en fonction de traditions véhiculées par des mythes ou des religions, tel le chaman dans des sociétés primitives, -ou à des personnages

charismatiques car apparemment doués d'une puissance terrifiante mais rassurante, -un dictateur audacieux autant que démagogue, Hitler ou Staline, leur donnant l'illusion d'être eux-mêmes doués d'une force qu'ils ignoraient. La puissance d'ordre spirituelle peut exercer une même fascination, lorsque dans des Etats théocratiques les idéaux religieux induisent une mystique commune. Ainsi, les affects les plus universellement partagés, la peur et l'espoir, sont sollicités. Avec les effets d'une réassurance narcissique, la peur disparaît ; et des chefs prestigieux protègent du désordre, d'un chaos menaçant dans les périodes de crises historiques. Le fantasme d'une puissance d'ordre spirituel peut exercer la même fascination, lorsque dans des Etats théocratiques les idéaux religieux induisent une mystique commune. Castoriadis souligne d'ailleurs, à notre époque, dans nos sociétés, la crise des modèles identificatoires : la morale laïque proposée pendant la 3ème République offrait les modèles du juge intègre, de l'instituteur dévoué, de l'ouvrier fier de son travail ; or, -nous allons y revenir -un scepticisme moral qui tend à se généraliser, allant de pair avec le refuge dans l'individualisme, a progressivement dévalorisé ces modèles, un individualisme « négatif » tendant à les rendre obsolètes.

Les membres d'une collectivité trouvent dans ces significations imaginaires un sens unificateur de leur existence sociale, et une représentation d'eux-mêmes qui sont porteurs d'hétéronomie, lorsqu'ils sont imposés par un pouvoir et des idéaux leur apparaissant extérieurs à eux-mêmes –sans d'ailleurs qu'ils en soient toujours conscients, d'où, selon Castoriadis, la puissance du conformisme. Celui-ci peut être, dans les régimes totalitaires, la condition même de la survie. Le sens donné à la vie collective est fixé une fois pour toutes et les maîtres de la signification –des dictateurs, mais il peut aussi s'agir de l'opinion commune- imposent une vision figée du bien et du mal, des rituels, des façons de vivre et de penser excluant toute novation. En termes freudiens, on peut évoquer une modalité de la pulsion de mort, comme répétition, adaptation passive aux normes communes. Elle est le symptôme de l'impossibilité, pour une société et un régime politique, de s'auto-transformer, cette capacité étant, pour Castoriadis, une caractéristique majeure de l'autonomie.

L'idée de types humains correspondant aux diverses formes d'imaginaires sociaux est proche de la notion de types idéaux selon Max Weber. Selon Castoriadis, elle prolonge également une critique du marxisme. Pour comprendre la signification de l'insertion des hommes dans une société, il ne suffit pas de la fonder sur des motifs rationnels dont le plus évident et répandu est « l'intérêt », -ni de décrire les idéologies comme des systèmes d'idées destinés à légitimer des rapports de force, des luttes d'intérêts entre classes sociales –bien que ce second aspect puisse également tenir compte du caractère combatif des nouvelles images de soi, valorisantes, collectives et individuelles, dont furent porteuses les luttes sociales et politiques dans les sociétés occidentales, depuis la Révolution française. Elles s'opposaient à une société capitaliste où ce sont les intérêts et la consommation qui sont censés réguler les rapports sociaux, et fonder un ordre politique rationnel. Or, Castoriadis, avec Marx, souligne la fonction symbolique de la notion de « marchandise ». On n'a jamais « vu » une marchandise : c'est un être abstrait : mais elle est le pôle d'investissements imaginaires puissants, objet de désirs, d'espoirs d'acquérir puissance et domination, -ou au contraire devenir

