

Introduction à une psychologie des instances

Autor(en): **Baudouin, Charles**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **11 (1961)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380765>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

INTRODUCTION

A UNE PSYCHOLOGIE DES INSTANCES

Une formation dans les deux disciplines les plus importantes de la « psychologie profonde » nous paraît, dans l'état présent des choses, une condition très désirable pour qui entend posséder cette science et la pratique qui en découle. Nous avons développé, pour notre part, dans *L'âme et l'action* et *De l'instinct à l'esprit*, cette confrontation de Freud et de Jung. Il en est résulté une *théorie des instances* de la personnalité, qui nous paraît fournir le commun dénominateur cherché, celui qui nous permet d'organiser et de présenter avec ordre les connaissances aujourd'hui acquises.

Notre propos n'a pas toujours été bien compris.

1. On a vu dans ce recours aux instances, et à plus forte raison dans leur multiplication, un danger de « mythopsychologie » (Hesnard), ce qui revient à mettre en garde contre le danger, toujours présent certes, de « réaliser des abstractions » et cette mise en garde est sage, mais elle ne condamne pas l'abstraction elle-même, dont la pensée a besoin, et dont il suffit qu'elle la prenne pour ce qu'elle est.

Ajoutons d'ailleurs que, dans le cas particulier, nous sommes beaucoup moins qu'il ne semble en présence d'abstractions. Les instances nommées par Jung, même lorsqu'elles se présentent comme des personnifications, sont nommées — nous le montrerons au passage — d'après les créations les plus spontanées de l'imagination humaine ; elles sont au plus près des données immédiates ; on pourrait presque dire que ce sont plus des descriptions que des notions.

2. Il n'en va pas de même, au premier regard du moins, pour les instances de Freud, qui sont bel et bien des notions abstraites. Et nous rencontrons ici la critique que nous adresse le R. P. Hostie, déclarant : « Nulle part on ne nous explique pourquoi et comment les instances de Freud peuvent être assimilées sans plus aux archétypes de Jung. »¹ Nous croyons pourtant nous en être expliqué dans *De*

¹ RAYMOND HOSTIE : *Du mythe à la religion*. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1955, p. 93.

l'instinct à l'esprit, en montrant qu'une étude plus attentive d'une instance freudienne — le surmoi — nous convainc qu'elle est beaucoup moins abstraite, beaucoup moins une notion, qu'il ne semblait d'abord, qu'elle a, elle aussi, son *imagerie* typique, dans le monde onirique (nous y reviendrons au moment voulu) et que nous ne sommes donc pas très loin de l'« archétype », qui se caractérise *comme une expérience fondamentale exprimée spontanément par des images constantes*.

3. Le R. P. Hostie interprète d'autre part notre construction comme un « éclectisme », un « compromis », ce qui est dit avec gentillesse, mais ce qui n'est pas moins méconnaître le sens de notre démarche. Elle ressemble bien davantage au travail des géographes qui, venus après les premiers explorateurs du continent africain, ont trouvé devant eux les descriptions et les tracés de ces pionniers et ont bien été *forcés* de les confronter, de les rectifier parfois les uns par les autres, de les faire enfin *tenir ensemble* dans la carte qu'ils s'étaient donné pour tâche d'établir de ce *continent*.

4. Du point de vue de la terminologie, le puriste regrettera peut-être de nous voir adopter et généraliser ce terme d'*instance*, introduit par Freud (en allemand d'ailleurs, *Instanz*) et rappellera que proprement, ce terme ne désigne, en bon français, qu'une « sollicitation pressante » ou la « série des actes d'une procédure », et n'est pas correct dans le sens, auquel évidemment se réfère Freud, de « degré de juridiction ». Cependant l'usage prévaut. Et dans le sens où la psychologie adopte à son tour ce mot, c'est bien de degrés qu'elle entend précisément parler.

Situant les instances les unes par rapport aux autres, nous arrivons en effet bientôt à un ordre, à une hiérarchie.

L'échelonnement des instances que nous sommes en mesure de décrire et de situer aujourd'hui se présente à nous à la fois comme une *génétique* et une *dialectique*. Nous avons à montrer comment elles apparaissent successivement, émergeant les unes des autres, de manière à résoudre les problèmes posés tour à tour. Essayons-nous à la description de ces étapes de la personnalité humaine en croissance.

I. L'AUTOMATE

On se souvient que Freud, au début, ramenait la conduite humaine à deux « principes » opposés : *plaisir* et *réalité*, le premier caractérisant les démarches primitives qui procèdent directement de l'instinct, le second les fonctions de contrôle. Puis, dans une étude qui marque une date, il reconnut « *au-delà du principe de plaisir* » l'existence de conduites encore plus élémentaires, pour lesquelles il introduisit la

notion de *principe de répétition*. Suivant cette indication, et considérant que ce « principe » est, dans sa pensée, du même ordre que les deux autres, nous avons été amené à isoler, sous le terme commode d'*automate*, les activités qui lui correspondent. Nous pensons qu'il s'agit vraiment là d'une assise de la conduite, de même nature que les « instances » désignées par Freud ; ce serait l'instance de base, par laquelle il convient de commencer la description. En bref, *l'automate* correspond au principe de *répétition*, comme le *Es* (ça) au principe de *plaisir* et le *moi* au principe de *réalité*.

Ce qui nous a conduit aussi à considérer l'automate comme une structure *de même ordre* que les autres instances, c'est que dans le rêve, dans les créations spontanées de l'imagination, il est représenté au même titre que celles-ci par des *images typiques*, associées régulièrement à des contenus psychologiques définis. Nous avons consacré une étude descriptive à cette *Imagerie de l'automate*¹. Nous y avons constaté que les images du pantin, du guignol, ou — variante plus moderne — du *robot*, sont de celles qui hantent l'imagination des enfants et des hommes. Elles se présentent sous un jour tantôt bouffon, tantôt effrayant, tantôt ambigu.

Nous avons exposé en détail, dans *L'éveil de Psyché*², des souvenirs d'enfance où certains gestes automatiques se présentent avec un caractère mythique apparenté aux supplices infernaux des Anciens (rocher de Sisyphe, tonneau des Danaïdes).

Nous sommes frappés de constater que, dans certaines circonstances, la « compulsion à la répétition » se présente comme un véritable impératif. Si la compulsion n'est pas satisfaite, si la répétition attendue ne se produit pas, un sentiment de malaise apparaît, où l'on peut déjà déceler la présence de cette tension entre l'« être » et « devoir être » qui caractérisera, à des niveaux supérieurs, la culpabilité proprement dite.

L'enfant très jeune est sensible aux « rites » qui commandent la vie quotidienne, les démarches du manger et du coucher. Au premier stade du jeu, « stade purement moteur et individuel », Piaget reconnaît déjà (dans *Le jugement moral chez l'enfant*, p. 17) des « schèmes plus ou moins ritualisés ».

Parallèlement, dans son étude des schizophrènes (*Introduction à une psychothérapie des schizophrènes*, PUF, Paris, 1954) M^{me} M. A. Séchehaye a montré (p. 45) que certaines conduites automatiques de malades en proie aux régressions les plus sévères, se présentent à eux comme des obligations ; une infraction éveille en eux de véritables remords, et ce mobile est pour beaucoup dans le maintien des stéréo-

¹ Dans le Cahier des *Etudes carmélitaines* consacré aux *Limites de l'humain*.

² Chapitre *Au royaume des ombres* (ajouté lors de la 13^e édition).

typies. Et d'autre part M^{me} Séchehaye, par une argumentation serrée, tient à montrer que « la théorie d'un surmoi auto-punitif dans la genèse de cette loi morale que devient l'habitude chez certains malades n'est pas soutenable » (p. 46). Elle est amenée à reconnaître un stade de « réalisme automatique » (p. 157) qui serait le « premier stade moral » (p. 158).

Toutes ces observations viennent à l'appui des thèses des psychiatres contemporains qui, par diverses voies (Baruk, Hesnard) ont été amenés à affirmer avec force la structure profondément éthique, jusque dans ses assises premières, du comportement humain, et à penser que cette structure survit encore aux destructions régressives même très poussées que l'on observe dans les maladies mentales ¹.

Qu'il y ait déjà une « morale de l'automate », cela est pour nous une raison de plus de considérer celui-ci comme une « instance » au sens de Freud, c'est-à-dire comme un niveau de juridiction de la conduite. Quelque chose de cet impératif-là demeurera d'ailleurs reconnaissable, durant toute l'histoire de la moralité, partout où celle-ci se présente sous la forme d'une règle rigide, d'un « légalisme ».