objet de répulsion, pour des hommes qui refusent d'avoir d'eux-mêmes l'image de « marchandises » échangeables, de s'identifier à un « homo oeconomicus », manipulé par la publicité, dont la valeur se réduit à l'exhibition de la richesse, ou d'un prestige éphémère reconnu et imposé par les media. La force de conviction contenue dans l'idéologie, selon Castoriadis conçue comme un système d'idées destiné à rationaliser un projet (qui peut être la puissance guerrière, la gloire nationale, le sentiment de supériorité d'une race), ne peut se concevoir sans la médiation de l'imagination, sans les affects qu'elle génère. Et parmi eux, Castoriadis, observateur et dénonciateur, pendant des années, du totalitarisme soviétique, souligne le rôle de la haine. Elle est l'un des affects les plus puissants qui émanent de l'imaginaire radical, et elle surgit d'une pulsion primaire, archaïque, le plus souvent inconsciente. «La réaction naturelle lorsque quelqu'un forme pour nous un obstacle est de souhaiter sa disparition, et cela, on le sait, peut aller jusqu'à l'acte. Il faut donc que cette imagination radicale des êtres humains soit domptée, canalisée, régulée et conforme à la vie en société et aussi à ce que nous appelons « réalité »5.

**3**- Le projet d'autonomie individuelle et collective et la crise de la démocratie

Freud avait réfléchi dans les « Considérations sur la guerre et la mort » après la guerre de 1914, à la capacité de destructivité révélée par la guerre entre des peuples dont on estimait qu'ils participaient à « la plus haute civilisation humaine »6. Néanmoins, nous avons relevé les deux dimensions de l'imagination radicale selon Castoriadis : son caractère asocial, sauvage, ignorant l'altérité, exige que des institutions stabilisées contrôlent les fantasmes de grandeur et la violence archaïque, intolérantes à toute frustration et insatisfaction des désirs, induisant la haine de tout ce qui est « autre ».

« L'imaginaire institué » a donc toujours pour fonction d'introduire des valeurs et interdits –correspondant à ce que Freud appelait, dans « Malaise dans la civilisation » le « surmoi » collectif. Castoriadis le distingue d'un « imaginaire instituant », correspondant à une vie fantasmatique, individuelle et collective, -apparaissant lors de crises historiques et politiques, voulant mettre en question les institutions et mœurs estimés sclérosés du passé. Selon Castoriadis, les crises révolutionnaires ne seraient pas nécessairement à l'origine (comme au 20ème siècle) de flambées de violence destructrice. Mais on ne peut concevoir le désir d'autonomie individuelle et collective, (les deux aspects étant selon Castoriadis indissociables) même lorsqu'elles ont été préparées par une réflexion critique et un projet politique rationnel, sans que se manifestent des réactions émotives et passionnelles. Après une rupture avec les références aux valeurs du passé, des effets traumatiques peuvent susciter, en réaction, des expressions pulsionnelles et des passions relevant de la démesure, de l'ubris.

Prenant comme exemple privilégié l'imagination instituante de la Révolution française, Castoriadis montre qu'une société qui se veut autonome projette de créer une nouvelle cohérence, et, comme le souligne Hannah Arendt, d'inaugurer un nouveau commencement. Cette vision nouvelle était issue d'une réflexion apportée par les penseurs des Lumières, mais aussi d'une imagination radicale qui était ouverture vers un avenir encore indéterminé. Le cours du processus révolutionnaire a en effet montré

que les acteurs découvraient progressivement son but et son sens, dans la praxis elle-même. Elle a été, écrit Castoriadis, la première révolution qui remette en question l'institution dans son ensemble, et « qui pose clairement l'idée d'une auto-institution de la société »7, à laquelle ont participé la bourgeoisie, mais aussi les masses populaires. Elle a donné la parole à des hommes qui en avaient toujours été privés, dans les clubs, les sections ainsi que dans les Assemblées légalement élues. Mais elle ne fut pas seulement une manifestation de la « raison », comme le voulaient les chefs révolutionnaires. Les débordements fantasmatiques s'exprimaient par une imagination mégalomaniaque qui interférait avec la pensée et les buts expressément visés. Un député modéré, Boissy d'Anglas, disait : « Songez que pour régler les destinées du monde, vous n'avez qu'à vouloir » ; et selon Robespierre, « C'est l'imagination timorée des hommes qu pose à chaque pas les bornes du possible et de l'impossible »8.

Cet usage d'une imagination illimitée était guidé par la conviction que la révolution était enfin l'avénement de la raison en politique, mais elle libérait aussi un désir illimité de puissance. « Les révolutionnaires ont été pris dans le fantasme d'une maîtrise rationnelle de l'histoire et de la société »9.

Le type de démocratie autonome que proposait Castoriadis, réfléchissant à l'apathie et à la disparition progressive de valeurs orientant l'individu vers le désir d'autonomie, dans nos sociétés occidentales, devait aussi concevoir une auto-limitation de la démesure latente dans l'imagination créatrice, -afin de pallier aux risques de fanatisme dont on constate l'émergence dans le monde contemporain,- (aussi en réaction aux tendances nihilistes émergeant dans les sociétés occidentales). Et il constatait que cette démesure était bien présente au niveau socio-politique, même dans des sociétés qui se voulaient fidèles à la tradition rationaliste des Lumières. Il a souligné l'émergence d'une nouvelle forme de domination démesurée, corrélative d'un appareil bureaucratique européen, et de sa mondialisation programmée. Car l'idéal d'une société et d'un mode de vie dominés par un ordre capitaliste, c'est un imaginaire supposant la possibilité « d'une maîtrise totale de la nature et du monde », décidé par des autorités extérieures à la masse des individus ; il est donc de nature hétéronomique. Il ne peut s'adresser qu'à un type d'hommes « économiques », conditionnés à être essentiellement des consommateurs, à qui on promet toujours plus de bien-être matériel, -et aussi la paix mondiale. Ce nouveau cours de l'histoire, selon Castoriadis, contredit totalement la volonté démocratique d'autonomie. Il véhicule un idéal hédoniste, une idéologie du bonheur qui se manifeste par une permissivité plus grande, par une liberté nouvelle accordée à des groupes particuliers. Il reconnaissait pourtant dans ce nouveau cours politique et dans son acceptation par des groupes, -les féministes les homosexuels, une partie de la jeunesse, -une aspiration à l'autonomie, mais selon lui elle avait une signification essentiellement individuelle, et il soulignait l'effrayante capacité de l'Etat à récupérer, donc à normaliser, par de nouvelles lois, tout ce qui pouvait apparaître comme une transgression des normes conventionnelles. C'était se confier à cet Etat « tutélaire et doux » évoqué par Tocqueville dans « De la démocratie en Amérique ». L'Etat, selon Benjamin Constant (cité par Castoriadis) serait alors devenu « la garantie de nos jouissances », et justifierait un infantilisme généralisé. Aussi toute frustration toute référence au principe de réalité seraient-elles ressenties comme des agressions

évitables grâce aux recettes de bonheur diffusées par les media, ou par l'usage de thérapies comportementales qui épargnent l'essai d'analyse de la vie psychique, et qui sont essentiellement adaptatives.

Le type humain correspondant à ce qui est couramment caractérisé comme l'individualisme contemporain ne saurait se confondre avec l'autonomie, souligne Castoriadis ; il le désigne comme la résultante d'une atomisation des individus. Comme l'avait déjà analysé Tocqueville, une société démocratique crée une similitude entre les individus, supposant que tous aient les mêmes besoins, la même conception du bonheur, et qu'ils en trouvent la réalisation dans leur vie privée. Aussi, constate Castoriadis, les hommes, dans leur majorité, n'ont plus conscience de remplir un rôle de citoyen actif, de s'éprouver comme « un animal politique » selon la formule d'Aristote. La dépolitisation de l'homme contemporain ne se trouve pas contredite par la référence répétée aux « droits de l'homme », ni au recours au suffrage universel, bien que, reconnaît Castoriadis, l'acquisition de ces droits ait marqué dans l'histoire une rupture décisive avec l'hétéronomie, et que sa destruction, dans les régimes totalitaires, en ait souligné la fragilité et l'importance. Mais ce qui importe à Castoriadis, comme à d'autres auteurs contemporains, ce sont les caractéristiques d'un individualisme que l'on peut nommer négatif, et qui peut faire comprendre le consentement du moins apparent à un conformisme généralisé, -autre forme d'hétéronomie, -à une idéologie commune du bonheur pour tous, apologie du divertissement, docilité face aux injonctions d'une consommation diffusées par les media et par la majorité de la classe politique, conformes aux intérêts du monde capitaliste.