II. LE PRIMITIF OU L'ÉTAGE DES INSTINCTS

Dans la mesure où il manifeste des émotions, l'enfant présente à notre observation ce monde instinctif dans lequel plonge par ses racines l'arbre entier de nos *tendances*, qui à son tour alimente de sa sève tous les épanouissements supérieurs de la vie psychologique de l'homme — ainsi que l'ont montré définitivement Ribot et Janet. La distinction, établie par Ribot, entre les tendances *dérivées*, qui se ramifient diversement selon les individus et définissent leur caractère et leurs dons, et les tendances *primitives*, communes à l'espèce et directement liées à l'instinct, est aussi essentielle que simple. Nous pouvons garder le terme proposé de *pulsions* pour désigner les secondes ; leur ensemble constitue cet étage de la conduite que nous nommons le *primitif* ; nous avons déjà indiqué qu'il correspond au noyau du *Es* (ça) de Freud ².

¹ Cf. HENRI BARUK : *Psychiatrie morale expérimentale*. Paris, PUF, 1945.
— A. HESNARD : *L'Univers morbide de la faute*. PUF, 1950.

² Les rapports entre la distinction conscient-inconscient introduite par Freud d'abord, et le registre ultérieur des instances, auquel appartient le *Es*, ont été l'objet de bien des confusions et malentendus ; la littérature psychanalytique en est pleine. On ne sort de l'embarras qu'en précisant bien que le registre des instances ne comporte par lui-même aucune référence au système conscient-inconscient ; le rapport est le même qu'entre les structures fixes de rochers marins et le niveau variable qui fait qu'ils sont plus ou moins émergents ou submergés.

Les pulsions représentent des tensions biologiques qui aspirent à se décharger. Si elles consentent à abandonner leurs buts, à se sublimer, ce ne peut être que sous la pression d'autres forces (morales, sociales) procédant d'instances supérieures, du point de vue desquelles elles sont réputées coupables. Le conflit, en bref, est celui de la morale et de l'instinct.

Mais il est curieux d'observer que le primitif — comme nous l'avons constaté déjà pour l'automate — n'en a pas moins sa « morale » propre, qui peut entrer en conflit avec ce qu'on entend communément par ce mot. Nous avons déjà signalé ailleurs chez telle femme demeurée vierge, une sourde culpabilité à l'égard de sa vie de femme non vécue ; nous avons pu parler d'une sorte de culpabilité élémentaire envers la « nature ».

Au niveau *biologique* où nous sommes, toute absence de ce qui « devrait être » peut susciter des malaises déjà, en quelque sorte, chargés de culpabilité. C'est à tel point que le Dr Françoise Dolto-Marette, qui a une riche expérience de la psychologie des jeunes enfants, a pu écrire une étude suggestive sur les *Sentiments coenesthésiques de bien-être et de malaise, origine des sentiments de culpabilité* (dans la revue *Psyché*, Paris, t. III, n° 18-19, 1948).

Les localisations psychologiques de certaines culpabilités spontanées—chez l'adulte encore—sont bien curieuses ; elles sont souvent digestives, comme chez un de nos sujets, obsédé, qui ne se sentait pas moralement en état de prier si quelque chose pesait sur son estomac. Ce seraient là des vestiges coenesthésiques de la culpabilité.

En choisissant ce terme, le *primitif*, pour désigner cette instance enracinée dans le biologique, nous n'avons fait que suivre les suggestions de l'imagerie spontanée par laquelle les sujets, dans leurs rêves et leur fantaisie, se la représentent. C'est en effet, bien souvent, un « primitif », un homme fruste ou un sauvage. C'est la brute velue au front bas, c'est le gorille. C'est encore la flore exubérante et tropicale, le fleuve débordant, les éléments déchaînés.

Nombre de ces images ont un aspect nettement *agressif*. Or l'« instinct combatif » auquel Pierre Bovet a consacré naguère une étude très pertinente, n'est cependant, semble-t-il, qu'un instinct parmi d'autres. Dans les descriptions psychanalytiques, sexualité et agressivité apparaissent souvent comme les deux pôles de la vie instinctive. Et pourtant, d'autre part, en fait, l'agressivité paraît marquer de son signe toute la vie instinctive. Pourquoi ? On évoquera ici des relations très connues ; on songera au « mâle puissant » qui, dans la série animale, manifeste son agressivité pendant la courtoisie, et en rapport avec celle-ci. Mais il y a plus.

L'analyse a de plus en plus découvert un cheminement fort important, à deux étapes : 1. Le sentiment de *frustration*, qui résulte de

toute insatisfaction rencontrée par les pulsions, quelles qu'elles soient, dans la poursuite de leurs buts ; 2. Le regain d'*agressivité* qui résulte de toute frustration. Ainsi, outre l'*agressivité* primaire, liée à l'instinct combatif comme tel, nous rencontrons ici une *agressivité* secondaire, qui procède de *tout* instinct contrecarré. On conçoit ainsi que là où existe une nature fortement instinctive, risque d'apparaître du même coup une vive *agressivité* ; et nous voici au type *impétueux* qu'une ancienne caractérologie a défini comme « martien ».

III. LA PERSONA OU MASQUE SOCIAL

Déjà vers la troisième année de la vie, on peut s'apercevoir que la contrainte sociale se fait sentir au « petit d'homme ». C'est alors que nous pouvons repérer les traits d'une formation, qui ne cessera de jouer un grand rôle dans la vie ultérieure.

C'est à cette formation que C. G. Jung a donné le nom pittoresque de *persona*, qui désignait le masque de l'acteur antique.

Mais encore convient-il de distinguer plusieurs processus qui contribuent à cette formation :

1. Le plus élémentaire serait cette *imitation*, sur laquelle Wallon a attiré notre attention ; mouvement si spontané que d'aucuns ont pu le considérer comme un instinct, puisque aussi bien elle apparaît déjà chez les animaux vivant en groupe, et qu'on en trouverait même dans le *mimétisme* une préfiguration physiologique.

2. Mais chez l'être pensant, cette imitation élémentaire se complique d'une tendance à se conformer — et d'un désir d'être conforme — à l'*opinion* d'autrui. C'est, pourrions-nous dire, la *dictature du « on »*, dont parle Heidegger, et dont Hesnard retrouve la caricature morbide dans la psychose hallucinatoire¹. Ce conformisme prolonge tout naturellement celui que nous avons constaté au niveau de la répétition commandée par l'automate. Il faudrait dire seulement que de celui-ci à celui-là l'accent se déplace d'une contrainte des choses, qui doivent être ce qu'elles furent toujours, sur une contrainte des personnes.

3. Les données précédentes, on le remarquera, ne font pas intervenir le *moi*. Mais lorsque le moi commence à faire réflexion sur lui-même et sur sa situation, celle-ci se complique : il ne s'agit plus seulement d'être conforme à l'*opinion*, mais d'être conforme à l'*opinion* que les autres *se font de moi*. C'est ici que la *persona* joue à plein.

¹ HESNARD : *L'Univers morbide de la faute*, p. 155.

La contrainte sociale, encore élémentaire, que signifie la persona, se présente déjà, parfois, avec le caractère d'une sorte d'obligation. Chez les sujets extravertis, *syntonés* (c'est-à-dire fortement consonants à l'ambiance), cette obligation peut exercer une action très puissante.

Les sujets dominés par leur persona ont volontiers l'épiderme sensible aux « distinctions » — décorations et titres — par lesquelles en effet ils seront « distingués » du vulgaire, mais distingués selon des canons qui ont cours dans le groupe ; ils ne se distinguent que selon les règles implicitement admises d'un jeu de docilité. Ce qui rejoint la jolie et profonde remarque de Bergson : « Il y a beaucoup de modestie au fond de la vanité. »

La culpabilité de la persona est apaisée par l'appréciation d'autrui, par les honneurs ; elle demeure, pour ainsi dire, à l'épiderme ; elle rougit ; l'être, à ce niveau, ne décolle pas du masque.

Jung note, dans les *Types psychologiques*, que « la persona... apparaît généralement dans les rêves sous la figure de personnes possédant à un degré particulièrement marqué les qualités correspondantes » (p. 458) et, ajouterons-nous, dont le rêveur, dans son commentaire associatif, souligne aussitôt ces caractères, par des traits comme ceux-ci : « C'est une personne très extérieure, très en dehors, très adaptée, soucieuse de sa toilette, de l'effet qu'elle produit, un véritable acteur », etc...

Il est des représentations plus grandioses dans la création littéraire. Nous avons déjà eu l'occasion de dire combien les *Premiers souvenirs* de Carl Spitteler sont instructifs pour la psychologie. Nous pouvons en dire autant, et plus, des vastes fresques épiques de ce grand poète, notamment de son *Prométhée et Epiméthée*. Celui qui lira cette œuvre, puis le commentaire considérable qu'en donne C. G. Jung dans ses *Types psychologiques* — dont il occupe plus de cent pages — aura reçu l'une des meilleures leçons de « psychologie profonde » qui se puisse donner. Prométhée, écrit Jung, « se perd lui-même en se privant du contrepoids de la persona, des rapports avec l'objet extérieur » (p. 170), tandis qu'Epiméthée se perd en se livrant à la persona, qui lui assure tous les honneurs, et la royauté même, mais le voue pour finir à une existence de faux-semblant, débouchant sur la catastrophe.

IV. LE MOI ET LE LOGOS

Nous voici à l'étape du *moi*. Dès l'abord, il nous paraît bien répondre à des exigences que, faute d'un meilleur terme, nous désignerons par celui de *logiques*, entendu au sens le plus large. Les psychanalystes lui assignent essentiellement les fonctions, en apparence

assez disparates, de synthèse, d'intelligence et de réalité. Disparates en apparence seulement, car il est une notion qui les enveloppe toutes trois et c'est celle de *cohérence* : cohérence des diverses parties du psychisme entre elles, cohérence plus proprement logique des concepts, et cette cohérence enfin des choses, qui assurera la solidité du réel. Nous avons décrit dans *L'éveil de Psyché* l'accès de l'enfant à ce plan, vers la quatrième année de sa vie, et le malaise particulier qu'il en éprouve : l'enfant, dans cette scène, devant le paysage coutumier modifié par la neige, essaie de rassembler les éléments bousculés de son expérience, aboutit mal, et la relation — écrite vingt ans plus tard — explique comment il s'embrouillait, se reprenait, sentait le mystère « l'oppresser, lui peser sur la poitrine et sur le cou », le rendre « maussade » — ce qui ressemble fort à une expérience de conscience lourde, aux malaises coenesthésiques d'un plan plus primitif. C'est comme si l'enfant ne réussissait à digérer ni le monde, ni lui-même.

Il ne faut pas oublier que le moi, lorsqu'il s'affirme, ne prend pas seulement ses distances à l'égard du primitif et de ses instincts, mais aussi à l'égard de la persona et de ses mimiques. La persona peut être tenue pour la première tentative d'un moi — une sorte d'épreuve d'état. On imite avant que d'être ; mais enfin il faut être. Ce moment paraît bien marqué dans le monde de la fable, le monde d'Esopé et de La Fontaine. C'est la fable *Le Renard et le Buste*.

C'est encore la fable *Le Renard, le Singe et les Animaux*. Le Singe a été élu roi des animaux, à l'unanimité moins le Renard. Celui-ci le fait tomber aussitôt dans un piège. Le Buste, le Singe sont d'excellentes images de la persona, l'un par son caractère de masque, l'autre par sa qualité d'imitateur ; mais le Renard est un bon emblème du moi ; c'est comme l'animalité accédant à l'intelligence ; il a l'habileté l'ingéniosité, la ruse. Il n'est guère moral ; mais aussi bien le moi aura-t-il, demain, à se mesurer avec un surmoi oppresseur, non moins qu'avec les forces massives de l'instinct.

Mais il n'est sans doute pas, en mythologie classique, de représentation plus fidèle du moi que le dieu Mercure. Il a, lui aussi, l'ingéniosité et la ruse. Il a la vivacité — celle du « vif argent ». Il est par excellence l'intermédiaire, ce qui, sur un plan inférieur, fait de lui le dieu des commerçants (et, par la même occasion, des voleurs) et ce qui, sur un registre supérieur, le consacre messenger entre le ciel et la terre, entre la terre et les enfers.

Le Petit Poucet présente plus d'un trait du héros mercurien. Il est de la famille des « nains pleins d'esprit » comme l'ogre, auquel il ravit les bottes, est de celle des « affreux géants très bêtes ». Il monte sur *l'arbre* pour *voir loin*. Les bottes de sept lieues dont il s'empare, instruments de la rapidité merveilleuse, sont apparentées à la talonnière ailée de Mercure.

En dépit de cette foisonnante efflorescence d'images, n'oublions pas le caractère *logique* qui nous est paru dès l'abord comme une propriété essentielle du moi. Et n'oublions pas davantage que la logique, c'est le *logos*, c'est-à-dire le discours. On admet en général que le *langage* est une propriété du moi. Le certain, c'est que la maîtrise du langage est atteinte par l'enfant parallèlement à la conscience du moi, et dans le même temps.

Pour revenir aux images, il est juste de remarquer que les recherches de Jung sur *la symbolique de l'esprit*, si elles l'ont conduit d'une part à toute l'imagerie de Mercure, l'ont engagé d'autre part sur la piste des *animaux qui parlent*. On conçoit que la découverte de la parole — expérience que revit chaque enfant — ait pour le sujet quelque chose de merveilleux, et que notamment par sa vertu de présentation, d'actualisation, la parole ait revêtu ce caractère *magique*, qui lui demeure si fréquemment attribué. N'oublions pas que le monde des fables n'est pas seulement le monde où, sous la figure notamment du renard, l'animal accède à l'intelligence, mais aussi celui où « les bêtes parlaient ».

La morale réaliste du moi n'est certes pas celle de l'héroïsme. Cependant le héros existe. Il existe même en chacun de nous au moins comme une potentialité, puisque le mythe héroïque est universel.

Nous avons naguère — sous le titre *Le Triomphe du héros*¹ — consacré une étude spéciale à ce mythe, tel qu'il se renouvelle à travers toutes les grandes épopées, et nous pouvions conclure en ces termes : « Le héros n'est-il pas toujours, peu ou prou, le moi humain qui, à la faveur de ses armes d'intelligence et de vouloir, doit toujours à nouveau arracher l'âme à l'emprise de la bête et conquérir l'éternité sur la mort ? »

V. L'OMBRE OU LE DOUBLE

Pour comprendre cette nouvelle étape, il est bon de survoler rapidement les précédentes et de bien concevoir *où nous en sommes*. C'est l'occasion de marquer que les instances successives se dégagent, en quelque sorte, les unes des autres, comme les moments d'une dialectique.

La construction du moi, avons-nous dit, procède d'une recherche de la cohérence. Mais cette recherche comporte un singulier paradoxe. Ce qui se passe alors est assez conforme au schéma de la dialectique hégélienne. On peut dire que le moi s'est efforcé de résoudre, par sa synthèse propre, l'opposition du primitif et de la persona — de l'être instinctif et de l'être social. Mais cette synthèse sera-t-elle

¹ Paris, Plon, 1952.

sans brisure ? Ce serait trop beau. Avant même qu'il faille faire appel aux interdits proprement moraux, générateurs de refoulements (et que nous retrouverons au niveau du surmoi), on conçoit une sorte de refoulement spontané, qui serait le refus, par la conscience (l'impossibilité pour elle) d'assumer ce qui ne se laisse pas coordonner à la construction voulue cohérente. Le paradoxe réside en ce que la recherche même de la cohérence suscite alors une discordance nouvelle. Ainsi le désir d'une unité rationnelle conduira à rejeter l'affectif, l'irrationnel.

Remarquons bien que, dans la règle, la construction voulue cohérente sera plus ou moins centrée, au départ, sur la persona, sur la décision d'être identique au masque attendu par autrui. Le primitif et la persona ne sont pas, pour le moi naissant, des matériaux équivalents. Le *ça* (nous préférons dire : le primitif) « est, résume Gérard S. Blum, amoral et illogique et *n'a aucune unité d'intentions* »¹. La persona est bien le premier essai de construction que trouve à sa disposition, dès qu'il s'éveille, le principe de cohérence. Ainsi avons-nous pu dire qu'il était comme une épreuve d'état du moi ; nous aurions pu dire : un pré-moi.

Dès que le moi commence à se construire — et c'est à partir, donc, de la persona — on conçoit que les éléments inassimilables à la flatteuse et rassurante image de soi-même que le sujet s'efforce de garder, soient rejetés dans l'inconscient et y constituent ce *double*, cette *ombre*, dont Rank et Jung ont su nous parler de si pittoresque et pénétrante manière.

Ils n'ont eu d'ailleurs, pour être pittoresques, qu'à suivre avec fidélité les représentations spontanées de cette réalité intime. Il n'est en effet peut-être pas — malgré son air de fantôme — d'instance plus concrète, plus adhérente à l'expérience vécue, plus éloignée d'un schéma intellectuel des psychologues. Sa phénologie, extrêmement riche, s'étend aussi bien sur le champ de l'ethnographie que sur celui des maladies mentales et qu'enfin sur ceux de la création littéraire et du monde onirique normal.

Lévy-Brühl et les ethnologues nous ont présenté maintes tribus primitives, où l'homme normalement se conçoit dédoublé (sous forme d'homme-léopard, d'homme-requin, d'homme-loup), où il connaît et nomme son *ombre* (désignée parfois par d'autres termes, tels que : reflet, image, écho, double).

Nous avons présenté dans *Découverte de la Personne* — au chapitre : *Confrontation avec l'ombre* — la forme que prend cette instance dans les rêves de nos patients. C'est le personnage noir, ou sombre,

¹ GÉRALD S. BLUM : *Les théories psychanalytiques de la personnalité*, trad. fr. PUF, Paris, 1955, p. 20.

ou basané ; c'est un nègre, un mulâtre ; c'est un étranger inquiétant et qui nous est pourtant apparenté ¹ ; il vient parfois des antipodes — de l'autre côté du monde — ; c'est parfois l'ombre, au sens propre du mot, explicitement désignée comme telle.