Dans une société qui se veut humaniste, hostile à la violence, l'idéologie de l'individualisme trouve chez l'individu un point de fixation dans la régression au narcissisme primaire, à un égocentrisme lui donnant l'illusion de pouvoir satisfaire tous ses désirs ; il est la résurgence d'un caractère de l'imagination radicale, d'une situation infantile où l'emporte le sentiment que le droit au plaisir, aux gratifications narcissiques est illimité. Or remarque Richard Sennet, « le narcissisme est plus proche de la haine que de l'admiration de soi »10. L'individu réagit alors aux frustrations non par la dépression, par la nécessité de faire le travail de deuil mais par une rage de nature narcissique. L'individu devient inaccessible à la culpabilité à l'égard de l'autre, -le surmoi, émanation d'une conscience morale issue du sentiment de responsabilité donné par des valeurs sociales, est occulté. Paradoxalement, une société qui se veut paisible, respectueuse de l'égalité et de la justice pour tous, tend à sécréter une violence incontrôlée. Castoriadis concluait qu'un individualisme issu d'un narcissisme sans limites peut introduire à un « monde de brutes », à un immoralisme justifié par la relativisation de toutes les valeurs. « ….Rien dans cette métaphysique individualiste ne peut arrêter l'argumentation connue (au nom de la souveraineté du « moi ») qui va de Calliclès et Thrasymaque en passant par Sade jusqu'à Stirner et Nietszche »11. Castoriadis évoque ici les personnages, -Calliclès et Thrasymaque,- décrits par Platon dans « la République » et dans le « Gorgias », représentatifs d'une volonté de puissance individualiste et non contrôlée.

# Conclusion

La disposition psychique des êtres humains permet-elle d'affirmer que les hommes désirent la liberté, et qu'ils sont capables de supporter l'idée qu'ils sont les seuls créateurs des institutions politiques, sans référence à une transcendance quelconque, -mythes, dieux, toute-puissance d'un dictateur ? Selon Castoriadis, l'histoire démontre que les « intérêts » individuels –pôle central de l'homme tel que le conçoit l'imaginaire capitaliste-, ne constituent pas le motif universel des attitudes humaines comme le montre la capacité de sublimation, témoignant du caractère non fonctionnalisé de l'imagination.

La sublimation, à partir de Freud, est définie comme le processus selon lequel la vie psychique remplace « ses objets propres et privés d'investissement (y compris sa propre image) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des causes, des moyens ou des supports de plaisir »12,-ce qui suppose, dans l'optique de Freud, la labilité des pulsions, et une énergie déplaçable sur des fins idéalisées. Un individu peut se faire tuer « pour la gloire » remarque Castoriadis, par investissement de l'estime de soi sur une valeur symbolique reconnue par un groupe ou une collectivité, ou en tous cas conforme à son idéal du moi. Peut-on alors parler d'une visée d'autonomie ? On peut répondre affirmativement seulement si cette sublimation a été réalisée par un individu obéissant à ses valeurs propres, choisies librement –mais non pas si la gloire est un référent idéalisé imposé par des autorités extérieures, voire par la puissance, ou même les visées destructrices d'un régime totalitaire. La cohérence ainsi obtenue par l'accord entre le moi et l'idéal du moi, source d'harmonie intérieure et de plaisir, peut être obtenue également par un acte délibéré : elle exprime alors une volonté d'autonomie simultanément individuelle et collective. Les valeurs démocratiques de liberté, d'égalité et de justice ne sont pas des mythes : « elles peuvent se réaliser effectivement dans l'histoire ; elles l'ont été »13, écrit Castoriadis, évoquant la Révolution française, mais aussi les luttes sociales et ouvrières qui au 19ème siècle ont obtenu progressivement de nouveaux droits pour les classes défavorisées.