Le fait que ce personnage se présente ainsi fréquemment à nous sous les espèces mêmes de l'ombre comporte une illustration, à saisir au passage, de la méthode, essentiellement phénologique et concrète, de Jung : ce personnage, qui *se donne* comme l'ombre, il le nomme l'ombre, tout simplement. Ainsi en est-il plus ou moins de toutes les notions qu'il dégage au cours de ses explorations du monde intérieur. Ces notions ont été superficiellement jugées bizarres, fantastiques, « mystiques », dans la mesure précisément où elles étaient absolument concrètes, fidèles à un donné onirique, aussi dépouillé que possible de toute interprétation. On a imputé fort injustement à l'imagination dérégulée de l'explorateur ce qui est la traduction fidèle de la flore luxuriante, fantastique et dérégulée — quant à elle — tant qu'on voudra, du continent exploré. La méprise s'explique, mais elle est totale. Autant vaudrait, disions-nous un jour, prendre Lévy-Brühl pour un nègre du Zambèze.

L'imagerie de l'ombre se prolonge par celle de la nuit, du monde nocturne plein de confuses terreurs, du monde *lunaire* aperçu comme une sorte de double plus pâle de l'univers diurne. Rappelons l'amusante fantaisie lunaire que nous avons rencontrée dans le *Roland furieux* de l'Arioste ² : Dans la lune se retrouve tout ce qui est perdu sur la terre ; chaque humain possède là-haut une fiole dûment étiquetée à son nom et où demeure conservée la part de bon sens dont il n'use pas sur la terre ; des mortels fort raisonnables, la fiole lunaire est presque vide, mais des fous, la fiole est pleine. Ainsi fera-t-on respirer à Roland fou sa fiole lunaire, et il sera guéri.

VI. LE SURMOI ET L'IDÉAL

Le *surmoi*, cette introjection des consignes, est, selon Freud, « l'héritier du complexe d'Œdipe ». Sa fonction première serait donc de résoudre cette situation dramatique, où l'enfant, ce petit passionné, ne sait guère aimer l'un de ses parents sans tenir l'autre, dans le même moment, pour un rival. Nous pensons bien que le surmoi procède dialectiquement de la nécessité de résoudre une situation dramatique de conflit, mais nous entendons celle-ci plus largement ;

¹ Cf. MUSSET : « Un étranger vêtu de noir — Qui me ressemblait comme un frère. » Le terme allemand *unheimlich* caractérise excellemment ces aspects de l'ombre.

² *Le triomphe du héros*, p. 123.

il nous suffit de nous souvenir du conflit du moi et de l'ombre, tel que nous l'avons vu culminer vers la cinquième année, où il se déchaîne en terreurs nocturnes, en cauchemars, en ambivalences angoissantes ; et nous pouvons continuer la description en laissant ouverte la question de savoir dans quelle mesure cette bataille-là se ramène ou non à l'Œdipe. Le moraliste, le pédagogue se scandalisent communément de ce que l'enfant obéisse mal ; le psychologue doit s'étonner de ce qu'il obéisse si bien. D'où vient en effet que, gêné ou révolté d'abord par les consignes, il finisse un jour par les accepter, au point de se les incorporer, de les faire siennes, de les entendre comme la voix intérieure de sa conscience ? Nous sommes tenté de répondre en évoquant ces guerres civiles où l'un des partis recourt à une puissance étrangère — quitte à s'y livrer pieds et poings liés — à seule fin de venir à bout de ses frères ennemis. Ainsi le moi se met-il sous la protection de l'autorité parentale pour faire front aux assauts de l'ombre et de l'angoisse qu'elle suscite. Certes l'ordre n'est rétabli ainsi qu'au prix d'un refoulement renforcé de l'ombre, dont on entendra encore parler, car elle passe à la clandestinité.

A la formation du surmoi, plusieurs composantes concourent :

1. Nous avons d'abord à suivre ici la veine de l'*imitation*, que nous avons détectée déjà au niveau de la persona. Mais au lieu de cette imitation diffuse du groupe, il s'agit ici d'une imitation personnalisée, d'une « identification » à des êtres précis et choisis, à des modèles en somme, qui font figure d'*idéal du moi*.

2. Une autre veine est celle de l'*obéissance*. Il s'agit ici d'un phénomène nouveau, bien que nous puissions en reconnaître une préfiguration dans cet impératif de conformité à l'opinion d'autrui et notamment à l'opinion qu'on se fait de nous, tel que nous l'avons rencontré en décrivant la persona. Le pont se ferait par la formule : se conformer à ce qu'autrui *attend de nous*.

Le surmoi se situe donc en continuité avec la persona. Aussi bien Freud, qui n'a pas distingué ce dernier registre, nous dirait sans doute qu'à ses yeux il est implicitement contenu dans son concept du surmoi¹. Nous jugeons plus prudent de maintenir, jusqu'à plus ample informé, la précieuse distinction de Rivers² entre les *groupes sociaux sans guide* et les *groupes sociaux dirigés par un guide (leader)*. Les premiers sont le siège par excellence de ces phénomènes d'imitation spontanée de mimétisme social, que nous retrouvons en suivant C. G. Jung dans ses descriptions de la persona.

¹ Exactement comme l'ombre dans le *Es*.

² W. H. RIVERS : *Psychology and politics and other essays*. Kegan Paul, Londres, 1923.

Des éléments de crainte sont souvent très marqués dans l'imagerie spontanée du surmoi. Si l'imagerie du moi est « mercurienne », celle-ci peut être dite « jupitérienne ». C'est Jupiter tonnant ; c'est Moïse descendant du Sinaï avec les Tables de la Loi. Nous avons énuméré dans *De l'Instinct à l'Esprit* toute une série de ces images de personnages dominants, surplombants, menaçants ; nous avons rappelé celles, fort belles, et typiques, qu'on trouve chez Hugo (*L'aigle du casque*, *l'œil de la conscience* poursuivant Caïn). On remarquera que nombre de ces images comportent l'idée de ce qui domine, ce qui vient d'en haut, la même qui est inscrite dans le préfixe *sur*, justement choisi par Freud pour désigner cette instance.

Le surmoi, écrivions-nous un jour, est une pièce de psychologie personaliste. C'était le placer dans une lumière qui en fait ressortir la valeur. La morale du surmoi procède, certes, de personnes humaines contingentes, mais qui donc — sinon déformé par le fanatisme d'un système — oserait soutenir que la règle, même absolue, l'emporte en dignité sur la personne, même contingente ? Et si le principe d'imitation et d'obéissance, que nous suivons depuis ses humbles débuts, ne cesse de nous accompagner d'étape en étape, il se présente sous des formes de plus en plus évoluées, de plus en plus pures, et la morale qu'il commande, pour relative qu'elle soit, peut s'élever très haut. Que l'on songe à *l'Imitation de Jésus-Christ*.

Celle-ci nous est bien donnée d'abord comme un moyen de nous délivrer de la morale inférieure de la persona et de l'opinion : « Nous pourrions jouir d'une grande paix, si nous voulions ne point nous occuper de ce que disent et de ce que font les autres, et de ce dont nous ne sommes point chargés. »¹ Mais elle tend aussi à nous délivrer de la relativité des modèles contingents par le choix d'un modèle excellent entre tous : « En ce que tu as à faire, ne prends jamais un homme, si saint soit-il, pour modèle, car le démon te mettra sous les yeux ses imperfections. Mais imite le Christ, qui est souverainement parfait et souverainement saint, et jamais tu n'erreras. »²

VII. LE SOI OU LA PERSONNE

Nous avons vu que le moi n'a su se constituer d'abord qu'au prix du rejet des éléments qui résistaient à l'assimilation ; de la sorte, s'est constituée l'ombre. Puis — racontons ainsi en termes imagés cette histoire — le surmoi est venu prêter main-forte dans sa lutte contre l'ombre. Le moi ainsi appuyé a, dans la règle, vaincu. Mais, l'ordre

¹ *Imitation de Jésus-Christ*, I, II.

² SAINT JEAN DE LA CROIX : *Maximes*.

étant rétabli, l'ombre, disions-nous, passe à la clandestinité. Le « retour du refoulé » continue de livrer ses assauts ; le conflit subsiste.

C'est pour le résoudre, autant qu'il est possible, que le moi, lorsqu'il se sent assez fort, tend à se retourner vers l'ombre, à proclamer une large amnistie, à récupérer enfin les éléments jadis refusés par la persona, naguère refoulés par le surmoi. Or rappelons-nous que ce refus comme ce refoulement ont manqué de discernement et d'objectivité ; sous leur action des éléments hautement valables ont été impliqués dans la réprobation, d'autant plus valables que, non utilisés désormais dans la vie, ils constituent comme un réservoir d'énergies fraîches. Ce sont eux qu'il importe de recouvrer, mais cet acte éveille une résistance, car il ne va pas sans une révision des principes de convenance et de moralité qui ont en nous force de loi. C'est la « pierre rejetée » qui va être appelée à devenir « pierre angulaire ». Cette intégration — si fragmentaire d'ailleurs et progressive qu'elle puisse être — est un fait assez important, elle crée un état de choses assez nouveau pour que celui-ci mérite d'être désigné par un terme nouveau. C'est à ce mouvement que paraissent correspondre, dans les traditions religieuses, certains rites d'initiation, ceux notamment qui confèrent un nom nouveau à l'adepte ; la notion même de « nouvelle naissance » trouverait là un point d'insertion.

Au-delà du recours aux modèles et aux guides, l'homme est capable en effet de s'élever à une autonomie morale, du moins relative et progressive. Celle-ci ne saurait cependant se rattacher, comme d'aucuns seraient tentés de le croire, au moi empirique, dominé par ses fonctions intellectuelles et son « principe de réalité ». Une « morale du moi », nous l'avons vu, ne saurait être qu'une morale de l'intérêt bien entendu — une morale de La Fontaine. Pour s'élever plus haut, il faut qu'une tension subsiste entre un être et un devoir-être. C'est précisément le pôle du devoir-être qui est représenté par le soi, véritable « moi idéal », et que Jung a explicitement défini comme « concept-limite ». Il n'a pas craint de parler, à propos du soi, du *noumène* de Kant.

Le soi est proprement une notion métaphysique, en tant qu'il est un concept-limite. Mais il relève de l'expérience, et donc de la psychologie, dans sa réalisation progressive qui se développe au gré d'un processus observable, dont il nous appartient de décrire les étapes caractéristiques. C'est lui que Jung appelle *processus d'individuation* — et qu'il serait sans doute plus conforme au vocabulaire philosophique traditionnel d'appeler *processus de personnalisation*.

Cette démarche se place d'emblée sous le signe du paradoxe. Il n'est pas rare qu'elle se présente d'abord au sujet, dominé par les conformismes de la persona et du surmoi, sous un jour inquiétant suspect, voire immoral et scandaleux. Plongeant dans l'ombre, elle

retourne à la nature, et se développe, à partir de là, avec tous les caractères d'un processus naturel ; c'est le cristal blessé qui tend à reconstituer sa forme ; c'est la croissance d'une fleur rayonnante ; c'est la naissance de l'enfant. Car ce sont bien des images de cette sorte qui expriment spontanément la personnalisation. Mais la tradition a parfois préféré des images dans lesquelles le paradoxe fondamental de la démarche est explicitement inscrit. Déjà le mandala organise communément entre eux les deux principes antithétiques du cercle et du carré, et il n'y a qu'un pas de là au paradoxe de la quadrature du cercle, de même qu'en suivant la ligne de la « pierre angulaire », de la « pierre étincelante » de Ruysbroeck l'Admirable, on rejoint la pierre philosophale. Ce n'est pas un hasard si la description la plus complète que Jung ait donnée du « processus » et de ses images « archétypiques » se trouve dans son livre sur l'alchimie.

C'est d'ailleurs ce qui a éveillé des inquiétudes, soit au sujet du processus lui-même, soit à l'égard de la manière dont Jung le comprend : on s'est demandé s'il ne nous proposait pas là une simple réédition de la doctrine morale des alchimistes eux-mêmes, ou des gnostiques. Mais c'est toujours le même malentendu naïf, qui « prend Lévy-Bruhl pour un nègre du Zambèze », c'est-à-dire qui confond l'explorateur avec l'objet exploré ¹.

Pour résumer notre enquête, nous constaterons que la psychologie des instances, dans son investigation des démarches qui portent et promeuvent la vie morale, place l'accent d'abord et avec force sur toutes sortes d'éléments exogènes (persona, surmoi). En désignant le soi, Jung dégage un élément endogène fort discret et subtil, mais qu'il ne nous semble pas qu'on puisse guère contester et dont la reconnaissance, établie sur des données cliniques, serait d'une importance extrême : elle fonderait la psychagogie sur la vie même, sur une sorte de biologie de l'esprit. L'exploration scientifique déboucherait ici franchement sur la « deuxième source » de Bergson, celle de la « morale ouverte » — qu'elle abordait déjà en considérant « l'idéal du moi ». Mais quel que soit le prix à nos yeux de ce registre du soi — ou de la personne — ce serait une erreur de croire qu'on peut aisément s'y hausser par ce « bond » qu'Odier redoutait, et de prêter l'importance massive — qui s'impose de toutes parts d'abord à l'expérience — des facteurs sociaux et exogènes de la moralité (« morale close » de Bergson).

¹ Précisons que, dans le cas particulier, Jung décrit, une fois de plus, une phénologie. Il trace la carte d'une région de la psyché, d'un terrain naturel sur lequel ont poussé ces doctrines, et beaucoup d'autres végétations de valeur contestable ou excellente.

Plus largement, disons que l'autonomie du soi nous est promise comme une récompense et une fleur, appelée à couronner les croissances *inférieures mais nécessaires* de la persona et du surmoi. Nous suggérerions que le soi est au surmoi, *mutatis mutandis*, comme le règne de la Grâce au règne de la Loi — celui-là ne venant pas « abolir » celui-ci, mais l'« accomplir ».

CONCLUSION

Le dualisme radical, qu'il concerne comme chez Descartes l'être (matière et pensée) ou comme chez Kant la connaissance (phénomène et noumène) ne nous contente plus. Devenus plus conscients des étroites inter-connexions, plus sensibles aux évolutions, aux transitions, nous sommes aussi plus portés à ordonner notre image du monde et de l'homme sur un mode à la fois plus un et plus multiple, qui fait une plus juste part aux différences délicates, mais qui tend à les situer selon une progression graduelle dans une construction d'ensemble. Disons que nous sommes portés à subsister, à un dualisme, un *gradualisme*.

Certes celui-ci n'a pas été étranger aux philosophies du passé. Mais la philosophie récente, redécouvrant ce gradualisme selon ses propres voies et à la lumière de la science moderne, nous en donne une image dont la fraîcheur nous frappe. C'est ainsi que bien des esprits ont trouvé un renouveau dans la phénoménologie de Husserl avec ses « régions d'être » irréductibles l'une à l'autre, mais « émergeant » l'une de l'autre, sur un rythme qui paraît nous délivrer de la tyrannie du déterminisme causal. Le prestige de cette révolution et de l'existentialisme qui en dérive nous a fait peut-être d'ailleurs trop oublier ce que nous devons à une noble lignée de penseurs français, celle que jalonnent les noms d'un Boutroux — dont la *Contingence des lois de la nature* voit déjà surgir, à chaque science, un autre niveau d'être — d'un Maurice Blondel, qui éleva sous nos yeux ce large édifice d'un univers, dont les étages se succèdent *per gradus debitos*, selon l'expression qu'il affectionne — selon les degrés nécessaires, les degrés qui conviennent.

Si nous évoquons brièvement cette orientation de la philosophie de notre temps, c'est que notre psychologie actuelle des *instances* procède d'un même mouvement de pensée. Nous avons présenté la succession des instances comme une génétique et une dialectique, nous pourrions dire aussi comme une hiérarchie, et songer alors aux *niveaux d'existence* de Gabriel Marcel. Et il y aurait lieu de faire ressortir, en terminant, certaines correspondances qui existent entre ces *régions de l'esprit* et les « régions de l'être », dont connaissent les différentes sciences.

Y a-t-il une science de l'âme ? Certes nulle part l'analyste ne trouve l'âme sous son scalpel. Mais n'est-ce pas elle qui est toujours présente dans le dynamisme même et l'élan qui *anime* toute l'ascension, *per gradus debitos*, dans l'intention constante d'un être qui, affrontant et ordonnant les forces contraires, ne cesse de se réaliser, de se construire, de tendre à travers les tâtonnements et les luttes de l'existence, vers la pureté de son essence ?

CHARLES BAUDOIN.