L'autonomie n'est jamais une « réalité » acquise et universelle. Car il ne faut pas oublier que l'histoire humaine est surtout faite de sociétés dominées par le fanatisme religieux. Les valeurs démocratiques, le droit de penser et de s'exprimer librement, la possibilité de vivre « dans une société où l'on peut mettre tout en cause » sont « ce qui va le moins de soi »14. Une des caractéristiques essentielles de l'autonomie individuelle et collective est la capacité de réflexivité, d'un retour sur soi. Elle implique une distanciation par rapport aux institutions et aux lois, dans un régime démocratique, lorsque les individus ou les gouvernants prennent conscience des déviations (sinon des inversions) des institutions et des mœurs par rapport aux principes qui en sont les fondements. Il en est de même en ce qui concerne le sujet : « Se mettre à distance de soi, produire cette étrange déhiscence dans l'être de la collectivité comme dans celui de la subjectivité, se dire : « Je suis moi, mais ce que je pense est peut-être faux» ce sont des créations de la Grèce et de l'Europe »15. L'autonomie est donc un « projet », supposant l'existence de luttes inachevables entre autonomie et hétéronomie,entre la

volonté d'autonomie et d'autre part la tentation de céder au conformisme ou (et) de se référer à des instances transcendantes. Au niveau individuel, la sublimation, condition de l'émergence de liens sociaux, est le lieu d'un débat entre l'égocentrisme originaire, archaïque, et l'ouverture à l'altérité. En termes freudiens on peut dire que s'affrontent Eros, créateur de liens, et d'autre part Thanatos, principe d'une fermeture sur soi, d'une agressivité défensive. Ce second principe est indissociable de la cohérence d'un « moi » dont le narcissisme peut être dit normal car il est constitutif de défenses organisatrices du sujet ; il devient pathologique dans l'intolérance et le fanatisme.

Une démocratie visant l'autonomie de la collectivité est donc nécessairement le centre de contradictions internes, car elle doit admettre une interrogation non limitée concernant toutes les valeurs, par la libre discussion, par la pensée critique des citoyens et des intellectuels. Elle est par conséquent un régime potentiellement tragique, et fragile par nature, puisqu'elle n'a d'autre fondement qu'elle-même. Sans recours religieux contre l'angoisse de la mortalité, les hommes doivent découvrir que ce sont eux-mêmes qui ont créé l'institution, et non pas des dieux, ou Dieu, les dispensant alors d'éprouver un sentiment de responsabilité. Ils ont découvert aussi qu'une démocratie fondée sur des principes rationnels peut rencontrer l'irrationalité sauvage, et « l'éclipse de la raison » - (selon l'expression utilisée par Horkheimer) au 20ème siècle. La société démocratique et les individus doivent donc affronter le non-sens qui côtoie le sens ; aussi, conclut Castoriadis, s'impose l'auto-limitation du pouvoir et de la vie pulsionnelle. La libération totale des pulsions ne saurait se confondre avec l'autonomie, ainsi que le croyait Herbert Marcuse. Les interactions entre la libido et les pulsions destructrices montrent que « laisser les désirs et les pulsions s'exprimer sans aucun interdit aboutirait plutôt « au meurtre universel »16. Cette issue est suggérée par « la perte du sens, la répétition de formes vides, du conformisme (une permissivité totale pouvant devenir une forme de conformisme) l 'apathie, l'irresponsabilité et le cynisme »17. Ces attitudes, selon Castoriadis tendent à devenir des traits caractéristiques d'une mentalité typique, dans les démocraties occidentales. Elles vont de pair avec le culte de l'éphémère, avec l'occultation de l'Histoire. « Ni traditionaliste, ni créatrice et révolutionnaire, notre époque vit son rapport au passé sur un mode qui représente une novation historique : celui de la plus parfaite extériorité »18. Il apparaît que l'absence d'utopies, de projets sollicitant la vie imaginaire projetant l'individu vers l'avenir, le laisse sans recours contre l'angoisse, l'anomie, le sentiment de son insignifiance, lorsqu'il ne s'accommode pas des buts proposés : l'amélioration de son bien-être, -qui ne saurait d'ailleurs être rejetée, mais aussi la conformité à une vulgate apparemment libérale, mais qui exclut de fait une participation active aux affaires publiques.