DISCUSSION DE L'EXPOSÉ DE M. CHARLES BAUDOIN

CHARLES WERNER : J'ai écouté avec un très vif intérêt la conférence de M. Baudouin, et j'ai admiré la maîtrise avec laquelle il nous a guidés dans le dédale des vues de Freud et de Jung sur la structure de l'esprit. La question, me semble-t-il, pourrait être posée de la manière suivante : dans quelle mesure ces théories font-elles une place à la partie supérieure de la vie psychique, telle qu'elle est représentée par l'intelligence et la volonté ? Par sa théorie du rêve, Freud a eu le mérite de poser le désir comme l'élément fondamental de l'âme. Mais il n'a pas pu marquer le caractère des facultés supérieures, parce qu'il n'a pas reconnu, dans l'âme humaine, la possibilité, pour le désir, de se détacher de son objet. Cette possibilité, par laquelle l'homme se distingue de l'animal, et qui est à la base de l'intelligence et de la volonté, s'exprime d'abord par l'imagination. Or précisément, Freud n'aperçoit pas le rôle joué dans le rêve par l'imagination, s'exerçant comme un libre jeu. Il n'était donc pas disposé à faire une place à l'activité créatrice de l'esprit. Quant à Jung, il a voulu montrer, dans l'esprit, les éléments qui correspondent à la faculté de connaître, et c'est dans ce sens qu'il a développé sa théorie de l'inconscient collectif et des archétypes. Par là, il rejoint, en quelque sorte, la notion kantienne de connaissance a priori. Mais on a peine à admettre que les représentations symboliques, dont il donne la description, soient des types imprimés dans l'âme dès l'origine. C'est d'une autre manière, plus simple et plus générale, qu'il faut entendre l'a priori, appliqué à la perception sensible. Somme toute, la doctrine élaborée par les maîtres de la psychanalyse est loin de correspondre à toute la réalité psychique. L'essentiel en reste la théorie freudienne du désir : c'est la base sur laquelle pourra être édifiée, dans les temps futurs, une théorie complète de l'âme.

M. BAUDOIN : Freud et Jung sont essentiellement des praticiens, qui ne sont devenus, pour ainsi dire, psychologues que malgré eux. Leur psychologie est toute au service de leur pratique. Elle prend les choses, de ce fait, par un biais très partial. Pour l'accorder à une psychologie philosophique générale, il faut, nous sommes bien d'accord là-dessus, opérer un vigoureux redressement des perspectives. Dans cette œuvre, les suggestions à la fois amples et précises de M. Werner nous seront un fil conducteur des plus précieux. Je dois dire que l'objet de mon exposé était beaucoup plus modeste, et se concentrait sur un point particulier du sujet : la psychologie des instances.

M. FERNAND-LUCIEN MUELLER exprime tout l'intérêt et le plaisir qu'il eut à entendre l'exposé de M. Baudouin, où s'allient si heureusement ses qualités scientifiques et ses dons littéraires, et qui répond très exactement à ce qu'une société de philosophie pouvait attendre d'une réflexion sur la psychologie dite « des profondeurs ». Armé à la fois de sa connaissance rare des problèmes en question et de son expérience de psychothérapeute, M. Baudouin y témoigne de la richesse de pensée et de la pénétration qui caractérisent toute son œuvre ; une œuvre constamment animée d'une sévère exigence de comprendre en profondeur par une saisie des critères explicatifs eux-mêmes, en vue d'intégrer organiquement ce qui tient souvent à des oppositions verbales, à des querelles d'écoles ou à un impérialisme intellectuel.

Pour remarquable qu'il soit, cet exposé ne saurait pourtant lever tous les doutes que peuvent susciter les *instances* propres à Freud et à Jung (ces deux hommes que M. Baudouin a si largement contribué à faire connaître dans les pays de langue française). L'ambiguïté de la notion d'inconscient chez Freud se répercute sur sa manière d'envisager les différents aspects de la vie psychique ; c'est ainsi qu'à l'insuffisance du rôle de la raison (relevée par M. Werner) s'ajoute celle du rôle du sentiment — et de la notion même de « sublimation ». Si le freudisme admet en fait que la conscience est le seul moyen de dominer les instincts, c'est en la considérant d'une manière trop passive et mécanique, et ni la place ni le rôle que M. Baudouin attribue à l'*automate* ne constituent à cet égard une réforme suffisante. Quant à Jung, s'il conçoit évidemment les choses d'une manière beaucoup plus large, son œuvre touffue soulève bien des difficultés d'un autre genre.

M. BAUDOUIN : Disons d'abord que je n'ai pas voulu m'engager dans une critique de la notion d'inconscient, telle qu'elle se présente chez Freud, et sur laquelle il y aurait certes beaucoup à dire. Remarquons seulement que la distinction du conscient et de l'inconscient, sans être abandonnée, a eu tendance, au long de l'évolution de Freud, à s'estomper derrière celle des instances, à laquelle j'ai tenu ici à me limiter.

En essayant de dégager la fécondité de cette distinction, en recherchant aussi dans quel sens elle pourrait être repensée pour mieux épouser la complexité du concret, je n'entends pas du tout, d'autre part, que les notions fondamentales de la psychologie classique, telles que, tout simplement, raison, volonté, sentiment soient pour autant devenues caduques. J'apprécie fort, justement, que M. Mueller dans sa remarquable *Histoire de la psychologie*, ait montré qu'il n'était pas de ceux qui croient que notre époque a, en cette matière, tout inventé ; nous avons derrière nous deux bons millénaires de pensée psychologique qu'il serait bien outrecuidant de croire périmée.

Le problème demeure de chercher comment les données d'une « psychologie nouvelle » auxquelles je m'en tenais ici, doivent s'agencer avec ces données classiques toujours valables. Ne nous plaignons pas d'avoir du pain sur la planche.

M. EDM. ROCHEDIEU : Quels sont exactement les rapports qui unissent le *moi* et le *soi* ? En effet Jung insiste, dans certains passages de ses écrits, sur l'aspect intellectuel du moi, en qui réside le besoin de cohérence, les exigences logiques et la préoccupation d'une synthèse, tout ceci permettant une appréhension effective de la réalité. Or ces textes font du moi le centre même de la personnalité. Mais ailleurs, lorsque le moi est confronté avec le soi, il n'en est plus qu'une partie, la personnalité complète se situant dans le soi. Ces deux

instances sont-elles dans un rapport de subordination l'une à l'autre, sont-elles complémentaires l'une de l'autre, ou n'apparaissent-elles que différentes ?

D'autre part le soi, présenté comme idéal du moi, possède en un certain sens une valeur eschatologique : il est en devenir. Mais cet aspect mouvant ne fait-il pas surgir le problème de l'adaptation du moi au milieu ambiant ? Un soi équilibré et qui remplit son office ne suppose-t-il pas un moi bien adapté ? Toutefois les questions posées par l'adaptation sont complexes, car une adaptation qui ne serait qu'un compromis avec un milieu sans idéal ruinerait l'idéal du moi, alors qu'une inadaptation consciente et voulue, mais par dépassement des mesquineries où le sujet se trouve plongé, exalte le moi et le fortifie. Dès lors peut-on admettre que le soi, idéal du moi, ne se réalise parfois qu'au prix d'une véritable inadaptation, celle constituée par des actes d'héroïsme et des sacrifices, par des créations artistiques sortant de l'ordinaire, par une foi religieuse qui bouscule la religion reçue ?

M. BAUDOUIN : Les textes en effet ne sont pas univoques. Toutefois, il semble bien qu'en général le *moi* apparaît à Jung comme subordonné au *soi*.

L'adaptation au milieu est la seule norme dans un positivisme étroit. Mais dès qu'on reconnaît la réalité d'un monde intérieur (*Wirklichkeit der Seele*), l'adaptation doit se faire aussi dans ce sens ; le *soi* n'exprime-t-il pas, justement, un *moi* bien accordé à lui-même ? L'adaptation doit, autant que possible, se réaliser au-dehors et au-dedans. Mais il peut surgir des situations où l'un est en conflit avec l'autre. Il faut donc choisir et au besoin sacrifier en effet. Cet acte ne peut être dicté qu'en fonction des valeurs. Or les valeurs sont enracinées dans le *soi*, dans la *personne*.

M. J. STAROBINSKI : Vous avez montré que la psychogenèse tendait vers la réalisation de l'autonomie du sujet. Cela semble impliquer que les stades primitifs (l'automate, l'instinct) sont des stades de moindre liberté, voire d'hétéronomie complète, où l'être est pris dans un réseau de déterminismes internes et externes, dont il n'a guère le pouvoir d'émerger. Si ces stades primitifs restent inscrits en nous et constituent nos zones « profondes », ne faudrait-il pas reconnaître que cette « profondeur » est en fait le lieu de notre *dépendance* ? Pareille conception me paraît juste ; elle a le mérite de « démystifier » la profondeur, et de décourager toute tentation de mouvement régressif. La position freudienne — en cela strictement rationaliste — ne s'intéresse au « primitif » et au « mythique » que pour tenter une analyse clarifiante de leur contenu.

La position jungienne, en revanche, laisse souvent pointer une nostalgie du primitif : un « primitivisme ». Le « profond » est valorisé, en raison de la fascination irrationnelle qu'il exerce. Tout se passe comme si l'on engageait le patient (ou le lecteur) non à franchir le pas vers l'autonomie rationnelle, mais à mieux se sentir vivre au niveau de l'archaïque et de l'archétypique. On en vient de la sorte à renoncer à la véritable connaissance *des* symboles et *des* mythes, pour se hasarder à une tentative de connaissance *par* les symboles et *par* les mythes. C'est là, certes, la tâche légitime du poète et du rêveur. Mais il importe de ne pas confondre le niveau scientifique (ou « théorétique ») de la *connaissance*, et le niveau de l'*expérience* poétique. Le mythe mérite toute notre attention ; seulement une herméneutique lucide devra parler du mythe dans un langage non mythique. Ce point de méthode ne me paraît pas avoir été suffisamment respecté par certains des disciples de Jung.

M. BAUDOUIN : Vous touchez à un point important. Le mythe, l'archétype, ont un caractère fascinant en effet, ce caractère que Jung, d'après Otto, appelle volontiers *numineux*. Mais il serait injuste de croire qu'il se laisse aveugler par cet éblouissement (que ce soit le cas de disciples exaltés, c'est une autre affaire !). Il a dénoncé vigoureusement les dangers monstrueux de certaines de ces fascinations (celle de « Wotan » dans le nazisme). Mais il ne faut pas oublier non plus l'ambivalence et la complexité de l'archétype, les accointances du mythe avec le plus haut comme avec le plus bas. Certes, c'est bien à la conscience qu'il appartient de discriminer. Mais assimiler purement et simplement le mythe aux « profondeurs » de l'automate et de l'instinct serait le mutiler singulièrement ; le mythe est de tous les étages.

La distinction de la *connaissance* et de l'*expérience poétique* doit être, certes, maintenue. Mais n'y aurait-il pas lieu de redire ce que je répondais tout à l'heure à M. Werner ? La psychanalyse est d'abord une *pratique*. Cette pratique n'est jamais connaissance pure. Ne pourrait-on pas même hasarder le paradoxe qu'elle doit être, parfois, plus poétique que connaissance ? *Poiein* n'est pas si loin de *prattein* !

M. RENÉ SCHAEERER : J'ai beaucoup admiré le langage probe et nuancé du bel exposé que nous venons d'entendre. Mais je constate que le psychologue recourt sans cesse à l'emploi d'images spatialisées telles que dedans-dehors, dessus-dessous, immersion-émersion, etc. Je suis certain qu'il y aurait inconvénient grave à vouloir s'en passer : on ne décrit pas des structures à coup d'abstractions. Toutefois la science psychologique n'aurait-elle pas avantage à formaliser un peu son langage, à résister davantage à des séductions, valables sur le plan du mythe, mais dangereuses quand la réalité considérée relève de l'immatériel et de l'inétendu (*res non extensa*) ?

M. Baudouin fait sienne la conception du Dr Hesnard sur la structure profondément éthique du moi. D'autre part, il a signalé la théorie de M^{me} Dolto selon laquelle les impressions cénesthésiques seraient à l'origine de cette même structure. Je lui pose alors deux questions : quel est le rapport de l'éthique et du cénesthésique ou, si l'on préfère, de la stabilité mentale et de la stabilité viscérale ? Peut-on admettre qu'il y ait à la racine de tous nos comportements une exigence radicale qui se traduirait, sur le plan corporel par l'équilibre organique, sur le plan moral par la norme de justice ?

Enfin, pour exprimer les comportements inférieurs, les mythes et la littérature (Hésiode, Dante, etc.) font souvent intervenir la notion d'auto-destruction. Le psychologue accepte-t-il cette conception et, si oui, quelle part lui fait-il ?

M. BAUDOUIN : Je pense bien, avec M. Schaerer, que les images spatiales peuvent nous induire en erreur, mais je suis également persuadé comme lui qu'« il y aurait inconvénient grave à s'en passer ». Leur substituer de pures abstractions ? Mais Bergson a assez montré que le langage abstrait recourt à une spatialité plus subtile. Il est encore mieux sans doute, comme Bergson le suggérait aussi, de corriger les images les unes par les autres, et de cerner l'objet par la multiplicité des directions convergentes qu'elles indiquent.

L'allusion à la théorie de M^{me} Dolto n'est qu'un repère parmi beaucoup d'autres. Nous aurions là une des sources primitives de ce malaise, qui deviendra ensuite mauvaise conscience ; mais seulement une des sources. Il ne faut ni l'omettre, ni trop fonder sur elle. D'ailleurs rechercher des analogies profondes

entre telles structures corporelles et telles structures morales, qui répéteraient les premières sur un autre plan, c'est là un beau programme, et que nous n'écarterons pas.

L'auto-destruction est hélas ! une force que nous rencontrons souvent dans la pratique. C'est toute la « psychologie de l'échec » étudiée par Laforgue, et qui est à base de culpabilité inconsciente — en général une fausse culpabilité, réductible par l'analyse.

M. MARC CHAPIRO, revenant sur le rôle de la volonté, dont la méconnaissance par le freudisme avait été dès le début de la discussion souligné par le professeur Charles Werner, fait remarquer que la théorie de Freud confine à une métaphysique de la volonté — l'Eros n'étant qu'un moyen de réalisation du vouloir-vivre fondamental ; il souligne la parenté de cette conception avec celle de Schopenhauer, l'instinct de mort postulé par Freud correspondant, de même, à la renonciation schopenhauerienne : le retour, par la mort, à un équilibre stable délivre l'être de l'angoisse consubstantielle de la volonté.

M. BAUDOIN : Il n'y a pas seulement parenté entre la pensée de Schopenhauer et celle de Freud ; il y a influence. Schopenhauer était, paraît-il, à peu près le seul philosophe que Freud pratiquât ; il l'emportait volontiers comme lecture de vacances.

Mais ne confondons pas le vouloir-vivre schopenhauerien — ce vouloir-vivre de l'espèce qui s'affirme dans l'Eros — et la volonté consciente qu'étudie la psychologie, et qui, selon le mot de Roland Dalbiez, est curieusement « pré-téritée » dans l'édifice de Freud.

Le Dr EDGAR MICHAELIS : Le terme de « gradualisme » dont s'est servi M. Baudouin, montre son sens des nuances et son esprit de finesse. Et je confirme que son effort de réconcilier les vues différentes de Freud et de Jung (auxquelles il faudrait encore ajouter celles d'Alfred Adler) lui permet des rapprochements valables.

Je voudrais pourtant rapporter ici quelques textes de Freud et de Jung même qui nous rappellent les difficultés à résoudre. Ainsi ce qui peut nous frapper justement à la Société de philosophie, c'est une phrase de Freud rapportée ces dernières années lors du centenaire de sa naissance par Ludwig Binswanger : « Freud considérait la philosophie comme une des formes les plus décentes de la sublimation des instincts sexuels, et rien de plus » (*Erinnerungen an Sigmund Freud*, 1956, Berne, p. 19).

Et je cite un passage de Jung extrait aussi d'un de ses derniers livres, *Mysterium coniunctionis* 1955 : « Freud s'est arrêté à la seule réduction de l'homme, à sa moitié d'une valeur inférieure en croyant pouvoir la dompter par la seule raison ; ainsi ce qu'il y a de dangereux et de démoniaque dans le côté sombre lui échappe, car il ne s'agit pas ici seulement d'infantilismes relativement inoffensifs » (p. 282).

En parlant du côté sombre et démoniaque, le problème se pose que Jung, pour sa part, a été amené à projeter ses conceptions psychologiques sur le plan de la divinité, en voulant établir la « Quaternité » (et compléter ainsi la Trinité). Ainsi Jung pense pouvoir intégrer le mal ou encore le malin, le diable — procédé qui nous oblige à prendre position.

De cette manière, Jung empiète sur le domaine religieux, comme l'a fait également Freud. Sans m'arrêter ici à une critique du dernier livre de Freud, *L'homme Moïse*, je voudrais relever plutôt l'impression profonde que lui fit

autrefois la statue du Moïse de Michel-Ange à Rome, où il a trouvé l'exemple d'une force supérieure de maîtriser ses passions, en se consacrant à une noble tâche (cf. 1914, *Image*).

M. BAUDOUIN : Soyons reconnaissants à M. Michaelis des textes qu'il a pris la peine de réunir, et qui sont autant de pièces suggestives, pittoresques, inquiétantes, à verser au débat. Un débat qui va très loin, et que nous ne pouvons guère engager plus avant aujourd'hui, faute de temps. Il déborde d'ailleurs le sujet de la conférence présente.

Disons toutefois à la décharge de Freud que la « sublimation » ne signifie pas chez lui un pur camouflage mais bien une transformation réelle. Disons aussi à la décharge de Jung qu'il ne cesse d'affirmer son intention de demeurer sur le plan psychologique, empirique, et de ne pas empiéter sur la métaphysique. S'il paraît le faire parfois, ce serait donc une faute de langage ? Peut-être est-ce un peu plus ? Il est légitime de poser la question.

M. J.-P. LEYVRAZ : Je remercie M. Baudouin de son exposé, qui m'a passionné. Qu'il me permette de lui poser deux questions.