Comment redonner vie à une société qui se proclame démocratique, -mais qui en fait selon Castoriadis s'identifie plutôt à une oligarchie ? La référence à la mémoire collective devrait rappeler les fondements d'une autonomie qui n'a jamais été pleinement réalisée, et qui ne peut d'ailleurs l'être, car toute action humaine vise un avenir par nature indéterminé : car, comme le pensait Marx, « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux ». Pour repenser la notion d'autonomie, Castoriadis propose la référence à un

héritage démocratique, à une tradition révolutionnaire, et aussi à la réflexion des penseurs qui ont envisagé le travail du politique comme une création. Il faudrait donc comprendre le sens du « politique » comme « une activité réfléchie et lucide, visant l'institution globale de la société »19, telle que l'ont conçue les plus grands auteurs, Platon, Machiavel,Rousseau, Montesquieu, -non pas pour adopter leurs visions du politique, mais afin de comprendre « qu'il ne peut exister d'institution « politique » qui ne soit du sommet à la base… liée aux mœurs, à la totalité de la structure anthropologique socio-psychique des individus vivant dans cette société »20. La conception du politique et de l'autonomie selon Castoriadis n'exclut pas une dimension utopiste ; mais il a souvent rappelé qu'il n'était pas au pouvoir des intellectuels de tracer une ligne directrice formulant les choix et les possibilités créatrices des individus, et encore plus des peuples concernés, et il s'interroge sur les conséquences possibles de l'effondrement d'une société capitaliste : « rien ne peut garantir qu'à l'effondrement du capitalisme succéderait le socialisme et non le fascisme »21. Mais sa formation de philosophe et de psychanalyste l'amenait à poser les problèmes relatifs à l'autonomie d'un point de vue simultanément politique, historique et psychologique. Ce ne sont pas seulement des conditions socio-économiques mais aussi l'avènement d'une nouvelle mentalité, « d'une nouvelle structure socio-psychique » qui sont « les conditions nécessaires à la production d'une société nouvelle »22.

1 Castoriadis, « Figures du pensable », Seuil, 1999, p. 96.

2 Idem.

3 Castoriadis, « La montée de l'insignifiance », Seuil, 1996, p. 112.

4 Castoriadis, « Figures du pensable », Op. Cit., p. 133.

5 Castoriadis, « Figures du pensable », Op. Cit., p. 96-97.

6 Freud, « Considérations sur la guerre et la mort ». Dans : « Essais de psychanalyse », Payot, 1981, p.16.

7 Castoriadis, « Le monde morcelé », Seuil, 1990, p.155.

8 Cité par Mona Ozouf, « L'homme régénéré », Gallimard, 1989, p. 133.

9 Castoriadis, « Le monde morcelé », Op. Cit., p. 155.

10 Richard Sennet, « Les tyrannies de l'intimité », p. 54.

11 Castoriadis, « Figures du pensable », Op. Cit., p. 165.

12 Castoriadis, « L'institution imaginaire de la société », Seuil, 1975, p. 421.

13 Castoriadis, « Domaines de l'homme », Seuil, 1977, p. 255.

14 Castoriadis, « La montée de l’insignifiance », Seuil, 1996, p. 107.

15 Idem, p. 177-178.

16 Castoriadis, « Le monde morcelé », Op. Cit., p. 147.

17 Castoriadis, « Figures du pensable », Op. Cit., p.109

18 Castoriadis, « La montée de l’insignifiance », Op. Cit., p. 23.

19 Castoriadis, « Figures du pensable », Op. Cit., p.129

20 Idem, p. 136.

21 Idem, p. 140.

22 Idem, p. 141.