La première touche à la nature de l'instance de l'automate. Quelle est exactement l'exigence de cette instance ? Il me paraît qu'il n'est pas certain que cette exigence s'inscrive dans une perspective génético-dialectique. A première vue, il me semble difficile de conserver ici le schème de l'*individu* (et de la collectivité) tel qu'il se présente dans la relation thérapeutique médecin-malade. Le terme même d'automate ne suggère-t-il pas un gauchissement initial de la notion vers le mécanisme ? La nature même de cette instance en suggère une autre, encore « antérieure », dans laquelle ce qui est visé est un champ de possibilités concret « antérieur » à l'unité individuelle et collective. Ce champ serait le vrai fondement de la relation médecin-malade, dans la mesure où, du reste, celle-ci ne peut conditionner (à l'autre bout de l'échelle des instances) le Soi comme une normalité, individuelle — exemplaire ou collective.

Ma deuxième question a trait à l'Ombre, dont je vois mal, de nouveau, l'exigence, à cause de son caractère négatif.

Nombre de traits de la Persona ne devraient-ils pas figurer dans l'Ombre ? D'une part, le *Trieb* me paraît impossible à dissocier d'une *mimêsis* spécifique qui, davantage qu'une esquisse du Moi, est un véritable comportement biologique ; d'autre part, la Persona ôte ici à l'Ombre son exigence, qui est la personne historique. L'Ombre, au lieu d'être un domaine où le moi reviendra plus tard après un recul, est alors le champ historique, où l'échec est signifiant. Cependant, il est vrai que l'échec ne peut être signifiant pour l'individu ou la collectivité vus génétiquement, et l'on en revient à ma première question : l'au-delà de l'automate, ou la distinction entre l'unité synthétique de l'individu qui me fait face, et son identité comme existence possible, qui m'atteint avant même que je l'aie vu.

M. BAUDOUIN : Je me félicite d'avoir suscité chez M. Leyvraz ce foisonnement de réflexions. Car, s'il faut lui savoir gré de vouloir restreindre son intervention à deux questions, chacune de celles-ci foisonne vraiment de toutes parts et va fort loin.

J'essaierai moi aussi de me borner, sans être sûr d'y parvenir heureusement.

La perspective « génético-dialectique » est à mes yeux, en effet, une perspective qui est utile dans l'investigation telle que nous la menons pratiquement,

mais dont nous aurions tort de nous contenter ; il est entendu que d'autres perspectives ouvertes davantage soit sur l'existence, soit sur l'ontologie, sont appelées à la compléter, à la redresser, et il est bon qu'on nous le rappelle. L'« automate » subsistera-t-il dans cette vision élargie ? Plus peut-être qu'on ne serait porté à le penser, si l'on en croit Pascal : « Nous sommes automate autant qu'esprit. »

Quant à l'*ombre*, il me semble qu'il faut surtout ne pas être obsédé, au départ, par son caractère « négatif » ; car il faudra bon gré mal gré redécouvrir ensuite tout ce qu'elle contient de « positif » méconnu. D'autre part, si l'on veut demeurer clair, il me semble qu'il faut garder à ces sortes de termes le sens que leur ont donné les psychologues qui les ont mis en circulation ; dans le cas particulier, ne faut-il pas rester fidèle aux distinctions de Jung, pour qui l'*ombre* s'oppose véritablement à la *persona*, à peu près comme le revers à l'avant, voire l'intérieur à l'extérieur ?

Mais vraiment, le temps nous manque. Je souhaite vivement reprendre la conversation en tête à tête avec M. Leyvraz, soit tout à l'heure, soit plus tard.

M^{lle} JEANNE HERSCH : Deux aspects de votre exposé m'ont particulièrement frappée : d'une part, la manière dont vous avez « diffusé », pour ainsi dire, l'élément « instance » à travers tout le moi (jusqu'au niveau le plus bas que vous avez nommé « l'automate »), au lieu d'en faire une autorité suprême, distincte et séparée ; d'autre part, la manière dont vous avez discerné les divers niveaux des instances, de façon à substituer un gradualisme aux alternatives extrêmes traditionnelles. Je voudrais vous interroger sur les transitions entre ces niveaux : voyez-vous là une continuité que vous découpez pour les besoins de la méthode, ou au contraire une discontinuité réelle, avec des seuils réels, et comportant par conséquent une articulation qui transcende toute observation psychologique, une sorte d'Instance des instances ?

M. BAUDOUIN : Continuité ou discontinuité ? Les deux termes s'opposent-ils autant qu'il semble ? On songe un peu au problème de la mécanique ondulatoire : onde ou corpuscule. Dualité de points de vue, qui peut se résoudre. Je crois qu'il y a en effet des seuils réels, des étapes saisissables. Mais... je reprendrais volontiers ici la manière dont je commentais un jour le mot de Leibniz : *Natura non facit saltus* : Je crois plutôt qu'elle ne fait que des sauts, mais de petits sauts, et qui forment une continuité.

Et ceci me ramène à ce que vous avez dit au début : l'élément « diffusé » à travers toute la masse, jusqu'au niveau le plus bas. C'est bien cela, et c'est ce qui rétablit l'unité artificiellement rompue par le discours. Sainte Thérèse dit quelque chose de ce genre à propos de ses « demeures » (qui, j'ai pu m'en convaincre, ne sont pas sans analogie avec nos « instances »). La lumière, dit-elle en substance, qui rayonnera dans les demeures d'en haut, est diffusée en quelque manière à travers tout le « château de l'âme », jusqu'aux demeures inférieures, qui déjà la pressentent.

M^{me} ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : Dans son intéressant exposé, M. le professeur Charles Baudouin a parlé de l'automatisme comme d'une couche intervenant dans la structure du moi dans la coupe freudienne. Mais n'y a-t-il pas lieu de structurer, à son tour, la notion d'automatisme ? Il y a, en effet, une différence nette entre les automatismes inférieurs où notre activité de jugement n'intervient pas, tels que les tropismes et les automatismes supérieurs,

provenant d'habitudes contractées par des conduites mobilisant notre activité de jugement. Je serais heureuse de connaître le sentiment du professeur Baudouin sur ce point.

M. BAUDOUIN : Oui, certainement ; il faut distinguer des automatismes élémentaires et d'autres plus complexes. Et non seulement cette distinction s'impose au niveau de l'automate ; mais il en est d'autres analogues qui trouveraient place au niveau des autres instances. J'ai essayé d'ailleurs d'en esquisser quelques-unes. La nature, faut-il le rappeler ? est toujours infiniment plus riche, plus nuancée, que les articulations de nos schémas. Les schémas sont là pour nous orienter. Rien de plus (rien de moins !).

M. G. DUBAL : Permettez-moi de poser une question d'ordre pratique ou plutôt clinique.

Dans votre optique de l'Ombre, il est admis que le fait de renier ou de refouler ce côté obscur de la psyché peut entraîner de graves conséquences. Or, le choix « absolu » (honnêteté-pureté-désintéressement-amour) préconisé par les partisans du Réarmement moral implique précisément la scotomisation de tout un aspect de la réalité psychique. Que deviendra cette énergie mise dans l'Ombre ?

Peut-être serez-vous d'accord avec mon interprétation que je traduirai en termes freudiens. Cette reconnaissance du droit du plus fort, cet effacement du Moi devant le Surmoi suppose une constante défense contre les tentateurs — ceux qui ne pensent pas comme vous — et l'on voit le fondateur du Mouvement signifier que la notion de « communisme » doit remplacer celle de « péché » et qu'ainsi cette idéologie doit être combattue dans la personne de ses membres comme « le Mal » absolu. L'énergie refoulée devient donc une force d'agression capable d'engendrer une nouvelle guerre ; et, en tant qu'analystes, nous devons veiller à la prophylaxie mentale et prévenir le public du danger représenté par cette psychose artificielle qui aboutit fatalement à cette conclusion : « Crois au Dieu d'amour sinon je te tue ! » Ne le pensez-vous pas ?

M. BAUDOUIN : Il y a là, en effet, un réel danger. Jung a décrit avec une force saisissante cette projection de notre ombre sur l'autre, sur l'adversaire, qui devient alors *bête noire*, *bouc émissaire*, etc. Hâtons-nous de dire qu'il ne faudrait pas en faire autant sur le Réarmement moral, dont un philosophe de la qualité de Gabriel Marcel a pu saluer tout l'aspect d'expérience humaine positive, sans préjudice d'une idéologie simpliste et contestable. Tout « absolu » peut être une force d'élévation, mais peut aussi aboutir à cette « scotomisation » qu'on nous décrit, et contre laquelle il importe de mettre en garde. Disons bien d'ailleurs qu'elle n'est pas l'apanage du Réarmement moral ; elle est le propre de tous les absolutismes, qu'ils soient au reste religieux ou politiques.